

TOKAT SEMPOZYUMU
01-03 KASIM 2012 TOKAT
BİLDİRİLER

CİLT III

Yayına Hazırlayanlar
Prof. Dr. Ali AÇIKEL
Yrd. Doç. Dr. Samettin BAŞOL
Yrd. Doç. Dr. Ali Osman SOLMAZ
Öğrt. Gör. Murat HANİLÇE

TOKAT-2012

Eser Adı

TOKAT SEMPOZYUMU
01-03 KASIM 2012 TOKAT
BİLDİRİLER

CİLT III

Yayına Hazırlayanlar

Prof. Dr. Ali AÇIKEL

Yrd. Doç. Dr. Samettin BAŞOL

Yrd. Doç. Dr. Ali Osman SOLMAZ

Öğrt. Gör. Murat HANİLÇE

Haberleşme Adresi

Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü,
Taşlıçiftlik Kampüsü, TOKAT

Tasarım

Kayıhan Ajans Ltd. Şti.
Hoşdere Cd. 201/9 Çankaya/ANKARA
Tel: 0312 442 72 72 • Faks: 0312 442 70 81
www.kayihanajans.com

Baskı

Özyurt Matbaacılık
2013

Kapak Tasarımı

M. Edip ASLAN

ISBN

Takım No: 978-975-01035-5-1

Kitap No: 978-975-01035-8-2

Tokat Valiliği Özel İdaresi tarafından bastırılmıştır.

TOKAT SEMPOZYUMU

01-03 KASIM 2012 TOKAT

ONUR KURULU

Mustafa TAŞKESEN (Vali)
Doç.Dr. Adnan ÇİÇEK (Belediye Başkanı)
Prof. Dr. Mustafa ŞAHİN (Rektör)

DÜZENLEME KURULU

Prof. Dr. Ali AÇIKEL (Başkan)

Prof. Dr. Hanifi VURAL
Prof. Dr. Hüseyin ÖNEN
Prof. Dr. Ali KASAP
Prof. Dr. Salih BARIŞIK

Doç. Dr. Eren YÜRÜDÜR
Doç. Dr. Köksal PABUÇCU
Yrd. Doç. Dr. Samettin BAŞOL
Yrd. Doç. Dr. Muhittin DEMİRAY

DANIŞMA KURULU

Prof. Dr. M.A. Yekta SARAÇ
Prof. Dr. Şit Tufan BUZPINAR
Prof. Dr. M. Akif AYDIN
Prof. Dr. Ali İbrahim SAVAŞ
Prof. Dr. Mahmut ÖZER
Prof. Dr. Bahaeddin YEDİYILDIZ
Prof. Dr. Recep TOPARLI
Doç. Dr. Erhan AFYONCU
Prof. Dr. Cezmi ERASLAN
Prof. Dr. M. Sinan KAÇALIN
Prof. Dr. M. Metin HÜLAGÜ
Kemal YURTNAÇ
Prof. Dr. Coşkun ÇAKIR
Prof. Dr. Mücahit EĞRİ
Prof. Dr. Kenan KARA
Prof. Dr. Şemsettin ŞAHİN
Prof. Dr. Güngör YILMAZ
Prof. Dr. Yaşar AKÇAY
Prof. Dr. Kadir ÖZKÖSE

Prof. Dr. Mustafa BALOĞLU
Prof. Dr. Hüsrev SUBAŞI
Prof. Dr. Mahmut AK
Prof. Dr. İlker PARASIZ
Prof. Dr. Ömer Faruk TAŞER
Prof. Dr. İhsan BULUT
Prof. Dr. Mahmut KAYA
Prof. Dr. Ali ÖZÇAĞLAR
Prof. Dr. Osman DEMİR
Prof. Dr. S. Mehmet ŞEN
Doç. Dr. Murat SAYILI
Yrd. Doç. Dr. Coşkun YILMAZ
Dr. Rüştü BOZKURT
Uzm. Niyazi ÖZDEMİR
Necmettin ERYILMAZ
Ekrem ANAÇ
Murat ORUÇ
Hasan ERDEM

GAZİOSMANPAŞA ÜNİVERSİTESİ
TOKAT SEMPOZYUMU
01-03 KASIM 2012 TOKAT

BİLİM KURULU

Prof. Dr. Ahmet Dursun ALKAN
Prof. Dr. Zekeriya ALTUNER
Prof. Dr. Adem BAŞIBÜYÜK
Prof. Dr. Mehmet BEŞİRLİ
Prof. Dr. Şeref BOYRAZ
Prof. Dr. Fatih Coşkun ERTAŞ
Prof. Dr. İzzet KADIOĞLU
Prof. Dr. Yakup ÖZKAN
Prof. Dr. Nejdet KANDEMİR
Prof. Dr. Yaşar KARADAĞ
Prof. Dr. Ahmet ŞİMŞİRGİL
Prof. Dr. Sefa TARHAN
Prof. Dr. Şaban TEKİN
Prof. Dr. İsa TELCİ
Prof. Dr. Fatih YÜKSEL
Prof. Dr. Ebubekir ALTUNTAŞ
Doç. Dr. Hasan AKÇA
Doç. Dr. Nesime CEYHAN AKÇA
Doç. Dr. Kenan ARIBAŞ
Doç. Dr. Turhan ÇETİN
Doç. Dr. Mustafa ÇOLAK

Doç. Dr. Teoman DUMAN
Doç. Dr. Cumhuri ERDEM
Doç. Dr. İskender PARMAKSIZ
Doç. Dr. İsa KARAMAN
Doç. Dr. Meral UZUNÖZ
Yrd. Doç. Dr. Tuncay BÖLER
Yrd. Doç. Dr. Rıza ÇİTİL
Yrd. Doç. Dr. Şengül Dilek FUL
Yrd. Doç. Dr. Emine SAKA AKIN
Yrd. Doç. Dr. Yücel EROL
Yrd. Doç. Dr. Ümrân ENSOY
Yrd. Doç. Dr. Kemal İBRAHİMZADE
Yrd. Doç. Dr. Burhan KAÇAR
Yrd. Doç. Dr. Cemal KAYA
Yrd. Doç. Dr. Ahmet ÖZKİRAZ
Yrd. Doç. Dr. Ali Osman SOLMAZ
Yrd. Doç. Dr. Kemal TÜRKER
Yrd. Doç. Dr. Pınar ÜLGİN
Yrd. Doç. Dr. Servet YAPRAK
Öğr. Gör. Arda GÖKSU

YÜRÜTME KURULU

Prof. Dr. Ali AÇIKEL (Başkan)
Levent YAZICI (İl Milli Eğitim Müd.)
Ali POLAT (Belediye Basın-Yayın ve Halkla İlişkiler Müd.)
Abdullah GÜRBÜZ (Kent Konseyi Başkanı)

SEMPOZYUM SEKRETARYASI

Öğr. Gör. Murat HANİLÇE
Öğr. Gör. Murat TEKİN
Arş. Gör. Zehra DÖNMEZ
Arş. Gör. Murat SERDAR

Arş. Gör. Edip UZUNDAL
Arş. Gör. Murat GÜNEY
Arş. Gör. Fehim KURULOĞLU
Arş. Gör. Mustafa TANRIVERDİ

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER.....	V
TEMA VI: SOSYAL VE KÜLTÜREL YAŞAMLA İLGİLİ BİLDİRİLER..1	
Tokat'ta Bir Voyvoda Ailesi Katıroğulları.....	3
<i>Erhan AFYONCU</i>	
Cumhuriyet'in İlk Yıllarında Tokat Vilayetinde Sağlık Hayatı ve Sorunları (1923-1938).....	9
<i>Sadet ALTAY</i>	
Yerel Seçim Sonuçları Temelinde Tokat'ın Siyasi Yapısı	35
<i>D. Ali ARSLAN , Gülten ARSLAN</i>	
Harf İnkılâbı Sonrası Tokat'ta Açılan Millet Mektepleri ve Faaliyetleri.....	73
<i>Atilla AYDIN</i>	
Tokat İlinde Özel Eğitim ve Kaynaştırma Uygulamaları	81
<i>Yaşar BARUT , Abdurrahman İLHAN, Adnan TANRIVERDİ, Abdullah Nuri DİCLE</i>	
Antik Dönemde Tokat'ta Tapınım Gören Kültler	89
<i>Şengül Dilek FUL</i>	
Tokat Halk Eğitim Merkezi Müdürlüğünde Ney Kursuna Katılan Kursiyerler Hakkında Bir İnceleme.....	109
<i>Arda GÖKSU</i>	
Yerel Kültürün Evrensel Sunumu: Tokat Köylerinin Web Siteleri ve Sosyal Medya Üzerinden Bir Analiz.....	117
<i>Halil İbrahim GÜRCAN</i>	
Kültürlerarası Etkileşim Bağlamında Tokat'ta Çay Kültürü ve Semaver Olgusu.....	127
<i>Kemal İBRAHİMZADE, Niyazi ÖZDEMİR</i>	
Tokat Yöresine Özgü Ötkü Çalgılardan Horlatma Kaval ve Yaşayan İnsan Hazinesi Yaşar Güç	135
<i>Tanju OZANOĞLU</i>	
Tokat İlinde Profesyonel Voleybol Takımlarında Oynayan Voleybolcuların Voleybola Başlama Nedenleri	157
<i>Burçin ÖLÇÜCÜ, Güven ERDİL, Abdullah CENİKLİ, Gökhan KANDEMİR</i>	
Cumhuriyet Döneminde Tokat'ta Meydana Gelen Sel Felaketleri (1934-1951)	169
<i>İsmail ÖZER</i>	
Tokat-Zile'ye Has Kırk Hatim ve Cuma Uygulamaları ile Bu Uygulamalarda Kullanılan Dini Musikiler	179
<i>Emre PINARBAŞI</i>	
Tokat'ta Sağlık/Hastalıkla İlgili Bazı Geleneksel Uygulamalar, Değerlendirmeler ve Değişler.....	185
<i>Alparslan SANTUR</i>	

İÇİNDEKİLER

Tokat Yöresinde Alevilik	199
<i>Cenkso ÜÇER</i>	
Tokat, Zile, Acısu Köyü Mezarlığında, Anşabacı Sıraçlarına (Beydili Alevi Türkmeni) Ait Mezar Taşları.....	229
<i>Orhan Yılmaz</i>	
Tokat ve Çevresinin Kültüründe Var Olan “Çelik Çömlek” Çocuk Oyununun, Dinleme, Anlama ve Konuşma Kavramlarına Olan Katkısı Üzerine Bir Çalışma.....	251
<i>Ahmet Yaşar ZENGİN</i>	
Yeni Tokat Dergisi ve Bu Dergide Yayımlanan Yazılara Göre Kıyafet İnkılabının Tokat'ta Uygulanışı	259
<i>Sabri ZENGİN</i>	
TEMA VII: TOKATLI ÖNEMLİ ŞAHSIYETLERLE İLGİLİ BİLDİRİLER...275	
Mehmed Şerif bin Mustafa et-Tokâdî ve “Miftâhu's-Sahihayn” İsimli Eseri.....	277
<i>Osman BİLGİN</i>	
Molla Lütî'nin İlmî ve Felsefî Kişiliği.....	283
<i>Murat DEMİRKOL</i>	
Tokatlı Şeyhülislam İbn Kemal'in Osmanlı Hukukuna Katkıları ve Şia'ya Dair Fetvası	295
<i>Ahmet İNANIR</i>	
Tokat'lı Şeyhulislam Mustafa Sabri Efendi (1869-1954) ve Bazı Fikhî Meselelere Yaklaşımı.....	311
<i>Abdullah KAHRAMAN</i>	
Tokatlı Bir Mantıkçı Ömer Feyzi Tokadî ve Önemli Bir Eseri	329
<i>Kamil KÖMÜRCÜ</i>	
Tokatlı Alim İbn Kemal'in Osmanlı İlim Dünyasındaki Yeri.....	349
<i>Ali ÖGE</i>	
Tokat'lı Hattat Ve Hafız-ı Kütüp El-Hâc Hasan Tahsin Efendi (1851-1915)	369
<i>M.Hüsrev SUBAŞI</i>	
Mehmed Emin Tokadî'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Şahsiyeti	389
<i>Halil İbrahim ŞİMŞEK</i>	
Tokatlı Kelam Alimleri.....	403
<i>Özcan TAŞCI</i>	
KAPANIŞ OTURUMU-DEĞERLENDİRME KONUŞMALARI	415
ADRESLER	423
FOTOĞRAFLARLA TOKAT SEMPOZYUMU	429

**TEMA VI: SOSYAL VE KÜLTÜREL
YAŞAMLA İLGİLİ BİLDİRİLER**

Tokat'ta Bir Voyvoda Ailesi Katiroğulları

Erhan AFYONCU

17. yüzyılın ortalarında 1659-1660'da Rum, Halep ve Diyarbakır vilayetlerinde taşra defterdarlığı kaldırılarak, yerine voyvodalık kuruldu. Rum hazinesi voyvodalık adı altında iltizama verildi. Geniş bir arazinin vergi mahsulatını ellerine alan voyvodalar, iltizamla aldıkları yerleri kendileri işletebildikleri gibi, ikinci kez de iltizama verebiliyorlardı. 1695'ten sonra iltizamların kayd-ı hayat şartıyla verilmesi demek olan malikâne sistemine geçilmesinden sonra 1715'e kadar voyvodalık malikâne olarak verilmiştir. Defterdarlıktan voyvodalığa geçişle mahalli ayan ve eşraf zümresi Rum hazinesine ait gelirleri kontrole başlamışlardı¹.

Katiroğlu Abdullah Paşa

18. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Tokat voyvodalığı görevini yürüten Katiroğulları Tokat tarihinde en etkili ailelerden biri oldular. 19. yüzyılın ilk çeyreğinde de aynı aileden voyvodalar çıktı. Ancak voyvoda olan Katiroğulları uygulamalarıyla Tokatlılar'ı isyan ettirdiler ve bu yüzden de devlet tarafından defalarca görevden alınıp sürüldüler

Katiroğulları Tokat voyvodası olarak ilk defa es-Seyyid Abdullah Paşa ile görülmektedir. Katiroğulları belgelerde "seyyid" olarak geçmektedir. Abdullah Paşa'nın kardeşi Ebubekir'den bahseden bir belgede de "Toprakçı torunu" diye zikredilmektedirler². Abdullah Paşa'nın 1187'de (1774) çocuksuz vefatından sonra kardeşleriyle şehir yöneticileri arasında miras çekişmesi meydana gelmiştir³. Bu yıllarda Katiroğulları mağdur durumdadır.

Abdullah Paşa'nın kardeşleri Üveys, Halil, Ebubekir ve Lütfullah şehir yöneticilerinin baskıları üzerine merkeze bir arzuhal gönderdiler. Ağabeyleri yüzünden üç defa mallarının yağmalandığını, paşanın ölümünden sonra da mahalli idarecilerin ellerinde emir olmadan evlerini mühürleyip, eşyalarını da han odasına koyduklarından ve 10 aydan fazla zaman geçtiği için perişan durumda olduklarını bildirdiler. Eşyalarının kendilerine verilmesi için emir verilmesine rağmen müdahaleler sürünce, Katiroğulları tekrar merkeze

· Doç. Dr., Marmara Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü.

¹ Erol Özvar, *XVII. Yüzyılda Osmanlı Taşra Maliyesinde Değişim: Rum Hazine Defterdarlığında Tokat Voyvodalığına Geçiş, Doktora Tezi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1998; Aynı yazar, *XVII. Yüzyılda Osmanlı Taşra Maliyesinde Değişim: Rum Hazine Defterdarlığında Tokat Voyvodalığına Geçiş*, XIII. Türk Tarih Kongresi, III/III, Ankara 2002, s. 25-35.

² BOA, Cevdet-Maarif, nr. 3240.

³ BOA, Cevdet-Evkaf, nr. 17068; Cevdet-Maliye, nr. 18561.

müracaat ederek, eşyalarına kavuştular⁴.

Katıroğlu Ebubekir Bey

Katıroğlu ailesinden Ebubekir Bey, ağabeyinin voyvodalığı sırasında Tokat'ta Genç Mehmed Paşa Medresesi'nde müderristi. Ancak katil ve ehil olmadığı gerekçesiyle 1773'te azledilmişti⁵. Ebubekir Bey bir süre sonra Tokat voyvodası oldu. Voyvodalığın 1190-1192 (1776-1778) yıllarına ait iltizamını almıştı. Ancak halka yaptığı zulümler üzerine görevinden azledilip, yerine daha önce Sofya mütesellimliği yapmış olan Ali tayin edildi⁶.

Ebubekir Bey bir süre sonra tekrar voyvoda oldu. Fakat Trabzon Valisi Hacı Ali Paşa marifetiyle Tokat'tan yamak yazılması meselesine dahil olup, ortalığı karıştırdıca görevinden alınıp, Çankırı'ya kalebent edilmesi emredildi⁷. Voyvodanın davalarının da İstanbul'da görülmesi yönünde emir çıktı⁸. Ancak Ebubekir Bey, azledilip kalebent edilmesine rağmen akıllanmamıştı. Voyvodalık işlerine tekrar karışması üzerine 1198'de (1784) Samsun'a kalebent edilmesi emri verildi⁹. Samsun'a kalebent edilen Ebubekir Bey affedilmesi için

⁴ Bundan mukaddem Tokad voyvodası iken fevt olan es-Seyyid Abdullah Paşa'nın dört nefer karındaşları divân-ı âlilerine virdikleri iş bu arzuhalleri mefhûmunda mukaddemâ peder ve vâlidelerinin hîn-i vefâtlarında ırs-ı şer'ile müntakıl olan emvâl ve eşya her ne ise marifet-i şerle beyinlerinde tevezî ve taksîm ve herkes hisse-i şâyialarını ahz u kabz ve birbirlerinin zimmetlerini ibrâ eylediklerinden maada mütevaffâ-yı mumâileyh hissesini tamamen ahz u kabz eylediğini müşîr-i taraf-ı şerden virilen hüccet-i şeriyye hâlâ yedlerinde mevcûd olduğuna binâen kendülerinin emvâl ve eşyasına müdâhale iktizâ itmez iken paşa-yı mumâileyhin hîn-i vefâtında karındaşları mumâileyhin hane ve eşyaları temhîri ve divâna değin memhûr kalmağla emvâl ve eşyalarını tefrîk idemediklerine binâen halleri diğer-gûn olduklarını bundan mukaddem inhâ eylediklerinde mumâileyhin hanelerinin mühürleri fek ve küşâd ve emvâl ve eşyaları kendülere teslîm olunmak bâbında bundan mukaddem emr-i âlişan sâdır olmuş iken Tokad nâibi efendi, Sivasî Zaim Receb Ağa ile yekdil olup tama-ı hâma ta'biyet ile sâdır olan emr-i âlişâna adem-i ita'at birle el-yevm hanelerinin mühürlerini küşâd ve emvâl ve eşyalarını itâ eylediklerinden mağdûriyetlerine bâis olmağla hanelerinin mühürleri fek ve küşâd ve karındaşları Lûtfullah'ın yedinde ahz eyledikleri mal ve eşyaları tahsîl ve istirdâd olunmak içün emr-i şerîf sudûrını istidâ ve istirhâm iderler. Mumâileyhimin hane ve eşyalarının mühürleri fek ve küşâd ve emvâl ve eşyaları kendülere teslîm itdirilmek içün mah-ı Zilhicetü's-şerîfede emr-i şerîf virildiği başmuhâsebeden der-kenâr olunmuştur. Malûm-ı devletleri buyuruldukda mukaddemâ sâdır olan emr-i şerîf mucibince hane ve eşyalarının mühürleri küşâd ve emvâl ve eşyaları kendülere teslîm itdirilmek içün bu defa dahi emr-i şerîf tahriri bâbında emr ü fermân devletlü sa'âdetlü sultanım hazretlerindir. Fî Selh-i Muharrem Sene 1188 (BOA, Cevdet-Maliye, nr. 18561).

⁵ Ebubekir Bey azledilerek görevi Fatih Cami dersiamlarından Ali Efendi'ye verilmiştir (Bk. Cevdet-Maarif, nr. 3240).

⁶ BOA, Cevdet-Dahiliye, nr. 16278.

⁷ Cevdet-Dahiliye, nr. 16452.

⁸ BOA, Hatt-ı Hümayûn, nr. 5242.

⁹ Hatt-ı Hümayûn, nr. 1326A; nr. 1326C.

faaliyet gösterdi. Suçsuz olduğunu ve bazı garazkârlar yüzünden sürgün edildiğini ileri sürdü. Hacca gitme niyetinde olduğunu söyledi¹⁰. Bunun üzerine 1200'de (1786) affedildi. Affedilmesinde Cezayirli Gazi Hasan Paşa önemli rol oynamıştı¹¹.

Katiroğlu Lütfullah Bey

18. yüzyılın sonlarında aynı aileden Katiroğlu Lütfullah Bey de Tokat voyvodası oldu. Görevden ayrıldıktan sonra Rusya ve Avusturya ile savaşın devam ettiği yıllarda 1204'te (1790) Tokat'tan savaş için süvari temin etme görevini üzerine aldı¹². Tokat'tan temin ettiği askerlerle Rumeli cephesine hareket etti. Ancak Edirne'de rahatsızlanınca 1790 sonbaharında memleketine dönmesine izin verildi¹³. Bir süre sonra tekrar voyvoda oldu. 1207'de (1793) Tokat Voyvodalığı'nı malikâne olarak tasarruf eden Beyhan Sultan'dan uhdesine almıştı¹⁴.

1797'de Erzurum Valisi Yusuf Paşa'nın iltimasıyla kapıcıbaşılık rütbesi verildi¹⁵. Ancak Katiroğlu Lütfullah hakkında da bir süre sonra merkeze şikâyetler gelmeye başladı. Bakır tüccarından fazla para talep edip, Tokat kalhane gelirlerini azaltmasına sebep olmuştu.

Lütfullah Bey'le ilgili en önemli şikâyet konusu ise 1214'te (1799) öldürülen Çıtak Hüseyin'in malları meselesiydi. Tüfenkçibaşı Çıtak Hüseyin'in cezası verildikten sonra Tokat'ta bulunan muhallefatı kayıt altına alınmıştı. Ancak Voyvoda Lütfullah, tüfenkçibaşının konağını yaktırıp, mallarını gizlice başka yere naklettirmişti. Bu şikâyetler üzerine Bozok Sancağı Mutasarrıfı Çapanoğlu Süleyman Bey, voyvoda tayin edildi. Yeni voyvodadan Lütfullah Bey'in Sinop Kalesi'nde kalebent olunması, yanan malların ve evin değerinin tespit olunarak eski voyvodaya ödettirilmesi emredildi. Çapanoğlu Süleyman Bey'den, katiroğlu Lütfullah'ın ve akrabalarının mal varlıklarını teftiş etmesi ve bunları bir deftere kaydettirmesi de istenmişti. Lütfullah Bey bu gelişmeler karşısında boş durmadı. Akrabaları ve adamları mahkemeye müracaat ederek,

¹⁰ “Tokad sâkinlerinden Ebubekir Bey nâm kulları kendü hâlinde ve ırzıyla mukayyed ve kimesneye hilâf-ı rızâ bir te'addisi yoğken bundan akdem bazı ashâb-ı ağrâz divân-ı âliye hilâf-ı inhâlarıyla mumâileyh kulların Samsun kal'asına nefy ve iclâsı bâbında emr-i âli isdâr etdirmeleri ile mücerred ifk ü iftirâ kabîlinden olduğundan başka bu sene-i mübârekede hacc-ı şerîfe azîmet niyet-i hâlisasında olduğu hasebiyle sezavâr afv u merhamet olduğu inhâ ve emr-i mezkûrun kaydı terkin ve ilgası istidâ olunmağla mumâileyh kulları merhameten afv ve nefy ve iclâsı bâbında sâdır olan emrin kaydı terkin ve ilâm-ı hâli siyâkında bir kıt'a emr-i şerîf-i âlişân isdâr ve ihsân buyurulmak bâbında emr ü fermân devletlü sa'âdetlü sultânım hazretlerindir” (Bk. BOA, Cevdet-Zabtiye, nr. 1435).

¹¹ BOA, Cevdet-Zabtiye, nr. 1435; nr. 2117.

¹² BOA, Cevdet-Askerî, nr. 3233.

¹³ Cevdet-Askerî, nr. 53693.

¹⁴ BOA, Cevdet-Maliye, nr. 18461.

¹⁵ BOA, Hatt-ı Hümayûn, nr. 12301; nr. 57116.

voyvodaya isnad edilen suçların tamamen iftira olduğunu ileri sürüp, taleplerinin İstanbul'a bildirilmesini de Naib Ahmed Efendi'den talep ettiler. Bu gelişme üzerine Lütfullah Bey, yeniden yargılandı. Mahkemeden hakkındaki ithamların iftira olduğu, bu yüzden Sinop yerine Çankırı Kalesi'ne gönderilmesinin uygun olacağı kararı çıktı. Lütfullah Bey, İstanbul'da da kendini kurtarmak için faaliyet yürütmüştü. Bunun neticesi olarak, III. Selim tarafından saltanata hizmetlerinde sadakat ve gayret göstermesi şartıyla serbest bırakılması emri verildi. Lütfullah Bey, sürgünden kurtulduğu gibi mallarını da kurtarmıştı.

Lütfullah Bey, belki de yeniden voyvoda olmayı hayal ediyordu. Ancak İstanbul'da Tokatlı Bekir Efendizâde Ahmed Molla Efendi'nin evinde misafir iken öldü. Lütfullah Bey'in terekesi 1215'te (1801) devlet tarafından zaptedildi. Fakat Lütfullah Bey'in borcu, malından fazla çıkmıştı¹⁶.

KATIOĞLU ÜVEYS BEY

Bir süre sonra aynı aileden Üveys Bey, Tokat voyvodası oldu. Ancak onun hakkında da kısa sürede halka zulmettiği iddiaları gündeme geldi¹⁷. 1218'de (1803) halk voyvodanın zulmünden bıkarak ayaklandı. Çarşı ve pazarlar bir hafta süreyle kapandı¹⁸. Üveys Bey de görevden alındı. Öldürülmesi için emir çıktıysa da¹⁹ bir yolla kurtulduğu anlaşıyor.

Üveys Bey bir müddet sonra tekrar voyvodalığı ele geçirdi. Tokat Voyvodalığı Sivas valisi Osman Paşa'nın uhdesindeydi. Paşa, voyvodalığı Katioğlu Üveys Bey'e iltizam yoluyla vermişti. Üveys Bey ahaliden fazla para almaya başlayınca hakkında şikâyetler merkeze gitmeye başladı²⁰.

1815-1816 yıllarında iki sene Tokat voyvodalığı iltizam yoluyla alan Katioğlu Üveys Bey mukataa gelirlerini alınması gerekenden fazla toplamıştı. Sivas valilerinin oturdukları sarayın tamiri için Tokat kazası hissesine 5.005 kuruş isabet etmesine rağmen, 22.750 kuruş tahsil etmişti. Bu gelişmeler üzerine İstanbul'a şikâyetler yağmaya başladı. Bu durum üzerine meseleyi inceleme görevi Darbhâne-i Âmire Nazırı Abdurrahman'a verildi. Abdurrahman Bey, defterler üzerinde inceleme yapıp, halkla görüşti. Sonunda Osman Paşa'nın 160.700, Üveys Bey'in ise 91.474 kuruşu haksız elde ettiği kanaatine vardı. Sivas'taki sarayın yapımı için toplanan para konusunda ise bir neticeye ulaşamamıştı. Ancak halk bu konudan da şikâyetçiydi. Darbhâne-i Âmire Nazırı, bu meselenin mübaşir tayiniyle mahallinden araştırılmasını istedi. Bunun üzerine sabık sipahiler kâtibi Mehmed Remzi mübaşir tayin edildi.

Sadrazam, halktan haksız toplanan paranın geri ödenmesini, bu durum için gerekirse voyvodanın Tokat'ta olan emlakının satılmasını emretmişti.

¹⁶ Halis Cinlioğlu, *Osmanlılar Zamanında Tokat*, 3. Kısım, Tokat 1951, s. 22-28.

¹⁷ Hatt-ı Hümayûn, nr. 1891; nr. 4085A.

¹⁸ Hatt-ı Hümayûn, nr. 1879.

¹⁹ Hatt-ı Hümayûn, nr. 17760.

²⁰ Cevdet-Maliye, nr. 30124.

Sadrazam ayrıca Üveys Bey'in daha önce uyarılmasına rağmen kendi kafasına göre hareket ettiğini bu yüzden azlinin doğru olacağını da söylemişti²¹.

Mübaşir Mehmed Remzi, yaptığı araştırma sonucunda merkeze şikâyetlerin haklı olduğunu ve Üveys Bey'in azledilerek yeni bir voyvodanın tayininin uygun olacağını rapor etti. Bu arada Üveys Bey'in hamisi Sivas valisi Osman Paşa valilikten azledilip, idam edilmiş ve bütün malvarlığına devlet el koymuştu²². Tokat voyvodalığı mukataasının iltizamı da Derviş Ali'ye verildi²³. Görevinden halka yaptığı zulümden dolayı alınan Üveys Bey ise Kütahya'ya sürüldü²⁴.

Katıroğulları bu hadiseden sonra fazla ortalıkta gözükmemektedir. Ancak 1255'te (1840) Tokat dahilinde Tozanlı ve Kâfirni mukataalarını işletirken ahaliye zulmeden Katıroğlu Bekir Bey'den bir şikâyet vardır²⁵. Katıroğlu Bekir Bey'in aynı aileden olma ihtimali büyüktür.

Kaynakça

Arşiv malzemesi

BOA, Cevdet-Askerî, nr. 3233; Cevdet-Askerî, nr. 53693;
BOA, Cevdet-Dahiliye, nr. 16278; Cevdet-Dahiliye, nr. 16452; Cevdet-Dahiliye, nr. 6093; Cevdet-Dahiliye, nr. 4169; Cevdet-Dahiliye, nr. 15259.
BOA, Cevdet-Evkaf, nr. 17068;
BOA, Hatt-ı Hümayûn, nr. 5242; Hatt-ı Hümayûn, nr. 1326A; nr. 1326C; Hatt-ı Hümayûn, nr. 12301; nr. 57116; Hatt-ı Hümayûn, nr. 1891; nr. 4085A; Hatt-ı Hümayûn, nr. 1879; Hatt-ı Hümayûn, nr. 17760; Hatt-ı Hümayûn, nr. 24425; nr. 24405, nr. 27740;
BOA, Cevdet-Maarif, nr. 3240.
BOA, Cevdet-Maliye, nr. 18561; Cevdet-Maliye, nr. 30124;
BOA, Cevdet-Zabtiye, nr. 1435; Cevdet-Zabtiye, nr. 1435; Cevdet-Zabtiye, nr. 2117; BOA, Cevdet-Zabtiye, nr. 912.

Araştırma eserler

Beşirli, Mehmet, "Tokat Voyvodalığı (1774-1842)", *Belleten*, sayı: 254 (Ankara 2005), s. 27-31. .
Cinlioğlu, Halis, *Osmanlılar Zamanında Tokat*, 3. Kısım, Tokat 1951, s. 22-28.
Özvar, Erol, *XVII. Yüzyılda Osmanlı Taşra Maliyesinde Değişim: Rum Hazine Defterdarlığında Tokat Voyvodalığına Geçiş*, *Doktora Tezi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1998

²¹ Mehmet Beşirli, "Tokat Voyvodalığı (1774-1842)", *Belleten*, sayı: 254 (Ankara 2005), s. 27-31.

²² Hatt-ı Hümayûn, nr. 24425; nr. 24405, nr. 27740; Cevdet-Zabtiye, nr. 912.

²³ BOA, Cevdet-Dahiliye, nr. 6093.

²⁴ Cevdet-Dahiliye, nr. 4169.

²⁵ Cevdet-Dahiliye, nr. 15259.



Özvar, Erol, *XVII. Yüzyılda Osmanlı Taşra Maliyesinde Değişim: Rum Hazine Defterdarlığında Tokat Voyvodalığına Geçiş*, XIII. Türk Tarih Kongresi, III/III, Ankara 2002, s. 25-35.

Cumhuriyet'in İlk Yıllarında Tokat Vilayetinde Sağlık Hayatı ve Sorunları (1923-1938)

Sadet ALTAY

Özet

Birey ve toplum hayatının vazgeçilmez değerleri arasında ilk sırada yer alan “sağlık” ve “sağlıklı olma” olgusu, aynı zamanda ulusların devamının da ön koşuludur. Yıllarca süren savaşların olumsuz ve yıkıcı etkilerini azami düzeyde yaşayan Türk milletinin sağlık alanında toplumsal önceliklerini tespit edebilmek ve sorunlarına etkin çözümler üretebilmek amacıyla, Milli Mücadele döneminde “Sıhhiye ve Muavenet-i İçtimaiye Vekâleti” kabineye bağımsız bir vekâlet olarak dâhil edilmiştir. Sağlığın korunması ve sürdürülmesi konusunu devletin bir yükümlülüğü olarak kabul eden Türkiye Büyük Millet Meclisi Hükümeti, Cumhuriyet'in ilanından önce, ülkedeki sağlık sorunlarını, sağlık insan gücünü, hastane, eczane ve dispanserlerin sayısını, nüfusun yapısını ve sosyo-ekonomik özelliklerini belirlemek amacıyla önemli bir adım atmıştır. Doktor Rıza Nur'un Sağlık Bakanı olduğu dönemde “Türkiye'nin Sıhhi-i İçtimai Coğrafyası” adı verilen bir dizi kitap hazırlatarak, mevcut durumu analiz etmeye çalışmıştır. Bu kitaplardan ilki Sinop iline ait olup 1922 yılında basılmıştır. Sonuncusu ise Tokat Vilayeti için Doktor Şükrü Meral tarafından hazırlanmış ve 1938 yılında basılmıştır.

Bu çalışmada, “Tokat Vilayeti Sıhhi ve İçtimai Coğrafyası” adlı eser temel alınarak, Tokat ilinin 1923-1938 yılları arasında, sağlık yapısının, sağlık kurumlarının ve yaşanan sağlık sorunlarının belirlenmesi hedeflenmiştir. Bu hedef doğrultusunda, betimsel bir inceleme yapılmış ve vilayetin sağlık tarihine ışık tutabilecek bazı veriler ortaya konmaya çalışılmıştır.

Çalışmayla ilgili veriler toplanırken, devlet salnamelerinden, Tokat İl Yıllıklarından (1967 ve 1973) dönemin sağlık politikalarını değerlendiren makalelerden, çeşitli telif ve tetkik eserlerden yararlanılmıştır.

Anahtar Sözcükler: Tokat vilayeti, sağlık, sağlık kurumu, sağlık sorunları, Sıhhiye ve Muavenet-i İçtimaiye Vekâleti.

Giriş

Devletlerin tarih boyunca devam edebilmesinin ön koşulu; birey ve toplumun sağlıklı olması ve bozulan sağlık şartlarının düzeltilmesidir. Aksi takdirde, sağlıksız şartlarda ve ortamlarda yaşayan bireylerin neslinin tükenmesi

· Okutman, Gaziosmanpaşa Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi Bölümü, altaysadet@gmail.com, sadet.altay@gop.edu.tr

ve devletin zaafa uğraması kaçınılmazdır¹.

Bireylerin ve toplumların sağlığının korunması kendiliğinden gerçekleşmez. Sağlığı korumaya ve yükseltmeye yönelik çalışmalardan en uygun biçimde nasıl faydalanılacağına bilinmesi ve bilinenlerin de olumlu davranış ve alışkanlıklar halinde, insan ve toplum hayatında yer alması gerekmektedir².

Toplum sağlığının önemi ve değerinin farkında olan TBMM Hükümeti, halkının sağlık ihtiyaçlarını karşılamak, sorunlarına çözüm getirmek ve sağlık sisteminde yapısal anlamda köklü değişiklikler gerçekleştirmek amacıyla ilk ve en önemli adımını Milli Mücadele döneminde atar. Meclis'in açılmasından on gün sonra Türk tarihinin sağlıkla ilgili bakanlık düzeyinde ilk örgütü olan, “*Sıhhiye ve Muavenet-i İçtimaiye Vekâleti*” (Sağlık ve Sosyal Yardım Bakanlığı) kurulur³. Sağlığın korunması ve sürdürülmesi konusunu milli bir görev olarak algılayan Hükümet, ülkenin sağlık sorunlarını ve ihtiyaçlarını, nüfus yapısını, mevcut sağlık kurumlarını ve bunların sayılarını, sağlık insangücünü, ekonomik göstergelerini tespit etmek amacıyla çalışmalara başlar⁴. “*Türkiye'nin Sıhhi-İçtimai Coğrafyası*” adı altında yapılan araştırma, Doktor Rıza Nur Bey'in Sağlık Bakanlığı döneminde gerçekleştirilir ve vilayet sağlık müdürleri, bulundukları bölgeye ait bilgileri raporlar halinde göndermeleri hususunda görevlendirilir. Vilayetlerden gönderilen raporlar ışığında bilgiler düzenlenerek, bugüne kadar ulaşabildiği kadarıyla on dokuz adet “*Sıhhi-İçtimai Coğrafya*” kitabı basılır⁵. Bu kitapların ilki 1922'de basılan ve Sinop iline ait olan rapordur. Sonuncusu ise Tokat vilayeti için Doktor Şükrü Meral tarafından hazırlanır ve 1938 yılında basılır⁶.

¹ Osman Gümüşçü, “*Osmanlı'dan Cumhuriyete Geçiş ve Cumhuriyetin İlk Yıllarında Türkiye Halk Sağlığı*”, Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi, C:XIX., Sayı: 55, Ankara, 2003, s. 125.

² Nurşen Özçelik Adak; Sağlık Sosyolojisi Kadın ve Kentleşme, Birey Yayıncılık, İstanbul, Kasım 2002, s.9.

³ Türkiye Büyük Millet Meclisi Zabıt Ceridesi (TBMM Zb. C.), Devre I, Cilt:1, s.170-186.

⁴ Türkan Doğruöz, “*Kırklareli Tarihine Işık Tutacak Bir Eser: Türkiye'nin Sıhhi ve İçtimai Coğrafyası Kırklareli Vilayeti*”, History Studies, Sayı:1, Cilt:3, 2011, s.275.

⁵ Osman Gümüşçü, “*Milli Mücadele Dönemi Türkiye Coğrafyası İçin Bilinmeyen Bir Kaynak*”, Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi, C:XV, Sayı:45, Ankara, Kasım 1999, s.969.

⁶ Sıhhi-i İçtimai Coğrafya dizisi; ilki 1922 Martında basılan Sinop Sancağı olmak üzere toplam 19 kitaptan oluşmaktadır. Bunlardan 8'i 1922, 7'si 1925, 2'si 1926, 1'i 1932 ve sonuncusu Tokat Vilayeti de 1938 yılında basılmıştır. Milli Mücadele yıllarında Büyük Millet Meclisi Hükümeti'ne destek veren ve Konya'dan Ankara'ya taşınan Öğüd Gazetesi Matbaası'nda 1922 yılında basılmaya başlanan kitaplar, Cumhuriyetin ilanından sonraki yıllarda İstanbul'da Hilal Matbaası ile Kâğıtçılık ve Matbaacılık Anonim Şirketi tarafından basılmıştır. Asıl hedef, bütün yurdun tetkiki olmasına rağmen ne yazık ki, çeşitli sebepler yüzünden çalışma tamamlanamamış, sadece 19 vilayet için

Bu çalışmada, “*Tokat Vilayeti Sıhhi ve İctimai Coğrafyası*” adlı eser temel alınarak, Tokat ilinin 1923-1938 yılları arasında sağlık hayatı ve sorunları irdelenmeye çalışılacaktır. Bu değerlendirme yapılırken, öncelikle vilayetin sosyo-ekonomik yapısı ve sağlık harcamalarına değinilecek, daha sonra, halk sağlığıyla ilgili sorunlar ele alınarak, vilayetteki sağlık kurumları ve sağlık insangücü hakkında bilgilere yer verilecektir.

1. Vilayetin Sosyo-Ekonomik Yapısı ve Sağlık Harcamaları Hakkında Kısa Bir Değerlendirme

İnsanlığın binlerce yıldır verdiği uğraşının temelinde daha sağlıklı ve daha uzun süre yaşamak isteği vardır. Bu süreçte geline nokta küçümsenemez ama ne var ki yeterli olduğu da söylenemez. Bu sonuca gelinmesi de kolay olmamıştır Sağlık sorunlarının toplumsal boyutu ise son yüzyılda ancak kavranabilmiştir. Hastalıkların ya da sağlık sorunlarının tek nedeni biyolojik-fiziksel-kimyasal etkenler değildir. Altta yatan sosyo-ekonomik ve kültürel etkenler araştırılmalıdır.” görüşü hala önemi korumaktadır ancak yeterince kavranamamıştır⁷.

İnsanı diğer canlılardan ayıran en önemli özelliği, onun toplumsal-kültürel bir çevre içinde yaşama zorunluluğunda olmasıdır⁸. Bu bağlamda birey ve toplum sağlığını doğrudan veya dolaylı etkileyen pek çok faktör söz konusudur. İnsanın sosyal çevresi, ülkenin ekonomik ve demografik göstergeleri, sağlığa yapılan yatırım, ilk sırada sayılabilecek etkenlerdir⁹. Bu yüzden Tokat ilinin 1923-1938 yılları arasında sağlık hayatının doğru bir şekilde analiz edilebilmesi için, şehrin sosyo-kültürel yapısı, demografik göstergeleri ve sağlık harcamalarının kısaca analiz edilmesinde yarar vardır.

Tokat ili Anadolu tarihinin en eski çağlarında bile tanınmış bir yerdir¹⁰. 1920 yılında müstakil liva şeklinde mülki taksimatta yer alan Tokat, 1923 yılından beri il olarak idare edilmektedir¹¹.

Vilayet, kazalarla, doğrudan doğruya valiliğe bağlı nahiyelerden;

yapılan çalışmalar basılmıştır. Gümüşcü, “*Milli Mücadele Dönemi Türkiye Coğrafyası İçin Bilinmeyen Bir Kaynak*”, s. 970.; Nilüfer Gökçe, Mevlüt Yaprak, “*Türkiye’nin Sıhhi ve İctimai Coğrafyası: Kırklareli Vilayeti*” Adlı Esere Göre Türkiye Cumhuriyeti’nin Kuruluşunda Kırklareli’nde Folklorik Tıp”, Lokman Hekim Journal, Sayı:2, Cilt:1, 2012, s.39.

⁷ Remzi Aygün, “*Türkiye’de Sağlık Hizmetleri*”, Yeni Türkiye Dergisi Cumhuriyet Özel Sayısı III Sosyal Değerlendirme, Yeni Türkiye Medya Hizmetleri, Yıl:4, Sayı: 23-24, Eylül- Aralık 1998, s. 1976.

⁸ Nur Tuncel, Türkan Şanlı, Müeyyet Perk, Halk Sağlığı Hemşireliği, T.C. Anadolu Üniversitesi Yayınları No:568, Eskişehir, Kasım 1998, s.244.

⁹ Sıtkı Velicangil, Halk Sağlığı Bilimi, İstanbul Üniversitesi Rektörlük yayın No:3357 Eczacılık Fak. Yayın No:46, Cilt:1, İstanbul, 1985, s.6.

¹⁰ Cumhuriyetin 50. Yılında Tokat 1973 İl Yıllığı, Tokat Valiliği, Ankara, 1973, s.19.

¹¹ aynı eser, s.21.

kazalar nahiyelerden; nahiyeler de köylerden oluşmaktadır¹². 1927 yılında yapılan ilk nüfus sayımında Tokat ilinin nüfusu 262.622 olarak belirlenmiştir. 1935 yılı kayıtları incelendiğinde bu sayının 309.863'e çıktığı görülmektedir. 1940 yılında toplam nüfus 317.919'dur¹³.

Balkan Savaşları, Birinci Dünya Savaşı ve özellikle Milli Mücadele yılları, hemen her açıdan Türkiye için birer dönüm noktasıdır. Çünkü ekonominin her sektörü, eğitim, sağlık, ahlak, hastalıklar gibi hemen her konuda, bazen etkileri uzun süren olumsuz gelişmeler meydana gelmiştir. Bu şekilde, vilayetlerin başta ekonomisi olmak üzere, toplumun sağlık ve kültürünü olumsuz etkileyen sorunlar¹⁴, yurdun pek çok yöresi gibi, Tokat'ta da halkı maddi ve manevi çöküntüyle karşı karşıya bırakmıştır¹⁵.

Tokat Halkevi'nin yayınladığı Yeni Tokat Dergisi'nde "Cumhuriyet'te Tokat" başlıklı makalede, vilayetin Cumhuriyet öncesi sosyal, kültürel ve ekonomik yapısıyla ilgili önemli ipuçlarına rastlamak mümkündür¹⁶:

"Cumhuriyet'ten evvel Tokat, her yer gibi sönük bir şehir, harap bir belde idi. Ne bir mektep, ne bir hastane, ne de yol vardı. Milletin istifadesine cevap verecek bir yuva, milletin ihtiyaçlarını karşılayacak bir teşekkül bile yoktu.

Güzel ve yeşil yurdumuzun her tarafı haraptı, bakımsızdı. Herkese parmak sırtacak derecede tabii güzellikleri toplamış olan bu zengin ilimize sanki cemiyetin eli değmemişti.

Bir memlekette mahdud kimselerin ihtiyaçlarından daha ziyade daha büyük toplulukların isteklerini karşılayan yuvalar, ne kadar çok olursa, o memleket ilerlemeye o kadar hazırdır. Mektepsiz, hastanesiz şehirler, ölümü hazırlayan veya ölümü getiren fenalıkları iyi bulan insanlarla dolu demektir.

Dün bizim Tokat'ta böyle idi. Hastanemiz yoktu. Mekteplerimiz çürük çarık

¹² Tokat Vilayeti Sıhhi ve İctimai Coğrafyası, Hapishane Matbaası, Ankara, 1938, s.58.

¹³ Cumhuriyetin 50. Yılında Tokat 1973 İl Yıllığı, s.43.; Nüfus istatistikleriyle ilgili farklı kaynaklarda farklı bilgilere rastlanmaktadır. Örneğin Tokat Vilayeti Sıhhi ve İctimai Coğrafyası adlı eserde 1935 nüfus sayımına göre 310.152 gibi bir rakam verilmektedir. Tokat Vilayeti Sıhhi ve İctimai Coğrafyası, s.59.

¹⁴ Gümüşçü, "Milli Mücadele Dönemi Türkiye Coğrafyası İçin Bilinmeyen Bir Kaynak", s.969.

¹⁵ Gümüşçü; "Osmanlı'dan Cumhuriyete Geçiş ve Cumhuriyetin İlk Yıllarında Türkiye Halk Sağlığı", 2.

¹⁶ Yeni Tokat, "Cumhuriyet'te Tokat", Yıl:2, Sayı:29, 1934, s.14.; Prof. Dr. Fahrettin Kerim Gökay, Cumhuriyet'in ilanından önce, halk sağlığıyla ilgili şu tespitleri yapmakta ve durumun ciddiyetini ortaya koymaktadır: "Anadolu'da cahil mutatabbiller, üfürükçüler hâkim olmuşlar ve ana yurda gelen muhacirlerde iyi bir tarzda iskân edilememişlerdir. Gerek şehir gerekse köylerimizde halk sağlığını koruyacak tedbirler hele hıfzıssıhha esasları tamamıyla ihmal edilmişti. Değil köylerde kasabalarımızda bile içecek su yoktu. Hele çocuk vefiyatı ve gıda meselelerine el bile sürülmemişti. Bin bir dert memleket ufuklarını karartmıştı. Cumhurluk Türkiye'si bu vaziyette memleketi tesellüm etti." Fahrettin Kerim Gökay, Sağlık ve Sosyal Yardım Cephesinde On Beş Yılın Manası, Tecelli Basımevi, İstanbul, 1938, s.24.

evlerden ibaretti. Halkın oturacağı bir yurt, okuyacağı bir kütüphane yoktu. Olanlarda bin bir pislik içinde, eski devirlerin örümcekli katlarına göre seçilmiş yerlerde idi.

Hâlbuki Cumhuriyet'in on birlik senelik şu kısa zamanında birçok eksikliklerin tamamlandığı ve hala da aynı hızla ilerlendiğini gördük ve görüyoruz. Bu kısacık on bir sene içinde yapılanlar bize hakikatin yürüdüğünü bağırırmaktadırlar. Haydi, hep beraberce düşünelim. Bütün işlerin eski ve yeni vaziyetlerini karşılaştıralım...

Dün hastane adını taşıyan bir yuva yoktu. Cumhuriyet'in İlanı'ndan sonra açılan küçük hastanenin yerine bugün büyük ve civar vilayetlerde emsali olmayan bir hastanemiz var..."

Yukarıdaki satırlar değerlendirildiğinde, yurdun pek çok yeri gibi Tokat vilayetinin de sosyal, ekonomik ve kültürel anlamda geri kalmışlıktan nasibini aldığı oldukça açıktır.

Cumhuriyet'in ilanıyla, ülkede her alanda başlatılan yeniden inşa ve modernleşme süreci, sağlık alanında da kendini göstermiştir. Devlet bir yandan tedavi edici hizmet ağını genişletmek isterken, öte yandan da koruyucu sağlık hizmetlerinde büyük bir atığa geçmiştir. Bu dönemde tedavi edici ve koruyucu hizmetler bir bütün olarak düşünülmüştür. Bu çerçevede bütün sağlık konularını kapsayan ve bu anlamda genel bir niteliğe sahip olan "Umumi Hıfzıssıhha Kanunu" 1930 yılında kabul edilmiştir¹⁷.

Kanunun 4. maddesine göre şehir, kasaba ve köylerde halk sağlığı hizmetleri ile tıbbi ve sosyal yardım hizmetlerini yürütmek belediye ve özel idarelerin görevleri arasında sayılmıştır. Belediye ve özel idare bünyesinde çalışan sağlık personelinin tayin ve terfi işlerinin Sağlık Bakanlığı'na yapılması ancak her tür sağlık harcamaları ile personel maaşlarının, belediye ve özel idarelerin bütçelerinden karşılanması kararlaştırılmıştır¹⁸.

Bu kanun uyarınca Tokat vilayeti merkez ve kazalarının sağlık işleri için bütçelerinden 1925-1936 yılları arasında ayırdıkları tahsisat aşağıda Tablo:1'de gösterilmiştir¹⁹.

Aşağıdaki tablodaki verileri özetlemek gerekirse, sıhhat ve hayır işleri için ayrılan para; maaş ve ücretler, sıhhat ve hayır işleri, sıhhi inşaat ve tesisat olarak taksim edilmiştir. Sarf edilen miktarın en yüksek olduğu yıl 1934, en düşük olduğu yıl 1925'tir. Ancak genel gelire göre sarf edilen miktarın en yüksek olduğu yıl 1932, en düşük olduğu yıl 1926'dır. Maaş ve ücretler için harcanan miktarın en yüksek olduğu yıl 1929, en düşük olduğu yıl, 1925'tir. Sıhhat ve hayır işleri için harcanan miktarın en yüksek olduğu yıl 1936, en düşük olduğu yıl 1925 yılıdır. 1929 yılında sıhhi inşaat ve tesisat için herhangi bir harcama yapılmadığı görülmektedir. Sıhhi inşaat ve tesisat için harcanan miktarın en yüksek olduğu yıl, 1934'tür. Bu yıl içerisinde yeni bir hastane

¹⁷ Erdem Aydın, "Türkiye Cumhuriyeti'nin Kuruluş Yıllarında Sağlık Hizmetleri", Ankara Üniversitesi Eczacılık Fakültesi Dergisi, Sayı.3, Cilt.31,2002, s.188.

¹⁸ Resmi Gazete, Sayı:1489, 06 Mayıs 1930.

¹⁹ Tokat Vilayeti Sıhhi ve İçtimai Coğrafyası, s. 65.

yapılması için bütçeden tahsisat ayrılmıştır²⁰.

Tablo:1 Tokat Vilayeti Merkez ve Kazalarının Sıhhat İşleri İçin Hususi İdare Bütçesinden Ayrılan Para İle Bunun Umum Varidata Göre Yüzde Nispetleri

Yıllar	Hususi İdare Umum Varidatı	Sıhhat ve Hayır İşleri İçin		Paramın Umum varidata Göre Yüzde Nispeti	Sıhhat ve Hayır İşlerine Ayrılan Paranın taksimi					
		Kabul Edilen	Sarf Olunan		Maaş ve Ücret		Sıhhat ve Hayır işleri		Sıhhi İnşaat ve Tesisat	
					Kabul Edilen	Sarf Olunan	Kabul Edilen	Sarf Olunan	Kabul Edilen	Sarf Olunan
1925	218,302	16,100	11,235	7,4	6,200	7,086	7,900	2,111	2,000	2,038
1926	431,2464	22,952	19,422	5,4	12,872	12,873	9,780	6,453	300	96
1927	797,082	90,416	21,726	11,4	23,816	17,758	6,300	2,948	31,300	1,020
1928	683,433	123,468	47,139	17	33,718	26,313	19,050	6,205	70,100	14,621
1929	719,433	91,585	45,265	11,4	39,306	34,767	18,229	10,498	34,050	---
1930	687,343	67,920	52,361	15	30,970	26,162	10,990	6,469	25,960	19,730
1931	394,795	33,218	31,395	8,5	25,908	24,579	7,250	6,776	60	40
1932	332,242	33,400	30,279	18,17	23,788	24,129	9,562	6,100	50	50
1933	502,228	81,221	40,440	18	27,256	24,308	8,865	5,900	45,100	10,232
1934	659,621	122,796	106,023	18	19,733	17,207	30,563	14,932	72,500	65,850
1935	560,811	76,526	56,526	13,1	20,576	17,566	20,950	15,915	35,000	23,009
1936	620,611	79,740	45,921	12,84	19,400	14,667	16,300	16,179	44,000	14,999

Tablodaki veriler değerlendirildiğinde tüm ülkede olduğu gibi, Tokat'ta da sağlık alanında yapısal bir dönüşüm başlatıldığı ve tüm bunlar için azımsanamayacak miktarlarda kaynak ayrıldığı görülmektedir.

2. Tokat'ta Halk Sağlığıyla İlgili Sorunlar ve Sağlık Hizmetleri (1923-1938)

2.1 Çevre Sağlığıyla İlgili Sorunlar

Cumhuriyetin ilk yılları ve takip eden dönemde, Anadolu'nun pek çok yerinde olduğu gibi, Tokat merkez ve nahiyelerinde de halk sağlığıyla ilgili ciddi sorunlar yaşandığı bir gerçektir. Doktor Şükrü Bey'in kaleme aldığı “*Tokat Vilayeti Sıhhi ve İctima Coğrafyası*” adlı eserde yaşanan bu sorunlara yönelik detaylı bilgilere rastlanmaktadır.

Halkın tıp ve hıfzıssıhhaya karşı genel bir kayıtsızlık göstermesi, toplum sağlığı sorunlarına kaynaklık eden esas nedendir. Bu durumun hem çevre, hem de birey sağlığına olumsuz etkileri mevcuttur. Örneğin, Niksar'da Ayvas suyunu uzun süre kasabanın çamaşırhanesi gibi kullanan ve çamaşırları kaynatma gereği duymayan halkta, parazit ve mikroorganizmaların yol açtığı hastalıklar görülmüştür²¹.

²⁰ Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi'nde yer alan bir belgeye göre, 1934 yılında Tokat İl Özel İdaresi'nin umumi varidatı 659,621 liradır. Sıhhat işleri için kabul edilen miktarın 102, 496 lira, sarf edilen miktarın ise 106,431 lira olduğu belirtilmektedir. Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi (BCA), Fon Kodu: 490..1.0.0., Yer No: 1464.3.6.

²¹ Burada çamaşır yıkanması men edildiği halde halk çamaşır yıkamaya devam etmiştir. Daha sonraları yapılan tahlil neticesinde Ayvas suyunun bütün şartları haiz iyi bir içme suyu olduğu anlaşılmış üzerine, membaa sıkı muhafaza altına alınmış ve halk çamaşırlarını evlerde kaynatarak yıkamaya mecbur kalmıştır. Tokat Vilayeti Sıhhi ve

İnsanlar için vazgeçilemez ve başka bir madde ile ikame edilemez temel tüketim maddesi olan suyun, kesinlikle sağlıklı olması gerekmektedir. Aksi halde insan ve toplum yaşamı için bir tehdit haline gelir²². Tokat'ın bu dönemde içme suyuyla ilgili de sorunları mevcuttur. İçme sularının pöhrenk denilen toprak künklerle taşındığı, şehre gelinceye kadar çeşitli sebeplerle bu suların kirlendiği ve özellikle yağmurlu günler ve karlar eridikten sonra bulanık aktığı belirtilmektedir. Bütün memba suları modern bir şehrin ihtiyacını karşılayacak kadar bol olmadığı gibi, gerek şehre gelişleri ve gerekse tasfiye tertibatından yoksun oluşları itibarıyla sıhhi şartlara haiz olmadıklarından, Tokat'ın imar programında şehre temiz ve iyi su getirtilmesi de göz önüne alınmıştır. Uzmanlar tarafından yapılan tetkikler sonucunda 15 kilometre uzaklıktaki Çördük köyü civarında bulunan Yedikaynak'ın suları bu işe elverişli bulunmuştur²³.

Mezbahalar, gerekli önlemler alınmadığında çevrede yaşayanlara toplumsal yönden zarar verebilecek, doğal kaynakların, su, hava ve toprağın kirlenmesine neden olabilecek, halk sağlığını yakından ilgilendiren tesislerdir²⁴. Bu tesislerde yapılan muayeneler, halkın sağlığını korumaya yönelik olduğu gibi, hayvan hastalıklarının tespiti açısından da önemlidir²⁵. Hazırlanan imar planına göre yapılan Tokat mezbahası, şehir merkezinden üç kilometre uzağa inşa edilmiştir. Hayvanların veteriner nezareti altında kesilerek, etlerin damgalanması, dönem düşünüldüğünde halk sağlığı açısından önemli bir uygulamadır²⁶. Bu olumlu duruma karşın, 1923-1938 yılları arasında Zile, Erbaa ve Artova'da fenni mezbahaların olmaması, Erbaa ve Artova'da hayvanların ırmak kenarında ya da gelişi güzel yerlerde kesilmesi, halkın sağlığına tehdit oluşturan bir unsurdur²⁷.

Toplum sağlığını yakından ilgilendiren bir başka konuda mezarlıklardır. Tokat'ta şehir içindeki mezarlıklar kaldırılarak, şehrin içine defin işlemleri

İçtimai Coğrafyası, s.142-146.; Tokat İli 1973 İl Yıllığı'nda, Ayvas suyunun halk arasında safra kesesi ve böbrek taşı olanlara, yüksek tansiyonlulara, müzmin ve bağırsak hastalıklarından şikâyet edenlere ve yaşlı insanlarda damar sertliğine iyi geldiği belirtilmektedir. Cumhuriyetin 50. Yılında Tokat 1973 İl Yıllığı, s.135.

²² Recep Akdur, "Suların Temizliği ve Su Kesintilerinin Halk Sağlığına Etkileri", Türk Sağlık-Sen, Sayı:15, Ekim Kasım Aralık 2007, s.24.

²³ Tokat Vilayeti Sıhhi ve İçtimai Coğrafyası, s.98.; Çördük suyu Vali Faiz Ergun zamanında kente getirilmiştir. Ferit Acunsal, Gerçeklerin Diliyle Tokat, Tanin Basımevi, İstanbul, 1947, s.178-179.

²⁴ Çağatay Güler, Zakir Çobanoğlu, Sağlığa Az Ya da Çok Zararlı Olabilecek Kuruluşlar (Gayri Sıhhi Müesseseler), Çevre Sağlığı Temel Kaynak Dizisi No:21, Ankara, 1996, s.1.

²⁵ Adnan Serpen, "Halk Sağlığı ve Gıda Güvenliği Açısından Mezbaha ve Kanatlı Kesimhanelerimiz", Aylık Hayvan Sağlığı Sektörü Dergisi, Sayı:47, Kasım 2007, s.11.

²⁶ Tokat Vilayeti Sıhhi ve İçtimai Coğrafyası, s.129.; Yeni yapılan mezbahaya ait fotoğraf için bakınız Ek:2.,Yeni Tokat, Yıl:2, Sayı:48, 30 Ağustos 1935, s.20.

²⁷ Tokat Vilayeti Sıhhi ve İçtimai Coğrafyası, s.134-135.

yasaklanmıştır. Tokat-Samsun yolu üzerinde, iki umumi ve asri mezarlık yapılması kararlaştırılmış ancak bu dönemde tatbik sahasına girmemiştir. Zile’de bulunan üç mezarlığın ise ihmal edilmiş halde olduğu belirtilmektedir²⁸.

Sağlıklı olarak yok edilmemeleri durumunda insan ve hayvan atıkları, barsak hastalıkları salgınlarına neden olur; birçok hastalık bu yolla bulaşır²⁹. Bu dönemde Zile’nin çevre sağlığıyla ilgili en önemli sorunu, evlerin tuvalet atıklarının toprak kanallarla mahallelerin altındaki dereye akıtılması ve yazın dere kurduğunda etrafa yayılan kokunun rahatsızlık vermesidir. Bunun dışında belediye tarafından çöplerin belirli günlerde toplatılması ve çarşı yerinin temizletilmesine rağmen halkın kayıtsızlığı nedeniyle istenilen seviyeye gelinememesi, bir diğer halk sağlığı sorunudur. Erbaa ve Artova’da belediyenin yeterli gelire sahip olmaması yüzünden çöplerin düzensiz olarak toplatılması ve kanalizasyon şebekesinin yokluğu çevre sağlığı açısından olumsuz bir durumdur. Artova’da ise kanalizasyon şebekesi yoktur ve kasabanın temizlik işleri düzenli olarak değil, lüzum görüldükçe yapılmaktadır³⁰.

2.2. Vilayette Görülen Yaygın ve Bulaşıcı Hastalıklar

1923-1938 yılları arasında birey ve toplum sağlığını en çok tehdit eden konuların başında, halkın cehaleti ve bilinçsizliği, bedensel temizlik şartlarına dikkat etmeme, bulaşıcı hastalıklar, beslenme şartlarının yetersizliği gibi etkenler gelmektedir³¹.

Cumhuriyet öncesi ve Cumhuriyet’in ilk yıllarında ülkenin pek çok yerinde olduğu gibi Tokat ve köylerinde de yaygın olarak görülen mutatabbiplik³² uygulamalarının halkı sıkıntıya düşürdüğü ve zarara uğrattığı aşîkârdır. Bu sorunun kaynağı halkın bilinçsizliği ve yeterli sağlık kurumunun bulunmamasıdır. Bu dönemde hekimlik eden eczacı, frengi mütehassısı

²⁸ aynı eser, s.130-131.

²⁹ Çağatay Güler, Zakir Çobanoğlu, İnsan ve Hayvan Atıkları, Sıvı Atıklar, Çevre Sağlığı Temel Kaynak Dizisi No:28, Ankara, 1994, s.11.

³⁰ Tokat Vilayeti Sıhhi ve İçtimai Coğrafyası, s.130-135.

³¹ Osman Gümüşçü, “Sağlık Coğrafyası Bakımından 1920’lerin Türkiye’sinde Halk Sağlığı ve Sorunları”, 38. Uluslararası Tıp Tarihi Kongresi Bildiri Kitabı, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu Yayınları XXVI. Dizi-Sayı:14, 2002, s.1492.

³² Mutatabbib: hekimlik taslayan.; Ferit Devellioğlu, Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat, 20.baskı, Aydın Kitabevi Yayınları, Ankara, 2003, s.692.; Prof. Dr. Recep Akdur’a göre “Günümüzdeki sağlık kültür ve uygulamaları, sağlık hizmetlerinin geçirmiş olduğu süreç ve dönemlerin karışımından oluşuyor. Bu karışım, eski dönem ve kalıntıların payı, toplumların sosyo-kültürel gelişmişlik düzeyine göre, artıyor ya da azalıyor. Geri kalmış toplumlarda, tıbbın ilk dönemi olan, mistik dönemin kalıntlarına (muskadan, medyumlardan medet umma) ya da mutatabbiplik uygulamalarına (kırıkçı, çıkıkçı, otlardan ilaç yapımı) sıkça rastlanıyor. Gelişmişliğini tamamlamış olan toplumlarda ise, bu tür davranışlara hiç rastlanmıyor.” Recep Akdur vd., Halk Sağlığı, Antip Aş Tıp Kitapları ve Bilimsel Yayınlar, No:26, Ankara, 1998, s.10.

yapan değirmenci, çıkıkçılık yapan kasap, kan alan berber gibi kişilerin yanında; sıtma bağlayarak, sarılık keserek, kurşun dökerek geçimini sağlayanlara da rastlanmaktadır. Arkası bırakılmayan sıkı takiplerle ve ciddi tedbirlerle bunların faaliyetlerine büyük ölçüde set çekilmiştir ancak kahvelerde erkekler arasında, mahallelerde kadınlar arasında bir nevi hekim öğütçülüğü, ilaç sağlıkcılığı olarak baş gösteren alışkanlıkların önüne geçilememiştir³³.

Şehrin dere içinde ve fazla rutubetli olması, havanın değişkenliği, meyve ve sebze mevsimlerinde bahçelerde, orak ve harman zamanları tarlalarda yatıp kalkma zorunluluğu, Tokat'ta romatizma hastalığının sık görülmesinde etken olmuştur ve yağışlı mevsimlerde hastalık oranı artmıştır³⁴.

Şehir ve köylerde halkın bilhassa sıcak mevsimlerde bulduğu suyu içmesi, istediği meyveyi yıkamadan yemesi, çiğ köfte, pastırma ve sucuğa fazla düşkünlüğü, bağırsak kurtlarının bulaşmasına ve yayılmasına neden olan faktörlerdir. Tenyalar³⁵ yalnız büyüklerde değil çocukların bağırsaklarında yuva yaptığından, metrelerce şerit düşüren çocuklara tesadüf edilmiştir. Doktor Şükrü'nün belirttiğine göre, Askarid taşımayan çocuk azdır; bir çocuğun yetmiş seksen askarid düşürdüğü çok görülmüştür³⁶.

Yeni Tokat Dergisi'nde Halis Turgut'un kaleme aldığı "Tokat Suları" başlıklı yazı, su yoluyla bulaşan hastalıkların toplum sağlığını nasıl tehdit ettiğine güzel bir örnektir³⁷:

"...Nüfusun eksilmesine sebep olan bu istilai hastalıkların zuhuru en birinci sebep su olduğu gibi, yayılmasına da en birinci sebep sudur.

Bir memleket için ilk ve en lazım sıhhi şartlar suların mazbut ve madeni borular içinde pisenmeden evlere kadar girmesi ve lağımaların etrafa bulaşmadan kapalı mecralar içinde şehirden uzaklaşmasıdır.

Maatteessüf şehrimizde bu hususiyet yok denecek derecededir. Mevcutları pek iptidai şekildedir. Sularımızda kireç ve diğer mevaddı

³³ Tokat Vilayeti Sıhhi ve İctimai Coğrafyası, s.167-168.; Kosovalı Recep adlı bir yazarın, Yeni Tokat Dergisi'nde 1934 yılında sert bir dille kaleme aldığı "Kat ve Katlılar" adlı makale, halkın cahilliğine ve vilayette yaşanan sağlık sorunlarına dair çarpıcı gerçekleri göz önüne sermektedir. Yeni Tokat, "Kat ve Katlılar", Yıl:2, Sayı:22,1934, s.9.

³⁴ Tokat Vilayeti Sıhhi ve İctimai Coğrafyası, s.168.

³⁵ Tenya ve Askarid: Hastalık etkenleri arasında biyolojik etken olarak sınıflandırılan bu kurtlar, yeryüzünde yaygın olup bulaşması insanların alışkanlıklarına, besin maddelerini yetiştirme hazırlama adet ve geleneklerine, lağım kirlilikleri ve çöpleri imha etme ya da etmeme usullerine, yalınayak gezme alışkanlıklarına bağlıdır. Diğer taraftan bu kurtların çevrede yayılış ve dağılışları bölgenin yağmur alma durumuna bağlıdır. Sevim Yumuturuğ, Halk Sağlığı Ders Kitabı, Ankara Üniversitesi Eczacılık Fakültesi Yayınları Sayı:64, Ankara, 1988, s.18.

³⁶ Tokat Vilayeti Sıhhi ve İctimai Coğrafyası, s.168-169.

³⁷ Halis Turgut, Yeni Tokat, "Tokat Suları", Sayı:1, Yeni Tokat Matbaası, 1933, s. 10.

kimyeviye suya lezzet ve letafet verecek dereceden çok fazladır. Bunun sebebi arazinin kireçli ve killi olmasıdır. Sonra sularımızda tahminin fevkinde fazla mevvaddı uzviye de vardır. Bir su içilebilmek için litre başına mikrop adedinin bini geçmemesi lazımken, şehir içindeki suların hemen hepsinde mikrop sayısı bu nispetin yüz misli fazladır.

Sularımıza fazla miktarda lağım sularının karıştığı raporlardan anlaşılıyor. Bittabi lağım teşkilatının diğer Anadolu kasabalarına nazaran bazı hususiyetleri olsa bile yine pek iptidai bir halde oluşu ve su mecralarına ekseriye yakın bulunuşu sularımıza “mevvaddı gaite”nin karışmasına mucip oluyor.

Bu bulaşık suları için hiçbir insan hayatını hiçbir zaman emniyette göremez. Muhtelif hastalıklara yakalanmak ve ölmek tehlikesi her zaman vardır.

Bağırsak hastalıkları, karahumma, dizanteri gibi hastalıklar çabuk genişler. Hülasa bu müthiş tehlikeden kendimizi bir an evvel korumak, yurdumuzun güzelliklerini arttırmak istiyorsak su işine ehemmiyet vermeliyiz..”

Vilayette su yollarının bozukluğu, lağım teşkilatının olmaması ve halkın kişisel hijyen kurallarına riayet etmemesi nedeniyle, dizanteri vakalarına bu dönemde sık görülür. Doktor Şükrü Bey, son altı yıl içinde 86 dizanteri vakası tespit edildiğini ancak halkın bu hastalığa önem vermediği için, hekime başvurma gereği duymadığını ve bu yüzden gizli kalan pek çok vakanın bulunduğunu belirtmektedir³⁸.

Mevsim hastalıklarından tatarcık humması³⁹, haziran ayından eylül sonlarına kadar devam eder. Çocuk ishalleri de her mevsimde görülmekle beraber, sıcak ve meyvenin bol olduğu mevsimlerde miktarı artan hastalıklardandır⁴⁰.

Gerek Tokat şehir merkezinde, gerekse merkez kazasında çiçek hastalığından ileri gelen körlüklerin sayısı yirmi beşi geçmemiştir ancak Doktor Şükrü'nün önemle üzerinde durduğu nokta, Almus nahiyesi merkezi olan büyük Almus köyünde trahom⁴¹ neticesi ile kör olmuş birçok kişinin olduğu; hatta bu

³⁸ Tokat Vilayeti Sıhhi ve İctimai Coğrafyası, s.173.

³⁹ Tatarcık Humması: Enfekte tatarcık sinekleri tarafından ısırılan insanlarda görülen bir hastalıktır. Orta Doğu ve Orta Asya'da sıcak ve kurak aylarda gözlenir. Bu hastalıktan korunmanın temel ilkesi, sinek ısırıklarından korunmaktır. Bazı bölgelerde otların ve çalılıkların yakılarak tatarcık sineklerinin yaşam yerlerinin ortadan kaldırılarak mücadele edilir. Recai Uğur, Ömer Faruk Tekbaş, Metin Hasde, “Tatarcık Humması: Gözden Kaçırılan Bir Sağlık Sorunu” Sürekli Tıp Eğitimi Dergisi, Cilt:12, Sayı:7, Aralık 2003, s.250.

⁴⁰ Tokat Vilayeti Sıhhi ve İctimai Coğrafyası, s.169.

⁴¹ Trahom etkeni Halberstaedter-prowazek olan, kronik, spesifik, bulaşıcı bir hastalıktır. Sessiz başlayan hastalık ilerledikçe, göz kapaklarında ve korneada komplikasyonlar meydana getirir. Göz kapakları hem içeriden hem dışarıdan şişer. Kıl batmaları,

bölgede “*Almus körleri gibi*” diye bir tabirin kullanıldığıdır. Köy nüfusunun yarısı trahomludur ve içlerinde trahom yüzünden muhtelif derecelerde görme yetisini kaybetmiş şahıslar vardır. Bu hastalık yalnızca bu köyle sınırlı kalmıştır. Civar köylerde trahom şüphesi yaratabilecek göz hastalığı bile görülmemiştir⁴².

Barsak kurtları, kel ve uyuz, tatarcık humması ve çocuk ishalleri gibi mevsim hastalıklarının görülme sıklığı hem Tokat merkezde hem de kazalarda hemen hemen aynıdır. Yalnız Niksar kasabasına münhasır ve çoğu kadınlarda görülen guatr (guşa) hastalığına, kasabanın ortasından akan Çanakçı deresinin suyunun kullanılmasının neden olduğu belirtilmektedir⁴³.

Yeryüzünden birçok medeniyetleri yok eden, dünyayı asırlardan beri tehdidi altında bulunduran sıtma, yurdumuzda da uzun yıllar hüküm sürmüş, birçok facia sahneleri yaratmış, milli bünyemizi sarsmış, birçok şehirlerimizi ve sayısız köylerimizi harabeye çevirmiştir⁴⁴.

Milli Mücadele döneminde ve Cumhuriyetin ilk yıllarında, sıtma öylesine yaygındır ki; Anadolu'daki insanlar, bu hastalık nedeniyle, tarladaki ekinlerini hasat edememiş ve ekinler tarlada kalmıştır⁴⁵.

Tokat vilayet mıntıkasında yazların sıcak olması, ırmakların mevsimlere göre azalıp çoğalarak etrafında bataklıklar ve birikinti sular vücuda getirmesi, bağ ve bahçelerin bolluğu, bütün tarlalarının ve bilhassa pirinç çeltiklerinin çok zaman su altında kalarak buralarda geçici gölcükler oluşması gibi nedenlerle sivrisineklerin üremesine elverişli ortamlar bulunmaktadır. Niksar ovası, Artova kazasının Çıkrık ırmağı havzası, bu dönemde vilayetin

korneada tipik damarlaşıma ve yaralar oluşur. Hastalık ilerledikçe arızalar şiddetlenir. Yaralar iltihaplanarak delinir ve gözün akıp kör olmasına neden olur. Trahom gözden göz eller, havlu, mendil gibi eşyalar ve karasineklerle mekanik olarak taşınır. Özellikle hijyen şartları iyi olmayan bölgelerde fazla görülür. İnci Hot, “*Ülkemizde Trahomla Mücadele*”, Tıp Etiği-Hukuku-Tarihi Dergisi, Cilt:11, Sayı:1, 2003, s.22.; Doktor Şükrü Meral'in belirttiğine göre trahom hastalığı 75-80 sene evvel hacılığa giden bir şahıs Hicaz'da iki sene kalarak Mısır'a geçmiş ve orada da birkaç sene oturduktan sonra memleketine döndüğü zaman bu hastalığı birlikte getirmiştir. Köydeki hamamın çamaşırları ve bütün diğer gayrisihhî şartlar da hastalığın yayılmasını ve kökleşmesini kolaylaştırarak bugünkü hal meydana gelmiştir. 40-50 yıl evvel gözleri bozulmuş ve bakımsız kaldıkları için sonunda kör olmuş şahısların mevcudiyeti de bu hastalığın umumî harp neticesi olmadığını ve daha evvelki zamanlarda girerek yerleştiğini teyit etmektedir. Tokat Vilayeti Sıhhi ve İctimai Coğrafyası, s.174.

⁴² Tokat Vilayeti Sıhhi ve İctimai Coğrafyası, 165,174.

⁴³ Aynı eser, s.169.

⁴⁴ Cumhuriyetin 50. Yılında Tokat 1973 İl Yıllığı, s.302.

⁴⁵ Sıtma, Plazmodium adı verilen, tek hücreli ve hücre içi parazit ile oluşan bulaşıcı bir hastalıktır. Parazit, esas olarak, karaciğer hücrelerini ve alyuvarları tutar. İnsan kanı ile beslenen sivrisinekler tarafından, hasta ya da paraziti taşıyan insandan alınarak sağlam insanlara taşınır ve onları da hastalandırır. Recep Akdur, Sıtma, T.C. Sağlık Bakanlığı Sıtma Savaşı Daire Başkanlığı, Ankara, 2001, s.1-2.

belli başlı sıtma yataklarını teşkil eden bölgeleridir⁴⁶. Yurdun pek çok yeri gibi Tokat da bu hastalığa dair pek çok acı tecrübe yaşamıştır. O dönemde sağlık kurumları olmadığından zararın miktarı hakkında detaylı bilgi yoktur. Bilinen şudur ki, Artova kazasının Çermikönü köyü, Zile'nin Reşadiye köyü, Almus nahiyesinin Alemdar köyü, Kazgölü nahiyesindeki birkaç köy, sıtma hastalığının akıbetine uğrayan yerlerdendir⁴⁷.

Tokat'ta sıtmaya karşı tedbir alma işleri vilayet sıhhat ve içtimai muavenet teşkilatının kurulduğu 1920 yılında başlamış ve Cumhuriyet devrinde kuvvetlendirilmiştir⁴⁸. Fakirlere hükümet tabipleri ve sıhhat memurları aracılığıyla bedava kinin dağıtılmış; hastalık hakkında aydınlatıcı bilgi verilerek bu şekilde hastalığın görülme sıklığı azaltılmıştır. Geniş sıtma mıntıkları olmadığından ve alınan tedbirlerin amaca hizmet ettiği düşünüldüğünden, vilayet içinde sıtma mücadele teşkilatı kurulmasına lüzum görülmemiştir⁴⁹.

Uzun süren savaşların, işsizliğin, yoksulluğun ve büyük çaptaki göçlerin, toplumu olumsuz anlamda etkilediği, ahlaki çöküntüyü beraberinde getirdiği bir gerçektir. Ülkemizde bu çöküntünün başlangıç tarihi olarak Kırım ve Osmanlı Rus Savaşları gösterilmektedir. 1853-1856 Kırım, 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşları'ndan sonra yaşanan göçler, yokluklar ve diğer nedenler, başta İstanbul olmak üzere ülke genelinde fuhuş olaylarını yaygınlaştırmıştır⁵⁰.

Tokat vilayetine, özellikle 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı'nda, Rusya'da esir olan askerlerin ve savaş sonunda anavatana göç eden Kafkasya muhacirlerinin bir kısmı aracılığıyla frengi hastalığı taşınmıştır. Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra doğudan batıya ve kuzeye gerçekleşen göçler, Tokat'ın doğuya geçen askerler için işlek bir menzil mıntakası olması, harbin doğurduğu

⁴⁶ Sivrisinekler, bataklık yerlerde pek çok bulundukları ve üredikleri için yakın çevrede sağlam insanların bulunması durumunda hastalık kolayca sağlamlara geçerek salgınların başlamasına neden olmuştur. Fatih Tuğluoğlu, *Türkiye'de Sıtma Mücadelesi (1924-1950)* ", Türkiye Parazitoloji Dergisi, "Cilt:32, Sayı:4, 2008, s.353.

⁴⁷ Tokat Vilayeti Sıhhi ve İçtimai Coğrafyası, s.169-170.

⁴⁸ Yurdumuzda etkili sıtma savaşı, 1926 yılında kabul edilerek yayınlanan 839 sayılı Sıtma Mücadelesi Kanunu ile başlamıştır. Geniş bir teşkilat, eleman, malzeme, ilaç gibi araçlara ihtiyaç gösteren bu iş, yeni devletin bütçe imkânlarının sınırlı oluşu, eleman temininin güçlüğü ve yokluğu yüzünden gecikmiştir. Cumhuriyetin 50. Yılında Tokat 1973 İl Yıllığı, s.303.

⁴⁹ Diğer hastalıklarda olduğu gibi sıtma hastalığında da halkın cehaleti ve tıba karşı alakasızlığı, mücadeleyi sekteye uğratan bir durumdu. Mesela Zile'de sıtmaya karşı okunmuş iplik bağlanır ya da ateşi olan hastaların başına kesilmiş ve temizlenmiş karatavuk konurdu. Erbaa'nın Kara Avril köyünde sıtma pınarı denilen suda yıkananların sıtmadan kurtulacakları hakkında yerleşmiş bir inanç mevcuttu. Tokat Vilayeti Sıhhi ve İçtimai Coğrafyası, s.142-146,170-171.

⁵⁰ Zafer Koylu, Sadet Altay, *"Birinci Dünya Savaşı ve Sonrasında İstanbul'da Fuhuş, Zührevi Hastalıklar ve Mücadele Yöntemleri"*, Geçmişten Günümüze İstanbul'da Sağlık Kongre Bildiri Kitabı, Nobel Yayın Dağıtım, İstanbul 2010, s.832.

sefalet ve mahrumiyetler, fuhuş vakalarını biraz daha kabartmıştır⁵¹.

Tokat Vilayeti Sıhhi ve İçtimai Coğrafyası adlı esere göre vilayetin genel nüfusunda frengi görülme oranı yüzde 3,3'tür. Bunların yüzde 1,75 kadın, yüzde 1,25'i erkektir. Zile ve Erbaa'da bu oran yüzde 3,3, Niksar'da 3,5, Reşadiye'de 2,8, Artova'da 2,8'dir. Vilayet içinde genel frengi taraması yapılmadığı için bu sayıların, hükümet tabipliklerinin frengi kayıtlarına ve şüpheli şahıslar üzerinde yapılan serolojik kontrollere dayandırıldığı belirtilmiştir⁵².

Cumhuriyetin kurulmasıyla birlikte Sıhhat ve İçtimai Muavenet Vekâleti, frengi hastalığıyla mücadeleyi gerektiren bütün araçları kullanarak bu işle görevli kurullar oluşturmuştur. 1925 yılında frengi tedavi yöntemlerini belirleyen "*Frengi Tedavi Talimatnamesi*" çıkarılmıştır⁵³. Bu kanun gereğince Tokat'ta da frengililer hükümet tabiplikleri tarafından ücretsiz olarak tedavi altına alınmıştır. İl merkezi ve Zile'de bulunan umumi evlerdeki kadınlar toplattırılarak haftada iki defa sağlık kontrolünden geçirilmiş ve hastalık görülenler tedavi edilmeye başlanmıştır. Gizli fuhşa meydan vermemek için sıkı takipler yapılmış ve kadın oynatma âdeti kaldırılmıştır⁵⁴.

Verem hastalığı gerek dünyada gerekse ülkemizde bir döneme damgasını vurmuş ve birçok insanın ölümüne sebep olmuş salgın bir hastalıktır⁵⁵. Tokat'ta bariz kesif veremli mıntıklar bulunmamakla birlikte, insanlık düşmanı bu hastalık, vilayetin hemen her yerine elini uzatmıştır. Halkın tıbbı karşı alakasızlığı ve hekimlere başvurmaması nedenleriyle veremli sayısı hakkında sağlıklı veriler elde edilememiştir. Evlerin darlığı, köy evlerinin rutubetli ve karanlık olması, veremlilerin uluorta yerlere tükürmeleri, koruyucu

⁵¹ Erbaa, Niksar ve Reşadiye'de eskiden beri kurulan pazar ve panayırlara iştirak edenler arasında bir kısmı Rusya'da çalışmış sahil ahalisinin bulunması; Sivas'ın Hafik kazasının İpsile nahiyesi Reşadiye kazası köylerinin sınır komşuluğu; gibi haller ve hadiseler de hastalığın vilayetin her cihetine el atmasına vesile teşkil etmiştir. Tokat Vilayeti Sıhhi ve İçtimai Coğrafyası, s.171.

⁵² Hastalığın bulaşmasındaki etkenin cinsel temastan çok, frengili hastaların özel eşyalarının ortaklaşa kullanılması, çiğnenen sakızların ağızdan ağıza dolaştırılması, tedavisini tamamlamamış ve evlenmek için tıbbi izin almamış bazı şahısların köylerde gizli gizli evlenmeleri gibi hallerin olduğu belirtilmektedir. Tokat Vilayeti Sıhhi ve İçtimai Coğrafyası, s.171.

⁵³ Koşlu, Altay, a.g.m., s.840.

⁵⁴ Sınırlı miktarda görülen frengi körlüğü, burun boğaz problemleri frengi kötürümlüğü gibi vakalar da vaktinde tedavi altına girmemiş hastalar veya doğuştan frengililer olduğu belirtilmektedir. Tokat Vilayeti Sıhhi ve İçtimai Coğrafyası, s.172.

⁵⁵ 1901-1923 yıllarına ait istatistiklere göre İstanbul'da veremden ölenlerin sayısı yılda ortalama 2800 kişidir. Sadece İstanbul'da değil Anadolu'nun çeşitli kentleri de veremden çok zarar görmüştür. 1931-1939 yılları arasında 21 il merkezinde akciğer vereminden ölenlerin sayısı 22.562 kişiye ulaşmıştır. Fatih Tuğluoğlu, "*Cumhuriyet'in İlk Döneminde Verem Mücadelesi ve Propaganda Faaliyetleri*", Yakın Dönem Türkiye Araştırmaları, Yıl:7, Say:13-14, 2008, s.5-6.

tedbirlere önem verilmemesi gibi haller, hastalığın ortaya çıkmasına ve yayılmasına neden olmuştur. Kemik, beyin zarı, periton, barsak veremi gibi verem çeşitlerinin hepsine tesadüf edilse de, en çok görülen verem akciğer veremi olmuştur. Bu dönemde Tokat'ta verem savaş müessesesi olmadığından, hekime başvuranların tedavisiyle ve sıhhi propagandalar yoluyla hastalıkla mücadeleye çalışılmıştır⁵⁶.

Çiçek, difteri, karahumma gibi hastalıklar vilayet dâhilinde münferit vakalar halinde görülmüş, alınan tedbirlerle yayılması önlenerek ortadan kaldırılmıştır ancak 1932'de civar vilayetlerde meydana gelen kızamık salgını, sonbahar nihayetlerine doğru Tokat'a da el atmıştır. 1933 yılı Haziran ayı sonuna kadar 238 hasta ve 361 ölüm vakasına sebep olmuştur. Mevsimin soğuk ve yağışlı olması ve halkın hıfzıssıhha tedbirlerine riayet etmemesi, ateşli, terli iken çocukları sokaklarda gezdirmesi, hasta çocuklarını alarak köyden köye, mahalleden mahalleye dolaştırması, salgının yayılmasına ve artmasına sebep olmuştur. Alınan sıkı koruma tedbirleri ve fakirlere ilaçların ücretsiz dağıtılmasıyla, hastalığın o seneden sonra görülme sıklığı azalmıştır⁵⁷.

2.3. Bulaşıcı Hastalıklarla Mücadele Yöntemleri

Salgın hastalıkları önceden tahmin etmenin, koruma ve kontrol tedbirleri geliştirmenin ön koşulu bu hastalıkların ihbarıdır. Umumi Hıfzıssıhha Kanunu'nda ayrıntısıyla yer aldığı üzere bazı bulaşıcı hastalıklar, ihbarı zorunlu hastalıklar arasında yer alır⁵⁸.

Bu kanun uyarınca Tokat vilayetinde de şüpheli ya da bulaşıcı bir hastalık gören tabip, vakayı derhal sıhhat dairesine bildirmekle yükümlü tutulmuştur. Şüpheli vakalar tabip tarafından görülmediyse hastalık ihbarı, mektep tabibi, mahalle mümessili veya polis tarafından sıhhat dairesine yapılmıştır. Bu surette haber alınan vakalar hemen hükümet veya belediye tabibi tarafından muayene edilmiştir. İlk muayenede kesin teşhis konulamadığı hallerde, ilk koruma ve tedavi tedbirleri alınmakla beraber, bir yandan da laboratuvar muayenelerine müracaat edilmiştir. Köylerde haber alınan şüpheli vakaları muhtarlar veya jandarma karakol komutanları nahiye müdürüne, nahiye müdürleri de doğrudan doğruya sıhhat dairesine bildirmişlerdir. Bu gibi hallerde sıhhat dairesince hemen bir atlı küçük sıhhat memuru gönderilerek, bulaşıcı hastalık şüphesi görüldüğünde bir taraftan korunma tedbirlerini almakla beraber bir taraftan da hemen merkeze veya hükümet tabibine durum bildirilmiştir. Seyyar tabip veya hükümet tabibi tarafından, tetkik ve tedbir işleri bu şekilde tamamlanmıştır. Bu dönemde mühim köyler, kazalar ve nahiyeler arasında

⁵⁶ Tokat Vilayeti Sıhhi ve İçtimai Coğrafyası, s.172.

⁵⁷ Tablo:2'de 1929-1935 yıllarında vilayette görülen bulaşıcı ve salgın hastalıklarla ilgili ayrıntılı istatistikler mevcuttur. Tokat Vilayeti Sıhhi ve İçtimai Coğrafyası, s.172-175.

⁵⁸ Bulaşıcı Hastalıkların İhbarı ve Bildirim Sistemi Standart Tanı, Sürveyans ve Laboratuvar Rehberi, T.C. Sağlık Bakanlığı Temel Sağlık Hizmetleri Genel Müdürlüğü, Ankara, 2004, s.15.

telefon bağlantısı olduğu için, ihbar işi kolaylıkla yapılmış ve hastalığın görüldüğü yerde ve süratle söndürülmesi sağlanmıştır⁵⁹.

Vilayette bulaşıcı hastalıklarla mücadelede etüv, buğu sandıkları ve aşılardan da yararlanılmıştır. Tokat merkezde bir etüv, bir buğu sandığı ve pülverizatör, Zile, Erbaa, Niksar'da birer, Reşadiye ile Artova'da ikişer buğu sandığı mücadele için hazır bulundurulmuştur. Bunlardan başka her hükümet tabipliği dairesinde lastik çizme ve eldiven, son kullanma tarihlerine göre yenilenen, çeşitli hastalıklara mahsus aşılar ve icap eden diğer tetkik ve tedbir malzemeleri gerektiğinde müdahale için hazır bekletilmiştir⁶⁰.

Yukarıda sayılan tedbirlerin yanında halkı aydınlatmak amacıyla çeşitli propaganda araçları kullanılmış ve basından da yararlanılmıştır. Örneğin Yeni Tokat Dergisi'nde "Sıtma", "Dizanteri", "Lekeli Humma", "Bulaşıcı Hastalıklardan Nasıl Korunalım?" başlıklarıyla çeşitli yazılar kaleme alınarak halk bilgilendirilmeye çalışılmıştır⁶¹.

3. Vilayetteki Sağlık Kurumları ve Sağlık İnsangücü

3.1. Tokat Memleket Hastanesi

Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk Sağlık Bakanı Doktor Refik Saydam döneminde yaygın olan görüşe uygun olarak, koruyucu ve tedavi edici hekimlik hizmetlerinin birbirinden ayrı ele alınması ilkesi benimsenmiştir. Bu dönemde Sağlık ve Sosyal Yardım Bakanlığı'nın esas görevinin koruyucu hekimlik olduğu kabul edilmiş ve örgütlenme buna göre yapılmıştır. Hasta tedavi hizmetleri çok özel durumlar dışında belediye hizmetleri içinde sayılmış, evde veya ayakta tedavi hizmetlerinin muayenahanelerden yürütülmesi yoluna gidilmiş ve fakir hastaların belediye veya özel idarelerce ücretsiz muayene ve tedavisi, bir sosyal yardım hizmeti olarak kabul edilmiştir⁶².

Tokat'ın bayındırlık projesi yapıldıktan sonra, sağlık hizmetlerinin gerektirdiği ihtiyaçları karşılamak amacıyla, "Ankara Numune Hastanesi" örnek alınarak yapılan "Tokat Memleket Hastanesi"⁶³, Hususi İdare'ye ait ve 50 yataklı olarak hizmet vermeye başlamıştır⁶⁴. Öteden beri kira ile tutulmuş, mimari ve sıhhi şartlardan çok uzak büyük bir evde çalışan bu hastane; 1934 senesi Hususi İdare bütçesinin sıhhat işlerine ayırdığı tahsisat ile çağdaş bir

⁵⁹ Tokat Vilayeti Sıhhi ve İçtimai Coğrafyası, s.175-176.

⁶⁰ Aynı eser, s.176.

⁶¹ Yeni Tokat, "Lekeli Humma", Yıl:2, Sayı:30, 15 İkinci Teşrin 1934.; Yeni Tokat, "Difteri", Yıl:2, Sayı:31, 1 Birinci Kanun 1934.; Yeni Tokat, "Bulaşık Hastalıklardan Korunmayı Bilelim", Yıl:2, Sayı:35, 1 Şubat 1935.; Yeni Tokat, "Sıtma", Yıl:2, Sayı:22, 1934.

⁶² Haydar Sur, Hacer Gürol, "Cumhuriyetimizin 75 Yıllık Geçmişinde Sağlıkta Yaşanalar", Yeni Türkiye Dergisi Cumhuriyet Özel Sayısı III Sosyal Değerlendirme, Yeni Türkiye Medya Hizmetleri, Yıl:4, Sayı: 23-24, Eylül- Aralık 1998, s. 2034.

⁶³ Ulus Gazetesi, "Tokat", 22 İlkânun 1935, s.6.

⁶⁴ Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi (BCA), Fon Kodu: 490..1.0.0., Yer No: 1463.1.6.

sağlık kurumuna haline getirilmiştir. Buradaki amaç sağlık hizmetlerinin verimli bir şekilde halka sunulması, halkın hem modern tıbbı hem de devlet sağlık teşkilatına güvenmesi ve rağbet etmesidir⁶⁵.

Hastanenin açılışında Sağlık Bakanlığı'nı temsilen bir konuşma yapan Sağlık Müsteşarı Hüsameddin Bey, *“Bir memleketin sosyal yardım işleri arasında hastaneler ilk sırada düşünülen müesseselerdir. Sağlıkları bozulmuş yurttaşlara kendi yaşadığı çevrede fennin terakkilerine uygun vesaitle bezenmiş bir hastanede tedavi edebilmek imkânını vermek, Cumhuriyet hükümetimizin en önde bulunan isteklerindendir. Bir cemiyette hastalarla alakadar olmak hissinin ilerlemesi, o cemiyetin insanlığın şefkat duygularına kavuşmuş olduğunu gösteren bir medeniyet ve olgunluk nişanesidir.”* derken Cumhuriyet'in lider kadrolarının yataklı tedavi hizmetleri sunumundaki titizliğini ve konuya verdikleri önemi göstermektedir⁶⁶.

Tokat Memleket Hastanesi üç katlı ve oldukça modern inşa edilmiş; çağın gerektirdiği bütün yeni hastane tertibatına sahip olarak donatılmıştır. Hastane şehrin merkezinde ve hükümet konağı karşısındaki yamaçların bahçeleri içinde kurulmuştur⁶⁷.

3.2. Dispanserler ve Eczaneler

1921 yılında Zile'de Hususi İdare tarafından 10 yataklı bir hastane açılmış ve ertesi sene yatak sayısı 20'ye çıkarılmış ise de 1928 sıhhat bütçesinden hastane tahsisatı kaldırılarak 10 yataklı mükemmel bir dispanser

⁶⁵ Tokat Vilayeti Sıhhi ve İçtimai Coğrafyası, s.163-164.; Yeni Tokat mecmuasında “Tokat'ta İmar Hareketleri” başlıklı bir yazıda, hastanenin temelini Cumhuriyet Bayramı'nda atıldığı belirtilmektedir. Yeni Tokat, *“Tokat'ta İmar Hareketleri”*, Sayı:16, Yeni Tokat Matbaası, 1934, s.10.; Ulus Gazetesi'nde yer alan bir haberde, Tokat Vilayet Genel Meclisi'nin 1935 yılı bütçesini belirlediği, toplam bütçenin 560.811 lira olarak onaylandığı, 151.912 liranın bayındırlığa, 33.931 liranın ekine ve 73.526 liranın sağlık işlerine ayrıldığı belirtilmektedir. Ulus Gazetesi, *“Tokat Vilayet Bütçesi”*, 5 Nisan 1935, s.2.

⁶⁶ Yeni Tokat, Yıl:2, 15 Temmuz 1935, s.3.

⁶⁷ Hastane, gerek kalorifer, sıcak ve soğuk su tertibatı, elektrik, asansör gibi konfor vasıtaları; gerekse röntgen ve foto daireleri, narkoz ve temizlik kısımları ayrılmış ameliyathaneler ve doğum odası, laboratuvarlar, morg gibi teçhizata sahiptir. Tokat Memleket Hastanesi'nin planı için bakınız, Tokat Vilayeti Sıhhi ve İçtimai Coğrafyası, s.164-166.; Hastanenin çeşitli ihtiyaçlarını (mutfak levazımatı ve çamaşırhane tesisatı) karşılamak üzere gazetelere ihale için ilan verildiği görülmektedir. İhale ilanı için bakınız Ulus Gazetesi, 28 Son Teşrin 1935, s.7.; Yeni Tokat Dergisi'nde “Hastanenin Açılışı Dolayısıyla” başlıklı haberde, inşaatın yapımı için 67.500 lira ödendiği, kalorifer ve asansör işleri için 18.000 lira ayrıldığı, ayrıca hastaneye röntgen cihazının da konulacağı belirtilmektedir. Yeni Tokat, *“Hastanenin Açılışı Dolayısıyla”*, Yıl:3, Sayı:46, 29 İlk Teşrin 1935, s.11.; Hastaneye 1935 yılında sarf edilen tahsisat 27.105 liradır. Bir senede 886 hasta yatırılmış ve ortalama hasta başına 30 lira masraf yapılmıştır. Ayrıntılı bilgiler Ek:6'daki tabloda yer almaktadır. BCA, Fon Kodu: 490..1.0.0., Yer No: 1463.1.7.

haline getirilmiştir. Daha sonra tahsisat azlığı nedeniyle yatak sayısı azaltılarak 5 yatağa düşürülmüştür⁶⁸. Cumhuriyet Arşivi'nden alınan 1935 yılı kayıtlarına göre, Erbaa, Niksar ve Reşadiye'de her biri beşer yataklı yine İl Özel İdaresi'ne ait ve kira ile tutulmuş evlerde hizmet veren muayene ve tedavi evleri bulunmaktadır. Artova'da ise sıhhi müessese mevcut değildir⁶⁹.

Doktor Şükrü Bey'in belirttiğine göre bu dönemde Tokat'ta üç, Zile'de biri mesul müdürü olmaması dolayısıyla kapalı olmak üzere iki, Erbaa'da bir serbest eczane bulunmaktadır. Niksar, Reşadiye ve Artova'da eczane yoktur⁷⁰.

1927-1928 Devlet Salnamesi'nde, Tokat'ta kuvvetli bir himâye-i etfâl teşkilatı ve bir süt damlasının mevcut olduğu, Zile ve Erbaa şubelerinin de faal bir şekilde çalıştığı belirtilmektedir⁷¹. Doktor Şükrü Bey'in kaleme aldığı Tokat Vilayeti Sıhhi ve İctimai Coğrafyası adlı eserde ise bu kurumların zamanında büyük hizmetler verdiği ancak faaliyetlerinin azaldığı; süt damlasının da kapandığı ifade edilmektedir⁷².

3.3. Sağlık İnsan Gücü

Sağlık hizmetleri sunumunda ve halkın sağlık seviyesinin yükseltilmesinde, sağlık insan gücünün büyük önemi vardır. Çalışmaya konu olan dönemde, vilayette resmi vazife gören sıhhat müdürü ile hükümet ve belediye tabipleri, vilayet seyyar tabibi ve Tokat Memleket Hastanesi sıhhiye heyetinden başka, iki serbest tabip ile Turhal Şeker Fabrikası'nda bir tabip

⁶⁸ BCA, Fon Kodu: 490..1.0.0., Yer No: 1463.1.6.; Tokat Vilayeti Sıhhi ve İctimai Coğrafyası, s.165.

⁶⁹ Muayene ve tedavi evlerini gösterir tablo için bakınız Ek:7.; BCA, Fon Kodu: 490..1.0.0., Yer No: 1463.1.6.; Tokat Vilayeti Sıhhi ve İctimai Coğrafyası, s.167.

⁷⁰ Tokat Vilayeti Sıhhi ve İctimai Coğrafyası, s.167.; Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi'ndeki bir belgeye göre Tokat'ta 6 adet eczanenin bulunduğu belirtilmektedir. BCA, Fon Kodu: 490..1.0.0., Yer No: 1463.1.6.

⁷¹ Türkiye Cumhuriyeti Devlet Salnamesi 1927-1928, Matbuat-ı Müdüriyet-i Umumiyesi Neşriyatından:3, s.789.

⁷² Türkiye Himâye-i Etfâl Cem'iyyeti ya da diğer adıyla Türkiye Çocuk Esirgeme Kurumu korunmaya ve yardıma gereksinim duyan çocuklara götürülen sosyal hizmetlerin organizasyonu ve düzenlenmesi için 1921'de kurulmuştur. Çocuk Esirgeme Kurumunun tarihsel gelişimi gözden geçirildiğinde sosyal hizmetler alanında birçok ilki başlattığı görülmektedir. Kurtuluş Savaşı sırasında cephede savaşan kahraman babaların ve fedakâr anaların çocuklarını koruma ve kollamakla başlayan çalışmalar savaş sonrası sağlıklı kuşaklar yetiştirmeyi amaçlamıştır. Kurum, bu amaçla pastörize süt dağıtımı, muayene ve tedavi, para yardımı, doğum yardımı, okul gereçleri dağıtımı şeklinde çalışmalar başlatmıştır. Çalışmalarını daha sonra çeşitlendirerek, çocuk yuvaları, doğumevleri, prevantoryum, pansiyonlar, kreşler, süt damlaları, talebe sofraları, çocuk kütüphaneleri, müzeler, çocuk bahçeleri, sıhhi banyolar, yüzme ve kum havuzları, sinemalar vb. hizmetlerle sürdürmüştür. Ahmet Acıduman, Berna Arda, "Türkiye Himâye-i Etfâl Cem'iyyeti (Çocuk Esirgeme Kurumu) Yayınlarından 1927 Tarihli Bir Kitapçık: Dişlerimizi Niçin Temizleriz?" Çocuk Sağlığı ve Hastalıkları Dergisi, Cilt:51, Sayı:4, 2008, s.252-253.; Tokat Vilayeti Sıhhi ve İctimai Coğrafyası, s.177.

bulunmaktadır. Diğer kazalarda yalnız hükümet ve belediye tabipleri vardır ancak serbest olarak çalışan tabip yoktur. Tokat merkezde çalışan ruhsatnameli bir diş hekiminden başka dişçilik şubesi mensubu yoktur. Belediye ebesinden başka Tokat'ta iki, Zile'de bir diplomalı serbest ebe bulunmaktadır. Diğer kazalarda yalnız belediye ebeleri mevcuttur⁷³. Cumhuriyet hükümetinin sağlık insan gücüyle ilgili politikası personel sayı ve niteliğini arttırmaya yönelik olsa da, bu dönemde eldeki imkânlar bu isteği gerçekleştirmek için henüz yeterli değildir⁷⁴. Dolayısıyla yukarıdaki bilgiler ışığında, ülkenin pek çok yerinde olduğu gibi Tokat'ta da sağlık insangücü meselesinde, niceliksel anlamda büyük bir sıkıntının yaşandığını söylemek yanlış olmaz.

Sonuç

Devletlerin devamındaki en önemli unsur, halkının sağlıklı olması ve bu durumun devam ettirilebilmesidir. Sağlıklı toplumun sağlıklı nüfus ve güçlü devlet anlamına geldiğini gayet iyi kavrayan TBMM Hükümeti, halkının sağlık gereksinimlerini karşılamak için ilk girişimini Milli Mücadele döneminde başlatmış; Meclis açıldıktan kısa bir süre sonra Sıhhiye ve İçtimai Muavenet Vekâleti (Sağlık ve Sosyal Yardım Bakanlığı), kabinede bağımsız bakanlık olarak yerini almıştır. Hükümet ülkenin sağlık alanındaki ihtiyaçlarını ve sorunlarını tespit edip, mevcut durum saptaması yapmak amacıyla önemli bir girişimde bulunmuştur. Her vilayetin sağlık müdürü, bulunduğu bölgenin sıhhi ve coğrafi durumunu bir rapor halinde düzenleyerek, bakanlığa göndermekle görevlendirilmiştir. Vilayetlerden gelen raporlar doğrultusunda “*Sıhhi ve İçtimai Coğrafya*” adlı altında ve bugüne kadar tespit edilebildiği kadarıyla on dokuz adet kitap basılmıştır. Bu eserlerden ilki Sinop, sonuncusu da Tokat iline aittir ve Tokat Sağlık Müdürü Doktor Şükrü Meral tarafından hazırlanmıştır. Eserde vilayetin sağlık sorunlarına ve sağlık müesseselerine ait değerli bilgilere yer verilmiştir.

Sadece Milli Mücadele döneminde değil, Balkan ve Birinci Dünya Savaşları'nda da pek çok insanını savaş alanlarında kaybeden Türk milletinin, toplumsal hayatında da derin yaralar açılmıştır. Bu durum ülkenin tüm bölgeleri gibi Tokat'ta da hem bireylerin, hem de toplumun sağlığını tehlikeli boyutlarda etkilemiştir. Eldeki veriler, Cumhuriyetin ilk yıllarında Tokat'ta halk sağlığıyla ilgili ciddi sorunlar yaşandığını göstermektedir. Halkın tıbbi uygulamalara ve hıfzıssıhhaya alaka göstermemesi, çevre sağlığıyla ilgili sorunlar, bazı bulaşıcı ve yaygın hastalıkların çokluğu, sağlık kurumları ve sağlık insangücünün yetersizliği bu sorunlardan birkaçıdır.

Tüm bu olumsuzluklara ve eldeki imkânların yetersizliğine rağmen, Valilik, Sağlık Müdürlüğü ve İl Özel İdaresi, sağlık sorunlarını çözmeye yönelik ciddi girişimlerde bulunmuşlardır. Örneğin 1934 yılında İl Özel İdaresi

⁷³ Tokat Vilayeti Sıhhi ve İçtimai Coğrafyası, s.167.

⁷⁴ Recep Akdur, Türkiye'de Sağlık Hizmetleri ve Avrupa Topluluğu Ülkeleriyle Kıyaslanması, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 2000, s.12.

bir memleket hastanesi yapılması için bütçesinden önemli bir miktarda pay ayırmıştır. Hayvanların uygun ortamlarda kesilmesi için yeni bir mezbaha inşa edilmiştir. Belediyeler mevcut imkânlar dâhilinde çevre sağlığını korumak ve sürdürmek amacıyla çalışmalar yapmıştır. Vilayete bazı dönemlerde sık görülen kızamık, dizanteri, frengi, verem, sıtma gibi hastalıklarla mücadele için tüm imkânlar seferber edilmiş ve bu hastalıkların tehlikeli boyutlara ulaşması engellenmiştir. Gerekğinde fakir halka ilaçlar ücretsiz dağıtılmış ve hastalıklarla ilgili bilgi düzeyini arttırmak amacıyla basından faydalanılmıştır.

Özetle 1923-1938 yılları arasında Tokat'ta sürdürülen sağlık hizmetleri, mevcut sağlık problemlerini etkin bir şekilde çözmeye ve hizmet sunumunda kaliteyi artırmaya yönelik değerli çabalar olarak değerlendirilebilir.

Kaynakça

A.Belgesel Kaynaklar

Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi (BCA), Fon Kodu: 490..1.0.0., Yer No: 1464.3.6.

BCA, Fon Kodu: 490..1.0.0., Yer No: 1463.1.6.

BCA, Fon Kodu: 490..1.0.0., Yer No: 1463.1.7.

B.Resmi Yayınlar

Resmi Gazete, Sayı:1489, 06 Mayıs 1930.

Türkiye Büyük Millet Meclisi Zabıt Ceridesi (TBMM Zb. C.), TBMM Matbaası, Ankara, 1940.

C.Dergi ve Gazeteler

Ulus Gazetesi, 28 Son Teşrin 1935.

Ulus Gazetesi, “*Tokat Vilayet Bütçesi*”, 5 Nisan 1935.

Ulus Gazetesi, “*Tokat*”, 22 İlkânun 1935.

Yeni Tokat, “*Bulaşık Hastalıklardan Korunmayı Bilelim*”, Yıl:2, Sayı:35, 1 Şubat 1935.

Yeni Tokat, “*Cumhuriyet'te Tokat*”, Yıl:2, Sayı:29, 1934.

Yeni Tokat, “*Dişleri*”, Yıl:2, Sayı:31, 1 Birinci Kanun 1934.

Yeni Tokat, “*Hastanenin Açılışı Dolayısıyla*”, Yıl:3, Sayı:46, 29 İlk Teşrin 1935.

Yeni Tokat, “*Kat ve Katlılar*”, Yıl:2, Sayı:22, 1934.

Yeni Tokat, “*Lekeli Humma*”, Yıl:2, Sayı:30, 15 İkinci Teşrin 1934.

Yeni Tokat, “*Sıtma*”, Yıl:2, Sayı:22, 1934.

Yeni Tokat, “*Tokat'ta İmar Hareketleri*”, Sayı:16, Yeni Tokat Matbaası, 1934.

Yeni Tokat, “*Tokat Suları*”, Sayı:1, Yeni Tokat Matbaası, 1933.

D.Kitap ve Makaleler

Acıduman Ahmet, Berna Arda; “*Türkiye Himâye-i Etfâl Cem'iyeti (Çocuk*

- Esirgeme Kurumu) Yayınlarından 1927 Tarihli Bir Kitapçık: Dişlerimizi Niçin Temizleriz?" Çocuk Sağlığı ve Hastalıkları Dergisi, Cilt:51, Sayı:4, 2008.*
- Acunsal, Ferit; Gerçeklerin Diliyle Tokat, Tanin Basımevi, İstanbul, 1947.
- Adak, Nurşen Özçelik; Sağlık Sosyolojisi Kadın ve Kentleşme, Birey Yayıncılık, İstanbul, Kasım 2002.
- Aydın Erdem; *"Türkiye Cumhuriyeti'nin Kuruluş Yıllarında Sağlık Hizmetleri"*, Ankara Üniversitesi Eczacılık Fakültesi Dergisi, Sayı:3, Cilt:31, 2002.
- Akdur Recep, vd.; Halk Sağlığı, Antıp AŞ. Tıp Kitapları ve Bilimsel Yayınlar, No:26, Ankara, 1998.
-; Sıtma, T.C. Sağlık Bakanlığı Sıtma Savaşı Daire Başkanlığı, Ankara, 2001.
-; *"Suların Temizliği ve Su Kesintilerinin Halk Sağlığına Etkileri"*, Türk Sağlık-Sen, Sayı:15, Ekim Kasım Aralık 2007.
-; Türkiye'de Sağlık Hizmetleri ve Avrupa Topluluğu Ülkeleriyle Kıyaslanması, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 2000.
- Aygün Remzi; *"Türkiye'de Sağlık Hizmetleri"*, Yeni Türkiye Dergisi Cumhuriyet Özel Sayısı III Sosyal Değerlendirme, Yeni Türkiye Medya Hizmetleri, Yıl:4, Sayı: 23-24, Eylül- Aralık 1998.
- Bulaşıcı Hastalıkların İhbarı ve Bildirim Sistemi Standart Tanı, Sürveyans ve Laboratuar Rehberi, T.C. Sağlık Bakanlığı Temel Sağlık Hizmetleri Genel Müdürlüğü, Ankara, 2004.
- Cumhuriyetin 50. Yılında Tokat 1973 İl Yıllığı; Tokat Valiliği, Ankara, 1973.
- Devellioğlu, Ferit; Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat, 20.baskı, Aydın Kitabevi Yayınları, Ankara, 2003.
- Doğruöz, Türkan, *"Kırklareli Tarihine Işık Tutacak Bir Eser: Türkiye'nin Sıhhi ve İktimai Coğrafyası Kırklareli Vilayeti"*, History Studies, Sayı:1, Cilt:3, 2011.
- Gümüşcü, Osman; *"Milli Mücadele Dönemi Türkiye Coğrafyası İçin Bilinmeyen Bir Kaynak"*, Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi, C:XV, Sayı:45, Ankara, Kasım 1999.
-; *"Sağlık Coğrafyası Bakımından 1920'lerin Türkiye'sinde Halk Sağlığı ve Sorunları"*, 38. Uluslararası Tıp Tarihi Kongresi Bildiri Kitabı, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu Yayınları XXVI. Dizi-Sayı:14, 2002.
-; *"Osmanlı'dan Cumhuriyete Geçiş ve Cumhuriyetin İlk Yıllarında Türkiye Halk Sağlığı"*, Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi, C:XIX., Sayı: 55, Ankara, 2003.
- Güler Çığatay, Zakir Çobanoğlu; İnsan ve Hayvan Atıkları, Sıvı Atıklar, Çevre

- Sağlığı Temel Kaynak Dizisi No:28, Ankara, 1994.
-; Sağlığa Az Ya da Çok Zararlı Olabilecek Kuruluşlar (Gayri Sıhhi Müesseseler), Çevre Sağlığı Temel Kaynak Dizisi No:21, Ankara, 1996.
- Gökay Fahrettin Kerim; Sağlık ve Sosyal Yardım Cephesinde On Beş Yılın Manası, Tecelli Basımevi, İstanbul, 1938.
- Gökçe, Nilüfer, Mevlüt Yaprak; “Türkiye’nin Sıhhi ve İctimai Coğrafyası: Kırklareli Vilayeti” Adlı Esere Göre Türkiye Cumhuriyeti’nin Kuruluşunda Kırklareli’nde Folklorik Tıp”, Lokman Hekim Journal, Sayı:2, Cilt:1, 2012.
- Hot İnci; “Ülkemizde Trahomla Mücadele”, Tıp Etiği-Hukuku-Tarihi Dergisi, Cilt:11, Sayı:1, 2003.
- Koylu Zafer, Sadet Altay; "Birinci Dünya Savaşı ve Sonrasında İstanbul'da Fuhuş, Zührevi Hastalıklar ve Mücadele Yöntemleri", Geçmişten Günümüze İstanbul'da Sağlık Kongre Bildiri Kitabı, Nobel Yayın Dağıtım, İstanbul 2010.
- Serpen Adnan; “Halk Sağlığı ve Gıda Güvenliği Açısından Mezbahe ve Kanatlı Kesimhanelerimiz”, Aylık Hayvan Sağlığı Sektörü Dergisi, Sayı:47, Kasım 2007.
- Tokat Vilayeti Sıhhi ve İctimai Coğrafyası, Hapishane Matbaası, Ankara, 1938.
- Sur Haydar, Hacer Gürol; “Cumhuriyetimizin 75 Yıllık Geçmişinde Sağlıkta Yaşanalar”, Yeni Türkiye Dergisi Cumhuriyet Özel Sayısı III Sosyal Değerlendirme, Yeni Türkiye Medya Hizmetleri, Yıl:4, Sayı: 23-24, Eylül- Aralık 1998.
- Tuğluoğlu Fatih; “Cumhuriyet’in İlk Döneminde Verem Mücadelesi ve Propaganda Faaliyetleri”, Yakın Dönem Türkiye Araştırmaları, Yıl:7, Sayı:13-14, 2008.
-; Türkiye’de Sıtma Mücadelesi (1924-1950)”, Türkiye Parazitoloji Dergisi, “Cilt:32, Sayı:4, 2008.
- Tuncel Nur, Türkan Şanlı, Müeyyet Perk; Halk Sağlığı Hemşireliği, T.C. Anadolu Üniversitesi Yayınları No:568, Eskişehir, Kasım 1998.
- Türkiye Cumhuriyeti Devlet Salnamesi 1927-1928, Matbuat-ı Müdüriyet-i Umumiyesi Neşriyatından:3.
- Uğur Recai, Ömer Faruk Tekbaş, Metin Hadse; “Tatarcık Humması: Gözden Kaçırılan Bir Sağlık Sorunu” Sürekli Tıp Eğitimi Dergisi, Cilt:12, Sayı:7, Aralık 2003.
- Velicangil Sıtkı; Halk Sağlığı Bilimi, İstanbul Üniversitesi Rektörlük yayın No:3357 Eczacılık Fak. Yayın No:46, Cilt:1, İstanbul, 1985.
- Yumuturuğ Sevim; Halk Sağlığı Ders Kitabı, Ankara Üniversitesi Eczacılık Fakültesi Yayınları Sayı:64, Ankara, 1988.

Ekler

Ek:1



Kaynak: Ulus Gazetesi, 22 Aralık 1935

Ek:2



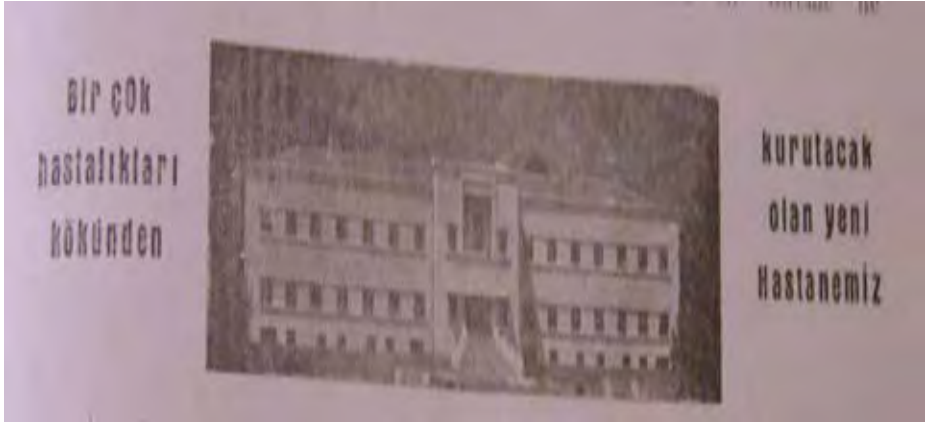
Kaynak: Yeni Tokat, Yıl:2, Sayı:48, 30 Ağustos 1935.

Ek:3



Kaynak: Yeni Tokat, Yıl:2, Sayı:48, 30 Ağustos 1935.

Ek:4



Kaynak: Yeni Tokat, Yıl:2, Sayı:48, 30 Ağustos 1935.

Ek:5



Kaynak: Yeni Tokat, Yıl:3, Sayı:46, 29 İlkteşrin 1935.

Ek:6

AYLET İSTİSALATI VE İZLENİMLERİ CUMHURİYET BAŞKANI											
Bartın'dan bulundugu Vilayetin adı	Yaklaşık adet	Kubukletilen tahsisat		Barfiteilen tahsisat		Barfiteilen tahsisatın Yaklaşık miktarı		Barfiteilen tahsisatın Yaklaşık miktarı		Barfiteilen tahsisatın Yaklaşık miktarı	
		Muamele, umumiye (Muamele, umumiye ve vesait dahil)	Muamele, umumiye (Muamele, umumiye ve vesait dahil)	Muamele, umumiye (Muamele, umumiye ve vesait dahil)	Muamele, umumiye (Muamele, umumiye ve vesait dahil)	Muamele, umumiye (Muamele, umumiye ve vesait dahil)	Muamele, umumiye (Muamele, umumiye ve vesait dahil)	Muamele, umumiye (Muamele, umumiye ve vesait dahil)	Muamele, umumiye (Muamele, umumiye ve vesait dahil)	Muamele, umumiye (Muamele, umumiye ve vesait dahil)	Muamele, umumiye (Muamele, umumiye ve vesait dahil)
Adana	100	54793	26467	50932	26467	3282	25240	20	2328	16	0
Konak	10	6652	2764	6652	2764	2071	2764	15	15	6	0
Cumhuriye	10	5467	2469	5236	2487	276	2229	6	2229	6	0
İzmir	20	10772	2469	10426	2469	728	2254	47	173	71	19
İzmir	20	12289	2487	12042	2487	526	10587	16	2487	16	0
Sivas/Erzurum	20	7500	3554	4974	3548	288	7084	34	354	352	0
Şirvan	20	10772	2469	10426	2469	728	2254	47	173	71	19
Şirvan	20	12289	2487	12042	2487	526	10587	16	2487	16	0
Şirvan	20	7500	3554	4974	3548	288	7084	34	354	352	0
Şirvan	20	10772	2469	10426	2469	728	2254	47	173	71	19
Şirvan	20	12289	2487	12042	2487	526	10587	16	2487	16	0
Şirvan	20	7500	3554	4974	3548	288	7084	34	354	352	0
Şirvan	20	10772	2469	10426	2469	728	2254	47	173	71	19
Şirvan	20	12289	2487	12042	2487	526	10587	16	2487	16	0
Şirvan	20	7500	3554	4974	3548	288	7084	34	354	352	0
Şirvan	20	10772	2469	10426	2469	728	2254	47	173	71	19
Şirvan	20	12289	2487	12042	2487	526	10587	16	2487	16	0
Şirvan	20	7500	3554	4974	3548	288	7084	34	354	352	0
Şirvan	20	10772	2469	10426	2469	728	2254	47	173	71	19
Şirvan	20	12289	2487	12042	2487	526	10587	16	2487	16	0
Şirvan	20	7500	3554	4974	3548	288	7084	34	354	352	0
Şirvan	20	10772	2469	10426	2469	728	2254	47	173	71	19
Şirvan	20	12289	2487	12042	2487	526	10587	16	2487	16	0
Şirvan	20	7500	3554	4974	3548	288	7084	34	354	352	0
Şirvan	20	10772	2469	10426	2469	728	2254	47	173	71	19
Şirvan	20	12289	2487	12042	2487	526	10587	16	2487	16	0
Şirvan	20	7500	3554	4974	3548	288	7084	34	354	352	0
Şirvan	20	10772	2469	10426	2469	728	2254	47	173	71	19
Şirvan	20	12289	2487	12042	2487	526	10587	16	2487	16	0
Şirvan	20	7500	3554	4974	3548	288	7084	34	354	352	0
Şirvan	20	10772	2469	10426							

Kaynak: Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi
Ek:7

[illegible]

Kaynak: Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi

Tablo:2 Tokat Vilayetinde Son Altı Yıl İçinde Görülen Bulaşık ve Salgın Hastalıklar (1929-1935)

Hastalıklar	1929		1930		1931		1932		1933		1934		1935	
	Musap	Vefat	Musap	Vefat	Musap	Vefat	Musap	Vefat	Musap	Vefat	Musap	Vefat	Musap	Vefat
Ansefalit letarjik	1	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--
Boğmaca	--	--	58	12	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--
Çiçek	1	--	2	1	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--
Difteri	3	1	4	1	6	2	4	1	2	1	6	1	2	--
Dizanteri	9	1	4	--	14	1	5	1	4	--	16	1	34	--
Kabakulak	11	--	--	--	--	--	--	--	14	--	--	--	--	--
Karahumma	8	4	8	1	15	4	4	2	4	--	98	10	66	6
Kızamık	31	12	69	4	32	3	401	61	1837	310	9	1	10	1
Kızıl	10	5	1	1	--	--	--	--	--	--	1	--	1	--
Kuduz	--	--	--	--	--	--	5	--	3	--	--	--	--	--
Hummayı nifasi	--	--	1	--	5	4	6	2	2	1	9	6	5	3
Lekeli humma	2	1	2	--	2	--	1	--	--	--	--	--	5	2
Paratifüs	--	--	--	--	1	--	--	--	--	--	1	--	--	--
Sari sehayla iltihabı	2	1	--	--	--	--	--	--	4	1	2	1	6	3
Suçiçeği	1	--	6	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--
Şarbon	2	1	6	2	--	--	1	--	3	--	13	--	14	1
Tetanoz	--	--	4	3	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--
Yılanlık	2	--	1	--	--	--	--	--	1	--	--	--	--	--

Kaynak: Tokat Vilayeti Sıhhi ve İctimai Coğrafyası

Yerel Seçim Sonuçları Temelinde Tokat'ın Siyasi Yapısı

D. Ali ARSLAN^(*), Gülten ARSLAN¹

Özet

Bilindiği gibi toplumsal yapı karşılıklı ilişki ve etkileşim içindeki kurumlardan oluşur. Yapısal-işlevselci sosyoloji perspektifinden bakıldığında toplumda altı temel kurum vardır. Her kurum toplumsal yapı içinde belli başlı işlevler yerine getirir. Bu toplumsal kurumların yerine getirdiği işlevler, toplumsal yapının varlığı ve devamı açısından hayati önem taşır. Siyaset kurumu da, bu altı temel toplumsal kurumdan bir tanesidir.

Bu çalışmada, siyaset sosyolojisinin yöntem ve teknikleri kullanılarak, yapısal-işlevselci bir bakış açısından hareketle, Tokat'ın siyasi yapısı ve Türkiye'nin genel siyasi yapısı içindeki yerinin incelenmesi hedeflenmiştir. Bir başka anlatımla Tokat'ta siyasi erkin oluşumu, şekillenışı, işleyiş ve değişim düzenliliklerinin araştırılması ve topyekün Türk toplumu içindeki yerinin incelenmesi amaçlanmıştır.

Bu amacı gerçekleştirmek için son 50 yılın yerel seçim sonuçları incelenecek: Önce yerel seçim sonuçları temelinde Türkiye'de siyasal gücün şekillenışı, dağılımı ve değişim düzenlilikleri incelenecek. İkinci aşamada ise Tokat ili özelinde siyasi yapının oluşumu, siyasi gücün dağılımı ve 1960'lı yıllardan günümüze değişim düzenliliklerine bakılacak. Üçüncü olarak da, Tokat ile ilgili olarak ortaya konan bulguların Türk toplumu geneli içinde ne anlam ifade ettiği konusu irdelenecek.

Anahtar sözcükler: Tokat, Tokat'ın Siyasi Yapısı, Yerel Seçimler, Yerel Seçim Sonuçları Temelinde Tokat'ın Siyasi Yapısı, Türkiye'nin Siyasi Yapısı.

Socio-Political Structure of Tokat in Local Elections (Last 50 Years)

Abstract

This study aims to analyse socio-political structure of Tokat at the basis of the results of Turkish Local elections since 1963 up to date. Documentary and

(*) Doç. Dr., Mersin Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji bölümü öğretim üyesi. Sosyolog ve siyaset bilimci. İngiltere'de "University of Surrey" de, Sosyal Bilimler Metodolojisi alanında yüksek lisans (MSc.) ve yine aynı üniversitede, Siyaset Sosyolojisi alanında doktora (PhD) yaptı. Adres: Mersin Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji bölümü, Çiftlikköy Kampusu, 33343-Mersin / TÜRKİYE.

Tel: (0324) 361 00 01/ 48 13, Belgegeçer: (0324) 361 00 46, GSM: 0553 666 06 06

E-posta: aliarslan@mersin.edu.tr / cimderaslan@hotmail.com

¹ Siyaset Araştırmacısı. gultenb.arslan@hotmail.com



historical research techniques will be used during the study.

Key words: Tokat, Political Structure of Tokat, Turkish Local Elections, Political Structure, Turkish Society, Political Structure of Turkey.

Giriş

Karadeniz Bölgesi'nin Orta Karadeniz Bölümü'nde yer alan Tokat ilinin batısında Amasya, güneybatısında Yozgat, kuzeyinde Samsun, güney ve güneydoğusunda Sivas, kuzeydoğusunda Ordu illeri yer alır. 2012 ADNKS verilerine göre ilin 2011 yılı nüfusu 608.299 kişidir. Almus, Reşadiye ve Niksar ilçelerinin ormanlık alanları kent ve ülkemiz açısından hayati öneme sahiptir. Tarihi M.Ö. 4000. yıllara kadar inen Tokat, Kelkit, Yeşilırmak ve Çekerek Nehri boyunca kurulmuş başta Hitit ve Frig uygarlıkları olmak üzere Roma, Bizans, Danişmend, Selçuklu, İlhanlı ve Osmanlı gibi birçok kültür ve uygarlığa ev sahipliği yapmıştır.

Araştırmada, tarihin derinliklerinden bugüne, kimi zaman geri planda kalmış olsa da, jeopolitik ve jeostratejik önemini yitirmeyen Tokat'ın siyasi yapısı ve bu yapıdaki değişim araştırıldı. Konu yerel seçim sonuçları temel alınarak irdelendi.

Araştırmanın amacı ve önemi

Bu araştırmada, Orta Karadeniz Bölgemizin en önemli yerleşim birimlerinden biri olan Tokat ilimizin yerel siyasi yapısı ve bu siyasi yapının Türkiye'nin genel siyasi yapısı içindeki yerinin incelenmesi amaçlanmıştır. Sosyolojinin yapısal-işlevselci bakış açısından yola çıkılarak gerçekleştirilen çalışmada, ağırlıklı siyaset sosyolojisinin (Sarıbay, 2008; Kışlalı, 2003) yöntem ve teknikleri (Altunışık, 2004; Gilbert, 1994) kullanılmıştır. Araştırma ağırlıklı olarak betimleyici bir tarzda hazırlanmıştır.

Araştırmanın yöntemi

İç Anadolu Bölgesi, Karadeniz Bölgesi ve Doğu Anadolu Bölgesi'ni birbirine bağlayan bir geçit kenti olmak gibi bir ayrıcalıklı konuma sahip olan Tokat'ın yerel siyasi yapısının incelendiği bu araştırmada, araştırmanın çalışma evreni olarak Tokat seçildi. M.Ö. 4000 yıllarından başlayarak 14 devlet ve birçok beyliğin yaşadığı ve egemen olduğu Tokat'ın (Zaman Gazetesi, 2012), özellikle siyasi yapısını konu edildi. Ağırlıklı olarak betimleyici türden bir araştırma olarak tasarlanan bu çalışmada örnekleme zaman kesitinde yapıldı. Bu bağlamda çalışma kapsamına, 1963-2013 yılları arasında gerçekleşen 10 yerel seçim sonuçları dâhil edildi. Bu kapsamda belirlenen hedefler doğrultusunda, son 50 yılın yerel seçimleri hem Türkiye geneli ve hem de Tokat özelinde incelendi.

Tokat'ın siyasi yapısını ortaya koymaya çalışılırken, kırsal ve kentsel yerleşim alanları da ayrı ayrı analiz edilerek, yerleşim biriminin seçmen davranışı ve siyasi yapı üzerindeki etkisi anlaşılmaya çalışıldı. Araştırmada temel veri kaynağı olarak TÜİK (2012) ve TODAİE-YerelNet (2012)'in verileri esas alındı. Bu veri kaynaklarında yer alan yerel seçim sonuçları, daha net bir anlatımla 1963'ten günümüze Türkiye'de gerçekleşen 10 yerel seçimin sonuçları Türkiye geneli ve Tokat özelinde incelenerek ana veri seti oluşturuldu. Oluşturulan veri seti, ikincil veri analizi tekniği kullanılarak analiz edildi.

Tokat'ın genel sosyal yapısı

Binlerce yıllık tarihi, zengin tabii güzellikleri ve jeostratejik önemi ile eşine az rastlanan güzellikte bir ilimizdir Tokat. Hemen her dönemde ekonomik ve stratejik önemini korumuştur. Yeşilirmak, Kelkit ve Çekerek nehirlerinin hayat verdiği sulak vadileri ve mümbit ovaları Tokat'a ayrı bir zenginlik katar. Asırlar boyu savaşların, iktidar mücadelelerinin, isyanların, kuşatmaların, yıkımların tahribine maruz kalması Tokat ve havalisinin sahip olduğu jeostratejik ve jeopolitik öneminden kaynaklanır.

Harita 1: Türkiye ve Tokat

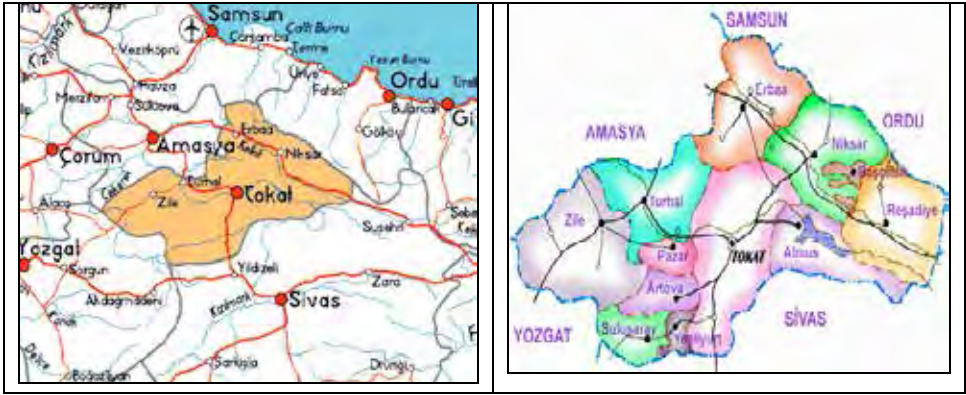


Kaynak: <http://www.uyduharita.org/tokat-haritasi-resimleri/>

Tokat'ın adının kaynağına dair birçok rivayetler olmakla beraber, kesin deliller yoktur. Bununla birlikte Tokat'ın, ilk çağlarda Togayıtlar tarafından kurulduğu ve adının da “sur kenti” anlamına gelen “Tok-kat” olduğuna dair güçlü rivayetler vardır (Büyük Larousse, 1986: 11579). 19. Yüzyılda Sivas'a bağlı kaza merkezi, ardından da bağımsız bir mutasarrıflık haline geldi. Bölgedeki Ermeni ayaklanmaları sonrasında vilayet merkezine dönüştürüldü. Mondros mütarekesi

yıllarında tekrar bağımsız mutasarrıflık haline getirildi (1918-20). 1920'de ise müstakil Liva oldu.

Bir dönemler Tokat'ın toplumsal ve ekonomik hayatında, başta dokumacılık ve yazmacılık olmak üzere bakırcılık, dericilik gibi el zanaatları ile ticaret ayrı bir önem taşımakta idi. Özellikle Avrupa'yı Asya'ya bağlayan ticari yollar üzerinde bulunması, tarihin hemen her döneminde ticaret açısından Tokat'a ayrı bir değer kazandırmıştır. Elverişli iklimi, verimli ovaları ve fazla kirlenmemiş akarsuları ile Tokat, tarım ve hayvancılık alanında oldukça önemli bir üretim potansiyeline sahiptir. Tokat'ın günümüzde ekonomik hayatında tarım, tarıma dayalı sanayi ve küçük sanayi kuruluşları önemli bir yer tutar.



Kaynak: <http://www.uyduharita.org/tokat-haritasi-resimleri/>

Büyük ölçekli sanayi kuruluşlarının fazlaca yer almadığı Tokat'ta küçük sanayi kuruluşları mevcuttur. İlin büyük ölçekli ilk sanayi kuruluşu 1930'lu yıllarda kurulan Turhal Şeker Fabrikası'dır. Bir başka önemli kuruluş ise, 1983 yılında faaliyete geçen Sigara Fabrikası'dır. Ayrıca süt ve yem sanayi, toprak tuğla sanayi, kireç sanayi, plastik ve lastik sanayi, ayakkabı hazır giyim sanayi, kil ve kaolen sanayi dallarında fabrikalar üretim yapmaktadır (Tokat Ticaret ve Sanayi Odası, 2012).

Toplunun en önemli bileşenlerinden birini de demografik yapı oluşturur. Bu nedenle Tokat'ın sosyal yapısını daha iyi anlayabilmek için demografik yapısının da iyi tahlil edilmesi gerekir. Bu bağlamda öncelikli olarak nüfus büyüklüğüne bir göz atmak gerekir. Tablo 1'de de görüldüğü gibi, 2010 yılı verilerine göre ilin toplam nüfusu 617.802 kişidir. 1923 yılında Erbaa, Niksar, Reşadiye ve Zile ilçelerinin bağlanmasıyla il olan Tokat'ın merkez ilçe ile birlikte toplam 12 ilçesi, 65 bedde ve 609 köyü vardır (Tokat Valiliği, 2012).

Kırsal ve kentsel alanlar birlikte değerlendirildiğinde nüfusça en büyük

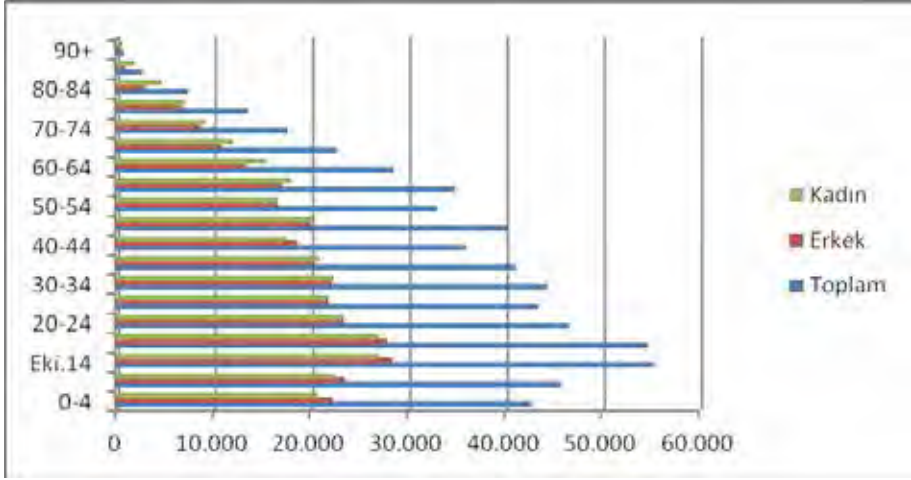
ilçenin Erbaa olduğu görülür. 2010 yılı verilerinde göre Erbaa'nın toplam demografik büyüklüğü 95.815 kişidir. İlçe merkezi esas alındığında ise nüfus bakımından ise en büyük ilçenin 64.139 kişi ile Turhal olduğu görülür. Toplam nüfus bakımından Erbaa, 2011 yılında da Tokat'ın en büyük ilçesi olma hüviyetini kaybetmez. İlçe merkezi nüfusu bakımından ise Turhal, Erbaa'nın önünde yer alır.

Tablo 1: Tokat İlçeleri il/ilçe merkezi ve belde/köy nüfusu - 2011

	İl/İlçe merkezi			Belde/Köy			Toplam		
Tokat	Toplam	Erkek	Kadın	Toplam	Erkek	Kadın	Toplam	Erkek	Kadın
Merkez	132.300	66.857	65.443	50.071	24.938	25.133	182.371	91.795	90.576
Almus	4.773	2.436	2.337	23.216	11.646	11.570	27.989	14.082	13.907
Artova	3.117	1.609	1.508	6.688	3.316	3.372	9.805	4.925	4.880
Başçiftlik	3.283	1.598	1.685	3.007	1.539	1.468	6.290	3.137	3.153
Erbaa	60.546	29.913	30.633	36.819	17.990	18.829	97.365	47.903	49.462
Niksar	33.090	16.494	16.596	29.701	14.671	15.030	62.791	31.165	31.626
Pazar	4.953	2.442	2.511	9.995	4.968	5.027	14.948	7.410	7.538
Reşadiye	8.730	4.330	4.400	30.727	15.319	15.408	39.457	19.649	19.808
Sulusaray	3.409	1.727	1.682	5.505	2.693	2.812	8.914	4.420	4.494
Turhal	63.987	31.313	32.674	21.404	10.615	10.789	85.391	41.928	43.463
Yeşilyurt	5.354	2.641	2.713	6.005	3.007	2.998	11.359	5.648	5.711
Zile	35.330	17.322	18.008	26.289	13.065	13.224	61.619	30.387	31.232
Toplam	358.872	178.682	180.190	249.427	123.767	125.660	608.299	302.449	305.850

Kaynak: TÜİK (2012), 2011 yılı ADNKS verileri

En güncel demografik veriler niteliğindeki TÜİK (2012) ADNKS verilerine göre ise Tokat ilinin 2011 yılı nüfusu 608.299 kişidir (Tablo 1). Bu nüfusun yüzde 59'u kentsel mekânlar olarak kabul edilebilecek il ve ilçe merkezlerinde yaşamaktadır. Geriye kalan yüzde 41'i ise kırsal alanlar olarak kabul edilen belde ve köylerde yaşamaktadır. Tokat kent merkezinin 2011 yılı nüfusu 132.300 kişidir. Merkeze bağlı kırsal alanlar da hesaba katıldığında, merkez ilçenin 182.371'i bulur.

Grafik 1: Tokat'ın Nüfus Piramidi (2011 Yılı)

Kaynak: TÜİK (2012) <http://tuikapp.tuik.gov.tr/adnksdagitapp/adnks.zul>

Bir yıllık bir süre içerisinde demografik yapıda meydana gelen değişimi anlamak amacıyla, 2011 ve 2010 yılı nüfusu karşılaştırıldığında önemli bir sonuçla karşılaşılır. Bu kadar kısa bir süre zarfında bile ilin nüfusunun yaklaşık yüzde 1,34 oranında azaldığı görülür. Bu değişim yerleşim birimi değişkeni temelinde incelendiğinde de benzer bulgularla karşılaşılır. İncelenen bir yıllık süre içinde kentsel alanlarda nüfusun yaklaşık yüzde 1,4 oranında azaldığı görülür.

Tablo 2: Tokat'ın Nüfusunun Yaş Gruplarına Göre Dağılımı (2011 Yılı)

Yaş grubu	Toplam	Erkek	Kadın
0-4	42.612	22.038	20.574
05-09	45.558	23.287	22.271
10-14	55.191	28.231	26.960
15-19	54.567	27.685	26.882
20-24	46.407	23.219	23.188
25-29	43.267	21.697	21.570
30-34	44.214	22.046	22.168
35-39	40.961	20.193	20.768
40-44	35.816	18.416	17.400
45-49	40.092	19.807	20.285

50-54	32.841	16.439	16.402
55-59	34.686	16.871	17.815
60-64	28.352	13.176	15.176
65-69	22.500	10.671	11.829
70-74	17.461	8.430	9.031
75-79	13.419	6.548	6.871
80-84	7.259	2.774	4.485
85-89	2.508	791	1.717
90+	588	130	458
Toplam	608.299	302.449	305.850

Kaynak: TÜİK (2012) 2011 yılı ADNKS verileri

İlin demografik yapısı, eğitim değişkeni esas alınarak incelendiğinde de çok çarpıcı bulgularla karşılaşılır. Tablo 3'te de görüldüğü gibi, dezavantajlı eğitim gruplarında eğitim gruplarından durum kadının aleyhinedir. Buna karşın avantajlı eğitim gruplarında ise durumun erkekler lehine olduğu açık bir şekilde ortadadır.

Tablo 3: Eğitim Düzeyi ve Cinsiyete Göre Tokat'ın 2011 Yılı Nüfusu (6 yaş +)

Bitirilen eğitim düzeyi	Toplam	Erkek	Kadın
Okuma yazma bilmeyen	35.874	8.043	27.831
Okuma yazma bilen fakat bir okul bitirmeyen	119.906	56.128	63.778
İlkokul mezunu	144.358	62.623	81.735
İlköğretim mezunu	102.057	53.973	48.084
Ortaokul veya dengi okul mezunu	21.070	13.950	7.120
Lise veya dengi okul mezunu	81.101	49.563	31.538
Yüksekokul veya fakülte mezunu	34.333	22.021	12.312
Yüksek lisans mezunu	1.827	1.208	619
Doktora mezunu	621	426	195
Bilinmeyen	14.226	7.192	7.034
Toplam	555.373	275.127	280.246

Kaynak: TÜİK (2012) 2011 yılı ADNKS verileri

Öte yandan avantajlı sayılabilecek eğitim kategorilerinde ise erkeklerin bariz bir üstünlüğü göze çarpar. İl genelinde lise ve dengi okul mezunlarının yüzde 61,11'ini erkekler oluşturur. Üniversite mezunları arasında erkeklerin

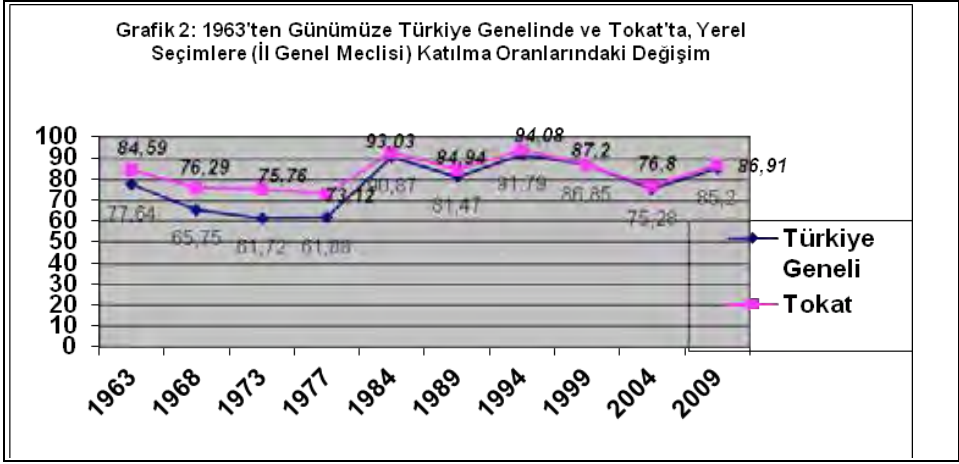
oranı neredeyse üçte ikiyi bulur. Bir diğer anlatımla Tokat ilindeki üniversite mezunları arasında erkeklerin oranı yüzde 64,14'ü bulur. Lisansüstü eğitim gören bireyler arasında da bu cinsiyet ayrımı açıkça görülür. Nüfus içinde yüksek lisans yapmış olan bireylerin yüzde 66,12'sini erkekler teşkil eder. Akademik eğitimin son basamağı olan doktora yapmış bireylerin arasında erkeklerin oranı ise yüzde 68,6'ya yükselir. Bütün bu bulgular aslında sadece Tokat iline özgü olmayan, kanayan bir yaramızı açıkça gözler önüne serer.

Dünden bugüne Tokat'ta siyasi katılım

Yerel seçimler demokrasinin, yerel yönetimler de demokratik hayatın da vazgeçilmez bileşenlerindendir. Batı toplumlarında yerel yönetimler, kapitalist devletin bileşenleri olarak toplum hayatında var olmaya başlamıştır (Güler, 2006). Türkiye'de yerel yönetimlerin toplumsal yapı içindeki yeri anayasa ve yasalarla belirlenmiştir. 5393 sayılı Belediye Yasası'nın 3. maddesinde de belediye, "belde sakinlerinin mahalli müşterek ihtiyaçlarını karşılamak üzere kurulan ve karar organı seçmenler tarafından seçilerek oluşturulan, idari ve mali özerkliğe sahip kamu tüzel kişisi" şeklinde tanımlanır (Keleş 2006: 219-220). Seçimlere katılarak oylarını kullanan seçmenler yalnızca siyasal yapıyı şekillendirmede aktif rol oynamakla kalmayıp, erkin siyasi partiler arasında dağılımını ve yerel siyasi elitleri (Arslan, 2011-a; Arslan, 2011-b; Arslan, 2011-c) de belirlemektedirler. Yerel seçimlerle ise yerel siyasi yapı şekillendirilmekte ve yerel siyasi elitler seçilmektedir (Arslan, 2012-b).

Bu bağlamda seçimlere ilgi ve katılım hayati önem arz etmektedir. Yurttaşların kolektif karar alma sürecine katılımı seçimlerle sınırlı olmasa (Sarıbay, 2008: 112) da, bireylerin seçimlere katılımı, demokratik yapının inşası ve devamında hayati önem arz eder. Bireylerin siyasete olan ilgisi her zaman ve her toplumda aynı düzeyde olmayabilmektedir. Seçimlere katılım toplumdaki farklılık gösterebilmektedir.

Dünya genelinden verilebilecek bazı örnekler bu savı destekler doğrultudadır: Gürcistan'da Ocak 2004 Cumhurbaşkanlığı seçimlerinde katılım yüzde 83 olarak gerçekleşirken (Jones, 2005), Latin Dominik Cumhuriyeti 2004 başkanlık seçimlerinde bu oran yüzde 72,8 olmuştur (Sagas, 2005). Endonezya'da, 2004 seçimlerinde yüzde 84 (Thalang, 2005); 2003 Guatemala başkanlık seçimlerinin ilk turunda yüzde 57,9, ikinci turunda yüzde 46,78 (Azpuru, 2005); Kamboçya 2003 parlamento seçimlerinde yüzde 81,5 (Schaap, 2005); İsviçre 2003 Ulusal Konsey seçimlerinde yüzde 44,5 (Dardanelli, 2005); Slovakya 2003 cumhurbaşkanlığı seçimlerinin ilk turunda yüzde 47,9 ve ikinci turunda yüzde 43,5 (Rybar, 2005); İngiltere'de 1975 yılından bugüne yapılan yerel seçimler de katılım yüzde 36 ile yüzde 49 (Rallings, 2005) arasında gerçekleşmiştir.



Kaynak: Araştırmacının 2007–2012 Yıllarında, Mersin İline Yönelik Gerçekleştirdiği Projelerdeki Veriler Temel Alınarak Düzenlenmiştir.

Seçilen dönem baz alınarak Türkiye geneli ve Tokat ili özelinde, yerel seçimlere katılım oranı incelendiğinde de oldukça önemli bulgularla karşılaşılır. Grafik 2’de de açıkça sergilendiği üzere, incelenen dönemin ilk yerel seçimlerinde, il genel meclisi seçimlerine Türkiye genelinde seçmen katılımı yüzde 77’nin biraz üzerinde olmuştur. Buna karşın Tokat ili özelinden seçimlere ilgi Türkiye ortalamasının oldukça üzerindedir. Bu durum incelenen yaklaşık yarım asırlık süreç boyunca da devam ede gelmiştir. Tablo 1’de de görüldüğü gibi araştırma kapsamında incelenen 10 dönemin tamamında Tokat ilinde seçimlere katılımı, Türkiye ortalamasının üzerinde gerçekleşmiştir. Bu bulgular, Tokat halkının siyaset olan ilgisini göstermesi bakımından oldukça mühimdir.

1963 yılı yerel seçim sonuçları

Daha önce de vurgulandığı gibi seçimler, özellikle de yerel seçimler demokrasinin vazgeçilmez unsurlarındandır. Yerel siyasi erk bu seçimlerle şekillenir. Bu realiteden hareketle hem Tokat kentinin ve hem de Tokat ilinin siyasi yapısındaki farklılaşma ve değişime ışık tutmayı amaçlayan bu çalışmada da, yerel seçim sonuçları temel alındı. Araştırmanın başlangıç dönemi olarak da 1963 yılı seçildi. Bu tercihte, 1963 yerel seçimlerinin Türkiye’nin yerel idari ve siyasi yapısının şekillenmesinde nirengi noktası olma özelliği taşıyor olması belirleyici rol oynadı. Zira 27 Mayıs 1960 İhtilalı ve sonrasında hazırlanıp, 1961 yılında yürürlüğe konan yeni anayasa, Türkiye’nin siyasi ve toplumsal hayatında köklü değişikliklere zemin hazırladı.

Tablo 4: 1963 Yılı Yerel (İl Genel Meclisi) Seçimlerinde Partilerin Oy Dağılımı

	Partilere Göre Oy Dağılımı (%)	
	Türkiye Geneli	Tokat
AP	45.48	27.92
CHP	36.22	38.92
CKMP	3.06	-
MP	3.09	-
TİP	0.40	-
YTP	6.51	23.64
BAGIMSIZ	5.24	9.52
DİĞER	0.00	-
TOPLAM	100	100

Kaynak: YerelNET (2012),

http://eski.yerelnet.org.tr/secimler/il_secim.php?ilid=60&yil=1963&bbb=960#baskan

1961 Anayasası'nın başlattığı sürecin ürünü olan 1963 yerel seçim, 17 Kasım 1963 tarihinde gerçekleştirildi. Bu seçimlerde, Türkiye genelinde, AP, CHP, CKMP, MP, TİP ve YTP'nin iktidar mücadelesi vermiştir (Arslan, 2012: 926). Seçimlerin Türkiye genelindeki galibi, ihtilal sonrası dönemde kapatılan Demokrat Parti'nin oylarına talip olan Adalet Partisi olmuştur (Tablo 4). Bu yerel seçimler, Türk siyasi hayatında, genel seçim havası estirmiştir. Öyle ki, seçim sonuçları, merkezi hükümetin istifa etmesine yol açmıştır (Akbulut, 2006-a).

1963 yerel seçimleri Tokat özelinde de çarpıcı sonuçlar ortaya çıkarmıştır. Bu sonuçlardan ilk bakışta dikkat çeken seçimlere siyasi ilginin kent merkezinde, kırsaldan daha düşük olduğudur. İl genelinde il genel meclisi seçimlerine katılım yüzde 84.59 olarak gerçekleşirken, kentin belediye başkanlığı seçimlerine katılım yüzde 77.63'te kalmıştır. İl genelinde gerçekleşen il genel meclisi seçimlerinin galibi aldığı yüzde 38,92 oy oranı ile sol kanattan CHP'dir (Tablo 4). Buna karşın kenti galibi ve belediye başkanını çıkaran parti, yüzde 58'den fazla oy alan Adalet Partisi olmuştur (Tablo 5). Daha net bir anlatımla bu seçimlerde Tokat kenti belediye başkanlığını AP'nin adayı Mesrur Genç kazanmıştır.

Tablo 5: 1963 Yılı Yerel Seçimleri Tokat Sonuçları

	Partilere Göre Oy Dağılımı (%)	
	Tokat (Belediye Başkanlığı)	Tokat (il Genel Meclisi)
AP	58.31	27.92
CHP	38.45	38.92
YTP	-	23.64
BAGIMSIZ	3.24	9.52

Kaynak: YerelNET (2012),

http://eski.yerelnet.org.tr/secimler/il_secim.php?ilid=60&yil=1963&bbb=960#baskan

Bu tablo ilk bakışta Tokat ili geneli ile Tokat kent merkezinde neredeyse taban tabana zıt bir siyasi yapılanmanın olduğu gibi bir izlenim yaratsa da, tezahüre aldanmamak gerekir. Durum oyların siyasi yelpazeye dağılımı incelendiğinde daha bir netlik kazanır. Tablo 5 dikkatlice incelendiğinde hem kent merkezinde ve hem de Tokat ili genelinde sağ siyaset anlayışının tokat'ın siyasi hayatında belirgin olduğu görülür.

1968 yılı yerel seçim sonuçları

2 Haziran 1968'de yapılan yerel seçimlere Türkiye genelinde seçmen ilgisi bir önceki seçimlere oranla oldukça düşük olmuştur. İl genel meclisi seçimlerinde Türkiye genelinde katılım yüzde 65.75 olarak gerçekleşmiştir. Seçim sürecinde parti içi demokrasi tartışmalarının sıkça yapıldığı bu seçimlerde özellikle bağımsız adayların başarısı dikkat çekicidir (Akbulut, 2006-b).

Tablo 6'da da görüldüğü gibi bu seçimlerin partiler bazında Türkiye genelindeki mutlak galibi Adalet Partisi'dir. Ülke genelindeki 1252 belediye başkanlığının yarıdan fazlasını tek başına AP kazanmıştır. Çoğunluğu AP tabanına oynayan bağımsızların kazandığı belediye başkanlığı sayısı da hiç de azımsanacak türden değildir. CHP ise bu seçimlerde ciddi bir gerileme yaşamıştır.

Öte yandan Tokat ili genelinde de 1968 yerel seçimlerinde üstünlük AP'nindir. Bununla birlikte AP'nin Tokat ilindeki başarısı, Türkiye genelindeki kadar görkemli olmamıştır. Tablo 6'da da görüldüğü gibi, AP Tokat'ta, Türkiye geneli ile kıyaslandığında yaklaşık 17 civarında daha düşük oy almıştır. Bu durumda en belirleyici faktör ise Birlik Partisi'nin halk desteğinin Tokat ili genelinde yüzde 16'yı aşmasıdır. CHP ise bir önceki seçimlerde Tokat ili genelinde yüzde 39'a yaklaşan seçmen desteğinde büyük bir kayıp yaşamıştır.

Tablo 6: 1968 Yılı Yerel (İl Genel Meclisi) Seçimlerinde Partilerin Oy Dağılımı

	Partilere Göre Oy Dağılımı (%)	
	Türkiye Geneli	Tokat
AP	49.06	40.62
BP	1.64	16.22
CHP	27.90	26.33
CKMP	1.00	-
GP	6.62	9.43
MP	3.50	0.43
TİP	2.72	0.27
YTP	0.72	-
BAGIMSIZ	6.83	6.71
TOPLAM	100	100

Kaynak: YerelNET (2012),
http://eski.yerelnet.org.tr/secimler/il_secim.php?ilid=60&yil=1968&bbb=2396#baskan

Tablo 7: 1968 Yılı Yerel Seçimleri Tokat Sonuçları

	Partilere Göre Oy Dağılımı (%)	
	Tokat (Belediye Başkanlığı)	Tokat (il Genel Meclisi)
AP	61.47	40.62
BP	3.92	16.22
CHP	34.61	26.33
GP	-	9.43
MP	-	0.43
TİP	-	0.27
BAGIMSIZ	-	6.71

Kaynak: YerelNET (2012),
http://eski.yerelnet.org.tr/secimler/il_secim.php?ilid=60&yil=1968&bbb=2396#baskan

Belediye başkanlığı seçimlerinin de Tokat kent merkezindeki galibi AP'dir. AP kent merkezinde, il genelinde aldığı oyların neredeyse yüzde 50 daha fazlasını almıştır. Tablo 7'de de görüldüğü gibi CHP'nin de kent merkezindeki seçmen desteği, il genelindekinden daha fazladır. Bununla birlikte CHP adayının oy oranı, Tokat belediye başkanlığını kazanan AP adayı Hakkı ALBAYRAKOĞLU önüne geçmeye yetmemiştir.

1973 yılı yerel seçim sonuçları

12 Mart askeri muhtırasından sonra yapılan ilk seçimler olması hasebiyle

ayrı önem taşıyan 1973 yerel seçimleri 9 Aralık 1973'te yapılmıştır. Türkiye genelinde olduğu gibi Tokat ilinde seçimlere vatandaşların ilgisi oldukça düşük olmuştur. Öyle ki Türkiye genelinde seçimlere katılım oranı, yerel seçimler bazında tarihi dip seviyesini görerek yüzde 61,72 olarak gerçekleşmiştir. Tokat'ta en düşük ikinci katılım oranı gerçekleşmiş ve ilgi yüzde 75,76 civarında olmuştur. Tokat ilinde seçimlere katılım geçmiş yıllara ve sonraki yıllara kıyasla düşük olsa da, Türkiye genelindeki katılımdan yüzde 22,7 oranında daha fazla olması dikkate değer bir durumdur.

Tablo 8: 1973 Yılı Yerel (İl Genel Meclisi) Seçimlerinde Partilerin Oy Dağılımı

	Partilere Göre Oy Dağılımı (%)	
	Türkiye Geneli	Tokat
AP	32.32	20.10
CGP	2.90	4.54
CHP	37.09	35.59
DP	10.75	8.85
MHP	1.33	2.95
MP	0.09	-
MSP	6.20	9.19
TBP	0.41	2.24
BAGIMSIZ	8.91	16.54
TOPLAM	100	100

Kaynak: YerelNET (2012),

http://www.yerelnet.org.tr/basvuru_kaynaklari/secim_sonuclari/index.php?yil=1973

Hem Türkiye genelinde ve hem de Tokat ilinde CHP'nin seçmen desteğinde önemli bir yükselişin gözlemlendiği bu seçimlerin, genel oy dağılımı bakımından galibi CHP'dir (Tablo 8). CHP (Kili, 1976) 1973 yerel seçimlerinde yerel siyasi yapıdaki gücünü, yaklaşık 10 puan civarında arttırmayı başarmıştır. Bu yükselişte, toplumsal faktörlerin yanı sıra dünyada ağırlığını hissettiren sol siyasi hareketlerin etkili olduğu söylenebilir.

Oyların siyasi yelpazeye dağılımı araştırıldığında ise bu seçimlerin galibinin, daha önceki iki yerel seçimde olduğu gibi, yine sağ siyaset anlayışı olduğu görülür. Tablo 3'te de görüldüğü gibi sağ partiler, 1973 yerel seçimlerinde toplam 760 belediye başkanlığı kazanarak, ülkenin yerel siyasi yapısında belirleyici olma özelliğini sürdürmüştür. Bununla birlikte sağın, bir önceki yerel seçimlerde ülke genelinde yüzde 55'i aşan temsil gücü bu seçimlerde yüzde 46'lara gerilemiştir.

Tablo 9: 1973 Yılı Yerel Seçimleri Tokat Sonuçları

	Partilere Göre Oy Dağılımı (%)	
	Tokat (Belediye Başkanlığı)	Tokat (İl Genel Meclisi)
AP	13.07	20.10
CGP	-	4.54
CHP	34.24	35.59
DP	3.23	8.85
MHP	-	2.95
MSP	49.46	9.19
TBP	-	2.24
BAGIMSIZ	-	16.54

Kaynak: YerelNET (2012),http://eski.yerelnet.org.tr/secimler/il_secim.php?ilid=60&yil=1973&bbb=3146#baskan

1973 yerel seçimlerinde Tokat'ta ise çok daha dikkat çekici bulgularla karşılaşılır. Bu seçimlerde, özellikle kent merkezi ile ilin siyasi yapısı arasında ciddi bir farklılaşma gözlemlenir. Tablo 4'te de görüldüğü gibi, Tokat ili genelinde üstünlük yüzde 35.59 oranında bir seçmen desteği elde etmeyi başaran CHP'nindir. Buna karşın Tokat kent merkezinde ise Muhafazakâr sağ siyaset anlayışının öncüsü Erbakan ve siyasi partisi MSP tarihi bir başarıya imza atmıştır. Daha net bir ifadeyle katılımın yüzde 59.57 civarında gerçekleştiği 1973 seçimlerinde kent merkezinde belediye başkanlığını, Tokat halkının yarısının desteğini almayı başaran MSP adayı Mesrur GÜRGENÇ kazanmıştır.

1977 yılı yerel seçim sonuçları

On bir siyasi partinin yerelde siyasal iktidarı elde etme mücadelesi verdiği 1977 yerel seçimleri, 11 Aralık 1977 tarihinde yapılmıştır. Seçimler, ülkeyi 12 Eylül Askeri Müdahalesi'ne götüren kaos ve karmaşa ortamında gerçekleşmiştir. Bu seçimlere halkın ilgisi son derece düşük olmuştur. Katılım hem Türkiye genelinde ve hem de Tokat ilinde tarihi dip seviyelerinde gerçekleşmiştir. Türkiye genelinde seçimlere katılım yüzde 61,88 civarında gerçekleşirken, Tokat ilinde yüzde 73,12 olmuştur. Seçimlere katılım, Tokat açısından tarihin en düşük yerel seçim katılımı olsa da, Türkiye ortalamasının yine oldukça üzerindedir.

Tablo 10: 1977 Yılı Yerel (İl Genel Meclisi) Seçimlerinde Partilerin Oy Dağılımı

	Partilere Göre Oy Dağılımı (%)	
	Türkiye Geneli	Tokat
AP	37.10	32.21
CGP	0.63	1.89
CHP	41.73	36.65
DP	1.00	0.93
MHP	6.62	9.50
MSP	6.91	10.83
SDP	0.03	-
TBP	0.23	-
TİP	0.51	
TSİP	0.23	1.03
BAGIMSIZ	5.00	6.96
DİĞER	0.00	-

Kaynak: YerelNET (2012),
http://www.yerelnet.org.tr/basvuru_kaynaklari/secim_sonucolari/index.php?yil=1977

Oyların partilere dağılımı bakımından siyasi yapının şekillenışı incelendiğinde, hem Türkiye genelinde ve hem de Tokat ilinde CHP'nin bariz üstünlüğü görülür. 1973 yerel seçimlerinde yaklaşık yüzde 37'lik oy oranı ile Türkiye'nin siyasi yapısına damgasını vuran CHP (Kili, 1976), çıkışını bu seçimlerde de sürdürür ve 1977 yerel seçimlerinde bir daha hayal bile edemeyeceği tarihi bir başarıya imza atar (Tablo 10).

Tablo 11: 1977 Yılı Yerel Seçimleri Tokat Sonuçları

	Partilere Göre Oy Dağılımı (%)	
	Tokat (Belediye Başkanlığı)	Tokat (İl Genel Meclisi)
AP	46.97	32.21
CGP	-	1.89
CHP	33.29	36.65
DP	-	0.93
MHP	9.88	9.50
MSP	7.93	10.83
TSİP	-	1.03
BAGIMSIZ	1.93	6.96

Kaynak: YerelNET (2012),
http://eski.yerelnet.org.tr/secimler/il_secim.php?ilid=60&yil=1977&bbb=3310#baskan

Yerel siyasi iktidarın partilere dağılımı hususunda da CHP bu başarısını sürdürür ve incelenen dönem bazında, kendi tarihinde yine ilk kez, ülke genelinde en çok belediye başkanlığı kazanan parti unvanını elde eder. Ecevit'in CHP'si bu seçimlerde, Türkiye genelindeki 1730 belediye başkanlığının 714'ünü kazanmıştır. Sağ kanadın büyük biraderi AP ise CHP'nin hemen ardında yer almıştır. 1977 yerel seçimlerinin Tokat bulguları incelendiğinde ise Türkiye genelinden farklı bir tablo ile karşılaşılır. CHP bu seçimlerde Türkiye genelinde gerçekleştirdiği başarıyı Tokat'ta elde edememiştir. CHP'nin 1977 yılı yerel seçimlerinde hem Tokat ili ve hem de kentin siyasi yapısındaki gücü, aşağı yukarı 1973 yılı seviyelerinde kalmıştır.

Genel açıdan değerlendirildiğinde, Tablo 11'de de görüldüğü gibi, 1977 yılı seçimlerinin Tokat'taki partiler bazındaki galibi AP'dir. Merkez sağın temsilcisi konumundaki AP, bir önceki seçimlerde MSP'ye kaptırdığı üstünlüğü bu seçimlerde geri almış ve kent merkezindeki oyunu yaklaşık yüzde 259 oranında arttırarak, yüzde 13'lerden yüzde 46'lara taşımayı başarmıştır. AP il genelindeki seçmen desteğini de, solun ildeki üstünlüğüne rağmen, yüzde 20'lerden yüze 32'nin üzerine taşımayı başarabilmiştir. Bu AP'nin il genelindeki oylarında yüzde 60'ı aşan bir artış anlamına geliyordu.

Kent merkezinde katılımın yüzde 56.79'a kadar düştüğü belediye başkanlığı seçimlerinde ipi göğüsleyen merkez sağdan AP'nin belediye başkan Sermet Doğan KOÇ olmuştur. AP elde ettiği yüzde 46.97'lik seçmen desteği ile Tokat kentinin siyasi yapısını şekillendirme ayrıcalığını, muhafazakâr sağın temsilcisi MSP'den geri almıştır.

1984 yılı yerel seçim sonuçları

“12 Eylül Ara Rejimi'nden” sonrası yapılan ilk yerel seçimler (Şener, 2006) olma hüviyetine sahip 1984 yerel seçimleri 25 Mart 1984'te gerçekleştirilmiştir. 12 Eylül 1980 Darbesi, ülkenin toplumsal ve siyasal hayatında derin izler bırakmıştır. Siyasi partiler kapatılmış, siyasi parti liderlerine siyaset yapmak yasaklanmış, birçok alanda tutuklama ve hapisler rutin hale gelmiştir.

Olağanüstü şartların ürünü olarak hem Türkiye genelinde ve hem de Tokat'ta seçimlere katılım, yüzde 90'ı aşarak rekor bir oranda gerçekleşmiştir. Tokat ili genelinde seçimlere katılım, daha önceki seçimlerde olduğu, Türkiye ortalamasının birkaç puan üzerinde olmuştur. Seçimlerin galibi, dört eğilimi birleştirmeyi hedefleyen Turgut Özal'ın liderliğini yaptığı Anavatan Partisi (Ahmad, 1993) olmuştur. Bu başarıda, Anavatan Partisi'nin merkezi yönetimde iktidar oluşu da oldukça önemli rol oynamıştır. Özal'ın liderliğinde kurulan sağ yelpazeden ANAP'ın çok kısa sürede, hem genel seçimlerde ve hem de yerel

seçimlerde büyük başarılarla imza atması dikkate şayandır. ANAP, ülke genelindeki toplam 1700 belediye başkanlığının 868'ini kazanarak eşine az rastlanır bir başarıya imza atmıştır.

Darbe sonrası ülkenin siyasi yapısında değişim incelendiğinde ise çok daha çarpıcı bulgularla karşılaşılır. Darbe öncesi son yerel seçimlerde yerel siyasi yapı içinde toplam yüzde 46.65'lik bir güç elde eden sağ kanat, darbe sonrası ilk yerel seçimlerde gücünü yaklaşık 25 puan arttırarak yerel siyasi yapı içindeki ağırlığını yüzde 71'lere taşımıştır (Arslan, 2007-a). Sol kanadın ülkenin siyasi yapısı içinde temsil durumunda ise dramatik düşüşler gözlemlenir. 1977 yerel seçimlerinde ülke genelinde yerel siyasi erkten yüzde 41'i aşan oranda pay alan sol kanat, 1984 yerel seçimlerinde ancak yüzde 21,88 oranında pay alabilmiştir.

Tablo 12: 1984 Yılı Yerel (İl Genel Meclisi) Seçimlerinde Partilerin Oy Dağılımı

	Partilere Göre Oy Dağılımı (%)	
	Türkiye Geneli	Tokat
ANAP	41.52	35.55
DYP	13.25	17.02
HP	8.76	10.83
MDP	7.09	4.36
RP	4.40	8.47
SODEP	23.35	21.41
BAGIMSIZ	1.63	2.37
DİĞER	0.00	0

Kaynak: YerelNET (2012),

http://www.yerelnet.org.tr/basvuru_kaynaklari/secim_sonucdari/index.php?yil=1984

İl genel meclisi seçimlerinde ise durum biraz daha farklıdır. Tablo 12'de de görüldüğü gibi oy oranları bakımında Türkiye genelinde olduğu gibi Tokat'ta da sol kanadın yüzde 32'nin üzerindedir. Bununla birlikte sağ kanadı temsil eden ANAP, DYP, MDP ve RP'nin toplam gücü yüzde 65'i aşmaktadır. Daha net bir ifadeyle bu bulgular, Türkiye'nin siyasi yapısı içinde sağ kanadın niceliksel açıdan, sol kanadın 2 katından fazla bir ağırlığa sahip olduğunu ortaya koyar.

Tablo 13: 1984 Yılı Yerel Seçimleri Tokat Sonuçları

	Partilere Göre Oy Dağılımı (%)	
	Tokat (Belediye Başkanlığı)	Tokat (İl Genel Meclisi)
ANAP	48.69	35.55
DYP	20.75	17.02
HP	3.09	10.83
MDP	-	4.36
RP	11.00	8.47
SODEP	16.47	21.41
BAGIMSIZ	-	2.37

Kaynak: YerelNET (2012),

http://eski.yerelneta.org.tr/secimler/il_secim.php?ilid=60&yil=1984&bbb=3310#baskan

Katılımın yüzde 91'in üzerinde gerçekleştiği Tokat kenti belediye başkanlığı seçimlerinde de ANAP neredeyse oyların yarısını almayı başarmıştır (Tablo 13). Bu seçmen desteği, ANAP'lı belediye başkanı adayı Hüdayi SAYIBAŞ'a Tokat belediye başkanlığını kazandırmaya fazlasıyla kâfi gelmiştir. Bu yarışta ANAP'ın en yakın takipçisi, bir başka sağ kanat partisi DYP ise ancak yüzde 20 civarında oy alabilmiştir.

1989 yılı yerel seçim sonuçları

26 Mart 1989'da yapılan 1989 yerel seçimlerine ilgi, bir önceki yerel seçimlere kıyasla daha düşük düzeyde kalmıştır. İl genel seçimlerine katılımda, hem Türkiye genelinde ve hem de Tokat ilinde yaklaşık 9 puanlık bir düşüş gözlemlenmiştir. Ancak seçimlere ilgi Tokat'ta yine, Türkiye ortalamasının üzerinde gerçekleşmiştir. Bu seçimlerde Anavatan Partisi (ANAP), Demokratik Sol Parti (DSP), Doğru Yol Partisi (DYP), İslahatçı Demokrasi Partisi (IDP), Milliyetçi Çalışma Partisi (MÇP), Refah Partisi (RP) ve Sosyal Demokrat Halkçı Parti (SHP) yerelde siyasi iktidardan pay kapabilme mücadelesi vermiştir.

1989 yerel seçimleri Türkiye'nin yerel siyasi yapısında çarpıcı bir farklılaşmayı beraberinde getirdi. Hatırlanacağı üzere bir önceki seçimlerin galibi merkez sağda ANAP (Arslan, 2007-b) idi. Bu seçimlerin, hem belediye başkanlığı ve hem de il genel meclisi kulvarının partiler bazındaki galibi is merkez soldan SHP'dir. Bu başarı sol bir partinin yerel seçimlerde Türkiye genelindeki ikinci büyük başarısıdır. Bu seçimlerde Türkiye genelinde toplam 1984 belediye başkanlığının 652'sini SHP kazanmıştır. Merkez sağdan ANAP ve DYP ise, ikinci ve üçüncü sırada yer almıştır.

1989 il genel meclisi seçimlerinin Türkiye genelinde olduğu gibi Tokat

özelindeki galibi de SHP'dir. Tablo 14'te de görüldüğü gibi SHP, Tokat ili genelinde, oyların dörtte birinden biraz fazlasını alarak birinci parti olmayı başarmıştır. SHP'yi, yine yüzde 20'yi aşan oy oranları ile merkez sağdan DYP ve ANAP (Sitembölükbaşı, 2001: 168) izler. 1984 yerel seçimlerinde, Tokat'ta ipi göğüsleyen partinin, yüzde 35,55 oranlara ulaşan merkez sağın kentli görünümülü partisi ANAP olduğu göz önüne alındığında, bu seçimlerin Tokat ilindeki partiler kategorisindeki mağlubu netlik kazanır. Merkez sağın kır tabanlı partisi DYP ise il genelindeki gücünü yaklaşık yüzde 33 oranında arttırmıştır.

Tablo 14: 1989 Yılı Yerel (İl Genel Meclisi) Seçimlerinde Partilerin Oy Dağılımı

	Partilere Göre Oy Dağılımı (%)	
	Türkiye Geneli	Tokat
ANAP	21.80	21.29
DSP	9.03	6.81
DYP	25.13	22.73
IDP	0.94	2.24
MCP	4.14	8.48
RP	9.80	12.68
SHP	28.69	25.41
BAGIMSIZ	0.47	0.36

Kaynak: YerelNET (2012),
http://www.yerelnet.org.tr/basvuru_kaynaklari/secim_sonuclari/index.php?yil=1989

Bireylerin siyasi hayata katılımında rol oynayan önemli faktörlerden biri de yerleşim yeridir (Orhan, 2011: 134). Bazı araştırmacılar arasında, siyasi katılımının kentsel bir davranış olduğu ve bununla ilişkili olarak da kentsel alanlarda siyasete olan ilginin kırsal alanlara oranla daha yüksek olduğu gibi bir yanlış hâkimdir. Oysa Türkiye gerçekleri bu hâkim önyargıyı yanlışlar doğrultudadır (Arslan, 2011-d: 177-205). Tokat'ın siyasi yapısı, kır-kent farklılaşması temelinde incelendiğinde de önemli sonuçlarla karşılaşılır. Her zaman ki gibi en temel farklılaşma seçimlere katılım oranları hususunda olmuştur. Daha önceki seçimlerde de olduğu gibi, 1987 yerel seçimlerinde de Tokat kırsalında yaşayanların seçimlere ilgisi, kent merkezinde yaşayanlara oranla çok daha fazla olmuştur.

**Tablo 15: 1989 Yılı Yerel Seçimleri Tokat Sonuçları**

	Partilere Göre Oy Dağılımı (%)	
	Tokat (Belediye Başkanlığı)	Tokat (İl Genel Meclisi)
ANAP	21.50	21.29
DSP	1.48	6.81
DYP	35.88	22.73
IDP	0.91	2.24
MCP	7.62	8.48
RP	13.80	12.68
SHP	18.81	25.41
BAGIMSIZ	-	0.36

Kaynak: YerelNET (2012),
http://eski.yerelnet.org.tr/secimler/il_secim.php?ilid=60&yil=1989&bbb=3798#baskan

Tokat'ın siyasi yapısındaki kır-kent temelinde dikkat çekici bir başka farklılık ise partilerin siyasi pastadan aldığı pay ile ilgilidir. Daha önce de belirtildiği gibi 1989 yerel seçimlerinin il genelindeki galibi merkez soldan SHP'dir. Oysa kent merkezindeki belediye başkanlığı seçimlerini, Tablo 15'te de görüldüğü gibi merkez sağdan DYP kazanmıştır. Daha net bir ifadeyle, 1989 belediye başkanlığı seçimlerinin Tokat kenti galibi, yüzde 35,88 gibi oldukça yüksek bir oy oranı elde etmeyi başaran DYP aday İsmet SARAÇOĞLU olmuştur. Bir önceki seçimlerde de Tokat kenti belediye başkanlığını yine merkez sağdan ANAP'ın kazanmış olduğunu hatırlatmakta fayda var.

Orhan (2009: 134-137)'in da belirttiği gibi yerleşim yeri, siyasi katılım konusunda rol oynayan önemli faktörlerden biridir. Bu realiteden yola çıkılarak 1989 yerel seçimleri sonuçları incelendiğinde Tokat'ın siyasi yapısında, kır-kent farklılaşması bağlamında dikkat çeken bir başka bulgu da, sol siyaset geleneğinin Tokat kırsalında, kente oranla çok daha güçlü olduğu gerçeğidir. Tablo 5'te de görüldüğü gibi Tokat'ın hem kırsal ve hem de kentsel alanlarında siyasi yapıda sağ siyaset anlayışı hâkimdir. Bununla birlikte sağın kent merkezindeki gücü, kırsala oranla daha belirleyicidir. Solun ise Tokat ili genelindeki gücü, kentten yaklaşık yüzde 58 daha fazladır. Bu seçimlerle ilgili bir başka olgu da, sağ geleneğin gücünün hem kentte ve hem de ilde, bir önceki seçimlere oranla, küçük ölçülerde de olsa artış sergilediği gerçeğidir.

1994 yılı yerel seçim sonuçları

1994 yılı yerel seçimleri 27 Mart 1994 tarihinde gerçekleştirilmiştir. Bu seçimlerde siyasi katılımı olağanüstü derece yüksek olmuştur. Özellikle il genel

seçimlerinde ilgi hem Türkiye genelinde ve hem de Tokat ili özelinde rekor seviyelere ulaşmıştır. Halkın siyasete ilgisinin üst düzeyde olduğu bu seçimlere katılımda, bir önceki seçimlere oranla, yaklaşık 10 puan seviyesinde bir artış gözlemlenmiştir.

Türkiye genelinde toplam 2710 belediye başkanının seçildiği bu seçimlerde toplam 13 siyasi parti ve bağımsızlar yerelde siyasi yapıyı şekillendirebilmek için yarışmıştır. Kazanılan belediye başkanlığı dikkate alındığında bu seçimlerin en başarılı partisi Doğru Yol Partisi olmuştur. Bu seçimlerin Türkiye'nin siyasi yapısı açısından doğurduğu en önemli sonuç, sağ kanatta yaşanan büyük bir toparlanmadır. Sağ partilerin Türkiye'nin yerel siyasi yapısı içindeki toplam gücü yüzde 61'lerden yüzde 79'lara yükselmiştir.

1994 yerel seçimleri, partilerin başarısı temelinde incelendiğinde Türkiye genelinde son derece dikkat çekici bir manzara ile karşılaşılır. Tablo 16'da da görüldüğü gibi partilerin başarı sıralamasında ilk üç sırada sağ partiler yer alır. İpi ilk sırada, tabandaşı ANAP'tan kıl payı farkla göğüslemeyi başaran DYP olmuştur. Bununla birlikte muhafazakâr sağın efsanevi lideri Erbakan'ın partisi RP'nin başarısı ise, diğer bütün sonuçları gölgede bırakacak derecede görkemlidir. Darbe sonrası üç yerel seçim sonucunu yüzeysel olarak incelemek bile, ömrü siyasi mücadelelerle geçmiş olan Necmettin Erbakan'ın, verdiği siyasi mücadelenin ve ulaştığı başarılarını tasvire yeterli olur.

1960'lı yılların sonlarından itibaren ülke siyasi hayatında yer almaya başlayan Prof. Dr. Necmettin Erbakan (Arslan, 2012-c: 589-590) ve siyasi görüşü, takip eden süreçte Türkiye'nin siyasi yapısının temel yapı taşlarından biri haline dönüşmüştür. Türk siyasi hayatında ismi sabır ve mücadele kavramları ile birlikte anılması gereken Erbakan, siyasi hayattaki belki de asıl başarılarını, üzerinde baskıların daha da yoğunlaşmaya başladığı 12 Eylül darbesi sonrası süreçte gerçekleştirmiştir.

Tablo 16: 1994 Yılı Yerel (İl Genel Meclisi) Seçimlerinde Partilerin Oy Dağılımı

	Partilere Göre Oy Dağılımı (%)	
	Türkiye Geneli	Tokat
ANAP	21.09	15.02
BBP	1.26	3.61
CHP	4.61	4.31
DP	0.53	0.10
DSP	8.75	2.43
DYP	21.41	23.04
İP	0.28	0.27
MHP	7.95	12.00
MP	0.45	0.92
RP	19.14	21.71
SBP	0.29	0.40
SHP	13.53	15.51
YDP	0.37	0.13
BAGIMSIZ	0.34	0.55
DİĞER	0.00	0

Kaynak: YerelNET (2012),
http://www.yerelnet.org.tr/basvuru_kaynaklari/secim_sonuculari/index.php?yil=1994

Erbakan'ın partisi RP darbe sonrası ilk yerel seçimlerde yüzde 5'i bile bulmayan oy oranını, müteakip seçimlerde katlayarak arttırmayı başarmıştır. Daha net bir ifadeyle RP'nin Türkiye geneli il genel meclisi seçimlerinde 1984'teki oy oranı yüzde 4,40 iken, 1989 seçimlerinde yüzde 9,80 olmuştur. 1999 yerel seçimlerinde ise RP kazandığı yüzde 19,14'lük oy ile tabiri caize neredeyse birinciliğe oynamıştır. İnanç, sabır ve mücadelenin ürünü olan bu muhteşem başarı, Erbakan'ın gelecekte genel seçimlerde de ulaşacağı başarının habercisi gibidir.

1994 yılı yerel seçimleri Tokat özelinde incelendiğinde de son derece önemli bulgularla karşılaşılır. Partilerin siyasi yapı içindeki payları incelendiğinde, Türkiye genelinde olduğu gibi Tokat'ta da, hem il ve hem de kent bazında ilk üç sırayı sağ partiler kazanmıştır (Tablo 17). Fakat bununla birlikte ayrıntılar incelendiğinde son derece çarpıcı bulgular gözler önüne serilir. Daha net bir ifadeyle partilerin başarısı hususunda Tokat kenti bazında en önemli husus, Erbakan'ın RP'sinin elde ettiği büyük başarıdır. Türkiye genelinde gerçekleştirdiği başarılarla, gelecek başarıların sinyalini veren RP, bu görkemli başarılarından birine imzayı Tokat kentinde atmıştır.

Tablo 17: 1994 Yılı Yerel Seçimleri Tokat Sonuçları

	Partilere Göre Oy Dağılımı (%)	
	Tokat (Belediye Başkanlığı)	Tokat (İl Genel Meclisi)
ANAP	20.52	15.02
BBP	3.68	3.61
CHP	-	4.31
DP	-	0.10
DSP	1.25	2.43
DYP	17.64	23.04
IP	0.16	0.27
MHP	9.81	12.00
MP	0.41	0.92
RP	31.91	21.71
SBP	-	0.40
SHP	14.37	15.51
YDP	0.25	0.13
BAGIMSIZ		0.55

Kaynak: YerelNET (2012),

http://eski.yerelnet.org.tr/secimler/il_secim.php?ilid=60&yil=1994&bbb=5183#baskan

Türkiye geneli ve il özelinde olduğu gibi, Tokat kenti bazında da yüzde 92,41 ile seçimlere katılım rekorlarının kırıldığı 1994 yılı yerel seçimlerinde seçimlerin galibi, 31,91'lik oy oranına ulaşan RP olmuştur. Kentin belediye başkanlığını da doğal olarak, bu başarıda önemli rol oynayan RP adayı Nizamettin AYDIN kazanmıştır. RP'nin bu başarısı Tokat kenti ile de sınırlı kalmamıştır. RP oylarını il genelinde de, 1989 seçimlerine kıyasla yüzde 71'in üzerinde arttırmayı başarmıştır.

1999 yılı yerel seçim sonuçları

18 Nisan 1999 tarihinde gerçekleştirilen 1999 yerel seçimlerine, siyasi partiler bazında son derece geniş bir katılım olmuştur. 20 siyasi partinin (Bayramoğlu, 2006-b) yerel siyasi iktidar mücadelesi verdiği bu seçimlerde seçmen ilgisi de, il genel meclisi kategorisinde, hem Türkiye genelinde ve hem de Tokat'ta oldukça yüksek düzeyde olmuştur. Katılım oranında, bir önceki seçimlerle kıyaslandığında belirli bir düşüş gözlemlense de (unutulmamalıdır ki 1994 yerel seçimleri yerelde katılım rekorlarının kırıldığı seçimlerdir), bütüncül olarak değerlendirildiğinde, katılımın yüzde 80'lerin bir hayli üzerinde gerçekleşmiş olması, seçimlere yurttaş ilgisinin yüksek düzeyde oluşunun bir teyididir.

Toplunun, 1999 yerel seçimleri ile yeniden şekillenen yerel siyasi yapısı,

belediye başkanlıklarının partilere dağılımı açısından incelendiğinde çok çarpıcı sonuçlarla karşılaşılır. Bu sonuçlardan ilki, ülkenin yerel siyasi yapısında sağ siyaset kültürünün geçmiş seçimlerde olduğu gibi dominant pozisyonunu sürdürdüğü gerçeğidir. Fakat bundan çok daha mühim olan bir sonuç ise başarı sıralamasında bu sefer ilk üç değil, ilk dört sırayı sağ yelpazeden paylaşmış olmasıdır.

Kazanılan belediye başkanlığı sayısı bakımından, 1999 yerel seçimlerinin Türkiye genelinin galibi ANAP'tır. ANAP'ı yine merkez sağdan bir parti olan DYP takip eder. Milliyetçi sağdan MHP ise yaklaşık 500 belediye başkanlığı kazanarak önemli bir başarıya imza atar. Dördüncü sıradaki muhafazakâr sağın temsilcisi ve kapatılan RP'nin devamı niteliğindeki FP'nin başarısı da hiç de küçümsenemeyecek bir başarıdır. Hatta halkın Fazilet Partisi'ne verdiği bu destek, 28 Şubat Süreci'nde, 16 Ocak 1998'de RP'nin belki de haksız yere kapatılmasına (Arslan, 2012-c: 589-590), vatandaşın verdiği net bir tepki olarak da değerlendirilebilir.

Tablo 18: 1999 Yılı Yerel (İl Genel Meclisi) Seçimlerinde Partilerin Oy Dağılımı

	Partilere Göre Oy Dağılımı (%)	
	Türkiye Geneli	Tokat
ANAP	15.03	9.45
BBP	1.72	5.20
BP	0.21	1.27
CHP	11.08	13.41
DBP	0.02	0
DEPAR	0.01	0
DP	0.13	0
DSP	18.70	8.82
DTP	0.93	0.64
DYP	13.21	13.42
EMEP	0.09	0.16
FP	16.48	19.40
HADEP	3.48	0
IP	0.21	0.23
LDP	0.10	0
MHP	17.17	26.30
MP	0.27	0.72
ODP	0.84	0.71
SIP	0.07	0.03
YDP	0.06	0
BAGIMSIZ	0.18	0.25
DİĞER	0.00	0

Kaynak: YerelNET (2012),

http://www.yerelnet.org.tr/basvuru_kaynaklari/secim_sonucdari/index.php?yil=1999

Bir başka önemli sonuç ise milliyetçi sağın ve muhafazakâr sağın temsilcisi partilerin kaydettikleri başarıdır. MHP, ülke genelinde seçimlerden en güçlü ikinci siyasi parti olarak çıkmayı başarmıştır. Muhafazakâr sağın temsilcisi ve RP'nin devamı niteliğindeki Erbakan'ın FP'si, atlattığı onca badire ve yaşadığı siyasi zulüme rağmen, ülke genelinde partiler başarı sıralamasındaki üçüncülük yerini koruyabilmiştir (Tablo 18).

Öte yandan 1999 yerel seçim sonuçları temelinde Tokat'ın siyasi yapısındaki yeni durumu incelendiğinde, Türkiye genelinden bir hayli farklı bir manzara ile karşılaşılır. Tablo 19'da da görüldüğü gibi, hem Tokat ili hem de Tokat kenti bağlamında, sıralamalar değişse de ilk üç sırayı yine sağ partiler paylaşır. Türkiye genelinde de önemli başarılarla imza atan MHP, Tokat özelinde de bu başarısını sürdürmüştür. MHP bu seçimlerde, kırsal olduğu kadar kentsel alanlarda da Tokat'ın siyasi yapısında önemli bir siyasal aktör konumuna ulaşmıştır. Özellikle il genel meclisi seçimlerinde 26'nın üzerinde oy alarak Tokat ilinde seçimin galibi olmuştur. MHP'yi yüzde 19,40'lık seçmen desteği ile FP izlemiştir.

Tablo 19: 1999 Yılı Yerel Seçimleri Tokat Sonuçları

	Partilere Göre Oy Dağılımı (%)	
	Tokat (Belediye Başkanlığı)	Tokat (il Genel Meclisi)
ANAP	11.47	9.45
BBP	10.83	5.20
BP	-	1.27
CHP	5.98	13.41
DSP	5.02	8.82
DTP	0.46	0.64
DYP	6.27	13.42
EMEP	-	0.16
FP	32.04	19.40
IP	-	0.23
MHP	27.32	26.30
MP	0.34	0.72
ODP	0.27	0.71
SIP	-	0.03
BAGIMSIZ	-	0.25

Kaynak: YerelNET (2012),

http://eski.yerelnet.org.tr/secimler/il_secim.php?ilid=60&yil=1999&bbb=3808#baskan

MHP Tokat kırsalındaki bu başarısını kent merkezine de arttırarak taşımıştır. Fakat kent merkezinde sıralamada, yüzde 32'nin üzerinde oy alan FP ile yer değiştirmiştir. FP, mirasını devraldığı RP'nin başarısını Tokat'ta sürdürmeyi başarmıştır. Katılımın yüzde 85'leri zorladığı Tokat kenti belediye başkanlığı seçimlerini, yüzde 32,04 oranında oy alan FP adayı Nizamettin AYDIN yeniden kazanmayı başarmıştır.

2004 yılı yerel seçim sonuçları

28 Mart 2004 tarihinde gerçekleştirilen 2004 yılı yerel seçimlerine seçmen ilgisi, geçen iki yerel seçimlerle kıyaslandığında bir hayli azalmıştır. İl genel meclisi seçimlerine katılımdaki bu düşüş Türkiye geneline paralel doğrultuda, Tokat ili özelinde de gözlemlenir. Türkiye genelinde ortalama yüzde 13,32 oranında azalan siyasi katılım, Tokat ilinde de yüzde 11,9'ı aşmıştır. Tokat ilindeki seçimlere olan ilgi ise geçen seçimlerdeki gibi Türkiye geneline paralel fakat Türkiye ortalamasının üzerinde olmuştur.

20'den fazla siyasi partinin katıldığı 2004 yılı yerel seçimleri, partilerin kazandığı belediye başkanlığı sayısı bakımından da anlamlı sonuçlar ortaya koymuştur. Bu seçimlerin mutlak galibinin çiçeği burnunda Adalet ve Kalkınma Partisi (AK PARTİ) (Arslan, 2007-c) bütün çıplaklığı ile gözler önüne serilir. Refah Partisi'nin kapatılmasından sonra, 14 Ağustos 2001 tarihinde, Recep Tayyip Erdoğan'ın liderliğinde yenilikçi kanadın kurduğu Ak Parti, ilk yerel seçim sınavında, tarihte tekrarı zor bir başarıya imza atmıştır. Bu sonuçlar, kurulmasının üzerinden henüz 3 yıl bile geçmeden yerel seçimlere giren Ak Parti'nin, Türkiye genelinde belediye başkanlıklarının yüzde 55'ten fazlasında yönetimini kazandığı anlamına geliyordu.

Ülkenin yerel siyasi yapısı, genel olarak siyasi yelpazenin renkleri bağlamında incelendiğinde de, Ak Parti'nin başarısının izleri ile karşılaşılır. Tablo 20'de görüldüğü gibi sağ kanadın ülkenin yerel siyasi yapısında belirleyici gücü bu seçimlerde zirveye ulaşmıştır. Daha önceki seçimlerdeki sonuçları pekiştirircesine, toplumdaki yerel siyasi elitlerin beşte dördünden fazlası sağ partilerin temsilcileri arasından seçilmiştir. Solun siyasi yapıdaki toplam temsil gücü ise yüzde 17,12 ile sınırlı kalmıştır.

Tablo 20: 2004 Yılı Yerel (İl Genel Meclisi) Seçimlerinde Partilerin Oy Dağılımı

	Partilere Göre Oy Dağılımı (%)		
	Türkiye Geneli		Tokat
	Oy Sayısı	%	%
EMEP	18.695	0.06	0.11
DSP	683.782	2.12	2.21
ANAP	807.842	2.50	0.58
BTP	154.519	0.48	0.40
AKP	13.448.587	41.67	40.11
BBP	374.125	1.16	1.88
IP	79.774	0.25	0.31
ODP	12.406	0.04	0.00
LDP	0	0.00	0.00
TKP	85.188	0.26	0.20
DYP	3.216.737	9.97	8.64
ATP	3.872	0.01	0.00
MP	8.711	0.03	0.00
CHP	5.883.696	18.23	16.51
GP	839.897	2.60	1.09
YTP	79.584	0.25	0.00
SHP	1.662.280	5.15	1.46
SP	1.297.736	4.02	6.80
DP	7.837	0.02	0.00
MHP	3.372.732	10.45	19.40
BAGIMSIZ	234.443	0.73	0.31

Kaynak: YerelNET (2012), (Güncel)http://www.yerelnet.org.tr/basvuru_kaynaklari/secim_sonuc_lari/index.php?yil=2004

Siyasi yapı, il genel meclisi seçimleri sonuçları bakımından incelendiğinde de belediye başkanlığı seçimlerindeki gibi il genel meclisi kategorisinde de, 2004 yılı yerel seçimlerinin hem ülke genelinin ve hem de Tokat ilinin galibinin Ak Parti olduğu gerçeği ile karşılaşılır (Tablo 21). Erdoğan'ın genç ve dinamik partisi yalnızca Tokat'ta değil, Türkiye genelinde de temsil gücünü yüzde 40'ın üzerine taşımayı başarmıştır. Tokat kenti belediye başkanlığını da Ak Parti adayı Adnan ÇİÇEK kazanmıştır.

Tablo 21: 2004 Yılı Yerel Seçimleri Mersin Sonuçları

	Partilere Göre Oy Dağılımı (%)	
	Tokat (Belediye Başkanlığı)	Tokat (İl Genel Meclisi)
EMEP	0.09	0.11
DSP	0.30	2.21
ANAP	-	0.58
BTP	0.25	0.40
AKP	47.19	40.11
BBP	1.05	1.88
IP	-	0.31
TKP	0.08	0.20
DYP	1.17	8.64
CHP	8.95	16.51
GP	0.54	1.09
SHP	-	1.46
SP	34.24	6.80
DP	-	0.00
MHP	5.98	19.40
BAGIMSIZ	0.17	0.31
Diğer	0.00	0.00

Kaynak: YerelNET (2012),

http://eski.yerelnet.org.tr/secimler/il_secim.php?ilid=60&yil=2004&bbb=6260#baskan

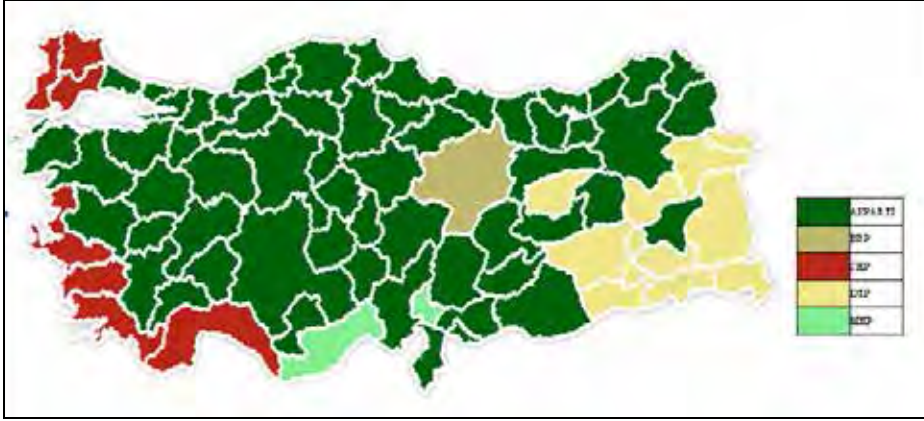
İl genel meclisi 2004 yılı yerel seçimleri, Tokat özelinde incelendiğinde önemli bulgularla karşılaşılır. Belki de bunlardan en manidarı MHP ile ilgili olanıdır. Tablo 21’de de görüldüğü gibi, Tokat kırsalında oyların yaklaşık beşte birini alarak önemli bir varlık gösteren MHP, kent merkezinde yalnızca 5,98’lik bir seçmen desteği alır. Öte yandan Tokat kırsalında fazla bir varlık gösteremeyen Saadet Partisi ise, kent merkezinde seçmen desteğini neredeyse beşe katlayarak yüzde 34’ü aşan oy oranlarına ulaşır ve Ak Parti’nin ardında ikinci sıraya yerleşir. Kırsalda oy oranını yüzde 16’ların üzerine taşıyan CHP de kent merkezinde büyük bir başarısızlık yaşar ve kırsaldaki desteğinin yalnızca yarısına ulaşabilir.

2009 yılı yerel seçim sonuçları

29 Mart 2009 yapılan 2009 yerel seçimleri, hali hazırdaki yerel siyasi yapıyı şekillendiren seçimler olması bakımından ayrı bir öneme haizdir. Bu seçimlerde seçimlere seçmen ilgi, 2004 yerel seçimlerine göre ciddi ölçüde artış göstermiştir. Türkiye genelinde siyasi katılım oranları incelendiğinde, kırsal alandaki katılımın kentsel alanlara nazaran oldukça yüksek olduğu gerçeği ile karşılaşılır. Tokat ilinde de seçimlere katılım, Türkiye genelinde olduğu gibi

yaklaşık yüzde 13 oranında artmıştır.

Harita: İl Genel Meclisi Seçimi İl Birincisi Partilerin Dağılımı



Kaynak: YerelNET (2012),
http://www.yerelnet.org.tr/basvuru_kaynaklari/secim_sonucdari/index.php?yil=2009

Ülke genelinde yerel siyasi yapısı, kazanılan belediye başkanlıkları baz alınarak incelendiğinde oldukça anlamlı bulgularla karşılaşılır. Bir önceki seçimlerde olduğu gibi 2009 yılı yerel seçimlerinin tartışmasız galibi yine Ak Parti'dir. Ülke yerelindeki siyasi yapının, siyasi yelpazenin renkleri bağlamında ele alındığında da, sağ siyaset kültürünün geleneksel hükümrancılığının sürmekte olduğu gerçeği ile karşılaşılır. Ülke genelinde belediye başkanlığı seçimlerinde yüzde 66'nın üzerinde oy alan sağ kanat, kazanılan belediye başkanlığının dağılımı bakımından da yüzde 73'ün üzerinde bir siyasi güce ulaşmıştır

Tablo 22: 2009 Yılı Yerel (İl Genel Meclisi) Seçimlerinde, Partilerin Oy Dağılımı

	Partilere Göre Oy Dağılımı (%)	
	Türkiye Geneli	Tokat
AKPARTİ	38.17	42.95
ANAP	0.75	0.32
BBP	2.33	3.98
BTP	0.42	0.36
CHP	23.08	12.73
DP	3.83	3.85
DSP	2.83	5.94
DTP	5.76	0
HAKPAR	0.08	0
HYP	0.02	0
LDP	0.01	0
MHP	16.27	21.09
MP	0.11	0.24
ODP	0.17	0.85
SP	5.13	7.09
TKP	0.21	0.16
BAGIMSIZ	0.44	0
Diğer	0.00	0

Ülke genelinde siyasi erkin partilere göre dağılımı, il genel meclisi seçimleri esas alınarak incelendiğinde de sonuçlar anlamlı bulgulara işaret eder. Tablo 22’de de görüldüğü gibi, bu seçimlerin hem Türkiye genelindeki ve hem de Tokat özelindeki mutlak galibi Ak Parti’dir. Bununla birlikte, Ak Parti ülke genelinde yadsınamaz bir oy kaybı yaşamıştır. İktidar partisinin bir önceki il genel meclisi seçimlerinde, yüzde 41,67 oranında oy aldığı dikkate alındığında, 2009 yılındaki kaybının yüzde 8’i aştığı gerçeği ile karşılaşılır. Bu sonuçlar iktidarın yıpratıcı etkisinin, bu sefer de Ak Parti açısından ortaya çıktığı gerçeğini gözler önüne serer.

2009 yılı yerel seçimlerinin Tokat’ın siyasi yapısı üzerindeki etkisini ise Tablo 23’te görmek mümkündür. Bir önceki seçimlerde Tokat kentinde seçmenlerin yüzde 47,19’unun desteğini almayı başaran Ak Parti, Türkiye genelinin aksine Tokat’ta gücünü arttırmayı başarmıştır. Ak Parti’nin Tokat kent merkezindeki gücü yüzde 6,4 artarken, il genelinde de bu artış yüzde 7’yi aşmıştır. Kentte ikincilik için SP ile MHP arasında nefes kesen bir mücadele yaşanmıştır. MHP kent merkezindeki gücünü yüzde 208’den fazla arttırmış ve SP’nin ardından üçüncü sırada yer almıştır. Bir önceki seçimleri yüzde 34,24’lük seçmen desteği

olarak ikinci sırada tamamlayan SP'nin oyları yüzde 18,66'ya gerilemiştir. SP bu sonuçla kent merkezindeki yerini kıl payı sürdürmeyi başarmış olsa da, kaybı yüzde 45'i aşmıştır. Bu sonuçlardan, Ak Parti'nin Tokat'taki merkez sağ aşısının tuttuğu ve meyve vermeye başladığı manası da çıkarılabilir. Bu durumu 2013 yılı Ekim ayında gerçekleştirilmesi planlanan yeni yerel seçimlerin de teyidi anlamlı olacaktır.

Tablo 23: 2009 Yılı Yerel Seçimleri Tokat Sonuçları

	Partilere Göre Oy Dağılımı (%)	
	Tokat (Belediye Başkanlığı)	Tokat (il Genel Meclisi)
AKPARTİ	50.22	42.95
ANAP	-	0.32
BBP	-	3.98
BTP	0.27	0.36
CHP	10.07	12.73
DP	1.05	3.85
DSP	0.84	5.94
MHP	18.46	21.09
MP	-	0.24
ODP	-	0.85
SP	18.66	7.09
TKP	0.08	0.16
BAGIMSIZ	-	0
Diğer	0	0

Kaynak: YerelNET (2012), <http://tokat.yerelnet.org.tr/il.php?iladi=TOKAT>

Tokat kırsalının siyasi yapısı incelendiğinde ise, yukarıda da belirtildiği gibi, Ak Parti'nin gücünün artarak devam ettiği görülür. Tablo 23'te de görüldüğü gibi iktidar partisinin, Tokat kırsalında kazandığı seçmen desteği yüzde 43'e yaklaşmıştır. Öte yandan milliyetçi sağın temsilcisi MHP de, Tokat kırsalındaki gücünü yüzde 19'lardan yüzde 21'lere taşımayı başarmış ve ikinci sıradaki konumu pekiştirmiştir. Tokat kırsalında kazananlar arasında zikredilmesi gereken bir başka parti ise muhafazakâr sağın temsilcisi SP'dir. Kaybedenler arasında ise ilk sırayı CHP alır. Merkez solun büyük temsilcisi CHP bu seçimlerde, Tokat kırsalındaki seçmen desteğini yüzde 22,8 oranında yitirmiş ve oy oranı yüze 12.73'e düşürmüştür.

Öte yandan Tokat kentinin belediye başkanlığı kategorisinde yeni galibi, bir önceki seçimlerin galibi Ak Parti olmuştur. Başkanlığı da, kentin önceki başkanı ve yeni başkan adayı, Gaziosmanpaşa Üniversitesi akademisyenlerinden Adnan ÇİÇEK kazanmıştır. 2004 ve 2009 yılı seçimlerinde elde ettiği güç birlikte

incelendiğinde önemli neticelere varmak mümkündür. Bu sonuçların belki de en önemlisi, Adnan Çiçek'in aldığı oylardan partisi gibi kendisinin de kent bağlamında başarılı görüldüğü ve yönetim anlayışının Tokat halkının çoğunluğu tarafından kabul gördüğü sonucu çıkarılabilir.

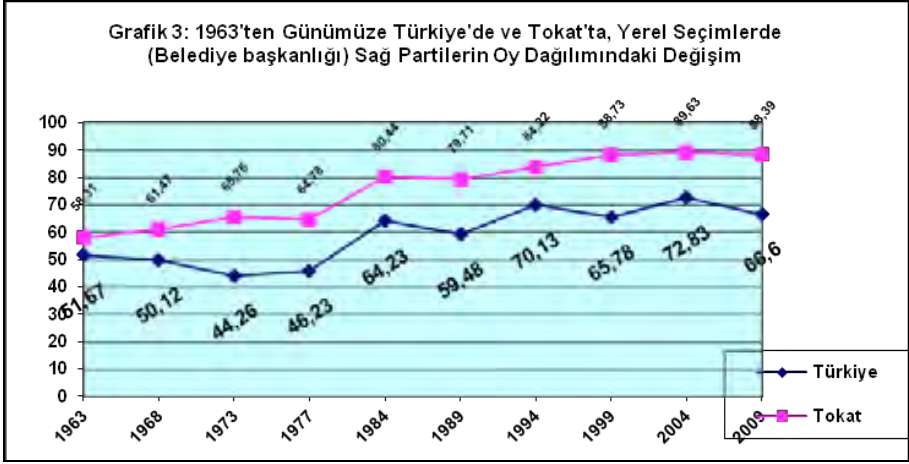
Tokat'ın siyasi yapısının rengi bütüncül bir açıdan değerlendirildiğinde ise, partiler bazında analiz edilen bulgular zaten soruların cevabını vermeye yetmiştir. Bununla birlikte Tablo 23'teki bulgular duruma daha bir netlik kazandırmaya kâfi gelecektir. Daha açık bir ifadeyle, sağ siyaset kültürü, Tokat'ın hem kırsalının hem de kentsel alanlarının siyasi yapısına damgasını, bir daha silinmesi çok zor olacak bir şekilde vurmuştur.

Genel değerlendirme ve sonuç

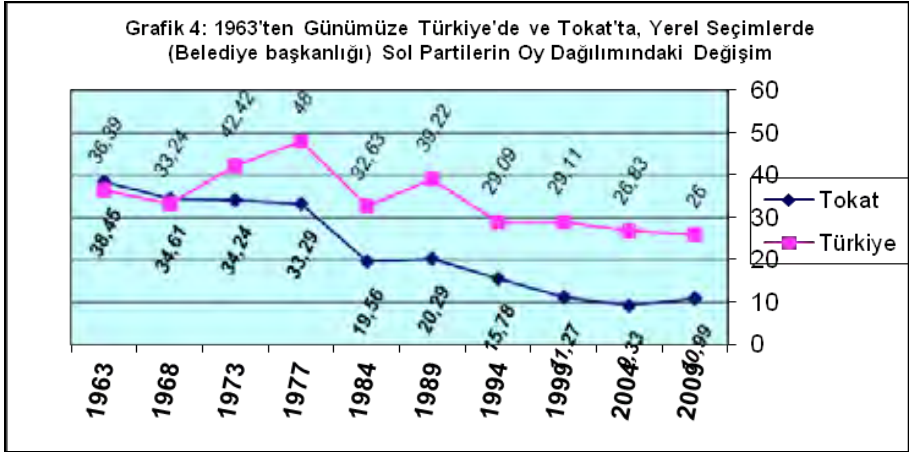
Bu çalışmada, siyaset sosyolojisinin yöntem ve teknikleri kullanılarak, geçmişten geleceğe Tokat'ın siyasi yapısı araştırıldı. Bu bağlamda üç temel hedef gözetildi: Öncelikli olarak, yerel seçim sonuçları incelenerek Tokat'ın yerel siyasi yapısının betimlenmesi hedeflendi. İkinci olarak, incelenen süreç içinde Tokat'ın siyasi yapısında meydana gelen değişim irdelendi. Son olarak da Tokat'ın, Türkiye'nin siyasi yapısı içindeki yeri anlaşılmaya çalışıldı.

Bu amaçlar doğrultusunda son 50 yılda Türkiye'de yapılan yerel seçimler araştırıldı. Bu yarım asırlık süreç içinde yapılan 10 yerel seçimin sonuçları tündengelimci bir bakış açısı ile önce Türkiye geneli bağlamında incelendi. Bu sonuçlar baz alınarak, Türkiye'nin siyasi yapısı anlaşılmaya ve yapılan yerel seçimlerin Türkiye'nin topyekun siyasi yapısında, geçmişten o güne meydana getirdiği değişim ortaya konmaya çalışıldı. Akabinde de sonuçlar, aynı bakış açısıyla Tokat özelinde irdelendi. Bu amaçları gerçekleştirebilmek için yalnızca belediye başkanlığı seçimleri değil, il genel meclisi seçimlerinin sonuçları da titizlikle araştırıldı.

Araştırmanın başından beri incelenen konuların bir boyutunu bütün çıplaklığı ile Grafik 3'te görmek mümkündür. Tablo ve grafiklerde özetlenen bulgular yalnızca incelenen yarım asırlık süreç içinde Türkiye'nin ve Tokat'ın yerel siyasi yapısının özetlemekle kalmaz, gelecek hakkında ön kestirim yapabilme imkânı sağlar. Bir başka anlatımla bu bölümdeki tablolar hem Türkiye'nin, hem de Tokat'ın siyasi yapısının, “dün-bugün-yarın” bağlamında anlaşılmasını mümkün kılar. Daha net bir ifadeyle bu bulgular, siyasi yapıyla bağlantılı olarak geçmişten bugüne, bugünden de geleceğe bir ufuk açar.



Türkiye geneline ilişkin bulgular daha önceki araştırmalarda (2007-a; 2012-a) detaylı bir şekilde analiz edildiği için, tekrara düşmemek kaygısıyla Türkiye geneline ilişkin fazla bir söz söylenmeyecek. Türkiye'ye ilişkin bulgulara sadece Tokat'ın, ülkenin yerel siyasi yapısı içindeki konumunun daha net bir şekilde anlaşılmasına hizmet etmesi için araştırma kapsamında yer verilmiştir.



Çok özet vurgulanması gerekir ki, yerel seçim sonuçlarının Türkiye bütününe yönelik bulgular, toplumun siyasi yapısında sağ siyaset kültürünün egemen olduğunu açık bir şekilde gözler önüne serer. Genel seçim sonuçları da bu saptamayı doğrular niteliktedir (Arslan, 2007-d). Grafik 4'te de görüldüğü gibi Tokat'ın siyasi yapısı da Türkiye genelindekine son derece paralel bir görünüm sergiler. Daha net bir ifadeyle, hem Tokat ili genelinde ve hem de

Tokat kent merkezinde siyasi yapıda sağ siyaset kültürü belirleyici siyasi unsur durumundadır.

Tokat kent merkezinde, özellikle 1970’i yılların sonundan itibaren, sağ siyaset geleneğinin etkisi her geçen gün daha da artmıştır. Özellikle son üç yerel seçimlerde, siyasi yelpazenin sağında siyaset yapan partilerin, Tokat’ın kent merkezinin siyasi yapısı içindeki toplam ağırlığı, hep yüzde 90’a yakın oranlarda seyretmiştir. Buna karşın sol siyaset anlayışı Tokat kent merkezinin siyasi yapısında hiçbir dönem belirleyici faktör olamamıştır. Daha net bir ifadeyle sol siyaset kültürü hiçbir zaman, Tokat kentinde yaşayan vatandaşlar tarafından kabul gören bir siyaset yapma tarzı olamamıştır. Daha net bir anlatımla, Grafik 4’te de görüldüğü gibi, incelenen yarım asırlık süreçte, sol siyaset kültürünün etkisi sürekli bir azalış trendi içinde olmuştur.

Çok öz olarak ileriye yönelik bir regresyon yapmak istenirse, olağan şartlar altında, Tokat’ın siyasi yapısındaki bu görünümün, kısa ve hatta orta vadede de değişmesi pek mümkün görünmüyor. Kentin siyasi hayatına sağ siyaset kültürü kalıcı bir şekilde işlemiştir. Sol siyasi partilerin bu durumu değiştirmesi ve siyasi yapıda belirleyici konuma gelmesi, çok uzak bir olasılık gibi gözükmemektedir.

Kaynakça

- Ahmad, F. (1993). *The Making of Modern Turkey*. London: Routledge.
- Akbulut, Ö. (2006-a). *Seçim Sonuçlarının Değerlendirmesi 1963 Yılı Raporu*. TODAİE-YERELNET, 07.02.2006
- Akbulut, Ö. (2006-b). *Seçim Sonuçlarının Değerlendirmesi 1968 Yılı Raporu*. TODAİE-YERELNET, 07.02.2006, http://www.yerelnet.org.tr/secimler/secim_analizleri1968.php
- Altunışık, R. (vd.) (2004). *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri (SPSS Uygulamalı)*. Sakarya:Sakarya Kitabevi.
- Arslan, D.A. (2012-a). Yerel seçim sonuçları temelinde Mersin’in siyasi yapısı. *International Journal of Human Sciences*. (9)2, 916-968.
- Arslan, D. A. (2012-b). Geçmişten Geleceğe Kağızman’ın Siyasi Yapısı: Yerel Seçim Sonuçları Temelinde Kağızman’ın Siyasi Yapısının Sosyolojik Analizi. Geçmişten Geleceğe Her Yönüyle Kağızman Sempozyumu (24–26 Mayıs). Kars: Kafkas Üniversitesi.
- Arslan, D.A. (2012-c). Mersin Milletvekilleri’nin sosyolojik profilleri. *International Journal of Human Sciences*. (9)2, 587-622.
- Arslan, D. A. (2011-a). *Turkish Political Elites: Sociological Analysis of Turkish Politics and Politicians*. Berlin: LAP LAMBERT Academic

- Publishing.
- Arslan, D. A. (2011-b). *Who Rules Turkey: Turkish Power Elite*. Berlin: LAP LAMBERT Academic Publishing.
- Arslan, D. A. (2011-c). *Elites and Power in Contemporary Turkey: Social Anatomy of Turkish Elites*. Berlin: LAP LAMBERT Academic Publishing.
- Arslan, D. A. (2011-d). *Uygulamalı Köy Sosyolojisi: Kırsal Yapı ve Kalkınma Dinamikleri ile 17 Öncesi ve Sonrası Ankara Kavaközü*. Mersin: Mersin Üniversitesi Yayınları.
- Arslan, D. A. (2008). Yerel Seçim Sonuçları Temelinde Mersin'in Siyasi Yapısı. Mersin Sempozyumu (19–22.Kasım). Mersin: Mersin Üniversitesi.
- Arslan, D. A. (2007-a). 1963'ten Günümüze Yerel Seçim Sonuçları Temelinde Türkiye'nin Siyasi Yapısı. *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi (International Journal of Human Sciences)*, 4- 1, 1–32, 13.04.2012, <http://www.insanbilimleri.com/ojs>.
- Arslan, D. A. (2007-b). Yerel Seçim Sonuçları Temelinde Alanya'nın Siyasi Yapısı. *Akademik Bakış, İktisat ve Girişimcilik Üniversitesi, Türk Dünyası Kırgızistan- Celalabat İşletme Fakültesi, Uluslararası Sosyal Bilimler E-Dergisi*, 12, 1–14.
- Arslan, D. A. (2007-c). AKP iktidarının sosyal anatomisi: Adalet ve Kalkınma Partisi milletvekillerinin sosyolojik analizi. *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi (International Journal of Human Sciences)*, 4-2, 1–24, 13.09.2012, <http://www.insanbilimleri.com/>
- Arslan, D. A. (2007-d). 1950'den 12 Eylül 1980 askeri müdahalesine Türkiye'nin siyasi yapısı ve Türkiye'de siyasi katılım. *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi (International Journal of Human Sciences)*, 4-1, 1–31, 13.09.2012, <http://www.insanbilimleri.com/>
- Arslan, D. A. (2006). 1960 İhtilali Sonrası İlk Yerel Seçimlerden, 1980 Darbesi Sonrası İlk Yerel Seçimleri Kapsayan Süreçte, Yerel Seçim Sonuçları Temelinde Samsun'un Siyasi Yapısı. *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi (International Journal of Human Sciences)*, 3-2, 11.04.2012, <http://www.insanbilimleri.com/>.
- Arslan, D. A. (2006-b). Beyşehir'in Siyasi Yapısı, Konya İli ve Türkiye'nin Siyasi Yapısı İçindeki Yeri. *Akademik Bakış, İktisat ve Girişimcilik Üniversitesi, Türk Dünyası Kırgızistan-Celalabad İşletme Fakültesi, Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, 9, 163–177, 1.04.2012,

- <http://www.akademikbakis.org/pdfs/9/beysehir.doc>.
- Azpuru, D. (2005). "The General Elections in Guatemala, December 2003". *Electoral Studies*, 24, 143–149.
- Bayramoğlu, S. (2006-a). "Seçim Sonuçlarının Değerlendirmesi 1994 Yılı Raporu". YERELNET, 01.03.2006, http://www.yerelnet.org.tr/secimler/secim_analizleri1994.php
- Bayramoğlu S. (2006-b). "Seçim Sonuçlarının Değerlendirmesi 1999 Yılı Raporu". YERELNET, 16.02.20006, http://www.yerelnet.org.tr/secimler/secim_analizleri1999.php
- Büyük Larousse (1986). Tokat. 9. 11579-11580.
- Dardanelli, P. (2005). "The Parliamentary & Executive Elections in Switzerland 2003", *Electoral Studies*, 24, 124-129.
- Güler, B. A. (2006). *Yerel Yönetimler*, Ankara: İmge.
- Jones, S. (2005). "Presidential and Parliamentary Elections in Georgia, 2004". *Electoral Studies*, 24, 303–311.
- Keleş, R. (2006). *Yerinden Yönetim ve Siyaset*, Ankara: İmge.
- Kışlalı, A. T. (1994). *Kemalizm, Laiklik ve Demokrasi*, İstanbul: Cem Yayınevi.
- Kili, S. (1976). *Cumhuriyet Halk Partisi'nde Gelişmeler 1960–1975*, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi.
- Orhan, E. A. (2011). *Toplumsal, Kültürel ve Katılımsal Boyutuyla Siyasal Davranışın Sosyo-Politik Analizi*. Ankara: Nobel Yayınları.
- Rallings, C. (vd.) (2005). "Trends in Local Elections in Britain 1975–2003". *Local Government Studies*, 31- 4, 393–413.
- Rybar, M. (2005). "The Presidential Election in Slovakia, April 2004". *Electoral Studies*, 24, 333–338.
- Sagas, E. (2005). "The 2004 Presidential Election in the Dominican Republic". *Electoral Studies*, 24, 156–160.
- Sarıbay, A. Y. (2008). *Global Bir Bakışla Politik Sosyoloji*. İstanbul: Everest Yayınları.
- Schaap, R. D. (2005). "The House of Representatives' Election in Japan November 2003". *Electoral Studies*, 24, 136–140.
- Sitembölükbaşı, Ş. (2001). *Parti Seçmenlerinin Siyasal Yönelimlerine Etki Eden Sosyoekonomik Faktörler*. Ankara: Nobel.
- Talang, C. (2003). "The Parliamentary Election in Cambodia, July 2003". *Electoral Studies*, 24, 130–135.

- Tokat Belediyesi, (2012). Tokat Belediye Başkanları, 02.09.2012,
<http://www.tokat.bel.tr/icerik.asp?id=25> ve
<http://www.tokat.bel.tr/icerik.asp?id=14>
- Tokat Valiliği, (2012). Tokat'ın İdari Yapısı, 07.09.2012,
http://www.tokat.gov.tr/default_B0.aspx?content=195 ve
http://www.tokat.gov.tr/default_B0.aspx?content=1050
- Tokat Ticaret ve Sanayi Odası (2012). Tokat Ekonomisi, 15.09.2012,
<http://www.tokattso.org.tr/node/48>
- TÜİK (2011) 2010 ADNKS verileri, 13.09.2012.
<http://tuikapp.tuik.gov.tr/adnksdagitapp/adnks.zul>
- TÜİK (2012), 2011 yılı ADNKS verileri, 13.09.2012.
<http://tuikapp.tuik.gov.tr/adnksdagitapp/adnks.zul>
- UyduHarita (2012). Tokat haritası ve resimleri, 12.09.2012.
<http://www.uyduharita.org/tokat-haritasi-resimleri/>
- Vikipedi (2012). 2004 Türkiye Yerel Seçimleri, 13.09.2012,
http://tr.wikipedia.org/wiki/2004_T%C3%BCrkiye_yerel_se%C3%A7imleri
- YerelNET (2012). Yerel Seçim Sonuçları Tokat, 17.08.2012.
<http://tokat.yerelnet.org.tr/>
- YerelNET (2012), 2009 Yılı Belediye Başkanlığı Seçim Sonuçları Türkiye, 14.09.2012.
http://www.yerelnet.org.tr/basvuru_kaynaklari/secim_sonuclari/index.php?yil=2009
- YerelNET (2012), 2009 Yılı Belediye Başkanlığı Seçim Sonuçları Tokat, 14.09.2012.
<http://tokat.yerelnet.org.tr/il.php?iladi=TOKAT>
- YerelNET (2012), 2004 Yılı Belediye Başkanlığı Seçim Sonuçları Türkiye, 12.07.2012.
http://www.yerelnet.org.tr/basvuru_kaynaklari/secim_sonuclari/index.php?yil=2004
- YerelNET (2012), 2004 Yılı Belediye Başkanlığı Seçim Sonuçları Tokat, 12.07.2012.
http://eski.yerelnet.org.tr/secimler/il_secim.php?ilid=60&yil=2004&bbb=6260#baskan
- YerelNET (2012), 1999 Yılı Belediye Başkanlığı Seçim Sonuçları Türkiye, 12.07.2012.
http://www.yerelnet.org.tr/basvuru_kaynaklari/secim_sonuclari/index.php?yil=1999
- YerelNET (2012), 1999 Yılı Belediye Başkanlığı Seçim Sonuçları Tokat, 12.07.2012.
http://eski.yerelnet.org.tr/secimler/il_secim.php?ilid=60&yil=1999&bbb=3808#baskan
- YerelNET (2012), 1994 Yılı Belediye Başkanlığı Seçim Sonuçları Türkiye,

- 12.07.2012.http://www.yerelnet.org.tr/basvuru_kaynaklari/secim_sonuclar/index.php?yil=1994
- YerelNET (2012), 1994 Yılı Belediye Başkanlığı Seçim Sonuçları Tokat, 12.07.2012 http://eski.yerelnet.org.tr/secimler/il_secim.php?ilid=60&yil=1994&bbb=5183#baskan
- YerelNET (2012), 1989 Yılı Belediye Başkanlığı Seçim Sonuçları Türkiye, 07.08.2012.http://www.yerelnet.org.tr/basvuru_kaynaklari/secim_sonuclar/index.php?yil=1989
- YerelNET (2012), 1989 Yılı Belediye Başkanlığı Seçim Sonuçları Tokat, 07.08.2012. http://eski.yerelnet.org.tr/secimler/il_secim.php?ilid=60&yil=1989&bbb=3798#baskan
- YerelNET (2012), 1984 Yılı Belediye Başkanlığı Seçim Sonuçları Türkiye, 07.08.2012.http://www.yerelnet.org.tr/basvuru_kaynaklari/secim_sonuclar/index.php?yil=1984
- YerelNET (2012), 1984 Yılı Belediye Başkanlığı Seçim Sonuçları Tokat, 07.08.2012 http://eski.yerelnet.org.tr/secimler/il_secim.php?ilid=60&yil=1984&bbb=3310#baskan
- YerelNET (2012), 1977 Yılı Belediye Başkanlığı Seçim Sonuçları Türkiye, 01.09.2012.http://www.yerelnet.org.tr/basvuru_kaynaklari/secim_sonuclar/index.php?yil=1977
- YerelNET (2012), 1977 Yılı Belediye Başkanlığı Seçim Sonuçları Tokat, 01.09.2012. http://eski.yerelnet.org.tr/secimler/il_secim.php?ilid=60&yil=1977&bbb=3310#baskan
- YerelNET (2012), 1973 Yılı Belediye Başkanlığı Seçim Sonuçları Tokat, 01.09.2012. http://eski.yerelnet.org.tr/secimler/il_secim.php?ilid=60&yil=1973&bbb=3146#baskan
- YerelNET (2012), 1968 Yılı Belediye Başkanlığı Seçim Sonuçları Tokat, 01.09.2012. http://www.yerelnet.org.tr/basvuru_kaynaklari/secim_sonuclar/index.php?yil=1968
- YerelNET (2012). 1963 Yılı Belediye Başkanlığı Seçim Sonuçları Tokat, 01.09.2012. http://eski.yerelnet.org.tr/secimler/il_secim.php?ilid=60&yil=1963&bbb=960#baskan
- Zaman Gazetesi (2012). Tokat'ın Tarihçesi, 15.09.2012, http://www.zaman.com.tr/newsDetail_getNewsById.action?haberno=598952

Harf İnkılâbı Sonrası Tokat'ta Açılan Millet Mektepleri ve Faaliyetleri

Atilla AYDIN

Özet

Osmanlı döneminde anadili öğretimi ve okuma yazma eğitime yönelik çeşitli uygulamalar yapılmaya çalışılmış; fakat gerek öğretmenlerin nicelik ve nitelik olarak yetersizlikleri, gerekse halkın yeterince bilinçlendirilmemesi sebebiyle başarıya ulaşamamıştır. Cumhuriyetle birlikte özellikle halkın okuma yazma eğitimi konusunda birçok faaliyette bulunulmuştur. Bu faaliyetlere en somut örnek olarak Harf İnkılâbı ve Millet Mektepleri verilebilir.

Temel amacı, halkı cehaletten kurtararak okur yazar kılmak; Türkçeye uygun, kolay okuma ve yazmayı sağlayacak bir alfabe geliştirerek halkta millî bilinci oluşturmak olan, 1 Kasım 1928 tarihinde ilan edilen Harf İnkılâbı sonrası, Türk Ocakları ve Halkevlerinde Millet Mektepleri çatısı altında açılan okuma yazma kurslarında, genç yaşlı kadın erkek herkese okuma yazma öğretmek amaçlanmıştır.

Millet Mektepleri, 1 Ocak 1929 tarihinde açılmakla birlikte 1930 yılında faaliyete geçmiştir. Bu amaçla, yurdun birçok yerinde halkın iş durumunun uygun olduğu zamanlarda, yılda iki ya da dört aylık dönemler olarak, köy, kasaba ya da ilçedeki halkodası veya halkevinde ayrılan mekanlarda, görevlendirilen öğretmenler aracılığıyla okuma yazma kursları düzenlenmiştir.

Millet Mektepleri çerçevesinde açılan okuma yazma kursları, Tokat'ta da açılmıştır. Çalışmamızda, Tokat ilçe ve köylerinde açılan okuma yazma kursları, konuyla ilgili yayınlar taranıp Başbakanlık Cumhuriyet Arşivindeki belgelerle desteklenerek, irdelenmiştir. Araştırmamızda, 1928 ile 1950 yılları arasındaki Tokat ve çevresinde var olan bir durum, oluş biçimiyle sergilenmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: *Türkçe, Türkçe Öğretimi, Millet Mektepleri, Okuma Yazma Kursları, Tokat*

Giriş

Hedefi, halkı cehaletten kurtarıp okur yazar kılmak, Türkçeye uygun kolay okuma ve yazmayı sağlayacak bir alfabe geliştirerek halkta millî bilinci oluşturmak olan Harf İnkılâbı sonrası, Türk Ocakları ve Halkevlerinde Millet Mektepleri adıyla açılan Türkçe okuma yazma kurslarında, genç yaşlı, kadın erkek herkese okuma yazmayı öğretmek amaçlanmıştır.

Bu çalışma, okuma yazma öğretimi ve halk eğitimi konusundaki araştırmalara katkı sağlamak için yapılmıştır. Millet Mektepleri Türkçe okuma

· Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Arşiv Uzmanı, atillaaydin48@hotmail.com

yazma kursları, yurdun birçok yerinde olduğu gibi, Tokat'ta ve ilçelerinde de açılmıştır. Bu amaçla, halkevleri ve halkodaları aracılığıyla yürütülen Türkçe okuma yazma kursları ile ilgili önceden yapılan çalışmalar taranıp, Başbakanlık Cumhuriyet Arşivindeki belgelerle desteklenmiştir. Bu araştırmada 1929 ile 1950 yılları arasında Millet Mektepleri çatısı altında düzenlenen Türkçe okuma yazma kursları, örneklerle sergilenmeye çalışılmıştır.

Millet Mektepleri ve Yapılan Çalışmalar

Osmanlı döneminde Türkçe öğretimi ve okuma yazma eğitimine yönelik çeşitli uygulamalar yapılmıştır. Ancak, gerek öğretmenlerin nicelik ve nitelik olarak yetersizlikleri, gerekse halkın yeterince bilinçlendirilmemesinden dolayı, bu çalışmalar başarıya ulaşamamıştır. Arap alfabesinin öğretilmesi sırasında karşılaşılan güçlüklerden dolayı halkın okur yazarlık oranı çok düşüktü¹ Cumhuriyetle birlikte özellikle halkın okuma yazma öğretimi konusunda birçok çalışma yapılmıştır.

Bu çalışmaların en somut örneği de Harf İnkılâbı ve Millet Mektepleridir. 1 Kasım 1928 tarihinde gerçekleştirilen Harf İnkılâbı, toplumsal açıdan köklü değişimlerin yanı sıra, kültürel değişimlerin de yaşandığı bir dönemin başlangıcı sayılabilir.

Bu çalışmaların en somut örneği de Harf İnkılâbı ve Millet Mektepleridir. 1 Kasım 1928 tarihinde gerçekleştirilen Harf İnkılâbı, toplumsal açıdan köklü değişimlerin yanı sıra, kültürel değişimlerin de yaşandığı bir dönemin başlangıcı sayılabilir.

Bunun yanı sıra, 11 Kasım 1928 tarihinde kabul edilip, 24 Kasım 1928 tarihinde yürürlüğe giren Millet Mektebi Teşkilâtı Talimatnamesi doğrultusunda, Millet Mektebi Teşkilâtının Başöğretmenliğini Mutafa Kemal Atatürk üstlenerek, Türk Milletinin çağdaş uygarlık düzeyine ulaşma çabalarına öncülük etmiştir²

Millet Mektepleri Türkçe okuma yazma kurslarında dersler, Milli Eğitim Bakanlığı tarafından görevlendirilen öğretmenler ve gönüllü kişiler aracılığıyla verilmiştir. Kurslarda iki saatlik yeni harflerle Türkçe okuma yazma öğretiminin yanı sıra, iki saat matematik, birer saat sağlık bilgisi ve yurttaşlık bilgisi konularında dersler verilmiştir.

Okuma yazma öğretiminde 1926 yılı ilkökul 1., 2. ve 3. sınıf ders programının izlendiği ve diğer derslerde de ilkökul programı esas alındığı söylenebilir³ Başlangıçta Türkçe okuma yazma derslerinde öğrencilere yeni harfler, hece yöntemiyle öğretilirken 1936 yılından itibaren basit cümle ve

¹ Demircan Ömer, *Dünden Bugüne Türkiye'de Yabancı Dil*. Remzi Kitabevi, İstanbul 1988, s. 13.

² BCA: 30.18.1.2.-1.1.13.

³ *Millet Mektepleri Talimatnamesi ve Tatbikine Rehberlik Edecek Dahili Talimatnameler*, Köy Hocası Matbaası, Ankara, 1929, s. 13-17.

sözcüklere yer verilerek cümle yöntemine geçilmiştir⁴ Millet Mekteplerinde öğrenciler, Türkçenin yanı sıra, yabancı dil (İngilizce ve Fransızca), hanımlarbiçki dikiş ve eliş, erkekler de mesleki resim konularında eğitim gördü.

Millet Mektebi Teşkilâtı Talimatnamesi 12 bölüm 56 maddedir. Millet Mektepleri, yurdun birçok yerinde halkın iş durumunun uygun olduğu zamanlarda, yılda iki kez iki ya da dört aylık dönemler olarak, köy, kasaba ya da ilçedeki halkodası veya halkevinde ayrılan yerlerde, okuma yazma kursları düzenlendi.

Kurslar, öğrenim çağını geçirmiş olup hiç okuma ve yazma bilmeyenlerin bulunduğu A sınıfı, eski harflerle okuyup yazan ancak yeni harflerle okuyup yazmak isteyenlerin bulunduğu B sınıflarından oluşturuldu. Kursların sonunda yapılan sınavları başarıyla bitirenlere Millet Mektepleri Mezuniyet Vesikası adlı diploma verildi⁵

Millet Mektepleri, 1 Ocak 1929 yılında açılmakla birlikte 1930 yılında faaliyete geçmiştir. İlk olarak, Adana, Ankara, Artvin, Aydın, Balıkesir, Bursa, Cebeli Bereket (Osmaniye), Çanakkale, Denizli, Diyarbakır, Edirne, Erzincan, Erzurum, Gaziantep, Giresun, Gümüşhane, Hakkari, Isparta, İçil (Tarsus), İstanbul, İzmir, Kars, Kırklareli, Konya, Manisa, Maraş, Mardin, Menteşe (Muğla), Mersin, Ordu, Rize, Samsun, Siirt, Tekirdağ, Trabzon, Tokat, Tunceli ve Van gibi, 38 ilin merkez, ilçe, bucak ile köylerindeki halkevleri, halkodaları ve Türk Ocaklarında okuma yazma kursları açıldı⁶.

1929-1933 yıllar arasında Türkiye genelinde açılan 54.011 Millet Mektepleri dershanelerindeki Türkçe okuma yazma kurslarından, 1.244.149 kişi diploma aldı. Dersler, 46.688 öğretmen tarafından verildi. 44.119 A sınıfı dershanenin 32.123'ü erkek sınıfı, 11.996'sı kadın sınıfıdır. 9892 B sınıfı dershanenin 7876'sı erkek sınıfı, 2026'sı da kadın sınıfıdır. Diploma alanların 364.059'u kadın, 880.090'ı ise erkektir. 38.094 öğretmen A sınıfına (30.134'ü erkek sınıfına, 7960'ı kadın sınıfına), 8594 öğretmen de B sınıfına (6474'ü erkek sınıfına, 2120'si de kadın sınıfına) Türkçe okuma yazma dersleri verdi⁷

Türkçe okuma yazma kurslarına, halkın gösterdiği yoğun ilgiye; 1.10.1929 tarihinde Ankara'nın merkezinde açılan 42 tane A ve 19 tane de B kurslarına 1427 kadın 870 erkek, ilçelerinde açılan 130 dershaneye kadın ve erkek olmak üzere 4149 kişinin devam etmesi⁸ ile 29.12.1929 tarihinde Isparta

⁴ Engin, Gizem-Selçuk Uygun: "Osmanlı'dan Günümüze Okuma Yazma Öğretimi", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt 21, Sayı 1, Elazığ 2011, s. 209.

⁵ *Millet Mektepleri Talimatnamesi ve Tatbikine Rehberlik Edecek Dahili Talimatnameler*, Köy Hocası Matbaası, Ankara 1929, s. 6-24.

⁶ BCA: 490.1.-1.3.12.

⁷ *Maarif 1928 - 1933 Millet Mektepleri Faaliyetleri İstatistiği*, Başvekalet İstatistik Umum Müdürlüğü, Yayın No: 28, Devlet Matbaası, İstanbul 1934, s. 44-45

⁸ BCA: 30.10.-142.16.15.

Karaağaç'ın bir köyündeki bir çobanın kursları üstün başarı ile bitirerek kendi köyünde açılan okuma yazma kursuna öğretmen olarak atanması, örnek verilebilir. Ankara'da 1119 öğretmenin görev aldığı 1111 dersane açıldı. 4246'sı kadın olmak üzere, toplam 36.799 kişi diploma aldı.

Millet Mekteplerine İstanbul'da halk aşırı ilgi gösterdi. Sınıflar yeterli olmadığı için, 50 kişilik sınıflara 100 kişi alınmasından dolayı, Belediyenin tahsis ettiği salonlarda dersler verildi⁹

1929 yılında Mardin merkezde A sınıfı 38 erkek 4 kadın, B sınıfı 19 erkek 1 kadın olmak üzere toplam 62 dersane açıldı. 62 öğretmen görev aldığı kurslara, devam eden 3934 öğrenciden 3664'ü mezun oldu. Bu öğrencilerden 3418'i erkek 246'sı kadındı.

1929-1933 döneminde Maraş'ta açılan 331 Millet Mektebine devam eden toplam 12.604 erkek ve 1244 kadından 6277 erkek, 543 kadın diploma aldı. 1936 yılına kadar düzenlenen kurslarda 8370 kişi okumayı ve yazmayı öğrendi.

1929 yılında Hakkari de Millet Mektebi dershanesi açılmamasına karşın, Siirt'in köylerinde açılmıştır. 1929-1951 döneminde Bursa'da 4755 dersane açıldı. 2322 öğretmenin görev aldığı kurslardan 48.882'si kadın toplam 104.342 kişi diploma aldı¹⁰

Tokat'ta Yapılan Çalışmalar

Yurdun en ücra köşesinde olduğu gibi, 1929-1933 yılları arasında Tokat'ta açılan 761 Millet Mektebi dershanesinde (624'ü A sınıfı; 494 erkek sınıfı, 130 kadın sınıfı / 137'si B sınıfı; 105 erkek sınıfı, 32 kadın sınıfı) 15.545 kişi (12.736 erkek, 2809 kadın) diploma aldı. Türkçe okuma yazma kursları 747 öğretmen (634'ü A sınıfına; 493'ü erkek sınıfına, 141'i kadın sınıfına / 113'ü B sınıfına; 87'si erkek sınıfına, 26'sı kadın sınıfına) tarafından verildi¹¹ (11).

1 Şubat 1950 tarihinde Tokat Halkevinde 2 dersane, Tokat Cezaevinde 2 dersane olmak üzere, 4 tane Türkçe okuma yazma kursu açıldı. Bu kurslar, 3 ay sürdü. 150 kişinin katıldığı Tokat Halkevindeki kurs, Merkez Ortaokulu Türkçe öğretmeni Salih Akay tarafından verilirken; 80 kişinin katıldığı Cezaevindeki kursu, 1. İlkokul Öğretmeni Hüseyin Erdoğan verdi.

Türkçe okuma yazma kursunun yanı sıra, 4 ay süren tüccar Zekai Uysal tarafından İngilizce, Tokat Lisesi orta kısım Fransızca öğretmeni Kevser İris tarafından da Fransızca dersleri verildi.

Ayrıca, 4 ay süreyle sanatkarlar yetiştirmek üzere, Sanat Okulu Müdürü Celal Güngör tarafından mesleki resim; kız öğrenciler için, Kız Enstitüsü Elişi

⁹ BCA: 30.10.-64.431.43.

¹⁰ Yüceer Saime, "Türkiye'nin Aydınlanma Sürecinde Bir Kültür Devrimi Millet Mektepleri", *Atatürkçü Bakış*, Cilt 1, Sayı 1, Bursa 2002, s. 26-27.

¹¹ *Maarif 1928 - 1933 Millet Mektepleri Faaliyetleri İstatistiği* (1934): Başvekalet İstatistik Umum Müdürlüğü, Yayın No: 28, Devlet Matbaası, İstanbul.

Öğretmeni Türkan Gürocak da eliş dersleri verdi.

26 Ocak 1950 tarihinde Zile Halkevinde 40 kişilik 1 tane A sınıfı, Altınyurt İlkokulunda 35 kişilik 1 tane de B sınıfı dersane açıldı. A sınıfındaki dersleri İstiklal İlkokulu öğretmenlerinden Rifat Başdoğan; B sınıfındaki dersleri ise, Altınyurt İlkokulu Başöğretmeni Mustafa Cızdeğer verdi. B sınıfında Türkçe okuma yazma öğretiminin yanında yurttaşlık, matematik ve hayat bilgisi dersleri de verildi.

7 Şubat 1950 tarihinde Zile Halkevinde kadınlar için 1'er tane A ve B sınıfları açıldı. 1 Mart 1950 tarihinde yoğun talep üzerine, Zile Halkevinde 2 tane daha Türkçe okuma yazma kursu açıldı.

14 Ocak 1950 tarihinde Turhal Halkevinde 33 kişinin katıldığı Türkçe okuma yazma kursu açıldı. Dersler Turhal 1. İlkokul öğretmeni Şehabettin Akıllı tarafından verildi.

15 Şubat 1950 tarihinde Niksar Halkevinde 25 kişilik 2 tane A sınıfı dersane açıldı¹²

Sonuç

Türk Milletini yeni harflerle okur yazar bir hale getirmeğe ve seviyesini yükseltmek amacıyla açılan Millet Mekteplerinin Türkiye'nin çağdaş uygarlık yolunda ilerlemesine katkıda bulunduğu yadsınmaz bir gerçektir. Bilgi toplumu olmanın yolu eğitimden geçmektedir. Eğitimin başlangıcını okuma yazma eğitimi oluşturur. Harf İnkılâbını öncesi, Türkiye'de okur yazar oranı % 20'lerin altında iken, 1935'te % 20'ye, 1940'ta % 25'e, 1945'te % 32,5'e, 1950'de % 37-38'lere yükseldi. Tokat'ta 1929 yılında okur yazar oranı % 3,7 iken Türkçe okuma yazma kursları sayesinde, 1950'lerde % 11'lere yükseldi¹³

Ayrıca, Harf İnkılâbının Millet Mektepleri sayesinde Türk Milleti tarafından benimsenmesine katkıda bulunduğu söylenebilir.

Kaynakça

Arşivler:

- Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi (BCA)

Belgeler:

- Belge 1: BCA: 30.10.-64.431.43.
- Belge 2: BCA: 30.10.-142.16.15.
- Belge 3: BCA: 30.18.1.2.-1.1.13.
- Belge 4: BCA: 490.1.-1.3.12.

¹² BCA: 490.1.-1058.1066.2.

¹³ König, Güray Nalan Büyükkantarcıoğlu - Firdevs Karahan, "Türk Toplumundaki Yetişkinlerde Okur-Yazarlık ve Dil Becerileri: Aşama 1, Okuma ve Yazma Becerileri Üzerine Toplumdilbilimsel Bir İnceleme", *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dilbilim ve Uygulamaları Dergisi*, Cilt 1, Sayı 1, Kasım 2000, Ankara, s. 75-93.

- Belge 5: BCA: 490.1.-1054.1046.1.
- Belge 6: BCA: 490.1.-1058.1066.2.

Yayınlar:

- Demircan, Ömer, *Dünden Bugüne Türkiye’de Yabancı Dil*. Remzi Kitabevi, İstanbul 1988.
- Engin, Gizem - Selçuk Uygun, “Osmanlı’dan Günümüze Okuma Yazma Öğretimi”, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt 21, Sayı 1, Elazığ 2011.
- König, Güray - Nalan Büyükkantarcıoğlu - Firdevs Karahan, “Türk Toplumundaki Yetişkinlerde Okur-Yazarlık ve Dil Becerileri: Aşama 1, Okuma ve Yazma Becerileri Üzerine Toplumdilbilimsel Bir İnceleme”, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dilbilim ve Uygulamaları Dergisi*, Cilt 1, Sayı 1 (75-93), Kasım 2000, Ankara.
- Maarif 1928 - 1933 Millet Mektepleri Faaliyetleri İstatistiği*, Başvekalet İstatistik Umum Müdürlüğü, Yayın No: 28, Devlet Matbaası, İstanbul 1934.
- Millet Mektepleri Talimatnamesi ve Tatbikine Rehberlik Edecek Dahili Talimatnameler*, Köy Hocası Matbaası, Ankara 1929.
- Türkiye İstatistik Yıllığı-1997*, T.C. Başbakanlık Devlet İstatistik Enstitüsü, İstatistik Enstitüsü Matbaası, Ankara 1998.
- Yüceer, Saime, “Türkiye’nin Aydınlanma Sürecinde Bir Kültür Devrimi Millet Mektepleri”, *Atatürkçü Bakış*, Cilt 1, Sayı 1 (13-32), Bursa 2002.

EK-1



Lilienthal, Nicholas. *Estimation*.

1.1. *Introduction* 129

J. Neural. Neurosurg. 1999; 101: 100–105. © 1999 Thieme Medical Publishers, Inc., 3511 Market Street, Philadelphia, PA 19104, USA.

Millet Mekebi teğillät, Talmacharova

6530

[illegible]

Results

Şekil 2 – MİGİA Akademiye Nispetinde Sui İhtilalleri.

[illegible][illegible]

Tablo 5 - Her Türü vatanlı, kadın ve erkek ile ilgili istatistikler

[illegible][illegible]

Mentholer

Maddə 48 — Hə dəvəyi mürəkkəblərdə ikmal edən mualimlərin Gəvərlərindən bəhsən bəri dəvəy ətində dıgı de nıbəyətində Məncil Müdərriin təhli de Məncil Əmni təntedən bıvə təklifnəmə vıvır.

Madde 49 — Köylerde yeni binalarla okuyuş yamaa talimiyen her teridi okulların ve bu suretile emnadığı kütüphanelerle muallimler ayrıca mükâfata haklıdır ile talim ulumunlar.

Maride bu — Muslim olmayıpta Mülki Mektebi müallimi vazifesi alarak bu mekteplerde hüsnü hizmeti arzı eden memurlar mahallî idare heyetinde farklı bir münasip cihazı devair tarafından takdir ve kâfi kâbilce.

Macde 51 — Bu talimatname'ni qri' tashkilidan iborat bo'lgan mabardir.

Maddde 52 — Bu talimatnamə ehtiramın icrasına Əməli Vəkilinli Heyəti məsuliyyətdür.

Tokat İlinde Özel Eğitim ve Kaynaştırma Uygulamaları
Yaşar BARUT¹, Abdurrahman İLHAN², Adnan TANRIVERDİ³, Abdullah Nuri
DİCLE⁴

Özet

Özel eğitimin tarihine bakıldığında, özel gereksinimli bireylerin engel durumlarına göre ayrıştırıldıkları ve engel durumlarına göre eğitim ortamlarına yerleştirildikleri görülmektedir. 1950li yıllar ve sonrasında özel gereksinimi olan çocuğa sahip ailelerin çocuklarının ayrıştırılmadan eğitim alma haklarının olduğu noktasında davalar açmaları, bu konuda yasal düzenlemelerin yapılması, ayrıştırmaya yönelik eleştiriler ve kaynaştırma konusunda yapılan çalışmaların artması kaynaştırma uygulamalarının yaygınlaşmasına sebep olmuştur. Kaynaştırma, ABD'nde 1975 yılında kabul edilen P.L. 94-142 Tüm Engelliler İçin Eğitim Yasası ile uygulanmış, diğer ülkelerde de kısa bir sürede benimsenmiştir. Türkiye'de ise 1983 yılında yürürlüğe giren 2916 sayılı Özel Eğitime Muhtaç Çocuklar Kanunu ile kaynaştırma uygulaması yasal olarak benimsenmiş ve 573 Sayılı Özel Eğitim Hakkında Kanun Hükmünde Kararname ve Özel Eğitim Hizmetleri Yönetmeliği ile de kaynaştırma uygulamaları ile ilgili maddeler daha ayrıntılı bir hale getirilmiştir.

Bu çalışmada, Tokat'ta kaynaştırma uygulamaları ile ilgili sayısal veriler ve kaynaştırma uygulamalarına yönelik öneriler ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kaynaştırma, Özel Eğitim, Özel Gereksinimli Birey.

Giriş

Gelişimin çeşitli alanlarındaki yetersizlikleri nedeni ile normal eğitim programlarından yararlanamayan çocuklar “engelli” olarak tanımlanmaktadır (Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2011). Engel kavramının tanımlanabilmesi için engel meydana gelinceye kadar oluşan bir takım olayların ve kavramların bilinmesi gerekir. Bu kavramlardan “zedelenme-sapma”, bireyin fizyolojik, psikolojik ve anatomik özelliklerinde geçici ya da kalıcı türden bir kayıp, bir yapı ya da işleyiş bozukluğudur. Vücudun bir parçasının olmayışı, eksik oluşu, iyi işlemeyişi durumudur (Özsoy, Özyürek ve Eripek, 1988).

Bir diğer kavram olan “yetersizlik”, zedelenme ya da bazı sapmalar

¹ Yrd. Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, SAMSUN, e-mail: yasarbarut@yahoo.com.

² Tokat RAM, TOKAT.

³ Niksar RAM, NİKSAR, e-mail: tanriverdiadnan@hotmail.com.

⁴ Arş. Gör. Dr., Sinop Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, SİNOP, e-mail: andicle@hotmail.com.

sonucu, bir insan için normal kabul edilen bir etkinliğin ya da yapının önlenmesi, sınırlandırılması haline denir. Yetersizlikte organizmadaki eksiklik sonucu fonksiyonun yerine getirilememesi söz konusu olmaktadır. Yetersizlik, zihinsel, fiziksel, davranışsal ya da duyu organlarının zedelenmeye bağlı olarak tüm ya da kısmen işlevlerinde gözlenen kayıpların ortaya çıkardığı durumu ifade eder (Ataman,1997).

“Engel” ise, bireyin yetersizlik yüzünden toplumda yaş ve cinsiyetine göre göstermesi gereken rolleri yerine getirememesi durumudur (Özsoy, Özyürek ve Eripek, 1988). Engel, yetersizliği ya da özürlü olan bireyin çevreyle etkileşiminde karşılaştığı problemi tanımlamaktadır. Yetersizlik bazı ortamlarda engele yol açabilir, bazı ortamlarda yol açmayabilir. Bir bacağına protez olan çocuk spor ya da oyun alanında problem yaşarken, sınıfında hiçbir problemle karşılaşmayabilir. (Ataman, 2003).

Milli Eğitim Bakanlığı Özel Eğitim Hizmetleri Yönetmeliği’nde özel gereksinimi olan çocuklar “özel eğitim gerektiren birey” terimi altında “Çeşitli nedenlerle, bireysel özellikleri ve eğitim yeterlikleri açısından akranlarından beklenen düzeyden anlamlı farklılık gösteren birey” olarak tanımlanmaktadır.

Dünya Sağlık Örgütü’nün belirlemelerine göre, 6-18 yaş arasındaki çocukların %14’ü, özel gereksinimi olan çocukları belirtmektedir. Okul çağı dikkate alındığında bu oran daha da artmaktadır. Örneğin İngiltere’de bu oran %20, ABD’de ise %28’lere kadar ulaştığı belirtilmektedir (Eripek, 2002).

Özel eğitim, özel gereksinim gerektiren bireylerin, eğitim ve sosyal gereksinimlerini karşılamak için özel olarak yetiştirilmiş personel, geliştirilmiş eğitim programları ve yöntemleri ile özel eğitim gerektiren bireylerin bireysel yeteneklere dayalı, gelişim özelliklerine uygun ortamlarda sürdürülen eğitimidir (2916 sayılı kanun). Özel eğitim, bedensel, duygusal, iletişimsel, zihinsel ve sosyal gelişimlerdeki özellikleri nedeniyle normal eğitimden yararlanamayan bireylere özel yetiştirilmiş elemanlar tarafından bir ekip çalışması anlayışıyla ve özel müfredat, farklı metot veya özel eğitim materyalleri kullanarak verilen eğitimidir. (Enç, Çağlar ve Özsoy, 1987).

Ülkemizde özel gereksinime sahip olan çocuklara özel eğitim hizmetleri resmi kurumlar boyutunda; özel ve resmi özel eğitim okullarında, ilköğretim okullarında ve mesleki eğitim merkezlerinde, üniversite kurumlarında, uygulama ve araştırma birimlerinde (Özel Eğitim Hizmetleri Yönetmeliği, 2006, Madde 37) ve özel eğitim ve rehabilitasyon merkezlerinde yürütülmektedir. Bu kurumlarda işitme, ortopedik, zihinsel engelliler, otistik çocuklar, dil ve konuşma güçlüğü olanların kapsandığı engellilere özel eğitim tedbirleri alınarak eğitim hizmetleri verilmektedir (Özürlü Çocuklara Yönelik Rehabilitasyon ve Öz.Eğt.Hiz.Çalışma Raporu, 2000).

Özel gereksinimi olan çocukların çoğu eğitimlerinin büyük bir bölümünü normal sınıflarda sürdürmekle birlikte, özel sınıf, gündüzlü ya da yatılı okullarda da eğitimini sürdüren öğrenciler vardır. Eğitimlerini normal

sınıflarda sürdüren çocuklara sınıf içinden ya da dışında destek eğitim hizmetleri sağlanmaktadır.

Özel gereksinimli bireylerin toplumun bir parçası olarak yaşamlarını sürdürmelerinin temelinde, eğitimlerinde fırsat eşitliğinden yararlanmaları yer almaktadır. Özel gereksinimli bireylerin eğitimi ele alındığında, ayrı ve birlikte eğitim olmak üzere iki farklı uygulama göze çarpmaktadır. Ayrı eğitim; özel gereksinimli bireylerin, özür türüne ve derecesine bağlı olarak geliştirilen özel programlar çerçevesinde, özel eğitim personeli tarafından gerçekleştirilen eğitimidir. Birlikte eğitim ise; özel gereksinimli ve normal bireylerin bir arada, normal sınıf öğretmenleri tarafından eğitilmelerini kapsamaktadır (Kırcaali-İftar ve Batu, 2005).

Özel gereksinimli bireylerin eğitim ortamıyla ilgili olarak “en az kısıtlayıcı eğitim ortamı” kavramı sıklıkla karşılaşılan kavramdır. En az kısıtlayıcı eğitim ortamı, bir öğrencinin ailesi ve akranlarıyla en fazla birlikte olabileceği ve aynı zamanda eğitim gereksinimlerinin en iyi şekilde karşılanabileceği eğitim ortamıdır. En az kısıtlayıcı eğitim ortamı, öğrencinin özelliklerine ve gereksinimlerine göre bireysellik gösterebilir. Aşağıda yer alan şekilde görüldüğü gibi hastane ya da bakımevi az sayıda öğrenci için en az kısıtlayıcı eğitim ortamı olarak görülürken, çok az destekli ya da desteksiz genel eğitim sınıfı çok sayıda öğrenci için en az kısıtlayıcı eğitim ortamıdır.

Hastane/Bakımevi

Evde Öğretim

Yatılı Özel Eğitim Okulu

Gündüzlü Özel Eğitim Okulu

Tam Günlü Özel Eğitim Sınıfı

Genel Eğitim Sınıfına Yarı Zamanlı

Katılımla Özel Eğitim Sınıfı

Kaynak Oda Destekli Özel Eğitim Sınıfı

Yardımcı Öğretmen Destekli Genel Eğitim Sınıfı

Danışman Destekli Genel Eğitim Sınıfı

Çok Az Destekli ya da Desteksiz Genel Eğitim Sınıfı

Kaynak: Salend, J.S. (2001).

Kaynaştırma, “Özel gereksinimli öğrencinin gerekli destek hizmetler sağlanarak tam ya da yarım zamanlı olarak kendisi için en az kısıtlayıcı eğitim ortamı olan normal eğitim sınıflarında eğitim görmesidir” (Kırcaali-İftar, 1992). Şu anda yürürlükte olan özel eğitim hizmetleri yönetmeliğinde (2000) ise kaynaştırma, “Özel eğitim gerektiren bireylerin, yetersizliği olmayan akranları ile birlikte eğitim ve öğretimlerinin resmi ve özel okul öncesi, ilköğretim, ortaöğretim ve yaygın eğitim ortamlarında sürdürmeleri esasına dayanan destek eğitim hizmetlerinin sağlandığı özel eğitim uygulamalarıdır” şeklinde

tanımlanmıştır.

1950’li yılların başlarında ABD’de çocukları özel eğitim okulunda okuyan aileler bir araya gelerek, çocuklarının kendilerine şans verildiğinde öğrenebildiklerini; dolayısıyla bu şansın kendilerine verilmesi gerektiğini savunmuşlardır. 1960’lı yıllarda ise eğitimciler çeşitli özür gruplarında ki çocukların normal yaşitlarıyla eğitim almaları olasılığını sorgulamaya başlamışlardır.

Kaynaştırma 1960’lı yıllarda tüm çocuklara eşit eğitim fırsatları sağlanması gerektiği görüşünden yola çıkan bir felsefe olarak başlamıştır. Bu felsefi görüş sonucunda özel gereksinimli çocuklar normal sınıflara yerleştirilmeye başlanmıştır. Daha sonraları kaynaştırma ile ilgili yapılan bilimsel araştırmalar sonucunda kaynaştırmanın; etiketlemeyi ortadan kaldıran, çocuğun sosyal statüsünü yükselten, daha iyi bir öğrenme çevresi sağlayan, öğrencinin özelliğine daha uygun hizmet alabilmesini kolaylaştıran bir uygulama olduğu belirlenmiştir.

Kaynaştırma iki kategoride ele alınmaktadır. Bunlar, “Tam Zamanlı Kaynaştırma” ve “Yarı Zamanlı Kaynaştırma” olarak adlandırılmıştır.

Tam Zamanlı Kaynaştırma; özel gereksinimli öğrencinin kaydının normal sınıfta olduğu; öğrencinin tüm gün boyuna normal sınıfta, normal sınıf öğretmeninden eğitim aldığı durumdur. Bu durumda sınıf öğretmeni öğrencinin sınıf içinde ki tüm gereksinimlerini karşılamakla sorumludur. Ancak bireysel gereksinimlerine bağlı olarak, öğrencinin destek ve ek hizmetlerden yararlanması söz konusu olabilecektir.

Yarı Zamanlı Kaynaştırma; özel gereksinimli öğrencinin kaydının özel sınıfta olduğu öğrencinin okul binasında ve bahçesinde ders saatleri dışında normal akranlarıyla birlikte olması durumu söz konusudur.

Kaynak oda eğitimi normal sınıfta eğitim görmekte olan özel gereksinimli öğrencilerin, önemli derecede eksiklik gösterdikleri veya ek çalışmaya gereksinim duydukları alanda normal sınıftan çıkarılarak kaynak odaya alınmasıdır. Kaynak odada, kaynak öğretmen (örneğin, özel eğitim öğretmeni) veya uzman (örneğin konuşma terapisti) özel gereksinimli öğrenciye bireysel ya da küçük grup eğitimi sağlar (Kırcaali-İftar, 1998).

Sınıf içi yardımda destek hizmet uzmanı sınıf öğretmenine çeşitli şekillerde yardımcı olabilir. Ancak destek hizmet uzmanı ve sınıf öğretmeni aynı zamanlarda aynı sınıf içinde olacaklarından, çok iyi eşgüdüm içinde çalışmaları, aynı dili konuşuyor olmaları gerekmektedir. Sınıf içi yardım sağlayacak olan destek hizmet uzmanı, konuşma terapisti, özel eğitim öğretmeni veya öğrencinin gereksinimine bağlı olarak başka bir uzman olabilir (Salend,1998).

Özel eğitim danışmanlığında ise danışan, hakkında danışılana yardımcı olmak için danışmana başvurur. Örneğin, sınıf öğretmeni, kaynaştırılmış özel gereksinimli öğrenciye daha iyi hizmet verebilmek için özel eğitim danışmanına

başvurur (Batu, 2000).

Yöntem

Çalışma, betimsel nitelikte olup tarama modelinde şekillenmiştir. Tokat ilinde, Niksar ve Erbaa İlçelerinde özel eğitimin ve kaynaştırma uygulamalarının mevcut durumu Tokat Rehberlik ve Araştırma Merkezi'nden, Niksar Rehberlik ve Araştırma Merkezi'nden ve Erbaa Rehberlik ve Araştırma Merkezi'nden alınan verilerle çalışmaya dahil edilmiştir.

Bulgular

Tokat ilinde, Niksar ve Erbaa İlçelerinde özel eğitimin ve kaynaştırma uygulamalarının mevcut durumuna Tokat Rehberlik ve Araştırma Merkezi'nden, Niksar Rehberlik ve Araştırma Merkezi'nden ve Erbaa Rehberlik ve Araştırma Merkezi'nden alınan verilerle bakılmış ve sonuçlar aşağıdaki tablolarda verilmiştir.

Tablo 1. Tokat İli, Niksar ve Erbaa İlçeleri Kaynaştırma Eğitimi Uygulamaları Sayısal Verileri - I

	TOKAT			NİKSAR			ERBAA		
	2009 - 2010	2010 - 2011	2011 - 2012	2009 - 2010	2010 - 2011	2011 - 2012	2009 - 2010	2010- 2011	2011- 2012
Kaynaştırm a Eğitimi Alan Öğrenci Sayısı	351	372	418	105	113	117	63	205	244
Özel Eğitim Sınıflarında Öğrenim Gören Çocuk Sayısı	21	19	17	10	10	10	18	19	35
Destek Eğitim Odasından Faydalanan Birey Sayısı	-	14	21	50	60	64	-	-	-

Tablo 2. Tokat İli, Niksar ve Erbaa İlçeleri Kaynaştırma Eğitimi Uygulamaları Sayısal Verileri - II

	TOKAT		NİKSAR		ERBAA	
	2010-2011	2011-2012	2010-2011	2011-2012	2010-2011	2011-2012
İlköğretimde Kaynaştırma Eğitimi Alan Öğrenci Sayısı	321	362	100	115	197	213
Ortaöğretimde Kaynaştırma Eğitimi Alan Öğrenci Sayısı	14	17	5	3	7	8
Okul Öncesinde Kaynaştırma Eğitimi Alan Öğrenci Sayısı	37	39	8	7	21	23
Okullarda Bulunan Özel Eğitim Sınıfı Sayısı	5	5	1	2	2	4
Okullarda Bulunan Destek Eğitim Odası Sayısı	6	7	6	6	-	-

Tablolarda da görüldüğü gibi Tokat'ta, Niksar'da ve Erbaa'da kaynaştırma öğrencisi sayısında büyük artış olduğu ve yine Tokat'ta ve Niksar'da destek eğitim odasından yararlandırılan kaynaştırma öğrenci sayısının bir önceki döneme göre arttığı görülmektedir. Bu rakamlar göz önünde bulundurularak okullarda destek eğitim odalarının yaygınlaştırılması ve özel eğitim destek hizmetlerinden sınıf içi yardım ve özel eğitim danışmanlığı hizmetlerinin de öğretmenlere verilmesi kaynaştırma uygulamalarına katkı sağlayacaktır.

Öneriler

- Elde edilen veriler doğrultusunda aşağıdaki önerilerde bulunulabilir:
- Destek eğitim odalarının kaynaştırma okullarının tümünde bulunması sağlanabilir.
- Sınıf öğretmenlerine sınıf içi yardım hizmetleri verilebilir.
- Özel eğitim danışmanlığı hizmetini verebilecek alan uzmanlarının kaynaştırma okullarında bulunması veya rehber öğretmenlere bu alanla ilgili eğitim seminerlerine katılmaları sağlanabilir.
- Sınıf öğretmenlerine, idarecilere, müfettişlere kaynaştırma uygulamaları konusunda eğitim seminerleri verilebilir.
- Kaynaştırma uygulamaları yapılan okullarda fiziksel koşullar uygun

hale getirilebilir.

-Kaynaştırma sınıflarında en fazla iki özel gereksinimli öğrencinin yerleştirilmesine ve kaynaştırma sınıfı mevcutlarının yönetmelikte belirtilen sayılardan fazla olmamasına dikkat edilebilir.

-Okullarda çalışan öğretmenlerin, eğitim gören öğrencilerin ve öğrenci ailelerinin engel, engelli birey gibi konularda bilgilendirilmeleri, imkanlar dahilinde eğitime tabi tutulmaları sağlanılabilir.

-Özel eğitim alanında hizmet veren eğitimci adaylarının ya da psikolojik danışman/rehber öğretmenlerin lisans eğitimlerinde teorik bilgi ile birlikte uygulama becerileri kazanımına yönelik çalışmaların yapılması sağlanılabilir.

-Rehberlik ve Araştırma Merkezlerinin personel sayı ve yetersizliklerinin süratle giderilmesi sağlanılabilir.

-Rehberlik ve Araştırma Merkezlerinde yapılmakta olan birey incelemelerinin sürece yayılması, birkaç saatle sınırlı kalmaması sağlanılabilir.

-Rehberlik ve Araştırma Merkezlerinde çalışan tüm bireylerin sürekli eğitim sürecinden geçirilmesi sağlanılabilir.

Kaynakça

- 573 Sayılı Özel Eğitim Hakkında Kanun Hükmünde Kararname. (1997). Ankara.
- Anadolu Üniversitesi Yayınları. (2011), “Ünite:14. Engelli Çocuğu Olan Aileler ve Çocuk ve Aileyi Koruyucu Kurumlar”. Aile Psikolojisi ve Eğitimi.
- Ataman, A. (1997). Özel Eğitim. Eğitim Bilimine Giriş. Ankara: Gazi Büro.
- Ataman, A.(Ed.). (2003). Özel Gereksinimli Çocuklar ve Özel Eğitime Giriş. Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık.
- Batu, S. (2000). “Kaynaştırma, Destek Hizmetler ve Kaynaştırmaya Hazırlık Etkinlikleri”. Özel Eğitim Dergisi, Sayı:2.
- Enç, M. Çağlar, D. Özsoy, Y. (1987). Özel Eğitime Giriş. Ankara Üniversitesi Yayınları, No:156.
- Eripek, S. (2002).Özel Eğitim. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- Kırcaali- İftar, G. (1998). Özel Eğitim Kaynaştırma ve Destek Özel Eğitim Hizmetleri. Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayınları. No: 561, Eskişehir.
- Kırcaali İftar, G. ve Batu, S. (2005). Kaynaştırma. Ankara: Kök Yayıncılık.
- Kırcaali İftar, G.(1992). “Özel Eğitimde Kaynaştırma”. Eğitim ve Bilim, 16, 45-50.
- Milli Eğitim Bakanlığı. (2006). Milli Eğitim Bakanlığı Özel Eğitim Hizmetleri Yönetmeliği. Ankara: Milli Eğitim Basımevi.
- Özel Eğitim Hizmetleri Yönetmeliği, (2006), Madde 37.

- Özsoy, Y., Özyürek, M. ve Eripek, S. (1988). Özel Eğitime Muhtaç Çocuklar. Ankara: Karatepe Yayınları.
- Özürlü Çocuklara Yönelik Rehabilitasyon ve Öz. Eğt. Hiz. Çalışma Raporu, (2000).
- Salend, J. S. (2001). Creating Inclusive Classrooms Effective and Reflective Practices. Newjersey: Prentice Hall.
- Salend, J. S. (1998). Effective Mainstreaming Creating Inclusive Classrooms. New York: Macmillan Publishing Company.
- Sucuoğlu, B., Kargın, T. (2006). İlköğretimde Kaynaştırma Uygulamaları. İstanbul: Morpa Kültür Yayınları.

Özet

İnsanoğlu var olduğundan beri nedenini bilemediği olağanüstü doğa alayları karşısındaki korkuları ve bu korkularından dolayı sürekli olarak sığınabileceği bir güç arayışı içine girmesi ve bunları simgesel ifadelerle açıklamaya çalışması tanrı veya tanrılar dünyasının doğmasına neden olmuş ve böylece insanoğlu dünyaya geldiğinden beri çok tanrılı dinlerden tek tanrılı dinlere gelene kadar bir gelişim süreci yaşamıştır. Bir Pontus Bölgesi kenti olan Tokat'ta antik çağlardan günümüze kadar yaşanan bu sürecin izleri gerek yazıtlarda gerek sikkelerde gerekse heykeltıraşlık gibi eserlerde açık olarak izlenmektedir.

Günümüze kadar gelen antik kaynaklardan, antik dönemde Komana Pontika'da bir Ma kültünü, Zela'da ise bir Anahita kültünün varlığını ayrıca, Zela'da Yunan tanrıçası Aphrodite için bir tapınak inşa edildiğini öğreniyoruz. Ele geçen yazıtlardan, sikkelerden ya da heykeltıraşlık eserlerden ise, Tokat'ta Yunan Tanrıları olan Zeus, Ares, Herakles, Dionysos ve Hermes kültlerinin yaşadığını ve bunların yanı sıra Roma imparator kültlerinin var olduğunu anlamaktayız. Çevreden etkilenilerek alınan kültlerin yanında Irmak Tanrıları gibi yerel kültlerin var olduğunu da yine ele geçen sikkelerden öğrenebilmekteyiz.

Antik Dönemde Tokat'ta yaşayan halkın dinsel hayatının irdeleneceği bu bildiride tapınım görmüş tanrı ve tanrıçaların özellikleri, işlevleri simgeleri ve nerelerde tapınım gördükleri hakkında bilgi verilecektir.

Anahtar Sözcükler: Kült, Tanrıça Ma, Zeus, Aphrodite, Sikke, Komana Pontika.

İnsanoğlu var olduğundan beri çok tanrılı dinlerden tek tanrılı dinlere gelene kadar bir gelişim süreci yaşamıştır. Bir Pontus Bölgesi (Harita 1)² kenti olan Tokat'ta antik çağlardan günümüze kadar yaşanan bu sürecin izleri gerek yazıtlarda gerek sikkelerde gerekse heykeltıraşlık gibi eserlerde açık olarak izlenmektedir.

İnsanoğlunun yerleşik düzene geçmesiyle birlikte toprağın yaratıcı gücü ve bereketi ile doğuran kadın arasında bir bağlantı kurulmuş ve bunun sonucu olarak "Ana Tanrıça" inancı ortaya çıkmıştır. Antik dünyada farklı bölgelerde farklı isimlerle fakat benzer formlarda tasvir edilen ve tapınım gören Ana

¹ Yrd. Doç. Dr. Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Sanat Tarihi Bölümü, Taşlıçiftlik Kampüsü, TOKAT. (e.posta: dilek.ful@gop.edu.tr)

² Amandry, M.-Remy, B., Pontica II, Les Monnaies de L'Atelier de Sebastopolis du Pont, 1998.

Tanrıça kültürünün kaynağı Anadolu'dur.³ Kybele⁴ ismiyle de bilinen ana tanrıça, Anadolu'nun en önemli tanrıçası olup doğanın doğurucu ve besleyici özelliği onda toplanmış, zamanla doğurganlık özelliğinden dolayı bolluk ve verimlilik niteliği kazanmış ve daha sonraları karşılaşılan tanrıçaların öncüsü olmuştur⁵. Zile'den getirilen ve Tokat Müzesinde koruma altına alınan bir Kybele heykeli⁶ ile pişmiş toprak iki Kybele figürini ve pişmiş toprak Kybele başı Tokat'ta Kybele (ana tanrıça) tapınımının varlığını göstermektedir (Resim 1a-b)⁷ Genel olarak bir taht üzerinde oturmuş bir şekilde tasvir edilen tanrıça, başında bir polos elinde bir tef taşımaktadır. Anadolu'da yoğun olarak her dönem oldukça sevilen ve tapınım gören bereketi ve zenginliği simgeleyen ayrıca koruyucuk özelliği de olan Kybele-Ana Tanrıça, antik dönemde Tokat'ta yaşayan halk tarafından sevilmiş ve inanılmıştır. Bir başka yerli Anadolu tanrıçası olarak karşımıza "Ma"⁸ çıkmaktadır. Anadolu kökenli⁹ olduğunu bildiğimiz Tanrıça Ma'nın Tokat'taki izlerini bir tapınak devleti olan Komana Pontika'da (Gümenek) görmekteyiz. Tapınak devleti kavramı ise ilk Mezopotamya'da ortaya çıkmıştır. Tanrıça Ma'nın tapınım gördüğü bir diğer kent ise Komana Kappadokia'dır. Roma döneminde Komana Kappadokia olarak bilinen ve tanrıça Ma'ya adanmış tapınağın bulunduğu yer Hitit döneminde Kummani olarak bilinmektedir. Ayrıca burada tanrıça Hepat'a adanmış bir tapınak yer almaktadır. Aslında burası bir dini merkez olup Kizzuwatna Krallığı'nın en önemli kutsal alanıdır¹⁰. Tanrıçanın, her iki kentte de kutsal sayıldığını, onuruna tapınakların yapıldığını antik coğrafyacı Strabon'dan öğrenmekteyiz¹¹. Strabon, Pontos Komanası'nın, Kapadokia Komanası tarafından kurulduğundan ve her iki

³ Erhat, A., Mitoloji Sözlüğü, 1989, 199; Roller, E.L., Ana Tanrıça'nın İzinde. Anadolu Kybele Kültü, 2004, 46 vd. ; Vermaseren, M.J., Cybele and Attis. The Myth and Cult, 1977, 13 vd.

⁴ Çapar, Ö., "Anadolu'da Kybele Tapınımı" Dil Tarih Coğrafya Dergisi, 1979, 1 vd.; Erhat 1989, 200; Akurgal, E., Anadolu Kültür Tarihi, 1998, 121; Uçankuş, H.T., Ana Tanrıça Kybele'nin ve Kral Midas'ın Ülkesi Phrygia, 2002; 30.; Roller 2004, 49, 84

⁵ İndirkaş, Z., Ana Tanrıçalar, Kybele ve Çağdaş Türk Resmindeki İzdüşümleri, 2001, 7.

⁶ Tokat Müzesi Env. No.: 15.1.35.

⁷ Resim 1a: Tokat Müzesi. Env. No: 15.1.35-360.

Resim 1b: Tokat Müzesi. Env. No: 83.23.1.

⁸ Çapar, Ö., "Yerli Bir Anadolu Tanrıçası Ma" Dil ve Tarih Coğrafya Dergisi 37, 1995, 583-598; Sökmen, E., "Characteristic of the Temple States in Pontos" Mithridates VI and the Pontic Kingdom BSS 9, 2009, 282.; Arslan, M., Mithradates VI Eupator: Roma'nın Büyük Düşmanı, 2007, 24.; Casabonne, O., "Kataonia, Melitene, Kummani and The Problem of Komana" Acta Orientalia Belgica XXII, 2009, 186.; Erciyas, D.B., "Komana Pontike: A City or a Sanctuary" Mithridates VI and the Pontic Kingdom BSS 9, 2009, 290-291.; Öztürk, B., "Karadeniz'de Dinsel Yaşam ve Kültür" Aktüel arkeoloji 18, 2010, 49.

⁹ Çapar 1995, 585 vd.

¹⁰ Sökmen, E., "Komana Pontika ve Zela: Pontos Bölgesi'ndeki Tapınak Devletleri" Karadeniz Araştırmaları Sempozyum Bildirileri, YAS 1, 2006, 120.

¹¹ Strabon XII, 2, 3.

kente de kültün Orestes adlı kişi tarafından getirildiğinden ayrıca Kapadokia Komana'sında bir Enyo tapınağı olduğundan ve bunun Ma ismi ile anıldığından bahsetmektedir¹². Romalılar ise, tanrıçayı Enyo ve Bellona ile özdeşleştirmiştir¹³. Tanrıça, Komana Pontica'da Roma İmparatorluk dönemi boyunca basılan sikkeler üzerinde zırlı ve ışınlı olarak görülmektedir (Resim 2)¹⁴. Elinde tuttuğu sopa veya gürz olarak adlandırdığımız nesne sembolüdür. Sopalı veya gürzlü tanrılar Klasik Anadolu'da pek fazla görülmemekle birlikte Hellenleşme sonrası M.Ö. 4. yy. da sopa ile tasvir edilen Herakles karşımıza çıkmaktadır. Sikkeler, mühürler ve kabartmalar üzerinde tasvir edilen Herakles, Kilikia'da yerel Anadolu tanrısı Santa ile karşılaştırılır¹⁵. Bunun dışında elinde sopasıyla at üzerinde gösterilen bir başka tanrı Kakasbos¹⁶ ve Hitit tanrısı Pirwa¹⁷ görülmektedir. "Ma" ise, eli sopalı bir tanrıça olarak, dişi kimliği ile karşımıza çıkmaktadır. Kapodakia Komanası'nda ele geçen bir yazıtta "zafer getirici tanrıça"nın bir rahibinden söz edilmekte başka bir yazıtta ise, tanrıça Ma "yenilmez" lakabı ile anılmaktadır. Ayrıca, Savaş tanrıçası Enyo ya da Bellona ile özdeşleştirilmesi onun savaşçı karakterini ortaya koymaktadır. Tanrıçanın bu savaşçı karakteri sopa ve kalkanla tasvir edildiği Caligula, Traianus ve Septimius Severus dönemine ait Komana Pontika sikkelerinde görülmektedir¹⁸. Komana Pontika, "yenilmez" ve "zafer getiren" Savaş Tanrıçası Ma'ya adanmış tapınağı ile Pontus krallığının dini merkezi konumunda idi¹⁹. Buradaki tapınak, çok sayıda kutsal kölelerce işletilen ve büyük gelir getiren topraklara sahipti ve büyük gelir buradaki başrahip tarafından toplanmaktaydı²⁰. Başrahip, önem bakımından, Pontos kralından sonra ikinci sırada idi. Tanrıçanın yılda iki kez gerçekleştirilen eksodosu'nda (tören, kutsal yürüyüş) başrahip, krali soyluluğu temsil eden bir taç takardı²¹. Bu dönemde kentlerden ve kasabalardan erkekler ile kadınlar burada toplanırlarlar ve şenlik havası içinde tapınımlarını

¹² Strabon XII 2,3.

¹³ Casabonne 2009, 186; Sökmen 2009, 283;

¹⁴ http://www.asiaminorcoins.com/gallery/displayimage.php?album=46&pid=6570#top_display_media (erişim tarihi: 29.10.2012)

¹⁵ Casabonne 2009, 186 vd.

¹⁶ Anadolu Binici Tanrılar ve Kakasbos hakkında bilgi için bakınız: Delemen, İ., "Anatolian Rider-Gods" Asia Minor Studien 35, 1999, 4 vd.; Robert, L., "Un Dieu Anatolien: Kakasbos" Hellenica III, 1946, 38-73, 173-174; Robert, L., "Divinites D'Anatolie" Hellenica VII, 1949 50-58; Hill, G.F., "Inscriptions from Lycia and Pisidia Copied by Daniel and Fellows" Journal of Hellenic Studies 15, 1895, 129 vd.; Kütük, S., "Kakasbos ve Kültü" IX. Türk Tarihi Kongresi, Cilt 1, 1981, 405 vd.

¹⁷ Karağuz, G., Boğazköy ve Ugarit Çivi Yazılı Belgelerine Göre Hitit Devletinin Siyasi Antlaşma Metinleri, 2002, 137,174, 238.; Sevin, V., Eski Anadolu ve Trakya, 2003, 154.

¹⁸ Çapar 1995, 587.

¹⁹ Öztürk 2010, 45.

²⁰ Çapar 1995, 588.

²¹ Strabon, Geographika, XII 3,32.

gerçekleştirirler, kurbanlarını keserlerdi²². Kendini tanrıçaya vakfederek, vücutlarından kazanç sağlayan kadınlar, kutsal fahişeler olarak hizmet veriyorlardı²³ ki, dinsel fuhuş bu çarkın önemli bir parçasıydı. Tapınak kentinin, M.S. 2. yy. da kutsal sıfatıyla dokunulmazlık hakkı elde etmiş olması, Ma kültürünün ve tapınağının Roma döneminde de önemini koruduğunu göstermektedir²⁴. Traianus, Septimus Severus ve Caracalla dönemine tarihlenen kent sikkeleri üzerinde tasvir edilen tapınağın tetrastylös (dört sütunlu) planlı olduğunu öğrenmekteyiz²⁵. Persler, Geç Akhamenidler döneminde (M.Ö. 4. yy.) Komana'nın Ma kültürüne karşı bölgedeki siyasi, ekonomik ve dinsel gücü arttırmak için Zela'da Pers Bereket Tanrıçası Anaitis'e adanmış bir ateş tapınağı inşa etmişlerdir²⁶. Anaitis tapınağına ait bilgileri Roma imparatorluk döneminde basılan Zela sikkelerinden²⁷ öğrenmekteyiz. Tapınak muhtemelen hexastil düzeninde olup alçak bir tepe üzerindeydi²⁸. Pers Kralı Kyros'un İskitleri yenmesi anısına inşa edilen tapınakta zaferin anısına yılda bir kez düzenlenen ve "Sakaia" adı verilen festival kutlanmakta ve bu festival sırasında erkekler İskit kıyafetleri giyerek gün boyu içerek çılgınca eğlenmekteydi. Dionysos şenliği havasında geçen bu kutlamalar sırasında tapınakta kurbanlar kesiliyor ve toplu ayinler gerçekleştiriliyordu. Festival oldukça kutsal bir karakter taşıyordu. Pontos halkı en önemli sorunlarına ilişkin yeminlerini de burada ediyorlardı²⁹. İmparator Traianus zamanında basılan bir sikkenin arka yüzünde YEA ANAEITI % ZHLEITVN yazısı ile tanrıçanın bir de tasviri yer alır (Resim 3)³⁰. Taht üzerinde oturan tanrıça, başı sola dönük ve sağ elinde buğday demeti taşımaktadır. Başı üzerinde ise, tanrıçanın Mithras veya Men ile alakalı olabileceğini gösteren bir hilal tasvir edilmiştir. Anadolu'da Anaitis tapınıminin ilk izleri M.Ö. 6. yüzyılda özel ve resmi olarak Pers yöneticileri arasında görülmektedir³¹. Strabon, Zela'nın erken dönemlerde bir kent olarak değil Persli tanrıçaya adanmış kutsal alan olarak yönetildiğini ve bu kutsal alanın da Komana Pontika'daki Ma kutsal alanında olduğu gibi tapınak kölelerine ve

²² Strabon XII 3, 32; Çapar 1995, 593-594; Öztürk 2010, 45.

²³ Strabon XII 3, 36, Çapar 1995, 592; Öztürk 2010, 45.

²⁴ Öztürk 2010, 45.

²⁵ Sökmen 2009, 282.

²⁶ Yavi E., Tokat, 1986, 161; Arslan 2007, 22-23.; Sökmen 2009, 281; Saprykin, S.J., "The Religion and Cults of the Pontic Kingdom: Political Aspects" Mithridates VI and the Pontic Kingdom BSS 9, 2009, 259.

Öztürk 2010, 45.

²⁷ Arslan, M., "Roma Dönemi Pontus-Paphlagonia Bölgesi Şehir Sikkeleri" Anadolu Medeniyetleri Müzesi 1990 Yıllığı, 1992, 78.

²⁸ Sökmen 2006, 125.

²⁹ Strabon XII, 3, 37; Yavi 1986 161; Öztürk 2010, 45; Sökmen 2009, 281.

³⁰ http://www.asiaminorcoins.com/gallery/displayimage.php?album=389&pid=9351#top_display_media (erişim tarihi: 29.10.2012)

³¹ Sökmen 2006, 125.

rahibine ev sahipliği yaptığından bahsetmektedir³². Zela kenti Pontus'da kurulmuş olan üç tapınak devletinden birisi olup bölgenin önemli kentlerinden birisidir. Pontus Bölgesi'nde üçüncü bir tapınak devlet örneği olabileceği düşünülen ve Pontus kralı I. Pharnakes (İ.Ö. 185-170) tarafından inşa edilen Men (Men Pharnakou) tapınağının bulunduğu Kabeira, bugün Neokaisareia (Niksar) sınırları içinde yer almaktadır³³. Daha çok Phryg kültüründe³⁴ adı geçen, Anadolu'ya özgü tanrısal bir varlık olan ve Ay'ı temsil eden Men, Pontos'da Yemin ve Kehanet Tanrısı olarak karşımıza çıkmaktadır³⁵ (Resim 4)³⁶. Burası da, diğer iki tapınak kenti gibi, tapınağa hizmet eden kölelere, başrahibe ve geliri yine başrahip tarafından toplanan kutsal bir araziye sahipti. Men tapınıminin zaman içinde Pontus krallığında önemli bir kült haline geldiğini Pontus krallarının göreve geliş yeminlerini burada etmelerinden anlıyoruz³⁷. Tokat'ta tapınım gören bir başka Pers kökenli tanrı olarak Mithras'ı görmekteyiz. Anadolu'ya Perslerle gelen Zoroastrianizm ve buna bağlı tanrılar arasında yer alan Mithra, Anadolu'da isminin sonuna "s" alarak Mithras olmuştur³⁸. Büyük İskender'in ölümünün ardından Kommagene, Kapadokia ve Pontos bölgelerini yöneten hanedanlar, kökenlerinin Perslerden geldiklerini ileri sürerek Mazdeizm inancısını sürdürüyorlardı. Tanrı Mithra, Anadolu'da öncelikle tanrı Men, Attis, Apollon, Helios ve Zeus'la asimile edilmiştir³⁹. Zile'den ele geçen ve III. Mithridates savaşının sonuna tarihlenen sikkenin ön yüzünde tasvir edilen tanrı Mithras'ın büstü ve arka yüzde görülen horoz tasviri, zayıf da olsa, bize burada kültürün varlığını kanıtlar. Sami kökenli halkların yerli tanrısı olan Baal Gazur tapınımini ise, Kappadokia Satrapı I. Ariarethes Döneminde (İ.Ö. 330-322) Gazioura (Turhal) kentinde görmekteyiz⁴⁰. Helenlerin tanrısı Zeus ile bir tutulmuş, "Koruyucu ve Bereket" tanrısıdır. I. Ariarethes tarafından bastırılan kent sikkeleri üzerinde tanrı sol elinde bir asa, sağ elinde bir başak ile üzüm tutarken gösterilmiştir. Sağında bir kartal bulunan tanrı taht üzerinde oturmaktadır. Sikkede Aramik lejand "Gaziora'nın Efendisi" anlamındadır

³² Strabon XI 8,4.; Sökmen 2006, 125.

³³ Strabon XII 3, 31; Arslan 1992, 77; Sökmen 2009, 283; Saprykin 2009, 259-260.

³⁴ Erhat 1989, 221.

³⁵ M. Perdrizet, Men, Bulletin de Correspondence Hellenique XX, 1896,97-98; A.Lesky, Men, Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft XV,I, 1931, 689-695.

³⁶ http://www.asiaminorcoins.com/gallery/displayimage.php?album=427&pid=8336#topdisplay_media (erişim tarihi: 29.10.2012)

³⁷ Yavi 1986 135; Öztürk 2010, 45.

³⁸ Boyce, M.-Grenet, A., A History of Zoroastrianism. Zoroastrianism under Macodonian and Roman Rule III, 1991, 198; Şahin, N.; Zeus'un Anadolu Kültleri, 2001, 109.

³⁹ Şahin 2001, 110.

⁴⁰ Erciyas, D.B., Wealthy, Aristocracy and Royal Propaganda Under The Hellenistic Kingdom of Mithridatids in Central Black Sea Region in Turkey, Colloquia Pontica 12, 2006, 31-32.

(Resim 5)⁴¹.

Tokat il sınırları içerisinde bulunan şifalı su kaynakları ve kaplıcaları tedavi ve sağlık açısından önem taşıdıkları için sağlık tanrısı Asklepios'u da değerli kılmıştır. Sulusaray (Sebastopolis) bugün olduğu gibi, muhtemelen antik dönemde de ünlü bir kaplıca merkezi idi. Bunu Sulusaray yakınlarındaki Çermik Köyü'nde bulunmuş olan sunak ve üzerindeki yazıttan anlıyoruz. Gri kalkerden yapılmış olan sunak, sağlık ve şifa tanrısı Asklepios'a adanmıştır⁴² (Resim 6)⁴³. Yazıttan Asklepios'a "soter" yani kurtarıcı sıfatıyla tapınıldığını öğreniyoruz. Antik çağın en ünlü kahramanlarından Herakles, kendi ismiyle anılan iki Karadeniz kentinin kurucu tanrısı olarak tapınım görmüştür. Bunlardan birisi Herakleia Pontike diğeri ise Tokat il sınırları içerisinde lokalize edilmiş Sulusaray yani antik Sebastopolis kentidir. Şehrin kuzeyindeki Çekerek Irmağı üzerinde kurulmuş olan köprüdeki bir kitabede Herakleopolis isminin geçtiğinden söz edilmektedir⁴⁴. Herakleapolis, Herakles şehri anlamına gelmektedir. Herakles, Yunan ve Roma mitolojisinde gücü kuvveti simgeleyen, zor durumda olanların, yardıma ihtiyacı olanların yanında olan, onlara yardım eden yarı tanrı bir varlıktır. Sebastopolis'te ele geçen sikkeler üzerinde Herakles betimlerini yoğun olarak görmekteyiz. Septimus Severus, Julia Donma, Caracalla ve Gallienus dönemine ait sikkelerde Herakles ayakta elinde sopasıyla ve aslan postlu ya da bir tapınak içinde kült heykeli şeklinde tasvir edilmiştir (Resim 7)⁴⁵. Kente ait basılan sikkelerde betimlenen tasvirler Herakles'in kahramanlıklarını anlatan hikayelerdir. Sebastopolis kentinde iki Herakles tapınağı bir başka binada da kült heykeli olduğu da bilinmektedir⁴⁶ (Resim 8)⁴⁷. Herakles dışında, Helenler tarafından Tokat'a taşınmış ve tapınım görmüş Yunan mitolojisinin bir başka kahramanı Perseus'dur. Perslerin efsanevi atası Perseus, Mithridates hanedanının propaganda amacıyla yaydığı görüşe göre hanedanın kurucusu olarak görülmektedir. Böylece Pontos bölgesinde basılan

⁴¹http://www.wildwinds.com/coins/greece/cappadocia/kings/ariarathes_I/BMC_1.txt (erişim tarihi: 29.10.2012)

⁴² Mitford 1991. 189.

⁴³ Mitford 1991. 189.

⁴⁴ Özcan, B., "Sulusaray-Sebastopolis Antik Kenti" I. Müze Kurtarma Kazıları Semineri, 1990, 264.; Özcan, B.-Aykun, H.M.-Yetişkin, G.; Tokat'ın İki Önemli Kültür Hazinesi- Antik Comana Pontica Antik Sebastopolis, 1987, 3-4; Öztürk 2010, 43; Kohl, M.-Matoğlu, M.-Alkan, A.; "Tokat-Sulusaray/Sebastopolis: Temizlik Çalışmaları ve Ziyaretçiler İçin Bir Gezi Güzargahı Oluşturulmasında İlk Adımlar" Kazı Sonuçları Toplantısı 33/4, 2011, 560.

⁴⁵http://www.asiaminorcoins.com/gallery/displayimage.php?album=388&pid=6625#top_display_media (erişim tarihi: 29.10.2012)

⁴⁶ Işık, A.; Pers, Helenistik ve Roma İmparatorluk Dönemlerinde Paphlagonia ve Pontos Bölgesi Kültürleri, 2004, 279.

⁴⁷http://www.asiaminorcoins.com/gallery/displayimage.php?album=388&pid=8585#top_display_media (erişim tarihi: 29.10.2012)

sikkelerde Perseus betimleri görmek doğaldır⁴⁸. (Resim 9)⁴⁹. Komana Pontika'da Mithridates Eupator dönemine ait sikkede Perseus başında miğferi ve elinde tuttuğu Medusa başı ile tasvir edilmiştir. Taulara'da (Turhal) yine Mithridates dönemine ait sikkelerde ise, Perseus başında miğferi ve pegasus ile tasvir edilmiştir. Sikkeler üzerinde Perseus'un portresi Mithridates Eupator'a bezir özellikler göstermektedir böylece kral, Perseus olarak tanrısallaştırılmıştır. M.Ö. 301 yılında kurulan Pontus Krallığı hükümdarları hakimiyetlerini geliştirmek ve güçlendirmek için halk arasında kendilerine tapınım sağlamaya çalışmışlardır. Bunun için de kendilerini bölgede tapınım gören tanrılara benzetmişler ve onlar gibi görünmeye çalışmışlar ve böylece kendilerini tanrısallaştırarak halk üzerinde etkilerini ve güçlerini sağlam temellere dayandırmışlardır. Pontos krallarından Mithridates, Gaziura, Taulara, Neokaisareia ve Zela'da kendisini Savaş Tanrısı Ares (Resim 10)⁵⁰ ve Baş Tanrı Zeus ile özdeşleştirerek bunu başarmıştır. Bu merkezlerde ele geçen sikkeler bu durumu desteklemektedir. Böylece Mithridates bölgede etkin olan tanrılar yardımıyla kendini tanrısallaştırarak halk üzerindeki politik gücünü dinsel yolla sağlamıştır. Pontos kralı VI. Mithridates'in önderliğinde başlayan isyanı bastırdıktan sonra bölgede mutlak hakimiyeti sağlamak için Roma imparatorları da aynı yöntemi kullanmışlardır. Pontos Bölgesi'nde birçok kent Mithridates'e verdiği desteği unutturmak istercesine Roma imparatorları için kültler oluşturulmuştur⁵¹. Neokaisareia ve Sebastopolis kentlerinde ele geçen buluntular Tokat'ta bu kültün varlığını kanıtlamıştır. Roma imparatoru Hadrian M.S. 128-133 yılları arasında çıktığı gezide Pontos Bölgesi'ne uğramıştır. Hadrian bu gezisi sırasında muhtemelen M.S. 131 yılında Sebastopolis'e uğradığını ele geçen yazıtlardan⁵² anlıyoruz. Hadrian'dan itibaren imparatorlar için kültler ve oyunlar düzenlediği anlaşılmaktadır. Ele geçen yazıtlardan birisinde imparator Hadrian için düzenlenen kültte Antonius Rufus'un yüksek rahip göreviyle karısı Stratonikeia ile birlikte görev aldığı bilinmektedir⁵³. Ayrıca Sebastopolis ve Neokaisareia'da bulunan sikkeler de bunu desteklemektedir.

Helenler, anayurtlarından ayrılıp koloniler kurmak için Karadeniz kıyılarına geldikleri zaman beraberlerinde kendi inanç sistemlerini de getirdiklerini ele geçen sikkelerden, yazıtlardan veya arkeolojik buluntulardan bunu kolaylıkla anlayabiliyoruz. Ele geçen buluntular doğrultusunda kentte en

⁴⁸ Işık 2004, 319-320.

⁴⁹ http://www.asiaminorcoins.com/gallery/displayimage.php?album=46&pid=1517#top_display_media (erişim tarihi: 29.10.2012)

⁵⁰ http://www.asiaminorcoins.com/gallery/displayimage.php?album=49&pid=1678#top_display_media (erişim tarihi: 29.10.2012)

⁵¹ Öztürk 2010, 48.; Roma İmparatorluk Kültleri hakkında geniş bilgi için bkz: Price S.R.F., *Rituals and Power, The Roman Impereal Cult in Asia Minor*, 1984.

⁵² Mitford, T.B., "Inscriptiones Ponticae-Sebastopolis" *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 87, 1991, 192 vd.

⁵³ Mitford 1991, 200 vd.

yoğun tapınım gören tanrı, Zeus'tur (Resim 11)⁵⁴ Helen Pantheonu'nun en büyük tanrısı olan Zeus⁵⁵ ışık, aydınlık, gök ve yıldırımlar tanrısıdır. İliada'da birçok sıfatla anılan Zeus, en çok Kronos oğlu, insanların ve tanrıların babası, tanrılar tanrısı olarak adlandırılmaktadır⁵⁶. Kökeni tartışmalı olan baş tanrı Zeus'un Yunanistan ve Anadolu'da almış olduğu epithetleri ve işlevleri genellikle farklılık göstermektedir. Bununla birlikte ortak epithetlerin kullanıldığı kültlerin de varlığı bilinmektedir. Helen tanrısı Zeus, Anadolu'nun yerel tanrılarının kimlikleriyle birleştirilerek ya da yerel epithetler verilerek Anadolu tanrısı kimliğine dönüştürülmüş ve kültleri oluşturulmuştur⁵⁷. Kimi zaman sadece kendi adıyla kimi zaman da yerel ya da Karadeniz (Pontus Bölgesi) dışından gelen tanrılarla ortak tapım gören Zeus'un Tokat'taki kültü Sebastopolis, Zela, Neokaisareia, Taulara gibi merkezlerden ele geçen yazıtlar veya sikkeler ile kanıtlanmaktadır. Sebastopolis'te bir evin duvarında bulunmuş sol alt kısmı kırık olan bir taşın üzerinde üzerindeki yazıttan tanrı Zeus'a Pylaios epitheti ile ibadet edildiğini anlıyoruz⁵⁸ (Resim 12)⁵⁹. Pylaios çok az kullanılan bir epithet olup, Helenistik devirden itibaren Zeus dışında başka birkaç tanrı için de kullanılmıştır. Ayrıca aynı merkezden elimize geçen oktagon bir sunak üzerinde tanrı Pylon ismi geçmektedir. Kent kapılarının koruyuculuğunu ve hakkın güvenliğini simgeleyen Pylon epitheti, Zara ve Komana Pontika dışında başka hiçbir yerde karşımıza çıkmamaktadır. Sebastopolis ve Comana'daki kent kapılarının dışında küçük kutsal alanları bulunmaktadır ayrıca "*beneficarii (ayrıcalklı asker) consularis*" tarafından tapınım görmüşlerdir⁶⁰. Sebastopolis'te bir evin bahçe duvarında bulunan bir başka yazıt üzerinde ise Zeus'u Hypsistos epitheti ile görüyoruz. Antik yazarlar tarafından değinilen tanrının bu epitheti *Theos Hypsistos* kültü ile ilişkilidir. *Theos Hypsistos*, Yahudi inancının soyut tanrısı ve tek tanrılı inanışın öncüsü olarak görülür. Yapılan araştırmalar sonucunda, Anadolu Yahudilerinin en büyük tanrısı olduğu yorumlanan⁶¹ Zeus *Hypsistos* kültürünün Sebastopolis'teki varlığı Tokat'ta Yahudi cemaatinin de varlığını kanıtlamaktadır. Ayrıca, Kilikia'da Anazarbos yakınlarında bulunan ve Zeus *Hypsistos*'a adanmış bir sunak üzerindeki yazıttan, Zeus'un en yüksek

⁵⁴ http://www.asiaminorcoins.com/gallery/displayimage.php?album=49&pid=1680#top_display_media (erişim tarihi: 29.10.2012)

⁵⁵ Zeus hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: Cook, A.B., Zeus, A Study in Ancient Religion I, 1914.; Cook, A.B., Zeus, A Study in Ancient Religion II, 1925.; Cook, A.B., Zeus, A Study in Ancient Religion III, 1940.; Şahin 2001, 1 vd.

⁵⁶ Homeros, İliada, I 488-611.

⁵⁷ Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: Şahin 2001, 1 vd.

⁵⁸ Mitford T.B., "The God Pylon in Eastern Pontus" Byzantion 36, 1966, 475; B. Le Guen-Pollet, "Sebastopolis du Pont (Sulusaray) Epigraphica Anatolica 13, 1989, 57; Şahin 2001, 158 vd. Mitford T.B., "Inscriptiones Ponticae-Sebastopolis" Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 87, 1991, 188

⁵⁹ Mitford 1991, Tafell VII no: 2.

⁶⁰ Mitford 1991, 186-187.

⁶¹ Mitford 1991, 190.; Şahin 2001 64-65.

tepelerin tanrısı, yani bir dağ tanrısı olarak tapınım gördüğü anlaşılmaktadır⁶². Buradan yola çıkarak, Tokat'ın dağlık coğrafi konumu da göz önünde bulundurulduğunda burada *Zeus Hypsistos* bir “dağ tanrısı” olarak tapınıldığını düşünebiliriz. Neokaisareia’ da bulunmuş olan bir mermer blok üzerindeki mezar lanetlemesinde ise tanrı, *Olympios* epitheti ile geçmektedir. Tanrının bu kült ile ilişkili en önemli merkez kuşkusuz Olympia’dır. Olympos’un kelime anlamı “yüksek-ulu dağ” demektir. Tanrı bu epithet ile Anadolu’nun birçok bölgesinde tapınım görmüştür⁶³. Zela’da bulunmuş olan bir Caracalla sikkesi üzerinde *Nikepheros* olarak tasvir edilmektedir (Resim 13)⁶⁴. Tanrı sola dönük olarak oturmuş, sol elinde bir asa, sağ elinde bir küre üzerinde duran ve palmye dalı taşıyan Nike’yi tutmaktadır⁶⁵. Zela’da bulunmuş başka bir sikke üzerinde tanrı, *Epikarprios* epitheti ile tasvir edilmiştir (Resim 14)⁶⁶. Caracalla dönemine ait sikke üzerinde Zeus, sola dönük oturur durumda, sağ elinde asasını sol elinde ise iki buğday başağı tutar durumda betimlenmiştir⁶⁷. Ürünlerin koruyucu tanrısı olan *Zeus Epikarprios*, Anadolu’da Bithynia, Phrygia, Paphlagonia ve Kappadokia gibi birçok bölgede tapınım görmüştür⁶⁸.

Tokat’da Zeus dışında, Aphrodite, Artemis, Ares, Apollon ve Athena gibi diğer Helen tanrı ve tanrıçalarının izlerini de görmekteyiz. Aphrodite, Komana Pontika’da kutsal sayılmaktaydı. Aşk ve güzellik tanrıçası olan Aphrodite’nin bir tapınağı bulunurdu ve her yıl burada şenlikler düzenlenir ve tanrıçanın onuruna kurbanlar kesilirdi⁶⁹. Ayrıca Tokat Müzesi’nde Roma dönemi’ne ait pişmiş topraktan Aphrodite kabartması (Resim 15a)⁷⁰ ve aphrodite figürin başı da burada kültün varlığını desteklemektedir (Resim 15b)⁷¹. Komana Pontika’da Aphrodite dışında bir de Artemis mabedinin olduğunu da antik coğrafyacı Strabon tarafından öğrenmekteyiz⁷². Anadolu bereket tanrıçası ile özdeşleştirilmiş olan Artemis ve kültü Pontos Bölgesi’nde önemli bir yere sahiptir. Komana Pontika için de önemli bir kült merkezidir. Pontos Bölgesi’nin bir diğer önemli kültü ise, Athena’dır. Bilgeliğin, savaşın, bilimin ve sanatın tanrıçası olan Athena, aynı zamanda şehrin koruyucu tanrıçası olarak da tapınım

⁶² Sayar M.H., “Kilikia’da Tanrılar ve Kültler” Olba II, 1999, 134.

⁶³ Şahin 2001, 122.

⁶⁴ <http://unyezile.com/define.htm> (erişim tarihi: 29.10.2012)

⁶⁵ Arslan M., “Anadolu Medeniyetleri Müzesi’nde Bulunan Pontus Krallığına ve Pontus Kentlerine Ait Roma Devri Sikkeleri” Arkeoloji Dergisi V, 1997, 105, Lev. XXXVIII, No:206; Saprykin 2009, 254.

⁶⁶ http://www.asiaminorcoins.com/gallery/displayimage.php?album=389&pid=9360#top_display_media (erişim tarihi: 29.10.2012)

⁶⁷ Arslan M., “Pontus Bölgesi Şehir Sikkeleri ve Zela Definesi” Anadolu Medeniyetleri Müzesi Yıllığı 1991 Yıllığı, 1992, 125.

⁶⁸ Şahin 2001, 48.

⁶⁹ Strabon XII 3.36.

⁷⁰ Tokat Müzesi. Env. No: 76.50.43.

⁷¹ Tokat Müzesi. Env. No: 76.50.55.

⁷² Strabon XII 2, 3.

görmüştür. Zafer taşıyan anlamına gelen “Nikepheros”, önde savaşan anlamına gelen “Promakhos”, bakireliği temsil ettiğinden “Parthenos”, bilgelik simgesi olarak da “Pronaia” sıfatları ile anılmıştır. Athena’nın diğer bir ek adı ise, Nike’dır. Zaferi simgeleyen tanrıça Nike, Athena’nın oyun arkadaşı olarak da gösterilir⁷³. Neokaisareia, Komana Pontika, Taulara ve Zela da bulunmuş olan sikkeler ve Tokat Müzesi’nde bulunan Athena figürlü bir yüzük taşı kültün varlığını kanıtlamaktadır⁷⁴ (Resim 16)⁷⁵. Sikkelerin ön yüzünde Athena Parthenos tasvir edilmiştir. Yüzük taşında ise Athena, başında Korinth miğferi, elinde mızrak ve yanında kalkanı ile tasvir edilmiştir. Tokat’ta, bir diğer Helen tanrısı olan Hermes’ in tapınım izlerini de görmektediriz. Gaziura’dan ele geçen ve M.Ö. 190-170 yılları arasına tarihlenen bir yazıt ile Roma Dönemi’ne tarihlenen pişmiş toprak Hermes başından anlayabilmekteyiz⁷⁶. Yunan mitolojisinin en renkli ve ilginç tanrılarında birisi olan Hermes ticaretin, tüccarların aynı zamanda hırsızların koruyucu tanrısıdır. Gezgin bir tanrı olarak da bilinen Hermes, doğal olarak yolcuların da koruyucu tanrısı olmuştur. Yolunu şaşıran yolculara yol göstermekle kalmamış aynı zamanda yolların güvenliğini de sağlamıştır⁷⁷. Hermes tapınımı Tokat’ta olduğu gibi, ticaretle uğraşan her kentte görmek mümkündür. Bugün üzüm bağları ile ünlü olan Tokat’ta antik dönemde bir Dionysos kültünün varlığı araştırılmalıdır. Mithridates Eupator ve Septimus Severus dönemlerine tarihlenen Neokaisareia ve Komana Pontika’da bulunmuş olan sikkelerde tanrı Dionysos’un sağa veya sola dönük büstü tasvir edilmiştir. Kültün varlığını kanıtlayan buluntuların az olması nedeniyle, Tokat’ta Dionysos kültünün varlığını kesin olarak söyleyemiyoruz. Pontos Bölgesi’nde yaşayan halk Helenler gibi denizi, suyu, ırmakları kutsal saymışlardır. Özellikle birçok faydasını gördüğü ırmaklara önem vermiş, tanrısallaştırarak yaşamlarının içersine sokmuşlardır. Onların adına kültler oluşturmuşlar ve tapınmışlardır. Böylece çeşitli faydalar sağlayan ırmaklara şükranlarını göstermişler sel gibi zararlarından korunmak için de onları sakinleştirmiş oluyorlardı⁷⁸. Tokat’ta sadece Neokaisareia’da bulunan Septimus Severus dönemine ait sikkeler üzerinde ırmak tanrısı Lykos tasvir edilmiştir⁷⁹.

Antik dönemde Tokat’ta farklı kültürlerin oluşumunda sahip olduğu coğrafi yapı, çeşitli dönemlerde etkisi altında kaldığı askeri ve siyasi güçlerin

⁷³ Bayladı, D., Mitoloji. Tanrıların Öyküsü, 1995, 55.; Akşit, İ., Mitoloji. Ege’nin İki Yakasının Öyküsü, 2003, 60-61.

⁷⁴ Işık 2004, 246-47.

⁷⁵ Tokat Müzesi. Env. No: 75.5.7.

⁷⁶ Bean G.E., “Pontos Yazıtları” Belleten X/37, 1953, s. 156.; Işık 2004 281-284.

⁷⁷ Erhat 1989, 151 vd.; Grimal, P., Mitoloji Sözlüğü. Yunan ve Roma, 1997, 285 vd. ; Agizza, R., Antik Yunan’da Mitoloji. Masallar ve Söylenceler, 2001, 55 vd.; Bonnefoy, Y., Antik Dünya ve Geleneksel Toplumlarda Dinler ve Mitoloji Sözlüğü, 2000, 402.; Karaosmanoğlu, M., Mitoloji ve Ege’nin Tanrıları, 2005, 120 vd.

⁷⁸ Öztürk 2010, 43.

⁷⁹ Işık 2004, 287

varlığı, bir ticaret yolu üzerinde olması ve bölge üzerinde nüfus hareketliliğinin yaşanması etkili olmuştur sonucu çıkmaktadır.

Kaynakça

- Agizza, R., Antik Yunan'da Mitoloji. Masallar ve Söylenceler, 2001.
- Akşit, İ., Mitoloji. Ege'nin İki Yakasının Öyküsü, 2003.
- Akurgal, E., Anadolu Kültür Tarihi, 1998.
- Amandry, M.-Remy, B., Pontica II, Les Monnaies de L'Atelier de Sebastopolis du Pont, 1998.
- Arslan M., "Anadolu Medeniyetleri Müzesi'nde Bulunan Pontus Krallığına ve Pontus Kentlerine Ait Roma Devri Sikkeleri" Arkeoloji Dergisi V, 1997, 63-109, Lev. VII-XLI.
- Arslan, M., "Pontus Bölgesi Şehir Sikkeleri ve Zela Defnesi" Anadolu Medeniyetleri Müzesi 1991 Yıllığı, 1992, 121-142.
- Arslan, M., "Roma Dönemi Pontus-Paphlagonia Bölgesi Şehir Sikkeleri" Anadolu Medeniyetleri Müzesi 1990 Yıllığı, 1992, 76-97.
- Arslan, M., Mithradates VI Eupator: Roma'nın Büyük Düşmanı, 2007.
- Baylad, D., Mitoloji. Tanrıların Öyküsü, 1995.
- Bean G.E., "Pontos Yazıtları" Belleten X/37, 1953 220-222.
- Bonnefoy, Y., Antik Dünya ve Geleneksel Toplumlarda Dinler ve Mitoloji Sözlüğü, 2000.
- Boyce, M.-Grenet, A., A History of Zoroastrianism. Zoroastrianism under Macodonian and Roman Rule III, 1991.
- Casabonne, O., "Kataonia, Melitene, Kummanni and The Problem of Komana" Acta Orientalia Belgica XXII, 2009, 181-189.
- Cook, A.B., Zeus, A Study in Ancient Religion I, 1914.
- Cook, A.B., Zeus, A Study in Ancient Religion II, 1925.
- Cook, A.B., Zeus, A Study in Ancient Religion III, 1940.
- Çapar, Ö., "Anadolu'da Kybele Tapınımı" Dil Tarih Coğrafya Dergisi, XXIX 1-4, 1979.
- Çapar, Ö., "Yerli Bir Anadolu Tanrıçası Ma" Dil ve Tarih Coğrafya Dergisi XXXVII, 1995, 583-598.
- Delemen, İ., "Anatolian Rider-Gods" Asia Minor Studien 35, 1999.
- Erciyas, D.B., "Komana Pontike: A City or a Sanctuary" Mithridates VI and the Pontic Kingdom BSS 9, 2009, 289-312.
- Erciyas, D.B., Wealthy, Aristocracy and Royal Propaganda Under The Hellenistic Kingdom of Mithridatids in Central Black Sea Region in Turkey, Colloquia Pontica 12, 2006.
- Erhat, A., Mitoloji Sözlüğü, 1989.

- Grimal, P., Mitoloji Sözlüğü. Yunan ve Roma, 1997.
- Hill, G.F., “Inscriptions from Lycia and Pisidia Copied by Daniel and Fellows” *Journal of Hellenic Studies* 15, 1895, 116-131.
- Homer, İliada, 1984, Çev. A. Erhat- A. Kadir.
- Işık, A.; Pers, Helenistik ve Roma İmparatorluk Dönemlerinde Paphlagonia ve Pontus Bölgesi Kültürleri, Doktora Tezi, 2004.
- İndirkaş, Z., Ana Tanrıçalar, Kybele ve Çağdaş Türk Resmindeki İzduşumları, 2001.
- Karaosmanoğlu, M., Mitoloji ve Ege’nin Tanrıları, 2005.
- Karağuz, G., Boğazköy ve Ugarit Çivi Yazılı Belgelerine Göre Hitit Devletinin Siyasi Antlaşma Metinleri, 2002.
- Kohl, M.-Matoğlu, M.-Alkan, A.; “Tokat-Sulusaray/Sebastopolis: Temizlik Çalışmaları ve Ziyaretçiler İçin Bir Gezi Güzargahı Oluşturulmasında İlk Adımlar” *Kazı Sonuçları Toplantısı* 33/4, 2011, 559-569.
- Kütük, S., “Kakasbos ve Kültü” IX. Türk Tarihi Kongresi, Cilt 1, 1981, 405-413.
- Le Guen-Pollet, “Sebastopolis du Pont (Sulusaray) *Epigraphica Anatolica* 13, 1989, 51-86.
- Lesky, A., “Men” *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* XV,I, 1931, 689-695.
- Mitford, T.B., “Inscriptiones Ponticae-Sebastopolis” *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 87, 1991, 181-243.
- Mitford T.B., “The God Pylon in Eastern Pontus” *Byzantion* 36, 1966, 471-490.
- Mitford, T.B., “Inscriptiones Ponticae-Sebastopolis” *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 87, 1991, 181-243.
- Özcan, B., “Sulusaray-Sebastopolis Antik Kenti” I. Müze Kurtarma Kazıları Semineri, 1990, 261-307.
- Özcan, B.-Aykun, H.M.-Yetişkin, G.; Tokat’ın İki Önemli Kültür Hazinesi- Antik Comana Pontica Antik Sebastopolis, 1987.
- Öztürk, B., “Karadeniz’de Dinsel Yaşam ve Kültür” *Aktüel arkeoloji* 18, 2010.
- Perdrizet, M., “Men” *Bulletin de Correspondence Hellenique* XX, 1896, 97-98.
- Price S.R.F., *Rituals and Power, The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, 1984.
- Robert, L., “Divinites D’Anatolie” *Hellenica* VII, 1949, 50-58.
- Robert, L., “Un Dieu Anatolien: Kakasbos” *Hellenica* III, 1946, 38-73.
- Roller, E.L., *Ana Tanrıça’nın İzinde. Anadolu Kybele Kültü*, 2004.
- Saprykin, S.J., “The Religion and Cults of the Pontic Kingdom: Political Aspects” *Mithridates VI and the Pontic Kingdom BSS* 9, 2009, 249-275.
- Sayar, M.H., “Kilikia’da Tanrılar ve Kültür” *Olba* II, 1999, 131-

154.

Sevin, V., Eski Anadolu ve Trakya, 2003

Sökmen, E., "Characteristic oh the Temple States in Pontos" Mithridates VI and the Pontic Kingdom BSS 9, 2009, 277-288.

Sökmen, E., "Komana Pontika ve Zela: Pontos Bölgesi'ndeki Tapınak Devletleri" Karadeniz Araştırmaları Sempozyum Bildirileri, YAS 1, 2006, 119-127.

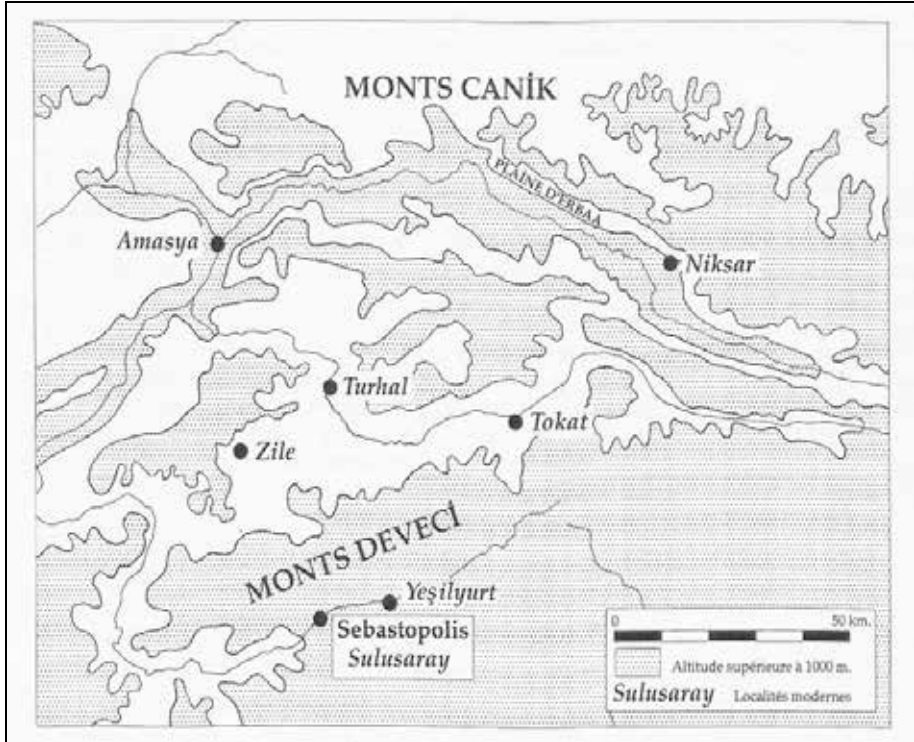
Strabon, Antik Anadolu Coğrafyası (Geographica XII-XIII-XIV), 1993, Çev. A. Pekman.

Şahin, N.; Zeus'un Anadolu Kültleri, 2001.

Uçankuş, H.T., Ana Tanrıça Kybele'nin ve Kral Midas'ın Ülkesi Phrygia, 2002.

Vermaseren, M.J., Cybele and Attis. The Myht and Cult, 1977.

Yavi, E., Tokat, 1986.



Harita: 1



Resim: 1-a



Resim:1-b



Resim: 2



Resim: 3



Resim: 4



Resim: 5



Resim: 6



Resim: 7



Resim: 8



Resim: 9



Resim: 10



Resim: 11



Resim: 12



Resim: 13



Resim: 14



Resim: 15-a



Resim: 15-b



Resim: 16

Tokat Halk Eğitim Merkezi Müdürlüğünde Ney Kursuna Katılan Kursiyerler Hakkında Bir İnceleme

Arda GÖKSU

Özet

Bu çalışmada, Tokat Halk Eğitim Merkezi Müdürlüğü bünyesinde üç sene önce açılan Ney kursuna katılan kursiyerlerle görüşmeler yapıldı. Çalışmanın amacı kursa katılan insanların, bu kursa ne amaçla geldiklerini, bu kurstan neler beklediklerini ve neden ney sazını seçtiklerini belirlemektir. Görüşmede farklı meslek guruplarından olan dört kadın ve dört erkek seçildi. Görüşmeler 2010 yılının Ekim ve Kasım aylarında yapıldı. Görüşme yapılan deneklerin yaşları 25 ile 40 arasında sınırlı tutuldu. Çalışma için belirlenen kursiyerlerin farklı meslek guruplarından seçilmelerinin amacı; insanların toplum içerisinde sahip oldukları sosyal, ekonomik, kültürel ve statü farklılıklarının araştırılan konuya ne gibi etkisinin olacağının gözlemlenebilmesiydi. Yaş sınırlamasının 25- 40 olarak belirlenmesi az önce belirtilen farklılıkların insanlar üzerinde en çok bu yaşlarda etkili olduğu düşüncesidir. Ülkemizde insanlar ekonomik özgürlüklerini genel olarak 25'li yaşlarda elde ederler. Kazanılan ekonomik güç ile sosyal yaşantılarını daha aktif hale getirip zenginleştirirler. 25 ve 40 yaşları arası, insanların sosyal yaşamlarına şekil verdiği, özel beğeni ve ilgi alanlarına göre, bir şeyler öğrenmek amacıyla çeşitli kurslara, eğitimlere katıldıkları bir dönemdir.

Tokat Halk Eğitim Merkezindeki Ney kursu, insanların ney çalmanın dışında sosyalleşme amacıyla katıldıkları bir kurs haline gelmiştir. Tokat'ta ney eğitiminin verildiği tek yer olan bu kursa insanlar, ney çalmayı ve müziği öğrenmenin yanı sıra çevre edinme, arkadaşlık, güzel vakit geçirme, boş zamanlarını değerlendirme gibi amaçlarla katılmaktadırlar. Tokat'ta insanların sosyalleşme yönünden eksik kalmamak düşüncesi ile bu tip bulabildikleri kurslara katılımları gün geçtikçe artmaktadır. Tokat'a memur olarak dışarıdan gelen insanların sayısı bir hayli fazladır. Özellikle büyük şehirlerden Tokat'a gelen ve işleri sebebiyle yaşamlarını burada sürdüren insanların da bu ve bunun gibi kurslara olan ilgisi büyüktür. İnsanlar bu tip kurslara katılarak hem heves duydukları bir şeyi hayata geçirmekte hem de kendilerini mutlu edip, gündelik yaşamlarına bir renk katmaktadır.

Giriş

Tokat Halk Eğitim Merkezi Müdürlüğünde Ney Kursuna Katılan

Öğretim Görevlisi, Gaziosmanpaşa Üniversitesi Devlet Konservatuarı, goksuarda@hotmail.com

Kursiyerler Hakkında Bir İnceleme adlı bu çalışmada cevabını bulmaya çalıştığım problem, kursa katılan insanların bu kursa gelme amaçlarının, bu kurstan beklentilerinin ve ney sazını seçmelerinin sebeplerinin neler olduğudur. Bu problemin cevaplanması Tokat'taki müzik ve ney kültürünü ve buradaki insanların birbirleriyle olan ilişkilerinin nasıl olduğunu anlama amacı taşımaktadır.

Çalışmada görüşme tekniği kullanılmıştır. “Stewart ve Cash (1985) görüşmeyi, “önceden belirlenmiş ve ciddi bir amaç için yapılan, soru sorma ve yanıtlama tarzına dayalı karşılıklı ve etkileşimli bir iletişim süreci” olarak tanımlamıştır” (Akt. Yıldırım ve Şimşek, 2005, s.7). Yapılan bu çalışmada sekiz denegin bu kursa katılmalarına ilişkin benzer sebepler saydıkları görüldü. Dört erkek ve dört kadın olarak sekiz denek ile sınırlı tutulan bu çalışmadan elde edilen verilerle bir genellemede bulunuldu. Metin içerisinde kullanılan “neyzen” kelimesi bu sazı çalan kişi anlamına gelmektedir.

Benzer ve ilgili konularda farklı çalışmalar yapılmıştır. Bunlar; Fatih Salih Coşkun'un hazırladığı “Sosyalleşme Bağlamında İzmir'deki Türk Sanat Müziği Amatör Koroları ve Toplu Müzik Pratikleri” başlıklı doktora tezi ve Mehmet Tanır'ın hazırladığı “Türkiye’de Halk Eğitim Hizmetlerinin Yönetimi ve Halk Eğitim Merkezlerinin Etkinliği Üzerine Alan Araştırması” başlıklı yüksek lisans tezidir.

Yukarıdaki bilgiler doğrultusunda, bu çalışma üç bölümden oluşmaktadır. “Türkiye’de Halk Eğitim Merkezlerinin Kısa Tarihi, Amaç ve İlkeleri” başlığını taşıyan ilk bölümde Türkiye’de Halk Eğitim merkezlerinin ilk olarak ne zaman ortaya çıktığı, amaçlarının ve ilkelerinin ne olduğu ve bugünkü işlevleri açıklandı. “Ney Sazının Kısa Tarihçesi ve Özellikleri” başlıklı ikinci bölümde, bu sazın tarihçesi, ilk ortaya çıkışı ve yapısı, sazın özellikleri ve Türk müziğindeki yeri ve bu sazı virtüöz seviyesinde üfleyebilen neyzenler açıklandı. Sonuç bölümünü oluşturan üçüncü bölüm “Müzik ve Sosyalleşme” başlığını taşımaktadır. Bu bölümde Tokat Halk Eğitim Merkezi Ney kursu aracılığı ile bu kursa katılan insanların sosyalleşmelerinin nasıl gerçekleştiği, bu ve benzeri amatör kursların bu süreci nasıl etkilediği ve kursa katılan insanların kurs ortamında ne gibi sosyalleşme süreçlerinden geçtikleri tanımlandı.

Türkiye’de Halk Eğitim Merkezlerinin Kısa Tarihi, Amaç Ve İlkeleri

Çalışmaya konu olan Ney kursunu düzenleyen ve açan Tokat Halk Eğitim Merkezi Müdürlüğü ve Akşam Sanat Okuludur. Yalnız Tokat ili için değil tüm Türkiye’de Halk Eğitim Merkezlerinin vatandaşlarımızın eğitimine ve hatta meslek edinmelerine olan katkıları büyüktür. Halk Eğitim Merkezleri yalnızca vatandaşlarımızın eğitimlerine katkıda bulunmakla kalmayıp, onların sosyalleşmelerine ve çevre edinmelerine de yardımcı olur. Ülkemizde Cumhuriyet yönetimi ile birlikte, eğitimin bütün alanlarında olduğu gibi halk eğitimi konusu da

geniş çaplı olarak ele alınır. Cumhuriyet döneminde “Millî Eğitim Bakanı İsmail SAFA, 25 Kasım 1923 tarih ve 7971/3655 sayılı genelge ile valilerden ve Millî eğitim görevlilerinden halk eğitimi çalışmalarının başlatılmasını istemiştir. Genelgede halk ile okullar ve öğretmenler arasında yakın ilişkiler kurulması, eğitimin her yaştaki ve sınıftaki halkın ihtiyaçları durumuna getirilmesi dile getirilmiştir” (MEB, 1983, 30). Milli Eğitim Bakanlığı bünyesinde ilk Halk Eğitimi birimi 1926 yılında Halk Terbiyesi Şubesi adı ile kurulur. Daha sonra 1930 yılında halkın okuma ihtiyacını karşılamak için Halk Odaları ve 1932 yılında da Halkevleri kurulur. Ülkemiz insanını eğitmek ve geliştirmek amacıyla kurulan Halkevlerinde sanat ve spor dalları da dâhil olmak üzere birçok çalışmalar yapılır. Bunların sonucunda 1952 yılında Milli Eğitim Bakanlığında Halk Eğitim Bürosu ve ardından 1956 yılında Halk Eğitim Merkezleri açılmaya başlanır. 1960 tarihinde Halk eğitim hizmetlerini daha da arttırmak amacıyla Milli Eğitim Bakanlığında Halk Eğitim Genel Müdürlüğü kurulur ve 1967 yılında alınan Bakanlar Kurulu kararıyla Halk Eğitimi Genel Müdürlüğü Milli Eğitim Bakanlığına bağlanır.

Yukarıda anlatılan çalışmalar Türk halkının eğitimine katkıda bulunmak amaç ve düşüncesi ile yapılan çalışmalardır. Eğitim ülkemizin kalkınmasındaki en önemli unsurların başında gelir. “Eğitim, bir insanın top yekün istidatlarını geliştirme ve topluma uyma çabasıdır” (Başaran, 1966, 18). “Halk eğitimi merkezlerinin veya halk eğitimi görevi yapan diğer kuruluşların toplumdaki görevleri arasında, hizmeti götürdüğü yerlerdeki kültürel birikimi yeni kuşaklara aktarmak, toplumdaki değişime uygun yeni bilgi birikimlerini yaymak, bilimsel bulgulara dayalı yeni buluşların yaşama geçirilmesinde okul dışı kesimdeki yetişkinleri bilgilendirmek, kişiye, çalışma alanında yararlanacağı bilgi ve becerileri vermek, toplumda eğitim ve çalışma alanlarında fırsat eşitliği sağlamak gibi konular yer alır” (Öztürk, 2003, 148).

Çalışmadaki 25 – 40 olan yaş sınırlamasından da anlaşılacağı gibi burada söz konusu olan yetişkinlere sunulan bir eğitimidir. Çocukların eğitimleri ile yetişkinlerin eğitimleri birbirinden farklıdır. Yetişkin eğitimi kavramı şöyle tanımlanır. “İşi okula gitmek olmayan, fakat toplumda sorumluluk yüklenmiş ya da yüklenmeye elverişli durumda olan yetişkinlere yönelmiş, bireyin hareketlerini, yeteneklerini, davranışlarını geliştirmek amacıyla, katılımcı-eğitici ilişkisi içinde rastlantıya bırakılmadan sürdürülen düzenli, tasarlı bir eğitim sürecidir” (Geray, 1978, 18).

Halk eğitiminin ve bu amaçla kurulan Halk Eğitim Merkezlerinin kurulum ve hizmet verme süreci kolay bir süreç değildir. Halk Eğitim Merkezleri bu zorlu süreci başarı ile aşma konusunda kendi ilkelerini oluşturur ve bu ilkeler doğrultusunda işleyişlerini sürdürür. Bu bölüm başlığımızda yer alan Halk Eğitimin çalışmasında uygulanan ilkelerden bazıları şöyledir.

Eşitsizliği giderici olma, bilimsel olma, halkı aydınlatma, halk eğitiminden yeterince yararlanamamış kesim ve bölgelere öncelik verme, anlayış ve hoşgörü ilkesi: ayrımcılık yapılmaması ve Gönüllülük: Kursiyerlerin katılımının gönüllü olmasıdır. Kısacası, yararlılık, bireyin ihtiyaçları ile işe başlama, işe / eyleme yöneliklik, bireyin eğitsel etkinliklere katılması konuların öncelik sırasına göre planlanması yerel öncelikleri dikkate alma, çalışmaların izlenmesi, denetlenmesi, süreklilik, bilimsellik, planlılık, yenileme ve geliştirmeye açıklık, kalkınma planlarına uygunluk, gönüllülük, mali destek, her yerde eğitim, bütünlük eşgüdüm, Türk milli eğitimin genel amaçlarına uygunluk, halk eğitimin bireyin boş zamanlarını çeşitli faydalı uğraşlarla değerlendirmesine yardım oluşu, ana baba rollerini rahat bir şekilde yerine getirmesine yardım edici, halkın toplumun kendini ilgilendiren sorunların çözümüne katılımını sağlaması, örgün eğitimde sağlanamayan eğitim ihtiyacını sağlaması halk eğitim ilkeleri arasında sayılabilir” (Tanır, 2006, 14.15.16).

Ney Sazının Tarihçesi Ve Özellikleri

Çalışmamıza konu olan ney sazı ile ilgili olarak ise şu bilgileri verebiliriz. “Sümerce’den Farsça’ya geçen “ nâ ” veya “ nay ”, kamış, kargı anlamlarına da gelen bu çalgının en eski adıdır. Arap toplumunda üflemleri çalgıların hemen tümü için kullanılan “ mizmâr ” sözcüğü, (nefes borusu, ses organı anlamında) ney için de kullanılmıştır. Türkçe’ de ise hemen her zaman “ ney ” olarak anılmıştır. Çeşitli Avrupa ülkelerinde de benzer adlarla (örneğin Romanya’da “ naiu ” adıyla) adlandırılır” (Öztuna, 1990, 116). “Sümer toplumunda MÖ 5000 yıllarından itibaren kullanıldığı sanılan bu çalgıya ait elimizdeki en eski bulgu, MÖ 2800 – 3000 yıllarından kalan bugün Amerika’da Philadelphia Üniversitesi Müzesi’nde sergilenen neydir” (Erguner, 1986, 10).

Bugün ülkemizde kullanılan neyler yedi perde deliğine sahiptir. Perde deliklerinden birisi Ney’in alt kısmında bulunur. Neyler teknik olarak boyutlarına ve sahip oldukları akort özelliklerine göre çeşitlere ayrılır. “İki neyin arası akortta olan neylere “mabeyn”, esas akortta olan neylerin yarı frekansında olan, başka bir deyişle bir oktav tiz sesini veren neylere “nısfıye” neyler denir” (Karadağ, 2009, 10). Üç bölüme ayırarak incelediğimiz Ney sazının birinci ve en önemli bölümü gövdesi, yani asıl kamıştır. Bu kamış dokuz boğumdan oluşur. Mevlevilik tarikatında ney sazının insana benzetilmesinde dokuz ve yedi sayılarına olan inancın rolü büyüktür. İnsanın dokuz ay anne karnında kaldıktan sonra dünyaya gelmesi, insan sesini oluşturan larinks isimli organın dokuz parçadan oluşması, neyin üzerine açılan yedi deliğin insan başındaki yedi deliğe karşılık gelmesi gibi düşünceler ve benzetmeler Mevlevilikte ney ve insan arasındaki benzerlik inancını güçlendirir.

Mevlana Celâleddin Rumi öldükten sonra oğlu Sultan Veled ve Ulu Arif Çelebi Mevlevilik tarikatını kurar ve bu tarikatın ayinlerinde müzik ve semayı birleştirir. Ney sazı da burada yapılan müziğin vazgeçilmez çalgısı olur. Ney,

Mevlana felsefesinde “insan-ı kâmil” denilen olgun insanı anlatır. İnsan-ı kâmil olgun, yetkin insan anlamında bir tabirdir. Türk tasavvuf inancına göre olgun insan kendini, ruhunu çok iyi tanıyan, tasavvufta ulaşabileceği en üst makamlara ulaşan, dünya arzularını bir kenara bırakıp ilahi aşkla yanan ve nefsini terbiye edebilen insandır. Ney sazının “Renginin sarı olması, benzi sararmış, içi boşalmış olması, dünya nimetlerinden sıyrılmış insan ile özdeşleştirilir” (Ünaldı, 2008, 13).

Yukarıda yazılanlardan da anlaşılacağı üzere ney sazının Türk-İslam inancı, Müslümanlık ve Mevlevilik tarikatı ile yakın ilişkileri vardır. Ney sazını virtüöz seviyesinde üfleyebilen Hüseyin Fahrettin Dede, Kutbi Nayi Osman Dede, İsmail Dede Efendi, Emin Dede, Salim Bey ve Salih Dede gibi büyük neyzenler Mevlevi’dir.

Sonuç

Müzik Ve Sosyalleşme

Bu çalışmada, katılımcılardan cevap olarak aranan ilk şey, bu insanların Tokat Halk Eğitim Merkezi Müdürlüğü bünyesinde açılan Ney kursuna ne amaçla gittikleridir. Onların bu kurstan beklentileri ve ne amaçla ney sazını tercih ettikleri de diğer bir hedef olarak belirlenir. Çalışmanın asıl amacı bu konuların araştırılmasıydı. Bu konular odaklı olarak görüşme yapılan kişilere teker teker konuyla ilgili belirlenen sorular sorularak görüşme yapıldı.

Adaylara kursa neden katıldıklarının ve bu kurstan neler beklediklerinin yanı sıra, Halk Eğitim Merkezi Müdürlüğü ve çalışmanın yapıldığı yerle ilgili de sorular soruldu. Müzik, Türk müziği, ney sazı ile ilgili sorular yöneltilerek, müzikal geçmişleri, birikimleri ve müzik kültürleri hakkında bilgi edinebilmek amaçlandı. Ayrıca kişilerin toplum içerisindeki rollerinde ve durumlarında çok önemli olan aileleri ve onların müzikal birikimleri ve bu konudaki teşvikleri araştırıldı. Çünkü bütün bu sorulara verilecek olan cevaplar, görüşme yapılan kimselerin bu kursa neden gittikleri konusunda bir ön hazırlık ve altyapı oluştuyordu.

Elde edilen sonuçlar, görüşme yapılan kişiler arasında ney kursuna gitme amaçlarında çok büyük benzerliklerin bulunduğunu gösterdi. Yani sonuçlarda çok büyük bir değişkenliğe rastlanmadı. Bütün katılımcıların ailelerinin, bu kursa katılmaları, bir çalgı çalmaları konusundaki tavırlarının olumlu ve teşvik edici olması dikkat çekici. İki denek eşleri için de bu veya bunun gibi bir müzik kursundan yararlanmalarını istediklerini söyledi. Ailelerin bu desteğine karşın hiçbir katılımcımızın ailesinde ney çalan birisi bulunmuyor. Sadece üç denegimizin ailelerinde bağlama ve ud çalınıyor.

Görüşme yapılan kişilerin hepsi, ney sazının bir Türk müziği çalgısı olmasından dolayı Türk müziği nazariyatına ve ney kültürüne merakları var. Kurstan önce sadece birkaç makam ve küçük bir repertuvara sahip olan bu insanların

nazariyat bilgileri ve çalgısal – sözel repertuvarları gün geçtikçe artıyor. Katılımcıların müzikle uğraşma geçmişlerine bakacak olursak beş kişinin ney sazı dışında keman, gitar, ud ve klasik kemençe çalgılarıyla ilgilendiklerini görüyoruz. Geri kalan üç kişi daha önce hiçbir çalgıyla ilgilenmemiş ve çalmamış.

Elde edilen sonuçlar görüşme yapılan insanların kursa katılma amaçlarının birbirine çok yakın hatta hemen hemen aynı olduğunu gösterdi. Ortak bir sonuç olarak bu insanların gerçekten ney sazını çalmayı öğrenebilmek için bu kursa katıldıklarını söyleyebiliriz. Hepsisi özellikle sesinden dolayı ney sazını çok seviyor ve bu zamana kadar dinleyerek büyük zevk aldıkları bu sazı merakla ve büyük bir istekle öğrenmeye çalışıyor. Çocukluğundan beri bu sazı öğrenmeyi hayal eden, kurstan önce kendi çabalarıyla ney çalmaya çalışan, başka çalgılar çalıp bir de sesinden çok etkilendikleri ney sazını çalmaya çalışanlar var. Kursiyerlerin en büyük beklentisi bu kursun kendilerini belirli bir seviyeye getirmesi, iyi arkadaşlıklar kurup sosyal yaşamlarına bir renk katması ve toplu halde aynı amaç doğrultusunda uğraştıkları hedefe başarıyla ulaşmalarındır.

Bu kurs insanları benzer veya farklı amaçlarla olsun bir araya getiren, onların ortak olarak bir şeyler yapabilme yeteneklerini arttıran ve insanların sosyalleşmelerini sağlayan güzel bir örnektir. Bu sosyalleşmeye neden olan asıl güç müziğin gücü yani müziğin insanların sosyalleşmesine olan etkisidir. Müzik sadece bireysel olarak değil topluluk halinde de icra edilebilen bir sanattır. Bir müzik kursuna katılmak veya benzeri bir aktivitede bulunmak toplumsal bir faaliyettir. İnsanlar ortaklaşa yapabildikleri bu faaliyet sayesinde birbirleriyle daha rahat iletişim kurarlar. İnsanlar paylaşabildikleri duyguları, deneyimleri ve düşünceleri ile iletişime rahatlıkla başlarlar. “Müzik, insanın psikososyal olarak kendini ifade etmesinden, geriliminin giderilmesine, çevre ve arkadaş gurubu edinmekten, prestij kazanmaya, katarsisten, bireyselleşmeye olarak sayabileceğimiz sosyalleşme sürecini destekleyen bir çok amaca hizmet eder. Bu olgu müziğin pragmatik anlamı ve kullanımı olarak açıklanır” (akt: Coşkun, 2007, 47).

Deneklerin kursa katılma nedenlerinden bir tanesi de güzel zaman geçirmek, boş zamanlarını iyi bir şekilde değerlendirmek ve kendilerine çevre edinebilmektir. Bu nedenlerin ve düşüncelerin hepsi insanın sosyalleşme ihtiyacından kaynaklanan düşüncelerdir. Sosyal bir varlık olan insanın sosyalleşme arzusu bütün hayatı boyunca devam eder. “Sosyalleşme, bireyin doğumundan ölümüne değin devam eden bir süreç olup birey bu süreci, içinde bulunduğu toplumsal gruplar ve grup aidiyeti içinde yaşar. Bu anlamda müzik toplulukları da bireyin müziği sosyalleşmede araç olarak kullandığı sosyal ortamlar olup hepsi birer toplumsal gruptur” (Coşkun, 2007, 51). Görüşmelerden çıkan bir diğer sonuç da deneklerin kurs ortamında çok iyi zaman geçirdikleri, mutlu oldukları, kendilerini rahat hissettikleri, o an için sıkıntılarından uzaklaştıklarıdır. Buradan da anlaşıyor ki

müzik, insanlar üzerinde moral ve rahatlama açısından da katkıda bulunur. Aynı şekilde çevre edinme konusunda da müziğin etkisi oldukça büyüktür. Bunu doğrulayan ve çalışmadan çıkarılan bir sonuç da, kursa gelen insanların kendilerine çok değer verdikleri yeni arkadaşlar edinmiş olduklarını belirtmeleridir.

Tokat Halk Eğitim Merkezi Müdürlüğü bünyesinde açılan Ney kursunda icra edilen müzik, insanları bir araya getiren, onları sosyalleştiren, mutlu eden bir olgudur. İnsanlar bu kursa sadece ney çalmak veya müziği öğrenmek için değil, aynı zamanda sosyalleşme bağlamındaki diğer beklentilerine sahip olmak için katılırlar. Bu ve bunun gibi müzik kursları insanların bu hedeflerine ulaşmaları konusunda çok uygun yerlerdir.

Kaynakça

- Başaran, İbrahim Ethem. (1966). *Eğitim psikolojisi*. Ankara: Ayyıldız Matbaası.
- Coşkun, Fatih Salih. Sosyalleşme Bağlamında İzmir'deki Türk Sanat Müziği Amatör Koroları ve Toplu Müzik Pratikleri. Doktora Tezi., Dokuz Eylül Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü, İzmir 2007.
- Erguner, Süleyman. (1986). *Ney – Metod*. İstanbul.
- Geray, Cevat. (1978). *Halk eğitimi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi Yayınları.
- Karadağ, Burcu. Türk Müziği Konservatuarlarında 4 Yıllık Lisans Ney Eğitimi İçin Bir Müfredat Programı Önerisi. Yüksek Lisans Tezi, Haliç Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2009: 52
- MEB, ÇYEGM. (1983). *Okuma-yazma seferberliği emir ve direktifleri*. (23 Mart,1981 – 23 Mart 1983). Ankara: MEB Yaygın Eğitim Genel Müdürlüğü.
- Öztuna, Yılmaz. (1990). *Büyük Türk Musikisi Ansiklopedisi Cilt 2*. Ankara.
- Öztürk, İsmail. (2003). *Geleneksel Türk El Sanatlarına Giriş*. (1. Basım). İzmir: Dokuz Eylül Yayınları.
- Tanır, M. Türkiye'de Halk Eğitim Hizmetlerinin Yönetimi Ve Halk Eğitim Merkezlerinin Etkililiği Üzerine Alan Araştırması. Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2006: 14-17
- Ünaldı, Tolga. 2000'li Yıllarda Türkiye'de Ney Sazı, Tavırları Ve Bu Tavırların Belli Başlı İcracıları. Yüksek Lisans Tezi, Yıldız Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2008: 118
- Yıldırım, A. ve H. Şimşek (2005). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (5. Basım). Ankara: Seçkin Yayıncılık.

Yerel Kùltürün Evrensel Sunumu: Tokat Kùylerinin Web Siteleri ve Sosyal Medya Üzerinden Bir Analiz

Halil İbrahim GÜRCAN¹

Özet

İletişim teknolojisindeki gelişmelere bağı olarak iletişim olanaklarının da gelişmesi, “dünyanın bir köye dönüşmesini” sağlamıştır. İnternetin iletişim süreçlerinde yer alması, medya olarak tanımlanan iletişim araçlarının yeniden biçimlenmesini ve medya tüketicilerinin yeni tercihler belirlemede önemli yer almıştır.

İnternetle birlikte yerel sınırlar ortadan kalkarak evrensel düzeyde iletişim sağlanmış, buna bağı olarak da internet yerel kùltür unsurlarının sözlü iletişimden çıkarak yazılı bir iletişime dönüşmesinde ve bunun evrensel düzeyde paylaşımında başat bir rol üstlenmiştir.

İnternetin bünyesinde oluşan web siteleri ve 2005 sonrası gelişen sosyal medya ortamları ile yerel kùltür unsurlarının kaydedilmesinde, aktarılmasında ve paylaşılmasında kaydedilen gelişmelerin neler olduğunun incelenmesi gerekmektedir. Bu çalışmada, yerel kùltürü temsilen seçilen Tokat köylerine ait sitelerin ve sosyal medyada yer alan köy sayfalarının, yerel kùltürün paylaşımında nasıl bir misyon üstlendiğı incelenecektir. Bu kapsamda bu çalışmada Tokat ilinden seçilen 10 köy sitesi ve sosyal medya hesaplarında Ekim 2012 itibariyle yerel kùltürün unsurlarının sunumu değerienecektir.

Giriş

Teknolojik gelişmeler, üretim süreçlerini etkilemenin yanında, insan ve toplum ilişkilerinde ve iletişimde de değişimler yaşanmasına neden olmaktadır. Günümüzde teknolojinin etkilediğı insan ilişkilerinde yaşanan değişimin temelinde internet bulunmaktadır. İnternetin geleneksel iletişim araçlarına göre iletişim süreçlerinde çok daha hızla ilerlemesi ve kısa sürede dünya genelinde sanal bir kitle oluşturması, dünyanın her yanındaki insanların bundan etkin şekilde yararlanmasını sağlamıştır.

Türkiye’de, köylerinden uzakta yaşayan, ama köy özlemi duyan insanlar da internetin olanaklarından yararlanırken köylerine ilişkin bir web sitesi oluşturma gereğı duymuşlardır. İnternetin 2000’li yılların başından başlayarak gelişmesi ve yaygınlaşması ile köylerin geçirdiğı ya da içinde gizli tuttuğı değişim arzusunun, yayıncısı da kendisi olan bir sürece yönelterek, kendi kùltürünü, kendi yaşam

¹ Prof. Dr. Anadolu Üniversitesi, İletişim Bilimleri Fakùltesi, higurcan@gmail.com

tarzını, kendi geleneğini köyden yetiştirmiş ya da köyle bağlantısını kuvvetlendirmek isteyen birisinin çabasıyla internete taşıdığı görülmüştür. Bu bağlamda 2004 sonrasında köy siteleri oluşmaya başlamış, 2007'den başlayarak köylerin Facebook hesabı, 2010'dan sonra da Twitter hesabı açıldığı ve burada köye ilişkin gelişmelerin aktarıldığı görülmüştür. (Gürçan: 2008, Gürçan: 2009, Gürçan: 2010).

Bu çalışmada, yerel kültürü temsilen seçilen Tokat köylerine ait sitelerin ve sosyal medyada yer alan köy sayfalarının, yerel kültürün paylaşımında nasıl bir misyon üstlendiği incelenecektir. Bu kapsamda bu çalışmada Tokat ilinden seçilen 10 köy sitesi ve sosyal medya hesaplarında Ekim 2012 itibariyle yerel kültürün unsurlarının sunumu değerlendirilecektir.

Köy İletişimi

İnsanların birlikte ve dayanışma içinde yaşadıkları en küçük grup ya da cemiyet olarak tanımlanacak köyler, 19.yüzyıl başına kadar, kendi içindeki insanların kapalı bir cemiyet içinde yaşadıkları ve kendi iç iletişimlerini gerçekleştirdikleri yüzyüze bir iletişim gerçekleştirmişlerdir. Türkiye'de köylerin yazılı bir tarihini ve kültürel değerlerinin kaleme alındığı bir eser oldukça az sayıdadır. Köylere ilişkin eserlerin daha çok 20. yüzyılın başlarında basım olanaklarının daha gelişmesi, radyo yayınlarının geniş alana yayılması ile yazılı bir kültür haline dönüşmeye başladığı görülmektedir.

Türkiye'de 1950'lerde başlayan köyden kente iş için göçleri, 1960'dan başlayarak köylerden Almanya'ya işgücü olarak gitmeye başlayan insanların, yaz tatillerinde geldikleri köylere, Almanya ya da Avrupanın değişik ülkelerinden getirdikleri ürünlerle yaşam şartlarının ve köyde yaşayanların beklentilerinin değişmeye başladığı takip etmektedir.

Televizyonun 1980'lerde köylere girmesi ile köylerde yaşayanları, kente göçenler ve Avrupaya göç eden yakınlarının anlattıklarının görsel sunumu sağlamış ve köylerde hayat ister istemez bu değişimlerden etkilenmiştir. (Gürçan: 2012)

Köylerin Özellikleri

Köyler; ırk, etnik köken ve kültür bakımından farklılaşmamış bireylerden oluşan ve bireylerin arasındaki kişisel, sıcak, samimi veya içli-dışlı bağlantılar üzerine kurulmuş olan küçük, homojen ve oldukça mahrem, kapalı topluluklardır. Bu tanımdan yola çıkarak köylerin kan, ırk ve duygu birliği üzerine kurulmuş "doğal gruplar" olduğu görülmektedir. (Yörük: 1968; 10)

Köyler, mekanik dayanışmaya dayanır ve sosyal gelişmenin ilk basamağını oluşturur. Bunlar oldukça küçük, başka sosyal gruplardan ayrılmış, kendi kendilerine yeten grupları ifade etmektedir. Bu topluluklarda, bireyler arası işbölümü ve fonksiyonel ihtisaslaşma çok azdır. Dayanışma, bireylerin düşünce ve inanç sistemlerinin homojenliği üzerine kurulmuştur. (Yörük: 1968; 12). Sosyal

birlik veya bütünlük, bireylerin, aynı  detlere ve geleneklere, aynı ahlaki ve dini kanaatlere veya inançlara bağlılığıyla sağlanmıştır. Gelenekler birtakım törenlerle kuvvetlendirilmiştir. Sosyal düzeni sağlayanlar, ihtiya r kişilerdir. İhtiya r arabolucu, fikir danışılan, yol gösteren kişiler konumundadır.

Köy; homojen bir topluluktur. Bunun içinde şunlar yer alır:

- Aynı ırktan gelen insanlardan oluşur.
- Aynı dili konuşur.
- Köylerin dini seçenekleri hemen tamamen aynıdır.
- Köylerin ahl ki duruşları kendilerine özgü özelliklere sahiptir.
- Köylerde sanat üzerinde pek durulmayan, bunun yerine el işçiliğini betimleyen nalbantlık, demircilik gibi zenaat daha tercih edilen bir unsurdur.
- Köylerde düşünce yapısını özellikle kış günlerinde, köy odalarında ya da kadınların evlerinde biraraya gelerek anlattıkları, masallar, hikayeler oluşturmuştu.
- Köylerde genellikle aynı tür ekonomik faaliyet içerisinde bulunulur.
- Kapalı cemaat halinde yaşamaktaydı.
- Köylerin nesilden nesile geçen ortak birtakım davranış kalıpları, alışkanlıklar ve  detler bulunmaktadır.
- Köylerde farklılaşma, genel olarak, hemen tamamen yaşa, cinsiyete ve ekonomik duruma göre olan bir farklılaşmadır.
- Köylerde fertler arasındaki iletişim yüzyüze gerçekleşmektedir.
- Kuvvetli dayanışma.
- Destek olma.
- Köydeki hayatta sosyal destek sağlanması yanında, kişinin üzerinde de kuvvetli bir baskı yaratıldığı görülmektedir.
- Sosyal kontrol.
- İnfomal iş birliği.
- Köydeki cemaat hayatı, ferdin kişisel özgürlüğüne engel olmaktadır.
- Köy cemaati, coğrafi ve sosyal yönlerden diğer sosyal topluluklardan az çok tecrit edilmiş bir durumda bulunmaktadır.

Türkiye İstatistik Kurumu 2007 verilerine göre Türkiyede 36.669 köy bulunmaktadır. Kırsalda yaşayan insan sayısı 20.838.397 iken kentlerde yaşayanların sayısı 49.747.859'dur. Google aramalarına göre internette olan köy sayısının 2.000'e yakın olduğu görülmüştür. Bu k yelerin birçoğunun hem web

hem de sosyal medya hesapları bulunmaktadır.

Köylerin İnternet İletişimi Değerlendirmesi

Köylerin web sitelerinde ya da sosyal medya ortamlarındaki hesaplarındaki amaç, köyden ayrılmış ve başka yerlere göç etmiş kişileri ve onların çocuklarını kapsayan bir iletişim ortamı yaratarak kendi aralarındaki sosyal iletişimi sağlamak ve kuvvetlendirmek, köyle olan bağlılıklarının devamını temin etmektir.

Köy web siteleri, genellikle resmi olmayıp köyün insanlarından istekli olanların oluşturduğu ve birçoğunun şablon yazılımlardan yararlanarak oluşturdukları sitelerdir. Köy siteleri, köylere ilişkin detaylı ve güncel bilgiler sunmakta olup, önemli bir iletişimi yerine getirmektedir. Köy web sitelerinde bulunan içerikler:

- Soy ağacı
- Sanal mezarlık
- Hava durumu, sayaç, döviz kuru vb. modüller
- Video ve fotoğraf galerisi
- Haberler ve duyurular
- Köy derneği hakkında
- Ziyaretçi görüşleri
- Forum
- Köye ilişkin bilgiler ve istatistikler
- Köşe yazarları
- Chat, özel mesajlaşma
- Üyelik sistemi
- Anket
- Kan bankası
- Telefon rehberi
- Radyo, müzik kutusu
- Kim, nerede?
- Sülalelerimiz
- Derneğimiz
- Okulumuz, Camimiz...

Web sitelerinden sonra ortaya çıkan Facebook sayfaları, köylerin iletişimde yararlandıkları önemli bir ortam konumuna gelmiştir. Facebook'un popülerleşmesi

ile birlikte, köylülere web sitelerinden daha hızlı erişim ve daha hızlı haberleşme imkanı yaratılmıştır. Web sitelerindeki içerik oluşturmanın belirli kişilerin yönetimine bağlı olmasının karşın, Facebook’a isteyen herkesin her türlü içeriği ekleyebilme ve yorumda bulunabilme serbestliği kazanması, sosyal medyanın web sitelerinden daha fazla takip edilir olmasını sağlamıştır. Bu bağlamda Facebook özelliklerini şöyle sıralayabiliriz:

- Facebook’taki kişiler gerçek kişilerdir. Köylere ait hesaplara  ye Facebook  yelerinin profilleri gerçek kişilere ait olup, rumuz, başka bir isim vb ile sitelere izleyen sayısı oldukça azdır.

- Sosyal medya ortamlarını izleyen kişilere ait detaylı kimlikleri destekleyecek görsellik de sağlanmaktadır. Diğer deyişle sosyal medyayı izleyen köylülerin fotoğrafları yer aldığı gibi bu kişilerin iş ve özel yaşamlarına ilişkin son gelişmeler de görülebilmektedir.

- Gerçek hayatta öğrenmemiz uzun zaman sonra gerçekleşebilecek pekçok olay, Facebook ve Twitter ile artık gözümüz önünde gerçekleşmektedir.

- Uzun süre önce kaybedilen ya da haber alınamayan kişileri bulmak ve sosyal iletişim ortamına dahil etmek mümkün olmuştur. Köylerinden uzun yıllar önce ayrılarak büyük kentlere göç etmiş ya da başka ülkelere çalışmak üzere gitmiş kişileri bulmak, onlardan haber almak, ayrıca onların da köyleri ve köylüleri hakkında bilgi sahibi olabilmeleri sağlanmıştır.

- Sosyal medyanın gücü, sunduğu herşeyin sanal olmasına karşın, bunların aynı zamanda gerçek de olmasıdır. Diğer deyişle sanal ortamda sunulan gerçeklikten bahsedilmektedir. Karşımızdaki hakkında pekçok şeyin öğrenebileceğimiz kadar gerçek olmasına karşın, iletişimin dozunu ayarlayabileceğimiz kadar da sanal olması özellikle Facebook’u popüler bir ortam haline getirmiştir. Köylerin Facebook sayfalarına herkesin rahatça erişimine izin verip vermeme, “arkadaş ekle” olarak bir filtre uygulamak sayfaları yönetenlerin seçimlerine bağlı olduğundan, k yelerine ait olmayan ve rastgele arkadaş olmak isteyen kişilerin elenmesini sağlamaktadır. Benzer  zellik Twitter için de geçerli olmasına karşın, Twitter’in daha anonim bir özellik arzetmesi, belirli özelliklerin kilitlenmesinin ve retweet yapılmasının engellenmesinin, köylerin sayfalarından insanların uzaklaşmasına neden olabilmektedir.

- Sosyal medya, özelde Facebook, insanların beğendikleri içerikleri paylaşabildikleri bir alan yaratmıştır. Köy sayfalarında da, insanların k yelerinden ya da başka yerlerdeki tören, eğlence, düğün, etkinlik vb toplantılardan bilgiler, dokümanlar ve özellikle de fotoğraflar paylaşabildikleri bir ortamdır. Fotoğraf ve video paylaşımının sağladığı kolaylık ile artık insanlar birbirlerini daha yakından takip eder ve ne yaptıklarından bilgi sahibi olmuştur. Ayrıca “yer imlec ” özelliği

ya da Foursquare gibi başka bir sosyal medya uygulamasının bağlanması ile insanların konumlarının görülmesi, nerede olduğunun izlenebilmesini sağlamıştır. Bu da köylerini ziyarete giden insanların daha rahat görülebilmekte ve buna “beğen” yapılarak olumlu tepki verilebilmektedir.

- Etkileşim sağlamıştır. İnsanlar köy sayfalarına istedikleri içerikleri ekleyebilmektedirler. Bu çalışmanın konusunu da bu içerikler oluşturmaktadır. Bu içerikler yazı, fotoğraf ya da video olabilmektedir. Ayrıca, paylaşılan içeriklere yorum yazabilmekte, içerikle ilişkili olarak görüşlerini, olumlu/olumsuz düşüncelerini diğer insanlarla da paylaşabilmektedirler. Ayrıca, yorum yazmak istemeyen ya da olanağı olmadığından yazamayan kişiler, içerikle ilişkili düşüncelerini “beğen”erek daha kolay dile getirebilmektedir.

- Bir arşiv oluşturmaktadır. Köylerin yazılı bir tarihi bulunmamaktadır. Köylerin web sitelerinin oluşması, köylere ilişkin bir doküman oluşumunu sağlamış, Facebook ve Twitter ile bu sürekli güncellenebilir hale gelmiştir. Sosyal medya, köylerin tarihlerinin oluşumuna da katkı sağlamıştır. Özellikle eski fotoğrafların paylaşımı, paylaşılan bilgi ya da fotoğrafa ilişkin dile getirilen yorumlarla köyün yazılı tarihinin oluşumunda önemli bir yarar sağlamaktadır. Ayrıca sosyal medya, köy kültürünün ve geleneklerinin aktarımında da önemli bir misyonu yerine getirmektedir.

Son dönemde internette çeşitli yorum araçlarının özellikle Facebook ile eşlenebilmesi, geleneksel medyanın olduğu kadar, diğer sosyal medya ortamlarına da içeriklerin ortaklaşa paylaşımında büyük kolaylıklar sağlamıştır.

Facebook’tan sonra ortaya başka sosyal medya ortamları da çıkmıştı. Ancak bu ortamlar Facebook’un gölgesinden kurtulamamışlardır. Çünkü, Facebook içerik olarak bu ortamların yaptıklarının tümünü tek bir ortamda gerçekleştiriyordu. Facebook’ta fotoğraf paylaşabilmenin Flickr’a, haber paylaşabilmenin FriendFeed’e gereksinim göstermiyordu. Bu siteler Facebook ile entegre olarak yayınlarını sürdürmektedirler.

Twitter’in yaptığı iş, aslında Facebook’ta olan bir işlevdi ve bunun için ayrıca bir ortam oluşturmaya gerek yoktu. Twitter’in başarı kazanmasında temel etken mobil telefon ve cihazlarla çok kolay mesajlaşabilmenin sağlanabilmesidir. Mobil olma duygusu, Twitter’in kendi dönemini yaratmasını sağlamıştır. Facebook’un bilgisayar temelli olarak, kapsadığı içerikle mobil cihazlarda hızlı bir iletişim sağlaması gücü, sayfanın ve görüntülerin mobil cihazda görüntülenmesi biraz zaman alıyordu. Oysaki Twitter, mobil cihazlarda hemen görüntüleniyor ve insanlar düşüncelerini çok detaya inmeden, anlık düşüncelerini, duygularını ve paylaşmak istedikleri olağan-olağandışı-çocuksu-duygulu-nefretli-şüpheli-öğrenme istekli vb gibi ruh halleriyle 140 harf içinde aktarabilme olanağına sahip olmuştu.

Twitter’da başka bir avantaj, eğer ayarlarından kapatılmadıysa, sizin düşüncelerinizi herkes rahatlıkla okuyabilmekte, bunları kolaylıkla retweet yaparak başka insanlarla da payla abilmekteydi. Twitter, Facebook’un ilk zamanlarındaki gibi, insanların dışarıda yaptıklarını eve gelip arkadaşlarına anlattığı bir ortam değildir. Aksine, olay daha olurken olayı aktarabilme ve fotoğrafını payla abilme olanağını yaratmıştır. 140 karakter sınırı nedeniyle, olayın teferruatlı anlatımının kişinin zamanını çalmasını oldukça azaltmış ve kişi, mobil cihazların olanaklarıyla olayı kısa şekilde anlık payla abilmesini sağlamıştır.

Twitter’la, kişi olayın içindeyken, olay olurken ve o olayın içinden çıkmadan sanal alemde o olayı var etme olanağı yakalamıştır.

Twitter, gerçek hayat ile sanal alem arasında eşzamanlı bir bağlantı kurmuştur.

Süreç içerisinde Twitter değil, Facebook ona benzemek zorunda kalmış, mobil cihazlar için uygun yazılımlar çıkarmıştır.

Tokat ilinde incelenen köy sitelerinin  zellikleri:

Hacıpazar Köyü. Sitede pekçok link var, ancak bunların pek o u boş. Bazılarında “doldurulacak”, “  retmenler dolduracak” şeklinde ifadeler yer alıyor. Siteye özellikle foto olarak sıklıkla ekleme yapıldığı görülmektedir.

Siteler içinde en fazla linke sahip görünen Hacıpazar köyü olup bu linkler arasında: Yüzölçümü, bitki örtüsü, iklim, ulaşım, en çok yetişen sebze ve meyve, uydudan köyümüz, mahallelerimiz, komşu köyler, ilçeye ba lı diğer köyler, tarihi ve turistik yerler, yaylalar, tepeler, akarsular, ormanlık alanlar, ovalar, çeşmeler, mezarlıklar, genel ve sosyal yapı, nüfus ve g  , geçim kaynağımız, geleneklerimiz, yöresel yemeklerimiz, el sanatları, şiirler ve maniler, destanlar, fıkralar, deyimler ve atasözleri, türküler, halk oyunları, bizim sözlük, yöre dili, halk inanışları, giyim ve ku am, sülale isimleri, soya acı.

 akırlı Köyü. Sık güncellenmeyen bir köy sitesi. Haber dışında diğer linkler  alı mıyor.

Ba pınar Köyü. Sık g ncellenmiyor, Haziran 2012’den Ekim sonuna kadar hiçbir içerik eklenmediği g r lm  tur. Köy sitesinde; tarihçe, coğrafi yapı, ekonomisi, eğitim, gelenekler, örf ve adetler, tarihi yerler, muhtarlarımız, rahmetlilerimiz, köyümüzde ilkler, köyümüzden inciler, köyde mevkiler, ruhlarına Fatiha ve Yasin, projeler, unutulun  detler,  ive ve sözcükler, il ve yurt dışındakiler. Bu linklerin hepsi çalışmaktadır. Bu sayfalarda yer alan bilgilerle detaylı bir köy belleği oluşturulmuştur.

Tepeyatak Köyü. Haberler, forum, dosyalar, yorum, k  eyazıları, yazılar, resimler, videolar, firma rehberi, üyeler olarak linkler bulunuyor. Ancak bunlara erişim için üyelik isteniyor (bu nedenle linklerin çalışıp  alı madıkları

incelenememiştir).

Üçyol Köyü. Sitede; eski muhtarlar, köy mutfağımız (boş sayfa), köy okulu, köyden haberler, köyden yetişenler ve köy gelenekleri olarak linkler bulunuyor. İçerik olarak canlı bir site değil!

Karlıyayla Köyü. Fotoğraf dışında, köyümüz, derneğimiz, şiirler, müzik olarak linkler bulunmasına karşın bu sayfalar çalışmıyor. Fotoğraf ağırlıkta olup bir “köy foto albümü” gibi duruyor.

Çayır Köyü. Site solunda, link bolluğu olsa da bunların çoğu köyle ilgisiz içerikte bulunuyor. Oyun salonu linki bunlardan biri. Köy kahvesi linkine tıklayınca “okey oynayalım” sayfası açılıyor. Köyle ilişkili vefat, düğün, gezi ve organizasyon ve futbol turnuvası bulunuyor.

Danişmen Köyü. Tarihçe, türkülerimiz, örf ve adetlerimiz, mani ve tekerlemeler, bilmece ve fıkralar olarak yer alan linkler bulunuyor. Bu linklerle köy arşivi oluşturmada bir başlangıç aşamasında görülüyor.

Kozdere Köyü. Linkler gizli yerde. Bilgilendirme başlığı altında köye ilişkin şu linkler çıkıyor: düğün takvimi, öğrencilerimiz, askerlerimiz, yeni doğanlar, hasta olanlar, vefat edenler, soyadlarımız, diğer illerdeki köylümüz, köy muhtarlarımız.

Ocakbaşı Köyü. Resimler, sanal mezarlık, yöresel maniler yer alıyor. İçerik olarak bol fotoğraflı sayfalar yer almakta olup, köye ilişkin başka bir içerik görülüyor.

İncelenen Facebook sayfaları:

Almus Alan Köyü. Okul fotoları, bayram ve düğün fotoları ağırlıkta olup içerik olarak sürekli sunulan veya paylaşılan bir durum görülmemiştir.

Yazıbaşı (Difoy) Köyü. Şiirler ve fotolar sunulmuş olup içerik zayıftır.

Yuvacık Köyü. Dini ve milli paylaşımlar, fotoğraflar, şiir ve güzel sözler paylaşılmakta olup çok aktif bir hesaptır.

Sorhun Köyü. Video, düğün duyurusu ve fotoğraf paylaşımları yer almakta olup aktif bir hesaptır.

Tepeyatak Köyü. Düğün daveti, şiir ve güzel söz ile fotoğraf paylaşımları olan aktif bir sayfadır.

Acısu Köyü. Milli ve dini paylaşımlar, güzel söz, fotoğraf ve köy fotoğrafları paylaşımlarıyla aktif bir sayfadır.

Kadıköprü Köyü. Milli ve tarihi bir iki paylaşım dışında başka bir içerik bulunmamaktadır.

Gümüşalan Köyü. Milli ve dini içerikli paylaşımlar ile köy fotoğrafları yer

almakta olup 15 yakın içerikle zayıf bir sayfadır.

Kızılöz Köyü. Çok sayıda köy fotoğrafları yer almakta olup başka bir içeriğe rastlanmamıştır.

 ncelenen Twitter köy sayfaları:

Twitter’de Tokat ilinde Umurca, Semerci ve Aydoğdu Köyleri olmak üzere üç hesap bulunmuştur. Bunlar içinde Umurca Köyü hesabı en aktif kullanılan ve Facebook’a bağlantılı çalışan hesaptır. Aydoğdu Köyü hesabı birkaç kısa mesaj harici bir içerik bulunmamıştır. Semerci Köyü hesabı ise Ağustos 2012’den beri herhangi bir içerik eklenmemiş olup pasif bir hesaptır.

Sonuc

İnterneti oluşturan araçların gelişmesi, köylerin coğrafi olarak sıkı tı ı alanların dışına çıkararak, evrensel düzeyde iletişime açılmasını ve köy kültürünün de kayıt altına alınarak başka insanlara açılmasını sağlamıştır. Bu kapsamda köylerin web sitelerinin, Facebook ve Twitter hesaplarının köy ve köylü iletişiminde önemli bir misyonu üstlendiği ve bunun tamamen istekli ve gönülden köyüne ba lı insanlar tarafından yerine getirildiği görülmektedir. Köylerin içine bulunduğu coğrafi sınırları a arak kentlere ve başka ülkelere kadar uzanan bu iletişimin gücü ile köylerin özellikleri de de i meye ba lamı tır. Köy nüfusunun kentlere gücü, ancak bu nüfusun köy özlemleri ikileminde farklı sosyolojik durumlar ortaya çıkmaktadır. Kente göç edenlerin köye dönmeleri neredeyse imkansızla ırken, köylerinde yaşadıkları ve orada yaşamlarını sürdürenlere karşı duydukları  zlem, internetten yararlanmalarını teşvik etmektedir.

Tokat ilinin köylerinin en aktif kullanılan hesapları Facebook olarak bulunmuş olup, web sitelerinin güncellemelerinde sıkıntılar olduğu g r lm  tur. Tokat ilinin köylerine ilişkin Twitter hesapları ise henüz üç tane ile sınırlı ve içerik olarak da çok zayıf düzeyde g r lm  tur.

Kaynaklar

- Gürcan, H. . (2012). “Tweets and Local Culture: A Content Analysis for Turkish Village Accounts on Twitter”, VI International RCA Conference: Communication In a Changing Society, 26-29 Eylül 2012, Rusya: Krasnoyarsk.
- G rcan, H.I. (2011). “The Representation of Local Culture on Facebook: The Evaluation of Facebook Pages / Groups of Villages”, 9th International Symposium Communication in the Millennium: A Dialogue Between Turkish and American Scholars, 22-25 Mayıs 2011, ABD: California, San Diego.
- G rcan, H.I. (2010). “Global publishing of the local culture: A content analysis on

the village web sites in Turkey”, The Asian Conference on Media and Mass Communication, (MediAsia2010), The International Academic Forum (IAFOR) – The Ramada Osaka, 28-30 Ekim 2010, Japonya: Osaka.

Gürçan, H.İ. (2009). “E-Village: Digital community from local to global; a case study on the web sites of Turkish villages”, 7th International Symposium Communication in the Millennium: A Dialogue Between Turkish and American Scholars, 17-20 May 2009, ABD: Austin, Texas.

Gürçan, H.İ. (2008). “E-village: Digital community from local to global; a case study on the web sites of Turkish villages”, The 2008 International Joint Conference on e-Commerce, e-Administration, e-Society, and e-Education (e-CASE 2008), Pullman Bangkok King Power, 27-29 Mart 2008, Tayland: Bangkok.

Irak, Dağhan ve Yazıcıoğlu, Onur (2012). Türkiye ve Sosyal Medya. İstanbul: Okuyan Us Yayınları.

Kurtkan, Amiran (1968). Köy Sosyolojisi, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayını).

Türkdogan, Orhan (1988). Sosyal Hareketlerin Sosyolojisi, İdeolojiler ve Köylü Hareketleri. (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayını)

Yörükan, Ayda (1968). Şehir Sosyolojisinin Teorik Temelleri (Temel Kavramlar, Teoriler ve Problemler), (Ankara: İmar ve İskan Bakanlığı, Mesken Genel Müdürlüğü Yayını).

Kültürlerarası Etkileşim Bağlamında Tokat'ta Çay Kültürü ve Semaver Olgusu

Kemal İBRAHİMZADE[·], Niyazi ÖZDEMİR¹

Özet

5000 yıllık tarihi geçmiş olduğu varsayılan çay, bir çok kültürün içine sızmış büyüğü bir içecektir. Bu çalışmada çayın ve semaverin kültür tarihine katkılarımız Tokat örneği üzerinden anlatılacaktır. Türklerde ve Anadolu da çay kültüründen bahsederken semaver onun ayrılmaz bir parçası olmuş en az çayın kendisi kadar kabul görüp kutsallaştırılmıştır Semaver Anadolu'nun bir çok yöresinde sosyal hayata o kadar girmiştir ki, vazgeçilmez bir sosyo-kültürel obje olmuştur. Anadolu da ki Türk edebiyatında (şiiir.roman, öykü) yerini almıştır.

Bu bağlamda Rus semaveriyle başlayan Anadolu'daki çay kültürü ve semaver olgusu Tokat örneği ile ele alınmış ve araştırmaya konu edilmiştir. Semaverin Anadolu'da ki gelişimi ve değişimi, toplumdaki sosyal yansımaları, sanat tarihi ve el sanatları bağlamında Tokat bakırcı ustalarının semaver üretimi kısmen incelenerek Tokat örneği üzerinden anlatılmaya çalışılmıştır. Kültürler arası etkileşim sonucu bir kültürün milli sembolleri diğer kültürde bir imge olarak karşımıza çıkmaktadır. Yapılan araştırmanın semaverin ve çayın kültür tarihine bir katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Anahtar kelimeler: Semaver, Çay, Tokat semaveri, Tokat çayı, Çay ve semaver kültürü

Tarih boyunca insanlar, dünyanın değişik yerlerinde malzeme, form ve kullanım açısından birbirinden farklı olan araç-gereç ve kap-kacak imal etmişlerdir. Günlük gereksinimlere yönelik kullanım eşyaları, ulusal ve yerel geleneklerle sıkı şekilde bağlantılı olmasının yanı sıra, bölgenin ekonomik durumu ve ham madde olanaklarıyla da kopmaz ilişki içindedir. Öte yandan, biçimlendirmede en önemli etken, tarihi süreç içinde halklar ve ülkeler arasında var olan kültürel etkileşimdir.(İbrahimzade, 2006: 89)

Bu bağlamda Rus semaveriyle başlayan Anadolu'daki çay kültürü ve semaver olgusu Tokat örneği ile ele alınmış ve araştırmaya konu edilmiştir.

5.000 yıllık bir tarihi geçmişe sahip olan Tokat, Orta Karadeniz Bölgesinin iç kesiminde yer almaktadır. Evliya Çelebi, Seyahatnamesinde Tokat'tan söz ederken : "Bu havası hoş şehrin dört tarafında bahçe ve bostanlar içinden sular akar. Her bağında birer köşk, havuz, fiskiyeler ve çeşitli meyveler bulunur. Halkı zevk ehlidir. Gariplerle dosturlar, kin tutmaz, hile bilmez,

· Yrd. Doç. Dr. Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Sanat Tarihi Bölümü, Tokat

¹ Öğr.Gör. Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, Tokat

yumuşak huylu insanlardır. Cami, saray, köşk ve imaretleri o kadar sağlam ve güzel olur ki buralara girenler hayran olurlar" demektedir. Hacı Bektaş-ı Veli'nin hayırlı ve bereketli duaları ile bu eski ve tarihi şehir" alimler konağı, fazıllar yurdu ve şairler yatağıdır". Ayrıca tarih boyunca çeşitli milletlerin kültür ve medeniyetlerinin gelip seçtiği Tokat'ta halen milli geleneklerin ve ona bağlı el sanatlarının bir bölümü devam etmektedir. Tokat çay kültürünün ayrılmaz bir parçası olan Semaver bunlardan biridir.

19 yy. ortalarında ortaya çıktığı varsayılan ve toplumun belirli kesimlerinde Rus semaverleri ile başlayan semaverli çay merasimleri daha sonra geniş bir tabana yayılarak halk arasında büyük ilgi ve rağbet görmüştür.

Semaverin Anadolu'da yaygınlaşmasının başlıca nedenlerinden biri şüphesiz günlük yaşam içindeki sohbet kültürü, konukseverlik ve büyük aile geleneği olmuştur.

Ayrıca semaverlerinin başlangıç çağı büyük ölçüde Kafkaslardan Anadolu'ya uzanan göç ile bağlantılıdır. 19 yüzyılda Çar Rusya'sı sınırları içinde yer alan Kafkasya ve orada yaşayan halklarının bir bölümü tarihi ve siyasi olaylardan dolayı Osmanlı topraklarına göç etmiş ve bir bölümü iç Anadolu'ya yerleşmişlerdir. Bu dönem Tokat ve çevresi de göç alan yerlerden biri olmuştur. Göç öncesi Kafkaslarda yaşayan ve semaver kültürüne yabancı olmayan insanların göç esnasında bu bölgeye yanlarında Rus semaveri getirerek Anadolu'da da bu geleneği sürdürmeye çalışmışlardır. (Özkan, 2003: 63)

Başlangıçta semaverlerin prestiji nadir oluşuna ve ithal çayın pahalılığına bağlıydı. Zamanla semaverlerinin sayısının artması ve yerli ustaların semaver üretimine başlamaları ile toplumun büyük kesiminde çay kültürünün benimsenmesinde önemli rol oynamıştır. Semavere olan talep gittikçe artmıştır.

Bu nedenle söz konusu dönemde çok iyi bilinen Tokat'ın geleneksel bakırcı ve demirci ustaları yerli semaver yapmayı deneyerek bu konuda başarı göstermiş ve önemli katkı sağlamışlardır. İlk başlarda Rus semaveri yerli ustaların semaver üretiminde bir prototip oluşturmuştur. Yani yerli semaver yapımında Rus tipi semaver her yönüyle örnek alınmıştır.

Araştırmalar sırasında söz konusu döneme ait bir örnek Tokat'ta yaşayan ve etnografya eser meraklısı koleksiyoner Hasam Erdem'in özel koleksiyonunda yer almaktadır. Ne yazık ki bu türden semaver örneğine şu ana kadar başka bir yerde rastlanmamıştır.

Üzerinde incelemelerde bulunulan bu eşsiz örneğin 20 yüzyılın birinci yarısında yapıldığı düşünülmektedir. 35 cm boyunda olan semaverin kulpları dahil ayak, gövde ve boğaz kısmı paslanmaz sacdan musluğu ise bakırdan yapılmıştır.

Yerli semaver ustasının ana hatlarıyla Rus semaverindeki genel biçimi temel aldığı görülmektedir. Fakat ustanın yapıtın bölümleri arasındaki orantıyı değiştirdiği ve gövdeyi alışılmamış bir biçimde dilimler halinde yaparak farklı

bir yorum ve estetik kattığı gözlenmiştir.

Bu nadir etnografik eserin en ilginç yanı bir yerli zanaatkar ustanın ithal ürünü model alarak çalışmasında kendine özgü kültürel ve estetik değerleri yansıtmasıdır.

Ayrıca Tokat'ta semaver kullanımında yöreye özgü yeni bir etnografik nesne gözlenmiştir. “semaver kürsüsü” olarak adlandırılan bu icat hayli ilginçtir. Ahşaptan yapılan ve birkaç basamaktan oluşan semaver altlığı çay bardakları için yapılmıştır. Alınan bilgiye göre bu kürsüler özellikle bağ evlerinde ve eski konakların misafir odasının şerbetlik bölümünde semaver altlığı olarak kullanılmıştır. Semaver dışarıda yakıldıktan sonra şerbetlik bölümüne yerleştirilen kürsü üzerine konarak misafirlere oradan çay sunumu yapılmaktadır.

Anadolu'da su kaynatmak için tespit edilebilen Asya ve Rus tipi iki çeşit semaver kullanılmıştır. Asya türü semaverler su ve ateş için iki ayrı parçadan oluşurken Rus semaveri tekli bir yapıya sahiptir. Günümüzde Tokat ve çevresinde yaygın olarak kullanılan semaver türü daha çok iki parçadan oluşan Asya tipi semaverlerdir.

Tokat'a has olan çay kültüründe bahse konu edilmeden geçilmemesi gereken bir olguda “Tokat Çayı”dır. Savaşlar ve mali bunalımlardan dolayı bazı ürünlerde ve çay da ithalatın azalması çay tiryakilerini yeni arayışlara sevk etmiştir. Özellikle Tokat kırsalında (Hacıali ve Canbulat Köyleri) kendiliğinden yetişen ve çayı andıran bazı bitkilerin yaprakları çay niyetiyle içilmeye başlanmıştır.(Kuzucu, 2003: 85). Kafkasya'dan gelip Tokat ve Bursa civarlarına yerleşen Kafkas muhacirler, çaya benzeyen bu bitkilerin yapraklarını çay işleme metoduyla işleyip satmaya başlamışlardır. “Yerli çay”, “Tokat çayı” adıyla ünlene bu çay Türkiye'de çay tarımının gelişimine kadar uzun yıllar içilmiştir. Çay tarımının yaygınlaşması ve çay kıtlığının ortadan kalkmasından sonra bu içecek unutulmuştur. Hatta bu “Tokat çayı” 1900 de Anadolu, Balkanlar ve Rusya'da şöhret kazanmasıyla küçük çapta diplomatik krizlere bile sebep olmuştur. Tokat çayı, Çerkez tüccarlar tarafında düşük ücretlerle toplanıp Rusya'ya satılmaktaydı. Rus imalatçılar bunları gerekli işlemlerden geçirdikten sonra Çin çayı olarak satmaya başladılar. Bu işlenmiş çayı tekrar Osmanlıya satmaya kalkınca bu durum krize yol açmıştır.²

5000 yıllık tarihi geçmişi olduğu varsayılan çay, birçok kültürün içine sızmış büyümlü bir içecektir. (Reimertz, 1999: 63) Türklerin hayatına geç girmişse de tam girmiştir. Günün her saati çay içmemizin yanı sıra, çaya demlenmesinden tutun sunumuna kadar kendimize özgü birçok kültürel unsur katmışız. (Tüklere özgü demlikler, özgün çay demleme usulleri, ince belli cam bardaklar, tepsiler g.b.).

² Bu bilgi Doç Dr. Kemalettin Kuzuçu'nun “Yerli Çay Nam-ı Diğer Tokat Çayı” adlı yayınlanmamış makalesi.

Türkler Anadolu'ya gelmeden önce çayı bilmelerine rağmen çayın Anadolu'da yaygınlaşması 19.yy.dan itibaren olmuştur. Türklerde çayın yaygınlaşmasına ilişkin şöyle bir hikaye anlatılır. Hoca Ahmet Yesevi bir gün Hitay sınırında bir Türkmen köyüne misafir olur. Hava çok sıcaktır ve yorulmuştur. Evine misafir olduğu köylünün komşusunun hanımı doğum yapmak üzeredir. Doğum zor olacağına benzemektedir. Komşu gelerek hocadan dua etmesini ister. Hoca Ahmet Yesevi dua eder. Allah'ın izniyle kadın sağlıklı bir doğum gerçekleştirir. Türkmen çok memnun olur ve çay kaynatıp hocaya ikram eder. Hoca çayı içer ve yorgunluğu geçip rahatlar. Sonra bu içecek şifalı bir şeymiş bundan hastalarınıza içirin ki şifa bulsunlar deyip bir dua eder. Allah kıyamete kadar bu içeceğe revaç versin.(Köprülü, 1984: 39) Söylenceye göre işte bundan sonra çay Türkler arasında şifa kaynağı bir içecek olarak kabul görülür ve yaygınlaşır.

Orta Asya göçebe kültüründe zaten bilinen ve kullanılan semaver, çay kültürünün ayrılmaz bir parçası olmuştur. Türklerde ve Anadolu da çay kültüründen bahsederken semaver ve çayın 1800.yy dan itibaren Kafkasya ve Azerbaycan'dan Anadolu'ya yapılan göçlerle bu kültür Anadolu'ya taşınmıştır.(Yalçın, 2001: 63)

Semaver ve çay ayrılmaz bir ikili olmuş en az çayın kendisi kadar kabul görüp benimsenmiştir. Nasıl çayın şifa kaynağı olduğuna inanılmışsa semaver de Türk sohbet kültürünün vazgeçilmezleri arasına girmiştir. Tasavvuf sohbet halkalarının en önemli araçlarından biri olarak kabul edilmiştir. Semaver etrafında kurulan sohbet ve zikir halkaları Anadolu da meşhurdur Yaygın bir söylenti olarak semaver dervişe benzetilmiştir. Semaverin içine konan ateş dervişin içini yakan aşk ateşine benzetilmektedir. Nasıl içine konan kor ile semaver fokur fokur kaynarsa aşk ateşine düşen derviş de içindeki aşk ateşiyle öyle kaynar. Ayrıca semaverin musluğundan akan su dervişin aşk ateşiyle döktüğü gözyaşlarına benzetilmiştir.

Semaver Anadolu'nun birçok yöresinde sosyal hayata o kadar girmiştir ki, düğünlerde, mevlitlerde uzun kış gecelerindeki sohbet halkalarında, misafirliklerde, ramazan ayındaki iftar sofralarında, hamamlarda vazgeçilmez bir sosyo-kültürel obje olmuştur. Anadolu da ki Türk edebiyatında (şiir. roman, öykü) yerini almıştır.

Sosyal hayattaki yansımalarına bir örnek olması amacıyla Tokattaki bir çay ocağının duvarında asılı olan bir levhadaki yazıyı buraya alıyoruz. Bu yazıya Anadolu'nun bir çok şehrinde rastlamak mümkündür.

Çayın alt demliği evdeki kaynanadır; devamlı kaynar durur.Üst demlik evdeki gelindir; alt demlik kaynadıkça o demlenir.Gelinin kocası ise bardaktır; biraz kaynana doldurur onu biraz da gelin.Çocuklar çayın sekeridir; tat verir.Görümce ise çay kasığıdır; arada bir gelir ve karıştırır gider.Kaynataya gelince; o da bardakaltıdır; dökülenleri bir araya toplar...

Türk Edebiyatında semaver başlı başına bir inceleme konusudur. Biz burada birkaç örnek vermekle yetineceğiz. Bunlardan birisi her yörede küçük farlılıklarla söylenen “semaver kasidesi”dir. (Anonim,1993:650)

Semaver Kasidesi

Semaveri kurdum düze
Gelin kardeşler hep bize
Hak yetişsin imdadımıza
Yan semaver dön semaver
Limon şeker çay semaver
Semaverin suyu çiçek
Gelin kardeşler çay içek
Çaysız meclislerden geçek
Yan semaver dön semaver
Limon şeker çay semaver
Semaverin suyu kaynar
Bardaklar hep elde oynar
Âşıklar dünyâyı neyler
Yan semaver dön semaver
Limon şeker çay semaver
Semaverin boynu uzun
Bardaklar hep dizin dizin
Büyüğümüz bize verir izin
Çay içelim çay içelim
Nefs ü hevâdan geçelim
Semaveri alıştırdım
Maşa ile karıştırdım
Dergâh dergâh dolaştırdım
Çay içelim çay içelim
Nefs ü hevâdan geçelim
Semaverin musluğu var
Çoban gibi ıslığı var
Dervişlerle dostluğu var
Çay içelim çay içelim
Nefs ü hevâdan geçelim
Semaverin hocası var
Kafkasya da nicesi var
Buhara da yücesi var
Çay içelim çay içelim
Nefs ü hevâdan geçelim
Semaverin suyu inler

Anlar mısın neler söyler
Daim Hakkı zikreyler
Çay içelim çay içelim
Nefs ü hevâdan geçelim
Çayda devâ çayda şifâ
Çayda vefâ çayda sefâ
Bunu bilmez ehli hevâ
Çay içelim çay içelim
Nefs ü hevâdan geçelim

Ayrıca semaver tasvirleri bir motif olarak geleneksel el sanatlarında karşımıza çıkmaktadır. Örneğin Van civarında dokunan ve semaver motifleri içeren Emeni adlı kilimlerin diğer adı Semaverli kilimdir. Bunun dışında İran'ın Türkiye sınırına yakın ilçelerinde semaver desenli Sine adlı kilimlere rastlanmaktadır.

Geniş aile yaşamı ve toplu çay içme geleneğine bağlı olan semaver kültürü sadece Anadolu bölgesi ile sınırlı kalmayıp aynı zamanda, Azerbaycan, İran ve Rusya'da yaygındır. Bu da bölgedeki halkların kültür etkileşimi hakkında bir ipucu vermektedir.(Dmitriyev, İbrahimzade, 2006: 106)

Sonuç olarak Anadolu'da ki Rus semaverlerinin varlığı dikkat çekmiş ve Tokat'ta ki semaver olgusu araştırma konusu olmuştur. Bu bağlamda semaverin Anadolu'da ki gelişimi ve değişimi, toplumdaki sosyal yansımaları kısmen incelenerek Tokat örneği üzerinden anlatılmaya çalışılmıştır. Kùltürler arası etkileşim sonucu bir kùltürün milli sembolleri diğer kùltürde bir imge olarak karşımıza çıkmaktadır. Yapılan araştırmanın semaverin ve çayın kùltür tarihine bir katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Kaynakça:

- Anonim. Rehber Ansiklopedisi, Türkiye Gazetesi Yayınları cilt 17, Semaver Maddesi, İstanbul: 1993
- Dmitriyev V, İbrahimzade K. "Van'da Rus Semaveri". Russian and Turcic Wold. II İnternational Konfernce, Bildiri Kitabı Petersburg: 2006,
- İbrahimzade K. "Semaverin Öyküsü". Ankara Üniversitesi. DTCF, Antropoloji, Sayı.21, , Ankara: 2006,
- Köprölü, F. Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay. Ankara, 1984
- Kuzucu, K. "Türkiye'de Çaycılığın Tarihi Gelişimi" Türk Kùltürü İncelemeleri Dergisi sayı 8, İstanbul 2003
- Reimertz, S. Çayın Kùltür Tarihi, Çev ;M.Tüzel, Dost Kitapevi, Ankara, 2003
- Özkan Y. , Yedinci Şehir, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2001

Fotoğraflar:



Rus semaveri ve Semaver Kürsüsü Örneği (Hasan Erdem Koleksiyonu)



20. yüzyılın birinci yarısında Tokat'ta yapılan Rus tipi semaver örneği. (Hasan Erdem koleksiyonu)



Semaver Kürsüsü üzerinde Tokat'ta günümüzde üretilen Rus tipi semaver örneği



Tokat'ta günümüzde yerli ustalar tarafından üretilen Asya tipi semaver örneği

Tokat Yöresine Özgü Ötkü Çalgılardan Horlatma Kaval ve Yaşayan İnsan Hazinesi Yaşar Güç

Tanju OZANOĞLU

Özet

Geleneksel Halk Müziğimizin en önemli konularından biri de kullanılmakta olan çalgılardır. Çalım, yapım, ezgi çeşitlemesi dışında gösterdikleri tarihi gelişim ve renk itibarıyla da incelemeye ve araştırmaya değer bir konudur.

Karadeniz bölgesinde kullanılmakta olan kemençe'nin başka bölgelere taşınmamış olması, Tar'ın Kars yöresinde, mey'in Doğu Anadolu'da, Sipsinin; teke yöresinde çalınmasına karşın, bir davul veya bağlamanın her bölgede kullanılması ayrıca birer araştırma konusu olarak ortaya çıkmaktadır. Bunların yanı sıra çalınan çalgıların akort ve çalım tekniklerinin bölgelere göre değişim göstermesi de bir başka araştırma konusudur.

Tokat Yöresine özgü olan horlatma kaval icra biçimi ve çıkardığı ezgilerle yüzyıllık bir geleneksel müzik kültürünü bugünlere taşımaktadır. Çoban çalgısı olarak da bilinin bu saz üfleme biçimindeki tekniği ile kendisini diğer kavallardan ayırmaktadır. Dilsiz çoban kavallıyla karıştırılan horlatma kaval üfleme bölümündeki dil ile farklılığını ortaya koymaktadır. Dil kısmı ağzın yarısını alınıp vücuda pareler olarak tutulup nefesin gövdeye çarptırılması ve hırıltılı bir sese sahip olması nedeniyle horlatma kaval adını almaktadır. Özellikle yöre ezgilerinde farklı bir ahenk sunarak melodiye farklılık kandırmaktadır.

İcrası zor olan yapımcıları ve icracıları yörede çok az kalmış horlatma kaval korunması ve gelecek kuşaklara aktarılacak yaşatılması gereken bir çalgı olarak kendini göstermektedir. 2009 yılında UNESCO- Yaşayan İnsan Hazinesi Adayı olarak seçilen mahalli sanatçı ve nefesli sazlar yapım ustası Yaşar GÜÇ Horlatma kavallı yörede en iyi icra ve imal eden kaynak kişi olarak kendini göstermektedir. Yaşar GÜÇ 10 yılı aşkın çıraklık döneminden sonra babası Hasan GÜÇ'den sanatını el almış, dilli ve dilsiz kavallar konusunda ustalığın en yüksek mertebesine ulaşmıştır.

Çobanlılığın azalması ile buna pareler olarak söz konusu çalgının imal ve kullanımında da sayısal olarak düşme görülmektedir, eski zamanlarda düğünlerde yer alan bu sazın yerini elektronik çalgıların kullanılması mahalli nitelikte ki icracıların azalmasına ve yetişmemesine neden olmuştur.

Özellikle illerdeki belediye konservatuarlarında, devlet konservatuarların ilgili bölümlerinde bu çalgıya yer verilmesi, geleneksel olarak horlatma kaval yapım ve icra ustalarını bu bünyede toplayarak gelecek kuşaklara bu sanatı aktarılması, geleneksel öz çalgımızın unutulmaması ve yaşatılması bakımından büyük bir önem göstermektedir.

Geleneksel Halk Müziğimizin en önemli konularından biri de

kullanılmakta olan çalgılardır. Çalım, yapım, ezgi çeşitlemesi dışında gösterdikleri tarihi gelişim ve renk itibarıyla da incelenmesi ve araştırmaya değer bir konudur. Ayrıca, Karadeniz bölgesinde kullanılmakta olan kemençenin başka bölgelere taşınmamış olması, tar'ın Kars yöresinde mey'in Doğu Anadolu'da, sipsi'nin Teke yöresinde çalınmasına karşın, bir davul veya bağlamanın her bölgede kullanılması ayrıca bir araştırma konusu olarak ortaya çıkmaktadır. Bunların yanı sıra çalınan çalgıların akort ve çalım tekniklerinin bölgelere göre değişim göstermesi başka araştırma konusudur.



Kaval: insanoğlunun üflemeli ilk çalgılarından. Çeşitli kaynaklarda "ağız sazları" arasında anılan çalgı Ortaasya Türk uygarlıklarından itaberen bilinir. Kaval içi boş şey anlamına gelen "kav" dan türemiştir. Yurdumuzda çeşitli yörelerde "guvva-govel ve gaval" olarak da söylenen kaval, genellikle çoban sazı olarak bilinir.



Resim-1 *Çoban kaval kılıfları



Resim-2 *Kavalın çobanın sırtında askı da durması

F.1998.1019- F.1988.1020- F.2012.2529 S.2005,2169

Rıza Yalgın'ın Cenupta Türkmen çalgıları (Adana 1940) kitabında; kavalı şu şekilde tarif etmektedir; kaval, koyunların da sevgili bir sazı olduğuna itikat olunur. Kaval çalmasını bilen erbap çoban, kavalın nağmeleriyle sürüsünün hareket ve sevk işlerini idare ettiği kanaati hemen umumdur. Yürüklerde, çobanın çaldığı havalar sayesinde sürü iştahla karnını doyurduğu gibi, bu havaları çalmasını beceremeyen çobanlar koyunların aç kalmasına sebep olduğu, kaval çalan çobanın sürü üzerinde büyük bir yetkisi bulunduğu da ciddi görüşmeler konudur.



Resim-3 *Kaval-Çibık- Ağaç koruma kabı- F.2010.1962

Kavallar, kap, çibık ve kaval olarak üç parçadan oluşmaktadır.

Kap: çorap gibi iğne ve yöresel kilim modeli şeklinde örülen içi boş bir örgüdür. Kaval örgü içine girerek koruma sağlanır, yine ağaçtan olan koruması vardır, burada kavalı alacak biçimde parçalardan oluşan tahta kabının içine kaval konularak kaval korunmuş olur. Kabın ucuna bir ip bağlanır. Bu ipe bağaskı denir. Askı veya bağın vazifesi kavalı silah gibi omuzda taşımaktır. Kabın boyu çibık ve kavalın boyundan büyük olur.

Tokat yöresinde geçmiş yıllarda kullanılan heybe, çanta ve çoban kaval kılıfları yok olma noktasında iken El sanatları ve dokum ustası Ekrem Öncü bu sanatı tekrar gündeme getirerek geleneksel renk ve dokuma teknikleriyle kuşaklararası aktarımı devam ettirmektedir.



**Resim-4 * Dokuma ustası Ekrem
Öncü, F.2010.2002**



**Resim-5 * Kaval Kılıfı –Ekrem Öncü
yapısı, F.2010.2153**



**Resim-6 * Tahta kaval koruma kabı
F.2010.1955**

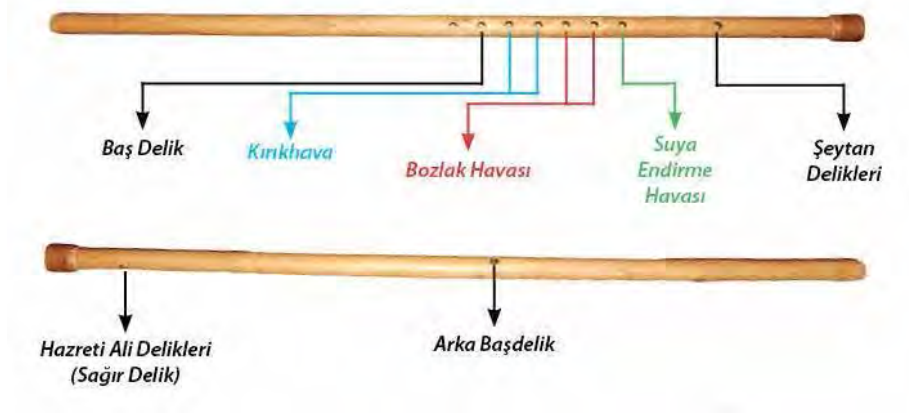


**Resim-7 * Tahta kaval koruma kabı
F.2010.1952**

Çıbık: Eski zamanlarda kullanılan tek tüfek harbisine benzeyen çıbığın delinmiş ucuna beş altı santim uzunluğunda küçük bir demet keçi kılı geçirilir ve bağlanır. Bu kıl demeti tereyağıyla yağlanır. Çıbık vasıtasıyla kavalın içi sık sık yağlanır, temizlenir ve kaval çalınmadığı zaman zaman kavalın içinde durur.

Kuval: Bu çalgı çoğunlukla yabani armut ve erik ağacından yapılır.

Bazen ceviz, kızılçık ve kiraz ağaçlarından da yapılmış kavallara da rastlanır. Perdelere bakıldığında:



Resim-8 * dilsiz kaval

En üst perde **Başdelik**'tir. Ağza yakın olan iki delik yani sağ elin şahadet ve orta parmağının idare ettiği menfezlerdir. Arka baş delik ön baş deliklerin altındaki delik olup başparmakla idare olunur. Bundan sonra iki tane kırık hava delikleri gelirken, kavalcılar bu delikler üzerinde parmaklarını çok dolaşırlar, bunun için o delikten çıkan seslerin çıkardığı havalara **Kırık Hava** denir. Kavalın dibinde sonunda bulunan perdeye şeytan deliği denildiği gibi arka perdeye de Hazreti Ali deliği demektedirler.



Resim-9* Kavalın dış tarafında bulunun halkalar F.2010.7528



Resim-10 * Kavalın dış tarafında bulunun halkalar F.2010.7529

Kavalların sonlarına doğru yani kenarlarına kaval yapılırken bünyesinden bir kalınlık bırakılarak yahut da sonradan o yere bir tahta bilezik geçirilir, bileziğe **Halka** adı verilir. Halkalar kavalın örselenip kazaya uğramaması için konulur.

Kavalda en önemli hava Suya endirme havası olarak bilinmektedir. Suya indirme havasının birde hikayesi vardır:

“Bir çoban, beyinin kızını seviyor, istiyor. Bey red cevabı verirse çobanı kaybedeceğini düşünerek onu muvaffakiyetsizlik içinde nedamete erdirmek için, *kızımı veririm, fakat kavalınla ün verirken der.* Çoban bu teklifleri kabul eder, söz verir. Bey bir hafta koyun sürüsüne su içirmeden bolca tuz verir ve hafta sonunda çobana koyunu suya indirmesini ve tam suyun başına geldikleri zaman kavalı vasıtasıyla koyuna su içirmeden sürüyü geri çevirmesini teklif eder. Başarırsa kızını vereceğini söyler. İşte Koyunu suya indirme havası bu havadır. Çoban kavalını ağzına alır, koyunu su içmeye sevk eder. Susuzluktan yanmış koyun sürüsü süratle pınar başına koşar ve tam suyunu içeceği an çoban kavalıyla sürüyü sudan men eder. Fakat sürübaşı Karakoç, çobanın emrine itaatsizlik gösterdiğinden davayı kaybedecek olan çoban kavalın sesini değiştirir ve karakoça yalvarmaya başlar.



Resim-11 * Horlatma kaval icra
F.2010.1937

Koyunu suya indirme havası
Koyunum seni yaylalara çekeyim
Kınalı taşlara tuzlar dökeyim



Resim-12 * Horlatma kaval icra
F.2010.1941

*Kuzun öldüyse sana kuzu yakayım
Ablam sağsın ben karşıdan bakayım*

*Karakoyun koyunların benidir
Akkuzu ile yüreğim yağıdır
Yarimi sorsan kumalar dağı'dır
Meleme koyun meleme vazgeç kuzundan*

*Koyunum sana üzgün tuzlar yedirdim
Yedirdim ciğerini ağrılarla bitirdim
Seni aldım pınar başına getirdi
İçme koyun içme dön geri
Şimdi sözünü tutmanın yeri*

Bu hava üç bölümde çalınır:

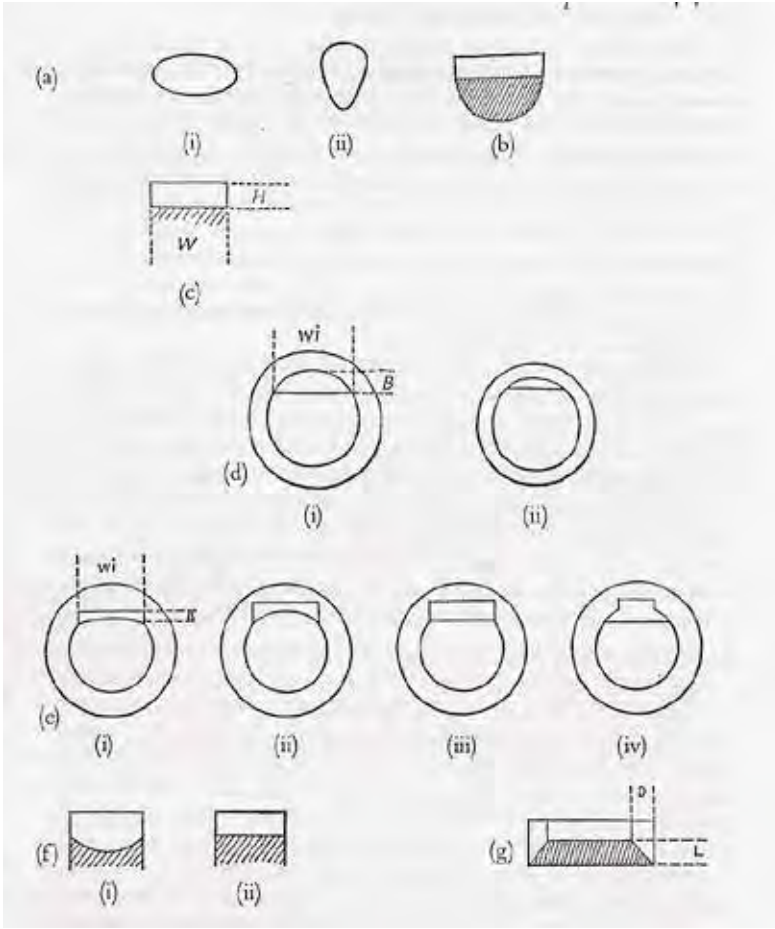
a) Koyunu suya indirme b) Su içmeden sürüyü geri çevirme c) Asi
karakoça yalvarma



**Resim13 * Yaşar Güç yapısı
Horlatma kaval**



**Resim-14 * Dil bölümü
F.2010.1995**



Resim-15 * Kavalın dil kısmının oluşması-detay

Tokat yöresine özgü horlatma kaval yapım ve icra farklılığı ile kendisini göstermektedir. Yüzyıllık bir gelenekten gelen horlatma kaval usta çırak ilişkisi bu zamana kadar gelmiştir. Dilli kavak ailesi içinde 82 cm uzunluğundaki kavala horlatma kaval denilmektedir. Horlatma kavalı diğer kavallardan farklı kılan dilli kaval olması ve horlatmalı bir ses çıkarmasıdır. Dik biçimde üflenene sesler kavalın iç çapına vurarak farklı bir ses rengi ortaya çıkmaktadır. Yörede merkez ve ilçelerde hem yapımı hemde icrası oldukça yaygın olan çalgının son yıllarda yapımcısı ve icracılarının ciddi bir şekilde azaldığı tespit edilmiştir.



Resim-16 * Nihsar Samah gurubu F.2010.1967



Resim-17 * Bağlama Ekrem Öncü, Kaval. Yaşar Güç F.2010.1925



Resim-18 * Nihsar yöre halk oyunları ekibi F.2010,1926



Resim-19 * Nihsar Samah gurubu F.2010,1968

Horlatma kaval ve bağlama ile yüzyıllık bir gelenek olan Yöreye ait halk oyunları ve semahlara eşlik etmekte ve geleneksel özelliğini göstermektedir. Özellikle horlatma kaval ezgileri ile dönülen samahlar çalgı farklılığı ile kendisini diğer yörelerden ayırmaktadır.

Yaşayan İnsan Hazinesi Yaşar Güç



Resim-20 *kaval iç çapının ölçülmesi F.2010.1892



Resim-21*-perdelerin açılması F.2010.1906

Horlatma kaval 1940lı yıllarda Erikbelen köyüne komşu olan Tinyaba (Çevrecik) köyünde Ali usta tarafından yapılmış ve geleneksel halde üretilmeye ve icra edilmeye başlanmıştır, birçok ailenin de gelir kaynağı olmuştur. Daha sonra baba Hasan Hüseyin GÜÇ'ün ustalığı sayesinde Erikbelenle özdeşleşmiştir. Daha sonra oğlu Yaşar GÜÇ ustalığını el vermiş Niksar ilçesine yerleşen sanatçı burada kuşaklar arası aktarımla bu geleneksel olarak öz kültürümüze ait olan bu çalgının aktarımını üstlenmiştir. Horlatma kaval dilli ve dilsiz kaval ailesi ile yöreye ait tel sarma zurnada üreten Yaşar Güç'ün sazları yapısındaki standartlığı, ses kalitesi ile tercih edilen unsurlardan birisi olmuştur.



Resim-22 * Dilli kavallar (Yaşar Güç yapısı) F.2010.1997



Resim-23* Tel sarma Zurnalar (Yaşar Güç yapısı) F.2010.1999



Resim-24 *Horlatma kaval dil takılması (Yaşar Güç) F.2010.1888-F.2010.1887



**Resim-25 * Hasan Güç –yaşar Güç
F.2010.1988**



**Resim-26 *Yaşar Güç-Kuşaklararası
aktarım F.2010.1995**



Resim-27 *Yaşayan İnsan Hazinesi Yaşar Güç

Bu çalışmalarından dolayı sanatçıya Kültür ve Turizm Bakanlığı Araştırma ve Eğitim Genel Müdürlüğüne arşivlenmiş, daha sonra El Sanatları Çalgı Yapımcısı ve Mahalli Sanatçı tanıtım kartı verilmiştir. 2009 yılında UNESCO-Yaşayan İnsan Hazinesi olarak sunulmuş 2010 yılında Yaşayan İnsan Hazinesi olarak UNESCO tarafından kabul görmüştür.

TİRT MÜZİK DAİRESİ YAYINLARI
TİHM REPERTUAR SIRA No: 44
İNCELEME TARİHİ : 1_ 2_ 1977
YÖRESİ
TEKAT_Artova_Bügel
NEREDEN ALINDIĞI
İSMAIL TÜCCAR
SÜRESİ :

TUCUK HALAYI

DERLEYEN
TALİP ÖZKAN

DERLEME TARİHİ
Nisan_1964

NOTAYA ALAN
TALİP ÖZKAN



T R T MÜZİK DAİRESİ YAYINLARI
T H M REPERTUAR SIRA No: 43
İNCELEME TARİHİ: 1 _ 2 _ 1977

YÖRESİ

TOKAT - Artova - Büğet

KİMDEN ALINDIĞI

İSMAIL TÜCCAR

SÜRESİ:

DERLEYEN
TALİP ÖZKAN

DERLEME TARİHİ
Nisan _ 1964

ÇİÇEK HALAYI

NOTAYA ALAN
TALİP ÖZKAN



TRT MÜZİK DAİRESİ VAYINLARI
TMM REPERTUAR SIRA No: 692
İNCELEME TARİHİ: 15.3.1974

YÖRESİ
TOKAT - NIKSAR

KİMDEN ALINDI?
HUSEYİN ARSAL

SÜRESİ

KALENİN BEDENLERİ

DERLEYEN
M. SARISOZEN

DERLEME TARİHİ

NOTAYA ALAN
M. SARISOZEN

KA LE NİN DE DEN LE Rİ YA . R YA . R YAR YAN
KA LE DE Nİ Nİ YO RU M
EN TA Rİ Sİ AK TAN OI R

DI . . . M KÖY VE RİN Gİ DEN LE Rİ Nİ NA NAY
CA CA GİR SAN DÖ NU YO RU . . . M
NE GE LİR SE HAK TAN Dİ . . . R

CA NİM Nİ NA NAY NAY KÖY VE RİN Gİ DEN LE Rİ
CA CA GİR SAN DÖ NU YO RU . . . M
NE GE LİR SE HAK TAN Dİ . . . R

Nİ NA NAY YA RİM DE Nİ NA NAY NAY İ PEK BÜ RÜK BÜRÜN MU . . . S
AŞKIN DANKİB Rİ TOL DU . . . N
BENZİ HİN SA Rİ Lİ Gİ

YA Rİ YAN Dİ M Nİ NA NAY HA . . . Y NİK SA RİN Fİ DAN LA
Rİ RİM DİR . . . Nİ NA NAY CA NİM Nİ NA NAY NAY DİR SA RİN Fİ Nİ YO
DİR . . . YA Rİ RE AĞ LA HAK TAN

DAN LA Rİ Nİ NA NAY YA RİM DE Nİ NA NAY NAY HOP DA Nİ NA
MAKTAN Dİ . . . R

Nİ NA NAY Nİ NA NAY NA Y Nİ NA NAY CA NİM DA Nİ NA NAY NAY
Nİ NA NAY YA RİN DE Nİ NA NAY NAY

TRT MÜZİK DAİRESİ YAYINLARI
THM REPERTUAR SIRA No 1121
İNCELEME TARİHİ : 13...11...1975

YÖRESİ
TOKAT - NIKSAR
KİMDEN ALINDIĞI
HUSEYİN ARSAL
SÜRESİ

DERLEYEN
M. SARISOZEN

DERLEME TARİHİ
1...7-1946

YAYLA ÇİÇEĞİMİSİN BALAM

NOTAYA ALAN
M. SARISOZEN

YAY LA Çİ CE Çİ Mİ SİN BA LAM YU VAY LAN DA
YAY LA NİN YO LUN DA YİM BA LAM GUR GE NİN DA
YAY LA LA RİN YO ÇU R DU BA LAM SE Nİ KİM LER

GE L BA NA GE LİN Mİ SİN KIZ Mİ
Lİ N DA YİM A NAM BE Nİ SO RAR
DO N GUR DU SE Nİ DO ÇU RA NA

SE N DA VU RU LA CA Çİ M SA NA HOP FA Nİ NA
SA DA GİZ LA RİN YA Nİ N DA YİM
NA DA BA LI NAN Mİ YO N GUR DU

Nİ NA HAY Nİ NA Y DA Nİ Nİ NAY YAR DA Nİ NA Nİ NA NAY
Nİ NA NA NAY HOP Nİ NA Nİ NA NAY Nİ NA Nİ Nİ NAY
YAV RUM NİN NA Nİ NA NAY Nİ Nİ NAY NAY

N. Uysal

— 1 —

YAYLA ÇİÇEĞİMİSİN BALAM
YUVARLANDA GEL BANA
GELİNİMİN KIZMISINDA
VURULACAĞIM SANA.
HOP NİNA NİNANAY NİNAYDA NİNANAY
YARDA NİNA NİNANAY NİNANANAY
Bağlantı- HOP NİNA NİNANAY NİNA NİNANAY
YAVRUM NİNNA NİNANAY NİNİ NAYNAY.

— 2 —

YAYLANIN YOLUNDAYIM BALAM
GÜRGENİN DALINDAYIM
ANAM BENİ SORARSADA
GİZLARIN YANINDAYIM
Bağlantı.

— 3 —

YAYLALARIN YOĞURDU BALAM
SENİ KİMLER DOĞURDU
SENİ DOĞURAN ANADA
BALINAMMI YOĞURDU.
Bağlantı.

TRT MÜZİK DAİRESİ YAYINLARI
THM REPERTUAR SIRA NO: 685
İNCELEME TARİHİ 15.3.1974

YÖRESİ
TOKAT

KİMDEN ALINDIĞI
M.SARISÖZEN

SÜRE

DERLEYEN
M.SARISÖZEN

DERLEME TARİHİ

NOTAYA ALAN
M.SARISÖZEN

EVLERİNİN ÖNÜ PAZARA YAKIN
(TAKSİRAN)

EV LE Rİ NİN Ö NÜ PA ZA RA VA KI N
EV LE Rİ NİN Ö NÜ U ZUM AS MA Sİ
EV LE Rİ NİN Ö NÜ YÜK SEK KALDI Rİ M
PA ZAR DAN GE Lİ YÖ RU YAR YAR BO YU NA BA KIN
TAŞ KI RA NIN GEY Dİ Gİ YAR YAR HÜ Rİ YET BAS MA Sİ
KAL DI RİM DAN DÜŞ TÖ MÜ YAR YAR BE Nİ KAL DI RİN
SA Ğİ NA SÖ LU NA HA MAY LI TA KI N
TAŞ KI RAN DA O L MUŞ BEY LER YOSMA Sİ
TAŞ KI RA NİN UŞ RU NA BE Nİ ÖL DÜ RÜ N
Hİ LÂLDE GÂŞ Lİ TA Ş KI RA NİM U ĞUR LA RO L SUN
YE Dİ Gİ MİZ KE BAP LA R LOP LOP E YÖ L SUN

EYLERİNİN ÖNÜ PAZARA YAKIN
(Sayfa 2)



1
EYLERİNİN ÖNÜ PAZARA YAKIN
PAZARDAN GELİYOR (YAR YAR) BOYUNA BAKIN
SAĞINA SOLUNA HAMAYLI TAKIN

BAĞLANTI
HİLÂLDE KAŞLI TAŞKIRANIM UĞURLAR OLSUN
YEDİĞİMİZ KEBAPLAR LOP LOP ET OLSUN
İÇTİĞİMİZ ŞARAPLAR AFİYET OLSUN

2
EYLERİNİN ÖNÜ ÜZÜN AŞMASI
TAŞKIRANIN GEYDİĞİ (YAR YAR) HÜRİYET BASHASI
TAŞKIRANDA OLMUŞ BEYLER YOSMASI

BAĞLANTI
3
EYLERİNİN ÖNÜ YÜKSEK KALDIRIM
KALDIRIMDAN ÇÜŞTÜM (YAR YAR) BENİ KALDIRIN
TAŞKIRANIN UĞRUNA BENİ ÖLDÜRÜN
BAĞLANTI

TRT MÜZİK DAİRESİ YAYINLARI
TMM REPERTUAR SIRA No: 1121
İNCELEME TARİHİ : 13-11-1975

YÖRESİ
TOKAT - NIKSAR
KİMDEN ALINDIĞI
HUSEYİN ARSAL
SÜRESİ :

DERLEYEN
M. SARISOZEN

DERLEME TARİHİ
1-7-1946

NOTAYA ALAN
M. SARISOZEN

YAYLA ÇİÇEĞİMİSİN BALAM

YAY LA Çİ ÇE Çİ Mİ SİN BA LAN YU VAY LAN DA
YAY LA NİN YO LUN DA YİM BA LAM GÜR GE NİN DA
YAY LA LA RİN YO ÇU R DU BA LAM SE Nİ KİM LER

GE L BA NA GE LIN Mİ SİN KIZ Mİ
LI N DA YİM A NAM BE Nİ SO RAR
DO ÇUR DU SE Nİ DO ÇU RA NA

Sİ N DA VU RU LA CA Çİ M SA NA HOP PA Nİ NA
SA DA GİZ LA RİN YA Nİ N DA YİM
NA DA BA LI NAN Mİ YO ÇUR DU

Nİ NA NAY Nİ NA Y DA Nİ Nİ NAY YAR DA Nİ NA Nİ NA NAY

Nİ NA NA NAY HOP Nİ NA Nİ NA NAY Nİ NA Nİ Nİ NAY

YAV RUM NİN NA Nİ NA NAY Nİ Nİ NAY NAY

- 1 -

YAYLA ÇİÇEĞİMİSİN BALAM
YUVARLADA GEL BANA
GELİNİMİN KIZMISINDA
VURULACAGIM SANA.
HOP NİNA NİNANAY NİNAYDA NİNANAY
YARDA NİNA NİNANAY NİNANAY
Bağlantı. HOP NİNA NİNANAY NİNA NİNANAY
YAVRUM NİNNA NİNANAY NİNİ NAYNAY.

- 2 -

YAYLANIN YOLUNDAYIM BALAM
GÜRGENİN DALINDAYIM
ANAM BENİ SORARSADA
GIZLARIN YANINDAYIM
Bağlantı.

- 3 -

YAYLALARIN YOĞURDU BALAM
SENİ KİMLER DOĞURDU
SENİ DOĞURAN ANADA
BALINANNI YOĞURDU.
Bağlantı.....

Kaynakça

Gazimihal, Mahmut Ragıp, - Ötkü çalgılarımız

Emnalar Atınç - Türk halk Müziği

Resimler;

Resim.1- F.1998,1019 F.1988.1020 F.2012.2529

Resim.2- S.2005.2169

Resim.3- F.2010.1962

Resim.4- F.2010.2002

Resim.5- F.2010.2153

Resim.6- F.2010.1955

Resim.7- F.2010.1952

Resim.9- F.2010.7528

Resim.10 F.2010.7529

Resim.11- F.2010.1937

Resim.12- F.2010.1941

Resim.13- F.2010.1995

Resim.16- F.2010.1967

Resim.17- F.2010.1925

Resim.18- F.2010.1926

Resim.19- F.2010.1968

Resim.20- F.2010.1892

Resim.21- F.2010.1906

Resim.22- F.2010.1997

Resim.23- F.2010.1999

Resim.24- F.2010.1888- F.2010.1887

Resim.25- F.2010.1988

Resim.26- F.2010.1995

Fotoğraflar; Kültür ve Turizm Bakanlığı Araştırma ve Eğitim Genel Müdürlüğü Halk Kültürü İhtisas arşivinden alınmıştır.

Tokat İlinde Profesyonel Voleybol Takımlarında Oynayan Voleybolcuların Voleybola Başlama Nedenleri

Burçin ÖLÇÜCÜ¹ Güven ERDİL² Abdullah CENİKLİ³ Gökhan KANDEMİR⁴

Özet

Türkiye’de voleybol sporu ile uğrasan ve profesyonel sporcuların voleybol sporuna başlama nedenleri bu araştırmanın amacını oluşturmaktadır.

Çalışmanın evrenini, Tokat ilinde yaşayan, Türkiye Voleybol 2. liginde 2010-2011 sezonunda voleybol oynayan 30 birey oluşturmaktadır. Çalışmanın evreni aynı zamanda örneklem olarak kabul edilmiştir. Bu çalışma için detayları aşağıda verilmiş olan gruplara anket uygulanmıştır.

a) Niksar Belediyespor Erkek Voleybol Takımı

b) Tokat Belediye Plevnespor Erkek Voleybol Takımı

Anketlerden elde edilen veriler kullanılarak frekans ve yüzde dağılımları hesaplanmıştır. Yapılan anketlerden elde edilen verilerin değerlendirilmesinde özel bir istatistik paket program seçilmiştir.

Bu çalışmanın sonucunda voleybol sporuna yönelmenin en etkili faktörünün “aile” olduğu söylenebilir.

Profesyonel voleybolcuların spordan beklentilerinin üniversite eğitimleri sırasında “spor ile ilgili bir bölümde eğitim görmek” olduğu tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler : *Voleybol, voleybola başlama nedenleri*

Materyal ve Yöntem

Bu bölümde, araştırmanın modeli, evren ve örneklem, araştırmada kullanılan veri toplama araçları, verilerin toplanması için izlenen yol ve verilerin analizinde kullanılan istatistiksel tekniklerle ilgili açıklamalara yer verilmiştir.

1. Evren ve Örneklem

1.1. Evren

Çalışmanın evrenini, Tokat ilinde yaşayan, Türkiye Voleybol 2. liginde 2010-2011 sezonunda voleybol oynayan 30 birey oluşturmaktadır.

¹ Yrd. Doç. Dr., Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Beden Eğitimi ve Spor Yüksek Okulu, Tokat, “Yazışmadan sorumlu yazar” burcinolcucu@hotmail.com

² Doç. Dr., Marmara Üniversitesi Beden Eğitimi ve Spor Yüksek Okulu Anadolu Hisarı Yerleşesi Beykoz / İstanbul

³ Yrd. Doç. Dr., Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Beden Eğitimi ve Spor Yüksek Okulu, Tokat

⁴ Gökhan Kandemir Marmara Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü Hareket ve Antrenman Anabilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi, İstanbul

1.2. Örneklem

Çalışmanın evreni aynı zamanda örneklem olarak kabul edilmiştir.

2. Veri Toplama Aracı

Verilerin toplanmasında “Tokat ilinde profesyonel voleybol takımlarında oynayan oyuncuların voleybola başlama nedenleri” nin değerlendirilmesini amaçlayan 20 sorudan oluşan anket kullanılmıştır. Anket araştırmanın amacına uygun olarak araştırmacı ve danışmanı tarafından voleybol spor dalına uygun olarak düzenlenmiş ve veri toplama aracı olarak çalışma grubuna uygulanmıştır.

3. Verilerin Toplanma Yöntemi

Veri toplamak amacı ile anket uygulaması, araştırmacı tarafından Tokat ilinde 2010-2011 sezonu içerisinde çalışma grupları üzerinde uygulanmıştır. Veriler araştırmacı tarafından belirlenen sporcular ile birebir görüşülerek gerçekleştirilmiştir.

4. Verilerin İstatistiksel Analizi

Araştırmada verilerinin değerlendirilmesinde istatistikî yöntem olarak; frekans ve yüzde dağılımları kullanılmıştır.

Bulgular

Bu bölümde, araştırmaya katılan profesyonel voleybolcu bireylerin eğitim durumları bilgilerine yer verilmiştir. Profesyonel voleybolculara ait eğitim bilgileri ile ilgili frekans ve yüzde değerleri Tablo 1’de verilmiştir.

Tablo 1: Tokat İlindeki Sporcuların Eğitim Durumları

	n	%
Lise	10	33,3
Üniversite (Lisans)	20	66,7
Toplam	30	100,0

Tablo 1 incelendiğinde; araştırmaya konu olan profesyonel voleybolcuların %66,7 ‘si “Üniversite (Lisans)”, %33,3 ‘ü “Lise” öğrencisi olduğu tespit edilmiştir.

Tablo 2: Tokat İlindeki Sporcuların Yerleşim Birimleri

	n	%
Köy	1	3,3
İlçe	15	50,0
İl	9	30,0
Büyükşehir	5	16,7
Toplam	30	100,0

Tablo 2 incelendiğinde; araştırmaya konu olan profesyonel voleybolcuların %50’si “İlçe”, %30’u “İl”, %16,7’si “Büyükşehir”, %3,3’ü

“Köy” doğumlu olduğu tespit edilmiştir.

Tablo 3: Tokat İlindeki Sporcuların Voleybol Oynama Süreleri

	n	%
1-3 yıl	4	13,3
4-6 yıl	8	26,7
6 yıldan fazla	18	60,0
Toplam	30	100,0

Tablo 3 incelendiğinde; araştırmaya konu olan profesyonel voleybolcuların %60’ı “6 yıldan fazla”, %26,7’si “4-6 yıl”, %13,3’ü “1-3 yıl” olmak üzere voleybol oynadığı tespit edilmiştir.

Tablo 4: Tokat İlindeki Voleybolcuların Voleybola Başlama Nedenleri

	n	%
Boş zamanlarımı değerlendirmek	1	3,3
Spor alanında daha başarılı olacağımı düşündüğüm için	16	53,3
Yeni arkadaşlar ve çevre edinmek için	1	3,3
Para kazanmak için	10	33,3
Ünlü olmak için	1	3,3
Milli sporcu olmak için	1	3,3
Toplam	30	100,0

Tablo 4 incelendiğinde; araştırmaya konu olan profesyonel voleybolcuların %53,3’ü “Spor alanında daha başarılı olacağımı düşündüğüm için”, %33,3’ü “Para kazanmak için”, %3,3’ü “Boş zamanlarımı değerlendirmek için”, %3,3’ü “Yeni arkadaşlar ve çevre edinmek için”, %3,3’ü “Ünlü olmak için”, %3,3’ü “Milli sporcu olmak için” olarak belirtmişlerdir.

Tablo 5: Tokat İlindeki Voleybolcuların Voleybol Sporundan Beklentileri

	n	%
Sağlıklı olmak ve sağlığı korumak	6	20,0
İyi bir fiziki görünümüne sahip olmak	6	20,0
Çevre ile spor yapan popüler biri olarak ilişkileri sürdürmek	4	13,3
İleride spor ile ilgili üniversiteler düzeyinde eğitim görmek	9	30,0
Antrenör olmak	1	3,3
İyi bir sporcu olmak ve iyi para kazanmak için	1	3,3
Maddi kazanç ve sportif gelecek	1	3,3
Lisans öğretimimi bitirmek için para kazanmak	1	3,3
Para kazanmak	1	3,3
Toplam	30	100,0

Tablo 5 incelendiğinde; araştırmaya konu olan profesyonel voleybolcuların %30'u "İleride spor ile ilgili üniversiteler düzeyinde eğitim görmek", %20'si "Sağlıklı olmak ve sağlığı korumak", %20'si "İyi bir fiziki görünümüne sahip olmak", %13,3'ü "Çevre ile spor yapan popüler biri olarak ilişkileri sürdürmek", %3,3'ü "Antrenör olmak", %3,3'ü "İyi bir sporcu olmak ve iyi para kazanmak için", %3,3'ü "Maddi kazanç ve sportif gelecek", %3,3'ü "Lisans öğretimimi bitirmek için para kazanmak", %3,3'ü "Para kazanmak" olarak belirtmişlerdir.

Tablo 6: Tokat İlindeki Voleybolcuların Voleybol Sporuna Başlamalarında Onları En Çok Kimin/Neyin Etkilediği

	n	%
Kendi kararım ile başladım	6	20,0
Ailem	7	23,3
Arkadaş veya akran	5	16,7
Beden eğitimi öğretmeni	10	33,3
Kitle iletişim araçları	1	3,3
Voleybol sporunu sevdiğim için	1	3,3
Toplam	30	100,0

Tablo 6 incelendiğinde; araştırmaya konu olan profesyonel

voleybolcuların %33,3'ü “Beden eğitimi öğretmeni”, %23,3'ü “Ailem”, %20'si “Kendi kararımla başladım”, %16,7'si “Arkadaş ve akran”, %3,3'ü “Kitle iletişim araçları”, %3,3'ü “Voleybol sporunu sevdiğim için” olarak belirtmişlerdir.

Tablo 7: Tokat İlindeki Voleybolcuların Voleybol Sporuyla ProfesyonelBîçimde Uğraşma Nedenleri

	n	%
Maddi geliri arttırmak	15	50,0
Voleybol sporunu sevmek	12	40,0
Başarı kazanmaktan zevk duymak	1	3,3
Spor yaparak boş zamanları olumlu değerlendirmek	2	6,7
Toplam	30	100,0

Tablo 7 incelendiğinde; araştırmaya konu olan profesyonel voleybolcuların %50'si “Maddi geliri arttırmak”, %40'ı “Voleybol sporunu sevmek”, %6,7'si “Spor yaparak boş zamanlar olumlu değerlendirmek”, %3,3'ü “Başarı kazanmaktan zevk duymak” olduğu tespit edilmiştir.

Tablo 8: Tokat İlindeki Voleybolcuların Ailelerinin Spor Yapmalarına Karşı Bakış Açısı

	n	%
Sonuna kadar destekliyorlar	27	90,0
Karışmıyorlar	3	10,0
Toplam	30	100,0

Tablo 8 incelendiğinde; araştırmaya konu olan profesyonel voleybolcuların %90'ı “Sonuna kadar destekliyorlar”, %10'u “Karışmıyorlar” olarak belirtmişlerdir.

Tablo 9: Tokat İlindeki Voleybolcuların Ailelerinin Sporculara Maddi Destek Sağlama Durumları

	n	%
Evet	17	56,7
Hayır	13	43,3
Toplam	30	100,0

Tablo 9 incelendiğinde; araştırmaya konu olan profesyonel voleybolcuların %56,7'si “Evet”, %43,3'ü “Hayır” olarak belirtmişlerdir.

Tablo 10: Tokat İlindeki Voleybolcuların Büyük şehirde Yaşamının İyi Bir Voleybolcu Olmaya Olan Etkisi

	n	%
Evet	26	86,7
Hayır	4	13,3
Toplam	30	100,0

Tablo 10 incelendiğinde; araştırmaya konu olan profesyonel voleybolcuların %86,7’si “Evet”, %13,3’ü “Hayır” olarak belirtmiştir.

Tablo 11: Tokat İlindeki Voleybolcuların Ailelerinde Başka Voleybolcu Olma Durumu

	n	%
Evet	9	30,0
Hayır	21	70,0
Toplam	30	100,0

Tablo 11 incelendiğinde; araştırmaya konu olan profesyonel voleybolcuların %70’i “Hayır”, %30’u “Evet” olarak belirtmiştir.

Tablo 12: Tokat İlindeki Voleybolcuların Antrenman Dışında Spor Yapma İmkanları

	n	%
Yeterli	16	53,3
Yetersiz	14	46,7
Toplam	30	100,0

Tablo 12 incelendiğinde; araştırmaya konu olan profesyonel voleybolcuların %53,3’ü “Yeterli”, %46,7’si “Yetersiz” olarak belirtmişlerdir.

Tablo 13: Tokat İlindeki Voleybolcuların Başarılı Bir Voleybolcu Olabilmek İçin Aldıkları Destekler

	n	%
Ailenin maddi manevi desteği	3	10,0
Çevrenin spora olumlu bakması	2	6,7
Kulüplerin spor ve sporcuları desteklemesi	17	56,7
Devletin spora daha fazla destek sağlaması	8	26,7
Toplam	30	100,0

Tablo 13 incelendiğinde; araştırmaya konu olan profesyonel voleybolcuların %56,7’si “Kulüplerin spor ve sporcuları desteklemesi”, %26,7’si “Devletin spora daha fazla destek sağlaması”, %10’u “Ailenin maddi manevi desteği”, %6,7’si “Çevrenin spora olumlu bakması” olarak belirtmişlerdir.

Tablo 14: Tokat İlindeki Voleybolcuların Rekabet Tanımı

	n	%
Spor zaten rekabettir	7	23,3
Rekabet olmalı ancak arkadaş ve dostluk korunmalıdır	21	70,0
Savaş	1	3,3
Rekabet kendi duygularıyla yapılan savaştır	1	3,3
Toplam	30	100,0

Tablo 14 incelendiğinde; araştırmaya konu olan profesyonel voleybolcuların %70'i "Rekabet olmalı ancak arkadaş ve dostluk korunmalıdır", %23,3'ü "Spor zaten rekabettir", %3,3'ü "Savaş", %3,3'ü "Rekabet kendi duygularıyla yapılan savaştır" olarak belirtmişlerdir.

Tablo 15: Tokat İlindeki Voleybolcuların Müsabakayı Kaybettiklerinde Neler Hissettikleri

	n	%
Kendimi kötü hissederim	10	33,3
Üzülürüm, fakat daha çok çalışmam gerektiğini düşünürüm	17	56,7
Müsabakaya hile/şike karıştığını düşünürüm	1	3,3
Kazanabileceğimizi fakat elimizden kaçtığını düşünürüm	1	3,3
Üzerime düşeni yaptıysam üzülmem	1	3,3
Toplam	30	100,0

Tablo 15 incelendiğinde; araştırmaya konu olan profesyonel voleybolcuların %56,7'si "Üzülürüm, fakat daha çok çalışmam gerektiğini düşünürüm", %33,3'ü "Kendimi kötü hissederim", %3,3'ü "Müsabakaya hile/şike karıştığını düşünürüm", %3,3'ü "Kazanabileceğimizi fakat elimizden kaçtığını düşünürüm", %3,3'ü "Üzerime düşeni yaptıysam üzülmem" olarak belirtmişlerdir.

Tablo 16: Tokat İlindeki Voleybolcuların Voleybolda Başarı Tanımı

	n	%
Sürekli kazanmak	3	10,0
Daha iyi seviyeye gelmek	23	76,7
Bol para kazanmak	2	6,7
Ünlü olmak	1	3,3
Sporda elinizden geleni yaptıysanız ve mutluyunuz başarıdır	1	3,3
Toplam	30	100,0

Tablo 16 incelendiğinde; araştırmaya konu olan profesyonel voleybolcuların %76,7'si “Daha iyi seviyeye gelmek”, %10'u “Sürekli Kazanmak”, %6,7'si “Bol para kazanmak”, %3,3'ü “Ünlü olmak”, %3,3'ü “Sporda elinizden geleni yaptıysanız ve mutluyunuz başarıdır” olarak belirtmişlerdir.

Tablo 17: Tokat İlindeki Voleybolcuların Müsabakada/Maçta Başarılı Olduklarında Neler Hissettikleri

	n	%
Sevinirim ama abartmam	18	60,0
Kazanmamın hakkım olduğunu düşünürüm	8	26,7
Sevinirim ama kaybeden arkadaşların yerine de kendimi koyarım	4	13,3
Toplam	30	100,0

Tablo 17 incelendiğinde; araştırmaya konu olan profesyonel voleybolcuların %60'ı “Sevinirim ama abartmam”, %26,7'si “Kazanmamın hakkım olduğunu düşünürüm”, %13,3'ü “Sevinirim ama kaybeden arkadaşların yerine de kendimi koyarım” olarak belirtmişlerdir.

Tablo 18: Tokat İlindeki Voleybolcuların Sporcu Olmakla Toplumda Statü Kazanmak Arasındaki Bağ İle İlgili Görüşleri

	n	%
Evet	27	90,0
Hayır	3	10,0
Toplam	30	100,0

Tablo 18 incelendiğinde; araştırmaya konu olan profesyonel voleybolcuların %90'ı “Evet”, %10'u “Hayır” olarak görüşlerini belirtmişlerdir.

Tablo 19: Tokat İlindeki Voleybolcuların Sporun Psikolojik Duruma Etkisi Hakkındaki Görüşleri

	n	%
Olumlu yönde etkiler	28	93,3
Olumsuz yönde etkiler	1	3,3
Fikrim yok	1	3,3
Toplam	30	100,0

Tablo 19 incelendiğinde; araştırmaya konu olan profesyonel voleybolcuların %93,3'ü “Olumlu yönde etkiler”, %3,3'ü “Olumsuz yönde etkiler”, %3,3'ü “Fikrim yok” olarak görüşlerini belirtmişlerdir.

Tablo 20: Tokat İlindeki Voleybolcuların Elit Sporcu–Elit İnsan Kavramlarına Bakış Açıları

	n	%
Evet	17	56,7
Hayır	6	20,0
Fikrim yok	7	23,3
Toplam	30	100,0

Tablo 20 incelendiğinde; araştırmaya konu olan profesyonel voleybolcuların %56,7'si “Evet”, %23,3'ü “Fikrim yok”, %20'si “Hayır” olarak görüşlerini belirtmişlerdir.

Tartışma

Bu bölümde, ilk olarak Tokat ilindeki profesyonel voleybolcuların, ailelerinin spor yapmalarına bakış açılarını ve sporun psikolojik duruma olan etkisine ait bulgular tartışılmıştır.

Sporcuların “ailelerinin spor yapmalarına bakış açısı” sorusuna verdikleri cevaplar arasında çoğunluk %90 ile “sonuna kadar destekliyorlar” cevabı üzerinde yoğunlaşmıştır. (Tablo 8). Bu sonuçtan yola çıkarak Tokat ilinde profesyonel voleybol oynayan sporcuların ailelerinin spora karşı bakış açılarının oldukça olumlu olduğu düşünülmektedir. Dolayısıyla voleybol sporu ile uğraşan sporcuların voleybola başlamada anne, baba ve/veya kardeşlerinden önemli ölçüde etkilendikleri sonucuna varılmıştır. Whitehead, Biddle ve O'Donovan'ın (2006), Wald'ın (2003), Stuckkyropp ve Dilenzeno'nun (1993), Wolfenden ve Holt'un (2005), Van-Yperen ve Duda'nın (1999), Yıldız'ın (2006), Alibaz, Gündüz ve Sentuna'nın (2005), Simsek'in (2005), Altınok'un (2004), Bayraktar ve Sunay'ın (2004), Öztürk'ün (2004) ve Sunay ile

Saraçloğlu'nun (1997) yaptıkları değişik çalışmalarda, yapılan bu çalışmayla uyumlu biçimde sonuçlar ortaya çıkmış ve sporcuların spora yönelmede ailelerinden önemli ölçüde etkilendikleri saptanmıştır.

Sporcuların “sporun psikolojik duruma etkisi” ile ilgili soruya verdikleri cevaplar arasında çoğunluk %93,3 ile “Olumlu yönde etkiler” cevabı üzerinde yoğunlaşmıştır. (Tablo 19). Bu sonuçtan yola çıkarak Tokat ilinde profesyonel voleybol oynayan sporcuların, spor yapmanın psikolojik duruma etkisinin olumlu yönde olduğu görüşürünü benimsedikleri görülmektedir.

Sonuç ve Öneriler

Tokat ilinde profesyonel voleybol takımlarında oynayan oyuncuların voleybola başlama nedenleri üzerine yapılan bu araştırmada görüldüğü üzere sporcuların eğitim düzeylerinin yüksek olduğu, ilçelerde doğan sporcuların bu sporla daha çok uğraştıkları, uzun yıllar boyunca bu sporu yaptıkları tespit edilmiştir.

Bununla birlikte, voleybolu tercih etmelerinin asıl nedenlerinden biri spor alanında daha başarılı olabilecekleri düşüncesine sahip olmalarıdır.

Sporcuların ileride üniversitede spor ile ilgili bölümlerde eğitim görmek veya eğitimlerini devam ettirmek istedikleri gözlemlenmektedir.

Sporcular beden eğitimi öğretmenlerinin bireylerin spora başlamada önemli bir etken olduğunu düşündükleri ve sporcuların ailesinden maddi olarak yardım aldığı ve yaptıkları işten maddi kazanç beklentisi içinde oldukları söylenebilir.

Araştırmaya katılan sporcuların çoğunluğunun “ilçelerde” doğmuş olması ve “büyükşehirde” yaşasalar daha iyi bir voleybolcu olabilecekleri düşüncesine sahip olmaları, ilçelerde voleybol imkanlarının daha kısıtlı olduğu sonucu çıkarılabilir.

Öneriler: Basın yayın organlarının voleybol ile ilgili yayınlayacakları ilgi çekici haberler ve yapılmakta olan organizasyonlar hakkında verecekleri haberlerle voleybol severleri haberdar etmeleri voleybola olan ilginin artmasını sağlayabilir.

Televizyon kanalları voleybol ile ilgili programlar hazırlayarak ve önemli maçları televizyonlarda yayınlayarak voleybola olan ilginin artmasına yardımcı olabilir.

Beden eğitimi öğretmenleri dersleri öğrenciler için eğlenceli ve keyifli hale getirerek beden eğitimi öğretmeni olmak isteyen öğrencilerini sporla ilgili üniversitelerde okumaları için yönlendirebilir.

Kaynaklar

ARIĞ V. N., “Atatürk ve Voleybol”, Voleybol, (1): 5 – 5, 2007.

ARTAN B., Kariyer Basamakları Yükselme Sınavı (KBYS): Ortaöğretim Öğretmenleri Görüşleri Çerçevesinde Nitel Bir Araştırma, Yüksek Lisans Tezi, Yeditepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul,

2007.

ASLAN N., Okullarda ve Kulüplerde Voleybol, Bilim Matbaası, Ankara, 1977.

BENGÜ M. F., Dünyada Voleybol,

<http://www.voleybol.org.tr/sistem/?b0c9941cef2e884ec134e29a89825e92=c8e4dc40b1d10fef331ed975e9ac0369&c8e4dc40b1d10fef331ed975e9ac0369=488171620657920503203093471378494>, (Erişim Tarihi: 13.10.2010).

ÇETİN A., Tokat'ta Voleybol, Gaziosmanpaşa Üniversitesi Basımevi, Tokat, 1997.

DEVECİOĞLU S., Sporda Kariyer Planlaması, Fırat Üniversitesi, Beden Eğitimi ve Spor Ana Bilim Dalı, Elazığ, 2009.

Es Voleybol, <http://www.esvoleybol.com/voleybol/dunyada.asp> (Erişim Tarihi : 13.10.2010).

Halkbank Spor Kulübü, <http://www.halkbankspor.org.tr/channels/1.asp?id=86>, (Erişim tarihi : 26.10.2010).

KILCI E., Voleybolda Antrenör Tipleri ve Sporculara Etkileri, Lisans Tezi, Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Beden Eğitimi ve Spor Anabilim Dalı, Tokat, 2010.

SUNAY H., Türkiye'de Performans Tenisi Yapan Sporcuların Tenise Başlama Nedenleri ve Beklentileri, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2007

ŞAHİNÖZ S., Kurum Kültürünün Oluşumunda Kariyer Yönetiminin Yeri ve Bir Uygulama, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2006.

TUNÇKOL H. M., Profesyonel Futbolcuların Futbolu Bırakma Yaşantılarını Algılamaları Üzerine Bir Araştırma, Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Ankara, 2007.

TVF, <http://www.tvf.org.tr/index.php?sayfa=9>, (Erişim Tarihi : 26.10.2010).

URARTU Ü., Voleybol Teknik – Taktik - Kondisyon, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2006.

VAROL S., Voleybolda Sıçrama, Lisans Tezi, Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Beden Eğitimi ve Spor Anabilim Dalı, Tokat, 2010.

Voleyboltr, <http://www.voleyboltr.com>, (Erişim Tarihi : 31.10.2010).

Voleybolum, <http://www.voleybolum.com>, (Erişim Tarihi : 31.10.2010).

YILMAZ S., Voleybolun Tarihsel Gelişimi ve Antrenman Prensipleri, Lisans Tezi, Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Beden Eğitimi ve Spor Anabilim Dalı, Tokat, 2010.

Cumhuriyet Döneminde Tokat'ta Meydana Gelen Sel Felaketleri (1934-1951)

İsmail ÖZER

Özet

İnsanlar için fiziksel, ekonomik ve sosyal kayıplara neden olan, normal yaşamı kesintiye uğratarak toplumları etkileyen ve yerel imkânlar ile baş edilemeyen her türlü doğal, teknolojik veya insan kaynaklı olaylara” afet denilmektedir. Doğal afetler genelde atmosfer kökenli olup, sel ve taşkınlar ise en yaygın görülen meteorolojik karakterli doğal afetlerin başında gelmektedir. Sel, suyun doğal ya da yapay yatağından taşarak çevre, yerleşim yerleri ve tarım alanlarında tehlikeye neden olması olarak tanımlanabilir. Sel birkaç gün veya daha uzun süre içinde oluşabileceği gibi, saat dilimleri ile ifade edilebilecek kadar kısa sürede meydana gelen ani seller şeklinde de ortaya çıkabilir. Ani seller küçük dere ve nehirlerin ani ve kuvvetli bir yağışa maruz kalmalarıyla oluşur ve akım değerlerini çok hızlı bir şekilde en üst düzeye ulaştırır. Çalışmamızda Cumhuriyet döneminde Tokat'ta yaşanan sel felaketleri, bu doğal afetler neticesinde halkın çektiği sıkıntılar, devletin felaketzedelere yardım çabaları ve sel'i önlemeye yönelik girişimleri Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi, ulusal basın ve Tokat'ın yerel basını incelenerek irdelenecektir.

Anahtar kelimeler: Sel, Tokat, taşkın, Doğal Afet, Su baskını

Tokat, Orta Karadeniz Bölgesinin iç kesiminde yer alır. Karadeniz, Orta Anadolu ve Doğu Anadolu Bölgeleri arasında bir geçit alanı niteliği taşıdığından ilde bu üç bölgeye özgü nitelikler bir arada görülür. Tokat toprakları Yeşilırmak ve kolları tarafından sulanır. İlde kuzeyden güneye farklı yükseltide üç basamak vardır. Her basamak ve özellikle de ilin batısında kalan bölümleri, geniş ovalarla kaplı olan vadilerle birbirinden ayrılır. Bunlar kuzeyden güneye Niksar ve Erbaa ovalarının bulunduğu Kelkit vadisi, Kazova'nın bulunduğu Tozanlı vadisi ve Artova'nın yer aldığı çekerek vadisidir¹. Tokat'ın bu konumunun getirdiği iklimsel koşullar'a, jeolojik durum, toprağın yapısı gibi doğal etkenlere çevrenin tahrip edilmesi gibi sebepler de eklenince yağmurlar sonrası gelen her sel Tokat için felaketleri de beraberinde getirmiştir. Kısacası Tokat şehri kuruluş itibarı ile sel tehlikesine maruz bulunmaktadır. Hatta halk arasında “Tokat selden Sivas yelden batacak” diye bir söyleyiş dahi mevcuttur.

Tokat, Behzat vadisi içerisinde kurulmuştur. Behzat Deresi Yeşilırmak'ın sol tarafından bu ırmağa karışan bir koldur. Derenin uzunluğu 30

· Yrd. Dr., Ordu Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü

¹ “Tokat Maddesi” Yurt Ansiklopedisi, İstanbul 1982, s. 7095; Konu ile ilgili bir diğer çalışma için bkz. İsmet Üzen, “Cumhuriyet Döneminde Tokat'ın Maruz Kaldığı Seller”, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 11(2)

km civarında ve havzanın vasat yerdeki genişliği de 15 km civarındadır. Havza içerisinde 10 adet sel deresi mevcut olup isimleri şunlardır: Çardıbat deresi, Çay deresi, Sarıkaya deresi, Geyras deresi, Beşören deresi, Çördük deresi, Saltuk deresi, Daylıhacı deresi, Dekseci deresi, Sel kesigi deresi. Bütün bu dereler birleştikten sonra dere Behzat Deresi ismini alır. Havza içerisinde Geyras, Kemer, Kızılöz, Dekseci, Çördük, Beşören Saltuk, Daylıhacı, Tekneli, Eyrep, Tahtuba, Madas ve Altuntaş isimlerinde 12 adet köy bulunmaktadır.

Tokat şehri değişik tarihlerde sele maruz kalmıştır. Ancak bu seller geniş bir drenaj sahasına malik olan havzanın her zaman aynı tarafından gelmemiştir. Sel hadisesi daha ziyade anî ve şiddetli yağışların mevzi düşüşleri neticesinde vukua gelmişlerdir. 1909 seli Beşören deresi istikametinden gelmiştir. Bunlardan 1949 seli Geyras ve Çay dereleri, 22 Haziran 1951'de 21 dk. Süren yağmur neticesindeki sel ise çay deresi istikametinden gelmiştir².

Cumhuriyet arşivindeki belgelerde karşımıza çıkan ilk sel felaketi 1934 tarihlidir. 23.6.1934 Cumartesi günü Tokat ve çevresine sağanak halinde yağın yağmur ve dolu neticesi Tokat merkezde 12 ve Zile kazasının 26 köyünde %40 nispetinde ekili arazinin hasara uğramıştır³.

18 Haziran 1939 Pazar günü saat 16'da yağın şiddetli yağmur ve doludan sonra meydana gelen sel ise şehir içindeki dükkânlarla zarar verip 150 lira kıymetinde bakkaliye ve giyim eşyasını götürmüş, şehrin elektrik şebekesine zarar vererek çalışmaz hale getirmiş ancak sebze ve meyveler üzerinde hafif tesir yapmıştır. Sel merkeze 4 km mesafede bulunan Geyras Köyünde 36 evden bir kısmını kısmen ve bir kısmını da tamamen tahrip etmiştir. Köyde can ve hayvan kaybı olmamasına rağmen tahminen 11.865 lira zarar meydana gelmiştir⁴.

Cumhuriyet Arşivindeki belgelerde 1934 ve 1939 tarihlerinde meydana gelen sel felaketleri hakkında az sayıda belge bulunurken 1 Nisan 1940 Pazartesi günü meydana gelen sel felaketi ve etkileri hakkında ayrıntılı bir şekilde izahat verilmiştir.

48 saat aralıksız yağın yağmur ve eriyen kar sularıyla beş metre yükselen Kelkit ve Yeşilırmak⁵'in taşması neticesinde 1 Nisan 1940 tarihinde Tokat'a 2 km mesafede bulunan Cinlioğlu çiftliğine ait 2 bin dekarlık arazi

² Kemal Aşk, Tokat Sel Havzasının Islahı ve Erozyonla Mücadele (1955-1956), Ankara 1959, s. 7-8

³ "Tokat Vilayetinin 1.7.1934 tarih ve 3633/1016 numaralı tahrirâtı" BCA 030.01/117.821.3

⁴ "Dahiliye Vekaleti tarafından Başbakanlığa gönderilen 22.6.1939 tarih ve 2653 sayılı yazı" BCA 030.01/118.827.10

⁵ "Amasya Valisi Talat Öncel tarafından Başbakanlığa gönderilen 3.4.1940 tarih ve 986/154 sayılı telgraf sureti" BCA 030.01/118.828.6 ; "Kolordu Komutanı Ali Rıza Artunkal tarafından Milli Müdafaa Vekaletine gönderilen 4.4.1940 tarih ve 5492 sayılı telgraf sureti" BCA 030.01/118.828.7

sular altında kalmıştır. Bununla birlikte Yeşilırmak kenarında bulunan Karakaya Köyü de su istilasına maruz kaldığından zarar gören evler yetkili makamlarca tahliye ettirilmiştir. Turhal içerisinde ise Çaylı, Arapören, Kızılkaya köylerinin ekili dikili arazileri ile Turhal merkezindeki Kümbetler ve Ağyeri köyü çiftlik bahçeleri Varvara orman bağları, Çukurlar, Adalar, Kızılyeri, Alçalar mevkiilerinde 10 bin dönümlük ekili arazi su baskınına maruz kalmıştır. Turhal Kovapazar Mahallelerinin ırmak kenarındaki evlerini de sular istila etmiştir. Niksar'ın Şahinli Köyü sular altında kalmış 15 küçükbaş hayvan telef olmuştur. Yaşanan felaket üzerine Tokat Valisi İzzettin Çağpar da Şahinli Köyüne giderek felaketi yerinde incelemiştir⁶.

Pazartesi günü başlayan sel felaketi Cuma gününe gelindiğinde hala etkili olmaktaydı. Tokat-Turhal yolu paralelindeki 10 bin hektarlık ekili arazi tamamen sular altında kalmıştı. Yolu Turhal'a yakın Korkova mevkiinde su iki noktadan yolu kesmiş olup yolun üzerindeki suyun yüksekliği 1 metreyi aşmaktaydı. Suyun şiddeti dolayısı ile su altında kalan bazı köprüler de yıkılmış ve sel Tokat-Turhal arasındaki yolun bir kısmını götürmüş olduğundan Tokat-Turhal arasındaki bağ tamamen kopmuştu⁷. Erbaa-Ladik yolundaki Yemişan Köprüsü⁸ Erbaa-Çarşamba yolunda ve Kelkit üzerinde Zığdı ve Tokat-Niksar yolundaki Hamidiye köprüleri de yıkılmıştı. Reşadiye, Tolazan, Boğazkesen ve Gümenek köprüleri de suların şiddeti neticesinde yıkılma tehlikesi ile karşı karşıya kalmıştı⁹. Tokat merkez'de 3000 dekar ekili, 3800 dekar boş arazi sular altında kalırken Pazar'da 2000 dekar ekili 3000 dekar boş arazi sular altında kaldı. Gökdere nahiyesinin 300 dekar ekili 700 dekar boş, Dökmetepe nahiyesinin 10000 dekar ekili 7000 dekar boş, Turhal nahiyesinin 12260 dekar ekili 2150 dekar boş arazileri tamamıyla sular altında kaldı.

Şahinli Köyü'nü de su istila etmiş tahminen 9000 dekar ekili 14000 dekar boş arazi zarar görmüştür. Yeşilırmak ve Kelkit nahiyelerinin birleştiği noktanın 2 km güneybatısındaki Kızılcaabur Köyü tamamıyla su altında kalmış olup tehlike üzerine köy boşaltıldığından insan ve hayvan kaybı yaşanmamıştır. Mülkbükü, Mellibükü, Büyük ve Küçük Yemişan Köyü suların tehdidi altında bulunduğu tahliye edilmiş ve bu köylerin halkı çadırlara ve civar köylerde barındırılmıştır¹⁰. Tokat-Turhal arasındaki Cibrek, Doğanlı, Kırımkeri, Hisarcık, Ahırköy, Kalaycık, Karaveli, Arzıpınarı köylerinin bir kısmı sular altında

⁶ “Vali N. Hakkı tarafından Başbakanlığa gönderilen 2.4.1940 tarih ve 2593/114 sayılı telgraf sureti” BCA 030.01/118.828.6

⁷ “Tokat Valisi İzzettin Çağpar tarafından Başbakanlığa gönderilen 5.4.1940 tarihli telgraf” BCA 030.01/118.828.3

⁸ “Tokat Valisi İzzettin Çağpar tarafından Başbakanlığa gönderilen 4.4.1940 tarih ve 4708 sayılı telgraf” BCA 030.01/118.828.3

⁹ “8.Kolordu Komutanı Korgeneral Ali Rıza Artunkal tarafından Milli Müdafaa Vekaletine gönderilen 3.4.1940 tarih ve 5482 sayılı yazı” BCA 030.01/118.828.11

¹⁰ “Tokat Valisi İzzettin Çağpar tarafından Başbakanlığa gönderilen 5.4.1940 tarihli telgraf” BCA 030.01/118.828.3

kalmıştır. Turhal Kasabası tamamen sular altında kalmış ve evlerin çoğu tahliye edilmiştir¹¹. Amasya-Tokat, Amasya-Erbaa yolu ve bu yollar güzergâhındaki bütün bağ, bahçe ve tarlalar sular altında kalmıştır¹². Artova'da Çekerek ırmağının taşması neticesinde 300 dekar ekili araziye su basmıştı¹³. Sel felaketi yalnızca Tokatta değil Amasya, Giresun ve Sivas'ta da etkili olarak su baskınlarına sebep olmuştur¹⁴. Örneğin Sivas'tan geçen Kızılırmak yatağından üç metre kadar yükselerek civardaki 4500 dekar araziye sular altında bırakmıştır¹⁵. Sel felaketi Başbakanlık tarafından da dikkatlice takip edilmiş ve bölgeden ayrıntılı raporlar istenilmişti. Yetkililer sel felaketinin son durumu hakkında günlük rapor göndermekteydiler. 5 Nisan 1940 Cuma günü akşamından itibaren çekilmeye başlayan Yeşilirmak ve Kelkit 50 cm alçalmışlardı¹⁶. Suların geri çekilmeye başlamasıyla birlikte Tokat-Turhal posta servisi 7.4.1940 gününden itibaren yapılmaya başlanmasına rağmen diğer taraflarda sular hala tehlike oluşturmaya devam etmekteydi. Erbaa'da suların istila ettiği köylere ancak kayıkla yiyecek, tuz ve gaz gönderilmiştir. Kale Köyünden Yemişen Köyüne sevk edilmekte olan kayık akıntı yüzünden Andıran ve Çalkara köyleri arasına kadar varabilmişti. Köprüler yıkıldığı için Erbaa kazasının tütününü Samsun'a sevk edebilmek amacı ile 12 metre uzunluğunda ve 6 metre genişliğinde bir kayığın Yemişende inşasına başlamıştı¹⁷. Bölgeye ulaşan gazeteciler bu felaketi okuyucularına şu şekilde tasvir etmişlerdi: “... Boğazlıhemin mevkiinde birleşen iki nehir kilometrelerce uzunluğundaki ovaları bir deniz haline getirmiştir. Pancar üreticisi yas içindedir. Seller Yeşilirmak vadisinde ekili pancarları tamamen tahrip etmiştir...”¹⁸

Suların çekilmesi sonrasında İçişleri bakanlığı tarafından başbakanlığa gönderilen raporda su baskını altında kalan arazi miktarı şu şekilde belirtilmiştir: “*Merkez kazasında 27.660 dekar, Niksar'da 10.000 dekar,*

¹¹ “Kolordu Komutanı Ali Rıza Artunkal tarafından Milli Müdafaa Vekaletine gönderilen 5.4.1940 tarih ve 5497 sayılı telgraf sureti” BCA 030.01/118.828.7

¹² “Amasya Valisi Talat Öncel tarafından Başbakanlığa gönderilen 3.4.1940 tarih ve 991/103 sayılı telgraf sureti” BCA 030.01/118.828.6

¹³ “Tokat Vilayeti tarafından Başbakanlığa gönderilen 8.4.1940 tarih ve 8978 sayılı telgraf” BCA 030.01/118.828.3

¹⁴ “Amasya Valisi Talat Öncül tarafından Başbakanlığa gönderilen 5883 sayılı telgraf” BCA 030.01/118.828.3

¹⁵ “Sivas Valisi Akif İyidoğan tarafından Başbakanlığa gönderilen 3.4.1940 tarih ve 2004 sayılı telgraf sureti” BCA 030.01/118.828.6

¹⁶ “Tokat Valisi İzzettin Çağpar tarafından Başbakanlığa gönderilen 6.4.1940 tarih ve 6461 sayılı telgraf” BCA 030.01/118.828.3 ; “Amasya Valisi Talat Öncül tarafından Başbakanlığa gönderilen 6.4.1940 tarih ve 6701 sayılı telgraf” BCA 030.01/118.828.3 ; “Tokatta Seylab”, Ulus, 6.4.1940 ; “Sel Felaketi”, Ulus 7.4.1940

¹⁷ “Tokat Vilayeti tarafından Başbakanlığa gönderilen 8.4.1940 tarih ve 8978 sayılı telgraf” BCA 030.01/118.828.3

¹⁸ “Sel Felaketi”, Ulus, 9.4.1940

Erbaa'da 6425 dekar, Reşadiye'de 380 dekar, Artova'da 300 dekar, Zile'de 200 dekar toplamda ise 44965 dekar ekili arazi sular altında kalmıştır"¹⁹.

1941 yılında iki sel felaketi gerçekleşmesine rağmen Tokat merkez'e zararları olmamıştır. 26 Şubat 1941 Çarşamba günü Yeşilirmak taşarak Dökmetepe ve Turhal'da su baskınlarına sebep olurken²⁰ 5 Temmuz 1941 Cumartesi günü başlayan sağanak yağış ve arkasından gelen su baskını da Pazar'a bağlı Bağlarbaşı Köyünde etkili olarak 3 hayvan ve 5800 lira değerinde eşya ve yiyecek de telef olmasına sebep olmuştur²¹.

1941 yılından 1946 yılına kadar bir sel felaketi görülmemiştir. 13 Eylül 1946 Cuma günü öğleden sonra yağın çok şiddetli yağmuru müteakip saat tam 19'da başlayan şiddetli sel'de büyük bir su baskını olmuş, dalgalar halinde gelen seller şehrin bütün cadde ve sokaklarını kaplamak suretiyle yüzlerce binayı alıp götürmüş ekili binlerce dönüm araziye basarak birçok can ve mal kaybına sebebiyet vermiştir²². Şehirdeki beş mahallenin zemin katlarını ve bu mahalledeki dükkanlara sular dolmuş ve bu evlerden onu tamamen yıkılmış, yüzü oturulamayacak hale gelmiş, 300 dükkan ve evin de zemin katlarındaki eşya ve yiyecek maddeleri hasar görmüştür. Tokat'ın elektrik²³ ve su tesisleri de seleden zarar gördü. Aluç köyünden Ulubey mevkiinde yaylacı olarak çadırda bulunan İbrahim oğlu Ali Düzgün'ün karısı kucağındaki çocuğu ve dört yaşındaki yeğeni sulara kapılarak boğulmuşlardır. Yeşilirmak kenarında bulunan bir erkek çocuğu cesedi bulunmuştur. Belediye başkanı ve ilgili daire

¹⁹ "Dahiliye Vekaleti tarafından Başvekalet'e gönderilen 13.4.1940 tarihli yazı" BCA 030.01/118.828.15

²⁰ "Dahiliye Vekaleti tarafından Başvekalet'e gönderilen 1.3.1941 tarih ve 1123 sayılı yazı yazı" BCA 030.01/118.834.13

²¹ "Dahiliye Vekaleti tarafından Başvekalet'e gönderilen 10.7.1941 tarihli yazı" BCA 030.01/118.835.7

²² Cihat Dilerge, "Tokat'ta Sel Felaketi", Zafer, 20 Haziran 1946. Görgü tanıklarına göre felaket şu şekilde başlamıştır: "Pazar günü şehir cehennemi bir sıcakla yanıyordu. Herkes üzerinde bir felaket olacaktı gibi bir his vardı. Saat 17'de hava sıcaklığı son haddini bulmuştu. Hava mütemadiyen siyah kalın bulutlarla kararıyor ve halkın heyecanı giderek artıyordu. Tahminen 18.30'da müthiş bir yağmur sağanak halinde fırtına ile beraber bardaktan boşanırcasına yağmaya başladı. Nihayet bir saatten fazla devam eden bu afet yağmuru durdu. Nihayet sel Geyras boğazından şehre doğru saldırmaya başladı. Cadde üzerindeki ırmak yatağından taşmış dükkânları ve evleri tahrip etmeye başlamıştı. İkinci bir tehlike Çay Boğazına yapılan barajın yıkılması idi. Eğer baraj yıkılırsa Tokat tamamen mahfolacaktı ki bereket versin baraj mukavemet etti. Soğukpınar mahallesi, Behzat Caddesi, Müftü Mahallesi, Ardala ağzına kadar şehrin yarısı harap oldu." "Tokat'taki Sel" Zafer, 23 Haziran 1946.

²³ Tokat'a ancak 24 Haziran akşamı elektrik verilebilmiştir. Bkz. "Tokat Seylâbı" Zafer, 25 Haziran 1946.

müdürlerinden kurulan bir inceleme heyeti hemen çalışmalara başlamışlardı²⁴.

Yaşanan felaketin büyüklüğü dolayısı ile Bayındırlık Bakanı Şevket Adalan 20 Haziran saat 10'da beraberinde Tokat Milletvekilleri ile birlikte uçakla Tokat'a geldi ve yapılan incelemenin ardından Anadolu Ajansına şu demeci verdi: *"Sel felaketinin sebep olduğu tahribatı görmek ve alınacak tedbirleri yerinde incelemek üzere Tokat'a gelmiş bulunuyorum. İlgililerin vazife başında ve gerekli tedbirleri almış bulunduklarını müşahade ettim. Sel sahasını tamamen gezdim. Tetkiklerime göre 410 ev ve 123 dükkân kısmen hasara uğramış 41 ev ve 5 dükkân oturulamayacak durumda olduğundan tahliye edilmişlerdir. Ölü ve kayıp 22'den ibaret olup yedisi defnedilmiş diğerlerinin cesetleri bulunamamıştır. Yeşilirmak-Tokat arasındaki bağ bahçe ve araziler su istilasına maruz kalmış ve hasara uğramıştır"*²⁵.

Zafer Gazetesi de yaşanan sel felaketini şöyle tasvir etmiştir: *"Sel felaketi çok müthiş olmuş ve kurtulabilenler büyük bir yas içinde yüksek tepelere kaçmışlardır. Tokat bugün ana baba manzarası içindedir. Kızılınışın üzeri birdenbire kararmış ve sonra bir tufan yağmuru başlamıştır. Bu yağmur derelerle Behzat dersine yığılmış ve çok geçmeden dere taşarak ahşap köprüyü yıkmıştır. Sular gittikçe çoğalmış ve suların önünde sürüklenen ağaç kütükleri ve molozlar mahallelerde büyük tahribata sebep olmuşlardır. Sular saat kulesinin kaidesinden 4 metre yukarıya kadar yükselmiştir. En çok hasar gören mahalleler şunlardır: Soğukpınar, Behzat, Dabakhane, Çekenli, Müftübey. Felaketzedelere postahane karşında kurulan çadırlar tahsis edilmiştir"*²⁶.

1947 Ocak ayında meydana gelen selde ise Destek çayının taşması sebebiyle sular altında kalan Taşova'ya bağlı Gemibükü köyünden 31 ev yıkılmıştır²⁷.

19 Haziran 1949 Pazar günü meydana gelen sel Cumhuriyet döneminde Tokatta yaşanan ve zararları bakımından en büyük sel felaketi olarak tarihe

²⁴ "Tokat Valisi Cavit Kınay tarafından İçişleri Bakanlığına gönderilen 14.9.1946 tarihli telgraf" BCA 030.01/65.402.12 ; "Tokat Su Altında" Vatan, 17.6.1946 ; "Seylab"Ulus 16.

²⁵ "Tokat Sel Felaketi" Zafer, 23 Haziran 1946; Bazı Tokatlılar ise yaşanan sel felaketinden idareyi sorumlu tutarak gazetelere şu demeci vermişlerdir: " Tokat esas itibarı ile bir su memleketidir. Coğrafi durum itibarı ile su kaynakların kesiştiği bir coğrafyada kurulmuştur. Şehrin içinden geçen Aksu deresi her yıl temizlenmekte idi. Esasen Aksu üzerindeki menfezler pek dar ve ufak bir vaziyette inşa edilmişlerdir. Kuzeyden gelen sel tehlikesine karşı kuru duvardan bir baraj yapılmıştır. Fakat öğrendiğimize göre bu mntıkada tahribat fazla olmuş. Yapılan bu derme çatma barajın felaketi arttırıcı bir etkisi olduğunu düşünüyoruz. Günlerce evvel her zaman yapılan Aksu Deresinin temizlenmesi için Vali ve su işlerine yapılan müracaatlara aldırın olmamıştır" "Tokattaki Sel Felaketinin Sebebi" Zafer, 22 Haziran 1946.

²⁶ Cihat Dilerge, "Tokat'taki Tufan", Zafer, 21 Haziran 1946.

²⁷ "Başbakanlık Muamelat Umum Müdürlüğü Karar Sayısı 3/5412" BCA 030.01/113.12.13

geçmiştir. 19 Haziran 1949 saat 17'de başlayan sağanak halinde yağmur hiç durmadan iki saatten fazla devam etmiş ve neticesinde Tokat içerisinden geçmekte olan Çay ve Behzat Dereleri kısa sürede taşmış²⁸ Çay Deresinin Behzat'tan önce taşması Tokatlılar için bir işaret olmuş ve daha emin yerlere sığınmışlardır. Normalde saniyede 40-50m³ su geçirebilen derelerin saniyede 200m³ su karşısında kısa sürede taşması²⁹ ve selin getirdiği çakıl ve molozların köprü menfezlerini tıkaması suların şehir içinde daha fazla yükselmesine sebep olmuş³⁰ ve neticesinde şehrin Belediye Meydanı dışında kalan kısımları tahrip olmuş³¹ şehir içinde su 2.5 metreye kadar yükselmiştir³². Görgü tanıklarının ifadesi ile “ büyük sel dalgaları Tokat'ı bir anda bir deniz haline getirmiş, yol ağzlarının ve köprülerin selle gelen binlerce ton moloz ve taşla kaplanması sonucu sel şehre daha hızlı yayılarak şehirde önüne ne gelmişse yıkıp götürdü. Behzat ve civarındaki dükkanlar selden en çok zarar görenler oldu. Geyras, Mahmutpaşa, Soğukpınar, Dabak, Hancı, Artık, Cedit, Yerahmet, Çekenli, Çağpar ve Meydan Mahalleleri en ağır hasara uğrayan yerlerdir”³³

Sel felaketinin büyüklüğü Amasya ve Sivas Valiliklerini de harekete geçirmiş ve ekipleri ile birlikte hemen yola çıkarak Amasya Valisi 21 Haziran sabahı 6.30'da, Sivas Valisi Rebii Karatekin de 9'da Tokat'a ulaşmışlardır³⁴. Amasya Valisi Akif İşcan yaptığı incelemelerde felaketin büyük boyutlarda olmasına karşın Amasya'ya ulaşan haberlere nazaran büyük can kayıplarına mal olmadığını görmüş ve Başbakanlığa son durumu şu şekilde bildirmiştir: “ Burada bulunan tank taburunun yardımı ile enkazın temizlenmesine başlanılmıştır. Şehrin fırınlarından üçü harap olmuş yedisi ise sağlam vaziyettedir. Soğukpınar, Behzat çarşısı ve Tabakhane-i cedit mahalleleri kısmen hasara uğramış ve su istilasına maruz kalmıştır. Samsundan su işleri bölge müdürünü buraya çağırdım. Amasya'dan gıda yardımı getiren kamyon yoldadır. Halkın ekmek ve yiyecek sıkıntısı çekmemesi için mevcut yedi fırın arazöz ile suyu temin edilmek suretiyle faaliyete geçirilmiştir. Belediye başkanından edindiğim malumata göre bir haftalık un stoğu mevcuttur. Kasabanın kuzeyindeki beş bin dekardan fazla bahçe ve ekili araziye tamamen

²⁸ “Tokat Dün Akşam Büyük Bir Sel Felaketine Uğradı” Ulus, 20.6.1949

²⁹ “ Bayındırlık Bakanının Beyanâtı”, Ulus, 22.6.1949

³⁰ “Tokat Dün Gece Su Baskınına Uğradı”, Yeni Sabah, 20 Haziran 1949 ; “Tokat Seylâbında 25 Vatandaş Kaybettik” Yeni Sabah, 21 Haziran 1949; “Bayındırlık Bakanı Tokat'ta” Yeni Sabah, 22 Haziran 1949; “Tokat Seylâbı” Yeni Sabah, 23 Haziran 1949

³¹ “CHP Tokat İl Başkanlığı tarafından CHP Genel Sekreterliğine gönderilen 20.6.1949 tarihli telgraf” BCA 490.01/1585.469.2; Sedat Örnek, “ Tokat Seylâbına Ait İlk Resimler” Yeni Sabah, 24 Haziran 1949

³² “CHP Sivas Bölge Müfettişi Trabzon Milletvekili Hamdi Orhon tarafından CHP Genel Sekreterliğine gönderilen 20.6.1949 tarihli telgraf” BCA 490.01/1585.469.2

³³ “Sel Felaketi” Ulus, 21.6.1949

³⁴ “CHP Sivas Bölge Müfettişi Trabzon Milletvekili Hamdi Orhon tarafından CHP Genel Sekreterliğine gönderilen 20.6.1949 tarihli telgraf” BCA 490.01/1585.469.2

su istila etmiştir. Bayındırlık Bakanlığınca şehrin doğusunda inşa ettirilen büyük su bendi hasara uğramıştır. Bu itibarla şehir büyük bir felaketten kurtulmuştur”³⁵. “Şimdiye kadar tespit edilen ölü ve kayıp miktarı 20’yi bulmuştur. Yaralı miktarı 12’dir. 7’sinin yarası hafif olduğundan taburcu edilmişlerdir. İnsan zayıyatının bidayetteki tahmin ve akislerden nisbetsiz surette az olması sel felaketine maruz kalan kimselerin sel sahasında ağaçlara tırmanmak suretiyle ilticalarından ileri geldiği anlaşılmıştır. Alınan acil tedbirler şunlardır:

1-İşe ekibi enkaz kaldırma, ölü gömme, çadır kurma ve yerleştirme, tehlikeye maruz ev ve dükkânların tahliyesi olmak üzere beş ekip teşkil edilmiş ve bu ekipler derhal faaliyete geçmişlerdir.

2- Şehir elektriğinin kısa zamanda faaliyete geçmesi için Turhal Şeker fabrikasından mühendis, fen memuru ve hat çavuşları getirilerek faaliyete geçmişlerdir. Burada bulunan sekizinci bölge su kısım şefi şehir suyunun acilen tamiri için ekibi ile birlikte görevlendirilmiştir. Ayrıca Samsun’da bulunan Sekizinci Bölge Müdürü Tokat’a çağırılmıştır.

3- Sel’den önce Tokat ihtiyacı için Toprak Ofis Umum Müdürlüğünce Samsun Ofis ambarından buğday olarak tahsis edilen 100 ton hububatın hasara uğrayan Tokat fabrikalarında öğütülmesine imkan olmadığından Samsun fabrikalarında öğütülüp un olarak gönderilmesine delaletleri

4- Acil ihtiyaçlara sarf olunmak üzere Kızılay Kurulundan şimdilik 30.000 liranın gönderilmesine delalet buyrulması”³⁶.

Felaket haberinin Ankara’ya ulaşması üzerine Bayındırlık Bakanlığı hemen harekete geçerek bizzat Bakan Şevket Adalan hemen yola çıkarak sel felaketinin bir gün sonrasında Tokat’a gelmiş ve Başbakanlığa şu raporu göndermiştir: “20.6.1949 tarihinde Tokat’a geldim. Vali vekâletine tayin edilmiş olan mülkiye müfettişi Abdulkadir Sarısözen’in vazifesine başlamış olduğunu gördüm. Sabahın çok erken saatlerinde Sivas Valisi Rebil Karatekin ile Amasya Valisi Akif İşcan’ın ve Sivas tümen komutanı Tümgeneral Yakup Gürtekin yiyecek, yakacak ve 150 çadır olduğu halde Tokat’a gelerek gerekli tedbirlerin almış bulunduklarını müşahede ettim. Şehri ve sel sahasını tamamen gezdim. Tespit edilen son duruma göre 446 ev ve 122 dükkan kısmen hasara uğramış ve 41 ev 5 dükkan kullanılamayacak halde olup sakinleri tahliye ettirilmiştir. Ölü ve kayıp miktarı 22’den ibaret olup yedisi defn edilmiş 10 kişinin cesedi bulunamamıştır. Yeşilirmakla Tokat arasındaki bahçe ve arazi sel’e maruz kalmış ve tamamen hasara uğramıştır. Hasara uğrayan elektrik santral ve şebekesinin tamiri için Turhal şeker fabrikasından getirilen elektrik mühendisine tahkik ettirilmiştir ve tamirata başlanılmıştır. Şehrin içme suyu da

³⁵ “Amasya Valisi Akif İşcan tarafından Başbakanlığa gönderilen telgraf” BCA 030.01/121.771.5

³⁶ “Amasya Valisi Akif İşcan tarafından Başbakanlığa gönderilen 20.6.1949 tarihli rapor” BCA 030.01/121.771.5

hasara uğradığından Samsun sekizinci bölge su müdürlüğünce işe el konulmuş ve tamirata başlanılmıştır. Şehrin molozlarla tıkanmış ana caddelerinin açılması çalışmaları devam etmekte olup tamamen temizlenmesi yarın akşama kadar tamamlanacaktır. Sel mağdurları için çadırlar kurulmuş ise de selzedeler akrabalarının yanlarına sığındıkları veyahut mücavir bağlara gitmiş olduklarından çadırlara göçmek istememektedirler³⁷.

Yapılan tüm bu çalışmalara rağmen yaşanan sel felaketi sonrasında bazı aksaklıkların olduğu veyahut çalışmaların istenilen seviyede olmadığı da görülmektedir. Bayındırlık Bakanı ile birlikte Tokat'a gelen Trabzon Milletvekili Hamdi Orhon CHP sekreterliğine yazdığı raporunda sel felaketinin vukuunda vilayet makamına vekâlet eden geçici vekil ile Jandarma Komutanı iş başında bulunmadığını, Emniyet Müdürü ile Tahrirat memurunun da gereken seviyede çalışmadıklarını belirtmiş ve “*Bu dağınıklık mütalaa etmek mümkün değildir. İzahı da güçtür*” diyerek üzüntüsünü dile getirmiştir³⁸. Tokat'ın ana yolların temizlenmesi çalışmaları 23 Haziran'a gelindiğine hala devam ediyordu. Şehrin elektrik ve su şebekesi ise ancak Perşembe akşamı faaliyete geçebildi³⁹.

Sel Felaketine uğrayan Tokat'lılara yardımda bulunmak amacı ile Tokat'ta “Tokat Sel Felaketine Uğrayanlarına Yardım Komitesi” adıyla bir heyet oluşturularak selzedeler için bağış toplamaya başlamış ve ilk bağış da 100 bin lira ile hükümetten gelmiştir⁴⁰.

Sonuç

Tokat coğrafi konumu münasebeti ile sık sık sel felaketleri ile karşı karşıya kalmış ve ne yazık ki uzun yıllar boyunca sel baskınlarının sebebini ortadan kaldıracak çalışmalar yapılmadığı için Tokat sel'e mahkum bir hale gelmiş, bölge sadece sel baskınları ile gündeme gelebilmiştir. Yaşanan bu sel felaketlerinde çok büyük can kayıpları yaşanmamakla birlikte sosyo-ekonomik olarak oldukça büyük zararları görülmüştür.

Tokattaki sel havzasının havzasının ıslahı tedbirlerine 1948 yılından itibaren başlanmasına rağmen bu tedbirler ormancılık bakımından etüd ve Erenler Mezarlığı denilen mahalde 5-6 hektarlık bir sahanın ağaçlandırılması ve Behzat deresinin kanal içerisine alınmasından ibaret kalmıştır ki bunlardan bir netice alınamamıştır. Orman Genel Müdürlüğü tarafından havzanın ıslah

³⁷ “Bayındırlık Bakanı Hasan Şevket Adalan tarafından Başbakanlığa gönderilen 20.6.1949 tarihli telgraf” BCA 030.01/121.771.5

³⁸ “CHP Sivas Bölge Müfettişi Trabzon Milletvekili Hamdi Orhon tarafından CHP Genel Sekreterliğine gönderilen 20.6.1949 tarihli telgraf” BCA 490.01/1585.469.2

³⁹ “Bayındırlık Bakanı Hasan Şevket Adalan tarafından Başbakanlığa gönderilen 22.6.1949 tarihli telgraf” BCA 030.01/121.771.5 ; “CHP Sivas Bölge Müfettişi Trabzon Milletvekili Hamdi Orhon tarafından CHP Genel Sekreterliğine gönderilen 21.6.1949 tarihli telgraf” BCA 490.01/1585.469.2

⁴⁰ “Tokat Tuğyanı”, Ulus, 28.6.1949

çalışmalarına Nisan 1955 tarihinden itibaren ciddi olarak başlanmış ve neticesi de kısa zamanda alınmıştır⁴¹.

Kaynakça

Arşiv Belgeleri

BCA 030.01/118.827.10; BCA 030.01/117.821.3; BCA 030.01/118.828.6; BCA 030.01/118.828.7; BCA 030.01/118.828.3; BCA 030.01/118.835.7; BCA 030.01/118.828.11; BCA 030.01/118.834.13; BCA 030.01/118.828.15; BCA 030.01/65.402.12; BCA 030.01/113.12.13; BCA 490.01/1585.469.2; BCA 030.01/121.771.5; BCA 030.01/121.771.5;

Süreli Yayınlar

“Tokatta Seylab”, **Ulus**, 6.4.1940.

“Sel Felaketi”, **Ulus** 7.4.1940.

“Sel Felaketi”, **Ulus**, 9.4.1940

“Tokat Dün Akşam Büyük Bir Sel Felaketine Uğradı” **Ulus**, 20.6.1949.

“Sel Felaketi” **Ulus**, 21.6.1949.

“Bayındırlık Bakanının Beyanatı”, **Ulus**, 22.6.1949.

“Tokat Tuğyanı”, **Ulus**, 28.6.1949.

Cihat Dilerge, “Tokat’ta Sel Felaketi”, **Zafer**, 20 Haziran 1946.

“Tokattaki Sel Felaketinin Sebebi” **Zafer**, 22 Haziran 1946.

Cihat Dilerge, “Tokat’taki Tufan”, **Zafer**, 21 Haziran 1946.

“Tokat’taki Sel” **Zafer**, 23 Haziran 1946.

“Tokat Seylâbı” **Zafer**, 25 Haziran 1946.

“Tokat Su Altında” **Vatan**, 17.6.1946.

“Tokat Dün Gece Su Baskınına Uğradı”, **Yeni Sabah**, 20 Haziran 1949.

“Tokat Seylâbında 25 Vatandaş Kaybettik” **Yeni Sabah**, 21 Haziran 1949.

“Bayındırlık Bakanı Tokat’ta” **Yeni Sabah**, 22 Haziran 1949.

“Tokat Seylâbı” **Yeni Sabah**, 23 Haziran 1949.

Cihat Dilerge, “Tokat’ta Sel Felaketi”, **Zafer**, 20 Haziran 1946.

Sedat Örnek, “ Tokat Seylâbına Ait İlk Resimler” **Yeni Sabah**, 24 Haziran 1949.

Telif ve Tetkik Eserler

“Tokat Maddesi” **Yurt Ansiklopedisi**, İstanbul 1982.

Kemal Aşk, **Tokat Sel Havzasının Islahı ve Erozyonla Mücadele (1955-1956)**, Ankara 1959.

⁴¹ Kemal Aşk, Tokat Sel Havzasının Islahı ve Erozyonla Mücadele (1955-1956), Ankara 1959, s. 8

Tokat-Zile'ye Has Kırk Hatim ve Cuma Uygulamaları ile Bu Uygulamalarda Kullanılan Dini Musikiler

*Emre PINARBAŞI**

Özet

Tarihi I. Dünya savaşına dayanan ve ilk defa Burcalı Camiinde uygulanmaya başlayan Zile'ye has Kırk Hatim olarak isimlendirilen uygulama; günümüze kadar ulaşmış ve bu süre zarfında farklı nedenlerden ötürü gerçekleştirilmiş dini bir uygulamadır. Gelenek şeklinde her yıl uygulanan Kırk Hatim uygulaması ile Zile halkına inançsal bir coşku verdiği tespit edilen Kırk Hatim uygulamasının devamı şeklinde olan Cuma Uygulaması (Sabah Zikiri) ise; dini musiki açısından Kırk Hatim uygulamasına benzemese de, dini uygulama olarak Kırk Hatim'i andıracak bir yapıdadır. Her iki uygulama da gözlem ve görüşmeye dayalı bir araştırma tekniği ile araştırılmış olup; başka hiçbir yörede olmayan; Tokat yöresine has dini bir uygulamadır.

Tokat'ın tarihi ve kültürel gelişimi

Tokat; Orta Karadeniz bölgesinde, Yeşilırmak havzası içinde yer alan bir yerleşim yeridir. Eski çağlarda Pontus Galatikos, Pontus Palemmomiakos ve Armenia Secund adları ile anılmıştır. İlk yerleşim yeri olarak bölgede; Tokat'ın 9 km. doğusundaki Comana Pontica (Komanat/Gümenek) adını taşıyan köy olduğu bilinmektedir. Hristiyanlığın Anadolu'ya yayılmaya başladığı zamanlarda putperestlerle Hristiyanlar arasındaki kanlı çatışmalar sebebiyle, Comana'da bulunan Hristiyanlar yaşadıkları yeri terk ederek Tokat şehrini kurmuşlardır.¹ M.Ö. 4000 yıllarından başlayarak 14 devlet ve birçok beylik bu topraklarda egemenlik sürdürmüştür.² Antik Bizans idaresinde Komana, Evdoksia, Dokia isimleri ile; Arap idaresinde Dokat; İran idaresinde Kah-Cun; Selçuklular idaresinde Dar'un-Nusret; Moğol İmparatorluğu idaresinde Sobaru isimleri ile adlandırılmıştır.³ Ortalama 6000 yıldan bu yana Osmanlı İmparatorluğu zamanına kadar yaşamış uygarlıklar, devlet ve imparatorluklar şöyle sıralanabilir;

Hatti İmparatorluğu
Hitit İmparatorluğu
Frig Uygarlığı
Med Uygarlığı
Pers Uygarlığı

* Gaziosmanpaşa Üniversitesi Devlet Konservatuarı, Öğretim Görevlisi, emrepinarbasi@gmail.com.

¹ Ahmet Şimşirgil, *Osmanlı Taşra Teşkilatında Tokat (1455-1574)*, (Basılmamış) Doktora Tezi, MÜSBE, İstanbul, 1990, s. 10.

² T.C. Tokat Valiliği, *Cumhuriyetimizin 75. Yılında Tokat*, Tokat: Tokat Valiliği, 1998, s. 21.

³ T.C. Tokat Belediyesi, *Tokat'ın Tarihi*, <http://www.tokat.bel.tr/icerik.asp?id=14>, (26 Ekim 2011), s. 1.

Büyük İskender İmparatorluğu
 Roma İmparatorluğu
 Bizans İmparatorluğu
 Araplar
 Danişmend Devleti
 Anadolu Selçuklu Devleti
 Moğol İmparatorluğu
 İlhanlı Devleti
 Osmanlı Devleti

Tokat 1392 yılında Osmanlı İmparatorluğu idaresine katılmış ve adı Dârü'n Nasr olarak değişmiştir. Bu yıldan kısa bir süre sonra Anadolu topraklarına giren Timur, Tokat kalesini kuşatmış ancak elde edemeyerek şehre büyük tahribat yapmıştır. Fetret Devri diye adlandırılan dönemde Şehzade Çelebi Mehmet'in Amasya ve Tokat bölgelerinde çıkan ayaklanmaları bastırması, Osmanlı Devleti'nde yeniden düzenin sağlanması ile Tokat 5 yüzyıl boyunca Osmanlı birliği içinde kalmıştır.⁴ 1863 yılında nahiye, 1878'de Mutasarrıflık⁵, 1920'de müstakil Liva⁶ olan Tokat, Cumhuriyet'in ilanına kadar kendi kabuğunda kalmıştır.⁷ Osmanlı Devleti sonrasında kurulan Türkiye Cumhuriyeti Devleti döneminden bugüne dek gelişerek Orta Karadeniz Bölgesindeki önemli şehirlerimizden birisi haline gelmiştir. Tokat yöresi 5000 yıllık bir tarihi olan, topraklarında 14 devlet ve birçok beyliğin hüküm sürdüğü bir yerleşim yeridir. Böyle bir geçmişe sahip olan Tokat'ta etkileşimlerden ötürü büyük bir kültür birikimi bulunmaktadır. Tokat; kültürünün geniş olmasının yanı sıra yöre topraklarındaki çeşitli devlet ve beyliklerin hüküm sürmesinden ötürü, din çeşitliliği açısından da Orta Karadeniz bölgesinde oldukça önemli bir konumdadır. Ayrıca, özellikle Alevi, Sünnî, Mevlevî, Ermeni ve Arap vb. vatandaşların bir arada yaşayabildikleri merkezlerden birisi konumunda olması nedeniyle de farklı bir zenginliğe sahiptir.

Böyle geniş çeşitliliğe sahip olan yörede yürütülmüş ve halen yürütülmekte olan cami, tekke ve Alevi-Bektaşî faaliyetleri diğer yerleşim yerlerine göre farklı şekillerde ortaya koyulmuştur. Bu farklılıklardan müzik de nasibini almıştır.

Tokat'taki yıllar boyu süren gelişim, değişim ve yöresel etkiler sebebiyle dini müzik de bu gelişim ve değişimden etkilenerek hem kendini geliştirmiş hem yöresel olarak değişik uygulamalara sahne olmuş, hem de zaman içinde değişime uğramıştır.

⁴ T.C. Tokat Valiliği, *a.g.e.*, s. 28.

⁵ Mutasarrıf: Tanzimat'tan sonra, Osmanlı yönetim teşkilatında sancakların yöneticisine verilen ad. Bkz. TDK, "Mutasarrıf", *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 2005, s. 1424.

⁶ Liva: Sancak anlamına gelmektedir. Bkz. TDK, "Liva", *a.g.e.*, s. 1311.

⁷ T.C. Tokat Belediyesi, *Tokat'ın Tarihi*, <http://www.tokat.bel.tr/icerik.asp?id=14>, (26 Ekim 2011), s. 1.

Kırk Hatim Uygulaması

Yöredeki kırk hatim uygulamasının başlangıcı olarak şu olay anlatılmaktadır:

“I. Dünya savaşı yıllarında Rus ordusunun o zamanki ismi “Yenihan” olan Sivas ili Yıldızeli ilçesine kadar gelmesi üzerine; yörenin kadınları Divrikoğlunun babaannesinin evinde, erkekler ise Burcalı Camii’nde toplanarak hatimler okumaya başlamışlardır.”⁸

Bu uygulamanın 40 hatimin başlangıcı olduğu düşünülmektedir.

“Şehrin eski imam hatiplerinden Hafız Ahmet Nezir Ataolur ve Hafız Hüsnü Hoşdoğdu hocalardan edinilen bilgiye göre; 1939 Erzincan ve Niksar depremi yıllarında başlarını seyislerin çektiği iki at üzerinde Çay mahallesindeki Çöplükbaşı mevkiinden başlayarak ters istikametlere hareketle şehrin etrafını çepe çevre dolaşarak at üzerinde hatim okunduğu bilinmektedir. Şehrin Cami-i Kebir Mahallesi muhtarı Şeref Demirtola; Burcalı Camiinde 1939-1940 yıllarında üç aylarda (Recep-Şaban-Ramazan) doksan gün hafızlar tarafından hatim okunduğu ve cemaate tarçınlı bal şerbeti ikram edildiği bilgisini vermektedir.”⁹

Burcalı Camii’nde kış mevsiminde, Recep, Şaban ve Ramazan aylarında 90 gün süreyle devam eden hatim okumaları, önce Dabakhane Camii’ne, sonra Tutlupınar Camii’ne ve en son olarak Ulu Cami olarak bilinen Nasuhpaşa Camii’ne nakledilmiştir. Nasuhpaşa Camii’ne aktarıldıktan sonra 90 gün olan hatim süresi 40 güne düşürülmüştür. Hala Zile Ulu Camii’nde bu gelenek 40 gün süre ile devam etmektedir.¹⁰

Zile Müftüsü İlyas Akyazı’dan alınan bilgilere göre 40 Hatim uygulaması şu sıra ile gerçekleştirilmektedir;

İmsakla beraber camiye gelen halk sabah ezanı okunduktan sonra sabah namazının sünnetini kılarlar. 40 hatim günlerinde Zile’deki Ulu Camii haricindeki diğer camilerde sabah namazına 5-6 dakika önce durulur, sabah namazı sonrası mihrabiye¹¹ okunurken diğer camilerdeki hafız ve hocalar Ulu Cami’ye gelirler. Her sene gönüllü bir kişi tarafından Kur’an cüzleri dağıtılır. Çoğu zaman bir cüz 2-3 kişi birlikte okunur. 15 ila 20 dakika içinde Hatm-i Şerif tamamlanır. Bundan sonra ilçe müftüsü, vaizi veya diğer görevliler tarafından 5-10 dakikalık dini sohbet gerçekleştirilir. Konuşmadan sonra ilçe müftülüğü tarafından tespit edilen cami görevlilerinden biri kısa Sûreleri okur, cemaat tekbîrlerle iştirak eder; diğer bir görevli dua yapar ve cemaat “Amin”

⁸ Ahmet Divrikoğlu, “Şehrimizdeki Kırk Hatim Dualandı”, *Özhaber Gazetesi*, 24 Ocak 2012, S. MMCCCCXCVI, s. 1.

⁹ Divrikoğlu, *a.g.m.*, s. 1.

¹⁰ Divrikoğlu, *a.g.m.*, s. 1.

¹¹ İmanın vakit namazlarından sonra mihrapta okumuş olduğu Kur’an-ı Kerim’den bir bölümü “aşır” şeklinde okunmasına mihrabiye adı verilmektedir. Ahmet Çakır, *Müziğe Giriş*, Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, İstanbul, 2009, s. 98.

diyerek hatimlerin duası gerçekleştirilir. Dua sonrasında cemaatin bir kısmı bekleyerek işrak namazını kılarlar.

39 gün süren bu uygulama sonunda 40. gün bitiş duası gerçekleştirilir. Çevre illerden hocalar, âlimler, kurrallar davet edilir. 40. gün hatim okunduktan sonra aşr-ı şerifler okunur, sohbetler yapılır. Tüm okunan hatimlerin, salâvatların, istiğfarların, tevhitlerin duası yapılır.

40. günün ayrıntılı uygulaması şöyledir;¹²

Evzan-ı Muhammedi okunduktan 5 dakika sonra Yasin-i Şerif okunur. Tesbihata geçmeden önce Âyet-ül Kürsi sesli olarak okunur. İlâhi korusu tarafından “*Gelin Allah Diyelim*”, “*Gariplik Tuttu Boynumdan*”, “*Ey Rahmeti Bol Padişah*”, “*Settar Allah İllallah*” gibi bilinen ilâhiler seslendirilir. 40. gün şerefine ilçe dışından gelen misafirlere 2-3 ilâhi söyleme fırsatı verilerek onlardan ilâhiler dinlenir. Sabah namazı kıldırıldıktan sonra mihrabiye ve aşr-ı şerif okunur. Bunlardan sonra konuşmalar gerçekleştirilir. Konuşmaları müteakip Fil sûresi, Maun Sûresi, Kevser Sûresi, İhlas Sûresi, Felâk Sûresi, Nas Sûresi, Fatiha Sûresi ve Bakara Sûresi gibi kısa sûreler okunur. Sûre aralarında ilâhi korusu tarafından tekbirler getirilir. Hatim duası eğer misafir olarak geldiyse il müftüsü tarafından, yoksa ilçe müftüsü tarafından gerçekleştirilir ve 40 hatim bu şekilde sonlandırılmış olur.

40 hatim sonunda; Mehter Takımı Ulu Cami önünde “*Eski Ordu Marşı*”, “*Sancak Marşı*’nı” sözlü, “*Hücum Marşı*’nı” sözsüz çalındıktan sonra; camiden çıkan cemaatle beraber kahvaltı yapmak için müftülük tarafından önceden belirlenmiş mekana “*Eski Ordu Marşı*’nı” ve “*Sancak Marşı*’nı” sözsüz, “*Genç Osman Marşı*”, “*Türk Kavminin Marşı*’nı” çalarak yürürler. Mehteran mekân önünde “*Estergon Kal’ası*” gibi bir eser daha çalarak müziği sonlandırır. Cemaat bu mehteranlı eşlikle geldiği mekâna girerek, kahvaltılarını yaparlar.

Cuma Uygulaması (Sabah Zikri)

20 Ocak 2012 tarihinde Zile Müftülüğüne başlatılan bu uygulama; kırk hatimden esinlenerek oluşturulmuş bir uygulamadır. Her Cuma sabahı Zile Ulu Camii’nde yapılan bu uygulama şu şekildedir:

Sabah namazı öncesinde Yasin-i Şerif okunarak sabah namazı kılınır. Namazdan sonra normal namaz tesbihatı ve Haşr Sûresi’nin son ayetleri okunur. Haşr Sûresi’nin peşine tehlil, teşbih ve salevat okunmasının ardından kısa bir konuşma ve dua ile bitirilmektedir.¹³ Bu uygulama bestesiz olup, makamsal olarak herhangi bir sınırlaması olmadığından ve görevliler tarafından farklı makamlarda doğaçlama okunduğu için farklı ezgilerle

¹² İlyas Akyazı, -2012 Zile İlçe Müftüsü- “Zile’ye has kırk Hatim ve Cuma Uygulaması” Tokat-Zile: 05.01.2012.

¹³ İlyas Akyazı, -2012 Zile İlçe Müftüsü- “Zile’ye has kırk Hatim ve Cuma Uygulaması” Tokat-Zile: 05.01.2012.

seslendirmektedirler. Bundan ötürü uygulamanın ezgisini notaya alamadık. Zile Müftülüğünden aldığımız örnek uygulamanın Arapça metni ektedir.¹⁴

Cami müziği olarak yörede “*Kırk Hatim*” ve “*Cuma Uygulaması/Sabah Zikiri*” isimlendirmeleri ile tespit edilen bu iki uygulama, Tokat yöresine has olup başka her hangi bir yörede gerçekleştirilmeyen özel uygulamalardır.

Kaynakça

AKSOY, Hasan, “Mevlid”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 1994, C. XXIX, s. 483-484.

ÇAKIR, Ahmet, *Müziğe Giriş*, Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, İstanbul, 2009.

DİVRİKOĞLU, Ahmet, “Şehrimizdeki Kırk Hatim Dualandı”, *Özhaber Gazetesi*, 24 Ocak 2012, Tokat-Zile, S. MMCCCCXCVI, s. 1.

ŞİMŞİRGİL, Ahmet, *Osmanlı Taşra Teşkilatında Tokat (1455-1574)*, (Basılmamış) Doktora Tezi, MÜSBE, İstanbul, 1990.

T.C. Tokat Valiliği, *Cumhuriyetimizin 75. Yılında Tokat*, Tokat: Tokat Valiliği, 1998.

TDK, “Mutasarrıf”, *Türkçe Sözlük*, TDK Yayınları, Ankara, 2005, s.1424.

_____, “Liva”, *Türkçe Sözlük*, TDK Yayınları, Ankara, 2005, s.1311.

Kaynak Kişiler

İlyas Akyazı, -2012 Zile İlçe Müftüsü- “Zile’ye has kırk Hatim ve Cuma Uygulaması” Tokat-Zile: 05.01.2012.

¹⁴ Bkz. Ekler, Ek 1.

Ekler

Ek 1

UYGULAMA ÖRNEĞİ

1. Sabah Namazından önce Yasin-i Şerif okunması,
2. Namazdan sonra normal namaz tesbihi ve Haşr Suresi'nin son ayetlerinin okunması;
3. Haşr Suresi son ayetleri bittiginde aşağıdaki tehlil, tesbih ve salevatın okunması,

قَالَمَ كَذَّ

لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ (Tehlil 11 defa)

حَسْبِيَ رَبِّيَ خَلَّ اللَّهُ مَا بِي لَيْلِي غَيْرُ اللَّهِ نُورُ مُحَمَّدٍ صَلَّي اللَّهُ

لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ (Tehlil 11 defa)

حَسْبِيَ رَبِّيَ خَلَّ اللَّهُ مَا بِي لَيْلِي غَيْرُ اللَّهِ نُورُ مُحَمَّدٍ صَلَّي اللَّهُ

لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ (Tehlil 11 defa)

شُحْنَدُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّي اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْكَ وَسَلِّمْ

إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى سَيِّدِكَ مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِ سَيِّدِكَ مُحَمَّدٍ بِعَدَمِ كُلِّ عَاءٍ وَدَوَاءٍ وَتَارِكٍ وَسَلِّمْ عَلَيْهِ وَكَفِّرْ عَنْهُمْ كَثِيرًا

وَسَلِّ وَسَلِّمْ وَتَارِكٍ عَلَى سَيِّدِكَ مُحَمَّدٍ وَعَلَى كُلِّ شَيْءٍ الْإِيمَانِ وَالْمُسْلِمِينَ

وَعَلَى آلِ كُلِّ وَأَصْحَابِ كُلِّ أَهْلَيْنِ وَاسْتَشْرِكُوا تَقَهُمْ بِالْعُلُوفِ وَتَحْزِيكَ آيِينَ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

عَلَى أَفْضَلِ الْعَالَمِينَ سَيِّدِكَ مُحَمَّدٍ صَلَّوْا

عَلَى أَشْرَفِ الْعَالَمِينَ سَيِّدِكَ مُحَمَّدٍ صَلَّوْا

عَلَى أَحْسَنِ الْعَالَمِينَ سَيِّدِكَ مُحَمَّدٍ صَلَّوْا

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى سَيِّدِكَ مُحَمَّدٍ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ وَمَنْبِهِ

مُتَحَانَ الْأَكْبَرِ الْأَكْبَرِ ، مُتَحَانَ الْمَوَاجِرِ الْأَخْذِ ، مُتَحَانَ الْقُرُوقِ الْعَشْدِ ، مُتَحَانَ رَافِعِ السَّنَاءِ يَغْبِرُ عَشْدِ ،

مُتَحَانَ تَنْتِظِ الْأَرْضِ عَلَى مَا جَسَدُ ، مُتَحَانَ مِنْ خَلْقِ الْخَلْقِ فَاحْصَاهُمْ عَشْدُ ، مُتَحَانَ مَنْ قَسَمَ الْبَرِّوِي وَكَمْ يَسْ أَسْدُ ،

مُتَحَانَ الَّذِي لَمْ يَنْجِدْ صَاحِبَةً وَلَا وَكَلْدُ ، مُتَحَانَ مَنْ لَمَّاسٍ وَتَعْرِفُ مَكَاتِي وَتَسْمَعُ كَلَامِي وَتَرُدُّنِي وَلَا تَسْنِي ،

يَا اللَّهُ حَلِّ حَلَاكَةِ عَمِّ لَوْكَلَهُ وَلَا إِلَهَ غَيْرُهُ الْبَلْبَى لَيْسَ كَتَبْتُهُ فِيءِ بِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَهَرُ السَّمِيعِ الْعَلِيمِ

مُتَحَانَ الَّذِي لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدُ .

مُتَحَانَ وَبَكَدَ رَبِّ الْفَجْرِ عَسَا تَعْرِفُونَ وَسَلَامٌ عَلَى الْمُرْسَلِينَ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

4. Program dua ile bititilecektir.

Tokat'ta Sağlık/Hastalıkla İlgili Bazı Geleneksel Uygulamalar, Değerlendirmeler ve Deyişler

Alparslan SANTUR

Özet

Tokat yöresinde doğum öncesinde başlayıp, doğum sırası ve sonrasına kadar devam eden süreçte karşılaşılan çocuğu olmayan kadının hamamda belini çektirmesi, çocuğun yarık dudaklı olacağı inancıyla gebe kadının tavşana bakmaktan kaçınması vb. çok zengin geleneksel uygulamalar konunun birinci bölümünü oluşturmaktadır.

Öksürükte incirin; kaşıntıda zerdeçalın kaynatılıp, suyunun içilmesi, şiş olan yere süt ile pişirilen ısırgan otunun sarılması gibi geleneksel tedavi yöntemleri de konuyla bağlantılı yöresel uygulamalar arasındadır.

Banyo uygulamaları ile romatizma, deri, sinir gibi hastalıklar için gidilen Suhusaray Kaplıcası yörenin su kaynaklı tedavi merkezidir.

Diğer yandan halkın dinsel/büyüsel görünümlü inanışlarının oluşturduğu it dirseği (arpacık) hastalığında göze konan ekmek parçasının bir köpeğe aldırılması veya bebeği sarılıktan korumak için sarı gömlek giydirilmesi; al basmasına karşı lohusanın gündüz uyutulmaması gibi geleneksel uygulamalar görülebilmektedir.

Söz konusu uygulamaların bir bölümü de, baş ağrısında gidilen Alp Gazi Türbesi; it dirseğinde gidilen Diken Baba Yatırı, eli ayağı uyuşanların gittikleri Uyuşuk Tekkesi veya Niksar Çolaklar Mezarında bulunan Kayın Ağacı, Turhal İlçesi Oğulcuk Köyündeki Kutsal Ağaçlar gibi halk arasında kutsal sayılan ziyaret yerlerinde gerçekleştirilmektedir.

Özellikle al basması, çıban, karın ve kulak ağrısı gibi hastalıkları iyileştirdiğine inanılan ve "Ocaklı" olarak adlandırılan kişiler ve uygulamaları, yine konunun içinde yer almaktadır.

Yöresel dilde yer alan Akarca:Kemik veremi; Bayınmak: Bayılmak; Çalık: Kötürüm, inmeli, sakat; Dalazlanmak: Yara, çıban; Esürük: Cin, peri çarpmış kişi; Ferikmek: Baş dönme; Gada: Dert, hastalık; Hötürük Olmak: İshal olmak; İrahin: Hasta; İcren: İltihap; Kartmak: Yara kabuğu; Ordubozan: Varis; Pısırik: Nezle; Talav: Öldürücü bir hastalık; Uğrak: Sara, epilepsi, cin Çarpması; Vezillemek: Hastalıktan, acıdan inlemek; Yamara: Veba gibi sağlık/hastalıkla ilgili deyişler konunun son bölümünü oluşturmaktadır.

Giriş

Halkın geleneksel tedavi uygulamalarını oluşturan halk hekimliği çerçevesinde, konuyu iki ana başlık altında incelemekte yarar görülmektedir:

· Etnolog. Folklor Araştırmacıları Vakfı, Ankara. alparslansantur@hotmail.com

Yüzyılların deneyiminden geçmiş ve tecrübeyle çeşitli hastalıkların tedavisinde yararlı olduğu tespit edilen, bitkiler başta olmak üzere bazı hayvansal ve madensel içerikli halk ilaçları rasyonel görünümlü olup, bunların bir bölümünün söz konusu hastalıklar üzerinde etkili oldukları, eczacılık araştırmaları ile de ortaya konulmuştur. Ancak aynı araştırmalar, rasyonel görünümlü olmakla birlikte, söz konusu hastalıklarda hiçbir etkisinin olmadığı, hatta bazen zararlı etkileri de görülebilen uygulamaların da olduğunu ortaya çıkarmaktadır. Diğer yandan kaplıca ve içme kürleri de yine bu bölümde yer almaktadır.

Konunun ikinci bölümü ise irrasyonel görünümlü olarak nitelendirilebilecek geleneksel tedavi uygulamalarını kapsamaktadır. Hastalıkla ve tedaviyle doğrudan ilgisi olmayan bu uygulamalar, geleneksel düşünce sistemi çerçevesinde, dinsel/büyüsel inanışlarla şekillenen pratikler olarak karşımıza çıkmaktadır. Uygulamalar, özellikle kötü güçlerden, nazardan kaynaklandığına inanılan hastalıklarda yaygınlaşmaktadır.

1. Geleneksel Sağaltma Uygulamaları

1.1. Rasyonel Görünümlü Uygulamalar

1.1.1. Yörede Yetişen Bazı Bitkiler ve Tedavide Kullanımları

Söz konusu bitkilerin hastalıkların tedavisinde doğrudan veya dolaylı olarak genel yaygın kullanımı belirtilmekle birlikte, bu bölümdeki bazı uygulamaların yanında, özellikle (1.1.2) bölümünde bahsi geçen uygulamalarda da görüleceği üzere Tokat yöresinde de çeşitli hastalıklarda kullanılabilmektedirler.

Ayı Pençesi (*Acanthus hirsutus* Boiss.): Yaprakları yaralarda, ayrıca balgam söktürücü ve kabız olarak kullanılmaktadır.¹

Çoban Çantası (*Capsella bursa-pastoris* L.): (Diğer adı Çıngıldaklıot.) Çiçekli dalları kabız ve idrar artırıcı olarak kullanılmaktadır.²

Dağ Muşmulası (*Cotoneaster nummularia* L.): 2-3 m. boyunda beyaz çiçekli ağaç. Meyvası 6-8 mm. Uzunlukta, kırmızı renklidir. Meyvası iştah açıcı, midevi ve balgam söktürücü olarak kullanılmaktadır.³

Deli Yulaf (*Avena fatua* L.): (Diğer adı Yabani Yulaf) 50-150 cm. boyunda, bir yıllık otsu bitki. Haricen lapası çıban olgunlaştırmakta, dahilen idrar artırıcı, müshil, kuvvet verici ve yatıştırıcı olarak kullanılmaktadır.⁴

Fındık (*Corylus avellana* L.): Yaprakları idrar artırıcı olarak kullanılmaktadır.⁵

¹ www.tokat-cevreorman.gov.tr BAYTOP, Turhan: Türkiye’de Bitkiler ile Tedavi.

² www.tokat-cevreorman.gov.tr BAYTOP, Turhan: Türkiye’de Bitkiler ile Tedavi.

³ www.tokat-cevreorman.gov.tr BAYTOP, Turhan: Türkiye’de Bitkiler ile Tedavi.

⁴ www.tokat-cevreorman.gov.tr BAYTOP, Turhan: Türkiye’de Bitkiler ile Tedavi.

⁵ www.tokat-cevreorman.gov.tr BAYTOP, Turhan: Türkiye’de Bitkiler ile Tedavi.

İğde (Elaeagnus angustifolia L.): Çiçekler ve yapraklar infusyon olarak idrar artırıcı ve ateş düşürücü olarak kullanılmaktadır.⁶

Kiraz (Cerasus inkana): Tokat yöresi endemik bitkisidir. Sapı idrar artırıcı, kabız ve kuvvet verici olarak kullanılmaktadır.⁷

Kocayemiş (Arbutus unedo L.): 3-6 m. boyunda, kışın yapraklarını dökmeyen ağaç. Yaprakları idrar yolları hastalıklarında infusyon olarak kullanılır.⁸

Koyun Gözü (Bellis perennis L.): (Diğer adı Çayır Papatyası.) Çiçekleri idrar artırıcı, terletici, müshil ve göğüs yumuşatıcı olarak kullanılmaktadır.⁹

Köpekdişi Ayrığı (Cynodon dactylon L.): (diğer adı Büyük Ayrık Kökü) 30 cm. boyunda, çok yıllık otsu bitki. İnfusyon olarak idrar artırıcı ve müshil olarak kullanılmaktadır.¹⁰

Köy Göçüren (Cirsium arvense L.): (Diğer adı Köy Göçerten.) Çiçekli dalları kuvvet verici ve iştah açıcı olarak kullanılmaktadır.¹¹

Kuşburnu (Fructus Cynosbati, F. Rosae caninae): R. Canina L (Yabani Gül) türünün kurutulmuş olgun meyvalarıdır. 1,5-3,5 m. boyunda dikenli bir bitkidir. Sonbaharda olgunlaşan meyvalar, 1-2,5 cm uzunluğunda, turuncu veya kırmızı renklidir. Kabız ve kuvvet verici olarak kullanılmakta olup, halk arasında şeker hastalığına karşı da kullanılmakla birlikte, tavşanlar üzerinde yapılan deneylerde kan şekerini düşürücü bir etkisi saptanmamıştır.¹²

Laden (Cistus laurifolius L.): 1-3 m. boyunda beyaz çiçekli bir bitkidir. Yaprakları infusyon olarak şeker hastalığında kullanılmaktadır.¹³

Mahlep Tohumu (Semen Pruni mahaleb): C. Mahaleb (L) Miller türünün kurutulmuş olgun tohumlarıdır. On metre boyunda beyaz çiçekli bir ağaç olup, yörede Niksar ve Zile'de yaygın olarak bulunmaktadır. Kuvvet verici, cinsel gücü kuvvetlendirici, idrar artırıcı, balgam söktürücü, nefes darlığına karşı kullanılmakta olup, şeker hastalığında da tavsiye edilmekle birlikte, tavşanlar üzerinde yapılan deneylerde kan şekerini düşürücü bir etkisi saptanmamıştır.¹⁴

Sandal (Arbutus andrachne L.): Yaprakları idrar yolları hastalıklarında infusyon olarak kullanılır.¹⁵

⁶ www.tokat-cevreorman.gov.tr, BAYTOP, Turhan: Türkiye'de Bitkiler ile Tedavi.

⁷ www.tokat-cevreorman.gov.tr, BAYTOP, Turhan: Türkiye'de Bitkiler ile Tedavi.

⁸ www.tokat-cevreorman.gov.tr, BAYTOP, Turhan: Türkiye'de Bitkiler ile Tedavi.

⁹ www.tokat-cevreorman.gov.tr, BAYTOP, Turhan: Türkiye'de Bitkiler ile Tedavi.

¹⁰ www.tokat-cevreorman.gov.tr, BAYTOP, Turhan: Türkiye'de Bitkiler ile Tedavi.

¹¹ www.tokat-cevreorman.gov.tr, BAYTOP, Turhan: Türkiye'de Bitkiler ile Tedavi.

¹² BAYTOP, Turhan: Türkiye'de Bitkiler ile Tedavi.

¹³ www.tokat-cevreorman.gov.tr, BAYTOP, Turhan: Türkiye'de Bitkiler ile Tedavi.

¹⁴ BAYTOP, Turhan: Türkiye'de Bitkiler ile Tedavi.

¹⁵ www.tokat-cevreorman.gov.tr, BAYTOP, Turhan: Türkiye'de Bitkiler ile Tedavi.

Sarmaşık (*Convolvulus arvensis* L.): (Diğer adı Kuzu Sarmaşığı.) 3m. boyunda, tırmanıcı, beyaz sütlü, çok yıllık, otsu bitki. Sütü müşhil, safra söktürücü ve kurt düşürücü olarak kullanılmaktadır.¹⁶

Sütleğen (*Euphorbia amygdaloides* L.): Bir veya çok yıllık, beyaz sütlü bitki. Haricen siğillere karşı kullanılmaktadır.¹⁷

Tilki Kuyruğu (*Achillea setacea*): 10-80 cm. boyunda, tüylü, çok yıllık, otsu bitki. Yaprakları ezilerek, haricen yaralarda kullanılmaktadır.¹⁸

Topalak (*Cyperus rotundus* L.): (Diğer ismi Karatopalak) 10,15 cm. boyunda, köklerinde zeytin gibi yumruları olan çok yıllık otsu bitki. Haricen yara iyi edici olarak kullanılmaktadır.¹⁹

Tosbağa Otu (*Alkanna orientalis* L.): (Diğer isimleri Sarı Havacıva Otu, Kanburuyan, Kurbağaotu) 30-50 cm. boyunda, tüylü, çok yıllık, otsu bitki. Dahilen adet kesici olarak kullanılmaktadır.²⁰

Yabani Sinameki (*Colutea cilicica* L.): Yaprakları müşhil olarak kullanılır.²¹

Yapışkan ot (*Galium aparine* L.): İştah açıcı ve idrar artırıcı olarak kullanılmaktadır.²²

1.1.2. Bazı Hastalıklarda Bitkisel, Hayvansal ve Madensel Ürünlerle Gerçekleştirilen Uygulamalar

Çıban ve Yaralar: Şeftali çekirdeği yağı yaralara sürülür.²³

Çocuk Talebi: Havacıva, alabalık yağı ile karıştırılarak bir bez içinde rahme konur.²⁴

Diş Ağrısı: Sap, mazi, kahve, kafur dövülüp, kaynatılarak ağrıyan yere konur.²⁵

Kanlı Basur: Kara Halil, kuru kahve, teprek karıştırılıp hap yapılarak yutulur.²⁶

Göz Ağrısı: Keçi ödü kurusu göze sürülür.²⁷

Kaşıntı: Zerdeçal kaynatılıp, suyu içilir.²⁸

¹⁶ www.tokat-cevreorman.gov.tr, BAYTOP, Turhan: Türkiye’de Bitkiler ile Tedavi.

¹⁷ www.tokat-cevreorman.gov.tr, BAYTOP, Turhan: Türkiye’de Bitkiler ile Tedavi.

¹⁸ www.tokat-cevreorman.gov.tr, BAYTOP, Turhan: Türkiye’de Bitkiler ile Tedavi.

¹⁹ www.tokat-cevreorman.gov.tr, BAYTOP, Turhan: Türkiye’de Bitkiler ile Tedavi.

²⁰ www.tokat-cevreorman.gov.tr, BAYTOP, Turhan: Türkiye’de Bitkiler ile Tedavi.

²¹ www.tokat-cevreorman.gov.tr, BAYTOP, Turhan: Türkiye’de Bitkiler ile Tedavi.

²² www.tokat-cevreorman.gov.tr, BAYTOP, Turhan: Türkiye’de Bitkiler ile Tedavi.

²³ Altan, Selim: Manisa Tıp Folkloru.

²⁴ Acıpayamlı, Orhan: Türkiye’de Doğumla İlgili Adet ve İnanmaların Etnolojik Etüdü.

²⁵ Turan, Fatma Ayten: Türkiye’de Halk İlacı Araştırmaları.

²⁶ Turan, Fatma Ayten: Türkiye’de Halk İlacı Araştırmaları.

²⁷ Bayat, Ali Haydar: Anadolu Tıbbi Folklorunda Göz Hastalıkları.

Kulak Ağrısı: Çocuğun kulağı ağrıldığında tavşan veya soğan yağı akıtılır. Zeytinyağı ile karabiber karıştırılıp damlatılır. ²⁹

Öksürük: İncir kaynatılıp, suyu içilir. ³⁰

Romatizma: Boğaza kadar köpek pisliği içine girilir ve dayanılabildiği kadar kalınır. Üç şalgam rendelenip ağrıyan yere sarılır ve iki gece bırakılır. ³¹

Pişik: Salatalığın içi sürülür. ³²

Şiş ve Kadın Hastalıkları: Isırgan otu, süt ile pişirilip, şişin üzerine sarılır. Kadın hastalıklarında da aynı lapanın üzerine oturulur. ³³

1.1.3. Bazı Hastalıkların Tedavisi için Gidilen Su Kaynakları

Sulusaray Kaplıcası: Sulusarayın 3,5 km. güneybatısındadır. Su sıcaklığı 50 C olup, sodyumlu, klorürlü, sülfatlı ve hidrokarbonatlı bileşime sahiptir. Romatizma, deri, kadın, sinir ve beslenme hastalıklarında etkili olduğu belirtilmektedir. ³⁴

1.2. İrrasyonel Görünümlü Uygulamalar

Halk arasında eskiden beri süregelen sağlık/hastalıkla ilgili geleneksel uygulamaların bir bölümünü de, dinsel/büyüsel görünümlü birtakım uygulamaların oluşturduğu ve bunların hastalıkların tedavisinde yoğun olarak kullanıldıkları görülmektedir. Bu tür uygulamaların etrafında ise, kendilerinde üstün güçler bulunduğu inanılan ocaklılar, atalar kültürüne bağlı türbe ve yatırırlar ile diğer kutsal sayılan yerler bulunmakta ve tedavide önemli bir rol üstlenmektedirler.

Dinsel/büyüsel uygulamaların temelini ise geleneksel düşünce sistemi oluşturmaktadır. Bu düşüncede tesadüflere ve benzerliklere büyük önem verilmekte, konumuzu oluşturan hastalıkların çıkış nedenleri, hastalıkların görünümleri ve hastalıklarla bağlantılı olduğuna inanılan olaylar bu düşünce ile değerlendirilmekte ve genel olarak, hastalıkların vücuda giren bir takım kötü ruhlardan kaynaklandığı, dolayısıyla öncelikle bu kötü ruhların kovulması gerektiği inancı ile tedavide büyüsel işlemler devreye girmektedir.

Konuyu biraz daha açacak olursak, irrasyonel olarak nitelendirebileceğimiz bu tür uygulamalar çerçevesinde, sempatik büyüye bağlı olarak bir hastalığın benzer yollarla taklit edilerek tedavi edilmesine dayanan taklit (analoji) büyüsü ile “Parça bütüne aittir.” ilkesine göre çalışan ve bütünden ayrılan parçaların, bütünü etkilemeye devam etmesi inancına dayanan temas büyüsü işlemleri gerçekleştirilmektedir.

²⁸ Turan, Fatma Ayten: Türkiye’de Halk İlacı Araştırmaları.

²⁹ Altan, Selim: Manisa Tıp Folkloru.

³⁰ Turan, Fatma Ayten: Türkiye’de Halk İlacı Araştırmaları.

³¹ Akçiçek, Eren: Halkbilim Yazıları

³² Altan, Selim: Manisa Tıp Folkloru.

³³ Turan, Fatma Ayten: Türkiye’de Halk İlacı Araştırmaları.

³⁴ Ülker, İsmet: Sağlık Turizmi.

Ayrıca hastalıkların adı ile tedavi uygulamaları arasındaki bağlantıya dayanan ad büyüğü, halk arasında uğurlu veya uğursuz sayılan sayıların tedavide belirtildiğı kadar tekrarına dayanan sayı büyüğü, bazı renklerin de büyüsel güçlerle yüklü olduğı inancına dayalı renk büyüğü ve bir hastalığı, zıttı bir uygulamayla iyileştirmeye yönelik allopatik büyüğü yine bu tür büyüsel işlemleri oluşturmaktadır.

Büyüsel uygulamaların zaman zaman dini içerikli yazı ve dualarla birlikte kullanılarak, dinsel/büyüsel bir görünüme büründükleri de sık rastlanan bir durumdur.³⁵

1.2.1. Bazı Hastalıklarda Görülen Uygulamalar

Al Basması: Lohusaya kırmızı taşlı iğne ve kırmızı kurdele takılır. Yastığına büyük bir iğne sokulur. Başucuna süpürge ve maşa konur. Gündüz uyutulmaz.³⁶

“Al basması ile benzer renkteki objeler (kırmızı taşlı iğne ve kırmızı kurdele) arasında sempatik bir ilişki kurularak, benzer benzeri etkiler prensibine göre çalışan taklit büyüğü ile demir objelerde (maşa) var olduğuna inanılan güçten yararlanmaya yönelik temas büyüğü işletilmeye çalışılmakta, ayrıca nazara karşı süpürge kullanılmakta, zararlı güçlerden korumaya yönelik olarak da loğusa uyutulmamaktadır.”

Alt Islatma: Çocuğun poposu süpürge ile yakılır.³⁷

“Burada uygulama çocuğun poposunun yakılması olarak belirtilmişse de, esasında üzerlik olarak da kullanılabilen ve şifalı olduğuna inanılan süpürge otunun yakılarak, tütsüsünden yararlanmaya yönelik bir işlem olarak değerlendirilmelidir.”

Aşerme: Gebe kadının aşermesini önlemek için köpeğin yalağına konan elma kadına haber verilmeden yikanıp yedirilir, sonra da haber verilerek kadının tiksinişmesi sağlanır.³⁸

Çıban ve Yaralar: Bakır kaptaki yoğurt veya sülfat suda ezilerek sürülür.³⁹

Çocuk Talebi: Komşunun yeni doğan çocuğunun bezleri çalınarak, adet günlerinde rahme konur.⁴⁰

“Büyünün taklit ve temas prensiplerine göre çocuk sahibi olunmaya çalışılmaktadır.”

Çocuğı Yaşamayan: Çocuğı durmayan kadın, çocuğı yaşasın diye yeni

³⁵ Örnek, Sedat Veyis: Sivas ve Çevresinde Hayatın Çeşitli Safhalarıyla ilgili.....

³⁶ Altan, Selim: Manisa Tıp Folkloru.

³⁷ Altan, Selim: Manisa Tıp Folkloru.

³⁸ Akçiçek, Eren: Halkbilim Yazıları.

³⁹ Altan, Selim: Manisa Tıp Folkloru.

⁴⁰ Acıpayamlı, Orhan: Türkiye’de Doğumla İlgili Adet ve İnanmaların Etnolojik Etüdü.

doğmuş köpek yavrusunu entarisinin boğaz tarafından sokup, eteğinden çıkarır. Köpek ölürse çocuğun yaşayacağına inanılır.⁴¹

“Annede var olduğuna inanılan kötü güçlerin köpeğe geçirilmesine yönelik bir uygulama olup, köpeğin ölmesi ile kötü güçlerin de yok olacağına inanılmaktadır.”

İt Dirseği (Arpacık): Sırtüstü yatırılan hastanın gözünün üzerine konan ekmek, bir köpeğe aldırılır.⁴²

“Hastalığın adı ile köpek arasında bağlantı kurularak, taklit büyüsi işletilmeye çalışılmaktadır.”

Kekeleme: Kekeleyen çocuk, kara eşeğin altından geçirilir.⁴³

“Çocukta var olduğuna inanılan kötü güçlerin eşeğe geçirilmesine yönelik temas büyüsi işletilmeye çalışılmaktadır.”

Kırk Basması: Kırk basmaması için anne elma yemez.⁴⁴ Lohusa ve çocuk kırk gün evden dışarı çıkarılmaz.⁴⁵

Nazar: Özellikle çevrede çalışkanlığı, zenginliği, ailesine bağlılığı ile tanınan birisinin birdenbire hastalanması nazara bağlanır ve nazarı uzaklaştırmak amacıyla kurşun dökülür. Bu işi kadınlar yapar. Bir kabın içine su konduktan sonra, bu kap da bir tepsinin içine konur. Tepsinin kenarlarına ekmek, tuz, bıçak, ayna, üzerlik, vb. konur. Bir tavada kurşun eritilir ve üzeri bir örtü ile örtülen hastanın başında tutulan kabın içindeki suya 3, 5, 7 defa dökülür. Kurşunun şekillerine göre yorum yapılır ve hasta kurşunun suyuna elini batırarak üç defa yalar. Ayrıca avuç içlerini, yüzünü, alnını, göğsünü, koltuk altlarını ve ayaklarını bu su ile ıslatır. Tepsideki ekmek ve tuz köpeklere yedirilir.⁴⁶

“Majik güçlerle yüklü olduğuna inanılan objelerin (ekmek, tuz, bıçak, ayna, üzerlik) yanında, sayı büyüünden (3, 5, 7) yararlanılmaya çalışılmakta ve hasta, kurşunun suyu ile temas ettirilerek, temas büyüsi işletilmeye çalışılmakta ve son olarak ekmek ve tuz köpeklere yedirilerek, kötü güçlerin uzaklaşması amaçlanmaktadır.”

Sarılık: Sarı karpuz oyulup, içine kuvvetli bir adam idrarını yapar ve üç sabah hastaya içirilir.⁴⁷ ; Sarılığın nazardan meydana geldiğine inanılır. Bebeği

⁴¹ Akçiçek, Eren: Halkbilim Yazıları.

⁴² Bayat, Ali Haydar: Anadolu Tıbbi Folklorunda Göz Hastalıkları.

⁴³ Meral, Semra-Yusuf: Zile’de Çocuk ve Lohusa Üzerine Adetler-İnançlar Nazar İnanışları.

⁴⁴ Akçiçek, Eren: Halkbilim Yazıları.

⁴⁵ Acıpayamlı, Orhan: Türkiye’de Doğumla İlgili Adet ve İnanmaların Etnolojik Etüdü.

⁴⁶ Meral, Semra-Yusuf: Zile’de Çocuk ve Lohusa Üzerine Adetler-İnançlar Nazar İnanışları.

⁴⁷ Altan, Selim: Manisa Tıp Folkloru.

sarılıktan korumak için sarı gömlek giydirilir.⁴⁸

“Her iki uygulamada da hastalığın görünümü ile aynı renkteki objeler (karpuz, idrar, gömlek) arasında sempatik bir bağ kurularak, taklit ve temas büyülerini birlikte işletilmeye çalışılmakta, ayrıca sayı büyüsü de devreye girmektedir.”

Yarık, Kalın Dudak: Doğacak çocuğun yarık ve kalın dudaklı olmaması için, gebe kadın tavşana ve deveye bakmaktan kaçınır.⁴⁹

“Benzer bir objenin, benzer bir durumu yaratabileceği inancıyla bağlantılı bir uygulamadır.”

Yürümesi Geciken Çocuklar: Cuma günü sela ile ezan arasında bir kişi çocuğun belinden tutup, *“Sela, sela sel getir, çocuğuma ayak getir.”* diyerek çocuğu kibleye karşı sallar.⁵⁰

“Taklit büyüsünün işletilmeye çalışılması yanı sıra, aynı zamanda dini objelerden de yararlanılmaya çalışılmakta, uygulama bu haliyle dinsel/büyüsel bir görünüme bürünmektedir.”

Zor Doğum: Kocanın avucundaki, ayakkabısının içindeki, içinde Fatma Ana bitkisinin bekletildiği, yazılı tas içindeki dualı su içirilir.⁵¹

“Doğrudan doğruya temas büyüsüne bağlı olarak, kutsallığına inanılan (koca, bitki, tas, su) objelerden yararlanılmaya çalışılmaktadır. Dini objeler, (yazılı tas, okunmuş su) uygulamaları, aynı zamanda dini bir görünüme sokmaktadır.”

1.2.2. Kutsal Sayılan Mekanlarda Gerçekleştirilen Uygulamalar

1.2.2.1. Türbe/Yatır Ziyaretleri

Abdal Musa: Zile Emirören köyünde olup, özellikle çocuğu olmayan kadınların ziyaret yeridir. Kadınlar, orada bulunan çeşmede yıkanır. Ayrıca sinir hastalıklarında da ziyaret edilmektedir.⁵²

Alp Gazi Türbesi: Baş ağrısında ziyaret edilip, mezardaki taş başın üstüne kaldırılır.⁵³

Ay Kadın: Kızılca Köyünde olup, özellikle mide hastalıklarında ziyaret edilmektedir.⁵⁴

⁴⁸ Bayat, Ali Haydar: Halk Tıbbında Özellikle Anadolu’da Sarılık Hastalığı ve Tedavisi.

⁴⁹ Acıpayamlı, Orhan: Türkiye’de Doğumla İlgili Adet ve İnanmaların Etnolojik Etüdü.

⁵⁰ Meral, Semra-Yusuf: Zile’de Çocuk ve Lohusa Üzerine Adetler-İnançlar Nazar İnanışları.

⁵¹ Acıpayamlı, Orhan: Türkiye’de Doğumla İlgili Adet ve İnanmaların Etnolojik Etüdü.

⁵² Yardımcı, Mehmet: Zile’de Yatırlar ve Ziyaret Yerleri ile İlgili İnanışlar, Uygulamalar, Menkıbeler.

⁵³ Altan, Selim: Manisa Tıp Folkloru.

⁵⁴ Yardımcı, Mehmet: Zile’de Yatırlar ve Ziyaret Yerleri ile İlgili İnanışlar, Uygulamalar, Menkıbeler.

Beyazıt-ı Bestami: Zile merkezde olup, özellikle baş ve göz ağrıları için ziyaret edilmektedir.⁵⁵

Çeltek Baba Tekkesi: Zile ilçesine bağlı Çeltek köyündedir. Felçli hastalar getirilir. Ayrıca akıl hastaları, burada bulunan bir sütuna bağlanıp, sabaha kadar bırakılırlar. İplerinden kurtulan hastaların iyileşeceğine inanılmaktadır.⁵⁶

Diken Baba Yatırı: İt dirseğinde ziyaret edilir. Kabrin başındaki yuvarlak taş göze sürülür. Ziyaretten sonra mezar üzerine para, bulgur, nohut, vb. konur.⁵⁷

(Başka bir kaynakta, Gençay tarafında olduğu belirtilen ve “Tikan Dede” olarak bahsedilen ve aynı yatırı olduğu düşünülen yeri de gözü ağrıyanlar yedi Perşembe ziyaret ederek, evde ıslattıkları nohutu, oradaki dikenlere sokarlar.⁵⁸

Diken Dede Tekkesi: Merkez Örtmenölü Mah. Buradaki ağaçlara çaput bağlanır.⁵⁹

Ethem Dede Tekkesi: Merkez Çay Mah. Ağaçlara çaput bağlanır.⁶⁰

Kesikbaş Tekkesi: Turhal ilçesi batısındadır. Ağaçlara çaput bağlanır.⁶¹

Kat Tekkesi: Kat kasabasının doğusundadır. Yatırın yeri kesin değildir. Ağaç ve fundalıklara çaput bağlanır. Bölge halkının “cüher” dediği toprak alınarak, hastalara şifa olarak yedirilir.⁶²

Kuduz Hoca: Kuduz hastalarının getirildiği bir ziyaret yeridir.⁶³

Pervane Baba: Yıldıztepe Bucağında olup, özellikle korkudan kaynaklanan hastalıklarda ziyaret edilmektedir.⁶⁴

Şeyhi Şirvani Tekkesi: Merkez Çay Mah. Ağaçlara çaput bağlanır.⁶⁵

Şeyh Nusrettin: Özellikle humma hastalığında ziyaret edilmektedir. Ayrıca küçük çocuklar çevresinde yedi defa dolaştırılarak, erken yürümeleri

⁵⁵ Yardımcı, Mehmet: Zile’de Yatırlar ve Ziyaret Yerleri ile İlgili İnanışlar, Uygulamalar, Menkıbeler.

⁵⁶ Ergun, Pervin: Türk Kültüründe Ağaç Kültü.

Aliçözü Köyü Sosyal Yardımlaşma Derneği www.alicozukoyu.com

⁵⁷ Altan, Selim: Manisa Tıp Folkloru.

⁵⁸ Ergun, Pervin: Türk Kültüründe Ağaç Kültü.

⁵⁹ Ergun, Pervin: Türk Kültüründe Ağaç Kültü.

⁶⁰ Ergun, Pervin: Türk Kültüründe Ağaç Kültü.

⁶¹ Ergun, Pervin: Türk Kültüründe Ağaç Kültü.

⁶² Ergun, Pervin: Türk Kültüründe Ağaç Kültü.

⁶³ Yardımcı, Mehmet: Zile’de Yatırlar ve Ziyaret Yerleri ile İlgili İnanışlar, Uygulamalar, Menkıbeler.

⁶⁴ Yardımcı, Mehmet: Zile’de Yatırlar ve Ziyaret Yerleri ile İlgili İnanışlar, Uygulamalar, Menkıbeler.

⁶⁵ Ergun, Pervin: Türk Kültüründe Ağaç Kültü.

sağlanmaya çalışılır.⁶⁶

Topçam Tekkesi: Buradaki çam ağaçlarının kutsal olduğuna inanılır.⁶⁷

Uyuşuk Tekkesi (Ulu Ağa): Tokat'ta Örtmenölü Mahallesindedir. Ulu bir ağacın altındadır. Eli, ayağı uyuşanlar, üstüne sürerler.⁶⁸

Karın ağrısında, bir yatır ziyaret edilip, duadan sonra eski mezar yerinin üzerine taş atılır.⁶⁹

“Atalar kültürüne bağlı olarak türbe veya yatırlarda mezarları bulunan ve ilgili yörede yaptıklarıyla halk arasında kutsal olarak nitelenen kişilerde var olduğuna inanılan güçten yararlanmaya yönelik pratikler, bütün uygulamaların temelini oluşturmaktadır. Diğer yandan söz konusu güçlerin mezarın yanı sıra orada bulunan suya, ağaçlara, ağaçların meyvasına, toprağa, taşlara da geçtiğine yönelik inanış, bu uygulamaları daha iyi açıklamamızı sağlamakta ve uygulamalarda yoğun olarak büyüünün temas ilkesinin kullanılmaya çalışıldığı görülmektedir.”

1.2.2.2. Diğer Ziyaret Yerleri

Acıpınar Sarılık Suyu: Acıpınar Köyünde olup, sarılık hastaları suyun başında yıkanır ve günlerce bu suyu içerler.⁷⁰

(Ayrıca Akkılıç ve Emir Veren köylerinde bulunan su kaynakları da, sarılık hastalığında kullanılmaktadırlar.)

Bizere Manastırı: Kurtuluş savaşı öncesi Anadolu'da yaşayan Rumlar, akıl hastalıklarında Bizere Manastırını ziyaret ediyorlardı.⁷¹

Hasan Gazi Tepesi-Seccadesi: Zile ilçesindedir. Halk arasında Hasan Gazi veya Hasan Baba Tepesi olarak bilinmekte olup, burada bulunan iki ağaçla ilgili olarak bir efsane anlatılmaktadır:

“Vaktiyle Zile’de Hasan Gazi adında bir derviş yaşarmış. Halk arasına pek karışmayan, zamanının çoğunu şehrin kıyısındaki küçük bir tepede ibadetle geçiren Hasan Gazi’nin bu hareketi pek hoş karşılanmaz. Derviş, halkın ileri gelenleri tarafından iftiraya uğrar ve şehirden kovulur.

Derviş bundan sonraki hayatını o tepedeki orman içerisinde geçirir. Şehirden bir çocuk da ona her gün gizlice yemek getirir. Derviş bir ağaç üzerinde namazını kılar ve ibadet eder. Halk bununla da yetinmez. Artan iftiralarla galeyana gelen halk ormanlık tepeye doğru yürür. Ormanı ateşe

⁶⁶ Yardımcı, Mehmet: Zile’de Yatırlar ve Ziyaret Yerleri ile İlgili İnanışlar, Uygulamalar, Menkıbeler.

⁶⁷ Ergun, Pervin: Türk Kültüründe Ağaç Kültü.

⁶⁸ Ergun, Pervin: Türk Kültüründe Ağaç Kültü.

⁶⁹ Altan, Selim: Manisa Tıp Folkloru.

⁷⁰ Yardımcı, Mehmet: Zile’de Yatırlar ve Ziyaret Yerleri ile İlgili İnanışlar, Uygulamalar, Menkıbeler.

⁷¹ Bayat, Ali Haydar: Türk Dünyasında Özellikle Anadolu Tıbbi Folklorunda Akıl Hastalıklarının Tedavi Yolları ve Kaynakları.

verirler. Orman yanar, kül olur. Halk Derviş'in öldüğünü düşünür. Ancak Derviş'in üzerinde bulunduğu ve ibadet ettiği ağaç, yangından etkilenmemiştir. Derviş kurtulur. Ona yemek getiren çocuk da o sırada ormanda Derviş'in bulunduğu ağacın yanında küçük bir ağacın altında yangından kurtulmuştur. Yangında ormanın tamamı yandığı halde, tepenin en yüksek yerinde bulunan o iki ağaç yanmamıştır.”

Büyük ağacın kalın dalı iki kişinin yan yana namaz kılacağı kadar geniş olduğu için, halk arasında “Hasan Gazi Seccadesi” olarak adlandırılmaktadır.⁷²

Kayın Ağacı: Niksar ilçesine bağlı Çolaklar mezrasındadır. Dilek sahipleri dua ettikten sonra üzerlerindeki giysilerden bir parça yırtarak ağaca bağlarlar.⁷³

Kutsal Ağaçlar: Turhal ilçesinin Oğulcuk köyündeki ağaçları ziyaret edenler, çaput bağlarlar.⁷⁴

Pelit: Zile ilçesi Acıpınar köyündedir. Kutsallığına inanılan ağaca çaput bağlanıp, dua edilir.⁷⁵

1.2.3. Kutsal Sayılan Günlerde Gerçekleştirilen Uygulamalar

1.2.3.1. Hıdrellez

Yörede Hıdrellezle ilgili inanış ve uygulamalar arasında, şifa ve sağlık talebine yönelik pratikler de görülebilmektedir.⁷⁶

Ateş: Hastalık ve kötülüklerin ateşle birlikte yanıp, kül olacağına inanılır.

Çiğ: Sabah ezanından önce kalkılıp, ekinler üzerindeki çiğ ile yüz yıkanır.

Çimen: Hastalığı olanlar, o gün çimenler üzerinde yuvarlanırlar.

Gül Ağacı: Vücudun sağlıklı olması için, Hıdrellezin bir gece öncesinde gül ağacına giysilerden biri bağlanır.

Konuşamayan Çocuklar: Çocuğun dilinin açılması için o gün Dilsiz Tekkeye gidilir.

Yağmur: O gün yağmur yağarsa şifa niyetine suyu içilir.

Yiyecek, İçecek: O gün birlikte yapılan yemekler “Hızır yardımcın olsun, Hızır şifa versin.” denilerek yenir; Nevruz çiçekleri, yumurta ile birlikte yenir; Kırılardan toplanan kırk çeşit bitki kaynatılarak suyu, tüm hastalıklara iyi geleceği inancıyla içilir; Bir hastalığı olanlar, sabah çeşmelerden su içerler; Hocanın okuduğu su herkese içirilir.

⁷² Ergun, Pervin: Türk Kültüründe Ağaç Kültü.

⁷³ Ergun, Pervin: Türk Kültüründe Ağaç Kültü.

⁷⁴ Ergun, Pervin: Türk Kültüründe Ağaç Kültü.

⁷⁵ Ergun, Pervin: Türk Kültüründe Ağaç Kültü.

⁷⁶ Cingöz, Meltem Emine: Tokat'ta Hıdrellez.

“Uygulamaların temelinde, halk arasında kutsal bir varlık olarak görülen Hızır bulunmaktadır. Temas büyüğü çerçevesinde, Hızır’la ilişkili yeşil bitkiler, çiçekler ve Hızır’ın değdiği inanan objelerle temas edilerek, bunlarda var olduğuna inanılan güçlerden yararlanılmaya çalışılmaktadır.”

1.2.4. Ocaklı Uygulamaları

Al basmasında, ocaklının evinden alınan kül yastığı altına konur.⁷⁷

Çıban ve yaralarda ocaklı tarafından yaraya tükürülür.⁷⁸

Karın ağrısında eve ocaklı kadın çağrılır ve evdekilerden birisiyle aralarında şu konuşma geçer: “Nereden gelip nereye gidiyorsun?” “Sancı ocağından gelip sancı ocağına gidiyorum.” “Vur da geç.” Daha sonra ocaklı kadın elinde bulunan yaydan oku çocuğun karnı üzerinde bulunan bakır sahana üç defa atar.⁷⁹

Kulak ağrısında ocaklı kadın sabah erkenden çocuğun kulağına eğilip “Baban güveyi anan gelin oldu, guguk guguk sen de durma git buradan.” diyerek üç defa seslenir.⁸⁰

Romatizmada hasta ocağa götürülür.⁸¹

“Bu bölümdeki uygulamaların da, ocaklıda var olduğuna inanılan güçten yararlanmaya yönelik ve büyüünün temas ilkesinin kullanılmaya çalışıldığı pratikler olarak değerlendirilmesinde yarar görülmektedir.”

2. Değişler

Akarca: Kemik veremi; *Almacık*: Kalça kemiği, uyluk başı; *Asnık*: Kısır; *Avruk*: Hasta; *Avsunlatmak*: Hastaları iyileştirmek için okutmak; *Ayak kesme*: Yürümesi geciken çocukların çabuk yürümesi için yapılan bir tören; *Aylı günlü*: Gebe, doğumu yakın.

Bayınmak: Bayılmak; *Beklik*: Kabızlık, beklik; *Bertik*, *Börtük*: Yara, bere, çürük; *Bezgek*: Sıtma; *Bıdık*: Böbrek; *Bıdır*: Ur, vücudun herhangi bir yerinde olan şişlik; *Bıkanak*: Ayak, bilek, diz eklemi; *Boğör*: Böğür; *Boğurdak*: Gırtlak; *Boyun kökü*, *Boyun kütüğü*: Ense; *Buğun*: Bilek; *Bulaşık*: Yarı deli; *Burulgan*: Burkulmuş ayak, kol, vb.; *Buvaz*: Gebe; *Bükeç*: Çene.

Caruh, *Cırık*, *Cozirik*: Gelişmemiş, büyümemiş; *Cimin*: Tatarcık.

Çalık: Kötürüm, inmeli, sakat; *Çakmak*: Deri hastalığı, yara, çıban; *Çalınmak*: İnme inmek; *Çapar*: Çiçek bozuğu yüz; *Çelemek*: Kanın pıhtılaşması, vücudun vurulan yerinde yara oluşması; *Çenet*: Kalça; *Çınaçık*: Dirsek; *Çıt parmak*: Serçe parmak; *Çitlevü*: Göğüs kemiği; *Çonraz*: Büyüyemeyen; *Çor*: Hastalık; *Çorlu*: Hastalıklı, dertli, illetli;

⁷⁷ Altan, Selim: Manisa Tıp Folkloru.

⁷⁸ Altan, Selim: Manisa Tıp Folkloru.

⁷⁹ Altan, Selim: Manisa Tıp Folkloru.

⁸⁰ Altan, Selim: Manisa Tıp Folkloru.

⁸¹ Altan, Selim: Manisa Tıp Folkloru.

Çöğneşmek: El, ayak ve diğer organları uyuşmak.

Dalazlanmak: Vücudun bazı yerlerinde yara, çıban çıkması; **Damla:** İnme, felç; **Damla inmek:** Felç olmak; **Dayfalmak:** Bulantı duymak, bayılma derecesine gelmek, bayılmak; **Daz, Dıbış, Dınkabak:** Saçsız baş, kel; **Degmek:** Dokunmak, hasta etmek; **Dikilgen:** Yel, sancı; **Dirlik:** Sağlık; **Domağa:** Nezle, grip, bronşit; **Döş:** Göğüs bağı; **Dutalga:** Sara, epilepsi.

Esürük: Cin, peri çarpmış kişi; **Eyin:** Vücut, beden, sırt, arka; **Eze:** Tırnakların dibindeki deri.

Ferikmek: Başı dönmek; **Ficir:** Kalça kemiğinin topuz gibi çıkıntılı olan kısmı; **Fiçir kemiği:** Diz kapağı kemiği.

Gada: Dert, hastalık; **Gaysak:** Yara üzerinde meydana gelen kabuk; **Gıfır:** Ani ölüm; **Gıfırlamak:** Birdenbire ölmek; **Gıynak:** Çok küçük doğan çocuk; **Gonak:** Başta olan kepek; **Göğ öksürük:** Boğmaca öksürüğü; **Gümenli:** Gebe kadın.

Hötürmek, Hötürük Olmak: İshal olmak.

Irahın: Zayıf, hasta.

İcren: İltihap; **İçeği:** Bağırsak; **İgez:** Zayıf, hastalıklı, cılız insan; **İncik:** Ağrı, sızı, acı; **İyegi:** Kaburga kemiği.

Kartmak: Yara kabuğu; **Kemçük:** Alt çenesi çıkık, üst çenesi içeriye doğru çökmüş gibi duran, dişleri üst üste gelmeyen kimse; **Kıcır kemiği:** Kalça kemiği; **Kimirtlek:** Gırtlak; **Kindik:** Göbek; **Kökrek:** Göğüs, bağı; **Kutuk:** Kel.

Ordubozan: Varis.

Pısıırık: Nezle; **Purçalık:** Sindirimi kolaylaştırıcı bir çeşit yaban havucu.

Talav: Öldürücü bir hastalık; **Taytak:** Ayaklarını içe doğru basan kimse; **Tınç:** Sağlıklı, iyi durumda.

Uğrak: Sara, epilepsi, cin çarpması; **Uykuluk:** Dalak.

Vezillemek: Hastalıktan, acıdan inlemek.

Yamara: Veba; **Yatalak:** Tifo; **Yelpük:** Nefes darlığı, bronşit; **Yürek:** Karın, mide, bağırsak; **Yürek ertması:** Yürek çarpıntısı.⁸²

Kaynaklar

ACIPAYAMLI, Orhan: Türkiye’de Doğumla İlgili Adet ve İnanmaların Etnolojik Etüdü. Sevinç Matb., Ankara 1974, 156 S.

AKÇİÇEK, Eren: Eren’ce (Halkbilim Yazıları) Güneşim Ofset, İzmir 1997, 183 S.

Alışözü Köyü Sosyal Yardımlaşma Derneği Web Sitesi.
www.alicozukoyu.com

ALTAN, Selim: Manisa Tıp Folkloru. (Kaynakta, Tokat ile ilgili bilgiler de yer

⁸² Öztekin, Zafer: Halk Dilinde Sağlık Deyişleri Sözlüğü.

- almaktadır.) Emek Matb., İzmir 2000, 178 S.
- BAYAT, Ali Haydar: Türk Dünyasında Özellikle Anadolu Tıbbi Folklorunda Akıl Hastalıklarının Tedavi Yolları ve Kaynakları. Türk Halk Hekimliği Sempozyumu Bildirileri (23-25 Kasım 1988, Ankara), Ankara Üniversitesi, Basımevi, Ankara 1989, 59-82. S.
- BAYAT, Ali Haydar: Anadolu Tıbbi Folklorunda Göz Hastalıkları. IV. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Bildirileri, Ofset Repromat, Ankara 1992, 43-58. S.
- BAYAT, Ali Haydar: Halk Tıbbında Özellikle Anadolu'da Sarılık Hastalığı ve Tedavisi. III. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri, Başbakanlık Basımevi, Ankara 1987, 47-66. S.
- BAYTOP, Turhan: Türkiye'de Bitkiler ile Tedavi. Tayf Ofset, İstanbul 1984, 480 S.
- CİNGÖZ, Meltem Emine: Tokat'ta Hıdrellez. Türk Halk Kültüründen Derlemeler 1990 "Hıdrellez Özel Sayısı", Neyir Matb., Ankara 1990, 43-51. S. "Kültür Bakanlığı Halk Kültürünü Araştırma Dairesi Yayınları: 143"
- ERGUN, Pervin: Türk Kültüründe Ağaç Kültü. THK Basımevi, Ankara 2004, 879 S.
- MERAL, Semra-Yusuf: Zile'de Çocuk ve Lohusa Üzerine Adetler-İnançlar Nazar İnanışları. www.unyezile.com
- OCAK, Ahmet Yaşar: Antalya Yöresi Örnekleri ile Türk Kültür Coğrafyasında Süpürge İnanıcı. www.yasarkalafat.info
- ÖRNEK, Sedat Veyis: Sivas ve Çevresinde Hayatın Çeşitli Safhalarıyla ilgili Batıl İnançların ve Büyüsel İşlemlerin Etnolojik Tetkiki. DTCF Basımevi, Ankara 1981, 135 S.
- TURAN, Fatma Ayten: Türkiye'de Halk İlacı Araştırmaları. Yücel Ofset, Ankara 2000, 68 S.
- ÜLKER, İsmet: Sağlık Turizmi. Yorum Matb., Ankara 1994, 342 S.
- YARDIMCI, Mehmet: Zile'de Yatırlar ve Ziyaret Yerleri ile İlgili İnanışlar, Uygulamalar, Menkıbeler. 1.Uluslar arası Türk Dünyası Eren ve Evliyalrı Kongresi Bildirileri, Korem Rekl. Matb., Ankara 1998, 543-565. S.

Giriş

Alevîlik, özellikle 1980-1990'lı yıllardan sonra dünyada ve ülkemizde yaşanan bir takım sosyal ve siyâsî gelişmelere bağlı olarak değişik boyutlarıyla ülke gündeminde sıkça tartışılan bir konu haline gelmiştir. Ülke gündeminde yer almasına paralel olarak Alevîlik hakkında gerek Alevîler gerekse Alevî olmayanlar tarafından eserler kaleme alınmaya ve televizyonlarda tartışma programları düzenlenmeye başlanmıştır. Geçmişten günümüze kapalı toplum kalıpları içerisinde yaşayan, farklı geleneklere sahip olan gruplardan oluşan Alevîlik konusunda yazılıp-çizilenler ya da tartışılan şeyler, topluma Alevîlik hakkında sağlıklı bir bakış açısı kazandıracağı yerde, kafaları daha da karıştırmıştır. Kaleme alınan eserler ve yapılan tartışmalarda birbirinden tamamen farklı Alevîlik tanımlarının dile getirilmesi, farklı konulara değişik yaklaşımların sergilenmesi, söz konusu kafa karışıklığını daha da artırmış ve sağlıklı bir bakış açısına sahip olmayı zorlaştırmıştır.

Alevîlik hakkında pek çok farklı görüşün, kabulün ve duruşun olduğu ve modernleşme ve şehirleşmeyle birlikte bu çeşitliliğin alabildiğince çoğaldığı günümüzde Alevîliğin sağlıklı bir şekilde anlaşılması, öncelikle Geleneksel Alevîliğin sağlıklı bir şekilde ortaya konulmasına bağlıdır. Bunun için ise, farklı gelenekleri bünyesinde barındıran Geleneksel Alevîliğin, söz konusu farklılıklarla birlikte, inanç esasları noktasındaki kabulleri, ibadet hayatındaki pratikleri, örf ve âdetleri ile kültürel yapısıyla bir bütün halinde, bilimsel çalışmalara konu edilmesi gerekmektedir.

Geleneksel Alevîliğin ortaya çıkarılması ise, Alevîliğin birbirinden farklı gelenekleri bünyesinde barındırması dolayısıyla alan araştırmaları esas alınarak yapılacak çalışmalarla mümkündür. Alan araştırmalarında geleneksel Alevîliği yaşayan ve yaşatanlardan elde edilen veriler, sözlü kültür olma özelliğini taşıyıcılar da temel Alevî kaynaklarına dayanarak değerlendirilmek suretiyle, Alevîlik inanç, ibadet, kültür, zihniyet ve ahlâk bağlamlarında ele alınmalıdır. Son zamanlara kadar sosyal ve kültürel açılardan ülke gündeminde canlılığını muhafaza eden Alevîliğin, özellikle son dönemlerde Avrupa Birliği süreciyle bağlantılı olarak yürütülen bazı tartışmalara ve Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'nin bazı kararlarına, yanlış bir konumlandırmayla ve inanç farklılıkları boyutuyla konu olmuş olması ve ülkemizde yürütülen Yeni Anayasa çalışmalarında bir şekilde gündem oluşturmaya bunun gerekliliğini bir daha gözler önüne sermiştir.

Bu bildiride Anadolu'da Alevîliğin önemli merkezlerinden birisi olan Tokat bölgesindeki Geleneksel Alevîlik ele alınmaktadır. Tokat bölgesinde, Alevîlikteki ana ocak ve buna bağlı alt ocakları şeklindeki geleneksel yapı dikkate alındığında Bektâşîler, Erdebil Sûfiyân Süreği Tâlibi (Kızılbaş) Gruplar,

* Dr., DİYK Uzmanı, e-mail:hcnksuucer@hotmail.com

Hubyarlılar ve Keçeci Babalılar olmak üzere dört ana grubun ve bu ana gruplara bağı alt grupların olduğı ve bunların da ana tekke ve buna bağı alt tekkeler şeklinde bir yapılanma sergiledikleri görölmektedir.

Bu gruplar arasında mensup olunan tasavvufi gelenekler açısından da farklılıklar olduğı görölmektedir. Bu bağlamda Melâmetilik, Abdallık, Üveysîlik, Ahîlik vb. farklı mensubiyetler söz konusudur.

Ayrıca bildiride farklı ocak ve tasavvufi geleneklere sahip olsalar da grupların hepsinde varolan ortak özelliklere de değinmek suretiyle Alevîliğin neliğinin anlaşılması hususunda da bir tablo ortaya konulacaktır. Böylece gerek ülke gündeminde gerek uluslararası platformlarda yapılan bilimsel çalışmalar ve popüler tartışmalarda gündeme getirilen hususlar açısından sağlıklı bir bakış açısı sahip olunmana bir nebze katkıda bulunmaya çalışılacaktır.

I. Tokat Yöresinde Alevîliğin Yapılanması

Kendi aralarında **metbu ocak**¹ olarak bilinen *ana ocak* ya da *baş ocaklar* etrafında toplanan ve bu ana ocağı bağı alt ocaklar oluşturan bu zümreler, yine bu ana ocağın tekkesi durumunda olan ve bundan dolayı da **metbu tekke** olarak nitelendirilebilecek tekkeler etrafında bir yapılanma ortaya koymuşlardır. Her ne kadar resmî olarak 677 sayılı kanunla tekke ve zâviyeler kapatılmış olsa da Alevîlik günümüzde de gerek Hubyar Tekkesi örneğinde göröldüğü üzere fiilen işler durumda olan gerek Keçeci Baba Tekkesi örneğinde göröldüğü üzere sadece birer ziyâretgâh konumuna taşınan tekkeler etrafında yapılanmasını kaybetmemiştir. Alevîliğin ana karakterini oluşturan, aslında birer aşiret velîsi/evliyâsı durumunda olan kişiler etrafında şekillendirilen **evliyâ kültü** ve bu evliyâ türbelerinin de içinde bulunduğı tekkeler etrafında gerek kurban gerekse ziyaret vb. uygulamalar ile ortaya konulan **tekke kültürü**², Tokat yöresi Alevîleri üzerine yürüttüğümüz Doktora çalışmamız çerçevesinde Alevîlik için dile getirdiğimiz “soya dayalı olma” ve “tekkelere bağılılığı göre bir yapılanma” hususlarını zorunlu kılmıştır. Bölgedeki alan araştırmasından elde edilen verilerin götürdüğü bu sonucun ortaya koyduğu tablonun bütün Anadolu Alevîliğı için uygulanabileceğini düşünmek hiç de zor değildir. Sözelimi Hubyar Ocağı ile ilgili bir değerlendirme yapıldığında Hubyar’a bağı köylerin sadece Tokat’la sınırlı kalmayıp, Amasya, Sivas, Yozgat, Çorum, Samsun vb. illerde de bulunması ve bu köylerin kurbanlarını Hubyar Tekkesi’ne götürmeleri ve bu Tekke’ye bağı dedelerce “görölmeleri”,³ aynı durumun Keçeci Baba Tekkesi için de geçerli olması, **ana ocak** ve buna bağı **alt ocaklar** ve dolayısıyla **metbu tekke** ve **alt tekkeler** şeklinde burada ortaya konulan

¹ Nejat Birdoğan, *Anadolu ve Balkanlar’da Alevi Yerleşmesi Ocaklar-Dedeler-Soyağaçları*. Mozaik Yayınları, İstanbul, 1995, s. 206.

² Eraslan Doğanay’ın *Anadolu Evliyâsı Hubyar Sultan* (Anadolu Matbaası, İst.,ty.) adlı çalışmasının arka kapağında bu husus açıkça dile getirilmektedir.

³ Ali Kenanoğlu- İsmail Onarlı, *Hubyar Sultan Ocağı ve Beydili Sıraç Türkmenleri*, Hubyar Kültür Derneğı Yayınları, İst., 2003, s. 182-187.

şablonun bütün Anadolu Alevîliğine uygulamanın söz konusu olabileceğini göstermektedir.

Nitekim bunun bir örneğini Tahtacılar'da görmek mümkündür. Mersin Tahtacıları üzerine yapılan bir araştırmada bölgedeki Çaylak aşiretinin Yanınyatır; Aydınlı ve Üsküdarlı (Üskürdeli) aşiretlerinin ise Emirli ocağına bağlı olmaları, “Alevîlerin soya (ocaklara) dayalı ve tekkelere bağlı olarak yapılandıkları” şeklindeki tespitimizin, Tokat bölgesi dışında da söz konusu olduğunu ve bunun bütün Alevîlik için geçerli bir yapılandırma biçimi olduğunu somut bir şekilde ortaya koymaktadır.⁴

Ana ocak ve buna bağlı alt ocaklar şeklindeki yapılanmanın bir diğer örneğini görmek için Dede Garkın Ocağı'nın yapılanmasına da göz atmak konunun daha somut anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Nitekim ana/baş ocak olan Dede Garkın'a ait olduğu zikredilen zaviye, kayıtlara göre şu anda Derik ilçesine bağlı Dedeköy'dedir. Dede Garkın'a bağlı olan söz gelimi Şah İbrahim Velî ocağına ait, ocağın merkezi olarak görülen Malatya Hekimhan Mezirne (Ballıkaya)'de Şeyh Safî ya da Karadirek olarak bilinen bir ziyaret ya da tekke bulunmaktadır.⁵ Şah İbrahim Velî Ocağına bağlı olan İbrahim Hacı Obası (Ocağı)'na ait ise bir zaviye Sarioğlan yakınındaki Kesik Viran köyünde iken; bir diğeri yine Sarioğlan'a bağlı Karaözü kasabasıdır.⁶

Nitekim Aksüt; günümüzde devam eden konumlar, mürşide bağlı pir ocağı üyelerinin verdikleri bilgiler, mürşide bağlı pir ocağı tâliblerinin söyledikleri, pîr ocağıyla musâhib olan diğer pîr ocaklarının mürşid ocak konusundaki söylemleri, halk ozanlarının deyişlerindeki söylemler ve aynı tâliblere (aşiret, boy, oba, ezbet vb.) sahip olma türünden şu anda elde olan verilere dayanarak 5 ana/baş ocak kabul etmekte ve bunları *Hacı Bektâş Ocağı, Dede Garkın Ocağı, Baba Mansur Ocağı, Avuçan/Ağuçan Ocağı* ve *Hasan Dede Ocağı* olarak sıralamaktadır.⁷

Bu çalışmada Tokat bölgesindeki yapı ortaya konulurken, öncelikle, yöredeki fiilî durum göz önünde bulundurularak *ana ocağın tekkesi* etrafında şekillenen “*tekke'ye bağlılık*” esas alınmıştır. Bölgede yapılan gözlemlerde *tekkeye bağlılığa* göre yapılandırılan bu grupların kendi içlerinde de farklı isimlendirildikleri tespit edilmiştir. Yine bölgedeki fiilî durum göz önüne alındığında bu isimlendirmelerin, bu grupların dedeleri daha doğru bir ifadeyle

⁴ Ali Selçuk, *Tahtacılar*, Yeditepe Yayınları, İst., 2004, s. 44-46.

⁵ Hamza Aksüt, *Aleviler Türkiye-İran-İrak-Suriye-Bulgaristan*, Yurt Kitap-Yayın, Ankara, 2009, s. 87; Abbas Yıldırım, *Seyit Şah Veli Ocağı*, Işık Matbaası, Ank., 2006, s. 37-61.

⁶ Aksüt, *Aleviler*, s. 98-99.

⁷ Aksüt, *Aleviler*, s. 31- 248.

âdâb ve erkân yürütücülerinin⁸ isimlendirmelerine göre olduğu anlaşılmış ve bu yaklaşım buradaki gruplandırmayı detaylandırırken de esas olarak kabul edilmiştir. Bununla birlikte grupları kendi içlerinde sınıflandırırken, dedeleri (âdâb ve erkân yürütücüleri) isimlendirmelerinin yanı sıra musâhibliği kabul etme ya da etmeme, ocaklar vb. çeşitli hususlar da dikkate alınmıştır. Böylece gerek yöredeki Alevîliğin tanımlanması gerek isimlendirilmesi gerekse yerel kullanımların ortaya konulması sağlanmıştır. Bu durumda Tokat ve yöresindeki Alevîleri, kendi içlerinde alt kolları barındıran dört ana grupta ele almak mümkündür:

1. Hacı Bektâş'a bağlı olanlar (**Bektâşîler**).
2. Hubyar'a bağlı olanlar (**Hubyarlılar**).
3. Erdebil Sufiyân Süreği'ne bağlı olanlar (**Erdebilliler**).
4. Keçeci Baba'ya bağlı olanlar (**Keçeci Babalılar**).

Bu ana tasniftten sonra bölgedeki kabuller çerçevesinde her grubu kendi içinde şu şekilde ele almak mümkündür:

1. **Bektâşîler:**

Bütün kolları dikkate alındığında bölgede önemli bir yoğunluk oluşturan Hacı Bektâş'a bağlı Bektâşîler,⁹ kendi içlerinde musâhibliği kabul etmeleri ya da etmemeleri, ocak mensubiyetleri ve dedelerini isimlendirmelerine göre çeşitli alt gruplar içerisinde ele alınabilir. Musâhibliği kabul etme ya da etmemeye göre Bektâşîler ikiye ayrılırlar: Buna göre musâhibliği kabul edenlere “**Sofu**”; kabul etmeyenlere de “**Bektâşi**” ya da “**Alevî**” denilmektedir¹⁰.

Hacı Bektâş'a bağlı gruplarda ikinci bir isimlendirme şekli de “ocaklara” göre olanıdır. Buna göre her grup bağlı olduğu ocak esas alınarak isimlendirilir. Bu durumda bölgede bulunan Bektâşi grupları, Kızıldelili (Tokat merkez), Eraslanlı (Almus Cihet Kasabası, Alan köyü), Yağmurlu (Yeşilyurt ilçesi Yağmur köyü), Bostankolulu (Reşadiye, Turhal), Güvenç Abdallı (Niksar), İmam Rızalı (Zile merkez ve Küçükaköz köyü), Ağlarcılı (Zile merkez ve Akkılıç köyü) vb. isimlerle anılırlar.¹¹ Bu noktada bu ocaklarla ilgili bir

⁸ Burada “dedeler” ifadesi ile grupların tarikat işlerini yürüten ve geleneksel anlamda tarikatları yürütmek haricinde bazı sosyal görevleri de yerine getiren dedeler veya babalar kastedilmektedir.

⁹ Tokat tarihsel süreçte de Bektâşilik için önemli merkezlerden biri olmuştur. Bilindiği gibi Bektâşilik şehirlerde ve şehre yakın kırsalda yerleşmeyi tercih etmiştir. Bu anlamda Anadolu'da şehir yerleşimi yoğunluğu ile Bektâşi yerleşimi arasında belli bir paralelliğin olduğu görülmektedir. Nitekim 16. yy. da Tokat Anadolu'nun büyük şehirlerinden kabul edilmektedir ki Bektâşiliğin burada yerleşmesi bu anlatılanlar çerçevesinde anlam kazanmaktadır. Bkz.: Suraiya Faroqi, *Anadolu'da Bektâşilik*, çev.: Nasuh Barın, Simurg Yayınları, İst., 2003, s. 61-70.

¹⁰ Ali Gökvelioğlu

¹¹ Ali Gökvelioğlu

hususla değinmekte fayda vardır. Buna göre bu ocaklardan bazıları Hacı Bektâş Tekkesi ile hem gelenek hem de tarihsel olarak doğrudan ilişkili iken; diğerleri tarihsel süreçte Bektâşîleşme olgusu sonucunda bir ilişki kurmuştur.¹² Burada doğrudan ilişkiden kasıt, bir şekilde Hacı Bektâş Tekkesi'nde görev aldıktan sonra Tekke'den ayrılarak farklı bölgelerde yerleşen kişilerin oluşturdukları ocaklardır. Sözgelimi Kızıldeli ve Güvenç Abdal Ocakları bunun için güzel birer örnektir. İkincisine örnek bağlamında aslında kendileri müstakil ocak olmakla beraber daha sonra Bektâşîleşen bütün *Ocazâdeler* zikredilebilir.¹³

Hacı Bektâş'a bağlı gruplarda üçüncü bir isimlendirme şekli ise, bölgedeki grupları isimlendirme ve tanımlamada daha yaygın olarak kullanılan, merkez tekke ile ilişkili olarak görülebilecek “**dedeleri/âdâb ve erkân yürütücülerini isimlendirmelerine**” göre olanıdır. Nitekim bölgede mülâkata tabi tutulan Bektâşîlere yöneltilen “**Bektâşîler'in hangi grubuna mensupsunuz?**” ya da bölgedeki bu yapıyı daha net ortaya koymak için kendilerine yöneltilen önceki kalıbı daha anlaşılır kılan “**yani ne Bektâşîsisiniz?**” sorusuna verilen cevaplarda görülen *Dedeci, Vekilci, Sırrıcı* vb. ifadeler kendileri tarafından da bu yapılandırmanın sürdürüldüğünü açıkça göstermektedir. Bu durumda bölgedeki Bektâşîler 5 grupta ele alınabilir. Bunlardan üçünün Hacı Bektâş Velî'nin evlenip-evlenmediği (mücerretliği) ve evladının olup-olmadığı etrafında yapılan tartışmalara, diğer ikisinin ise yine Bektâşîleşme olgusuna bağlı olarak ortaya çıktığı ifade edilmelidir.

a. Vekilciler: Bilindiği gibi Alevîler arasında Dede tarafından “cem ya da başka işlemleri yürütmekle görevli birisini yerine vekil tayin etmek” yaygın bir gelenektir. İşte bu geleneğe bağlı olarak bölgede **Vekilci** şeklinde isimlendirilen bu gruplar Hacı Bektâş Çelebileri (Ulusoylar)'ne dolayısıyla Hacı Bektâş'taki *Dedeğan* koluna bağlı olanlardır. Bu gruplar cemlerini ve birtakım dînî işlerini Çelebiler tarafından tayin edilen “**vekil dedeler**”in önderliğinde yürütürler. Bu “vekil dedeler”in ellerinde genellikle Hacı Bektâş Tekkesi'nden aldıkları bir “**icâzetnâme**” bulunmaktadır. Bölgede bu dedelere “**dikme**” ve “**nazirci**” de denilmektedir.¹⁴ Vekil Dedeler ile cemlerini yürüten bu gruplar bölgede dağınık bir şekilde bulunmakla beraber buralara örnek bağlamında Zile merkez, Güzelbeyli ve Yalinyazı kasabaları ve Boztepe ile Artova arasındaki bölgede bulunan Belpınar, Göçenli, Karabalçık, Küplüce ve Taşkırın vb. köyler zikredilebilir.¹⁵

b. Dervişçiler: Bu gruplar Hacı Bektâş Tekkesi'ndeki *Babağan*

¹² Faroqi, *Anadolu'da Bektaşilik*, s. 60.

¹³ Bu ocazâdelerle beraber Çelebi Bektâşîler ve Babağan Bektâşîler ve bunların iç örgütlenmeleri için bkz.: Baki Öz, *Bektaşilik Nedir? (Bektaşilik Tarihi)*, Der Yayınları, İstanbul, 1997, s. 230- 249; Mehmet Yaman, *Alevîlik İnanç-Edeb-Erkân*, İst., 2001, s. 433-437. Ayrıca söz konusu grupların Bektâşîleşmesi hakkında bkz.: Cenksu Üçer, *Tokat Yöresinde Geleneksel Alevîlik*, Ankara Okulu Yayınları, Ank., 2010, s. 151-155.

¹⁴ *Kadim Durmaz*. Konuyla ilgili ayrıca bkz.: Öz, *Bektaşilik Nedir?*, s. 248.

¹⁵ *Hüseyin Yıldız*.

kolunun bölgedeki tâlipleridir.¹⁶ Bunlar âdâb ve erkânı yürüten kişilere “**derviş**” derler. Bundan dolayı da “**Dervişçiler**” şeklinde isimlendirilmişlerdir. Daha çok Zile Aliçözü, Karşıyaka köyleri ve Yalın yazı (Maşat) kasabasında bulunurlar.¹⁷ Ancak bölgede yapılan görüşmelerde, bunların oldukça azaldıkları tespit edilmiştir. Sivas Yıldızeli’nden Şarkışlalı Dursun Baba vefat edince bölgedeki Dervişçilik kaybolmaya yüz tutmuştur.¹⁸ Dervişçiler de tarikatlarını 12 hizmeti yerine getirerek icra ederler, Hünkâr Hacı Bektâş’ın mücerret olduğuna inanırlar ve Çelebiler’e bağlı değildirler. Derviş, tarikatı yürütürken başına 12 dilimli taç giyer, beline kemer kuşanır.¹⁹ Aynı zamanda Dervişçiler’de musâhiblik vardır.²⁰ Şu an itibarıyla bölgede Dervişçilik adına yapılan tek şey Aliçözü’nde bulunan ve Dursun Baba’dan daha önce ölen iki derviş mezarına kurban kesmektir. Dervişçiler cemlerini yürütecek derviş bulamadıkları için tarikatlarını devam ettirememektedirler. Ancak Zile’de Dervişçiliği canlandırmak isteyen bazı kişiler mevcuttur ve bunların yeni yeni bazı faaliyetlerde bulundukları ifade edilmelidir.

c. Nefes Evlatlığını Kabul edenler (Nefes Evlatları): Aslında bu grubu Dede Bektâşîler arasında değerlendirmek de mümkündür. Ancak bu gruba mensup olanlarca dile getirilen bazı telakkiler kendilerine işaret etmek üzere onların ayrı bir başlıkta ele alınabileceklerini göstermiştir. Bilindiği gibi Hacı Bektâş Velî’nin mücerretliği bütün Alevîler ve daha özeldede Bektâşîler arasında önemli bir tartışma konusudur. Hacı Bektâş Velî’nin evlenip-evlenmediği, çocuğunun olup-olmadığı ile ilgili birtakım tartışmalar çerçevesinde Bektâşîler genel kabule göre, Dedeğan (*Çelebilik*) ve Babağan (*Dedebabalık*) şeklinde iki ana gruba ayrılmışlardır. Bu kabul ile bağlantılı olan diğer bir husus da “**yol evlatlığı**” ve “**bel evlatlığı**” şeklinde yapılan ayırımdır. Buna göre dedeliğin soydan gelme esasına değil de liyakata göre olduğunu savunan Dedebabalık Hacı Bektâş’ın evladı olmadığını ileri sürerken; dedeliğin Hacı Bektâş soyundan devamını savunan Çelebiler ise Hacı Bektâş’ın bel evladının varlığını kabul ederler ve dedeliğin bu soydan gelen insanlarca yürütülmesi gerektiğini söyleyerek, kendilerinin bu hakkın sahibi olduğunu iddia ederler.²¹ İşte bu durum, çalışmalarımızda ifade edilen “soya dayalı tarikat olma” hususunun Çelebiler için de geçerli olduğunu ortaya koymaktadır ki, bu özellik Bektâşîliğin de söz konusu ayırım göz önünde bulundurularak değerlendirilmesi gerektiğini göstermektedir.

¹⁶ Süleyman İş.

¹⁷ Ali Rıza Aykul Dede.

¹⁸ Muharrem Tok.

¹⁹ Ahmet Gökdoğan.

²⁰ Hüseyin Atuş.

²¹ Hacı Bektâş’ın mücerretliği, “bel evlatlığı” ve “yol evlatlığı” ile ilgili olarak bkz.: (Noyan, 1985: 13-20; Yaman, 2001: 136-137; Zelyut, 1998: 12-13). Bu konuda söylenenlere genel bir bakış ve Hacı Bektâş’ın evlenmiş olduğunun daha makul olduğu hakkındaki değerlendirmeler için bkz.: (Öz, 1997: 60-70).

“Yol evlatlığı” ve “bel evlatlığı” şeklindeki bu ikili kabule ek olarak bölgede mevcut bir kabul daha vardır. Hareket noktası olarak Vilâyetnâme’deki Hacı Bektâş ve Kadıncık Ana arasındaki menkıbeyi²² esas kabul eden bu gruba göre Hacı Bektâş’ın “bel evladı”ndan ziyade “*nefes evladı*” mevcuttur. Menkıbeye göre, *Kadıncık Ana Hacı Bektâş’ın abdest suyunu veya ellerini yıkadığı suyu dökmez, hemen içerdi. Bir gün Hacı Bektâş abdest alırken burnu kanadı. O Kadıncık Ana’ya bu suyu ayak değmeyecek bir yere dökmesini söyledi. Kadıncık Ana da daha önce abdest sularını içtiği gibi bu suyu da içti. Durum Hacı Bektâş’a malum oldu. Bunun üzerine Hacı Bektâş : “Kadıncık, bizden umduğun nasibi aldın, senden iki oğlumuz gelecek, onlar yurdumuz oğlu olacak, halkın yetmiş yaşındakileri, onların yedi yaşında olanının elini öpsünler. Dünya bozursa sırtları üstüne yatsınlar, hiç zahmet görmesinler.” dedi. Bu söz üzerine Kadıncık’ın üç çocuğu oldu.* İşte “*nefes evlatlığı*”nı kabul edenler bu menkıbeye dayanarak Hacı Bektâş’ın mücerret olduğunu ve “bel evladı” bulunmadığını ileri sürerler. Hacı Bektâş’ın mücerret olduğu başka Alevî gruplar tarafından da kabul edilmekle beraber, bu grubun onlardan ayrı olarak kabul edilmeleri hem kendilerini “Bektâşi” olarak görmelerinden hem de mücerretliğine ilaveten “nefes evlatlığını” “Vilâyetnâme”de anlatıldığı şekliyle benimsemelerinden dolayıdır.

Bölgede yapılan mülakatlarda, “nefes evlatlığı” ile ilgili mevcut anlayışın, Anadolu’nun çeşitli bölgelerinde ve çeşitli inanç gruplarında var olan “*evliyâ kültü*” ile ilgili anlayışlarla bir bağlantısının olup olmadığı konusu da araştırılmaya çalışılmıştır. Bilindiği gibi “evliyâdan medet ummak” Anadolu’da yaygın bir inanıştır. Bu bağlamda çeşitli hastalığı olanlar bu hastalıklardan kurtulmak, bir isteği olanlar bu isteğine nail olmak vb. amaçlar için evliyâ olarak kabul edilen bu kişilerin kabirlerini ziyaret ederler. Çoğu zaman kurban kesmek ya da bir adakta bulunmak suretiyle yapılan bu ziyaretler, özellikle çocuğu olmayan insanlar tarafından da sıkça yapılmaktadır. Bu ziyarette amaç mevcut evliyânın himmeti ile maksatlarına kavuşmaktır. “Nefes evlatlığı” konusunda da İdris ile evli olduğu Vilâyetnâme’de zikredilen²³ Kadıncık Ana’nın Hacı Bektâş’ın himmeti (nefes) ile hamile kalıp çocuklarının İdris’ten olduğu yönünde bir kabulün olup-olmadığı araştırılmış, hatta bu yaklaşım mülâkat yapılan kişilerin dikkatine sunulmuştur. Ancak “nefes evlatlığı”nın, bazı Alevîler tarafından Anadolu’daki bu yaygın anlayışa benzer telakkiler ile dile getirilse de²⁴ aslında bu yaygın anlayıştan daha farklı şekilde kabul edildiği

²² Abdülbâki Gölpınarlı, *Vilâyet-nâme Manâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektâş-ı Velî*, İnkılâp Kitabevi, İst., ty., s. 63-64.

²³ Gölpınarlı, *Vilâyet-nâme*, s. 26.

²⁴ Aslında bu anlayış Alevî-Bektâşi zümreler arasında da kabul edilir. Nitekim Emirci Sultan ile ilgili nakledilen bir menkıbe Emirci Sultan’ın Veysel Karanî’nin nefes evladı olduğunu dile getirmek için anlatılır. Buna göre, Yemen padişahının bir kızı vardır ve amansız bir hastalığa tutulmuştur. Kızı Veysel Karanî’nin yanına getirirler, eğer iyi ederse yanına cariye olarak vereceklerini bildirirler. Veysel Karanî bir *ism-i azam* duası

ortaya çıkmıştır. Buna göre Kadıncık Ana'dan doğan çocuklar, Hacı Bektâş'ın himmeti ile İdris'in sulbünden olmayıp; bizzat Hacı Bektâş'ın içilen kanı neticesinde doğmuşlardır.²⁵ Oniki hizmeti Makâlât'taki şekliyle yerine getirdiklerini söyleyen bu grubun mensupları Tokat merkez Dodurga köyü, Yeşilyurt Yağmur köyü, Zile Karabalçık ve Göçenli köylerinde bulunurlar.²⁶

d. Dediciler: Bu isimle anılan gruplar her bölgede bulunurlar. Aslında bunlar Alevîler arasında **Ocakzâde** olarak isimlendirilen gruplardır. Daha çok soylarını Oniki İmam'dan biriyle Hz. Ali'ye çıkaran ve böylece "seyyid" olarak kabul edilen kendi ocaklarının dedeliğini yapan kişilere bağlı olan bu gruplar, cemlerini kendi ocaklarından olan dede ve tâliplerle birlikte icra ederler. Diğer bir ifadeyle bu gruplar Hacı Bektâş Çelebileri'nin vekil tayin ettiği dedelerce ve Babağan kolunun babalarının **"görülmezler"**. Bölgede bulunan Bektâşîler'in çoğunluğu Dededir. Bu da 12. ve 13. yüzyıllarda göç ile gelen birtakım sûfi grupların tarihsel süreçte Bektâşîleştikleri yönündeki görüşlerin bölgedeki fiili durumunu ortaya koyması açısından önemlidir.²⁷ Nitekim bunların Çelebiler ve de Babağan koluna mensup Dede/Baba'lara görülmemelerine rağmen Hacı Bektâş Veli'yi **serçeşme** olarak kabul etmeleri, Bektâşîliklerini göstermesi

okuyarak hastayı iyi eder. Ancak verilen sözde durulmaz ve kız eve götürülür. Ancak tekrar hastalanınca yeniden Veysel'e getirirler ve sözlerinde duracaklarına dair yemin ederler. Veysel kızı Hz. Peygamber'in hırkası sayesinde iyileştirir, kızı Müslüman eder ve Selâme adını koyarak yanındakilerden birine nikahlar. Kıza nefes eden Veysel Karanî, ileride bir erkek çocuğu olacağını söyler. Hamileliğin sonunda bir erkek çocuk olur. İşte sonradan Emirci Sultan diye anılacak olan kişi budur ve Veysel Karanî'nin nefes evladıdır. Ahmet Yaşar Ocak, *Veysel Karanî ve Üveysilik*, Dergah Yayınları, İst., 1982, s. 88.

²⁵ Gölpınarlı, *Vilâyet-nâme*, s. 27-28. Aynı zamanda yapılan mülâkatlarda da benzer inanışların sürdürüldüğü görülmüştür (*Haydar Baykal*). Dede'nin anlattığına göre bu ocağa söz konusu isim ocağın kurucu dedesi olan Ümmetçi Ali Baba'dan dolayı verilmiştir. Hacı Bektâş'tan el alıp, himmet gören bu Dede, bizzat Hacı Bektâş tarafından insanları yönlendirmekle görevlendirilmiştir. Menkıbeye göre Hünkar'dan aldığı himmet ile bir bulutun üstüne çıkıp yağmur yağdırmış olmasından dolayı ocak bu ismi almıştır. Yine bir Alevî Dedesi olan Aşık Feyzullah Çınar'dan dinlenerek bizzat tespit edilmiş bir anlayışa göre Alevîler arasında Hacı Bektâş ile Kadıncık Ana arasındaki ilişkinin bir benzeri Hz. Peygamber ile Veysel Karanî'nin annesi için dile getirilmektedir. Buna göre Hz. Peygamber'in yanında cariye olan Veysel'in annesi, Hz. Peygamber'in burun kanının aktığı abdest suyunu içmiş, bunun sonucunda hamile kalmış, bundan da Veysel dünyaya gelmiştir. Dolayısıyla Veysel Karanî Hz. Peygamber'in nefes evladıdır. Ocak, *Veysel Karanî ve Üveysilik*, s. 118.

²⁶ *Haydar Baykal*.

²⁷ Üçer, *Geleneksel Alevîlik*, 151-155. Bu durumun farklı bir boyutuna Gölpınarlı da dikkat çekmektedir: "Son zamanlarda kızıl-başlar, iki mühim kısma ayrılmışlardır: Eskiden olduğu gibi ocaklara bağlı kalanlar, Bektâşi Çelebilerine uyanlar. Bu ikinci kısım mensupları, ocaklara bağlı kalanlara *purut*, ocaklara bağlı kalanlar Çelebilere uyanlara *dönük* adını takmışlardır." Abdülbâki Gölpınarlı, "Kızıl-baş", *İslâm Ansiklopedisi*, İst., 1977, c. VI, s. 790.

açısından oldukça önemlidir. Bu grupların hemen hemen hepsinde *musâhibliğin* var olduğu da ayrıca belirtilmelidir.

e. Sırrıcılar (Babacılar): Bunlara Sırrı Baba'nın²⁸ tâlibleri olmaları ve “sır” konusundaki yaklaşımları sebebiyle bu isim verilmektedir. Zile ilçesine bağlı Ağçakeçili, Acısu, Üçkaya, Karacaören, Karşıpınar vb. köylerde bulunmaktadır.²⁹ Ancak bu grubun sayısı azalmıştır ve bunlar da kendilerine önderlik yapabilecek bir Baba'dan yoksun oldukları için tarikatlarını devam ettirememektedirler. Bunlar âdâb ve erkân yürütücülerini “baba” olarak isimlendirdikleri için aynı zamanda “Babacı Bektâşi” olarak anılırlar. Sırrıcılar düşünce olarak Babacı Hubyarlılar'la benzeşmektedirler ve genellikle onların yaşadıkları köylerde bulunmaktadır. Bu da Sıraçlar arasında da Bektâşîleşenlerin varlığının muhtemel olduğunu göstermektedir. Ayrıca bu grupta soydan ziyade liyakatin ön planda tutulması ve **baba** lakabının kullanılması Bektâşîliğin Babağan koluyla bağlantılı olarak ortaya çıktıklarını düşündürmektedir.

2. Hubyarlılar

Bölgede yoğun olarak bulunan bu grup Almus ilçesine bağlı Hubyar köyünde bulunan ve köye ismini veren Hubyar Tekkesi'ne bağlı olanlardır. Bir Türkmen Aşiret velisi olan Hubyar'ın³⁰ yaşadığı dönem ve bağlı olduğu süre ile ilgili olarak geleneğe göre farklı görüşler söz konusudur. Buna göre Hubyar, Hacı Bektâş, Baba İshak ve yine tekkesi Erbaa'nın kendi adını taşıyan Keçeci köyünde bulunan Keçeci Baba ile aynı dönemde XIII.yy.'da ya da XVI.yy.'da yaşamıştır.³¹ Burada XIII.yy.'da yaşayan Hubyar Sultan ile XVI.yy.'da yaşayan torunu Hubyar Abdal'ın birbiriyle karıştırıldığı düşünülmektedir.³² Bu bazılarınca bir karıştırmadan ziyade Hubyar Sultan'ın, torunu Hubyar Abdal'ın bedeninde yeniden dünyaya gelmesi olarak da kabul edilir.³³ Söz konusu karıştırılmaya bağlı olarak, bir görüşe göre Safeviler'dendir³⁴, bir diğer görüşe göre ise Horasan Erenleri'ndendir, Hoca Ahmed Yesevî'nin nefesoğlu Kutbettin

²⁸ Nitekim ermişliğine ve kerametlerine inanılan ve Zile Şeyhköy'lü olan Ümmî Sırrı Baba, 1865-1935 yılları arasında yaşamıştır. Bkz.: İlhan Trak – Mustafa Zengin, *Zile 94*, Zile, 1994, s. 177. Derviş Başdoğu (Derviş Baba), bir zamanlar ellerinde Sırrı Baba'nın deyişlerinden oluşan bir Divan'ın bulunduğunu, ancak şu an itibarıyla bu Divan'ın nerede ve kimde olduğu konusunda bir bilgisinin bulunmadığını da ifade etmektedir. (*Derviş Başdoğu 'Derviş Baba'*).

²⁹ *Derviş Başdoğu*.

³⁰ Kenanoğlu- Onarlı, *Hubyar Sultan Ocağı*, s. 18.

³¹ Eraslan Doğanay, *Anadolu Evliyası Hubyar Sultan*, Anadolu Matbaası. İst., ty., s. 7-19.

³² Kenanoğlu- Onarlı, *Hubyar Sultan Ocağı*, s. 15-16. Hubyar Abdal 1578-1582 yılları arasında bir tarihte ölmüştür. Bu da şu demektir ki Pir Sultan Abdal ve Kul Himmet ile aynı dönemde yaşamıştır. Bkz.: Kenanoğlu- Onarlı, *Hubyar Sultan Ocağı*, s. 44.

³³ Kenanoğlu- Onarlı, *Hubyar Sultan Ocağı*, s. 15-16.

³⁴ *Eraslan Doğanay*.

Haydar'ın³⁵ ve hatta Ahmet Yesevi'nin kendisidir.³⁶ Bölgede “Sıraç” ya da “Aşiret” olarak isimlendirilen gruplar Hubyar tâlipleridir.³⁷

Hubyar Ocağı ile ilgili olarak üç evreden bahsedilebilir. Buna göre bu evrelerden birincisi, Hubyar Sultan ile gerçekleşen XIII. yy.'daki kuruluş evresi; ikincisi Hubyar Abdal ile XVI. yy.'daki ikinci kuruluş evresi; üçüncüsü ise Hubyarlılar'ın bugünkü yapılarını kazandıran ve XIX. yy.'da Hubyar Ocağı'ndan Veli Baba'nın ayrılmasıyla meydana çıkan yeniden oluşum evresidir.³⁸ Çalışmamızda ortaya konulan yapılandırmanın bu tarihsel sürece uyduğu görülmektedir.

Günümüzde Hubyarlılar da yukarıda çizilen tablo çerçevesinde, âdâb ve erkân yürütücülerini isimlendirmelerine göre ikiye ayrılırlar: Dedeciler, Babacılar.

a. Dedeciler: Yörede kendilerine *Tekkeliler* de denilen bu grup âdâb ve erkân yürütücülerini “dede” olarak isimlendirir. Bundan dolayı da kendilerine “**Dedeciler**” denilir. Hubyar Tekkesi postnişinliğini yürüten kişilere bağlı olan bu grup mensupları belli bölgede yoğun olmaktan ziyade dağınık bir durumdadırlar. Yine de daha çok Tokat merkez, Zile, Turhal, Almus ve bunlara bağlı köylerde bulunurlar.

b. Babacılar: Aslında Hubyar'a bağlı olmalarına rağmen âdâb ve erkân yürütücülerine “baba” demeleri sebebiyle bu şekilde isimlendirilen grup ana bünyeden ayrılarak yeni bir ocak oluşturmuştur. Bunların yeni bir ocak oluşturmaları 1850'li yıllardan sonra Hubyar tâliblerinden/sofularından Veli Baba'nın Zile bölgesine gelerek bu bölgede birtakım faaliyetlerde bulunmasıyla

³⁵ Kenanoğlu- Onarlı, *Hubyar Sultan Ocağı*, s. 18.

³⁶ *İbrahim Günay*. İbrahim Günay Dede bunun yanı sıra Hacı Bektâş'ın Hubyar ya da Ahmet Yesevi'nin talebesi olduğuna ve Hubyar'ın babasının Lokman-ı Perende olduğuna inanıldığını da ifade etmiştir. Eraslan Doğanay'ın derlemiş olduğu ve yukarıda işaret ettiğimiz kitapta yer alan Hubyar Sultan'a ait olduğu söylenen “Abdal Dedem” mahlaslı şiirlerde Ahmet Yesevi ve Safevi geleneklerinin her ikisine de göndermeler yapıldığı görülmektedir. Bkz.: Doğanay, *Hubyar Sultan*, 8, 99. Hubyar'ın gelenekte anlatılabilen menkıbevî hayatı ve bazı kerametleri ile ilgili olarak da aynı esere bakılabilir. s.19-24.

³⁷ Hüseyin Bal tarafından dile getirilen Sıraçlar'ın Anşa Bacı Ocağı'na bağlı oldukları bilgisi tam değildir, eksiktir. Hüseyin Bal, *Alevi-Bektaşî Köylerinde Toplumsal Kurumlar*, Ant Yay., İst., 1997, s. 94. Bölgede yapılan alan araştırmasında elde edilen verilere göre, Anşa Bacılılar'ın, her ne kadar müstakil ocak olup ayrı hareket etseler de aslında Hubyar tâlibi olmaları ve Hubyar'a bağlı diğer kolların da bölgede Sıraç olarak isimlendirilmeleri bu tespitin eksik olduğunu göstermektedir. Bu konuda ayrıca bkz.: Kenanoğlu- Onarlı, *Hubyar Sultan Ocağı*, s. 161. Bölge dışındaki Sıraç kullanımı için bkz.: Peter Alford Andrews, *Türkiye'de Etnik Gruplar*, çev.: Mustafa Küpüşoğlu, Ant Yayınları, İst., 1992, s. 86-89.

³⁸ Kenanoğlu- Onarlı, *Hubyar Sultan Ocağı*, s. 23-24.

gerçekleşmiştir.³⁹ Veli Baba'nın ölümüyle yerine hanımı Anşa Bacı'nın postnişinliği yürütmesi sebebiyle **"Anşa Bacılılar"** olarak da isimlendirilen bu grup bölgede yoğunluklu olarak Zile ve köylerinde bulunurlar. Hatta Zile'deki Hubyar tâlibi köylerin çoğunluğu bunlardan oluşmaktadır. Bölgenin diğer yerlerinde de dağınık bir halde mevcutturlar. Bu grup da kendi içerisinde ikiye ayrılmış durumdadır.

1) Rüstem Ağalılar: Veli Baba'nın torunlarından Rüstem Baba'ya bağlı olan gruplardır.⁴⁰ Bu grup mensupları yoğunlukla Zile, köyleri ve Turhal'da bulunurlar. Şu an itibariyle Anşa Bacılılar denildiğinde daha çok bu grubun kastedildiği görülmektedir.⁴¹

2) İbrahim Ethemliler: Babacı Hubyarlılar'ın bu ikinci grubu ise yine Veli Baba'nın torunlarından Behçet (Bektaş) Baba'nın torunu İbrahim Ethem'e nispeten bu isimle anılan gruptur⁴² ve bu aile de şu anda bir ocak olarak varlığını devam ettirmektedir.⁴³ Bu ocağa bağlı tâlibler diğer Babacılar'ın bulundukları bölgelerde yoğun olarak bulunmaktadır.

3. Erdebilliler

Tarihsel süreçte Erdebil Tekkesi'ne bağlı olan, ancak Tekke ile fiili bağlantılarını devam ettirememeleri sebebiyle zorunlu olarak birtakım dîni vecibelerini Hacı Bektâş'a bağlı sürdüren bu gruplar, gerek tarihsel süreçte gerekse günümüzde **Kızılbaş** olarak isimlendirilenlerdir.⁴⁴ Günümüzde her ne kadar Tekkeyi ziyaret, oraya kurban kesme, merkezden gelen Dedelerce **görülmeye** ya da bölgede görev yapan Dedelerin Tekke'den atanması veya orada

³⁹ Kenanoğlu- Onarlı, *Hubyar Sultan Ocağı*, s. 165-166.

⁴⁰ Veli Baba ve Anşa Bacı sülalesinin günümüze kadar gelen soy listesi için bkz.: (Kenanoğlu-Onarlı, 2003: 167). Burada sunulan liste Mehmet Kurt Dede/Baba'nın oğulları tarafından da teyit edilmektedir. (Abdullah Kurt; Rüstem Kurt).

⁴¹ Orhan Türkdoğan, *Alevi-Bektaşî Kimliği Sosyo-Antropolojik Araştırma*, Timaş Yayınları, İstanbul, 1995, s. 503; Kenanoğlu- Onarlı, *Hubyar Sultan Ocağı*, s. 23-24.

⁴² Kenanoğlu- Onarlı, *Hubyar Sultan Ocağı*, s. 165- 168.

⁴³ Doğanay, *Hubyar Sultan*, s. 13.

⁴⁴ Bu ocağın fiili dedeliğini yürüten Eraslan Doğanay, Baba yerine Dede kullanımını tercih etmekte ve bu iki kelime arasında anlam bakımından bir farklılığın olmadığını düşünmektedir. Kendilerine Hüseyin Ağalılar da denilen bu grup hakkında ayrıca bkz.: Kenanoğlu-Onarlı, *Hubyar Sultan Ocağı*, s. 168-174.

⁴⁴ Aslında buradaki ifademiz ve bu bağlamda dile getirilen genellemeler Faroqi tarafından işaret edilen şu husus göz önünde bulundurularak ele alınmalıdır. "İncelenen seksenin üzerinde belgeden, Kızılbaş hareketinin taraftarlarının sadece göçebelerden oluşmadığı ortaya çıkmaktadır. Aksine göçebeler suçlananlar arasında azınlıkta kalmışlardır. Köylülerin mühlitlikle suçlandığı çok daha fazla görüldüğü gibi, Amasya ile ilgili bir belgede zanaatkarlara da rastlamaktayız. Bir müezzinin yanında, bir ütücü, bir kunduracı, bir kasap vb. bir Mehdi hareketine katılmakla itham edilmişlerdir..." Faroqi, *Anadolu'da Bektaşilik*, s. 80. Buradan Kızılbaşlığın Safevîler'i destekleyenlerle beraber aslında toplumun diğer üyeleri için de bir "itham ifadesi" olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır.

görölmeleri vb. fiilî bağlantıları olmasa da Anadolu Alevîliğinin oluşmasında etkili olan söz konusu gelenekleri yansıtmak ve çalışmamızdaki yapılandırmayı daha anlaşılır kılmak için manevî (gönül) mensubiyet olarak Erdebil'e bağlı bu gruplar söz konusu başlık altında toplanmıştır. Nitekim bunlar Tokat ve çevre illerde dört gruba ayrılırlar: 1. “**Şah İbrahimîler**”, 2. “**Pir Sultanlılar**”, 3. “**Kul Himmetliler**”, 4. “**Ali Seyyidîler**”. “Ali Seyyidîler”, Tokat bölgesinde bulunmadıkları ya da tespit edilebildiği kadarıyla bölge için burada ele alınacak bir mahiyet taşımadıklarından dolayı bu çalışmada diğer üç grup ele alınmıştır.⁴⁵

a. Şah İbrahimîler: Erdebil tekkesi şeyhlerinden Şeyh İbrahim'e⁴⁶ (Ekinci, 2002: 75; Zelyut, 1998: 12, 266) nisbetle bu isimle anılırlar.⁴⁷ Kendi ifadelerine göre Şah İbrahimîleri diğer gruplardan ayıran özellikler “**erkan evliyâsı**”⁴⁸ inanışı ve “**şahlama**” da denilen “**tevhid**” uygulamasıdır.⁴⁹ Bölgede kendilerine “**Geygel**”⁵⁰ de denilen Şah İbrahimîler Tokat merkez Çerdiğin köyünde, Zile ilçesinin Çakırçalı ve Alibağı köyleri ile Güzelbeyli kasabasında,

⁴⁵ Bölgede yapılan çalışmalarda Şah İbrahimîler'in, Ali Seyidîler'in bu isimle anılmalarının sebebini bilmedikleri görölmüştür. Ancak Ali Seyyidî ismi, bu grupların her ikisinin de aynı geleneğe sahip olmaları dolayısıyla Erdebil şeyhlerinden Hoca Ali'yi çağrıştırmaktadır. Bkz. Nejat Birdoğan, *Şah İsmail Hatai, Yaşamı ve Yapıtları*, Kaynak Yay., İst., 2001, s. 9. Bektaş Aldemir ve Hasan Kurt'un verdiği bilgiye göre Ali Seyyidîler, Amasya'nın merkez Abacı köyü ile Sivas ve Malatya'nın çeşitli bölgelerinde yaşarlar (*Bektaş Aldemir; Hasan Kurt*).

⁴⁶ Mustafa Ekinci, *Anadolu Alevîliğinin Tarihsel Arka Planı*, Beyan Yay., İst., 2002, s. 75; Rıza Zelyut, *Öz Kaynaklarına Göre Alevilik*, Yön Yayıncılık, İst., 1998, s. 12, 266.

⁴⁷ *Bektaş Aldemir*. Şah İbrahimîler'in kabul ettikleri soy kütükleri için bkz.: Birdoğan, *Alevi Yerleşmesi*, s. 194-199). Birdoğan burada kendilerini Safevî geleneğe bağlı gören Şah İbrahimîler'i Hacı Bektâş'a bağlamaktadır ki mensubiyetlerle ilgili daha önce anlatmış olduğumuz hususlar kendi kabullerinin dikkate alınmasının daha doğru olacağını göstermektedir. Nitekim konuyla ilgili alan araştırması ve belgelerle ortaya konulan yeni bilgiler de bunu kanıtlamaktadır. Alemdar Yalçın – Hacı Yılmaz, “Şah İbrahim Ocağı Üzerine Yeni Bilgiler”, *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, sayı, 30, Ankara, 2004, s. 24; Yunus Koçak, “Şah İbrahim Ocağı'ndan Gelen Bir Şeyh Safi Buyruğu”, *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, sayı, 30, Ankara, 2004, s. 63-64.

⁴⁸ *Bektaş Aldemir*. Bu kavram Hz. Peygamber ile Hz. Ali arasındaki musâhiblik ile ilgilidir. Geleneğe göre, Hz. Peygamber ile Hz. Ali Gadir Hum'da musâhib olduklarında bu olayı onaylamak üzere Cebrael, cennetten tuba ağacından yapılmış bir “erkan ağacı” getirerek her ikisinin de sırtlarına dokunmuş ve bu olayı kutsamıştır.

⁴⁹ *Hasan Kurt*. Geleneğe göre Hz. Peygamber'in ölüm zamanı gelince Allah kendisine bu tevhidi armağan etmiştir.

“Doksan bin kelim daniştı iki gönül dostuna

Tevhidi armağan verdi yeryüzünde insana”

Hasan Kurt tarafından okunan Şah İsmail'e ait bu şiirin tamamı için bkz.: Birdoğan, *Şah İsmail Hatai*, s. 190.

⁵⁰ Geygel'in bir oymak ismi olduğu unutulmamalıdır. Bkz.: Faruk Sümer, *Oğuzlar (Türkmenler), Tarihleri- Boy Teşkilâtı- Destanları*, Ana Yay., İst., 1980, s. 631.

Turhal merkez ve Kızıoğlu köyünde, Niksar Ormancık (Şadoğlu) köyünde vb. bulunurlar.⁵¹

b. Pir Sultanlılar: Asıl adı Haydar olan ve XVI. yy.'da Sivas'ın Yıldızeli ilçesinin Banaz köyünde doğup -doğum tarihi kesin olarak bilinmemekle beraber 1510-1514 yılları arasında olduğu tahmin edilmektedir- burada yaşayan Pir Sultan, bir Alevî ocağının piri, dolayısıyla nüfuzlu bir tarikat şeyhi ve Alevî dedesi olarak yaşamıştır.⁵² Kendisi Şah Tahmasb'la irtibatlı olan Pir Sultan, sahip olduğu konumu ve bununla birlikte söylediği şiirlerle halkı Safevîler için hareket etmeye yönlendirmiştir.⁵³ Dinî-tasavvufî Türk şiirinin kuvvetli temsilcilerinden sayılan Pir Sultan, özelde de Alevîler için Yedi Ulu Ozan'dan biri kabul edilir ve deyişleri sıklıkla okunur.⁵⁴ Şiirlerinde Safevî taraftarlığını ifade eden temalardan başka daha çok tasavvuf edebiyatı çerçevesinde değerlendirilecek hususlar ön planda olmakla beraber Anadolu köylüsünün doğa ile iç içe olan hayatını dile getiren motiflerin yanı sıra Safevî

⁵¹ *Bektaş Aldemir*. Ayrıca Şah İbrahimîler bölge haricinde Amasya merkeze bağlı Halifeli, Abacı ve Şadoğlu vb. köylerde de bulunmaktadır. Yapılan yeni çalışmaların tespitlerine göre ocağın merkezi Malatya'nın Ballıkaya (Mezirme) köyüdür. Bkz.: Yalçın-Yılmaz, "Şah İbrahim Ocağı", s. 11-19; Koçak, "Şah İbrahim Ocağı'ndan Gelen Bir Şeyh Safî Buyruğu", s. 63-64; Hamza Aksüt, "Şeyh İbrahim Ocağı'nın Talibi Olan Oymak ve Köyler", *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, sayı: 30; Ankara, 2004, s. 141. Bu ocağa bağlı köyler için bkz.: Yalçın-Yılmaz, "Şah İbrahim Ocağı", s. 19-22; Aksüt, "Şeyh İbrahim Ocağı'nın Talibi Olan Oymak ve Köyler", s. 140.

⁵² Ahmet Kabaklı, *Türk Edebiyatı*, Türkiye Yayınları, İst., 1968, c. II, s. 210; Neclâ Pekolcay, *İslâmî Türk Edebiyatı I*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1981, s. 291; Abdülbâki Gölpınarlı, *Pir Sultan Abdal*, Varlık Yayınları, İst., 1995, s. 8-9; Melikoff, "Pir Sultan Abdal Üzerine", s. 11.

⁵³ İlhan Başgöz, "Pir Sultan Abdal ve Pir Sultan Abdal Geleneği", *Anadolu Aleviliği ve Pir Sultan Abdal*, haz.: Ali Yıldırım, Pir Sultan Abdal Kültür Derneği Yayınları, Ankara, 1998, s. 40-46. Pir Sultan'ın bu bağlamdaki şiirlerinden örnekler için bkz.: Üçer, *Geleneksel Alevilik*, s. 196.

⁵⁴ Pir Sultan'ın deyişlerinin Sünnîler arasında da okunduğu bilinmektedir. Hatta bu durumun bazı Batılı araştırmacıları şaşırttığı söylenir. Nitekim Melikoff, bir Fransız meslektaşının Türkiye'de Alevî olmayan bölgelerde halk müziği üzerine araştırma yaparken, orada Pir Sultan Abdal'ın nefeslerinin bol bol okunduğunu tespit etmesi üzerine oldukça şaşırdığını ifade etmektedir. İrene Melikoff, "Pir Sultan Abdal Üzerine", *Anadolu Aleviliği ve Pir Sultan Abdal*, haz.: Ali Yıldırım, Pir Sultan Abdal Kültür Derneği Yayınları, Ankara, 1998, s. 17. Bu Batılılar'a şaşırtıcı gelse de Anadolu için bilinen bir gerçektir ki sözgelimi, Pir Sultan'a ait,

Güzel aşık cevrimizi
Çekemezsin demedim mi
Bu bir rıza lokmasıdır
Yiyemezsin demedim mi

dörtlüğüyle başlayan deyişinin Anadolu'da yaygın bir şekilde *ilahi* olarak okunduğu herkes tarafından bilinmektedir. Bkz.: İbrahim Arslanoğlu, *Pir Sultan Abdallar*, Erman Yayınları, İst., 1984, s. 197.

Erdebil (Kızılbaş) Tekkesi'nin süreç içerisinde aldığı konuma paralel olarak *tevellâ ve teberrâ* gibi Şîî karakterli temalar da dile getirilmiştir.⁵⁵

Bölgede Erdebilliler'in bir alt kolu olarak tespit edilenlerden biri olan **Pir Sultanlılar**, mensubiyetleri anlamında kendilerini bu geleneğe bağlı olarak tanımlayan gruplardan oluşmaktadır. Merkezi Sivas'ta olan bu ocağın bölgemizdeki mensupları Almus Arısu, Dereköy, Gevrek, Gölge, Karadere, Kınık, Mescit, Serince; Niksar Boğazbaşı (Dönekse) vb. yerlerde yoğun olarak bulunmaktadır.

c. Kul Himmetliler: Pir Sultan gibi XVI. yy. şairlerinden olan ve Pir Sultan'la olan ilişkileri hakkındaki tartışmalara rağmen⁵⁶ aynı yol ve gelenekten oldukları üzerinde görüş birliği sağlanmış bulunan⁵⁷ Kul Himmet, Tokat'ın Almus ilçesi Görümlü (Varzıl) beldesinde doğmuş ve burada vefat etmiştir.⁵⁸ Şu anda Görümlü'de türbesi bulunmakta ve bu türbe hâlâ ziyaret edilmektedir.

Pir Sultan gibi Safevî şahlarına bağlılığını ve özlemini dile getiren Kul Himmet,⁵⁹ Safevî şahlarından Şah Tahmasb ve Şah Abbas zamanlarında

⁵⁵ Kabaklı, *Türk Edebiyatı*, c. II; s. 211; Pekolcay, *İslâmî Türk Edebiyatı*, s. 291-292; Cahit Öztelli, Pir Sultan Abdal Bütün Şiirleri, Özgür Yayınları, İstanbul, 1989, s. 77; İsmet Zeki Eyüpoğlu, *Pir Sultan Abdal*, Geçit Kitabevi, İst., 1991, s. 36-62.

⁵⁶ Genelde Kul Himmet'in Pir Sultan'ın müridi olduğu ve Pir Sultan'ın ölümünden sonra onun yerine geçtiği şeklindeki kabulün yaygın olarak benimsendiği görülmektedir. Cahit Öztelli, "Kul Himmet", *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1982, c. V, s. 434; İrene Melikoff, *Hacı Bektaş Efsanesi Gerçeğe*, çev.: Turan Alptekin, Cumhuriyet Kitapları, İst., 1999, s. 293. Kul Himmet ile Pir Sultan arasındaki ilişki hakkında farklı bir değerlendirme için bkz.: İbrahim Arslanoğlu, *Kul Himmet*, Ekin Yayınları, İstanbul, 1997, s. 11-17.

⁵⁷ Her iki şair de Hacı Bektâş'a muhabbet beslemekle birlikte –ki bundan dolayı Bektâşî şairlerden kabul edilirler- kendileri için asıl bağlı oldukları merkez Erdebil ve Şeyh Safî süreğidir. Arslanoğlu, *Kul Himmet*, s. 3. Nitekim bu bağlılık bugün de dile getirilen bir husustur. Bu anlamda bir misal için -amatörce de olsa- bu gelenekten birisi tarafından Kul Himmet'in günümüzde Görümlü'de yaşayan torunlarından da bazı bilgileri derleyerek yazılan şu kitaba bkz.: İrfan Çoban, *Kul Himmet*, Görümlü, 1997, s. 4-5, 15. Ayrıca mülâkata katılan kişiler de bu hususu açıkça dile getirmektedirler. *Ahmet Şahin; Dursun Şahin*.

⁵⁸ Öztelli, "Kul Himmet", s. 434.

⁵⁹ Deli gönül Şah Abbas'ı arzular

Her andıkça azalarım sızılar

On'ki İmam atasıdır gaziler

Arzumanım Şah-ı Merdan Ali'dir.

Bkz.: Arslanoğlu, *Kul Himmet*, s. 122; Cahit Öztelli, *Pir Sultan'ın Dostları*, Özgür Yayınları, İst., 1984,

s. 34-38; a. yzr., "Kul Himmet", s. 434. Pir Sultan ile Kul Himmet'in mensubiyet anlamında durumlarını görmek için Arslanoğlu'nun Kul Himmet hakkındaki şu tespitlerine bakmak yerinde olacaktır: "Bir şiirinde 'Dedem Hıdır Abdal pîrim ocağı' (s.

yaşamış, bu şahlara bağlılığını şiirlerine de taşımıştır.⁶⁰ Nefesler, Düvaz-İmamlar, destanlar ve ağıtlar söyleyen Kul Himmet'in, kuvvetli bir tekke öğrenimi gördüğü, dönemindeki edebiyat ve tarikat kültürüne hakim olduğu anlaşılmaktadır. İşte bu birikimini şiirlerine yansıtan Kul Himmet, sonuçta Alevîler'in Yedi Ulu Ozan'ından birisi olmuş ve Pir Sultan'dan sonra Anadolu'da, hayatta iken büyük üne kavuşan ve kendisi ile ilgili halkın beğenisi yüzyıllar boyunca artarak devam eden nadir şairlerden olmuştur.⁶¹

Alevîler arasında kazandığı bu ünle bir ocak olan ve çalışmamızda **Kul Himmetliler** şeklinde isimlendirilen bu grup, bölgede merkez durumundaki Görümlü beldesinin yanı sıra, Tokat merkez Çöreğibüyük, Kocacık; Almus Akarçay, Armutalan, Çambulak, Gevrek, Gölge, Karadere, Kınık, Sahilköy, Salkavak, Yuva; Niksar Gökçeoluk, Korulu, Terzioğlu vb. yerlerde yoğun olarak bulunurlar.⁶²

4. Keçeci Babalılar

Bu grup Erbaa'nın Keçeci Köyü'ndeki **"Keçeci Baba"** Tekkesi'ne bağlı olanlardır. Asıl adı "Ahi Mahmud Veli" olan, ama daha çok "Keçeci Baba" ismiyle meşhur ve Horasan Erenleri'nden olduğu kabul edilen bu şahsın XIII. yy.da yaşadığı ve Ahi teşkilatının bir üyesi olduğu kabul edilmektedir.⁶³ Gelenekte, Keçeci Baba'nın keçecilerin piri olmasının yanı sıra ruh sağlığı, veterinerlik ve eğitim konularında da uzman olduğuna inanılır.⁶⁴

119) diyerek soyunun Kemaliye'nin Ocak köyündeki Hıdır Abdal tekkesine bağlı olduğunu ima ediyor, ama döne dolaşa maneviyatından yardım dileyip, bir gece rüyasına girmesi için yakardığı pîr, Hacı Bektâş Veli'dir. Bununla beraber saygısını, sevgisini iletip özleminin duyduğu tek makam ise Erdebil Tekkesi, dolayısıyla *Safevî Şahları*'dır." Bkz.: Arslanoğlu, *Kul Himmet*, s. 3.

⁶⁰ Kul Himmet'im müridiydim Dehman'a

Özüml ulaştırdım sahip-zamana

İradet getirdim Şah Tahmasb Han'a

Hüseynîyiz mevaliyiz ne dersin

Bkz.: Öztelli, "Kul Himmet", s. 434; Arslanoğlu, *Kul Himmet*, s. 3-4. Safevî Şahlarına bağlılık ve özlemini ifade ettiği şiirler için bkz.: Arslanoğlu, *Kul Himmet*, s. 38, 96, 108, 117, 122.

⁶¹ Abdülbâki Gölpınarlı, *Kaygusuz Abdal Hatayi Kul Himmet*, Varlık Yayınları, İstanbul, 1962, s. 21; Öztelli, "Kul Himmet", s. 434; Arslanoğlu, *Kul Himmet*, s. 20.

⁶² Bölge dışında da Kul Himmet'e bağlı olanlar vardır. Sözelimi, Havza'nın Aşağısusuz, İrmakıyısı, Kireçli, Kirazpınarı; Yıldızeli'nin Yusufoglan ve Yakupköyü; Hafik'in Asarcık köyü ve Merzifon'un birkaç köyü vb. bu bağlamda sıralanabilir. *Ahmet Şahin; Dursun Şahin.*

⁶³ Üçer, *Geleneksel Alevîlik*, s. 88.

⁶⁴ *Saduk Arslan, Saduk Dere, Erol Arslan.* Merhum Saduk Dere, halk arasında Saduk Hoca şeklinde tanınmakta olup, zaman zaman çocuklara Kur'an okuma dersleri vermiştir. Kendisinde Hüsniye'nin elyazması bir nüshası ve Faziletname'nin Osmanlıca baskısının yanı sıra Tıbyân Tefsiri de bulunmaktadır. (Keçecibaba köyündeki herkesin Dede olarak kabul edildiği de ifade edilmelidir.)

Keçeci Baba Ocağı, bu çalışmada ortaya konulan yapılandırma için güzel bir örnek teşkil etmektedir. Ocağın merkezi Tekke'nin de bulunduğı Keçeci Köyü'nde iken, Tokat ve çevre illerde bu ana ocağa bağı alt ocaklar (kollar)ın bulunması bunun bir göstergesidir. Nitekim, Turhal Karkın köyündeki **Aziz Baba Ocağı**, Amasya Avşar köyünde **Nebioğlu Ocağı** ve yine Amasya Yassıçal (Ebemü) köyündeki **Ergonaş Ocağı** Keçeci Baba Tekkesi'ne bağı olan alt ocak (kollar)dır. Bölgede Keçeci Baba'ya bağı Aziz Babalılar –ki Aziz baba Keçeci Baba'nın torunudur-⁶⁵ diğr gruplarda olduğı gibi tam bir ayrılma göstermediğı için –meselâ Aziz Babalılar Keçeci Babalı Dedeleri de kabul ederler-, burada daha önceki gruplarda yapılan alt kollar esas alınarak bir yapılandırmaya gidilmemiş, bütün alt gruplar sadece Keçeci Babalılar başlığı altında ele alınmıştır. Bununla birlikte Şarkışla Yahyalı, Merzifon Hırkalı ve Gürün Mağara köyü merkezli Seyyid Selahaddin Ocağı⁶⁶ da Keçeci Baba Tekkesi'ne bağı olan alt ocaklardan(kollar)dır.

Keçeci Babalılar Sünni-Alevî pek çok ziyaretçinin akınına uğrayan Tekke'nin bulunduğı Erbaa'ya bağı Keçeci Köyü'nün yanı sıra Turhal merkez ve Turhal'ın Akçatarla, Karkın, Erenli, Kuytul, Yenisu (Sergin); Tokat merkez Kızılköy, Kemalpaşa, Yağmurlu; Niksar'ın Boğazbaşı; Reşadiye'nin Soğukpınar; Zile'nin Acıpınar, Emirören, Kurupınar, vb. köylerinde bulunurlar. Bununla birlikte az da olsa bölgenin diğr yörelerinde de bulunan Keçeci Babalılar'ın bölge dışındaki illerde de mevcut oldukları görölmektedir.⁶⁷

II. Ocak Dedelerinin Alevilik Tanımları:

Burada Alevî grupların ortak özelliklerine geçmeden önce, gerek ölkemizde gerek yurt dışında Alevîler hakkında farklı tanımlar ve statüler yakıştırılması durumu karşısında, alan araştırması esnasında kaydedilmiş olan ocak dedelerinin Alevîlik tanımlarının verilmesinde fayda görölmektedir. Mülâkatlar esnasında kendilerine yöneltilen “Alevîlik nedir, sizce nasıl tanımlanabilir?” ve “Alevîliğin din, mezhep ve tarikat olduğı yönünde çeşitli görüşler ileri sürölmektedir. Bu anlamda Alevîlik size göre nedir? Din midir, mezhep midir, tarikat mıdır?” sorularına verdikleri cevaplar bölgedeki Alevîler'in, Alevîliği hangi bağlamda anladıklarını açıkça ortaya koymaktadır. Yapılan alan araştırmasında elde edilen ve günümüzdeki fiilî durumu ortaya koyan verilerin götürmüş olduğı “soya dayalı tarikatlar” şeklindeki bir sonuç, mülâkata tabi tutulanlar tarafından yapılan Alevîlik tanımlarında da ifadesini bulmaktadır. Aşağıda bölgedeki grupların hepsinin temsilcilerinden derlenmiş

⁶⁵ Erol Arslan; *Feyzi Ay*.

⁶⁶ Aksüt, *Aleviler*, s. 294-296.

⁶⁷ Bekir Değerli. Bölge dışında Keçeci Babalılar özellikle Amasya ağırlıklı olarak bulunurlar. Bölgede elde edilen bilgilere göre Keçeci Babalılar, Amasya'nın Albayrak, Ahmetkoltuğı, Avşar, Bayat, Fındıklı, Hasabdal, Karadaş, Karabrahim, Karalı, Sarıalan, Uygur, Ümitköy, Yeşildere vb. köylerinde bulunmaktadır. Sadık Arslan 'Güzel Dede'.

olan tanımlar elden geldiğince her grubun görüşünü içerecek şekilde sıralanmıştır:

“Alevîlik, doğruluktur, insanı insan gibi tanımadır, *eline-diline-beline* hakim olmaktır, kendi nefesine ağır geleni hangi ırktan olursa olsun başkasına yapmamaktır, zulmetmemek, hakkına razı olmak, Allah’ı bir bilmek, 124 bin nebisine inanmak, Muhammed Mustafa’yı hepsinden efdal bilmek, Muhammed’in kitabına ve kurallarına yani sünnetine uymak, aç doyurmak, açık örtmek, düşkünlere, yoksullara yardım etmek ve daha halka, Hakk’a yararlı şeyler yapmak ve evliyâlara saygı gösterip sevmektir. Alevîlik ne mezheptir ne dindir, o bir kural, yol ya da *tarikât* ve içtihatdır.” (*Ali Gökvelioğlu*).

“Alevîlik Hz. Ali’nin evinde kurulan *İslâm*dır. Ancak İslâm’ın yayılmasıyla daha sonraları *tarikât* şeklinde devam etmiştir. Mezhep döneminde de Cafer Sadık mezhebini benimsemiştir. Bunun haricindeki tanım ve yaklaşımları kabul etmiyoruz.” (*Emrullah Eraslan*).

“Alevîlik, sınıf değil, adını Hz. Ali’den alan, özünde bir inanç topluluğunun adıdır. 12 imam ve 14 masumun göstermiş olduğu ışıklı bir yolun adıdır. *İslâm’dan bir içtihatdır*, ancak ibadetlerini Kur’an ve Ehl-i Beyt içtihadı üzerine yapar. Diğer ibadetlere saygılı davranır. Kötülüğü dışlamak üzere, her zaman bu dünyanın hesabını bu dünyada vermeye özen gösteren inanç sisteminin adıdır. *Allah-Muhammed-Ali* üçlüsünü dil ve özünden bırakmadan, Kur’an, ilim ve akli mutlaka ön planda tutarak Ehl-i Beyt’in gösterdikleri inanç yolunu yaşamaktır. Tanrı’dan bize iki emanet olarak sunulup gösterilen Kur’an ve Ehl-i Beyt’e riyasız gönülden sınıksız sarılmaktır ki, bu iki emanetin bütün evliyâların baş tacı olduğu bilinmektedir.” (*Ali Arslan*).⁶⁸

“Gadîrhum’dan sonra gelip Ali’nin evinde toplananlara Alevî denir. Alevîlik *tarikattır*, tarikât duygudur, duygu ise ne anlatılır, ne yazılır; o yaşanır.” (*Nesimi Yıldız*).

“Alevîlik, Cenâb-ı Allah’ın bir ve birliğine, Hz. Peygamber’in O’nun elçisi olduğuna, Evlâd-ı Resûl’ün sevgi ve saygısında elinden geldiğince bağlı bulunarak, bu birliğe ve beraberliğe gönül duygusu ile bağlı olmaktır. Alevîlik İslâmiyet’in içinde bir *yoldur*, *tarikattır*, yaşama tarzıdır.” (*Ali Rıza Aykul*).

“Alevîlik, Allah’ı bir bilen, dini İslâm, kitabı Kur’an, mezhebi Caferî olan Allah’a yaklaşım için bir tasavvuf yoludur, *tarikattır*.” (*Fazlı Doğan*).

“Yetişmiş bir veliden ilham duyup Hacı Bektaş Velî’nin izini süren kişilere Alevî denir ve Alevî Allah’a, Peygamber’e iman eder, Hz. Ali’yi pîr/velî kabul eder. Alevîlik İslâmiyet’in içinde bir *tarikattır*.” (*Deviş Başdoğu*).

“Alevîlik, İslâm içerisinde gelenek ve göreneklerin devam ettirilmesidir, tasavvuf düşüncesidir, *tarikattır*, Hz. Peygamber döneminde

⁶⁸ Ali Arslan Dede son zamanlarda tarikâtlar hakkında oluşan birtakım kanaatlardan dolayı olsa gerek Alevîliğin “yol” olduğunu ısrarla söylemektedir. Ancak bilindiği gibi tarikât kelimesinin Türkçe karşılığı “yol”dur.

olmamasından dolayı mezhep olayına karşı da olsak, Caferî içtihadına uymayı tercih ederiz.” (*Mustafa Temel*).

“Alevîlik, bir yaşam biçimidir, insanları ıslah eden bir yoldur, mezhep değildir, bir yoldur, *tarikattır*.” (*Mehmet Kurt*).

“Alevîlik, Allah’ın varlığına ve birliğine mutlak surette inanmakla birlikte “*Hakk benî Adem’dedir*” prensibinden hareketle Allah’ın insana *tecellî* ettiğine inanan bir sistemdir. “*Ene’l-Hakk*”ı benimsemek suretiyle insana değer vermek, hoşgörülü davranmak ve *eline-diline-beline* sahip olmaktır.” (*Ali Kurt*).

“Alevîlik, Ali’yi sevmek, *Allah-Muhammed-Ali*’ye saygılı olmak, döktüğünü doldurmak, ağlattığını güldürmek, görgü-sorgu ile bütünleşmek ve *eline-beline-diline* sahip olmaktır.” (*Eraslan Doğanay*).

“Alevîlik, 90 bin erin hocası Ahmed Yesevî’nin kurduğu *yolun* adıdır.” (*İbrahim Günay*).

“Alevîlik, Hz. Ali’nin şekillendirmiş olduğu insanların yaşam tarzını ve ibadet şeklini belirleyen inanç sistemidir.” (*Rüstem Kurt*).⁶⁹

“Alevîlik, *eline-diline-beline* sahip olmak, karşıdaki insanı kendinden üstün görmek, maddî-manevî temiz olmaktır.” (*Bektaş Aldemir*).

“Alevîlik, *eline-diline-beline* sahip olmaktır, dil ile ikrar, kalp ile tasdiktir, ölmezden evvel ölmektir, din değildir, çünkü Alevîlik İslâm’dır, Ehl-i Beyt’e inanırız, Caferîliği mezhep kabul ederiz, Alevîlik *tarikatyoldur*.” (*Ahmet Şahin*).

“Alevîlik, Hz. Muhammed ve Ali’nin Hz. Hüseyin’e teslim ettikleri *tarikatyoludur*.” (*Sadık Arslan ‘Güzel Dede’*).

I. Grupların Ortak Özellikleri

Özellikle ifade edilmelidir ki, bölgemizdeki bulunan grupların ve hatta ülkemizdeki Alevî grupların ortak özellikleri dedelerin Alevîlik hakkında dile getirmiş oldukları tarikat olması gerçeğini teyit eder mahiyettedir.

Alevî grupların temel özelliklerine geçmeden önce burada bir tespitimizi zikretmek yerinde olacaktır. Tokat bölgesinde yürüttüğümüz alan araştırmasında, günümüzde Alevî kelimesinden, kelimenin **istilahî bütün anlamlarının bir bileşkesinin** anlaşılması gerektiği görülmüştür.⁷⁰ Buna göre, Alevîlerin, gerek Hz. Ali’nin birinci halife olması gerektiği yönündeki kabulleri, gerek onun en üstün sahabî olmasından, kendisine birtakım ilâhî sıfatlar atfedilmesine varıncaya kadar çok farklı da olsa, hakkında bazı inançları

⁶⁹ Rüstem Kurt, aslında Alevîliğin müstakil bir inanç ve bu inancın kitabının da “büyüklerin deyişleri” olduğunu ifade ederek Alevîliğin ayrı bir din statüsünde görülebileceğini dillendirmektedir. Ancak “Alevîlik, Yahûdilik ve Hristiyanlığa hangi konumdaysa İslâm’a da aynıdır” ifadesi ile benzer bir yaklaşım içinde olan Babacı Hubyarlılar’dan Rüstem Ağalılar’ın Dedesi Mehmet Kurt’un Alevîlik hakkında “*tarikatyoludur*” nitelemesinde bulunduğu da dikkat çekmektedir.

⁷⁰ Üçer, *Geleneksel Alevîlik*, s. 70.

benimsemeleri, gerekse tarikat silsilelerini Oniki İmâm'dan biri yoluyla Hz. Ali'ye ulaştırmaları, “*Alevîlikten, ıstılahî alanlarda kullanıldığı bütün anlamların bir bileşkesinin anlaşılması gerektiği*” yönündeki tespitimize temel gerekçe oluşturmaktadır. Nitekim, Hz. Ali'yi velâyet kapısının pîri olarak görseler dahi, Rufâîlik, Kâdirîlik vb. silsile ve zikir şekli itibarıyla ‘Alevî meşrep’ kabul edilen tasavvuf ekollerinin, Alevî olarak isimlendirilmemeleri söz konusu tespitimizi destekleyen fiilî bir durumdur. Zira yukarıdaki örnekte görüldüğü üzere, gerek –bütünüyle olmasa da, ki temel farklılıklarına ilerleyen bölümlerde işaret edeceğiz- itikadî alanda, gerekse tasavvuf alanında birbirleriyle aynı kategoride değerlendirilebilecek benzer telakkilere sahip grupların hepsinin Alevî olarak isimlendirilmemesi bunu açıkça ortaya koymaktadır.

Günümüzde Alevî olarak nitelendirilen grupların temel ortak özelliklerine gelince, Tokat'ta elde edilen verilerin Anadolu'daki diğer gruplar ve eserlerle desteklenmesi suretiyle ortaya çıkan tabloya göre şu hususların öne çıktığı görülmektedir: Geleneksel Alevî gruplarda, epistemolojik olarak “ilhâm ve keşf” temel bilgi kaynaklarından biri olarak kabul edilir–ki Alevîlikte karşılık olarak **duygu** kelimesinin kullanılabildiği ifade edilmelidir. Nefes ve deyişlere atfedilen önem temel olarak ilham ve keşfin bilgi kaynağı olarak kabul edilmesinden ve bunun diğer bilgi kaynaklarına öncelenmesinden kaynaklanmaktadır.

Alevîlikte orijinal haliyle “Üçler” şeklinde isimlendirilen “Hakk, Muhammed, Ali” kabulü, Alevîliğin esası olarak kabul edilir. Bu kalıp ifadede yer alan **Hakk**, Allah'ı, Allah'ın varlığını ve birliğini; **Muhammed**, Hz. Muhammed'in peygamberliğini ve son peygamber olduğunu; **Ali** ise, Hz. Ali'nin evliyânın piri ya da velâyet makamının piri olduğunu ifade eder. Dolayısıyla bu kalıp ifade ve telakki, İslâm tasavvuf ekollerinin temel kabullerinden biri olan “Ulûhiyyet, Nübüvvet, Velâyet” prensibinin ifade şeklidir,⁷¹ ki bunun Hristiyanlıktaki teslise benzetilemeyeceği açıktır.

İlham ve keşfi birinci derecede bilgi kaynağı olarak gören Alevîlerin, zikredilen bu husus doğrultusunda temel esas olarak benimsedikleri “**Hakk, Muhammed, Ali**” kabulü ile birlikte önemle üzerinde durdukları diğer merkezî motif **Ehl-i Beyt** kavramıdır. Zamanla Oniki İmam bağlantılı bir Ehl-i Beyt anlayışının hakim olduğu Alevîlik, pek çok telakkisini Ehl-i Beyt kavramını merkez alarak oluşturmuştur. Bu bağlamda, imamlar, hilafet, tevellâ-teberrâ,

⁷¹ Alevî gruplar arasında varolan farklı “Hakk, Muhammed, Ali” anlayışı kapsamında dile getirilen bu üç unsurun aynılaştırılmak suretiyle manada bir olmaları kabullerinin de daha çok tasavvufta varolan “şeyhe (lidere) uyan Muhammed'e, Muhammed'e uyan da Alah'a uymuş/tabi olmuş olur” çerçevesinde “Ali'ye uyan, Muhammed'e, Muhammed'e uyan da Allah'a uymuş olur” bağlamında anlamlandırılmasının daha sağlıklı olacağı kanaatimiz de Alevîliğin tasavvuf hayatı kalıplarında değerlendirilmesinin yerindeliğini göstermektedir.

velâyet, seyyidlik, silsile, mehdîlik, şefaât ve ahiretle ilgili bazı kabuller doğal olarak Ehl-i Beyt anlayışına göre şekillendirilmiştir.⁷²

Geleneksel Alevîlikte Tanrı-Evren/İnsan ilişkisinde daha çok “Vahdet-i Vücûd” anlayışı hakimdir. İçinde “**tevhîd**” bablarıyla beraber 12 hizmet üzerinden yürütülen ve bir **zikir** toplantısı olan ‘**cem**’ ibadet hayatının temeline oturtulmuştur. Kişinin insân-ı kâmil olarak yetiştirilmesi (seyr-u sulûk) için gerekli **âdâb ve erkân, dört kapı-kırk makam** (burada bazı Buyruk nüshalarında bunun dört kapı ve her kapıda yedi makam olmak üzere şekillendirildiğini ifade etmeliyiz ki,⁷³ çerçevesinde oluşturulmuştur. Aleviler arasında öncelikle ocakzâdeler ve talipler şeklinde iki ana insan unsuru bulunmakla birlikte dini gelenek alanındaki hiyerarşik yapılanma, diğer tarikatlarda olduğu gibi, pîr, şeyh, dede, rehber, tâlib (mürîd) şeklinde kurgulanmıştır. Geleneksel Alevîlikte bireylerin yola girmeleri esastır. Söz konusu bu esas “**İkrâr Verme Cemi**” ile sağlanır, ki bu bir **inâbe-biat** uygulamasıdır. Bütün Alevî grupların Hz. Ali’ye ulaştırılan **silsileleri (şecere)** vardır ve bu esas “**el ele el Hakk’a**” olarak isimlendirilir, ki tasavvufta Hz. Ali’ye ulaştırılan silsilelere “**silsiletü’z-zeheb**” denildiği herkesin malumudur.⁷⁴ Yine yukarıda değinildiği üzere, geleneksel anlamda Alevîlik kendilerince metbu ocak⁷⁵ denilen ana ocak/baş ocakların tekkeleri durumundaki merkezler etrafında bir yapılanma sergileyerek **ana ocak** ve buna bağlı **alt ocaklar** ve bunların bağlı oldukları **tekkelere** göre yapılanmıştır. Temel ahlâkî prensipler, diğer tasavvuf ekollerinin de benimseyip “**Edeb Yâ Hû**” kalıbında formüle ettikleri **eline-diline-beline sahip olmak** kabulü çerçevesinde şekillendirilmiştir.

Sıraladığımız ortak hususiyetlerin yanı sıra cem esnasında coşkuyu

⁷² Bütün dini ve hatta sosyal telakkilerini bu bağlamda kurgulayan Alevîlerin, söz konusu motifleri gündelik hayatlarında da oldukça sık kullandıkları önemle vurgulanmalıdır. Bu noktada Tokat bölgesinden ilgi çekici misaller zikredilebilir. Sözgelimi, cemde hizmetin oniki hizmet ile yürütülmesi, چراغ uyandırırken yakılan mumların sayısının oniki olması, aşure çorbasının oniki malzemeden yapılarak en az oniki kapıya dağıtılması vb. dînî uygulamalarına ek olarak bir belediyede oluşturulan parktaki çeşmelerin “**Hakk, Muhammed, Ali**” Çeşmesi, **Oniki İmamlar Çeşmesi, Kırklar Çeşmesi** vb. isimlendirmelerle üç, oniki ve kırk gözeden oluşturulması; yine Alevîler tarafından kurulan bir otobüs şirketinin logosunun, Oniki İmam’ı sembolize edecek şekilde merkezde aslan, etrafında ise oniki yıldızın olduğu bir kombinasyonla oluşturulması; yeni yapılan türbelerde tavanların genelde oniki dilimli inşa edilmesi bu noktadaki vurguya açıkça işaret etmektedir.

⁷³ Bisâtî, *Şeyh Sâfî Buyruğu (Menâkıbu’l-Esrâr Behcetü’l-Ahrâr)*, haz.: Ahmet Taşşın, Rheda-Wiedenbrück Çevresi Alevi Kültür Derneği Yay., Ank., 2003, 17-41.

⁷⁴ Bu gruplar için söz konusu durumun tarihsel süreçte nasıl gerçekleştiğiyle ilgili olarak bkz.: Baha Said, “Türkiye’de Alevî Zümreleri: Tekke Alevîliği-İctimâî Alevîlik”, *Türkiye’de Alevî-Bektaşî, Ahi ve Nusayrî Zümreleri*, haz.: İsmail Gökem, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 2000, s. 119.

⁷⁵ Birdoğan, *Alevilik*, s. 206.

sağlamak için okunan **deyiş ve nefeslerin**, tasavvuf geleneğindeki **ilâhîler** ile aynı mahiyette kullanılması;⁷⁶ cemlerde kullanılan saz ve keman gibi enstrümanların, kudüm, def veya ney ile aynı mahiyette anlamlandırılması;⁷⁷ “mûtû kable en temûtû/ölmeden önce ölmek”, “hâsibû kable en tuhâsebû/hesaba çekilmeden önce hesaba çekilmek” gibi anlayışların **görgünün** gerekçesi olarak kabul edilmesi; Alevîlerin gerek temel kaynak olarak kabul edilen eserlerinde, gerek ozanların deyişlerinde ve gerekse Alevîlerce kaleme alınan kitaplarda kullanılan **dört kapı-kırk makam, üç sünnet-yedi farz, velâyet, evliyâ, ermek, ermişlik, kutb, ilhâm, küntü kenz** vb. örnekleri çoğaltılabilecek kavramların ana iskeleti oluşturduğu terminoloji göz önüne alındığında, Alevîliğin ortak özelliklerinin tarikat hayatı kalıplarında anlam kazandığı açıkça ortaya çıkmaktadır. Nitekim Alevîliğin temel eserleri olarak kabul edilen eserler dikkate alınarak bir değerlendirme yapıldığında da; Menâkıbnâmeler ya da Velâyetnâmeler’in bir velinin yaşadığı çevre ve kerâmetlerini ele alan eserler olması; Makâlât, Buyruklar ve Erkân-nâmeler gibi eserlerin ise daha çok tasavvuf hayatında yürütülmesi gereken âdâb-erkânı ele alan eserler olması, bütün bu ve benzeri eserlerin tasavvuf hayatı çerçevesinde kaleme alınan eserler olduklarını açıkça ortaya koymaktadır.⁷⁸

Günümüzde Alevî kelimesiyle nitelendirilen grupların söz konusu ortak özellikleri ile beraber, Bektâşîliğin Babağan kolu hariç (Tokat’ta Dervişçiler) her bir grupta Dedeliğin babadan oğula geçmesi, her grubun kendine özgü bazı uygulamalarının olması, şehirleşmeyle beraber bazı yeni uygulamalar görülebilse de, geleneksel anlamda tarikatlarının işleyişini kendi içlerinde yürütmeleri ve diğer Alevî gruplardan ya da ocaklardan olanların tarikatlarına alınmaması, yine Bektâşîliğin Babağan kolu hariç “soy sürme”nin esas olması vb. özel bazı hususlar, Alevîliği **“soya (ocaklara) dayalı tarikatlar”** şeklinde nitelendirmemize temel gerekçe olmuştur.⁷⁹

⁷⁶ Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, DİB Yay., Ank., 1966, s. 301-302. Bu konuda ayrıca bkz.: Melikoff, *Efsaneden Gerçeğe*, s. 24-25.

⁷⁷ Şehirlerde icra edilen Bektâşî ayinlerinde saz veya kopuzun yanında kudüm, tambur, çalpala gibi aletler de kullanılır. Abdülkadir Sezgin, *Sosyolojik Açıdan Alevilik-Bektaşilik*, Yeni Türkiye Yay., Ank., 2002, s. 89.

⁷⁸ Sönmez Kutlu, *Alevilik-Bektaşilik Yazıları, Alevîliğin Yazılı Kaynakları, Buyruk, Tezkire-i Şeyh Safî*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2008, s. 31.

⁷⁹ Alevîliğin tarikat olduğuyla alakalı farklı bölgelerdeki Alevîlerin kendi kabulleri hakkında bkz.: Lütfi Kaleli, *Binbir Çiçek Mozaîği Alevilik*, Can Yay., İst., 1996, s. 424; Ali Ağa Varlık, *İslâmiyetin Özü ve Alevilik-Bektaşilik*, Can Yay., İst., 2000, s. 82; Selim Eren, *Sosyolojik Açıdan Ordu Yöresi Alevîliği*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Ün. SBE, Ankara, 2002, s. 108; Ahmet Taşgın, *Türkmen Aleviler –Diyarbakır Örneği-*, Ataç Yay., İstanbul, 2006, s. 48; A. Faruk Sinanoğlu, *Türk Kültüründe Alevi-Bektaşî Olgusu (Malatya Örneği)*, IQ Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul, 2008, s. 119. Alevîliğin soya dayalı tarikatlar olarak isimlendirilmesini anlamlandıracak bazı veriler için de bkz.: Recep Cengiz, *Çamiçi Beldesinde Dini Hayat; Alevilik Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, FÜSBE, Elazığ, 2000, s. 149-153; Yahya

Aynı şekilde konuyla ilgili alan araştırmasına dayalı yürütülen bazı bilimsel çalışmalarda uygulanan anketlerden elde edilen verilerde başka bölgelerde yaşayan Alevîlerin de, büyük oranda Alevîliği tarikat olarak tanımladıkları görülmektedir. Söz konusu çalışmalarda deneklerin çoğunluğunun Alevîliği **İslâmî bir tarikat** olarak tanımlamaları kayda değerdir. Sözgelimi, Hüseyin Bal'ın Burdur ve Isparta'nın gerek sadece Alevîlerin yaşadıkları, gerekse Alevî-Sünnî karışık köylerde yaptığı karşılaştırmalı araştırmalarda da aynı tablonun sergilendiği görülmektedir.⁸⁰ Ahmet Taşğın da “Diyarbakır ve Çevresindeki Türkmen Alevîlerinde Dini Hayat” adlı çalışmasında “Alevîliğin esasen bâtinî ve sembolik bir dil ile tarikat formunda olduğunu” ve “bölgedeki Alevîlerin kendilerini tarikat mensubu olarak gördüklerini” ifade etmektedir.⁸¹ Recep Cengiz'in Çamiçi bölgesinde yürüttüğü çalışmada deneklerin %41,7'lik bir oranını Alevîliği **İslâmî bir tarikat** şeklinde tanımlarken,⁸² M. Yahya Keskin'in Elazığ Sünköy'de yürüttüğü çalışmasında

Mustafa Keskin, *Değişim Sürecinde Kırsal Kesim Alevîliği Elazığ Sünköy Örneği*, İlahiyât Yay., Ank., 2004, s. 254.

⁸⁰ Hüseyin Bal tarafından “Alevîlik/Bektaşîliğin ne olduğuna ilişkin erkek ve kadınların görüşlerini” tespit etmek amacıyla sorulan soru için hazırlanan “1. Mezheptir, 2. Tarikattır, 3. Kültürdür, 4. Yaşama tarzıdır, 5. Bunların hepsidir, 6. Fikri yok” şeklindeki şıklardan oluşan seçeneklere verilen cevaplara göre, Baladız köyünde erkeklerin %36'sı Alevîliği tarikat, yine %36'sı hepsi, %8'i kültür, %8'i yaşama tarzı, %4'ü mezhep olarak tanımlamış, %8'i fikri yok şikkını işaretlemişlerken; kadınların %56'sı hepsi, %12'si ise tarikat, %8'i mezhep olarak nitelendirmiş, %24'ü ise fikir beyan etmemiştir. Niyazlar köyünde ise erkeklerin %80'i tarikat, %13,3 mezhep ve %6,7'si hepsi şıklarını işaretlerken; kadınların %40'ı tarikat, %26,7'si mezhep, %13,3'ü kültür, %6,7'si yaşama tarzı olarak tanımlamışlar, %6,7'si de fikri yok seçeneğini işaretlemişlerdir. Bkz.: Bal, *Toplumsal Kurumlar*, s. 173. Yine Bal tarafından Isparta'nın Alevîler ve Sünnîlerin karışık yaşadıkları iki köyde yapılan araştırmada deneklere yöneltilen “Size göre Alevîlik/Bektâşîlik nedir?” sorusu için hazırlanan “1. İslâmiyet'in farklı yorumu, 2. İslâmiyet ile eski Türk kültürünün kaynaşması, 3. Bir mezhep ya da tarikat, 4. İslâm'ın özünden sapma, 5. Başka” şeklindeki seçeneklere verilen cevaplara göre, Aliköy'deki Alevîler'den erkeklerin %25'i Alevîliği tarikat, %25'i de İslâm-Türk sentezi, %15'i İslâmiyet'in farklı yorumu, %15'i İslâmiyet ile aynı olarak görürken, %20'si bu soruyu cevapsız bırakmış; kadınlardan %65'i tarikat, %25'i de İslâm-Türk sentezi, %5'i İslâmiyet ile aynı olarak nitelendirmiş, %5'i ise soruyu cevapsız bırakmıştır. Bkz.: Hüseyin Bal, *Sosyolojik Açından Alevî-Sünnî Farklılaşması ve Bütünleşmesi*, Ant Yay., İst., 1997, s. 221.

⁸¹ Taşğın, *Türkmen Aleviler*, s. 43, 77.

⁸² Cengiz'in çalışmasında “Alevî-Bektâşîliği Özsel Tanımlamanın Eğitim Değişkenine Göre Dağılımı” hakkında hazırlanan tabloda, bütün öğrenim düzeyleri dikkate alındığında deneklerin %41,7'si Alevîliği İslâmî bir tarikat, %23'ü İslâm'ın özü, %23'ü bir düşünce biçimi, %12,3'ü de İslâmî bir mezhep olarak nitelendirmişlerdir. Cengiz, *Çamiçi Beldesinde Dini Hayat*, s. 106.

bu oran %25,5 olarak tespit edilmiştir.⁸³

Sonuç

Tokat bölgesi hakkında ortaya koyduğumuz “ocaklar ve ocak yapılanması” ve grupların ortak temel özelliklerinden çıkarılacak sonuçlardan bazılarını burada işaret etmemiz yerinde olacaktır.

Varlıklarını “soya dayalı” olarak sürdürseler de söz konusu gruplarda hakim olan en belirgin özellik, tarikatların ortak unsurlarının hepsini bir şekilde barındırıyor olmasıdır. Bu da söz konusu bu yapılanmaların net olarak “**soya dayalı tarikatlar**” şeklinde tanımlanmasını mümkün kılmakta ve günümüzde Anadolu’da yaşayan Alevîliğin **soya (ocaklara) dayalı tarikatlardan oluşan gruplar(topluluklar) bütünü için bir üst kimlik veya bir şemsiye kavram** olduğunu göstermektedir. Nitekim Tokat yöresinde Alevî grupların yapılanmasına dair yukarıda vermiş olduğumuz tablo da bunu somut bir şekilde ortaya koymaktadır. Ayrıca bölgedeki Dedelerin yukarıda da açıkça görüldüğü üzere Alevîliğin ne olduğunu farklı yönleriyle dile getirme cihetine gitseler de Alevîliğin statüsüyle alakalı olarak hemen hemen hepsinin “**tarikat**” nitelemesi yaptıkları görülmektedir.

Bu durumda “akıl ve nakil”e referansı ihmal etmese de ilham ve keşfi bu iki kaynağa önceleyen, diğer bir ifade ile “**ilham ve keşfi birinci derecede bilgi kaynağı**” olarak gören “**Geleneksel Alevîlik**” bünyesinde Mezhepler Tarihinde Bâtınî grupların inançları olarak aktarılan birtakım inanışları barındırmakla beraber İslâm düşüncesindeki geleneklerden **irfânî gelenek** içerisinde değerlendirilmelidir. Dolayısıyla, Alevîlik hakkında dile getirilebilen Alevîliğin bir kültür, yaşam biçimi, İslâm’ın Anadolu yorumu, sosyalizm, materyalist bir felsefe, heterodoks İslâm, Şîilik, Zerdüştlük vb. farklı duruşlara göre tanımlanmasının yanı sıra ayrı bir inanç ya da mezhep olduğuyla ilgili iddialar da hem bilimsel verilere hem de tarihsel tecrübeye uymamaktadır.

Ocak sistemine bağlı olarak şekillendirilen ana ocak ve bunlara bağlı alt ocaklar sisteminin ana tekke ve buna bağlı alt tekkeler biçiminde şekillendirilmesi, geçmişten günümüze soy-boy-aşiret merkezli bir sosyal hayat yaşayan bu grupların, tekke kültürünün kaynağı olan tasavvuf düşüncesini bu sosyal yapılarına uyarladıklarını açıkça ortaya koymaktadır.

Ortaya konulan tablo, bu grupların yerleşmelerinde iskan politikaları vb. farklı etkenlerle beraber akrabalık ilişkilerinin de etkili olduğunu ortaya koymaktadır. Genelde bu grupların her biri bölgenin bir yöresinde daha yoğun olarak bulunmaktadır. Nitekim bu durum günümüzde de geçerliliğini korumaktadır ki, özellikle büyük şehirlere göç ile beraber buralarda yerleşme esnasında aynı yöreden gelen insanların aynı veya yakın mahallelerde oturmayı

⁸³ Keskin’in bu çalışmasında deneklerin %32,1’i Alevîliği *İslâm’ın özü*, %25,9’u *bir düşünce veya yaşam biçimi*, %7,5’i *ayrı bir din* olarak tanımlamaktadır. Keskin, *Kırsal Kesim Alevîliği*, s. 103.

tercih ettikleri bilinen sosyo-psikolojik bir gerçektir. Nitekim Tokat il haritası incelendiğinde aynı gruba mensup Alevîlerin bir bölgede kümelandıkları görülmektedir. Bu da akrabalık ilişkilerinin yerleşim ve mensubiyette etken olduğuna ilişkin söylenenleri fiilen göstermesi açısından dikkat çekmektedir. Sözelimi Hubyar'a mensup olanların bir ilçenin kuzeybatısında; Keçeci Baba'ya mensup olanların ise ilçenin kuzeydoğusunda birbirine yakın yerlerde yerleşmiş olmaları bu konuyla ilgili açık bir göstergedir.

Bu gruplarda ön plana çıkarılan yaklaşımlar ve dile getirilen “gelenek mensubiyet kabulleri”, günümüzde Alevî kavramının, içerisinde tarihte var olan pek çok geleneği barındırdığını ortaya koymaktadır. Söz gelimi, Hubyarlılar'ın “**abdâl**”; Keçeciler'in “**ahî**”, Cerliler'in “**Melâmî**” Nefes Evlatları'nın “**Üveysî**” geleneğiyle irtibatlandırılması bu gerçeği gözler önüne sermektedir. Bu da bizzat çalışmamızda dile getirdiğimiz Alevîliğin “soy süren ve tasavvufu içselleştiren gruplar bütünü için bir üst kimlik ya da şemsiye kavram” olduğu şeklindeki tespitimizi açıkça desteklemektedir.

Bölgede dört ana grupta yer alan ve her biri farklı geleneklerde kendisini ifade eden ve bir birinden müstakil gruplar olarak varlıklarını sürdüren bu gruplar hakkında, Bektâşîlik'i merkeze alan bir yaklaşımla Köy Bektâşîliği-Şehir Bektâşîliği şeklindeki yaygın kullanımın sağlıklı olmadığı anlaşılmaktadır. Bu kullanımın sadece Bektâşî gruplar içinde olabileceği açıktır. Ancak Bektâşîlik'le bağlantısı olmayan, söz gelimi, Erdebililer ya da Tahtacılar gibi grupları, bu genel kullanımla ifade etmek doğru değildir. Bütün bu veriler Alevî-Bektâşî şeklinde yaygınlık kazandığı gözlemlenen kullanımın da sıhhatli olmadığını anlamamıza yardımcı olmaktadır.

Ayrıca ifade edilmelidir ki, Alevîlikte geleneksel yapılanmanın, ana ocak ve buna bağlı alt ocaklar esasına dayanan ana tekke ve buna bağlı alt tekkeler şeklinde sürdürülmesi, Alevîlik hakkında yapılan çalışmalarda yaygın olarak kullanılan, ancak Alevîlik ve Bektâşîliği özdeşleştirdiği mi yoksa farklılaştırdığı mı net bir şekilde anlaşılmayan, Alevîlik-Bektâşîlik, Alevîlik/Bektâşîlik ya da Alevîlik ve Bektâşîlik şeklindeki kullanımların da Alevî grupların fiilî durumunu tam olarak ortaya koyma hususunda yeterli ve bütün grupları kapsayıcı olamadığını göstermektedir.

Alevîlik kelimesinin grupların ana tekke ve buna bağlı alt tekke ya da ocak sistemli yapılanmayı dikkate alan bir şekilde kullanılmasının Alevîlerin mevcut durumunu daha sağlıklı bir şekilde ortaya koyacağına şüphe yoktur. Bu bağlamda, sözelimi, Bektâşî Alevîler, Erdebil Sufiyân Süreği Talibi (Kızılbaş) Alevîler ya da Dede Garkınlı Alevîler, Baba Mansurlu Alevîler, Tahtacı Alevîler, Hubyarlı Alevîler, Keçeci Babalı Alevîler şeklindeki bir kullanım mevcut duruma daha uygun görünmektedir.

Alevîlik hakkında anlatılan bu temel hususiyetler dikkate alındığında, ülkemizde sıkça dillendirilen Alevîlik ile Sünnîlik kıyaslamasına dayalı kullanımın, yani “Alevîlik-Sünnîlik” ifadesinin doğru bir kullanım olmadığı

kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Bu konuda işaret edilmesi gereken nokta, eğer Alevîlik ve Sünnîlik hakkında bir kıyaslama yapılması gerekiyorsa, bu ancak Alevîler ile Alevîler gibi tasavvuf hayatını kabul edip sürdüren ya da gereklerini yerine getiren Sünnîler arasında yapılmalıdır ki, bir anlam ifade etsin. Gerçekten de Alevî grupların yukarıda sayılan temel özellikleri dikkate alındığında bu durum zorunlu olarak ortaya çıkmaktadır.

Buraya kadar anlattığımız hususlar sözü edilen yapının, İslâm düşünce ekollerinde bu özellikleri taşıyan benzerleriyle aynı kategoride değerlendirilmesini zorunlu kılmaktadır. Dolayısıyla bu noktada da bir hususa daha değinmekte yarar vardır. Buna göre **“Alevîlik teolojisi”** ya da **“Alevîliğin teolojisi”** vb. kullanımlarda da son derece ihtiyatlı olunması gerekmektedir. Nitekim, irfânî gelenek içerisinde yerini alan tasavvuf ekollerini esas alarak bir kıyaslama yapıldığında *–ki burada da yine tasavvuf geleneğinde gerek silsile itibarıyla gerek cehrî zikri benimsemeleri nedeniyle Alevî meşrep olarak kabul edilenleri misalde kullanmak daha anlamlı olacaktır–* **“Mevlevîlik teolojisi”**, **“Kâdirîlik teolojisi”**, **“Rufâîlik teolojisi”** vb. kullanımlar ne kadar sıhhatli ise, - ki bilimsel açıdan böyle bir kullanım doğru değildir- **“Alevîlik teolojisi”** kullanımının da ancak o kadar sıhhatli olacağı gözden uzak tutulmamalıdır. Dolayısıyla Alevîlik teolojisi kullanımı yanlış bir kullanımdır.

Tokat yöresinde elde edilen verilerden; gerek inanç esasları noktasında dile getirilen görüşler, gerek ibadet hayatı pratikleri, gerek temel ahlak ilkeleri ve uygulanan âdâb ve erkân ve grupların sosyal yapıları göz önüne alındığında Alevîliğin “soy-boy-aşiret” sistemine dayalı sosyal bir yapısı bulunan ve dini hayatlarını tasavvuf ve tarikat hayatı kalıplarında şekillendirmiş bulunan gruplar ya da sosyolojik açıdan topluluklar için bir üst adlandırma olduğu görülmektedir. Dolayısıyla Alevîlik hakkında yapılacak tartışmaların ve yürütülecek çalışmaların Alevîliğin bu gerçeğini dikkate alması gerekmektedir. Alevîliğin bir tasavvuf hareketi olduğunu dikkate almayan hiçbir çalışmanın sağlıklı olmayacağı açıktır. Bu itibarla Alevîlik ve Alevîliğin dini ve sosyal boyutlarını ele alan çalışmaların Alevîlikte hakim olan 3 ana karakteri mutlaka dikkate alması gerekmektedir. Bunlardan ilki, geleneksel Alevîlikte soy-boy-aşiret sistemine dayalı sosyal bir yapı varolmuştur, ikincisi bu sosyal yapıdaki gruplar uzun süre genel olarak göçebe ya da yarı göçebe bir hayat sürdürmüşlerdir ve çoğunlukla sözlü kültür hakimdir, üçüncüsü ise dini hayatla ilgili telakkiler, uygulamalar ya da pratikler söz konusu sosyal yapıya uyarlanmış tasavvuf ve tarikat hayatı kalıplarında şekillendirilmiştir.

Bildirimi Alevîliğin bu temel zemininin iyi ortaya konulmamasına bağlı olarak yapılan bir takım tartışmaların mecrasının dışında yürütüldüğüne işaretle bitirmek yerinde olacaktır:

Nitekim eğer Alevîliğin dayandığı bu temel zemin yani tasavvufi boyutu dikkate alınmış olsaydı, tasavvufta varolan “Ulûhiyyet-Nübüvvet-Velâyet” anlayışının Alevîcesi olan “Hakk-Muhammed-Ali” anlayışı, hiçbir şekilde benzerlik ya da içerik paralelliği göstermediği Hristiyanlıktaki “Teslis”

inancıyla kıyaslanmaz, hatta oradan kaynaklı olduğu ileri sürölmezdi.

Diğer bir misal, eğer Alevîliğin tasavvufî boyutu dikkate alınmış olsaydı, bilimsel çalışmalar dahil hiçbir çalışmada Alevî âdâb ve erkânına ait eserler ‘Alevîliğin kutsal kitapları’ olarak nitelendirilmezdi. Nasıl ki, Mevlevîliğe ait herhangi bir âdâb ve erkân kitabı ‘Mevlevîlerin kutsal kitabı’ olarak isimlendirilmiyorsa ve böyle bir kabul de yoksa ya da Kâdirîliğe ait herhangi bir âdâb ve erkân kitabı ‘Kâdirîliğin kutsal kitabı’ olarak isimlendirilmiyorsa ve böyle bir kabul de yoksa, aynı durum Alevîlik için de söz konusudur. Konuları ele alırken, bütün tasavvuf âdâb ve erkân kitapları gibi referanslarını Kur’an’dan alan Alevî âdâb ve erkân kitaplarıyla ilgili bu yanlış kullanımın, eğer bir kasıt yoksa, bilimsel methodsuzluktan kaynaklandığı açıktır.

Aynı şekilde eğer Alevîliğin tasavvufî boyutu dikkate alınmış olsaydı, nasıl ki, İslâm coğrafyasında hiçbir dönemde tekke, dergâh, zâviye, âsitâne vb. âdâb ve erkânın yürütöldüğü mekanlar havra, kilise ve cami ile kıyaslanarak algılanmadıysa, geçmişte yine tekke, dergâh, meydanevi gibi farklı isimlerle anılan, günümüzde ise daha çok cemevi adını almış bulunan ve farklı sosyo-költürel etkinliklerle beraber aslında Alevî âdâb ve erkânının yürütöldüğü bu mekanların da dinlerin ortak mabetleriyle kıyaslanması söz konusu olmazdı.

Yine tasavvufî yapısı göz ardı edilmeseydi, Alevîlikte ibadet dilinin Türkçe olduğu hususunda anlamsız bir iddia hala ileri sürölmeye devam etmezdi. Çünkü bilinirdi ki, tasavvufî oluşumlar, yaptıkları zikir ya da çektikleri kelime-i tevhîd esnasında neşveyi sağlamak üzere okudukları kimine göre deyiş, kimine göre nefes kimine göre ilahileri doğal olarak ana dillerinde okumaktadır. Dolayısıyla bu sadece Alevîlere has bir özellik değil; tasavvufî yapıların ortak özelliklerindendir.⁸⁴

Kaynakça

A. Kaynak Eserler

AKSÖT, Hamza, *Aleviler Türkiye-İran-İrak-Suriye-Bulgaristan*, Yurt Kitap-Yayın, Ankara, 2009.

-----, “Şeyh İbrahim Ocağı’nın Talibi Olan Oymak ve Köyler”, *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, sayı, 30, Ankara, 2004, ss. 139-162.

ANDREWS, Peter Alford, *Türkiye’de Etnik Gruplar*, çev., Mustafa Köpüşoğlu, Ant Yayınları, İstanbul, 1992.

ARSLANOĞLU, İbrahim, *Pir Sultan Abdallar*, Erman Yayınları, İstanbul, 1984.

-----, *Kul Himmet*, Ekin Yayınları, İstanbul, 1997.

BAHA SAİD, “Türkiye’de Alevî Zümreleri: Tekke Alevîliği-İctimâi Alevîlik”,

⁸⁴ Bu konudaki bazı detaylar için bkz.: Cenkşu Üçer, *Alevîlikte Musâhiblik*, Araştırma Yay., Ankara, 2011, s. 13-18.

- Türkiye’de Alevî-Bektaşî, Ahi ve Nusayrî Zümreleri*, haz.: İsmail Görkem, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 2000.
- BAL, Hüseyin, *Alevi-Bektaşî Köylerinde Toplumsal Kurumlar*, Ant Yay., İstanbul, 1997.
- , *Sosyolojik Açından Alevi-Sünni Farklılaşması ve Bütünleşmesi*, Ant Yay., İstanbul, 1997.
- BAŞGÖZ, İlhan, “Pir Sultan Abdal ve Pir Sultan Abdal Geleneği”, *Anadolu Aleviliği ve Pir Sultan Abdal*, haz.: Ali Yıldırım, Pir Sultan Abdal Kültür Derneği Yayınları, Ankara, 1998.
- BİRDOĞAN, Nejat, *Anadolu’nun Gizli Kültürü Alevilik*, Berfin Yayınları, İstanbul, 1995.
- , *Anadolu ve Balkanlar’da Alevi Yerleşmesi Ocaklar-Dedeler-Soyağaçları*, Mozaik Yayınları, İstanbul, 1995.
- , *Şah İsmail Hatai, Yaşamı ve Yapıtları*, Kaynak Yayınları, İstanbul, 2001.
- BİSÂTÎ, Şeyh Sâfi Buyruğu (*Menâkıbu’l-Esrâr Behcetü’l-Ahrâr*), haz.: Ahmet Taşgın, Rheda-Wiedenbrück Çevresi Alevi Kültür Derneği Yay., Ankara, 2003.
- DOĞANAY, Eraslan, *Anadolu Evliyası Hubyar Sultan*, Anadolu Matbaası, İstanbul, ty.,
- CENGİZ, Recep, *Çamiçi Beldesinde Dini Hayat; Alevilik Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, FÜSBE, Elazığ, 2000.
- ÇOBAN, İrfan, *Kul Himmet*, Görümlü, 1997.
- EKİNCİ, Mustafa, *Anadolu Aleviliğinin Tarihsel Arka Planı*, Beyan Yayınları, İstanbul, 2002.
- EREN, Selim, *Sosyolojik Açından Ordu Yöresi Aleviliği*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Ün. SBE, Ankara, 2002.
- EYÜPOĞLU, İsmet Zeki, *Pir Sultan Abdal*, Geçit Kitabevi, İstanbul, 1991.
- FAROQHİ, Suraiya, *Anadolu’da Bektaşilik*, çev.: Nasuh Barın, Simurg Yayınları, İstanbul, 2003.
- GÖLPINARLI, Abdülbâki, *Vilâyet-nâme Manâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektâş-ı Velî*, İstanbul, İnkılâp Kitabevi, ty.,
- , *Kaygusuz Abdal Hatayı Kul Himmet*, Varlık Yayınları, İstanbul, 1962.
- , “Kızıl-baş”, *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1977, c. VI, ss. 789-795.
- , *Pir Sultan Abdal*, Varlık Yayınları, İstanbul, 1995.
- KABAKLI, Ahmet, *Türk Edebiyatı*, Türkiye Yayınları, İstanbul, 1968.
- KALELİ, Lütü, *Binbir Çiçek Mozaiki Alevilik*, Can Yay., İstanbul, 1996.

- KENANOĞLU Ali - ONARLI İsmail, “Hubyar Sultan Ocağı ve Beydili Sıraç Toplulukları”, *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, sayı: 23, Ankara, 2002, ss. 27-111,
- , *Hubyar Sultan Ocağı ve Beydili Sıraç Türkmenleri*, Hubyar Kültür Derneği Yayınları, İstanbul, 2003.
- KESKİN, Yahya Mustafa, *Değişim Sürecinde Kırsal Kesim Aleviliği Elazığ Sünköy Örneği*, İlâhiyât Yay., Ankara, 2004.
- KOÇAK, Yunus, “Şah İbrahim Ocağı’ndan Gelen Bir Şeyh Safi Buyruğu”, *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, sayı: 30, Ankara, 2004, ss. 63-118.
- KÖPRÜLÜ, Fuad, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, DİB Yayınları, Ankara, 1966.
- KUTLU, Sönmez, *Alevilik-Bektaşilik Yazıları, Aleviliğin Yazılı Kaynakları, Buyruk, Tezkire-i Şeyh Safi*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2008.
- MELİKOFF, İrene, “Pir Sultan Abdal Üzerine”, *Anadolu Aleviliği ve Pir Sultan Abdal*, haz.: Ali Yıldırım, Pir Sultan Abdal Kültür Derneği Yayınları, Ankara, 1998.
- , *Hacı Bektaş Efsaneden Gerçeğe*, çev.: Turan Alptekin, Cumhuriyet Kitapları, İstanbul, 1999.
- OCAK, Ahmet Yaşar, *Veysel Karanî ve Üveysilik*, Dergah Yayınları, İstanbul, 1982.
- ÖZ, Baki, *Bektaşilik Nedir? Bektaşilik Tarihi*, Der Yayınları, İstanbul, 1997.
- ÖZTELLİ, Cahit, “Kul Himmet”, *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1982.
- , *Pir Sultan’ın Dostları*, Özgür Yayınları, İstanbul, 1984.
- , *Pir Sultan Abdal Bütün Şiirleri*, Özgür Yayınları, İstanbul, 1989.
- PEKOLCAY, Neclâ, *İslâmî Türk Edebiyatı I*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1981.
- SELÇUK, Ali, *Tahtacılar*, Yeditepe Yayınları, İstanbul, 2004.
- SEZGİN, Abdülkadir, *Sosyolojik Açından Alevilik-Bektaşilik*, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, 2002.
- SİNANOĞLU, A. Faruk, *Türk Kültüründe Alevi-Bektaşî Olgusu (Malatya Örneği)*, IQ Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul, 2008.
- SÜMER, Faruk, *Oğuzlar Türkmenler, Tarihleri- Boy Teşkilâtı- Destanları*, Ana Yayınları, İstanbul, 1980.
- TAŞĞIN, Ahmet, *Türkmen Aleviler –Diyarbakır Örneği-*, Ataç Yay., İstanbul, 2006.
- TRAK, İlhan – ZENGİN, Mustafa, *Zile 94*, Zile, 1994.
- TÜRKDOĞAN, Orhan, *Alevi-Bektaşî Kimliği Sosyo-Antropolojik Araştırma*, Timaş Yayınları, İstanbul, 1995.

ÜÇER, Cenksu, Tokat Yöresinde Geleneksel Alevilik, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2010.

-----, *Alevîlikte Musâhiblik*, Araştırma Yay., Ankara, 2011.

VARLIK, Ali Ağa, *İslâmiyetin Özü ve Alevilik-Bektaşilik*, Can Yay., İstanbul, 2000.

YALÇIN Alemdar – YILMAZ, “Şah İbrahim Ocağı Üzerine Yeni Bilgiler”, *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, sayı: 30, Ankara, 2004, ss. 11-118.

YAMAN, Mehmet, *Alevîlik İnanç-Edeb-Erkân*, İstanbul, 2001.

YILDIRIM, Abbas, *Seyit Şah Veli Ocağı*, Işık Matbaası, Ankara, 2006.

ZELYUT, Rıza, *Öz Kaynaklarına Göre Alevilik*, Yön Yayıncılık, İstanbul, 1998.

B. Kaynak Kişiler

Abdullah Kurt, 1966 Zile doğumlu, Ziraat Fak. 3. sınıftan terk, Babacı Hubyarlı Dede.

Ahmet Şahin, 1934 Almus Görümlü doğumlu, ilkokul mezunu, Kul Himmet dedesi.

Ali Arslan, 1938 Almus Gölgesi doğumlu, emekli öğretmen, Eraslan ocağı (Bektâşî) dedesi.

Ali Gökvelioğlu, 1933 Sivas Yıldızeli Esençay (Cenikdere) doğumlu, Kızıldeli Evlatları'ndan Bektaşî dedesi.

Ali Kurt, 1933 Zile doğumlu, parlamenter, Babacı Hubyarlı dedesi.

Ali Rıza Aykul Dede, 1954 Zile Akçakeçili doğumlu, ilkokul mezunu, esnaf, İmam Rıza Ocağı dedesi, Dedeci Bektâşî.

Ahmet Gökdoğan, 1931 Zile Alıçözü doğumlu, okuma-yazma bilmiyor, Keçeci Babalı.

Bekir Değerli, 1941 Artova Ulusulu Köyü doğumlu, Bektâşî, Emekli Uzman Jandarma Çavuşu.

Bektaş Aldemir, 1952 Zile Çakırçalı doğumlu, ilkokul mezunu, Şah İbrahimî dedesi.

Derviş Başdoğu (Derviş Baba), 1927 Zile Akçakeçili doğumlu, okur-yazar, Babacı Bektâşî (Sırrıcı).

Dursun Şahin, 1982 Almus doğumlu, Açıköğretim İktisat Fak. öğrencisi, Kul Himmetli (Şahinoğlu Ocağı mensubu).

Emrullah Eraslan, 1930 Niksar Ataköy doğumlu, Alevî Hocası, Güvenç Abdal ocağı tâlibi, Bektâşî.

Eraslan Doğanay, 1939 Zile Kervansaray doğumlu, İbrahim Ethem Ocağı Dedesi.

Erol Arslan, 1955 Keçeci doğumlu, ilkokul mezunu, esnaf.

- Fazlı Doğan*, 1929 Niksar Akgüney doğumlu, ilkokul mezunu, Bektâşî dedesi.
- Feyzi Ay*, 1965 Kargın doğumlu, ilkokul mezunu, esnaf, Aziz Baba Ocağı.
- Hasan Kurt*, 1963 Zile Çakırçalı doğumlu, ilkokul mezunu, Şah İbrahim Ocağı ozanı.
- Haydar Baykal*, 1950 Zile doğumlu, Zile Göçenli köyünden, emekli öğretmen, Yağmur Ocağı Dedesi.
- Hüseyin Atuş*, 1915 (1334 h.) Zile Alıçözü doğumlu, okuma-yazma bilmiyor, Keçeci Babalı.
- Hüseyin Yıldız Dede*, 1939 Zile Akkılıç doğumlu, ilkokul mezunu, Vekilci Bektâşî Dedesi (Vekil Dede).
- İbrahim Günay*, 1932 Turhal Ulutepe doğumlu, dedeci Hubyarlı Dede.
- Kadim Durmaz*, 1953 Kemalpaşa doğumlu, emekli öğretmen.
- Mustafa Temel*, 1938 Almus Hubyar doğumlu, Yüksek Okul terk, Hubyar Tekkesi Postnişini.
- Mehmet Kurt*, 1947 Zile doğumlu, ortaokul mezunu, esnaf, Babacı Hubyarlı dedesi.
- Muharrem Tok*, 1911 (1329 h.) Zile Alıçözü (Kasın) doğumlu, Dervişçi Bektâşî.
- Nesimi Yıldız*, 1931 Zile Küçükaköz doğumlu, İmam Rıza ocağına bağlı Şıhanlı aşireti Dedesi, okur-yazar, Dedeci Bektâşî.
- Rüstem Kurt*, 1970 Zile Karşıpınar doğumlu, lise terk, esnaf, Babacı Hubyarlı.
- Süleyman İş*, 1933 Zile doğumlu, ilkokul mezunu, emekli işçi.

**Tokat, Zile, Acısu Köyü Mezarlığında, Anşabacılı Sıraçlarına
(Beydili Alevi Türkmeni) Ait Mezar Taşları**

Orhan Yılmaz

Özet

Zile Anadolu'daki en önemli tarih ve kültür merkezlerinden birisidir. Zile'nin Irak'ta hüküm süren Ninova Kraliçesi Semiramis tarafından kurulduğuna inanılmaktadır. Hititler Zile'ye Anziliya adı vermişler ve onlardan sonra Romalılar tarafından yönetilmiştir. Roma İmparatoru Sezar ve Pontus Kralı Farnake M.Ö. 47'de Zile yakınlarında büyük bir meydan savaşı yaparlar. Savaşı Sezar kazanır ve "Geldim, gördüm, yendim" tarihi sözünü söyler. Zile'de çeşitli etnik gruplar yaşamaktadır ve Sıraç Topluluğu bunlardan birisidir. Sıraçlar, Oğuzların Beydili Boyuna bağlı, etnik olarak saf Türklerdir. Sıraçlar Alevi (Kızılbaş) inancına bağlıdır. Sıraç inancında Hubyar ve Anşabacılı olmak üzere iki kol bulunmaktadır. Zile'ye bağlı Acısu Köyü, Sıraçların Anşabacılı kolu inancının doğduğu yer ve merkezidir. Bu köyde Anşabacılara ait bir türbe bulunmaktadır. Anşa Bacı ve eşi Veli Babanın mezarları bu türbe içindedir. Türbenin etrafı, Anşabacılı koluna inanan kişilerin mezarlarının bulunduğu bir mezarlık ile çevrilidir. Mezarlıkta hemen hemen her mezarın başında, her birinin tarzı, şekli ve rengi farklı mezar taşları bulunmaktadır. Bu çalışma, Acısu Köyündeki bu mezar taşlarını tanıtmak amacı ile gerçekleştirilmiştir.

Anahtar kelimeler: Zile, Acısu Köyü, Anşa Bacılı, Sıraç, mezar taşı.

**Gravestones Of Ansabacılı Sırac Community (Beydili Alevi Turks) In Tokat, Zile,
Acısu Village**

Abstract

Zile is the one the most important historical and cultural area in Anatolia. It is believed that Zile was established by Queen of Ninoveh of Semiramis ruled in Iraq. Hittite called Zile as Anziliya and then Romen ruled this city. Romen Imperor of Sezar and King of Pontus of Pharnake made a big war near Zile in B. C. 47. Sezar won the war and said his famous words of "Veni, Vidi, Vici" (I came, I saw, I defeated). In Zile there are various kinds of ethnic groups and Sirac People is one of them. Siracs are ethnically pure Turks belonged to Beydili Oguz Turks. They are in Alevi (Qizilbash) belief. In Sirac believe there are two main ways which are Hubyar and Ansabacili ways. Acısu is one of village of Zile and at the same time this village is the centre and origin of Ansabacili way. In Acısu village there is a shrine belonged to Ansabacili. Graves of Ansa Baci (Sister Ansa) and husband of her, Veli Baba (Father Veli) are in the shrine. The shrine is surrounded by a graveyard in where bodies of followers of Ansabacili way buried. In the graveyard almost all grave has a gravestone which have characteristic style, figures and colours. This study was carried out to explain the grave stones of Acısu village.

Anahtar kelimeler: Zile, Acısu village, Ansa Bacili, Sirac, gravestone.

· Yrd. Doç. Dr., Iğdır Üniversitesi, Ziraat Fakültesi, Zootečni Bölümü, 76100, Iğdır.E-mail: zileliorhan@gmail.com

Giriş

Zile, Ninova Kraliçesi Semiramis tarafından kurulmuştur ve Anadolu'nun en eski yerleşim yerlerinden birisidir. Tokat ilinin 67 km batısında yer alır. Yüzölçümü 1512 km², rakımı 710 metredir (Yılmaz 2004).

Zile Kalesi, Bergama Kalesi gibi, Anadolu'nun nadir toprak dolgu kalelerinden birisidir. Anadolu'daki amfi tiyatroların hemen tamamı Ege ve Akdeniz sahillerinde yer alan antik yerleşim yerlerinde inşa edilmiştir. Zile Kalesinin doğu yamacında yer alan amfi tiyatro ise, Anadolu'nun iç kesimlerinde inşa edilmiş tek amfi tiyatro özelliğini taşımaktadır. Hititlerden kalma birçok pişirilmiş kil tablette, Anzilia (Anziliya) adı geçmektedir (Akdoğan 2008).

Zile, birçok farklı kültürü bünyesinde barındıran bir bölgedir. İlçe sınırları içinde Yörük, Alevi, Sıraç, Sünni Kürt, Alevi Kürt, Yörük, Çerkez, Balkan ve Doğu Muhaciri, Gürcü, Papaklı adları ile anılan çeşitli ırk ve inanışlardan kişiler barış içinde yaşamaktadır. İlçede Sıraç olarak adlandırılan topluluk, Oğuzların Beydili Boyuna mensup ve Alevi inanışına sahip özbeöz Türklerden meydana gelir. Tokat merkezli olan Sıraçların günümüzde Hubyar ve Anşabacı olmak üzere iki ana kolu bulunmaktadır. Anşabacı Kolunun çıkışı yeri ve merkezi Zile'ye bağlı Acısu Köyüdür (Yılmaz 2009).

Zile Sıraçları

Zile'de çeşitli etnik ve dini gruplar olmakla birlikte, 18 adet Sıraç Köyü mevcuttur. Bu köyler Acısu, Armutalan, Bacul (Yaylayolu), Bultu (Uzunköy), Çamdere, Çapak, Çayır, Elmacık, Emirdolu, Gölcük, Karacaören, Karşıpınar, Kervansaray, Kuruçay, Kuzalan, Sofular, Üçkaya ve Yaylakent (Gederük) Köyleridir. Tüm Sıraçlar kendilerinin Horasan'dan geldiğini kabul etmektedirler (Yılmaz 2009).

Zile Sıraçları, dışarıya karşı son derecede kapalı bir toplumdur. Anadolu'daki en katı ve tavizsiz Alevi Topluluklarından biri olarak bilinir. Diğer Alevi ve Bektaşilere karşı da kapalıdır. Alevi-Bektaşileri “alaca” veya “alabağarsuk” diyerek, kendilerinden ayırırlar. Diğer Alevi-Bektaşilere gelin vermezler ve gelin almazlar. Bu yolla akrabalık bağı dahi kurmazlar. Ancak son yıllarda gelişen şehre göç olgusu ile bu geleneklerinden taviz vermeye başlamışlardır (Cebecik 1991).

Zile Sıraçlarının bazılarında, Orta Asya Türklerinden kalma bazı Şamanist gelenekler hâlâ sürdürülmektedir. Cenaze mezara konmadan önce, altına yatak serilir. Yastığı konur. Cenaze, en güzel elbiseleri giydirilerek yatağa yatırılır. Üstüne yorganı örtülür. Yatağın çevresine, mevtanın en sevdiği eşyalar konur. Bunlar saz, giyecek, ziynet veya günlük kullanıma ait bazı özel eşyalar olabilir. Titizlikle sürdürülen bu gelenek yüzünden, cenazelerine yabancıları almazlar. Gizliliğe riayet için, cenazeyi bazen sabah erkenden, bazen ise gece hava karardıktan sonra defnederler (Yılmaz 2009).

Türk Tarihinde Mezarlar

Günümüz Avrupa uluslarının hemen hiç birinin milli dil ve yazısı bulunmadığı bir dönemde Göktürkler ileri bir dil ve yazı ile tas üzerine yazı yazarak, bize çok değerli belgeler bırakmışlardır. Aslında Göktürk hükümdarlarının, VI. yüzyılda Çin İmparatorluğu'na Türkçe olarak mektuplar yazdığı biliniyor. Bunların ancak Çince çevirileri günümüze ulaşabilmiştir. Yenisey mezar taşları ise daha da eski tarihlere çıkar. Türkçenin ilk yazılı belgeleri Orhun Anıtları'ndan önce meydana getirilmiştir. Fakat kesin olarak tarihlendikleri, binlerce kelimeden oluştuğu ve konuları çok önemli olduğu için, Türkçenin, tarihi bilinen en eski yazılı belgeleri, Orhun Anıtları kabul

edilmektedir (Barthold 1927).

İçindeki değerli esyalar, dolayısıyla pek çoğu tarihin çeşitli dönemlerinde yağmalanmış olan eski Türk kurganlarında (mezar), Göktürk yazısı ile donatılmış birçok esyalar bulunmaktadır. Bu açıdan M.Ö. V. Veya IV. yüzyıla ait olduğu tahmin edilen Kazakistan'daki Esik Kurgan'ı bize iyi bir örnek vermektedir. Bu mezarda bulunan bir genç cesedinin üzerindeki altın kaplama zırh, kemer ve yine altınla süslenmiş eyer, kama, kamçı sapı, ok ve yaylar; o zamanki Türk uygarlığının yüksek seviyesini göstermektedir. Bu esyaların içinde bulunan bir çanaktaki Göktürk harfleriyle yazılmış bir cümle, bize bu yazının ve yazılı dilin ne kadar eskiye gittiği konusunda bir fikir vermektedir (Ergün 2008).

Son yıllarda yapılan araştırmalar; Göktürklerin Orhun anıtları dışında mezar taşları, dağlardaki sabit kayalar, ağaçlar, kemikler, madenler, toprak ev araç gereçleri, silahlar ve süs esyaları vs. üzerine pek çok yazı yazdıklarını ortaya koymuştur (Ünal ve Öztürk 2008).

İslam öncesinde değişik ölü gömme gelenekleri bulunmaktadır. Eski Anadolu'da ölülerin evlerin içine, döşemelerin altına, höyüklere, kuyu biçiminde kazılmış yerlerde özel küplere, odacıklara veya taştan oyulmuş yerlere gömüldüğünü gösteren buluntular mevcuttur (Durdur ve Durdur 1998, İnan 1972). Eski Türklerde ölüleri toprağa gömme âdeti olduğunu, gömüldükten sonra mezar üzerine, duvarlarında ölünün resmi ve hayatında yaptığı savaşları anlatan tasvirler bulunan yapılar kurulduğunu belirtmektedir. İslam dininde ise ölü önce yıkanır, kefen giydirilir, cenaze namazı kılındıktan sonra tabut adı verilen sandıklarda taşınarak bazı yörelerde tabut ile bazı yörelerde ise tabutsuz olarak mezara konur (Örnek 1971, Boratav 1994).

Mezar Taşları

Mezar ölünün defnedildiği, mezarlık ise mezarların topluca bir arada bulunması için ayrılmış alanlardır. Mezarlıklarda ölünün yakınlarının mezarlarına bakması, mezarı çiçeklerle süslemesi ve başucuna bir mezar taşı dikmesi gibi kültürden kültüre değişen ve yasla beraber ölüyü unutmamayı da simgeleyen gelenek ve görenekler vardır. Mezar taşları, altında yatan mevta hakkında birçok bilgi veren bir belge gibidir. Ayrıca, mezar taşları yapıları itibarıyla birer sanat eserleridir. (Anonim 2011). Mezar taşları mermer, granit, bazalt, kireç taşı, dökme beton gibi birçok malzemeden yapılabilir (Yaşar ve Erdoğan 2001). Mezar taşları aynı zamanda bağlı bulunduğu kültür ve medeniyet için de bir göstergedir. Mezar taşlarının şekline ve bilinebiliyorsa yaşlarına bakılarak, hangi medeniyet devrinden kalmış olduğu anlaşılabilmektedir (Kut 1979, Çayırdağ 1984, Çoruhlu ve Çakır 2000, Öcalan 2009). Gerçekleştirilen bir araştırmada, Türklerin ölüm korkusu duyup, duymadıkları araştırılmıştır. Araştırmada mezar taşı yazılarındaki kitabeler incelenmiş ve araştırmanın sonuçlarına göre, Türklerin ölüm korkusunu fazlaca hissetmedikleri ve Türk insanının ölümü kolay kabul ettiği sonucuna varılmıştır (Akça ve Köse 2008). Mezar taşları aynı zamanda depremin şiddetinin ölçüldüğü elemanlardan birisidir. 12 farklı şiddet ile tarif edilen depremlerin 8. şiddetinde mezar taşları devrilir (Işın 2004).

Mezar taşları, sahip olduğu mevtanın mesleğine göre çeşitlere ayrılırlar:

1. Yeniçeri teşkilatı, devlet ve saray teşekkülleri
2. Umumi askeri teşkilat
3. Spor teşekkülleri
4. Erkek ve kadın sanatçılar
5. Hattatlar, âlimler, şairler
6. Tarihçiler
7. Tarikat mensupları (İşcan 1980).

Mezar taşları ayrıca rumuzlu ve rumuzsuz olmak üzere ikiye ayrılır. Rumuzlu mezar taşları tırabzan babası, nalıncı keseri, ters kılıç, Zülfikar, çarkıfelek, çıkırık, kuyu, çifte makas, nalın, üç topuz, pala, kırmızı köpek, merdiven, süpürge, üstünde kuş bulunan servi ağacı, minare alemleri, ok, fil ve tulum gibi rumuzlar içerir (İşcan 1980).

Bir Osmanlı mezar taşında, belirli bazı bölümler vardır. Mezar taşının üst kısmına başlık adı verilir. Başlık fes, sarık, kavuk vs. gibi çok çeşitli şekillerden meydana gelebilir. Başlığın altında taşın ana gövdesi yer alır. Gövdenin en üst kısmına “serlevha” adı verilir. Serlevhanın altında bir satır yazı ile ölen şahsın kimlik bilgileri yazılır. Kimlik bilgilerinin altında şahsın isminin yazıldığı satır bulunur. İsim satırının altında ise o şahsa dua edilmesinin istendiği bir dua cümlesi yer alır. Dua cümlesinin altında, yani mezar taşı ana gövdesinin en alt kısmında ise mevtanın öldüğü tarih yazılır (Sezer 2010).

Anadolu mezar taşları genelde üç grup altında incelenebilir:

1. Doğu Anadolu Mezar Taşları: Bu bölgenin karakteristik mezar taşları Malatya, Erzurum, Muş, Malazgirt, Tatvan, Ahlat ve Gevaş’ta bulunmaktadır. Bilhassa Ahlat mezar taşları bu bölgenin en güzel mezar taşı örneklerini barındırır.

2. Orta Anadolu Mezar Taşları: Afyon, Akşehir, Ankara, Kırşehir, Konya, Seyitgazi, Sivas ve Tokat mezar ve mezar taşları yönünden oldukça zengin bölgelerdir.

3. Batı Anadolu Mezar Taşları: Aydın, Bergama, Bursa, İznik, Manisa, Milas ve Tire gibi yerleşim yerlerinde, en eskisi XI. yüzyıla ait mezar taşları bulunmaktadır.

Eski tarihi medeniyetlerden günümüze ulaşan mezarlar arkeolojik yönden sınıflandırıldığında, mezar taşları çok çeşitli şekillerde olabilir.

1. Tonoz örtülü mezar
2. Tonoz örtülü anıtsal mezar
3. Yığma mezar
4. Pithos mezar
5. Taş sanduka mezar
6. Yuvarlak mezar
7. Kaya mezarı (Girginer 2003, Köroğlu ve Konyar 2005).

Örneğin Balıkesir’in Burhaniye İlçesinin Ören Kentinde arkeolojik devirlerden kalma Adramytteion antik kenti nekropolündeki bir mezarın yapılış şekli şöyledir: Mezarların hepsi çatı kiremitlerinin yan yana getirilmesi suretiyle oluşturulmuştur. Kiremitler dikdörtgen bir mezar oluşturacak şekilde özensiz olarak bir araya getirilmiş ve üzerleri yine çatı kiremitleriyle kapatılmıştır. Kapakların konulmasından sonra mezarların üzerleri toprakla doldurulmuştur. Ayrıca mezarlarda kafanın geleceği yere farklı boyutlarda taşların dizilmiştir (Sezer 2010).

Bitlis'in Ahlat ilçesinde, yöresel ismiyle Ahlat taşı (ignimbrit), konut yapımından cami minaresine kadar çeşitli alanlarda duvar ve kaplama malzemesi olarak kullanılmıştır. Selçuklular döneminde Ahlat taşından yapılmış yaklaşık 700 yıllık mezar taşları ve kümbetler günümüzde hala özelliklerini korumaktadır. Bu taşlar, açık kahverengi, koyu kahverengi (kestane) ve kül gibi çeşitli renklerde bulunmaktadır. Yöredeki binalarda yaygın olarak koyu kahverengi taşlar kullanılmıştır (Şimşek ve Erdal 2004).

Ahlat taşları, toprak altından çıkarıldıklarında kısmen yumuşak olup, açık hava etkisiyle sertleşmektedir. Yumuşak haldeki Ahlat taşına el veya makine ile istenilen şekiller kolayca verilebilmektedir. Ahlat ilçesinde, Ahlat taşından yapılmış 3-4 katlı yığma yapılar mevcuttur. Ayrıca, boşluklu yapısından dolayı Ahlat taşının, su emmesinin önlenmesi halinde bir ölçüde yalıtım özelliği gösterebileceği tahmin edilmektedir (Çelebi 2001).

Alanya ve yöresindeki köylerde, mezarın baş ve uç tarafına dikilen ve yatan kişi hakkında bilgiler yazılan mezar taşlarına, bu bölgede “hece taşı” denilmektedir (Türktaş 1998). Afyon'daki mezar taşları üzerinde bulunan işlemlerde geyik sembollerine de rastlanmaktadır (Tanyu 2007). Mezar taşlarına hayvan sembollerinin işlenmesini insanların hayvanlarla daha önce değindiğimiz çeşitli sebeplerden dolayı ilişki kurma çabalarıyla açıklanabilir. Özellikle dinî temelli inanışlarda geyik kutsal bir varlık olarak kabul edilmiştir. Bu noktadan hareketle, geyik sembolü mezar taşlarının sahiplerinin dinî özellikleriyle öne çıkmış şahıslar olduğunu düşünmek de yanlış olmayacaktır. Bu geyik sembolleri bir bakıma bereketinde sembolüdür (Tanyu 2007).

Osmanlı öncesi döneminde Boşnaklar ayrı bir mezhebe mensuplardı. Bu mezhebin adı “Bosna Kilisesi idi ve bu din ne Katolik ne Ortodoks mezhebeydi. Bu mezhebe ait olanlar “Bogumiller (Tanrı'ya sevimli olanlar) adını taşıyordu. Bosna Devletinin hükümdarlarının çoğu da bu mezhebe aitti. Bogumil mezhebinin İslâm dini ile ortak noktaları olduğu tahmin ediliyor. Eski İran'dan gelen Mani inançlarının etkisinin altında da kaldığı ileri sürülmektedir. Dualizm-ikililik inançlarına göre insanlar, dünyaya iyi ve kötü güçleri hâkim olduğuna inanmışlardır. Boşnakların ataları olan “Bogumillerin büyük küpler şeklindeki mezar taşları söz konusu dönemden kalma anıtlardır. Hatta Bosna-Hersek'in bazı yerlerinde toplu halde mezarlıklar olarak bulunmaktadır (Zacinovic 2003).

Osmanlı Türklerinin gelişinden sonra Boşnaklar tümüyle İslâm dinini kabul etmiştir. Bunun yanı sıra Boşnaklar Osmanlı kültürünü de benimsemişlerdir. Ancak bu arada Ortaçağ Bosna kültürünün izlerini de takip etmek mümkündür. Meselâ Osmanlı öncesi Bosna'da bir alfabe mevcuttu ve Kiril harflerinin bir versiyonu olan ortaçağ Bosna alfabesiydi. Boşnakların atalarına ait büyük küpler şeklindeki mezar taşlarının üstünde bu alfabeyle yazılmış olan yazılar vardır. Bunun yanı sıra Boşnaklara ait Osmanlı tarzında yapılan bazı mezar taşlarının üstünde de Bosna alfabesiyle yazılmış olan yazılar bulunmaktadır. Bu dönemde Boşnaklara ait obelisk şeklindeki mezar taşları vardır ve Boşnakların atalarına ait büyük küpler şeklindeki mezar taşlarının Osmanlı tarzında yapılan mezar taşlarına geçiş şeklidir. Osmanlı tarzında yapılan mezar taşlarının üstünde büyük küpler şeklindeki mezar taşlarının üstündeki gibi resimler vardır (Zacinovic 2003).

Türk Kültürünün en güzel öğelerinden birisi mani geleneğidir. Artun (1997)'un yaptığı araştırmaya göre, örneğin Adana'da mani söyleme kültüründe 14 farklı söylenme amacı, yeri, zamanı, şartı ve ortamı bulunmaktadır. Bunlardan birisi ise

“Mezar taşı manileri” dir. Aşağıdaki mani, Adana mezar taşı manilerine güzel bir örnek olabilir.

Bu mezarı bildin mi?

Ömründe hiç güldün mü?

Aylak yaşayan gafıl

Sen ölmeden öldün mü? (Artun 1997)

Mezar ve mezar taşları atasözlerinde de kendine yer bulmuştur. Aşağıdaki atasözleri bunlara örnektir:

Mezar taşı ile övünülmez.

Ölü kimdi ki, mezara koyan kim olsun (Altun 2004).

Alevi-Bektaşî Kültüründe Mezar Taşı

Alevi Bektaşî Kültüründe yedi dilimli mezar taşı karakteristiktir. Niğbolu’da Musa Baba Türbesi bulunmaktadır. Musa Baba Balkan Alevilik ve Bektaşilik tarihinin önemli temsilcilerinden bir erendir. Türbesi Şumnu (Şumen) ilinin Yenipazar ilçesinin Tekkekozlucu (İzbul) mevkiinde bulunmaktadır. Türbeye ulaşılan merdivenin başında, iki taraflı olarak yedi dilimli iki mezar taşı mevcuttur. Musa Baba Türbesi’nin karşı tarafında bulunan İsa Baba Türbesi de bir ahşap yapı olup türbe içerisindeki mezarın başında yedi dilimli bir mezar taşı bulunmaktadır. Niğbolu Mumcular köyünde Balkan Alevi, Bektaşî tarihinin önemli isimlerinden Demir Baba Türbesine mevcuttur. Demir Baba XIII. yüzyılda Sarı Saltık ile Balkanlarda temsil edilmeye başlayan düşüncenin XVI. yüzyıldaki temsilcilerindendir. Türbedeki mezarın başındaki mezar taşının üstünde yedi dilimli taç yer almaktadır. Türbe de yedi köşelidir. Niğbolu’da başka bir tarihi mekân, Otman Baba Türbesi’dir. Haskovo Tekkeköy’de bulunan Otman Baba Türbesi Bulgaristan Aleviliği ve Bektaşiliğinin temel merkezlerinin başında gelir. Yedi köşeli bir yapı olan Otman Baba Türbesi’nin içinde, mezarın başında, yedi dilimli bir mezar taşı bulunmaktadır (Kökel 2004).

Acısu Köyü

Acısu Köyü Zile’nin güneydoğusunda kalan bir köydür. Köy, Oğuzların Beydili Boyundan ve "Sıraç" olarak adlandırılan kesiminin, Anşabacı olarak anılan kolunun doğduğu yerdir. Anşabacı kolunun kurucusu Anşabacı ve eşi Veli Baba bu köyde yaşamış ve ölmüştür. Köyün il merkezine uzaklığı 99 km, ilçe merkezine uzaklığı 32 km.dir. Köyün 2000 yılı nüfus sayımına göre nüfusu 817 kişidir. Köyde yaşayanların Orta Asya’dan geliş tarihi tam bilinmemektedir. Köye gelişin, Yavuz Sultan Selim dönemi olduğu köy büyüklerince söylenmektedir. Acısu’ya ilk gelenlerin Hasan Kâhyalar (Demirelli), Himmetler (Demirel), Yanazoğulları (Eser), Kartaloğulları (Kartal-Demircan), Ali Kâhyalar (Duran), İbolular (Candan) , Kurtoğulları (Akkurt, Karakurt, Bozkurt, Delen, Bulut), Çil Üsükler (Doğan), Çafçular (İşbirirler ve Durmazlar) olmak üzere dokuz aile olduğu söylenmektedir. Geliş tarihleri kesin olarak bilinmemektedir (Anonim 2010).

İlk gelenler Kova Çeşmesi’nin başına, Kara Dede’nin eteğine çadır kurarak yerleşmişler. Geçimlerini hayvancılıkla sağlamaya başlamışlar. Zamanla tarımcılığa gelişmiş ve nüfus artmıştır. Tarım alanları yetersiz gelmeye başlamıştır. Halk geçimini sağlamak için gurbete gitmeye başlamıştır. En çok İstanbul’a gidilmektedir. İstanbul’a gidenler kendiışlerini kurmuşlardır. Köylerine artık yaz mevsiminde gelmektedirler. Yaz mevsimi gelince köyün nüfusu 2000’i bulmaktadır (Anonim 2010).

Anşabacılı Sıraçları

Sıraçların Anşabacılı kolu, Zile'ye 32 km uzaklıktaki Acısu Köyünde 1800-1864 yılları arasında yaşayan Veli Baba adıyla bilinen dedenin zamanında ortaya çıkmıştır. Dini terminolojide “Dede” tanımını kullanan klasik Alevi terminolojisine aykırı olarak, kendilerini “Babalılar” olarak da adlandırırlar. Nadir olarak da “Veli Baba” kolu olarak adlandırılırlar. Hıdırşeyh Kolunun tarikatı yozlaştırıp, bozduğuna inanmaktadırlar (Yılmaz 2009).

Veli Baba gençliğinde haşarı bir delikanlıdır. Fakat daha sonra hocası Sofuoğlu'ndan mukaddes emanetleri almış ve tarikat önderi olmuştur. Bu yıllarda Hubyar neslinden gelen dedeler Sivas'ta oturmaktadır. İddiaya göre, Osmanlı idarecileri ile işbirliği yapmakta, tarikatı saptırmakta, Sünniler ve diğer Alevilerle kaynaşmaktadırlar. Bu nedenlerden dolayı, Veli Baba dedeliğini ilan etmiş ve Hubyar neslinden gelen dedelerle mücadeleye başlamıştır. Kısa zamanda birçok Sıraç köyünü kendisine bağlamıştır (Yılmaz 2009).

Ancak Veli Baba genç yaşta öldüğü için, tarikatın liderliğini hanımı Ayşe Bacı devralmıştır. Uzun yıllar boyunca tarikatın liderliğini yapan Ayşe Bacı, rivayet edildiğine göre, Osmanlı döneminde çeşitli cezalara çarptırılmıştır. Bir ara Şam'a sürülmüştür. Orada da birçok mürit edinen ve eşinden daha fazla itibar kazanan Ayşe Bacı, sürgün cezasının bitiminden sonra, çok ihtişamlı bir şekilde tekrar Acısu Köyüne dönmüştür (Yılmaz 2009).

Bu kolun günümüzdeki dedeleri, dedelik makamını müşterek olarak yürüten, Zile ilçe merkezi ile köylerinde ikamet eden Kurt ailesidir. Kurt Ailesi, Veli Baba vasıtası ile Ahmet Yesevi Hazretlerinin torunları olarak kabul edilmektedir. Sofuoğlu ve Veli Baba'nın deyişleri çok kutsal sayılmakta ve günümüzde de yaşatılmaktadır. Bilhassa Çekerek ve Zile'de bu kola bağlı müritler oldukça fazladır.

Hıdırşeyh Kolu ile Anşabacı Kolu arasındaki itikat bakımından bazı farklılıklar vardır. Buna göre, Anşabacı Koluna mensup olanlar;

- 1- Dügünde davul-zurna çalmazlar.
- 2- Dergâhta içki içmezler.
- 3- Kurban eti ile içki içmezler.
- 4- Bazıları, Allah'ın Hz. Ali suretinde dünyada görüldüğü inancını taşırlar.
- 5- Dedeye “baba” veya “ağa” derler. Hıdırşeyh kolunda ise, dedeye “dede” olarak hitap edilir.
- 6- Eci olmak için, evli olmak gerekir. Hıdırşeyh kolunda ise, bakire kızlar da eci olabilir.

Bazı köylerde her iki kola mensup aileler de bulunmaktadır. Fakat bu aileler birbirlerinin görgülerine ve dini törenlerine, yani cemlerine katılmamaktadırlar (Yılmaz 2009).

Acısu Köyü Mezarlığı ve Mezar Taşları

Acısu Köyü, Sıraçların Anşabacılı Kolunun kurucusu Veli Baba ve onun hanımı Anşa (Ayşe) Bacının köyüdür. Veli Baba ve Anşa Bacı bu köyün girişinde bulunan mezarlık bahçesinin içinde bulunan türbede gömülüdürler. Türbe içinde yatan kurucu Davulcu Dede ile Anşa Bacı tahminen 1860 yıllarında vefat etmişler. Köydeki mezarların yaklaşık 1,5 asırlık olduğu söylenebilir (Yılmaz 2010).

Mezarlıktaki mezar taşları çok zengin bir kültürü yansıtmaktadır. Eski mezarların yumuşak bir çeşit taş ile yapıldığı görülmektedir. Ama yeni mezarlar, genellikle beyaz mermerden yapılmışlardır. Mermer mezar taşlarında en çok görülen süslemelerden birisi kırmızı güldür. Bazı mezarların beton ile şekil verilerek kaplandığı ve kahverengi bir boya ile boyandığı dikkat çekmektedir. Son yıllarda inşa edilen bazı mezar taşları ise mozaik beton ile yapılmıştır (Yılmaz 2010).

Eski mezar taşlarında ayyıldız, uçları aşağı ve iç içe geçmiş üç adet üçgen, iç içe geçmiş iki baklava şekilli eşkenar dörtgen, bir çember çerçeve içinde dört, beş ve altı yapraklı yonca, yedi uçlu yıldız, güneş, sivri çatılı çadır, Hz. Ali'nin Zülfikar kılıcı, uçları aşağı kıvrık çanta şekilleri en sık görülen şekillerdir. Bunların haricinde daha değişik şekiller içeren mezar taşları da bulunmaktadır. Mezarların baş tarafındaki taşın üst kenarı yuvarlak, ayakucundaki taşın üst kenarı ise sivri uçludur. Mezarlardaki süsleme şekillerinin rengi genellikle ya turkuvaz mavisi-kırmızı, ya da sadece yeşil renklidir. Diğer renkler çok seyrekler. Bazı mezar taşlarında kısa dörtlükler bulunmaktadır. Bunlardan bir dörtlük aşağıdaki gibidir;

Bu dünyadan gider olduk,

Kalanlara selam olsun.

Bizim için hayır dua,

Edenlere selam olsun (Yılmaz 2010).

Fotoğraf 1. Yurdun çeşitli bölgelerinden mezar taşı örnekleri: Ardahan, Hanak, Çavdarlı Köyü



Fotoğraf 2. Yurdun çeşitli bölgelerinden mezar taşı örnekleri: Artvin, Şavşat, Pınarlı Köyü



Fotoğraf 3. Yurdun çeşitli bölgelerinden mezar taşı örnekleri: Konya, Çomra, Karkın Köyü



Fotoğraf 4. Yurdun çeşitli bölgelerinden mezar taşı örnekleri: Iğdır, Karakoyunlu İlçe Merkezi



Fotoğraf 5. Acısu Köyü mezarlığı, Anşabacılı Sıraçlarına ait mezartaş örneği.



Fotoğraf 6. Acısu Köyü mezarlığı, Anşabacılı Sıraçlarına ait mezartaş örneği.



Fotoğraf 7. Acısu Köyü mezarlığı, Anşabacılı Sıraçlarına ait mezartaş örneği.



Fotoğraf 8. Acısu Köyü mezarlığı, Anşabacılı Sıraçlarına ait mezartaş örneği.



Fotoğraf 9. Acısu Köyü mezarlığı, Anşabacılı Sıraçlarına ait mezartaş örneği.



Fotoğraf 10. Acısu Köyü mezarlığı, Anşabacılı Sıraçlarına ait mezartaş örneği.



Fotoğraf 11. Acısu Köyü mezarlığı, Anşabacılı Sıraçlarına ait mezartaş örneği.



Fotoğraf 12. Acısu Köyü mezarlığı, Anşabacılı Sıraçlarına ait mezartaş örneği.



Fotoğraf 13. Acısu Köyü mezarlığı, Anşabacılı Sıraçlarına ait mezartaş örneği.



Fotoğraf 14. Acısu Köyü mezarlığı, Anşabacılı Sıraçlarına ait mezartaş örneği.



Fotoğraf 15. Acısu Köyü mezarlığı, Anşabacılı Sıraçlarına ait mezartaş örneği.



Fotoğraf 16. Acısu Köyü mezarlığı, Anşabacılı Sıraçlarına ait mezartaş örneği.



Fotoğraf 17. Acısu Köyü mezarlığı, Anşabacılı Sıraçlarına ait mezartaş örneği.



Fotoğraf 18. Acısu Köyü mezarlığı, Anşabacılı Sıraçlarına ait mezartaş örneği.



Fotoğraf 19. Acısu Köyü mezarlığı, Anşabacılı Sıraçlarına ait mezartaş örneği.



Fotoğraf 20. Acısu Köyü mezarlığı, Anşabacılı Sıraçlarına ait mezartaş örneği.



Fotoğraf 21. Acısu Köyü mezarlığı, Anşabacılı Sıraçlarına ait mezartaş örneği.



Fotoğraf 22. Acısu Köyü mezarlığı, Anşabacılı Sıraçlarına ait mezartaş örneği.



Fotoğraf 23. Acısu Köyü mezarlığı, Anşabacılı Sıraçlarına ait mezartaş örneği.



Sonuç

Sıraçlar, Oğuzların 24 boyundan birisi Beydili (Begdili) boyuna mensup Türklerdir. Alevilik inancına bağlı olan bu kapalı toplum üyeleri, Tokat Zile’de yaşamaktadırlar. Sıraçlar, halen eski Türk adetleri ve Şamanizm’in izlerini taşıyan bazı adetlere sahiptirler. Ölülerini gömerken, elbise ile gömmeleri, ölünün yanına bazı şahsi eşyalarını koymaları gibi adetler, tarihten beri gelen adetleridir. Mezar taşlarını süslemeleri ve çeşitli şekil ve motifler yerleştirmeler, klasik Anadolu mezar taşlarından farklı bir formattadır. Mezar taşları üzerinden olan şekil ve figürlerin hepsinin birer anlamı bulunmaktadır. Bu şekiller, konuya ilgi duyan ve konu ilgisi diğer akademisyen araştırmacıların ilgisine muhtaçtır.

Kaynaklar.

- Akça, F. ve Köse, Y. A. 2008. Ölüm Kaygısı Ölçeğinin Uyarlanması: Geçerlik ve Güvenirlilik Çalışması. Klinik Psikiyatri Dergisi, 11: 7-16.
- Akdoğan, R. 2008. Anzili (Zile) Şehir Adının Belgelendiği Maşathöyük Hitit Tabletleri. Çağlıt dergisi, 1:8-9.
- Altun, M. 2004. Atasözleri Üzerine Sentaktik Bir İnceleme. Akademik Araştırmalar Dergisi, 6 (21):79-91
- Anonim. 2010. Tokat, Zile, Acısu Köyü. http://tr.wikipedia.org/wiki/Ac%C4%B1su,_Zile (erişim 14.06.2010)
- Anonim. 2011. Mezarlık. <http://tr.wikipedia.org/wiki/Mezarl%C4%B1k> (erişim 17.12.2011)
- Artun, E. 1997. Adana'da Mani Söyleme Geleneği, VII. Uluslararası Türk Halk Edebiyatı Semineri, Eskişehir.
- Barthold, W. 1927. Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler. Evkaf Matbaası, İstanbul.

- Boratav, P. N. 1994. 100 Soruda Türk Folkloru, Türk Halk Bilim II, Gerçek Yayınevi. 100 Soruda Dizisi: 40, İstanbul.
- Cebecik, K. 1991. Sarıköy Köyü Folkloru. (Basılmamış doktora tezi) Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Çayırdağ, A. 1984. Kayseri'de Selçuklu ve Beylikler Dönemine Ait Bazı Kitabe ve Mezar Taşları. Tarih Dergisi, 34.
- Çelebi, C. 2001. Yaşayan Kültür Ahlat. Kültür Bakanlığı Yayınları: 2711, Kültür Bakanlığı HAGEM, Ankara.
- Çoruhlu, Y. ve Çakır, Ö. 2000. Ordu'nun Mesudiye İlçesi Kale Köyü'nde Bir Türkmen Kalesi, Mezar Taşları ve Üç Mezar Anıtı. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi, Prof. Dr. Fikret Işıltan Hatıra Sayısı, s.81-136.
- Durdu A. ve Durdu, B. K. 1998. Geçmişten Günümüze Ölüm Adetleri ve Kemaliye Köyünde Ölüm. Türk Halk Kültürü Araştırmaları-1997. Kültür Bakanlığı Yayınları:2176, HAGEM Yay:275, Süreli Yayınlar Dizisi:36. Ankara.
- Duyar, İ. ve Atamtürk, D. 2006. Adramytteion (Örentepe) İskeletleri. 22. Arkeometri Araştırma Sonuçları Toplantısı, Çanakkale.
- Ergün, M. 2008. Türk Eğitim Tarihi, <http://egitim.aku.edu.tr/tet00.htm>, (erişim 17.12.2011)
- Eyice, S. 1955. Yunanistan'da Türk Mimari Eserleri. Türkiyat Mecmuası. 12 (5): 217-218.
- Girginer, K. S. 2003. Adana Yüzey Araştırmaları 2003: Tufanbeyli-Saimbeyli, 19. Arkeometri Araştırma Sonuçları Toplantısı-2, Ankara.
- Işın, G. 2004. Deprem: Suçlu Kim? Pivolka Dergisi, 3(13): 7-12.
- İnan, A. 1972. Tarihte ve Bugün Şamanizm. Türk Tarih Kurumu Basım Evi. Ankara.
- İşcan, N. 1980. Anadolu Mezar Taşları Süslemeciliği. Ülkü Matbaası. Eskişehir.
- Kökel, C. 2004. Bulgaristan'da Yaşayan Alevilik ve Bektaşilik Üzerine. Hacı Bektaş Veli Dergisi, 69: 1-17.
- Koroğlu, K. ve Konyar E. 2005. Van Gölü Havzası'nda Erken Demir Çağı Problemi. Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 119: 25- 38.
- Kut, T. 1979. Ülkemizde Yangın Tulumbasını İlk Kez İmal Eden Gerçek Davud'un ve Bazı Tulumbacıların Mezar Taşları. İstanbul Üniversitesi Tarih Dergisi, 32: 771-788.
- Öcalan, H. B. 2009. Seyyid Usul Dergâhı ve Meşayih Ait Mezar Taşları. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 18 (2): 267-283.
- Örnek, S. V. 1971. Anadolu Folklorunda Ölüm. Ankara Üniversitesi DTC Fakültesi Yayınları: 218. Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara.
- Sezer, B. 2010. Ödemiş Sungurlu Mezarlığındaki Eski Yazılı Mezar Taşları. Atatürk Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Dergisi.
- Şimşek, O. ve Erdal, M. 2004. Ahlat Taşının (İgnimbrit) Bazı Mekanik ve Fiziksel Özelliklerinin Araştırılması. Gazi Üniversitesi Fen Bilimleri Dergisi. 17(4):71-78.
- Tanyu, H. 2007. Türklerde Taşlarla İlgili İnançlar. Elips Yayınları, Ankara.
- Türktaş, M. 1998. Alanya ve Köylerindeki Türbe Yatır ve Adak Yerleri II. PAÜ Eğitim

- Fakültesi Dergisi, Sayı 4.
- Ünalın, S. ve Öztürk, H. 2008. İslamiyet'ten Önce Türklerde Eğitim ve Öğretim. İlahiyat Fakültesi Dergisi. 13 (2): 89-109.
- Yaşar, E. ve Erdoğan, Y. 2001. Toprakkale Bazaltının Doğal Taş Endüstrisinde Kullanımı. 4. Endüstriyel Hammaddeler Sempozyumu, 18-19 Ekim 2001, İzmir.
- Yılmaz, O. 2004. Her Yönüyle Tokat Zile Küçüközlü (İsa) Köyü. Pano Ofset. Ankara.
- Yılmaz, O. 2009. Sıraçlar (Anşabacılı ve Hubyarlar) Beydili Alevi Türkmenleri. Veni Vidi Vici Yayınevi. Zile.
- Yılmaz, O. 2010. Zile Sıraçlarında Mezar Taşı Geleneği. Türk Dünyası Tarih Kültür Dergisi, 282: 30-31.
- Zacinovic, N. 2003. Bosna Kütüphanelerindeki Eski Türkçe Gazetelerin Dili. Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Ankara.

Tokat ve Çevresinin Kültüründe Var Olan “Çelik Çömlek” Çocuk Oyununun, Dinleme, Anlama ve Konuşma Kavramlarına Olan Katkısı Üzerine Bir Çalışma

Ahmet Yaşar ZENGİN

Özet

*Çocukların, ninnilerde, manilerde, tekerlemelerde ve çocuk marşlarında dile getirdikleri duygular ile oyunlarında ortaya koydukları davranışlar, dikkatimizi çekmektedir. Bu duygular ve davranışlar, toplumun karakter özelliğini sergilemesi, toplumun birikimini ve toplumsal psikolojisini göstermesi bakımından önem taşımaktadır. Bu nedenle geçmişi çok eski yıllara dayanan çocuk oyunları, hiç şüphesiz çocuklara dinlemeyi, anlamayı, düşünmeyi, yorum yapmayı ve konuşmayı kavratmıştır. **Çelik Çömlek** gibi çocuk oyunlarının eğitime (dinleme, okuma, anlama, düşünme, yorum yapma ve anlatma) katkısı bakımından incelenip değerlendirilecektir.*

Anahtar Sözcükler: Çocuk, çocuk oyunları, eğitim, Çelik Çömlek, Dinleme, Anlama, Anlatma

Giriş

Çok eski yıllara dayanan çocuk oyunları, hiç şüphesiz Tokat kültürünü de yönlendirmiştir. Tokat ve çevresinde oynanan “Çelik Çömlek” gibi çocuk oyunları, modern eğitim kavramlarından dinlemeyi, anlamayı, anlatmayı ve yorum yapmayı öğretmektedir. Çocuk oyunları ile dinleme, anlama anlatma ve düşünme kavramlarıyla bağlantısını kurabilmek için çocuk oyunlarından önce modern eğitimle ilgili bazı kavramları hatırlatmakta yarar vardır diye düşünüyorum.

Eğitimle İlgili Bazı Kavramların Tanımları

Öğrencinin Hazır Bulunuşluluk Düzeyi (Eğitime Hazır Olma) :

“Öğrencinin bir derse, kursa girmeden önce dağarcığında getirdikleri olarak tanımlanabilir. Yani onun genel ve özel yeteneği, hedef davranışlarla ilgi ve becerilerinin niteliği” (Sönmez, 1985,19) Fiziksel gelişim, duygusal denge, zekâ, çevre gibi...(Oktay, 1994,170-173)

Tepkide Bulunma(İsteklilik Olma):

Uyarıcıya karşı birey gönüllüce tepkide bulunur. Burada zorlama, baskı söz konusu değildir. (Sönmez, 1985,60)

Alma (Farkında Olma ve Almaya Açıklık - Eğitime Hazır Olma):

Kişi uyarıyı reddetmez, ondan kaçınmaz. Fakat uyarıyı çekici bulmak, ona ilgi duymak onu yargılamak, aramakta söz konusu değildir. Böyle olmakla

birlikte uyarıcıya karşı açıklık ve hoş görülük vardır. (Sönmez, 1985,59)

Rehberle Birlikte Yapma (Bir Eğitimcinin Bulunması):

Karmaşık bir beceriyi, rehberle, öğretmenle ya da ustayla birlikte veya onların yardımıyla işlem yapmak. (Sönmez, 1985,72-73)

Konuşma (Anlatma) Eğitimi:

Konuşma, genel manada tasarlananların, duygu, düşünce, arzu ve isteklerin, muhatap olunan kişi veya topluma sözle bildirilmesidir. Daha doğrusu herhangi bir konunun zihnimizde tasarlandıktan sonra karşımızdakilere sözle iletilmesidir. (Yıldız, Türkçe Öğretimi,62)

İlköğretim programında yer alan sözlü ve yazılı anlatımda “öğrenciden bir sanat eseri değil, amacını doğru ve tam anlatabilmesi istenmelidir. Gereksiz süslemelere; boş laflara değil; olayları, düşünceleri ya da duyguları mantıkta usa vuracak, açık, olduğu gibi, yalın olarak anlatmakla başarılı olunacağı kavratılmalıdır. (Türkçe programı)

Tokat Kültüründe Çocuk Oyunları

Çocuk oyunları, çocuklardaki eğlenme, rahatlama, mutlu olma, zamanı değerlendirme, gördüklerini taklit etme, arkadaşlarına uyum sağlama, hayal gücünü doyurma gibi ihtiyaçlara cevap arayan, prensipleri belli olan düzenli ve kurallı davranışlardır.

Oyunun çeşidine göre geniş bir alanda, mahalle içindeki boş bir arsada veya bir sokak başında toplanan çocuklar, önce oynayacakları oyunun ne olacağını tartışırlar. Her oyundan toplanan çocukların hepsinin aynı zevki alması mümkün olmadığından, çoğunluğun istediği bir oyunda karar kılınır. Bu seçimin yapılmasında bazı etkenlerin rol aldığını görürüz. Eğer topla oynanacaksa topun sahibi olan çocuğun istedikleri ağır basar. Yetenek isteyen oyunlarda becerikli, fizik gücü iyi gelişmiş çocukların istekleri daha çok tercih edilir.

Bütün bu seçim ve karar verme hususu, demokrasinin küçük bir uygulama alanı gibi karşımıza çıksa da çocuklar bundan habersizdir. Ancak zaman içinde demokrasi bilinci de gelişir.

Çocuklardaki oyun anlayışı, ticarete, menfaatlere dayalı değildir. Gerçek oyunun amacı, yalnızca oyundur. Çocuklardaki oyun anlayışını eğlenme, rahatlama, mutlu olma olarak da tarif edebiliriz.

Oynayacakları oyunu seçen çocuklar, eş seçimi gerekiyorsa, takımın oluşması için sayışırlar. Bu takım lideri olan çocukların kendi takımını oluşturmasındaki önceliği belirler.

Tokat ve çevresinde oyun sırasında ilk başlayacak oyuncunun belirlenmesi için Reşadiye ilçesinden ağız özelliklerini bozmadan derlediğimiz oyunlardan örnek verebiliriz.

Misket oyunu:

İki metre uzağa hedef dikülü. Bozuk paralar hedefe gonur. Sırasıyanan atış yapulu, parayı vuran alu. Parayı kim alusa para onun olu.

Kör ebe oyunu:

Oynayanlardan biri ebe olu ve gözü yazmayınan balanu. Köredülen ebe öbürlerini yahalamaya çaluşu. Yahalanan ebe olu. (Ev ahalisiyle ya da komşu ziyaretlerinde kalabalık bir grupla evde oynanan bir oyundur.

Sek Sek Oyunu:

Bi tane ebe olu.Ebe tek ayanın üstünde zekerek öbür oyuncular yahalamaya çaluşu. Ebenin havadahı ayanı yere değdümek için öteki oyuncular ebeyi arkasından zumzuhlar(yumruk vurur).Eğer ebe ayanı yere değdümeden birini yahalarsa, yahalanan ebe olu. Yeni ebe kaleye zumzuhlanarak götürülü.

Çelik Çömlek:

Biri uzun öbürü gısa iki dene sopa olu. Gısa sopaya çelik denü. Çeliğe uzun sopayınan vurulu. Ebe çeliği olabildüğünce uzağa atmağa çaluşu öbür oyuncular uzakda bekler ve çeliği gapmaya çaluşular. Çeliği gapan ebe olu.

Çocuk Oyunları Hakkında Bazı Görüşler

Oyun çocuğun ruhsal dilidir. Oyunun seçilişi ve uygulanışı çocuğun ruhsal yapısı ile çok yakından ilgilidir. Ruh ve beden yapısı yaratıcılığa yatkın olan çocuklar oyun sırasında daha başarılı ve neşelidirler. Sağlığı yerinde olmayan çocuklar oyunlarda da başarısızdır...” (Akalın,1987,84)

“İnsanlık tarihi kadar eski olan çocuk oyunlarına “Homeros’da top, topaç, âşık, Heraklitos’da aşık ve çat çatan ağacı, Dede Korkut Kitabı’nda aşık türleri ve adlarıyla rastlamaktayız. Ortadoğu’da da ceviz ve aşık oyunları da çok eskiden beri bilinmektedir...”

Türk kültüründe “bezirgân başı, kadifeci güzeli, kız çoban” gibi çocuk oyunlarının da çok eskilere dayandığı kuşkusuzdur...

Kimi toplumlarda günlük yaşayışın gerekli kıldığı davranışlar, öbür toplumlarda oyuna çevrilmektedir. Kementle hayvan yakalamak, av köpekleriyle tilki tutmak, balık avlamak gibi. Gene de oyunun başlangıçta eğlenceye mi, bir çıkara mı, yoksa spora mı dayandığı kolayca anlaşılamaz. Dramatik bir savaş olan satranç da bu arada sayılabilir. (Akalın,1987,84)

Yüzyıllar boyunca toplumumuzda çocuklar çeşitli oyunlar meydana getirmişlerdir. Bütün bunlar kuşaktan kuşağa aktarılmak suretiyle bir Türk çocuk oyunları geleneği ortaya çıkarmıştır. (Tozlu,1995,131)

Geçmiş çok eski yıllara dayanan çocuk oyunlarından hiç şüphesiz Tokat kültürü de nasibini almıştır. Çocuk oyunlarında ortaya konan davranışlar aynı zamanda toplumun karakterini sergilemektedir. Çocuk oyunları, içinde bulundukları toplumun birikimini ve toplumsal psikolojisini tayin etme bakımından da önemli bir yere sahiptir. Güvenceli, bakımlı, güçlü toplumların

çocukları oyunlarda daha ataktır. Güvencesiz, güçsüz toplumların çocukları oyunlarda daha çekimserdir. (Akalın,1987,85)

Daha doğrusu korkak, güçsüz, çekingen olan ve üretken olmayan toplumları tahlil ettiğimizde temelinin çocukluğa kadar gittiğini görebiliriz.

Çocuk oyunlarının temel özelliklerinden biri de, toplumsal oluşlarıdır. Çocuk tek başına oyun kuramaz. Yalnız bebeğiyle oynamak zorunda kalan minik bir kız bile bebeğini canlı sayıp onunla konuşur ve yalnızlıktan sıyrılır. Oyun kuracak çocuğun en az bir oyun arkadaşı olmalıdır. Bu ihtiyaç çocuğu toplumsal olmaya zorlar. Toplumsal olmak isteyen çocuk, dinlemeyi, konuşmayı, yorum yapmayı ve anlamayı öğrenmek zorundadır.

Çocuk oyunlarındaki davranışlar, aradan yıllar geçmesine rağmen büyüklerde zaman zaman zuhur etmektedir. Yani bir toplumdaki yetişkinlere bakıldığında hangi çeşit çocuk oyunları ile meşgul olduklarını anlamak mümkündür.

“Türk çocuk oyunları genelde, Türk motifinden değerler taşımaktadır. Örneğin “ Taşrada oynanan bir çelik- çömlek oyununda, çeliğin atılabildiği uzun mesâfe, Türk tarihinde bir kimlik belirtisi olan güç ve kudretin yansımasıdır. Ya da, pek çok oyunda, oyun alanının merkezini teşkil eden taş (emen) yüzyıllarca önceden ortaya çıkan Türk efsanelerindeki “**kutsal taş**” esprisinin, çocuksu bir uzantısı gibi gözükmetedir.” (Tozlu, 1995,120)

“Cirit, güreş, esir almaca, esir kurtarmaca, nişan taşı, okçuluk, savaşıklık, taş dövüşü,... Oyunlar insan ilişkisinin en başında gelen savaşın, saldırının ve savunmanın çocuklarca taklit edilmesinden doğmuş olabilirler.

Çocuk oyunları iklim kuşağı özelliğine de bağlıdır. Örneğin Kars ve Erzurum gibi kışları çok soğuk geçen bölgelerde yalnız yeterince ısınmak amacına yönelik bir “ Tekme Oyunu” vardır. Çocuklar birbirini kovalar ve can yakmayacak ölçüde tekmelerler.

Geleneksel oyunlarımızın her biri, kendi içinde uzun geçmişe sahip bir milletin temel değer ve anlayışlarını içinde taşıdığı gibi dinleme, lama, anlatma, düşünme ve yorum yapma gibi eğitim değerlerini de kazandırmaktadır.

Yukarıda yapılan açıklamalardan sonra çocuk oyunlarının temel yapısı tahlil edildiğinde; aşağıda belirtilen özellikleri görebiliriz.

Çocuk Oyunlarında Çocuklar;

1. Lidere bağlı olmayı öğreniyor,
2. Mücadele etme gücü ve rekabet edebilme anlayışını benimsiyor,
3. Pısrıklığı, içe dönüklüğü ve çekingenliğini yok edip atak olma becerisine sahip oluyor.
4. Dinlemeyi, düşünmeyi, yorum yapmayı, anlamayı, davranış haline getirme gibi özellikleri kazanıyor.

Bu gözlem ve veri sonuçlarından hareketle geleneksel çocuk oyunlarının derlenip üzerinde gerekli analizler yapıldıktan sonra, bunların hayata geçirilmesinin yolları aranmalıdır. Bu tespitten hareketle Tokat ve çevresindeki çocuk oyunlarından bazılarını derledik.

Tokat ve Çevresinde Çocuk Oyunları

Yukarıda belirtilen özelliklerin Tokat çocuk oyunlarında var olup olmadığını belirlemek için Tokat ve çevresinden derlenen birkaç oyunu inceledim. Örneklem olması bakımından Tokat- Reşadiye ilçesinde değişik varyantları da bulunan “çelik çömlek” oyununa bu çerçeveden bir bakalım.

Reşadiye İlçesinde Çelik Çömlek Oyunu

Biri uzun, biri kısa olmak üzere iki tane değnek vardır. Kısa olan değneğe Çelik denir. Oyunu başlatmak için seçimle veya isteğe bağlı biri ebe olur. Ebe çeliğe uzun değnek ile çok uzağa gönderilebilecek şekilde hızlı vurur. Diğer oyuncular çeliği kapmaya çalışır. Çeliği kapan kişi ebe olur.

Değerlendirme

Tokat ve çevresinde derlenen oyunları tahlil ettiğimizde, yukarıda ifade edilen bazı olumlu unsurlara zemin teşkil eden motiflerin olduğu görülmektedir. Ayrıca mensubu olduğu milletin değerler manzumesinden ve karakter yapısından pek çok özelliği içerdği de görülmektedir. Oyunlarda geçen, vurma, vurulma, kurtarma kazanma, kale gibi askerî terimler, savaşçı bir milletin bu niteliklerinin çocuklarda yansımasıdır. Ayrıca çocukken bu mücadele ruhunu kazanan nesiller, gerçek hayatta iş başa düştüğü vakit hayatı pahasına sahip olduğu değerleri korumasını bilir Çocuk oyunlarını gerçek hayatın eğlenceli bir provasası olarak değerlendirebiliriz.

Çelik Çömlek Oyununda Mücadele Anlayışı Vardır:

Oyuncu çeliği kuvvetlice karşı tarafa atar, karşı tarafın gelen çeliği yakalamaya çalışması kişilerin veya gurupların birbirleriyle mücadele etme anlayışını ortaya koymaktadır. Söz konusu mücadelede oyunu iyi dinleyip analiz etmesi, düşünmesi, yorum yapması gibi eğitim kavramlarını zamanla davranış haline getirecektir. Bu anlayış zamanla büyüklere de sirayet etmektedir. Yani çocuk büyüdüğünde dinlemeyi, anlamayı, düşünmeyi oyun oynayarak öğrenmiş olacaktır.

Çocuk iken mücadeleyi öğrenmeyen insan, büyüdüğünde mücadele etmeyi bilmediğinden toplumun gerisinde kalabilmektedir.

Çelik Çömlek Oyununda Lidere Bağlılık ve Mücadele Etme Anlayışı:

Çelik çömlek oyununda lidere bağlılık vardır. Lidere bağlılık demek dinlemeyi ve anlamayı bilmektir. İster istemez dinleme ve anlama oyun sayesinde davranışa dönüşmektedir. Günümüzde dinleme ve anlamayı, düşünmeyi ve anlatmayı öğretebilmek için özel programlar yapılmaktadır.

Çelik Çömlek Oyununda Daima İleriye Koşma Refleksi Gelişir:

Çelik çömlek oyununda çeliğin atılabildiği uzun bir mesafe anlayışı ile beden ve zihnen bazı davranışları alışkanlık haline getirebilmesi, çocuğun içinde bulunduğu toplumda, güzelin güzelini arama ve ileriye koşma alışkanlığını kazanır. Bu oyunla çocuktaki potansiyel enerjinin beden ve zihnen faydalı hale dönüştürülüp kullanıldığını görürüz. Güzelin güzelini arama, ileriye koşma alışkanlıklarını davranışa dönüştürebilmek için dinlemeyi, anlamayı, düşünmeyi ve yorum yapmayı bilmekle olur.

Çelik Çömlek Oyununda Hakkına Razi Olma ve Kurallara Saygı Gösterme Anlayışı Vardır.

Bir insanın hakkına razı olma ve karşı tarafa saygı göstermesi demek dinlemeyi, anlamayı ve düşünmeyi bilmesi anlamına gelir. Dinleme, anlama, düşünme ve yorum yapma becerisi sosyal kurallara bağlılığı pekiştirir. Kurallarla yaşama alışkanlığı kazanan bireyler huzurlu bir toplumun temellerini de atmış olurlar.

Çelik çömlek oyunu güven duygusunu geliştirir:

Oyunu kazanan guruptaki çocuklar bir işin üstesinden gelebildiklerini, kazandıklarını görünce özgüvenleri artar. Rahat konuşan, özgürce düşünen ve rakiplerini iyi dinleyerek analiz eder. Kendine güvenen nesiller hayatta daha başarılı olurlar.

Sonuç

Çocuk oyunları öğretici, tecrübe kazandırıcı, akıl işletici, topluma katılımcı, sevmeyi öğretici, yaşama içinde yenilmenin de yer alabileceğini hatırlatıcı yönleriyle çocukları eğitir ve yarınki hayata hazırlar. Çelik çömlek gibi çocuk oyunları, çocuklarımıza zamanla dinlemeyi, anlamayı, düşünmeyi, yorum yapmayı hatta yazı yazmayı öğretir. Belki ülkemizin değişik yörelerinde farklı isimlerle oynanan bu oyunlarda, özelde yöre halkının genelde milletimizin çeşitli niteliklerinin ve değerlerinin yaşatıldığı görülecektir. Bugün oyun alanları ellerinden alınan ve bilgisayar oyunlarına mahkûm edilen çocuklarımızı, eğitici ve öğretici çocuk oyunları ile buluşturarak dinlemeyi, anlamayı, düşünmeyi, yorum yapmayı öğretebilmek dileğiyle...

Kaynaklar

“İlköğretim Türkçe Programı”

Ayla Oktay : “Okumaya Hazırlıklı Olmak Ne Demektir” , Çocuk Edebiyatı, 99 Soruda Çocuk Dizisi, Çocuk Vakfı Yayınları, Hazırlayan M.Ruhi Şirin, İstanbul 1994

Cemal Yıldız, 62 Türkçe Öğretimi

Doç. Dr. I Sami Akalın, “Çocuk Oyunları ve oyun tekerlemeleri”, Çocuk Edebiyatı Yıllığı, Gökyüzü Yay. 1987 İstanbul

Necdet Tozlu, “Geleneksel Çocuk Oyunlarının Türk Toplumundaki Yeri ve

Önemi” , Birinci Çocuk Edebiyatı Sempozyumu, İlesam yay. 1995 Ankara

Necdet Tozlu, “Geleneksel Çocuk Oyunlarının Türk Toplumundaki Yeri ve Önemi” , Birinci Çocuk Edebiyatı Sempozyumu, s.120, İlesam yay. 1995 Ankara

Veysel Sönmez, Program Geliştirmede Öğretmen El Kitabı, Öğretmen Yayınları, Birinci Baskı, 1985 Ankara

Zengin, A.Y. Nesrin Zengin,“Çocuk Edebiyatı” Truva yayınları, 5. Bsk, Ekim 2009 İstanbul

Zengin, A.Y.Nesrin Zengin “ Türkçe Dersi Özel Öğretim Yöntemleri I-II ” Töre Dağıtım, 4. Bsk, 2012 Kastamonu

Kaynak Kişiler:

Adı soyadı: Hayri Demiryürek

Doğumu:1935

Mesleği: Emekli Tezgâhtar

Yaşadığı yer: Tokat- Reşadiye Hasanşeyh beldesi

Derleyen: Ramazan Hasan TÜFEKÇİ

Adı soyadı: İbrahim Erdem

Doğumu:1932

Mesleği: Emekli Marangoz

Yaşadığı yer: Tokat- Reşadiye Hasanşeyh beldesi

Derleyen: Ramazan Hasan TÜFEKÇİ

Adı soyadı: Sabahattin Çınar

Doğumu:1948

Mesleği: Emekli işçi

Yaşadığı yer: Tokat- Reşadiye Hasanşeyh beldesi

Derleyen: Ramazan Hasan Tüfekçi

Adı soyadı: Cengiz Tüfekçi

Doğumu:1938

Mesleği: Emekli -PTT

Yaşadığı yer: Tokat- merkez

Derleyen: Ramazan Hasan TÜFEKÇİ

Yeni Tokat Dergisi ve Bu Dergide Yayımlanan Yazılara Göre Kıyafet İnkılâbının Tokat'ta Uygulanışı

Sabri ZENGİN

Özet

Tokat Halkevinin yayınladığı ve 52 sayısı da mevcut olan Yeni Tokat dergisinin Tokat tarihi için önemi büyüktür.

Halkevleri 1932 yılında açılmaya başlanmış ve bir yıl sonra da Tokat Halkevi açılmıştır. Tokat Halkevi, benzerleri gibi yayın faaliyetlerinde bulunmuş ve ilk sayısı 30 Ağustos 1933'te yayınlanan ve ilk iki yıl 15 günde bir ve üçüncü yılda da ayda bir olmak üzere 52 sayı çıkmış bulunan Yeni Tokat dergisini yayınlamıştır. Derginin yayın hayatı, 1 Şubat 1936'da yayınlanan son sayı ile bitmiştir.

Yeni Tokat dergisinde Tokat'ın tarihi, sosyal ve ekonomik yapısı, Cumhuriyetle birlikte başlayan değişim süreci, Türk inkılâbının Tokat'ta nasıl algılandığı ve uygulandığı ile ilgili önemli bilgiler yer almaktadır. Özellikle Cumhuriyetin ilk yıllarında Tokat'ta meydana gelen değişim üzerinde durulmuş, Tokat vilayeti ile ilgili bir takım istatistik bilgileri verilmiş, gözleme dayalı değerlendirmeler yapılmıştır. Şehrin ve vilayetin problemleri ve potansiyelleri değerlendirilmiş, bunlarla ilgili öneriler sunulmuştur.

Yeni Tokat dergisinde Halkevlerinin kuruluş amacına uygun olarak, yapılan inkılâpları halka benimsetmek maksadıyla da yazılar yazılmıştır. Bu inkılâplardan birisi de kıyafet inkılâbıdır. Özellikle derginin yayınlandığı dönemde gerçekleşen ve yerel yönetimler öncülüğünde yapılan kadın kıyafetlerindeki düzenlemeler ve bu konuda yapılan tartışmalar, dergideki yazılara da geniş olarak yansımıştır. Bu yazıların değerlendirilmesiyle devlet öncülüğünde modernleşmeye çalışan Türkiye'de, Batıdaki gibi bir aydınlanma yaşamamış ve yenilikler karşısında muhafazakâr bir tutum sergileyen bir taşra toplumunda inkılâbın nasıl anlaşıldığını ve uygulandığını görmek mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Halkevleri, Tokat Halkevi, Yeni Tokat dergisi, Cumhuriyet dönemi, Kıyafet İnkılâbı

Giriş

Siyasal, toplumsal ve ekonomik alanlarda köklü dönüşüm hareketleri olan inkılâplar, bazı yönleriyle benzer özellikler göstermelerine karşılık, oluştuğu ve geliştiği döneme, ülkeye ve millete göre farklı bazı özellikler de

· Okutman, Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi Bölümü
Bölüm Başkanı. (sabri.zengin@gop.edu.tr).

gösterirler¹. Bunun gibi bir ülkede gerçekleşen inkılâp hareketi de uygulandığı farklı bölgelerde, o bölgenin özelliklerine göre farklı şekillerde algılanıp uygulanabilir².

Biz bu çalışmada, Türk inkılâbını halka benimsetmeyi amaç edinen Halkevlerinin bir faaliyeti olarak ortaya çıkan, Tokat Halkevi'nin yayınladığı Yeni Tokat dergisinde yer alan yazıları değerlendirerek, Tokat gibi nüfusu yaklaşık yirmi bin³ civarında ve en yüksek eğitim kurumu Ortaokul olan bir taşra vilayetinde, kıyafet inkılâbının nasıl anlaşıldığını ve uygulandığını göstermeye çalıştık. Dolayısıyla bu çalışmanın çerçevesini Yeni Tokat dergisinde yayınlanan yazılar oluşturmaktadır.

Halkevleri ve Tokat Halkevi

Yeni Tokat dergisi, Tokat Halkevi Neşriyat Kolunun çıkarmış olduğu bir dergidir. Dolayısıyla derginin yayımlanış amacıyla Halkevlerinin kuruluş gayeleri arasında doğrudan bir ilişki vardır. Bu yüzden genelde Halkevleri ve özelde de Tokat Halkevi hakkında bilgi vermekte fayda vardır.

Cumhuriyet Halk Partisinin, 1931 yılında gerçekleştirilen üçüncü kurultayından sonra yayımlanan yeni nizamnamede; partiye, halk terbiyesi için Halkevleri açmak vazifesi verilmişti⁴. Bu karardan bir yıl sonra (19 Şubat 1932) Halkevleri kuruldu⁵. Halkevleri kurulurken daha önce var olan, başta Türk Ocakları olmak üzere, Muallim Birlikleri ve Türk Halk Bilgisi derneklerinden esinlenilmiştir⁶. Elimizdeki sayısal bilgilere göre, Halkevlerinin kapatıldığı tarih olan 1950 yılında, Halkevi sayısı 478'e Halkodası sayısı da 4322'ye yükselmiştir⁷. Halkevlerinin üye sayısı ise 1940'lı yıllarda 130 000 civarında bulunmaktaydı⁸.

Yeni Tokat dergisinde yer alan bir yazıda, Halkevleri, Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Cemiyetinin "Türk tarihine taşan nurundan bir parça"

¹ Türk inkılâbının Batıdaki inkılaplardan etkilenmesi; benzer ve farklı özellikleri ile ilgili olarak bkz: Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, TTK yay., Ankara 1996, s. 474, 475.

² Türk inkılâbının genel özellikleri ve bunun Tokat'taki yansımaları ile ilgili olarak bkz: Sabri Zengin, "Tokat Halkevinin Yayınladığı Yeni Tokat Dergisinde Yer Alan Yazılara Göre Türk Devriminin Genel Özellikleri", *Erdem*, Atatürk Kültür Merkezi Dergisi, sayı 45-46-47, 2006 s. 235-254.

³ *Küçük İstatistik Yıllığı*, 1948, s. 71.

⁴ "Cumhuriyet Halk Partisi Nasıl Doğdu? Nasıl İlerledi", *Yeni Tokat*, Sayı: 41-42 (9 Mayıs 1935), s. 5.

⁵ Tevfik Çavdar, "Halkevleri", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi* IV, İletişim yay., s. 878.

⁶ Mustafa Ergun, "Eğitim ve Kültür İnkılâbı", *Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi*, YÖK yay., Ankara 1997, s. 54.

⁷ T. Çavdar, s. 882.

⁸ Stanford J. Shaw & Ezel Kural Shaw, *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye* II, Türkçesi: Mehmet Harmancı, e yay., İstanbul 1983, s. 455.

ve onun devamı olan Cumhuriyet Halk Partisinin bir ürünü olarak takdim edilmiştir⁹. Halkevlerinin kuruluş gayesi “Cumhuriyetin ana ilkelerini ve Atatürk inkılâplarını milletin ruhuna sindirmek, halk arasındaki etnik, kültürel ve sosyal ayrılıkları gidermek, aydın ve halk kültürünü kaynaştırmaktır”¹⁰. Diğer bir gaye ise “Partiyi ve Meclisi yöneten aydın seçkinlerle halk kitleleri arasında ideolojik birlik yaratmaktır”¹¹. Halkevlerinin kuruluş gayesi, Yeni Tokat dergisinin 37. sayısında yer alan bir yazıda da: “Ulusumuzun öz varlığı, benliğinin ta kendisi demek olan kültürünü çağımızın en ileri yoldamıyla kollamak, yüceltmek; ona hız vermek ve ulusal ülküsüne onu kavuşturmak”¹² şeklinde ifade edilmiştir.

Tokat Halkevi, Halkevlerinin kuruluşunun birinci yıl dönümünde açılmıştır (23 Şubat 1933)¹³. Derginin yayınlandığı dönemde Halkevinin başkanlığını Fahri Bey yapmıştır. Halkevinin kuruluş yıldönümü münasebetiyle gece ve gündüz eğlenceleri tertip edilmiş; bu eğlencelere Vali Recai Güreli, Kolordu Kumandanı Hüseyin Alpdoğan, Belediye Reisi A. Rıza ve diğer davetliler ile halk katılmıştır¹⁴.

Tokat Halkevinin 31.12.1935 tarihi itibarıyla, başlıca Avukat (6), Doktor (8), Öğretmen (31), Tecimen(Tüccar) (78), İşçi (35), Çiftçi (85), Güzel Sanatlar (35) ve Serbest Meslek (273) mensubu olmak üzere, 20'si bayan toplam 550 üyesi vardır¹⁵.

Derginin 37. sayısında, Halkevlerinin kuruluş yıldönümü dolayısıyla kaleme alınan bir yazıda, Tokat Halkevinin iki yıllık faaliyetleri şu şekilde sıralanmaktadır:

- 1- İlk okuma, yurt bilgisi, hesap, Fransızca kursları gibi çeşitli halk dershaneleri açılmıştır. Bunlara toplam 86 kişi yazılmış ve devam etmiştir. Ayrıca 1934 yılı Haziran'ına kadar bayanlara mahsus ilk okuma evi çalışmasına devam edilmiş, 50 kişi okutulmuştur¹⁶.
- 2- 10 ay gibi kısa bir zamanda yetişen bir Halkevi Bandosu

⁹ T. R. Bey, “Halkevleri Niçin Doğdu”, *Yeni Tokat*, Sayı: 14 (15 Mart 1934), s. 1, 2.

¹⁰ M. Ergun, s. 54.

¹¹ S. J. Shaw, s. 455.

¹² “Halkevleri Türk...”, s. 8.

¹³ “Halkevleri Türk Ulusunun Kültür Kaynağıdır”, *Yeni Tokat*, Sayı: 37 (1 Mart 1935), s. 8.

¹⁴ “Memleket Duyumlarımız: Gice Eğlencesi”, *Yeni Tokat*, Sayı: 37 (1 Mart 1935), s. 14.

¹⁵ BCA(Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi), Belge no: 490-01-991-834-2-17.

¹⁶ 1935 yılı faaliyet raporunda belirtildiği üzere okuma kursları devam ettiği gibi, alafranga müzik ve dikiş-nakış kursları da verilmiş, ayrıca gece kursları düzenlenmiştir. BCA, 490-01-991-834-2-11.

kurulmuştur. 16¹⁷ kişilik bu takım, millî günlerin coşkusu daha artırmaktadır.

3- Tokat Halkevi adına “Yeni Tokat” adıyla bir bilgi dergisi çıkartılmıştır. Halkevi kitap odasında 600 adet çeşitli kitap ve 200 dergi bulunmaktadır. Bu kitap ve dergileri okuyanların sayısı 2 500 kişiyi bulmaktadır¹⁸.

4- Temsil kolu tarafından türlü millî bayramlar dolayısıyla “Çoban, Mete, Akın, Yarım Osman, Mahkeme-i Şeriye, Beyaz Kahraman ve Yıkılan Ocak” gibi millî temsiller sunulmuştur. 1935 yılı faaliyet raporunda ise Beşdevir, Himmetin Oğlu, İstekli, Engin Çavuş, Gâvur İmam ve Kahraman başlıklı piyeslerin sahneye konulduğu belirtilmiştir¹⁹.

5- En çok çalışan musiki koludur. Yeni bir piyanoya da sahip olan musiki kolu, çağdaş müziğe uygun konserler vermektedir.

6- Dil, edebiyat ve tarih kolu da çalışmalarını sürdürmektedir. Öz Türkçe çalışmaları ve tarihi makaleler Yeni Tokat dergisinde yayımlanmaya devam etmektedir.

7- Spor kolu faaliyetlerinden olmak üzere 1933 yılı zafer bayramı münasebetiyle sporculardan üç bisikletli Tokat – Sivas – Kayseri – Kırşehir yoluyla Ankara’ya gönderilmiştir. Ayrıca avcılık ve cirit sporlarıyla çeşitli maçlar düzenlenmektedir.

8- Sosyal yardım kolu 27 Mayıs 1934 tarihinde büyük bir piyango tertip etmiş ve 500 lira tutan hâsılatıyla, Orta mektep pansiyonunda kalan öğrencilere yardım etmiştir. 19 Teşrinievvel (Ekim) 1933 tarihindeki müsamere ile de 300 çocuk giydirilmiştir. Bunlardan başka şehir merkezindeki ve ilçelerdeki birçok okul çocuğuna yardım edildiği gibi, hastalara ve muhtaçlara da yardım yapılmıştır²⁰.

9- Köycülük kolu Pazar ve Turhal’da müsamere vermiş, bu vesile ile köylünün işlerine yardımcı olunmuştur. Ayrıca sağlık, zehirli gazlar, muaşeret adabı, içki ve kumarın kötülükleri, tasarruf ve soyadı konularında ve Kubilay hakkında toplam 11 konferans verilmiştir²¹.

Halkevinin faaliyetleri çerçevesinde çeşitli şubeler bünyesinde farklı nitelikte toplam 410 toplantı yapılmış ve bu toplantılara toplam 24 899 kişi katılmıştır²².

¹⁷ BCA, 490-01-991-834-2-4. Belgeye göre Bando takımının toplam 22 adet müzik aleti vardır.

¹⁸ BCA, 490-01-991-834-2-12.

¹⁹ BCA, 490-01-991-834-2-6.

²⁰ 1935 yılı faaliyet raporunda yapılan sosyal yardımlar ayrıntılarıyla belirtilmiştir. BCA, 490-01-991-834-2-9.

²¹ “Halkevleri Türk...”, s. 8-11.

²² Toplantıların nitelikleri ve katılanların sayısı için bkz: BCA, 490-01-991-834-2-18, 490-01-991-834-2-19.

Yukarıda belirtilen yazının devamında, yapılması gereken işler de şöylece sıralanmaktadır:

1- Halkevinin halkla bütünleşmesi açısından nişan ve düğün gibi toplantıların Halkevi salonunda yapılması sağlanmalıdır. Halkevi Bاندosu, bu toplantılarda, hazırladığı çağdaş müzik örneklerini sunabilir.

2- Halkevi üyeleri yeni arkadaşlar getirerek Halkevi üyesi sayısını artırmalıdır.

3- Halkevi üyeleri burada edindikleri fikirleri çekinmeden etrafa yaymaya gayret etmelidir²³.

Tokat Halkevinin gelecekte yapmayı planladığı işler de şunlardır:

1- Kayakla dağ sporu hazırlıkları.

2- Halk bilgisi araştırmaları.

3- Zile'de bir Halkevi şubesi açma girişimi başarmak ve bunun gibi yeni şubeler açmak.

4- Memleket tarihini yazdırmak ve bunun için bir yarışma düzenlemek²⁴.

Yeni Tokat Dergisi

Yeni Tokat dergisi²⁵, Tokat valisi Recai Güreli'nin teşvik ve desteği ile²⁶, ilk defa 30 Ağustos 1933 tarihinde "YENİ TOKAT, Tokadı seven ve sevdiren bir mecmuadır.. Okuyun ve herkese okutun ve tanıtın" parolasıyla yayımlanmaya başlanmıştır. Dergi, 29 İlkteşrin (Ekim) 1935'te yayınlanan 49. sayıya kadar, iki yıl süre on beş günde bir yayımlanmış; bu sayı ile birlikte "Ayda bir çıkar Halkevi dergisi" olarak yayın hayatına devam etmiştir.

Yeni Tokat dergisi, "Yeni Tokat Matbaası"nda basılmış ve idare edilmiştir. Derginin imtiyaz sahibi ve neşriyat müdürü Avukat Münip (Güney)²⁷ Bey'dir. Dergi, 1 Mart 1934 tarihinde yayımlanan 13. sayıdan itibaren "Halkevi neşriyat kolu tarafından on beş günde bir çıkarılır, bilgi ve görgü dergisi" olarak yayın hayatına devam etmiştir. Ancak imtiyaz sahibi ve neşriyat müdürü ile basıldığı yer değişmemiştir. Bundan sonra derginin yazım sorumluluğu Halkevi tarafından sürdürülmüş, baskı masrafları ve satış sorumluluğu ise matbaanın üzerinde kalmıştır. Ancak Halkevi matbaaya daha fazla yük olmamak için 50.

²³ "Halkevleri Türk...", s. 11.

²⁴ "Halkevleri Türk...", s. 11.

²⁵ Yeni Tokat dergisi üzerinde yaptığım çalışmalar üzerine hazırladığım "Cumhuriyetin İlk Yıllarında YENİ TOKAT" adlı kitap, Kültür Bakanlığı tarafından incelenmiş; B.16.0.YDB.0.00.00.01/928.3-104 sayı ve 13.01.2003 tarihli yazı ile 2003 yılı yayın programında yayınlanmasına karar verildiği tarafıma bildirilmiş, ancak 2004 yılında yeni bir yazı ile yayın programında değişiklik gerekçesiyle tarafıma iade edilmiştir.

²⁶ S. Tunay, "Üçüncü Yılımızın Çıkışında Niçin Aksadı", *Yeni Tokat*, Sayı: 50 (1 İlkanun [Aralık] 1935), s. 2.

²⁷ Bkz: Ferit Acunsel, *Gerçeklerin Diliyle Tokat*, Tanin Matbaası, İstanbul 1947, s. 133.

sayıdan itibaren “sürüm-satım” işini de kendi üzerine almıştır. Dolayısıyla bundan sonra dergi, her bakımdan Halkevinin elinde olmuştur²⁸. Tokat Halkevi İdare Heyetinin CHP Genel Sekreterliğine gönderdiği 1935 yılı faaliyet raporunda belirtildiğine göre derginin bütün basım işi masrafı Halkevi tarafından karşılanmaktadır. Her ay 300 adet bastırılan dergi köylere, Halkevlerine, başka illere, resmi makamata ve mekteplere parasız dağıtılmaktadır²⁹. Dergi, ortalama olarak 14-16 sayfa halinde yayımlanmıştır. Dergi kapağında ve iç sayfalarda zaman zaman konu ile ilgili resimler konulmuş, dış kapakta az da olsa renkli baskıya yer verilmiş, çoğunlukla siyah beyaz baskı kullanılmıştır. İlk sayılarda kapak daha kaliteli kâğıda basılmış, buna karşılık iç sayfalar, kalitesi oldukça düşük sarı kâğıtlara basılmıştır. 9. sayıdan itibaren kâğıt kalitesi artmış, fakat son sayılara doğru kapakta da iç sayfalarda kullanılan kâğıt kullanılmıştır.

Dergi ilk yıl 10 kuruştan satılmış; fiyat, ikinci yıl 7,5 kuruşa üçüncü yılda da 5 kuruşa düşürülmüştür. Derginin mali yapısını desteklemek üzere, hemen her sayısında, son sayfalarda çeşitli ilanlara yer verilmiştir.

Yeni Tokat dergisinin iki cilt halinde tanzim edilmiş bir nüshası Tokat İl Halk Kütüphanesi’nde mevcuttur. Ancak buradaki sayılar eksiktir. İlk iki yıla ait 48 sayı iki cilt halinde ciltlenmiş olarak ve diğer sayıların bir kısmı da müstakil olarak Halis Turgut Cinlioğlu’nun özel kütüphanesinde bulunmaktadır. Millî Kütüphanenin kayıtlarında da Yeni Tokat dergisinin kaydına rastlanmaktadır³⁰.

Dergi, ilk sayısının önsözünde de belirtildiği üzere, öncelikle, güzelliklerle dolu olan Tokat’ı tanımak ve tanıtmak, sevmek ve sevdirmek amacıyla yayımlanmıştır. Bir Halkevi dergisi olan Yeni Tokat dergisinin önemli ve öncelikli amacı ise, Yeni Türk İnkılâbının anlaşılmasını ve yerleşmesini sağlamaktır. Çünkü Türk İnkılâbı, ülke nüfusunun ancak dörtte birini oluşturan bir aydın zümrenin öncülüğünde gerçekleşmiştir. Dolayısıyla “memleketin; kafasının dörtte üçü eskiliklerle dolu olan ve yenilikleri bir klişe halinde kabul edenler”in³¹ aydınlatılması aydınların bir görevi olarak ortaya çıkmıştır. İşte Tokat’ın eski düşünceleri temsil edenlere karşı, “göğsünü mertçe açmağa hazır bilgili adamları (aydınları)”³² tarafından yayınlanan Yeni Tokat dergisi de, Tokat’ı İnkılâplar doğrultusunda yenileyecektir: “Yeni Tokat’ yeni bir Tokat’ı hedef kabul edecek ve Tokat’ı yenileştirecek her düşünceye sayfalarında yer

²⁸ S. Tunay, s. 2.

²⁹ BCA, 490-01-991-834-2-12.

³⁰ Bkz: <http://www.mkutup.gov.tr>. (SYS No: 0455208), YER: 1957 SB 239. Derginin Tokat’taki nüshaları bir araya getirilerek, eksik sayılar karşılaştırılmak suretiyle noksanları tamamlanmış ve tarafımdan fotokopisi yapılarak, ikişer cilt halinde Gaziosmanpaşa Üniversitesi Merkez Kütüphanesi ve Sosyal Bilimler Enstitüsü Kütüphanesine kazandırılmıştır.

³¹ “Ön Söz”, *Yeni Tokat*, Sayı: 1 (30 Ağustos 1933), s. 1-2.

³² aynı yazı, s. 1.

verecektir”³³.

Derginin son sayısında yer alan bir yazıda, yayınlanış amacı ile ilgili bir değerlendirme yapılmaktadır: “Yeni Tokat’ı çıkardığımız ilk günden beri, ülkümüz, Tokat çevresine, Tokatlıya ve bilhassa Tokat köylüsüne faydalı olmak, kuru bir gösteriştten ziyade, özlü bir iş görmektir. Dar sayfalarımızı dışı yaldızlı, içi kof laflarla doldurmaktan her zaman çekindik. Halkın işine yarayacak, okumaya alıştırarak, iyiyi kötüyü belirtecek, yol gösterecek, Tokat’ı tanıtacak, hülâsa, pek mütevazı olmakla beraber, faydasız denilmeyecek kadar varlıklı bir dergi çıkarmaya gayret ettik”³⁴.

Dergi, yayın hayatında “siyasetten uzak, partizanlık esintilerinden ırak kalmayı kendine başlıca prensip”³⁵ edinmiştir.

Derginin son sayılarında yayıncılar arasında bir tartışma ve mücadele olduğu görülmektedir ki, bu durum Halis Turgut Cinlioğlu’nun ifadesiyle derginin kapanmasına sebep olmuştur. Cinlioğlu’na ait kütüphanede bulunan derginin son sayısı olan 52. sayının kapağında el yazısıyla yazılmış şöyle bir not bulunmaktadır: “Bu sayıdaki iki yazı bu güzel derginin susmasına kâfi gelmişti”. Anlaşıldığı kadarıyla üçüncü yayın yılı başında Yeni Tokat dergisi büyük bir sarsıntı geçirmiş, yayın politikası ile ilgili ciddi tartışmalar yapılmıştır. Bu tartışmalar sonunda derginin yayın kurulu değiştirilmiş, ancak üç sayı sonra başarısız kabul edilmiş olmalıdır ki, tekrar eski ekip iş başına getirilmiştir. Değişen yayın kurulları birbirlerine yönelik sert eleştiriler yapmışlardır. Bu durumun da derginin yayın hayatının sona ermesinde etkili olduğu anlaşılmaktadır. Ancak asıl sebebin maddi problemler olduğu anlaşılmaktadır. Zira Tokat Halkevi Başkanı imzasıyla CHP Genel Sekreterliğine gönderilen 26.4.1936 tarihli bir yazıda bu konuya işaret edilmiş ve derginin yayınlanmaya başlandığı tarihten itibaren, abonelerden toplanan paraların matbaaya düzenli olarak ödenemediği, il yönetim kurulunun borçları kapatmak için kaynak aradığı, ancak gerekli kaynağın bulunamadığı belirtilmiştir³⁶. Bu yazıya cevap olarak gönderilen 12.5.1936 tarihli yazıda, yeniden dergi çıkarmadan önce gerekli olan mali, teknik ve idari alt yapının tamamlanması gerektiği belirtilmiş, bu şartlar oluşmadan yeniden dergi çıkarılmasının uygun olmayacağı ifade edilmiştir³⁷.

Kıyafet İnkılâbı ve Tokat’taki Yansımaları

Türk inkılâbının genel özelliklerinden ikisi çağdaşlaşma ve

³³ Aynı yazı, s. 2.

³⁴ C. Zeren, “Sosyal Hastalıklarımız: Gösteriş Hastalığı”, *Yeni Tokat*, Sayı: 52 (1 Şubat 1936), s. 2.

³⁵ Aynı yer.

³⁶ BCA, 490-01-843-336-1-14.

³⁷ BCA, 490-01-843-336-1-11, Yeni Tokat dergisinin daha geniş bir tanıtımı için bkz: Sabri Zengin, “Bir Halkevi Dergisi: Yeni Tokat”, *Tarih ve Toplum*, XXXIX (232), Nisan 2003, s. 33-39.

millîleşmedir³⁸. Dolayısıyla yapılan inkılâplar, bu temel prensiplere dayalı olarak gerçekleştirilmiştir ki, bunlardan birisi de kıyafet inkılâbıdır. Çağdaş medeniyetlerin üzerine çıkmayı hedefleyen ve bu doğrultuda inkılâplar yapan Türk milleti, “medenî Türk ulusunu gülünç vaziyete düşüren ellerin giyimini”³⁹ terk ederek çağdaş kıyafetleri benimsemiştir. Bu çerçevede önce erkek kıyafetleri üzerinde düzenleme yapılmış ve Şapka Kanunu çıkarılmıştır. Daha sonra kadın kıyafetlerinin düzenlenmesi düşünülmüş, bu konuda da bir kanun çıkarılması teklif edilmiş, ancak konunun hassasiyeti yüzünden, kanun çıkarmak yerine, bu meselenin yerel yönetimler tarafından halledilmesinin daha uygun olacağı kabul edilmiştir. Bundan sonra, zamanla şehir yönetimleri, almış oldukları kararlarla kendi şehirlerinde peçe ve çarşafı yasaklamışlardır.

Şapka Kanunu

Yukarıda “ellerin giyimi” olarak nitelendirilen eski kıyafet, millî Türk kıyafeti olarak kabul edilmemiş ve terk edilmesi kararlaştırılmıştır. Eski Turan kıyafetinin araştırılıp ihya edilmesine de gerek görülmemiştir. Bu durumu, Türk inkılâbının önderi Atatürk, 27 Ağustos 1925’te İnebolu’da yaptığı bir konuşmada şu şekilde ifade etmiştir: “Turan kıyafetini araştırıp ihya etmeye mahal yoktur. Medenî ve beynelmilel kıyafet bizim için, çok cevherli milletimiz için layık bir kıyafettir”⁴⁰. Görüldüğü gibi burada millîleşme, aynı zamanda çağdaşlaşma olarak değerlendirilmiştir. Bu temel anlayışa uygun olarak, 25 Kasım 1925’te çıkarılan Şapka Kanunu⁴¹ ile şapka giyilmesi mecburi hale getirilmiştir. Şapka kanununun kabul edildiği tarihten sonra yayımlanmaya başlanan Yeni Tokat dergisinde, bu kanunla ilgili tartışmalara rastlanmamaktadır. Buna karşılık dergide, kanun gereği şapka giymek zorunda olan insanların davranışları ile ilgili gözlemlere ve görüşlere yer verilmiştir.

Bir yazıda, Tokat halkının dörtte üçünün yeni düşünceye kapalı ve eski düşünceye tâbi olduğu belirtilmiştir. Dolayısıyla bu durum “yeniliklerin bir klişe halinde kabul edilmesine”⁴² ve bazen de yeniliklere karşı çıkılmasına sebep olmuştur. Bu tip insanlar, şapka inkılâbının gerektirdiği gibi davranmamışlar ve bir şekilde tepki göstermişlerdir. Bir yazıda, bazı insanların “namaz kıldıktan sonra camiden çıkarken kasketlerinin güneşliklerini arkada bıraktıkları” ifade edilmiş ve bu insanlar “bakışlarında papaz taassubu olan

³⁸ S. Zengin, “Tokat Halkevinin...”, s. 242.

³⁹ Lütfü Ülkü, “Defolan Yüzsüz Misafirler”, *Yeni Tokat*, Sayı: 33 (1 Sonkanun [Ocak] 1935), s. 7.

⁴⁰ Hamza Eroğlu, *Türk İnkılâp Tarihi*, Savaş yay., Ankara 1990, s. 284.

⁴¹ Şapka giyilmesi ile ilgili kanunun 1. maddesi şöyleydi: “Türkiye Büyük Millet Meclisi âzaları ile idare-i umumiye ve mahalliyeye ve bilumum müessesata mensup memurin ve müstahdemin Türk milletinin iktisa etmiş olduğu şapkayı giymek mecburiyetindedir. Türkiye halkının da umumî şerpuşu şapka olup buna münafi bir itiyadın devamını Hükümet men eder”. Bkz: Bekir Sıtkı Yalçın- İsmet Gönülal, *Atatürk İnkılâbı*, KTB yay., Ankara 1984, s. 99.

⁴² **, “Ön Söz”, *Yeni Tokat*, Sayı: 1 (30 Ağustos 1933), s. 1.

tipler” şeklinde tanımlanmıştır⁴³.

“Başımıza Ne Giyiyoruz” başlıklı bir yazıda, halkın giydiği başlıklar ile ilgili şöyle bir değerlendirme yapılmıştır: “Etrafı sarık misali kabartılmış bir börk, önünde güneşliği kaldırılmış bir bilmem ne; veyahut da posttan, rasgele bir kumaştan; olsun kabilinden yaptırılmış güya bir şapka... Belki kendi giydiklerinden daha ucuza mal olan fakat tam bir şapka olan kasketleri giymekteki inat ne? Hiç.! Eski bir itikadın; köhnemiş, örümcekleşmiş bir kafanın yolundaki dikenli bir inat... Her şeye rağmen “ben eskiye bağlıyım” diyen fakat içindeki pis duyguları tam manasıyla ihsas edemeyip hıncını şapkadan, kisveden alan bir softa ruhu...”⁴⁴.

Din Adamlarının Kıyafetlerinin Düzenlenmesi

Şapka kanununa paralel olarak çıkarılan 02 Eylül 1925 tarihli bir kararname ile din adamları dışında kalan insanların sarık sarmaları da yasaklanmıştı. 03 Aralık 1934 tarihinde çıkarılan bir kanunla din adamlarının da mabetler dışında dinî kisve ile dolaşmaları yasaklandı⁴⁵. Yeni Tokat dergisinde, bu kanunun kabulü ile ilgili olarak yazılan bir yazıda, aslında konuları gereği farklı kıyafet giymenin Türk kültüründe olmadığı, bu alışkanlığın Osmanlılar zamanında, Bizans geleneklerinin taklit edilmesi suretiyle benimsendiği belirtilmiştir. “Giyim Yasası” başlıklı yazıda bu durum, aynı zamanda gerilemenin de sebepleri arasında gösterilmiştir: “ ‘İslam’da rahiplik yoktur’ temel düsturunu unutarak İstanbul’un fethinden sonra şeriat âlimleri, Bizans’ta gördükleri (Eftendis)lere benzettiler, onlarda olduğu gibi tek örnek kılık içine aldılar. Payeler tevcih ettiler, imtiyazlar verdiler. İşte bu imtiyazlılardı ki devletin artık gerilemesine yol açan sebepleri anıkladı (hazırladı)”⁴⁶.

Şapka giyilmesi ile ilgili düzenlemede olduğu gibi, din adamlarının kıyafetleri ile ilgili düzenlemede de, önce tatbikat yapılmış, sonra kanun çıkarılmıştır. Bu durum dergideki bir yazıda şöylece ifade edilmiştir: “Bizim din adamlarımız ve din bilgiçlerimiz bu gerekliliği daha önceden kavradıkları için yasanın çıkmasından daha üç ay önce ilk o gün İzmir’de başlayarak yer yer kendiliklerinden “dini kisveyi burkat (mabet) dışarısında giymeye” bağlam vermişlerdi”⁴⁷.

Din adamlarının mabetler dışında dinî kisve ile dolaşmalarının yasaklanmasına bazı Avrupa devletleri karşı çıkmışlardır. Bu da “kendi

⁴³ **, “Görüşler: Eksilen Üç Tip”, *Yeni Tokat*, Sayı: 2 (15 Eylül 1933), s. 12.

⁴⁴ “Görüşler: Başımıza Ne Giyiyoruz”, *Yeni Tokat*, Sayı: 9 (1 Kanunusani (Ocak) 1934), s. 11.

⁴⁵ Mustafa Keskin, “Türk İnkılâbı”, *Türk İnkılâbı ve Türkiye Cumhuriyeti Tarihi*, Ufuk yay., Kayseri 1995, s. 177. İlgili Kanunun 1. maddesinde şöyle denilmekteydi: “Her hangi din ve mezhebe mensup olurlarsa olsunlar ruhanilerin mâbet ve ayinler haricinde ruhani kisve taşımaları yasaktır...”. Bkz: B. S. Yalçın- İ. Gönülal, s. 204.

⁴⁶ Safyettin, “Giyim Yasası”, *Yeni Tokat*, Sayı: 32 (15 İlkkanun [Aralık] 1934), s. 5.

⁴⁷ Safyettin, s. 6.

yurtlarında papaları ruhani kılıkta gezmeye bırakmayan Garp devletleri bizim çıkardığımız giyim yasası karşısında hoşnutsuzluk gösterip köpürüyorlarmış”⁴⁸ ifadesiyle tepkiyle karşılanmış ve “bugün Türklükte ve bu yeni Türkiye’de ‘imtiyazsız sınıf, kaynaşmış bir kütledir’ kendi topluluğu arasında yabancıdır diye kimseye kendi yurttaşından daha üstün bir hak tanıyamayız”⁴⁹ denilerek, kimseye ayrıcalık tanınamayacağı belirtilmiştir.

Kıyafet inkılâbından sonra Türk insanı, medenî ve Avrupalı bir kimliğe sahip olmuş ve geri kalmış doğulu imajından kurtulmuştur. Türk insanının bu yeni görüntüsü Yeni Tokat dergisinde yayınlanan Hamal adlı hikâyede şöylece tasvir edilmektedir: “Başında alangle yol kasketi, gözlerinde vapur dumanı ve kalın selüloit çerçeveli gözlük, üstünde gri renkte, golf biçimli, İngiliz kumaşından bir yol kostümü; sol elinde ufak boyda yol çantası, kolda pardösü; sağ elinde ucu kehribarlı zarif hezaran baston; kostümün renginde dizge çoraplar; lastik ökçeli, çift dikişli, maron renkli yol fotiniyle ilk bakışta seyahate çıkmış bir milyarder intibainı bırakıyordu...”⁵⁰.

Çağdaş yeni Türk kıyafeti, aydınlar tarafından kısa sürede benimsenirken, özellikle kırsal kesimde uyum süreci tabii olarak gecikmiştir. Bir öğretmen, yeni kıyafetleriyle gittiği köyde, karşılaştığı insanların tepkisiyle ilgili değerlendirmesi şöyledir: “Yine bir köye uğradım. Etrafımı otuz kırk çocuk çevirdi. Vahşi bir hayvan seyrediyorlarmış gibi, beni uzun uzun gözden geçirdiler... Onlar bende ne gördüler? Gayet kolay anlaşıldı: Kısa pantolonumu, sırtımdaki çantayı, gözümdeki gözlüğü, başımdaki geniş şapkayı en çok konuşma mevzuu yapmışlardı...”⁵¹.

Kadın Kıyafetlerinde Yapılan Düzenlemeler

Şapka inkılâbıyla yapılan düzenlemeler, daha çok erkek kıyafetleriyle ilgilidir. Bu inkılâp yerleştikten sonra, toplumun yarı nüfusunu oluşturan kadınların kıyafetleri ile ilgili düzenlemeler de yapılmıştır ki, çağdaş Türkiye imajının tamamlanması için bu gerekli görülmüştür. Bu konuda Yeni Tokat dergisinde bir yazı kaleme alınmıştır. Yazıda, kıyafet inkılâbından sonra “şapkalı, bastonlu, golf pantolonlu veya melon şapkalı” bir görüntü ile medenî bir kimliğe bürünen Türk erkeğinin yanında; Türk kadını, çarşafıyla “kocasının yanında yuvarlanan bir bohça gibi” tanımlanmış ve bu durumun yakışmadığı; “Yirminci asırla Ortaçağ kılığının yan yana hayatta” görülmesinin tahammül edilemeyecek bir durum olduğu ifade edilmiştir⁵².

Diğer inkılâplarda olduğu gibi kıyafet inkılâbında da referans olarak

⁴⁸ Safyettin, s. 5.

⁴⁹ Safyettin, s. 6.

⁵⁰ T. Dayan, “Hikaye: Hamal”, *Yeni Tokat*, Sayı: 17 (1 Mayıs 1934), s. 12.

⁵¹ H. T., “Köylü ve Aydın Gençlik”, *Yeni Tokat*, Sayı: 29 (29 Birinci teşrin [Ekim] 1934), s. 11.

⁵² Vehbiye Tunay, “Mantoya Geçiş”, *Yeni Tokat*, Sayı: 51 (1 İkincikanun [Ocak] 1936), s. 6.

eski Türk kültürü gösterilmiş ve bu durum “eski Türk yaşayışında, kafes ardında güvensiz karşılanan, yad gözlerden saklı, örtülü bir kadınlık yoktu. Ata binen, kılıç kullanan, eşinin yanı başında didinen Türk kadını vardı”⁵³ ifadesiyle dile getirilmiştir. “Bir suçlu gibi yahut halka kendisini kutsal varlık olarak tanıtmak için örtünen şark kâhanları gibi kadının yüzünü örtmesi çağdaş düşüncelere ve onlara ayak uydurmuş bir Türkiye’ye yaraşmayacağı”⁵⁴ da ifade edilerek, eski Türk kültüründe olmayan ve çağdaş medenî hayata da uymayan kıyafetlerin terk edilmesi gerektiği vurgulanmıştır.

Önceki inkılâplarda olduğu gibi kadın kıyafeti ile ilgili düzenlemelerde de, kademeli geçiş uygulanmış; önce peçe⁵⁵ yasaklanmış, daha sonra çarşaf⁵⁶ yasaklanmıştır. Bu kararlar, merkezi hükümet tarafından kanun çıkarmak suretiyle alınmamış; yerel yönetimlere bırakılmış ve onlar tarafından uygulanması sağlanmıştır.

1935 yılında gerçekleştirilen CHP 4. büyük kurultayında peçenin ve çarşafın yasaklanması yönünde tartışmalar olmuş; daha önce Trabzon Belediyesinin bir kararıyla kadınların tamamen yüzlerini açmış oldukları halde sokaklarda gezdikleri, Adana Vilayet Meclisi kararıyla da⁵⁷, bu eski görenekten kurtulma yolunda büyük adım atılmış olduğu dile getirilmiştir. Dolayısıyla, bu gelişmelerin, endişeleri ortadan kaldırdığı, ortak bir kararla bu meselenin halledilmesi gerektiği ifade edilmiş; buna karşılık, zamanın İçişleri Bakanı Şükrü Kaya “kanun yapmadan idari tedbirlerle bunu yapabiliriz, gelecek kurultayda bunun sözü olamaz” diyerek kanun çıkarmaya gerek olmadığını, mahalli tedbirlerle konunun halledilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Dolayısıyla burada alınan prensip kararına uygun olarak⁵⁸ temsilciler, bulundukları

⁵³ Vehbiye Tunay, “Başı Mutlu Türk Kadını”, *Yeni Tokat*, Sayı: 33 (1 Sonkanun [Ocak] 1935), s. 14.

⁵⁴ S. Tunay, “Peçe ve Giyim”, *Yeni Tokat*, Sayı: 43 (1 Haziran 1935), s. 2.

⁵⁵ Peçe: Eskiden ülkemizde, bugün bazı ülkelerde kadınların sokakta yüzlerine örttükleri ince siyah örtü. TDK *Türkçe Sözlük* II, s. 1172.

⁵⁶ Çarşaf: Eskiden kadınların kullandığı ve baştan örtülen pelerinli eteklikli sokak giysisi. TDK *Türkçe Sözlük* I, s. 281.

⁵⁷ Çarşaf ve peçe, Tokat’tan önce 11 Aralık 1926’da Trabzon’da, Aralık 1934’te Bodrum ve Fethiye’de, 15 Şubat 1935’te Adana’da, Tokat’tan sonra da 1936 yılında Bursa’da yasaklanmıştır. Daha fazla bilgi için bkz: Hakkı Uyar, “Çarşaf, Peçe ve Kafes Üzerine Bazı Notlar”, *Toplumsal Tarih*, Sayı: 33 (Eylül 1996), s. 6 vd.; Kemal Yakut, “Tek Parti Döneminde Peçe ve Çarşaf”, *Tarih ve Toplum*, Cilt: 37, Sayı: 220 (Nisan 2002), s. 23-32.

⁵⁸ Tarık Us, “Peçe ve Çarşaf (Kurun gazetesinden)”, *Yeni Tokat*, Sayı: 43 (1 Haziran 1935), s. 4. CHP Dördüncü Kurultayındaki tartışmalar ile ilgili olarak ayrıca bkz: Uyar, s. 6 vd.; Hakkı Uyar, *Tek Parti Dönemi ve Cumhuriyet Halk Partisi*, İstanbul: Boyut Kitapları, 1999, s. 250. (Yazar Kurultaydaki tartışmaları, *CHP Dördüncü Büyük Kurultayı Görüşmeleri Tutulgası, 9-16 Mayıs 1935* (Ankara 1935) adlı eseri kaynak göstererek anlatmaktadır ki, bu bilgiler Yeni Tokat dergisindeki bilgilerle de uyusmaktadır.)

yörelerde bu doğrultuda uygulamalar yapmışlardır⁵⁹.

Tokat'ta kadın kıyafeti konusundaki ilk karar, Tokat Belediyesi genel kurulu tarafından alınmış ve bu kararla peçe yasaklanmıştır. Bu durum, dergide yer alan bir yazıda, şöylece duyurulmuştur: “Türk ulusunun yüzünü hayata kapayan peçe adlı bir şey var; Şarbaylığımız(Belediye) genel kurulu, verdiği 12 Mayıs (1935) günlemeçli tarihsel kararıyla onu Tokat'ın tarihine gömmek istemişti. Bunun için kadınlarımıza bir bildirim dağıttı”⁶⁰.

Yeni Tokat dergisinde bu karar, saygı ve takdir ile karşılanmış ve kadınlarımız bu karara uymaya ve çağdaş kıyafeti benimsemeye -gerekçeleri ile beraber- davet edilmiştir: “Bir de kadın varlığı tabiatın yarattığı bir suç mudur? Çirkinlik ve iğrençlikler saklanır ve ıraklaştırılır. Soylu annelerimizi tabiatın kiri, lekesi imiş gibi örtmek, ilksel düşüncelerden doğma, tarihten arta kalmış bir alışkanlıktır. Gereksiz açılmalar ne kadar gülünçse, her yurttaş gibi, kanunların koruyuşu altında olduğunu unutarak, sıkı sıkı örtünmek de o kadar gülünçtür. Sakınılacak bir yere gitmeyen insanın tanınmaktan korkmuş gibi giyinişi neden? Çarşaf içinde yüzü örtülü gezenlerin casus mu, hırsız mı, yolsuz mu, kaçakçı mı; ne soydan bir kimse olduğunu zabitanın kolayca tanıyabilmesi için temiz, onurlu kadınlığımızdan rica ederim: bu örtünme işini yalnız bu soydan insanlara bırakınsınlar. Ta ki her bakımdan kendimizi güvenlik altında bilelim ve bulalım”⁶¹.

Tokat Belediyesi, 12 Mayıs 1935'te peçeyi yasakladıktan altı ay sonra 17 Kasım 1935 tarihli kararıyla da, kadınlarımızın manto giymesini istemiş ve çarşafı yasaklamıştır. Her iki karar da Yeni Tokat dergisinin yayımlandığı dönemde alınmış olduğu için, dergide daha fazla yer bulmuş ve konu ile ilgili haber ve yorum yazıları yazılmıştır. Peçe ve çarşafın yasaklanması çağdaşlaşma ve özellikle demokratikleşme ile özdeşleştirilmiş; ait olduğu sosyal çevreye göre farklı giysiler giyen kadınlarımızın, tek tip manto giymekle eşitleneceği üzerinde durulmuştur. Bu konuda kaleme alınan bir yazıda Tokatlı kadınların giyimlerine göre beş sınıfa ayrıldıkları belirtilmiştir:

Tokat kadınlığımız giyimlerine göre beş topluluk sınıfına ayrılıyordu:

1- Göç karısı adı verilen ve Türkmen kadını giyimiyle gezenler ki çoğu ev kadınlarının işlerine yardım eden gündelikçilerdir ve yerli değil gelip geçicidirler.

2- Kıyı mahalle kadınları ki, evlerinin işiyle uğraşırlar.

⁵⁹ V. Tunay, “Mantoya...”, s. 6; “Urayımızın Çarşaf ve Peçe Hakkında Kesinkes Kararı”, *Yeni Tokat*, Sayı: 51 (1İkincikanun [Ocak] 1936), s. 12.

⁶⁰ S. Tunay, “Peçe...”, s. 2. Tokat Belediyesinin kararlarının aslını görmek için yaptığımız girişim ne yazık ki sonuçsuz kalmıştır. Belediyenin yazı işlerinin düzenli olmayan arşivinde bulunan evrakların (evlenme kayıtları ile ilgili defterlerin dışında) 25-30 yıl öncesine gitmediğini üzüntü ile gözlemledik. Bu kararlarla ilgili olarak vilâyette yaptığımız araştırmadan da bir netice alamadık.

⁶¹ S. Tunay, “Peçe...”, s. 2.

Komşularına bazı tezgâh ve el işleriyle yardım dahi ederler. Dokuma, örme işleri yapıp satar, ekmeklerini çıkarırlar, tarla ve bahçe işleriyle de çalışırlar. Satrançlı Merzifon dokumasından bürük, çarşaf giyerler.

3- Orta halli kadınlar ki, sadece ev kadınıdır kara çarşaf giyerler, okuryazarları da vardır.

4- Sosyete kadınları ki, bu kadın tipinin özel giyinişi mantodur, eşleri göze çarpan işyar takımlarıdır.

5- Azlık gömeler kadını ki, bunlar siyah bir entari ve hırka üzerinde başlarına (valö) yani omuzlarını kaplayan bir yünlü atkı örterler⁶².

Ülkeye demokrasinin gelmesiyle birlikte bütün kadınlarımız eşit görülmeye başlanmıştır. Fakat ait oldukları zümreye göre farklı kıyafetler giyen kadınlarımızın bu durumu, eşitlik prensibine uygun düşmüyordu. Tek tip mantoya geçmekle bu duruma da son verilecekti. Bu durum dergideki bir yazıda şöylece ifade edilmektedir: “Bacı kadın, hanım, hanım efendi gibi ayrı yape sınıflarıyla anılan Türk kadınının bugün hepsini bir gözle gören demokrasimiz hepsine birden “Bayan” dedi. Fakat bu yukarıda söylediğim değişik giyimlerle ayrılan zümreler “alpagotin⁶³ bayan Türkü” şaylığına uygun ve birleştiricilik giyim içerisine; mantoya yeni girecektir. Kadınlarımız hepsi müsavi olacaktırlar”⁶⁴.

Tokat Belediyesinin çarşafı yasaklaması ile ilgili kararı dergide şu şekilde duyurulmuştur: “Tokat Urayı(Belediye) 17 İkinciteşrin(Kasım) 1935 günlemeçli genel kurul bağlamıyla peçe yasağından sonra yeni bir devrim atılışı yaptı. Önümüzdeki ayın 17 sine kadar bayanlarımızın mantolarını hazır etmeleri dileğiyle buyruğunu verdi”⁶⁵. Belediye Meclisi, kararını verirken kadınların peçe yasağı konusunda gösterdikleri duyarlılığı ifade ederek; aynı duyarlılığın çarşaf konusunda da gösterilmesini beklemiş; aksine davrananların da cezalandırılacağını duyurmuştur: “Urayımız kurulunca verilen peçe yasağına çabuk uymakla bayanlarımız pekiyi göstermişlerdir ki: Geri düşüncelerden sıyrılmış Türk kadınına peçeyi ve çarşafı artık yaraştırmıyorlar. Buna güvençli olan uray genel kurulu yurdun her bucağında olduğu gibi 17 İkinci teşrin 1935'te kesenkes (kat'i olan) şu kararı vermiştir. İkinci kanun (Ocak 1935) 17'sine kadar Tokat kadınları artık asri bir giyim olan mantoya geçeceklerdir.

⁶² V. Tunay, “Mantoya...”, s. 6.

⁶³ Bu kelime Eski Türklerde kullanılan Alpagut olmalıdır. Kül Tegin kitabesinde Alpagu şeklinde geçen ve muharip manasına gelen Alpagut, Divan-ı Lügat'it-Türk'te “Tek başına düşmana saldıran, hiçbir taraftan yakalanmayan yiğit” diye manalandırılmıştır. Bkz: Abdulkadir Donuk, *Eski Türk Devletlerinde İdarî-Askerî Unvan ve Terimler*, İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı yay., İstanbul 1988, s. 1.

⁶⁴ V. Tunay, “Mantoya...”, s. 6.

⁶⁵ V. Tunay, “Mantoya...”, s. 6.

Bu buyruğa uymakta savsakçı davrananlar yartıya(cezaya) çarpılacaktır.”⁶⁶.

Çarşafın yasaklanması sürecinde en çok tartışılan konulardan biri, çarşafın daha ekonomik olduğu iddiasıyla ilgilidir. Bu tartışma dergide yer alan yazılara da yansımıştır: “Deniliyor ki: çarşafın mal oluş değerine bakılırsa ötekenden ucuzdur. Onunla kusurlu giyimler de örtülebiliyor. Olsaki: çarşafın ya siyah renkte veya yerli dokumaların âdetleşen renklerinde oluşu gösteriyor ki, bu, örf olarak yerleşmiş bir dış giyimi ve bir resmî kılıktır. Şu halde konuk gidilen yerde onunla oturulamaz. Saygısızlık olur. Gene bu yüzden değil midir ki, konuklanılan evde yapılan teklife karşılık çarşafını çıkarmayanlara gücenilir. Bundan anlaşılıyor ki, çarşaf resmî dış giyimidir. Yoksa iç giyimin kusurlarını örtsün için değildir... Tam kadın odur ki, dışarısını bu resmî giyimle örtüp, içerisini hırtı pırtı tutmaz”⁶⁷.

“Çarşaf yerine manto giyilmelidir. (Bu daha ekonomiktir). (Gerekirse) Çarşaf yapılan kumaştan manto da dikilebilir. Böylece bir ekonomik kayıp da olmaz. Eski malzemeler de kullanılabilir. Tıpkı daha önce feslerin terlik yapılması gibi. Böylece israf önlenmiş olur”⁶⁸. Derginin 51. sayısında yer alan “Mantoya Geçiş” başlıklı yazıda da, çarşafın daha ekonomik oluşu dolayısıyla yapılan muhalefet, eleştirilmiştir⁶⁹.

Diğer inkılâplarda olduğu gibi, yeni kadın kıyafetleri konusunda da yasaklayıcı ve zorlayıcı tedbirlerle yenilikleri benimsetmek yerine, halkın yeniliklere kendiliğinden sahip çıkması ve benimsemesi istenmiştir. Halk da eskiyi yaşatmak ve yeniye direnmek konusunda fazla inatçı olmamış; ancak zaman zaman kendisini çevrenin tesirinden kurtaramamıştır. Bu durum, çarşafın yasaklanması sürecinde de yaşanmış ve dergide yer alan bir yazıda şöylece ifade edilmiştir: “Hükümetin onuncu yıl dönümü için hiçbir kararı yokken Tokatlı kadınlarımız kişilerinin ağızlarını aramak yollu, bu gelim yönüyle çarşaflarının şenlik yerine sokulmayacağı sözünü çıkardılar. Demek ki bunu kendileri de istiyor. Yalnız eşlerinin ve konu komşunun kınamasından çekinerek öncü olmak atılganlığını kendilerinde bulamıyorlar... Haydi hey bacım: Gel hükümetten beklediğin bu yasağa kendiliğinden başla, eşini ve dostunu bu düşünceye yakınlaştır”⁷⁰.

Sonuç

Türkiye Lale devrinden itibaren Batının üstünlüğünü kabul etmiş ve oradan yenilik almaya başlamış, II. Mahmut zamanından itibaren devlet

⁶⁶ “Urayımızın...”, s. 12. Yasak Vilayet İdare Kanununa dayanılarak verilmiş olmalıdır. Zira Ordu’da İçişleri Bakanlığı tarafından peçe, çarşaf ve benzeri kıyafetler yasaklanınca, yasağa uymayanlara Vilayet İdare Kanunu gereğince beş liradan yirmi beş liraya kadar para cezası uygulanması emredilmişti. K. Yakut, s. 31.

⁶⁷ S. Tunay, “Peçe...”, s. 2.

⁶⁸ S. Tunay, “Peçe...”, s. 3.

⁶⁹ V. Tunay, “Mantoya...”, s. 7.

⁷⁰ S. Tunay, “Peçe...”, s. 3.

öncülüğünde modernleşme sürecine girilmiştir(mecburi kültür değişmeleri)⁷¹. Cumhuriyet döneminde ise çağdaş medeniyetler seviyesinin üzerine çıkmak hedefine ulaşmak için köklü yenilikler yapılmıştır. Batıdakine benzer bir aydınlanma olmadığı için yenilikler halk öncülüğünde olmamış devlete hâkim olan kadroların öncülüğünde gerçekleşmiştir. Cumhuriyet döneminde yenilikler, Kurtuluş Savaşında elde ettiği karizmatik önderlik konumundaki Atatürk ve etrafında ona göre şekillenen aydınlar tarafından yapılmıştır. Böyle olunca toplumun yenilikleri algılaması ve uygulamasında bazı zorlukların olması kaçınılmazdır. Özellikle aydınlanma değerlerinden uzak olan taşrada bu durum daha açık bir şekilde görülebilmektedir.

Cumhuriyetin kurulduğu yıllarda Tokat vilayeti, yaklaşık 20 000 nüfuslu en yüksek eğitim kurumu Orta Mektep olan bir taşra şehridir. İnkılâp kararları merkezde verilmiş ve diğer şehirlerde olduğu gibi Tokat'ta da uygulanmıştır. Kararların uygulanmasında şehirdeki az sayıdaki aydın öncülük etmiştir. Bu öncülük, yapılan yeniliği kendi üzerinde uygulama, temsil etme ve sahip çıkma şeklinde olmuştur. Bunu kıyafet inkılâbı örneğinde de görüyoruz. Toplum genel tavra uygun olarak kıyafet inkılâbına da karşı koyma şeklinde tepki vermemiş, yeniliklerin gereğini yerine getirmemek gibi direnişler göstermiştir. Buna rağmen Türkiye'nin diğer yerlerinde olduğu gibi burada da yenilikler uygulanmıştır.

Yapılan yeniliklerin çerçevesini devlet belirlemiş ve yenilikler devletin gücüyle uygulanmıştır. Batıdaki gibi bir aydınlanmanın olmadığı taşrada toplumun muhafazakâr bir tavır sergilemesi kaçınılmazdır. Bu tavrın sonucu olarak ortaya çıkabilecek tepkilere karşı devlet, inkılâpların yerleşmesini sağlamak için çeşitli cezaî müeyyideler uygulamıştır.

Cumhuriyet döneminde güçlü bir kadro tarafından uygulanan köklü inkılâplara karşı çıkanlar olmuşsa da eleştiriler, doğrudan yeniliğin kendisine karşı olmamış, dolaylı eleştiriler yapılmıştır. Bunu kıyafet inkılâbı dolayısıyla Yeni Tokat dergisinde yazılan yazılarda da görmek mümkündür. Çarşafın daha iyi ve gerekli bir kıyafet olduğu yönünde herhangi bir görüş ifade edilmemiş, halkın fakirliği vurgulanarak daha ucuz olduğu üzerinde durulmuştur.

Diğer inkılâplarda olduğu gibi kıyafet konusunda da aşırılık eleştirilmiş ve bu tavır “gereksiz açılmalar ne kadar gülünç..” şeklinde tanımlanmıştır.

Kaynaklar

Arşiv Belgeleri

BCA(Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi), Belge no: 490-01-991-834-2-17, 490-01-991-834-2-11, 490-01-991-834-2-4, 490-01-991-834-2-12, 490-01-991-834-2-6, 490-01-991-834-2-9, 490-01-991-834-2-18, 490-01-991-834-2-19, 490-01-991-834-2-12, 490-01-843-336-1-14, 490-01-843-336-1-11.

⁷¹ Mümtaz Turhan, *Kültür Değişmeleri*, İFAV yay., İstanbul 1994, s. 123.

Kaynak Eserler

Yeni Tokat dergisi, Tokat Halkevi yayını, sayı: 1-52, yıl: 1933-1936.

Tetkik Eserler

ACUNSEL, Ferit, *Gerçeklerin Diliyle Tokat*, Tanin Matbaası, İstanbul 1947.

ÇAVDAR, Tevfik, “Halkevleri”, *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi IV*, İletişim yay., s. 878-884.

DONUK, Abdulkadir, *Eski Türk Devletlerinde İdarî-Askerî Unvan ve Terimler*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı yay., İstanbul 1988.

ERGUN, Mustafa, “Eğitim ve Kültür İnkılâbı”, *Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi*, YÖK yay., Ankara 1997.

EROĞLU, Hamza, *Türk İnkılâp Tarihi*, Savaş yay., Ankara 1990.

<http://www.mkutup.gov.tr>. (SYS No: 0455208), YER: 1957 SB 239.

KESKİN, Mustafa, “Türk İnkılâbı”, *Türk İnkılâbı ve Türkiye Cumhuriyeti Tarihi*, Ufuk yay., Kayseri 1995.

Küçük İstatistik Yıllığı, 1948.

LEWIS, Bernard, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, TTK yay., Ankara 1996.

SHAW, Stanford J. & SHAW, Ezel Kural, *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye II*, Türkçesi: Mehmet Harmancı, e yay., İstanbul 1983.

TDK *Türkçe Sözlük I-II*.

TURHAN, Mümtaz, *Kültür Değişmeleri*, İFAV yay., İstanbul 1994.

UYAR, Hakkı, “Çarşaf, Peçe ve Kafes Üzerine Bazı Notlar”, *Toplumsal Tarih*, Sayı: 33 (Eylül 1996), s. 6-11.

_____, Hakkı, *Tek Parti Dönemi ve Cumhuriyet Halk Partisi*, Boyut Kitapları, İstanbul 1999.

YAKUT, Kemal, “Tek Parti Döneminde Peçe ve Çarşaf”, *Tarih ve Toplum*, Cilt: 37, Sayı: 220 (Nisan 2002), s. 23-32.

YALÇIN, Bekir Sıtkı - GÖNÜLAL, İsmet, *Atatürk İnkılâbı*, KTB yay., Ankara 1984.

ZENGİN, Sabri, “Bir Halkevi Dergisi: Yeni Tokat”, *Tarih ve Toplum*, XXXIX (232), Nisan 2003, s. 33-39.

_____, Sabri, “Tokat Halkevinin Yayınladığı Yeni Tokat Dergisinde Yer Alan Yazılara Göre Türk Devriminin Genel Özellikleri”, *Erdem*, Atatürk Kültür Merkezi Dergisi, sayı 45-46-47, 2006 s. 235-254.

**TEMA VII: TOKATLI ÖNEMLİ
ŞAHSİYETLERLE İLGİLİ BİLDİRİLER**

Mehmed Şerif bin Mustafa et-Tokâdî ve “Miftâhu’s-Sahîhayn” İsimli Eseri Osman BİLGEN¹

Özet

Tebliğimizde son dönem Osmanlı âlimlerinden Mehmed Şerif bin Mustafa et-Tokâdî'nin hayatı ve onun “Miftâhu’s-Sahîhayn” isimli eseri üzerinde durulacaktır. Mehmed Şerif Efendi, ilk eğitim-öğretimini Tokat'ta tamamladıktan sonra dönemin en önemli ilim ve kültür merkezlerinden biri olan İstanbul'a gitmiş, Fatih Medreseleri'nde ilim tahsil etmiştir. Memuriyet hayatı İstanbul'un farklı cami, medrese ve Askeri Rüşdiyelerinde Kürsî Şeyhliği, Cuma Vaizliği, Dersiâmlık ve Arapça muallimliği yaparak geçmiştir. Mehmed Şerif Efendi'nin kaleme aldığı “Miftâhu’s-Sahîhayn” isimli eseri hem kendi döneminde hem de sonraki dönemlerde hadislerin bulunması ve kaynaklarının verilmesi konusunda elden düşmeyen anahtar kitaplardan biri olmuştur.

Mehmed Şerif bin Mustafa et-Tokâdî²

Osmanlının son dönem âlimlerinden Mehmed Şerif Efendi 1265/1848³ yılında Tokat merkezde dünyaya gelmiştir. Babası Emir Ömer oğullarından Mustafa Ağa'dır.⁴

İlk tahsilini ve hıfzını Tokat Camii Kebir Mektebi'nde⁵ tamamladıktan sonra Tekye Medresesi'nde⁶ Arapça eğitimi almış ayrıca Farsça öğrenmiştir. Daha sonra dönemin en önemli ilim ve kültür merkezlerinden biri olan İstanbul'a gelerek Fatih Bahrisiyah (Karadeniz) Başkurşunlu Medreseleri'nde⁷ İslami ilimler tahsil etmiştir. Bir ara Çırçırda'ki Haliliye Medreseleri'nde⁸ de

¹ Yrd.Doç.Dr., Iğdır Üniversitesi, osman.bilgen@igdir.edu.tr

² Müellifin adı bazı kaynaklarda “Muhammed” şeklinde geçse de arşiv belgelerine göre isminin “Mehmed” olduğunda şüphe yoktur. Bkz. Zerdecî, Hümeýra, *Osmanlı Ulema Biyografilerinin Arşiv Kaynakları: Şeriyye Sicilleri*, (Yüksel Lisans Tezi) İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1998, s. 48, 228.

³ 10 Kanunuevvel 1322/23 Aralık 1906 tarihli belgede Tokat'ta 1261 veya 1262 yılında doğduğu ifade edilmektedir. Fakat biz müellifin Sicilli Ahval defterine bizzat kendisinin yazmış olduğu 1265 tarihini esas almayı daha uygun bulduk. Bkz. BOA, MF. MKT, Dosya No: 236, Gömlek No: 16.

⁴ Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Maarif Nezareti Evrakı, Dosya No: 236, Gömlek No: 16. (BOA, MF. MKT, Dosya No: 236, Gömlek No: 16.); İstanbul Müftülüğü Meşihat Dairesi Sicill-i Ahval Defterleri, Maarifu Umumiye Nezareti Mektubi Kalemî Müsveddatına Mahsus Varaka, Defter No: 411, Evrak Numarası: 1718-506.

⁵ BOA, NFS.d. 02451, 02458, 02459, 02470, 02284.

⁶ BOA, NFS.d. 02451, 02458, 02459, 02470, 02284.

⁷ Ayrıntılı bilgi için bkz. Eyice, Semavi, “*Fatih Camii ve Külliyesi*”, DİA, XII, 244-49.

⁸ Haliliye Medresesi: 19. yy'da İstanbul'da yapılan az sayıdaki medreselerdendir. 1878'de yapıldığı saptanan bu medrese bugün Çırçır Gençlik Kulübü olarak

kalan Mehmed Şerif Efendi bu dönem içerisinde Fatih Camii'nde Hafız Şakir Efendi'nin derslerine devam ederek ondan icazet almıştır.

İlk görevi Dolmabahçe Camii, Kürsî Şeyhliği'dir⁹ (1880/1881). Daha sonra sırasıyla Üsküdar Mihrimah Sultan Camii, Hırka-i Saadet Camii (31 Ocak 1883), Yeni Bahçe Valide Sultan Camii (13 Mart 1885), Beşiktaş Süleymaniye Camii (13 Aralık 1885), Beykoz Hamidiye Camii (13 Ekim 1886) ve Râmi Kışlasında (13 Aralık 1888) bu görevini dokuz sene devam ettirmiştir. 13 Mart 1889 tarihinde Beşiktaş Harbiye Camii, Cuma Vaizliği'ne atanmıştır. Bu görevi sırasıyla Bahçekapı Camii, Üsküdar Selimiye Camii (13 Ağustos 1890), Üsküdar Ayazma Camii (13 Mayıs 1892), Üsküdar Valide Sultan Camii (18 Aralık 1893), Şehzadebaşı Valide Sultan Yeni Camii (13 Ekim 1894) Laleli Camii (28 Aralık 1896), Eyüp Sultan Camii (19 Nisan 1900), Sultan Selim Camii (27 Haziran 1901), Nuru Osmaniye Camii (14 Mayıs 1903) ve Fatih Camiinde (29 Aralık 1904-14 Temmuz 1909) olmak üzere yirmi sene devam ettirmiştir. Bu son görevi esnasında vakıflara ait diğer görevleri de ifa etmiştir.

Mehmed Şerif Efendi, yukarıda adı geçen görevleri yerine getirirken 1894/1895 tarihinden itibaren Askeri Rüşdiye muallimliğine de devam etmiştir. Bir ara Koca Mustafa Paşa Askeri Rüşdiyesi'nde Kavâid-i Osmâniye, ardından da Fatih Askeri Rüşdiyesi'nde Arapça dersleri vermiştir. Bütün bu görevleri esnasında hiçbir soruşturma geçirmeyen Mehmed Şerif Efendi, Fatih Camii Cuma Vaizliği ve Fatih Dersîâmılgı döneminde “Üçüncü Osmânî” ve “Dördüncü Mecîd” nişanlarına layık görülmüştür.

Mehmed Şerif Efendi'nin elimizde bulunan tek eseri “Miftâhu's-Sahîhayn” adını taşımaktadır. Bu eser Buhârî ve Müslim'in nüshalarında ve meşhur şerhlerinde geçen kavli hadisleri bulmak için alfabetik olarak kaleme alınmıştır. Aşağıda eser hakkında daha detaylı bilgi verilecektir.

Mehmed Şerif Efendi'nin ölüm tarihi tam olarak bilinmemektedir. Bazı müelliflerce 1312/1897 tarihi verilse¹⁰ de bu tarihin “Miftâhu's-Sahîhayn” isimli eserinin basım yılı olduğu¹¹ kanaatindeyiz. Müellifin hayatı ile ilgili en son bilgiler Meşîhât Dâiresi Sicill-i Ahvâl Defteri'ne altmış iki yaşında, 14 Temmuz 1910 tarihinde bizzat kaleme aldığı, şahsı ve memuriyeti hakkındaki bilgilerden oluşmaktadır. Burada kendisini “Kürsî Şeyhlerinden Tokatlı” olarak tanıtmakta ve üzerinde “Mehmed Şerif bin Mustafa” yazılı mührünü

kullanılmaktadır. <http://istanbulvar.com/turist-gibi-istanbulu-gezmek-8.html> (Erişim: 12.08.2012, 17:22)

⁹ Kürsî Şeyhi: Cuma günleri büyük camilerde Cuma namazından sonra cemaate va'z ve nasihatta bulunan zattır. Kürsi şeyhlerine halk arasında Cuma vaizi de denirdi. BOA, Y. PRK. MŞ, 7/105; Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı*, Ankara 1988, s. 186; Baltacı, Cahit, “*Osmanlı Eğitim Sistemi*”, *Osmanlı Ansiklopedisi*, İstanbul 1996, c. 2, s. 126.

¹⁰ Çakan, İ. Lütfi, *Hadis Edebiyatı*, İFAV Yay., İstanbul, 2009, s. 243.

¹¹ Tokâdî, Mehmed Şerif Efendi, *Miftâhu's-Sahîhayn*, Şirketi Sahafiye-i Osmaniye Matbaası, Dersaadet, 1313, s. 9.

kullanılmaktadır.

Mehmed Şerif Efendi, vatanını, milletini seven ve bu uğurda çalışan samimi bir İslam âlimidir. Fatih Medreseleri Dersiâmlığı, Cuma vaizliği, Askeri Rüştîye’de Osmanlıca ve Arapça muallimliği ve vakıflara ait görevleri aynı anda ifa etmiş olması bunun bir göstergesidir. Aynı şekilde otuz küsur senelik memuriyet hayatında bir defa olsun hakkında soruşturma açılmamış olması ve kendisine verilen iki devlet nişanı da bu duruma başka bir delildir.

Miftâhu’s-Sahîhayn

Hadis edebiyatında hadisleri bulma ve kaynaklarını gösterme, ilk dönemlerden itibaren ihtiyaç hissedilen ve üzerinde önemle durulan bir konudur. Bu gaye ile anahtar kitap diyebileceğimiz Etraf kitapları, Miftahlar ve Fihristler oluşturulmuştur.¹² Bunlar arasında Mehmed Şerif Efendi’nin kaleme aldığı “Miftâhu’s-Sahîhayn” isimli eserin önemli bir yeri vardır. İslam âleminin en fazla okunan ve önem verilen temel iki hadis kaynağında olan hadislerin, kısa süre içerisinde bulunmasını sağlaması, onun bu önemini ortaya koymaktadır. Eser, müellif tarafından önce “Miftâhu’l-Buhârî” ve “Miftâhu’l-Müslim” isimleriyle iki ayrı risale halinde telif edilmiş¹³ ancak daha sonra “Miftâhu’s-Sahîhayn” adıyla¹⁴ tek cilt halinde basılmıştır.¹⁵

Eser, müellifin önsözde belirttiği üzere 1312/1894 yılında tamamlanmıştır.¹⁶ Eserin basılması için 5 Haziran 1894 tarihinde Maarif Nezaretine bir dilekçe ile başvurulmuştur.¹⁷ Gerekli incelemelerin olumlu geçmesi neticesinde “Miftâhu’l-Buhârî” kısmının basımı 1313 yılının Şaban ayının ortasında (31 Ocak 1896)¹⁸, “Miftâhu’l-Müslim” kısmının ise aynı senenin Ramazan ayının birinci günü (15 Şubat 1896)¹⁹ basımları gerçekleşmiştir.

Miftah türü eserler, hadislerin ilk kelimelerinin alfabetik olarak sıralanmasıyla meydana getirilen çalışmalardır. “Miftâhu’s-Sahîhayn”de Buhârî

¹² Fihristler hakkında bkz. Mar’aşlı, Yusuf Abdurrahman, *İlmü Fehreseti’l-hadis*, Darü’l-Ma’rife, Beyrut, 1986.

¹³ Eserin ayrı ayrı basılıp daha sonra bir arada basıldığı iddiası için bkz. Çakan, A.g.e., s. 243.

¹⁴ Eser, müellif tarafından “Miftâhu’s-Sahîhayn” olarak isimlendirilse de kütüphane kayıtlarına yanlış olarak “Miftâhu’s-Sahîhayn Buhârî ve Müslim” ve “Miftâhu’s-Sahîhi’l-Buhârî; Miftâhu Sahih-i Müslim” isimleriyle girmiştir. Bkz. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) Kütüphanesi, 297.32 TOK.M (000162K, GNL.); 297.32 TOK.M (044411 GNL.(GT)).

¹⁵ Tokâdî, A.g.e., s. 1, 9.

¹⁶ Tokâdî, A.g.e., a.y.

¹⁷ BOA, MF. MKT, Dosya No: 236, Gömlek No: 16. İlgili dilekçede eserin ismi “Mir’âtü Ehâdîsi’l-Buhârî” olarak geçmektedir. Bu da eserin isminin daha sonra “Miftâhu’s-Sahîhayn” olarak değiştirildiğini göstermektedir.

¹⁸ Tokâdî, A.g.e., s. 192.

¹⁹ Tokâdî, A.g.e., s. 52.

ve Müslim'deki kavî hadislerin ilk kelimelerine göre tertip edilmiştir. Mehmed Şerif Efendi bu eserinde yer alan hadislerin sağında cilt ve sayfa numaralarını, solunda ise bab numaralarıyla konu isimlerini vermiştir. Müellifin verdiği konu isimleri altında genellikle kitap isimleri olmakla beraber bazen bab başlıkları bazen de ifk hadisi örneğinde olduğu gibi yaygın olarak bilinen hadisler yer almaktadır.²⁰ Ayrıca Buhârî'deki hadisler için İbn Hacer el-Askalânî'nin (852/1449) "*Fethü'l-Bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*", Bedruddin Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed el-Aynî'nin (855/1451) "*Umdetu'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*" ve Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî'nin (923/1517) "*İrşâdü's-Sârî li şerhi Sahîhi'l-Buhârî*" adlı şerhlerinin cilt ve sayfa numaralarını; Müslimdeki hadisler için de, Kastallânî'nin eserinin kenarındaki Ebû Zekeriyâ Yahya b. Şeref en-Nevevî'ye (676/1277) ait "*el-Minhâc fi şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc*" isimli şerhin cilt ve sayfalarını vermiştir.²¹

Eserden tam istifade edebilmek için öncelikle Mehmed Şerif Efendi'nin çalışmalarında esas aldığı baskıları dikkate almak gerekmektedir. Ancak farklı baskılar kullanıldığında eserden istifade azalmakla birlikte kitap ve bab numaraları ile başlıklarının verilmiş olması da eserden yararlanmayı nispeten kolaylaştırmaktadır.

Müellif, eserinde Buhârî'nin Mısır 1296, İbn Hacer'in Mısır 1301, Aynî'nin Kostantiniyye 1309, Kastallânî'nin Mısır 1293 baskılarını esas almıştır. Müslim'in Sahîh'i için ise Mısır 1290 baskısını kullanmıştır.

Miftah türü çalışmalar, belirli eserlerle sınırlı kalsalar da yine de hadislerin bulunmasına yardımcı olan kitaplar arasında sayılmaktadır. Mehmed Şerif Efendi'nin eserini de bu kapsamda değerlendirebiliriz. Eserin belki en önemli faydalarından biri de kendinden sonra yazılan *Miftâhu Kunuzi's-Sünne* ve *el-Mu'cemu'l-müfehres li elfâzi'l-hadîsi'n-nebevî* (Corcordance) gibi eserlere öncülük etmesidir.

Kaynaklar

Baltacı, Cahit, "*Osmanlı Eğitim Sistemi*", Osmanlı Ansiklopedisi, İstanbul, 1996.

BOA, NFS.d. 02284.

BOA, NFS.d. 02451.

BOA, NFS.d. 02458.

BOA, NFS.d. 02459.

BOA, NFS.d. 02470.

BOA, MF. MKT, Dosya No: 236, Gömlek No: 16.

BOA, Y. PRK. MŞ, 7/105.

²⁰ Tokâdî, A.g.e., s. 50, 51, 190.

²¹ Bkz. Şekil-1, Şekil-2.

Çakan, İ. Lütfi, *Hadis Edebiyatı*, İFAV Yay., İstanbul, 2009.

Eyice, Semavi, “*Fatih Camii ve Külliyesi*”, DİA, XII, 244-249.

<http://istanbulvar.com/turist-gibi-istanbulu-gezmek-8.html>

İstanbul Müftülüğü Meşihat Dairesi Sicill-i Ahval Defterleri, Maarifu Umumiye Nezareti Mektubi Kalemi Müsveddatına Mahsus Varaka, Defter No: 411, Evrak Numarası: 1718-506.

Mar’aşlî, Yusuf Abdurrahman, *İlmü Fehreseti’l-hadis*, Darü’l-Ma’rife, Beyrut, 1986.

Tokâdî, Mehmed Şerif Efendi, *Miftâhu’s-Sahîhayn*, Şirketi Sahafiye-i Osmaniye Matbaası, Dersaadet, 1313.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı*, Ankara 1988.

Zerdeci, Hümeýra, “*Osmanlı Ulema Biyografilerinin Arşiv Kaynakları: Şeriyye Sicilleri*”, (Yüksel Lisans Tezi) İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1998.

Şekiller

هذا مفتاح صحيح البخارى					
بسم الله الرحمن الرحيم					
اسمى المباحث	٤ ٥	الاحاديث النبوية	بخارى ص ج	عبنى ص ج	عقلاى ص ج
كتاب الايمان والنذور	٠٢	اما بعد فا بال عامل نستعمله	٧ ٢٠٤ ١١٠ ٢٨ ١١٤ ٥٩ ٠٩ ٤٤٤		
كتاب الجمعة	٢٨	اما بعد فوالله انى لاعطى الرجل	١ ٢٠٤ ٠٣٣ ٠٥ ٠٢٣ ٣٤ ٠٢ ٢٢٢		
تفسير سورة النور	١١	اما بعد اشيروا على	٦ ٠ ١١ ٠ ٩ ٠ ٦٩ ٠ ٨٣ ٧٥ ٠ ٧٣ ١٨		
فضائل اصحاب النبى	٤٤	اما بعد ايها الناس	٤ ٢١ ٠ ٠٨ ٠ ١٥ ٠ ٧ ٠ ٩٣ ٠ ٦ ١٨٧		
تفسير سورة المائدة	٠٩	اما بعد ايها الناس انه نزل تحريم الخمر	٥ ١٧٧ ٠ ٨٥ ٨٩ ٠ ٨٣ ٠ ٨ ٠ ٧ ١٢٩		

Şekil-1. Miftâhu Sahîhi'l- Buhârî'den örnek bir sayfa.

هذا مفتاح صحيح مسلم					
بسم الله الرحمن الرحيم					
اسمى المباحث	٤ ٥	الاحاديث النبوية	نوى ص ج	مسلم ص ج	نوى ص ج
(باب الفهرست مع الباب)					
الاحاديث	٠٥	اما بعد فاني اقول	٢ ١٧١ ٠ ٢ ٠ ٦ ٦٦		
المتن	٠٢	ايها الناس فاني اقول	١ ٤٤ ٠ ١ ٠ ٦ ٤١٦		
البخارى	١٢	ايها الناس فاني اقول	١ ٢٥٧ ٠ ٢ ٠ ٣ ٤٨		
الاشجار	٠١	ايها الناس فاني اقول	٢ ١٨٨ ٠ ٨ ٢ ١٦		
كتاب النور	٠٤	ايها الناس فاني اقول	٢ ٢٧٧ ٠ ١ ٠ ٢ ٢		
كتاب الحج	٠٦	ايها الناس فاني اقول	١ ٣٧٦ ٠ ٦ ٠ ١ ١١		
الساكن	٠٧	ايها الناس فاني اقول	١ ٣٥١ ٠ ٣ ٠ ٢ ٢٢		
الامارة	٠٨	ايها الناس فاني اقول	٢ ١٠٠ ٠ ٨ ١ ١٦		
الصلوة	٠٩	ايها الناس فاني اقول	٢ ٢٦٧ ٠ ٩ ٠ ٢ ٠ ٨		
الزكاة	٠١٠	ايها الناس فاني اقول	١ ٤٠٧ ٠ ٦ ٠ ٢ ٠ ٧		
الزكاة	٠١١	ايها الناس فاني اقول	١ ٤٠٧ ٠ ٦ ٠ ٢ ٠ ٧		

Şekil-2. Miftâhu Sahîhi Müslim'den örnek bir sayfa.

Özet

Fatih ve II. Bayezid dönemlerinde yaşamış olan Tokatlı Molla Lütî (ö.1495), Tokat'ın yetiştirdiği büyük bilgin ve düşünürlerden biridir. Tokat'ta doğduğunu bizzat söyleyen Molla Lütî, ilköğrenimini bir âlim olan babası Kutbüddin Hasan'ın yanında gördü. Sonra İstanbul'a gitti ve orada Sinan Paşa'dan mantık, felsefe ve kelim; onun da teşvikiyle Ali Kuşçu'dan matematik okudu. Vezirlik makamına gelen hocası Sinan Paşa'nın tavsiyesiyle Fatih tarafından saray kütüphanesine hafız-ı kütüb olarak atandı. Bu görev onun çok sayıda kitap mütalaasına ve ilimlerde derinleşmesine vesile oldu. Sinan Paşa'nın sürgün edilmesi üzerine onunla birlikte Seferihisar'a gitti. Fatih'in ölümünün ardından tekrar İstanbul'a döndü ve II. Bayezid tarafından Bursa Yıldırım Bayezid Medresesi müderrisliğine getirildi. Bundan sonra değişik medreselerde müderrislik yapan Molla Lütî, rakiplerinin kıskançlığı yüzünden uğradığı zındıklık suçlaması sonucu yargılanarak idam edildi. Kıvrak zekâsı, nüktedanlığı ve sözünü esirgememesiyle tanınan bilgin düşünür, felsefe, mantık, matematik ve çeşitli dinî ilimler alanında önemli eserler vermiştir. Molla Lütî, genelde hukukiliği hep tartışma konusu edilmiş olan trajik idamıyla gündeme getirilmiştir. Biz bu tebliğde onun ilmî ve felsefî kişiliğine değineceğiz. Düşünürümüz Osmanlı ilim dünyasında felsefe ve pozitif bilimlerin giderek güç kaybettiği bir dönemde mantık, felsefe ve matematik üzerinde çalışmalar yapmıştır. Onu felsefe ve pozitif bilimlerle dinî ilimleri bir araya getiren âlimler silsilesinin azalmaya yüz tutan son halkalarından biri olarak görmek mümkündür. Molla Lütî'nin hatırası kadar Türk kültür ve medeniyeti için de yapılacak en önemli işin onun yazma halinde araştırmacıların teveccühünü bekleyen eserlerinin edisyon kritik yapılarak yayınlanması olduğunu düşünüyoruz.

Anahtar sözcükler: Molla Lütî, bilim, felsefe, medrese, Osmanlı

Molla Lütî, 15. yüzyılın canlı ilim atmosferinde yaşamış keskin zekâlı, sivri dilli ve nüktedan bir âlim ve düşünürdür. Molla Lütî, Sarı Lütî, Deli Lütî, Mevlana Lütî, Lütfullah Tokadî, Maktûl veya Şehid gibi lâkaplarla anılan düşünürümüzün tam adı; Lütfullah b. Kutbeddin Hasan et-Tokadî'dir.² Doğum tarihi belli olmamakla birlikte kendi beyanıyla Tokat'ta doğduğu

¹ Yrd.Doç.Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, muratdemirkol1968@hotmail.com

² Katip Çelebi, *Keşfüz'z-Zünun*, c. 2, s. 1253, 1905, 1762, 1765; Gökyay O. Şaik, *Molla Lütî*, Ankara 1987. s. 35.

kesindir.³

Sinan Paşa lâkabıyla meşhur Sinanüddin Yusuf (ö.1486)'un yanında yetişmiş ve ondan kelim, felsefe ve mantık okumuştur. Molla Lütü, hocası Sinan Paşa'nın tavsiyesiyle Ali Kuşçu'dan matematik okumuş ve bu ilimde hocasına hocalık yapmıştır. Sinan Paşa 1470'de Fatih'in veziri olunca onun hazine kütüphanesi müdürlüğüne (hafızu'l-kütüb) getirilmesini sağlamıştır. Bir sebeple Fatih ile arası açılan Sinan Sinan Paşa, Sivrihisar'a sürülmüş; Molla Lütü de hocasıyla birlikte gitmiştir. Fakat daha sonra II. Bayezid döneminde Molla Lütü'nin önce Bursa Sultan Bayezid Han Medresesi'ne atanmış, sonra sırasıyla Filibe Şihabüddin Paşa Medresesi, Edirne Darülhadis Medresesi, İstanbul Semaniye Medreseleri ve Bursa Sultan Murad Medresesi'nde de görev yapmıştır.

1. Molla Lütü'nin İdamı

Osmanlı düşünce tarihinde zındıklık ve mühlitlik suçlamasıyla idam edilmiş ilk kişi olan Molla Lütü'nin tedris hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Kaynaklar daha çok onun mazlum bir şekilde öldürülmesi meselesini gündeme getirmişlerdir. Rivayetlere göre onun hakkında mühlit ve zındık olduğu gerekçesiyle II. Beyazid'a şikâyetle bulunulmuş, padişah da durumun teftişi ve aydınlatılması için vezirlerden İskender Paşa'yı görevlendirmiştir.⁴ Âşık Çelebi, İskender Paşa'nın Molla Lütü'ye kırıgı olduğunu bahsetmekte ve bu teftişin ardından Molla Lütü'nin 19 gün hapsedildiğini yazmaktadır.⁵ Bu arada Molla Muhyiddin (Hatibzade) (ö.1495), Mevlana Muhyiddin (Molla Ahaveyn) (ö.1495), Mevlana Hamidüddin (Molla Efdalzâde) (ö.1498), Germiyanlı Molla Kasım (Molla İzârî) (ö.1496) ve Mevlana Alaaddin (Molla Arap) (ö.1524) gibi isimlerden oluşan mahkeme heyeti, Molla Lütü'ye isnat edilen suçlamaları görüşmüş, onun mühlit ve zındık olduğuna hükmederek siyaseten katline karar vermişlerdir.⁶ Ancak bu fetvanın sebebi hakkında bir bilgi yoktur. Üstelik Molla Lütü, kendisine yöneltilen suçlamaları reddederek küfür ve şirkten uzak olduğunu ısrarla söylemesine rağmen bu karar II. Beyazid ve vezirler tarafından da onaylanmıştır. Neticede Molla Lütü, At Meydanı'nda (Sultan Ahmed Meydanı) 25 Rebiülevvel 900'de (24 Aralık 1494) kafası kılıçla kesilerek idam edilmiştir.⁷ İdamının ardından Eyüp'te Defterdar Mahmud Çelebi Mescidi yakınlarına defnedilmiştir.

Molla Lütü'nin durumunu görüşmek üzere toplanan mecliste neler konuşulduğu hakkında fazla bilgi mevcut değildir. Bu konudaki mevcut

³ Molla Lütü, *Şerhu Mevzuatı'l-Ülûm*, Köprülü Ktb., 1596, vr. 25b; Hoca Sadeddin, *Tacü't-Tevarih*, İstanbul 1279, c. 2 s. 547

⁴ Aşık Çelebi, *Meşâirü's-Şuarâ*, G.M. Meredith-Owens, London 1971, vr. 105 b. vr. 106a.

⁵ Aşık Çelebi, *a.g.e.*, vr. 105b-106a.

⁶ Aşık Çelebi, *a.g.e.*, vr. 106a; Mecdi Efendi, *Tercüme-i Şakâyyık*, İstanbul 1878, s. 297.

⁷ Mecdi, *a.g.e.*, s. 297.

bilgilerin çoğu, meclis içinde bulunan Molla Ahaveyn'in Risale fi Ahkâmi'z-Zındık adlı küçük eserinde mevcuttur.⁸ Molla Ahaveyn, yazdığı risalede, mecliste Molla Lütî'nin şerî açıdan; zındıklık, peygambere sövme ve dinden çıkma suçlarını ihtiva eden sözler sarf ettiğinin tespit edildiğini belirtmektedir. Ortaya çıkan bu durum, II. Beyazîd'a arz edildiğinde onun, meselenin şer'î açıdan halli konusunda mahkeme heyetine tam yetki verdiğinden bahseden Molla Ahaveyn, bundan sonraki safhada bazı tartışmaların yaşandığını, görüş ayrılığının çıktığını ve bu tartışmaların bir hayli uzadığını ifade etmektedir.⁹ Molla Ahaveyn'in bu risalesi, taraflı yazılmış olmakla birlikte birinci elden bilgiler ihtiva eden en önemli kaynaktır.

Molla Ahaveyn'in risalesindeki bilgilerin dışında kaynaklarda iki yüz kadar kişinin Molla Lütî'nin aleyhinde şahitlik yaptığı ve Efdalzâde ile Molla Ahaveyn'in fetvadan kaçındığı bilgisi yer almaktadır. Âşık Çelebi, Molla Ahaveyn'in değil, ama Efdalzade'nin fetva vermediği konusunda diğer kaynaklarla hemfikiridir. O, Ahaveyn'in önce tereddüt etmesine rağmen idam fetvası verdiğini zikretmektedir.¹⁰

Mahkeme heyetinin kimi üyeleri hakkında bazı olumsuz kayıtlar vardır. Özellikle Hatîpzâde ve Molla İzârî'nin ilmî yetersizlikleri ve Molla Lütî'nin eleştirilerinden yılgınlıkları sıkça gündeme getirilmektedir. Hatta Taşköprülüzâde, idamdan sonra Hatîpzâde'nin onun evine gelerek kitabını onun tenkitlerinden kurtardığına dair sözler sarf ettiğini nakletmektedir.¹¹

Molla Lütî'nin katledilme sebebiyle ilgili olarak birçok kaynaktaki yer alan ilk husus, onun kişiliğiyle alakalıdır. O, sözünü sakınmayan, devamlı tenkit eden, kim olduğuna bakmadan ağza alınmayacak sözler sarf ederek karşısındakini inciten ve bundan dolayı düşman edinen bir kimse olarak nitelendirilmektedir.¹² Bu açıdan, tenkitçi ve nüktedan kişiliğinin onun sonunu getiren etkenlerden biri olması kuvvetle muhtemeldir. Nitekim öğrencisi İbn Kemal de bu gerçeğe işaret ederek, onun hased-i akrân belasına uğradığını söylemektedir.¹³ Çünkü İbn Kemal'in burada bahsettiği hased-i akrân belasından Molla Lütî'nin kendisi de birkaç risalesinde bahsetmektedir.

Bunlardan biri, onun meşhur Risale fi Usuleti Seb'ı'ş-Şîdad adlı küçük risalesinde geçmektedir. O bu risalesinin başında, II. Bayezîd huzurunda yapılan sohbetlerde tartışma yolunun kendisine kolay geldiğinden bahisle şöyle der: "... Bir insanın takati oranında mübahasede bulundum; fakat yine de hak, batıl perdelerinin altından ortaya çıkmadı. Bu ise açıklamadaki eksiklik yüzünden değil, bilakis Allah'ın bana verdiğine haset ederek düşmanlık ve

⁸ Mevcut nüshalarından biri Milli Ktb. 431/1, 4614/2

⁹ Molla Ahaveyn, *Risale fi Ahkâmi'z-Zındık*, Milli Ktb., 431/6, vr. 33a-33b.

¹⁰ Âşık Çelebi, *a.g.e.*, vr. 106a.

¹¹ Mecdî, *a.g.e.*, s. 297-298.

¹² Latîfî, *a.g.e.*, s.296; Molla Ahaveyn, *a.g.e.*, vr. 33a.

¹³ Hocazade, *Tacüttevarih*, İstanbul 1279, c. 2, s. 615.

inatçılık yapan bu dönemin ehlinin (alimlerin) kötü alışkanlığı yüzündendir.”¹⁴

15. yüzyılın ikinci yarısındaki ilmî hayat hakkında aktarılan bazı bilgiler, ulema arasında ciddi bir rekabet ortamının oluştuğunu ve bunun gruplaşmalara ve hatta düşmanlığa kadar vardığını göstermektedir. Fatih döneminden itibaren başlayan bu gruplaşmada, kozmografya ve musiki çalışmalarıyla tanınan ve Zeyniye tarikatine mensup olan Konyalı Muslihüddin Vefa'nın (ö.1491) tekkesi (Şeyh Vefa Tekkesi) daha hür düşünceli âlimlerin toplandığı bir merkez konumundaydı. Molla Lütî'nin hadis dersleri verdiği bu tekkede Hocazâde, Sinan Paşa, Molla Lütî, Zenbilli Ali Cemali Efendi gibi âlimler toplanıyordu. Karşılarındaki mutaassıp zümreyi ise Karamanî Mehmet Paşa, Hatipzâde, Molla İzârî ve Molla Ahaveyn gibi isimler teşkil ediyordu. Bu zümrelere mensup kişiler zaman zaman birbirleriyle kıyasıya çekişiyorlardı. Hatta bu kavga, mutaassıp zümrenin Şeyh Vefa Tekkesi müdavimlerini itikatsızlıkla suçlayacağı kadar ileri gitmişti.¹⁵

Molla Lütî, ilmiye sistemindeki olumsuzlukları ve liyakatsiz kişilerin medreseleri işgal etmesini mizahi bir tarzda yazdığı Harnâme adlı risalesinde sert bir üslupla dile getirmiştir. O, Harnâme'sinde, idarî makamların müderris tayinindeki rollerini konu edinerek, istediği medreseye tayin olamayan bir müderrisin orada görev yapan müderrislere tahammülsüzlüğünü, kendisinin her şeyi bilen bir âlim olduğu iddiasında bulunmasını ve bu konuda vezirlerle tartışmasını anlatmakta ve bunu Uslu Şuca adlı bir müderriste sembolize etmektedir.¹⁶ Dönemin en yüksek dereceli medresesi olan Semâniye Medreseleri hakkında ciddi eleştirilerin de yer aldığı bu risale, 15. asır Osmanlı düşüncesinin, bir taraftan en aktif dönemlerinden birini yaşarken, diğer taraftan bazı önemli sıkıntılara maruz kaldığını göstermektedir.

Molla Lütî'nin idamıyla ilgili ikinci bir muhtemel sebep, onun aleyhinde yazılmış olan mektuplardır. Topkapı Sarayı Arşivi'nde bulunan ve ikisi Erünsal tarafından bulunarak yayımlanan, birisi de Maraş tarafından bulunan üç mektupta¹⁷ onunla ilgili ciddi iddialar ortaya atılmaktadır. Üçü de muhteva olarak aynı olan mektuplardan bir tanesi Sinan Paşa'nın kardeşi Bursa kadısı Ahmet Paşa'ya aittir. Mektupların ana konusu, Yakup Paşa'nın ölümünden sonra vakfiyesinin Molla Lütî tarafından, araya birtakım kişiler sokularak gasp edilmesi; Hızır Bey, Yakup Paşa ve Sinan Paşa'nın özel eşyalarının ve paralarının onun tarafından alınması iddiasıdır. Tarafsız olmaktan uzak olan bu mektuplarda Ahmet Paşa, Molla Lütî'nin kendisinin hasmı olduğunu açıkça söyleyerek arznâmeye başlamakta ve onu dinsiz, itikatsız,

¹⁴ Molla Lütî, *Risale fi Usuleti Seb'i Ş-Şidad*, Süleymaniye Ktb., 2029, vr. 83b-84a.

¹⁵ Uzunçarşılı, İ. H., *Osmanlı Tarihi*, Ankara, 1975, c.2, s.653-668.

¹⁶ Maraş, İbrahim, *Molla Lütî'nin Felsefî ve Kelâmî Görüşleri*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1992, s. 42-84; Molla Lütî, *Harname*, Türk Folklorü, Belleten, 1986, s. 157-182.

¹⁷ Bu üç mektup ve transkribeleri için bkz. Maraş, a.g.e., s. 8-18.

hileci vb. çok ağır sıfatlarla suçlamaktadır. Ayrıca onun, Fatih'in kütüphane müdürü iken kitapların kıymetli olanlarını, kıymetsiz olanlarla değiştirdiğini iddia etmektedir. Burada geçen kütüphane müdürlüğü sırasındaki ihanetinden Molla Ahaveyn de bahsetmekte ve hatta bu yüzden azledildiğini söylemektedir.¹⁸

Bahsedilen iki kaynaktan başka, sadece Latîfî Tezkiresi'nde iki yerde bununla ilgili telmih yoluyla kayda rastlanmaktadır. Bunlardan birincisinde Latîfî, Molla Lutfi'den bahsederken, ona kin besleyen düşmanlarının “aşere-i muhabbese” olayını gündeme getirdiklerinden söz açmakta, ancak bu olayın detayına girmemektedir. Muhabbese kelimesinin, lügatte, “vakıf mallarını elde etme” anlamına geldiği düşünüldüğünde bu olayın Ahmet Paşa'nın mektuplarıyla yakından alakası olduğu görülecektir. Nitekim aynı eserin, Lutfi'nin öğrencilerinden Vasiî Çelebi ile ilgili maddesinde “Merhum Mevlana Lutfi'nin on'larındandır.” ibaresi geçmektedir.¹⁹ Bunlar dışında henüz bu ihanet ve soruşturmadan bahseden başka bir kaynağa rastlanmamıştır. Bu soruşturmanın idama götüren soruşturma olması da muhtemeldir. Bu sebeple, taraflı olduğu kesin olan iki kişinin ithamlarına istinaden yapılan suçlamaların doğru olduğu söylenemez.

Molla Lutfi hakkında ortaya atılan suçlamalardan üçüncüsü ise, Şakâyiık'ta geçen, onun namazı inkâr ettiği şeklindeki iddiadır. Taşköprülüzâde'nin, kendi amcası olan Kıvamüddin Kasım'dan naklettiği rivayete göre; Molla Lutfi, Vefa Tekkesi'ndeki hadis dersi sırasında namazın huşû içinde kılınmasına örnek vermek amacıyla Hz. Ali ile ilgili bir olayı nakletmiştir. Buna göre o, Hz. Ali'nin kendisine isabet eden bir okun acısından kurtulmak amacıyla, kendisi namazda iken çıkarılmasını istediğine işarette bulunarak: “Gerçek namaz budur, yoksa bizim kıldığımız amel kuru kalkıp eğilmedir.” şeklinde bir söz sarf etmiştir. Taşköprülüzâde'nin naklettiğine göre Kıvamüddin Kasım, olayın aynen bu şekilde geçtiğine yemin etmesine rağmen, bazı muhalifleri onu namazı inkâr etmekle suçlamışlardır.²⁰ Gerçekten de onun ilhad ve zındıklıkla suçlanmasına dayanak teşkil eden en ciddi rivayet, Hz. Ali olayıdır. Ancak, Kıvamüddin Kasım'ın, olayın dinleyenler tarafından çarpıtılarak anlatıldığını yeminle belirtmesi, Molla Lutfi'nin ilmî kişiliği ve eserleri de dikkate alındığında anlatılanların asılsızlığını ortaya koymaktadır.

Molla Lutfi'nin haksız yere idam edilmesi, hukukî ve siyasî yönleriyle birçok araştırmaya konu olmuştur. Doç. Dr. Şükrü Özen'in *İslam Hukukuna Göre Zındıklık Suçu ve Molla Lutfi'nin İdamının Fıkhiîliği*²¹ ve Prof. Dr. Mehmet Evkuran'ın *Osmanlı Bürokrasisinde Yüksek Siyaset-Ulemâ İlişkileri*:

¹⁸ Molla Ahaveyn, *a.g.e.*, Milli Ktp. nüs., vr. 33 (a); İbrahim Efendi nüs., vr. 24a-24b.

¹⁹ Latîfî, *Latîfî Tezkiresi*, haz. M. İsen, Ankara, 1990, s. 298, 480.

²⁰ Taşköprülüzâde, *Şakâyiık'u'n-Nu'mâniyye*, Beyrut 1975, s. 170; Mecdî, *a.g.e.*, s. 298.

²¹ Bkz. *İslam Araştırmaları Dergisi*, sayı 6, 2001, s.17-62.

*Molla Lütî Örneğinde Bir Değerlendirme*²² adlı çalışmaları bunlara verilebilecek iki değerli örnektir.

2. Molla Lütî'nin Eserleri

Kaynaklar, Molla Lütî'nin cesur, derin, kıvrak zekâlı, nüktedan ve tenkitçi bir âlim olduğuna işaret etmektedir.²³ Hem astronomi ve matematik gibi fen bilimlerinde, hem de mantık, kelim ve felsefe alanlarında temayüz etmiş bir şahıstır. Aynı zamanda bir şair olan Molla Lütî, sade Türkçe ile oldukça güzel şiirler yazmıştır. Onun dervişane kıyafeti ve davranışları, sufilik yönünün olduğunu da göstermektedir. Şeyh Vefa Tekke'sine gidip geldiği bilirse de onun tasavvufa intisap edip etmediği kesin değildir.

Molla Lütî, kelim, felsefe, matematik, mantık ve mizah gibi birçok alanda eserler vermiş bir âlimdir. Telif, şerh ve haşiyeler tarzında eserleri bulunan Molla Lütî, iki eserinin dışında bütün eserlerini Arapça yazmıştır. Mizahla ilgili eseri Harnâme (veya Risale fî Uslu Şuca) adlı eserinin tamamı ile Risale fî İlmi'l-Adab adlı eserinin 38 varaklık Arapça bölümünden sonraki 67 varaklık kısmı Türkçedir.

1- *Zübdetü'l-Belâga/Risâle-i Mevlana Lütî min İlmi'l-Belâğa*²⁴

2- *Risâle fî Tahkîki Vucûdî'l-Vâcib* (Vucûdu'l-Mebdei'l-Evvel)²⁵

3- *Taz'îfu'l-Mezbah* (Sunak Taşının İki Katının Bulunması Hakkında): Kitap iki bölümden oluşur. Birinci bölümde kare ve küp tarifleri, çizgilerin ve yüzeylerin çarpımı ve iki kat yapılması gibi geometri konuları ele alınmıştır. İkinci bölümde ise meşhur Delos problemi incelenmiştir. Molla Lütî'nin bu problemi, İzmirli Theon'un eserinden öğrendiği anlaşılmaktadır. İzmirli Theon, İskenderiye Kütüphanesi müdürü Eratosthenes'e atıfla, Delos adasında büyük bir veba salgını çıkınca ahalinin Apollon rahibine müracaat ederek bu salgının geçmesi için ne yapmak gerektiğini sorduklarında, rahibin tapınaktaki sunak taşını iki katına çıkartmalarını tavsiye ettiğini, böylece kolaylıkla çözülemeyecek bir matematik problemi ortaya çıkmış olduğunu yazar. Mimarlar bu işi başaramayınca, Platon'un yardımını isterler. Platon, rahibin sunak taşına ihtiyacı olduğundan değil, Yunanlılara matematiği ihmal ettiklerini ve küçümsediklerini söylemek maksadında olduğunu bildirdikten sonra problemin orta orantı ile çözüleceğini ifade etmiştir. Molla Lütî, eserini işte bu hikâyeye dayanarak yazmıştır. Kitabında, tapınaktaki sunak taşının iki katına çıkarılması probleminden yola çıkarak küpün iki kat yapılmasının, yanına başka bir küp ilave etmek demek olmayıp onu sekiz defa büyütmek olduğunu

²² Bkz. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2008/1, c.7, sy. 13, s. 37-60.

²³ Aşık Çelebi, *a.g.e.*, vr. 106a; *Latîf Tezkiresi*, haz. M. İsen, Ankara 1990, s. 296.

²⁴ 900/1494-95. Yazma, 105 y.; 30 cm. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi III. Ahmet Bölümü no. 1693'de kayıtlı nüshanın fotokopisidir.

²⁵ Süleymaniye Kütüphanesi, Yenicami, nr. 1181.

açıklar.²⁶

4- *Haşiye ala Haşiyeti's-Şerhi'l-Metâli*²⁷: Molla Lutfi'nin en hacimli eseridir. Sirâceddîn el-Urmevî'nin mantıkla ilgili *Metâliu'l-Envâr* eserine Kutbeddin Râzî tarafından yazılan *Levâmiu'l-Esrâr* adındaki şerhi için Cürçânî'nin yazdığı haşiyeye dairdir.

5- *Haşiye ala Şerhi'l-Miftâh*²⁸: Bu eser, Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-Ulûm* adlı kitabının belağat ilimleriyle ilgili olan üçüncü bölümüne Cürçânî tarafından yazılan şerhin haşiyesidir. Anlaşıldığı kadarıyla Molla Lutfi bu eseri bazı anlaşılması zor yerleri açıklamak ve kolaylaştırmak amacıyla yazmıştır.²⁹

6- *Haşiye alâ Evâili Şerhi'l-Mevâkıf*: Adudiddîn el-Îcî'ye ait ve *el-Mevâkıf* adıyla meşhur olan kalam kitabının şerhidir. (Milli Kütüphane Yazmalar bölümü, 34 atf. 1219/5).

7- *Risale fi Seb'i's-Sidâd*: Padişah II. Beyazıd'ın huzurunda âlimlerle yapılan tartışma ve görüşmelerin sonradan kaleme alınmış biçimidir. Düşünürümüz bu kitabında Cürçânî'nin bazı görüşlerini ele almakta ve çeşitli açılardan ona eleştiriler yöneltmektedir.

8- *Risâle fîmâ Yete'allaku bi Hurûfi't-Teheccî*: Leiden, Universiteitsbibliothek, Or., nr. 958).

9- *Mevzûâtü'l-Ulûm (Risâle fîl-Ulûmi's-Şer'iyye ve'l-Arabiyye)*: Bu risale Padişah II. Beyazıd'a sunulmak üzere yazılmıştır. Kitapta yirmi dokuzu Arap dili, kırk dördü de İslam diniyle ilgili olmak üzere toplam yetmiş üç ilim üzerinde durulmuştur. Molla Lutfi bu esere bir de şerh yazmıştır.³⁰

10- *Tefsîru Âyâtî'l-Hac mine'l-Keşşâf*: II. Beyazıd'ın huzurunda hac ayetiyle (Bakara suresi 196-199. ayetler) ilgili olarak yapılan tartışmaların sonradan kaleme alınmış biçimidir.

11- *Harnâme*³¹

12- *Risâle fî Zarfî Mutavvel*³²

²⁶ *La duplication de l'autel: Platon et le probleme de Delos: Risâle-i Taz'îfü'l-Mezbah*: Molla Sarı Lutfi Lutfullah b. Hasan Tokadi Hanefi Molla Lutfi, 900/1494-95; yay. M. Şerefettin Yaltkaya; çev. Abdülhak Adnan Adivar, Henry Corbin. İstanbul: Institut Français d'Archeologie de Stamboul, 1940. (Paris, Beyrut: E. de Boccard Editeur, el-Matbaatü'l-Katalikiyye) 61, 23 s.; *Taz'îfü'l-Mezbah* olarak meşhurdur. Geometri. *Risâle-i Taz'îfü'l-Mezbah*, İsam demirbaş no: 062768 ile İSAM kütüphanesinde de kayıtlıdır.

²⁷ Milli kütüphane Yazmalar bölümü, 64 Karaali 43 numarayla kayıtlıdır.

²⁸ Süleymaniye Ktp, Cârullah Efendi, no 1793.

²⁹ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, İstanbul 1972, c. II, s. 1765.

³⁰ Maraş, İbrahim, *Tokatlı Molla Lutfi: Hayatı, Eserleri ve Felsefesi*, Divan İlmî Araştırmalar, sy.14 (2003/1), s.128-129.

³¹ Orijinal metnin tıpkıbasımı ve Latinize baskısı için bkz. *Harnâme*, Türk Folklorü, Belleten, 1986, s. 157-182.

³² Leiden, 958(6).

13- Risâletü't-Ta'îka alâ Ba'zî Mevâzi mine'l-Buhârî.

3. Molla Lütî'nin Felsefî Görüşleri

Molla Lütî, Fahreddin Râzî ekolüne mensup olmakla birlikte felsefî görüşleri bakımından İbn Sînâ'nın takipçisi sayılabilir. Burada onun düşünce yapısını tanımaya bir giriş olması bakımından ilimler sınıflandırması ile varlık ve bilgi felsefesine kısaca değinmek istiyoruz.

3.1. İlim Tasnifi

İslâm düşünce tarihinde birçok düşünür, ilimleri belirli sınıflamalara tâbi tutmuş ve bu ilimlerden özlü bir şekilde bahseden ansiklopedik eserler meydana getirmişlerdir. Molla Lütî, ilimler sınıflamasıyla ilgili müstakil bir kitap olarak *Mevzûâtü'l-Ulûm*'u ve aynı kitabın şerhini yazmıştır. Risalesinin başında şöyle demektedir: “Bu kitap küçük veya büyük hiçbir şeyi dışarıda bırakmamıştır. Ben Arabî ve şer'î ilimlerin hepsinin konularını, ilkelerini, maksatlarını, hedeflerini ve tariflerini açıkladım. Bu kitap bütün bu ilimlerin bağlantı noktalarını öyle bir şekilde kaydetmiştir ki bu konuda hiç kimse beni geçemedi.”³³

Kendi iddialı sözlerinden de anlaşılacağı gibi Molla Lütî, ilimleri sadece Arapça ile ilgili ilimler ve şer'î ilimler diye iki grupta sınıflandırmıştır. Onun tasnifinde aklî ve felsefî ilimler grubu yoktur. Molla Lütî, tasnifine sosyolojik bir girişle başlar: “İnsan yaratılış itibariyle medenî olduğundan onun yaşaması ancak, kendi cinsleriyle yardımlaşması ve kendi nefsindeki maksatlarını ve işlerini bildirmesiyle mümkün olur.” O bunları söyledikten sonra insanın istediklerini belirtmesi ve onlara ulaşabilmesi için sese ihtiyacı olduğunu söyler. Ona göre insan tabii olarak ses kullanmaya, harfleri hecelemeye ve nihayet kelime kurmaya zorlanır, çünkü Allah'ın verdiği yaratılış tabiatının gereği de budur. Molla Lütî daha sonra insanların, kavimlerin, milletlerin çoğalmasıyla lügatlerin, harflerin ve kelime yapımının farklılaştığını ve böylece dillerin oluştuğunu ifade eder. O, bu sözleriyle ilimler sınıflamasının ilk bölümü olan Arapça ile ilgili ilimlere, yani dil ilimlerine de bir giriş yapmış olur, daha sonra ilimlerin sıralamasına geçer.

Bu tasnif, kendisinden önceki düşünürlerin tasnifinden farklıdır. Çünkü Molla Lütî'nin tasnifinde aklî, felsefî ilimlere yer verilmemiştir. Bunun neden böyle olduğuna dair herhangi bir açıklama da yoktur. Hâlbuki kendisi matematik ve mantık alanında risaleler yazmış, Ali Kuşçu gibi büyük bir matematikçiden dersler almıştır. Ayrıca Arapça ile ilgili ilimlerden bahsederken bunların tabiat ilminden, pratik felsefeden ve geometriden faydalandığını belirtir. Yine kendisinden önceki düşünürlerce mantık ilimlerinden kabul edilen nazar, münazara ve cedel ilimleri onun tarafından ilkeleri yönüyle dinî ilimler arasında zikredilmiştir. Molla Lütî, matematik ilimlerinden olan hesap ve geometriden de bahseder. Mesela dinî ilimlerle ilkeleri yönüyle ilgili ilimler

³³ Molla Lütî, *Mevzûât*, Süleymaniye 3782/31, vr. 76b; Hacı Beşir Ağa-Eyüp, vr. 35b.

arasında zikrettiği saatleri, namaz vakitlerini, haccı ve kıblenin yönünü tayin etme ve mirasın paylaşılmasını temin için hesabı bilme ilimlerinin esaslarının matematik ilimlerinden hesap ve geometride olduğunu söylemektedir. Bunun dışında fey malının tahsili, korunması ve harcanmasının da hesap ilmi ile ilgili olduğunu ifade eder.³⁴ Buna göre Molla Lutfi aklî ilimleri, kısmen de olsa, Arabî ve şer'î ilimler içinde mütalaa etmektedir. Molla Lutfi'ye göre, pratik felsefeden sayılan siyaset, ekonomi ve ahlâk ilimleri dinî ilimleri tamamlayıcı ilimlerdir. Hâlbuki kendisinden önce bu ilimler; İbn Sînâ'da amelî ilimlerden, Gazzalî'de ise ahlâk hariç dinî olmayan ilimlerden sayılmaktadır.³⁵ Molla Lutfi'nin tasnifinin en ilginç yanı ilimlerin sayısındaki zenginliktir. Onun tasnifinde altmıştan fazla ilimden bahsedilmektedir. Molla Lutfi'nin bu ilimler sınıflaması kendisinden sonraki düşünürlerin de dikkatini çekmiştir. Gerek Taşköprülüzâde (ö.1561) gerekse Pir Ali Oğlu Yahya Nev'î (ö. 1007/1599) Molla Lutfi'yi kaynak olarak kullanmışlardır.³⁶

3.2. Varlık Felsefesi

Varlık felsefesi alanında İbn Sînâ'nın görüşlerini savunan Molla Lutfi, bu konuyla ilgili, *Risâle fî Tahkîki Vücûdi'l-Vâcib* isimli küçük bir eser yazmıştır. Bu risalesinde, İbn Sînâ'nın *Şifâ* ve *el-İşârât ve't-Tenbihat* adlı eserlerinden alıntılar yapmaktadır. Risalesinin başında, önceki ve sonraki kelâmcıların filozofların sözlerini tamamlamadıklarını, bu yüzden de itiraz ettiklerini söyleyip; “Geçmişime bağlılığım beni hakkı gerçekleştirmeye ve hakikati doğrulamaya götürdü.”³⁷ demektedir. Onun geçmiş ile kastettiği, İslâm filozofları ve onların görüşleridir. Molla Lutfi de tıpkı İbn Sînâ gibi, zorunlu varlık-mümkün varlık ayırımından hareketle zorunlu varlığın ispatına çalışmaktadır. Zorunlu varlık için inniyetinin dışında başka bir mahiyetinin olmadığını söyleyen Molla Lutfi, onun mahiyetinin sırf varlık ve inniyet olduğunu, dolayısıyla zorunlu varlıkta varlık ile mahiyet ayırımının olmadığını, bu yüzden de mahiyetten değil, inniyetten söz edilebileceğini vurgulamaktadır. Buna göre Zorunlu Varlık, zatıyla mevcuttur. Ayrıca Zorunlu Varlığın, mahiyetinin dışında, mahiyetine gerekli olan bir varlığın olmasını da caiz görmeyen Molla Lutfi, caiz olduğu takdirde zorunlu varlığın sebebinin kendisinden önce olması gerektiğini ifade etmektedir. Ona göre, mümkün varlıklarda varlık ile mahiyet ayırımı söz konusudur ve varlık mahiyete arızdır. Çünkü mümkün varlık, kendisini var edecek bir sebebe ihtiyaç duyar ve bu

³⁴ *Mevzuat*, Süleymaniye 3782/31, vr. 76b-81a; Hacı Beşir Ağa Eyüp, vr. 36 b-43a

³⁵ Bkz. el-Mar'aşî, *Tertîbu'l-Ulûm*, tahkik edenin yazdığı önsöz, s. 17-35.

³⁶ Bkz. Ömer Tolgay, *Netâyicü'l-Fünûn ve 16. Yüzyıl Türk Düşüncesi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 1989, s. 37-38, 58-59; M. Necip Yılmaz, *Taşköprülüzâde ve es-Seâdetü'l-Fâhire fî's-Siyâdeti'l-Ahire Adlı Eseri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 1991, s. 36-37, 42-43, 47, 51, 60-63; Maraş, İbrahim, *Molla Lutfi'nin Felsefî ve Kelamî Görüşleri*, Basılmamış Y. Lisan Tezi, Ankara, 1992, s. 62-80.

³⁷ Molla Lutfi, *Risâle fî Tahkîki Vücûdi'l-Vâcib*, Yeni Cami (Süleymaniye) 1181/30, vr. 264 b; Leiden Ktp. or. 958/5, vr. 17b.

sebeup dışarıdan gelir. Bu da sebeup olacak mevcudun varlığının kendisinden olmasını gerektirmektedir. İşte bu varlık, zorunlu varlıktır. Öte yandan, var olan bir şey zorunlu varlığın dış dünyadaki eseri olduğu için aklen onun oluşunun dış varlıklarda olması gereklidir.³⁸ İşte bu genel varlıktır.

Molla Lutfi'ye göre genel varlık, zorunlu varlığın gereğidir ve zorunlu varlık da genel varlığa muhtaç değildir. Çünkü zorunlu varlığın sebebi olmadığı için onun özel anlamdaki varlığının, yani inniyetinin sebebi yoktur. Bu, İbn Sînâ'ya ve onun sadık takipçisi Nasîreddin Tûsî'ye göre de böyledir.³⁹ Molla Lutfi, neticede, mutlak varlığın zorunlu varlık üzerine, herkes tarafından düşünüldüğü şekliyle yüklem olmayıp bilakis bu yüklem olma hususunda nispet olabileceğini söyler. Bu nispet de varlığın mümkün varlıklara nispeti gibi değildir. Çünkü onlar için yüklem olmakla onlara varlık vermektedir. Mutlak varlığın zorunlu varlığa yüklem olması ise ona varlık vermesi yönüyle değil, ancak ârızî şeylerin mevcutlara, onların gerekli varlıklarından sonra yüklem olması gibidir.⁴⁰ Zorunlu varlık dışında mahiyet olmadan varlık meydana gelmez. Ancak zorunlu varlık, zatından varlığını gerekli kılar. O zaman mahiyetlerine varlık eklenen şeylerde varlık arazdır. Hâlbuki bizatihi var olanın varlığının mahiyetinden önce gelmesi mümkün değildir. O, zâtıyla vardır ve zâtıyla zorunludur. Molla Lutfi, zorunlu varlık, mümkün varlık ve genel varlık hakkındaki izahlarında İbn Sina'nın eserlerinden yer yer iktibaslar yaparak görüşlerini teyit etmeye çalışmıştır.

3.3. Bilgi Felsefesi

Molla Lutfi'nin bilgi felsefesinin üç boyutu vardır. Birincisi, mantıkî boyuttur ve temelinde zarurî bilgiler vardır. Bunlar, ona göre, bir hüküm ifade etmeyen tasavvurî bilgilerle olumlu veya olumsuz bir hüküm ifade eden tasdikî bilgilerdir. Bu bilgilerin bazıları zihinde zarurî olarak bilinirken, diğer bazıları duyular ve tecrübelerle bilinir. O halde Molla Lutfi'nin bilgi anlayışının temelinde tasavvurî ve tasdikî bilgiler bulunmaktadır. Nazarî bilgi, insanın düşünülmüşleri idrak etme kabiliyeti olan heyûlânî akıldan hareketle bilgedeki tedricî bir yükselmeye işaret eder. Ona göre heyûlânî akıl, zarurî bilgilerin yer aldığı, insanın fitratına uygun olan idrak etme kabiliyetini oluşturur. Allah, insanı bununla faziletli kılmış ve bu zarurî ilimle, nazarî ve istidlâlî ilme yönelmesini sağlamıştır. Öyle ki zarurî bilgilerden nazarî bilgileri müşahade etmeye, yani müstefâd akla, hemen sonra da bu müşahadelerin tekrar edilip meleke kesbedilmesiyle bilfiil akla ulaşılır. Molla Lutfi, bilfiil aklı her ne kadar müstefâd akıldan sonraya koysa da aslında gerçek yerinin ondan önce olduğunu

³⁸ Molla Lutfi, *Risâle fî Tahkîki Vücûdi'l-Vacib*, Yeni Cami (Süleymaniye) 1181/30, vr. 264 b-266 b; Leiden Ktp. or. 958/5, vr. 17 b-19 a.

³⁹ Bkz. Atay, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, Ankara 1983, s. 189-192; Olguner, Fahreddin, *Üç Türk İslam Mütefekkeri: İbn Sina, Fahreddin Razi, Nasireddin Tûsî Düşüncesinde Varoluş*, Ankara 1985, s. 108-111.

⁴⁰ Molla Lutfi, *a.g.e.*, Yeni Cami (Süleymaniye) 1181/30, vr. 265a.

belirtir. Buna göre aklın en son ulaşacağı mertebe müstefâd akıl derecesidir.⁴¹ Ancak insanın elde edeceği bilgi burada bitmemektedir. Müstefâd akıldan sonra üçüncü bir yön olan sezgi devreye girmektedir. Müstefâd akılla elde edilen bilgileri ilmelyakîn olarak değerlendiren Molla Lûtfî, sezgideki ilk derecenin aynelyakîn olduğunu belirtmektedir. Ona göre sezgideki son mertebe, hakkalyakîn mertebesidir. Bilginin en son mertebesi de budur. Molla Lûtfî'nin burada savunmuş olduğu bilgi felsefesi, eserine şerh yazdığı Adudüddin el-Îcî'nin (ö. 1355) de mensup olduğu İbn Sînâ çizgisindedir.⁴²

Kaynakça

- Aşık Çelebi, *Meşâirü'ş-Şuarâ*, G.M. Meredith-Owens, London, 1971
- Atay, Hüseyin, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, Ankara, 1983
- el-Mar'aşî, *Tertîbu'l-Ulûm*, tahkik edenin yazdığı önsöz, s. 17-35.
- Evkuran, Mehmet, *Osmanlı Bürokrasisinde Yüksek Siyaset-Ulemâ İlişkileri: Molla Lûtfî Örneğinde Bir Değerlendirme*, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2008/1, c.7, sy. 13, s. 37-60.
- Gökyay, O. Şaik, *Molla Lûtfî*, Ankara, 1987
- Hoca Sadeddin, *Tacü't-Tevarih*, İstanbul, 1279
- Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, İstanbul, 1972
- Latîfî, *Latîfî Tezkiresi*, haz. M. İsen, Ankara, 1990
- Maraş, İbrahim, *Molla Lûtfî'nin Felsefî ve Kelâmî Görüşleri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1992
- Maraş, İbrahim, *Tokatlı Molla Lûtfî: Hayatı, Eserleri ve Felsefesi*, Divan İlmî Araştırmalar, sy.14 (2003/1)
- Mecdi Efendi, *Tercüme-i Şakâyık*, İstanbul, 1878
- Molla Ahaveyn, *Risale fi Ahkâmî'z-Zındık*, Milli Ktb., 431/6
- Molla Lûtfî, *Harname*, Türk Folklorü, Belleten, 1986, s. 157-182.
- Molla Lûtfî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf*, Nuruosmaniye 4391
- Molla Lûtfî, *Mevzûâtü'l-Ulûm*, Süleymaniye, no: 3782/31
- Molla Lûtfî, *Risâle fi Tahkîki Vücûdi'l-Vacib*, Yeni Cami (Süleymaniye) 1181/30
- Molla Lûtfî, *Risale fi Usuleti Seb'î'ş-Şidad*, Süleymaniye Ktb., 2029
- Molla Lûtfî, *Risâle-i Taz'ifi'l-Mezbah*, Paris, Beyrut, tsz., İsam demirbaş no: 062768
- Molla Lûtfî, *Şerhu Mevzuati'l-Ulûm*, Köprülü Ktb., 1596
- Olguner, Fahreddin, *Üç Türk İslam Mütefekkeri: İbn Sina, Fahreddin Razi,*

⁴¹ Molla Lûtfî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf*, Nuruosmaniye 4391, vr. 1a-3b; 23 b- 38b.

⁴² Bkz. Atay, Fahreddin Razî'nin *Muhassal*'ının çevirisine yazdığı giriş, s. 1-7.

Nasireddin Tûsî Düşüncesinde Varoluş, Ankara 1985

Özen, Şükrü, *İslam Hukukuna Göre Zındıklık Suçu ve Molla Lutfî'nin İdamının Fıkhihiği*, İslam Araştırmaları Dergisi, sayı 6, 2001, s.17-62.

Taşköprülüzâde, *Şakâyıkü'n-Nu'mâniyye*, Beyrut 1975

Tolgay, Ömer, *Netâyicü'l-Fünûn ve 16. Yüzyıl Türk Düşüncesi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 1989

Uzunçarşılı, İ. H., *Osmanlı Tarihi*, Ankara, 1975

Yılmaz, M. Necip, *Taşköprülüzâde ve es-Seâdetü'l-Fâhire fî's-Siyâdeti'l-Ahire Adlı Eseri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 1991

Tokatlı Şeyhülislam İbn Kemal'in Osmanlı Hukukuna Katkıları ve Şia'ya Dair Fetvası¹

Ahmet İNANIR

Özet

Tokat, tarih boyunca Türk tarihinde önemli tesirleri olan ulemaların yetiştiği oldukça münbit bir ilim ocağı olmuştur. Burada yetişen alimler payitahtlarda hemen ön plana çıkmışlar ve devletin çeşitli kademelerinde hizmet etmişlerdir. Bunlardan en meşhurlarından biri de Şeyhülislam İbn Kemal'dir. İbn Kemal'in doğum yeri hakkında kaynaklarda Edirneli ve Amasyalı olduğuna dair farklı bilgiler mevcut olsa da Tokatlı bir alim olarak kabul edilmektedir. İbn Kemal'in annesi, İran'dan gelip Tokat'a yerleşen Fatih Sultan Mehmed dönemi kazaskerlerinden Küpelioglu Muhyiddin Efendi'nin kız kardeşidir. Babası Süleyman Çelebi ise 879'da (1474) II. Bayezid'in Amasya'daki şehzâdeliği esnasında muhafızlığını yapan komutanlardan biridir. Daha sonra 883'te (1478) Tokat Sancak Beyi olarak atanmıştır. Bunun yanında onun hayatında önemli bir yeri olan hocası Molla Lutfi de Tokatlı bir alimdir.

Bu tebliğde Tokatlı bir fakih olan İbn Kemal'in fetvalarından hareketle İbn Kemal'in Osmanlı hukukuna ve Yavuz dönemi uluslararası siyasete etkileri konusuna yer verilecektir. Osmanlı kanunnamelerinin hazırlanmasında, arazi hukukunun şekillenmesinde ve para vakıflarının meşruiyetinde hayati roller üstlenmiştir.

Yaşadığı her güne yirmi sayfa düşen çeşitli ilim dallarında 300'ü aşan eserin müellifi külli bir alim olarak İbn Kemal'i sempozyum vesilesiyle anmak, Tokat kamuoyuna bir model olarak sunmanın yararlı olacağı düşüncesindeyiz. Ayrıca Konya'nın Mevlana, Kırşehir'in Ahi Evran, Nevşehir'in Hacı Bektaş-ı Veli ile özdeşleştirerek kendini ön plana çıkarmaya çalıştığı günümüzde Tokat'ın İbn Kemal gibi bir değeri sahiplenmesi ve tanıtması hayırlı olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tokat, İbn Kemal, Fetva, Osmanlı, Şia

Giriş

İbn Kemal'in Hayatı ve Eserleri

İbn Kemal'in asıl adı Ahmed b. Süleyman b. Kemal'dir.² Şehzâde II.

¹ Bu bildiri "İbn Kemal'in Fetvaları Işığında Osmanlı'da İslam Hukuku" adlı doktora tezinden yararlanılarak hazırlanmıştır. (Ahmet İnanır, "İbn Kemal'in Fetvaları Işığında Osmanlı'da İslam Hukuku", İstanbul Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008).

· Yrd. Doç. Dr., Gaziosmanpaşa Üniversitesi, TOKAT.

² İbn Kemal, Vasiyetnâme, Köprülü Ktp., 1599, vr. 140a; Yekta Saraç, Şeyhülislâm Kemal Paşazâde, İstanbul, Risale Yay. 1995, s. 87; Bazı araştırmacılar "Şemseddin" lakabını isim olarak zikretmektedir. (Bkz. Ahmet Uğur, Kemalpaşa-zâde-İbn Kemal, Ankara, MEB, 1996, s. 9).

Bayezid'e lalalık yapan büyükbabası Kemal Paşa'ya nisbetle İbn Kemal, Kemalpaşazâde, Kemalpaşaoğlu³ veya İbn Kemal Paşa⁴ olarak bilinir. Ayrıca Şemseddin, Şeyhülislâm, Müftî'l-enam, Müftî's-sekaleyn (Müstakimzâde, 1978, 17; Heyet, 1334, s. 346),⁵ Muallim-i evvel, İbn Sina'yı Rûm lakablarıyla da anılır. Fakat bunlar arasında en meşhuru İbn Kemal ve Kemalpaşazâde ünvanıdır.(Saraç, 1995, s. 15)⁶ İbn Kemal, 3 Zilkade 873'te (1468/1469) doğmuştur.⁷ Doğum yeri hakkında kaynaklarda farklı bilgiler mevcuttur. Bazı kaynaklar onun Tokatlı,⁸ bazıları Edirneli⁹ bir kısmı da Amasyalı olduğunu kaydetmektedir.¹⁰

Babası Süleyman Çelebi 879'da (1474) II. Bayezid'in Amasya'daki şehzâdeliği esnasında muhafızlığını yapan komutanlardan biridir. Daha sonra 883'te (1478) Tokat Sancak Beyi olarak atanan Süleyman Çelebi bir müddet sonra bir kayda göre İstanbul'da, diğer bir kayda göre ise Amasya'da vefat etmiştir.¹¹ İbn Kemal'in annesi ise, İran'dan gelip Tokat'a yerleşen Fatih Sultan Mehmed dönemi kazaskerlerinden Küpelioglu Muhyiddin Efendi'nin kız kardeşidir.¹² İbn Kemal'in İbrahim Çelebi isimli bir oğlu ve Safiye Hatun isimli

³ Saraç, a.g.e., s. 15; Uğur, a.g.e., s. 9.

⁴ İbn Kemal, ; İbn Kemal, Mühimmâtü'l-Müftî, Slm. Ktp., Çorlulu Ali Paşa, 280, ; İbn Kemal, Mühimmâtü'l-Müftî, Slm. Ktp., Çorlulu Ali Paşa, 280, vr. 1a; İbn Kemal, Fetâvây-ı İbn Kemal, Nuruosmaniye, 1967,vr. 3b.

⁵ Süleyman Sadeddin Müstakimzâde, Devhatü'l-Meşâyih, İstanbul, Çağrı Yay., 1978, s. 17; İlmiye Salnâmesi, 1. bs., İstanbul, Matbaay-ı Âmire, 1334, s. 346.

⁶ Saraç, a.g.e., s. 15.

⁷ Mustafa b. Abdullah eş-Şehîr Hacı Halife ve bi Katip Çelebi, Sullemü'l-Vusûl ilâ Tabakâtü'l-Fühûl, Slm. Ktp., Şehid Ali Paşa, 1887, vr. 23b; Saraç, a.g.e., s. 15; İbn Kemal, Tevârih-i Âli Osman: VII. Defter, s. IX; Parmaksızoglu, a.g.e., s. 561.

⁸ Latîfî, Tezkire-i Latîfî, Dersaadet, İkdâm Matbaası, 1314, s.79-80; Katip Çelebi, a.y.; Mehmed Tahir Bursalı, Osmanlı Müellifleri, İstanbul, 1333, c.I, s. 223; Saraç, a.g.e., s.16.

⁹ Mecdî Mehmed Efendi, Şekâik-i Numaniyye ve Zeyilleri (Hadaiku's-Şekaik), Yay. Haz. Abdülkadir Özcan, İstanbul, Çağrı Yay., 1989, c. I, s. 381; Müstakimzâde, a.g.e., s. 16; Mehmed Süreyya, Sicill-i Osmanî, İstanbul, Matbaay-ı Âmire, 1308, c.I, s. 197; İbn Kemal, a.g.e., s. IX-X; Saraç, a.g.e., s.16.

¹⁰ Hüseyin Hüsameddin, Amasya Tarihi, İstanbul, Dersaadet, 1327-1330, c. I, s. 220; Saraç, a.g.e., s. 16-17.

¹¹ Hüseyin Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-Cevâmî, İstanbul, y.y., 1281, c. I, s. 180-181; Bursalı, a.g.e., s. 224; Parmaksızoglu, a.g.e., s. 562; Turan, "Kemalpaşazâde", a.y.; Saraç, a.g.e., s.17.

¹² Mustafa Kılıç, "Kemalpaşazâde (İbn Kemal)'nin Talebeleri", Belleten, Sayı 221, Ankara 1994, s. 55; Parmaksızoglu ve Saraç İbn Kemal'in annesini İbn Küpeli'nin kızı olarak zikretse de Şekâiku'n-Numaniyye'de İbn Küpeli'nin iki kız kardeşi olduğu kayıtlı olup dolayısıyla İbn Kemal'in annesi İbn Küpeli'nin kızı değil kız kardeşlerinden biridir. (Bkz. Mecdî Mehmed Efendi, a.g.e, c. I, s. 215); Saraç, a.g.e., s. 19; Parmaksızoglu, a.y.

bir kızı vardır.¹³

Amasya ulemâsından Şeyhizâde Abdi, Abdizâde Abdurrahman, Yakupzâde Bahşî Efendilerden sarf, nahiv, meânî, mantık ve fen bilimlerinden temel bilgileri tahsil ettirmiştir. Bu esnada Sibekzâde Ahmed, Şîrvânî Ebu'l-Hayr, Kutbuddinizâde Ahmed Cami Efendilerden Farsça öğrendi. Böylece Farsça ve Arapça konuşabilecek seviyeye geldi. Fakat daha sonra kendisine zeamet verilerek askerlik mesleğine girdi ve Edirne'ye gidip II. Beyazid'in özel birliğine katıldı.¹⁴ Bir sefer esnasında ulemânın ümerâdan daha çok itibar gördüğüne şahit olmuş ve bunun üzerine ilim tahsiline devam etmeye karar vermiştir.¹⁵

İbn Kemal, Edirne'de Molla Lütffî'nin derslerine devam etmiş, ardından Mustafa Kastalanî,¹⁶ Muslihüddin Mehmed Efendi, Hatipzâde, Hızır Bey, Molla Yegan, Muarrifzâde Sinaüddin Yûsuf ve Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi gibi âlimlerin derslerine devam ederek tahsilini tamamlamıştır.¹⁷ Molla İzârî'den istifade etmiştir. Taşköprüzâde, İbn Kemal'in fıkıhı, Sinan Paşa (v. 891/1486) ve Molla Lutfi (v. 900/1494)'den aldığını kaydetmektedir.¹⁸

İbn Kemal, 899'da (1493/1494) hocası Molla Kestelli'nin yanında mülazım olarak eğitime başlamıştır. İbn Kemal, 899'da (1493/1494) hocası Molla Kestelli'nin yanında mülazım olarak eğitime başlamıştır. Bir ara hâmisiz kalmış ve mülazımlıktan men edilmiş olan İbn Kemal, babasıyla beraber Amasya'ya gönderilmiştir. Burada kayınpederi ve amcazâdesi İbrahim Bey'in evinde ikamet etmiş, maddi sıkıntıya düşmüştür. Bu esnada Bahşî Efendi'nin tefsir ve hadis derslerine devam etmiştir.¹⁹

İbn Kemal, Hadım Ali Paşa'nın 907 (1501/1502)'de Sadrazam, Müeyyedzâde'nin²⁰ de Anadolu kazaskeri olmasından sonra, 908 (1502/1503)'de İstanbul'a gelmiş, Rumeli Kazaskeri Hacı Hasanazâde'den boşalan Edirne Ali Bey (Taşlık) Medresesine müderris olarak tayin edilmiştir.

¹³ Hüseyin Hüsameddin, a.g.e., s. 440.

¹⁴ Gelibolulu Mustafa Âlî, Kühû'l-Ahbâr, Fatih, 4225, vr. 229b; Kefevî, a.g.e., 577a; Saraç, a.g.e., s. 20-21; Reşat Öngören, Osmanlılarda Tasavvuf, İstanbul, İz Yay., 2000, a.g.e., s. 54.

¹⁵ Mecdî Mehmed Efendi, a.g.e., c. I, s. 381; Kefevî, a.g.e., vr. 577a.

¹⁶ Hasan b. Turhan Akhisârî, Tabakât, Slm. Ktp., Kılıç Ali Paşa, 753, s. 306b.

¹⁷ Mecdî Mehmed Efendi, a.g.e., c. I, 382; Kefevî, a.g.e., 579a; Uğur, a.g.e., s. 12; Şerafettin Turan, "Kemalpaşazâde", DİA, Ankara, 2002, XXV, 238; Saraç, a.g.e., s. 21.

¹⁸ Ahmet b. Mustafa Taşköprüzâde, Tabakâtü'l-Hanefiyye, Slm. Ktp., Esad Ef., 2311, vr. 53b.

¹⁹ Saraç, a.g.e., s. 22.

²⁰ Müeyyedzâde, II. Bayezid'e Amasya sancak beyiyken intisab ettiğinden padişaha yakın kimselerden biriydi. İbn Kemal'in babası Süleyman Çelebi de o tarihlerde Amasya muhafızlığında bulunduğuandan arkadaşlıklar. (Bkz. İbn Kemal, Tevârih-i Âli Osman: VII. Defter, s. XIII; Hasan Aksoy, "Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi", DİA, Ankara, 2006, c. XXXI, s. 485).

Ayrıca 33.000 akçe ihsan edilerek, İdris Bitlîsî'nin Farsça yazdığı Osmanlı tarihi gibi Türkçe bir Osmanlı tarihi yazma görevi de kendisine tevdi edilmiştir.²¹

Hâmisi ve baba dostu Müeyyedzade'nin Rumeli kazaskeri olmasından sonra 911 (1505/1506)'de 40 akçe ile Üsküp'teki İshak Paşa Medresesi'ne gönderildi. Burada, derslerine devam ederken eserlerini kaleme almaya başladı. Seyyid Şerif Cürçânî'nin "Şerh'ul-Miftâh" adlı eserine hâşiye yazdı. Bir yıl sonra terfî ederek hâriçli medreselere geçti ve 912 (1506-1507)'de tekrar Edirne'ye dönüp ilk olarak yevmi 60 akçe ile Halebiye Medresesi'ne tayin edildi. Daha sonra Üç Şerefeli Medresesi müderrisliğine nakledildi. 914 (1508/1509)'te İstanbul'a çağrılarak Sahn-ı Seman müderrisliğine atanmıştır. Yeniçerilerin zoruyla hâmisi Müeyyedzade'nin azledilmesi sonucu, 917 (1511/1512)'de Edirne Sultan Bayezid Medresesi müderrisliğine tayin edilerek İstanbul'dan uzaklaştırılmıştır.²² Daha sonra tekrar eski görevine iade edilen - hâmisi Müeyyedzade'nin de vasıtasıyla- 10 Recep 921 (20 Ağustos 1515)'de Edirne kadılığını verdirmiştir. Yavuz, Mısır seferine giderken 14 Şaban 922 (12 Eylül 1516) tarihinde Anadolu kazaskeri olarak tayin ederek²³ İbn Kemal'i de maiyetinde sefere götürmüştür. Mısır'da Beylerbeyi olarak atanan Hayır Bey'e yardımcı sıfatıyla Mısır'ın tahririnde görev almış, hatta bazı nakillere göre, Mısır kanunnâmesini de o hazırlamıştır.²⁴ O yıl 21 Rebîülevvel 923 (13 Nisan 1517) tarihinde padişah tarafından azledilmiştir. Fakat on beş gün gibi kısa bir süre sonra 21 Rebîülâhir 923 (28 Nisan 1517)'de eski görevine iade edilmiştir.²⁵ Mısır seferinden döndükten sonra, 924 (1518)'te Karaman'ın tahririyle görevlendirilen İbn Kemal, ertesi yıl 925 (1519)'te kazaskerlikten kendi isteğiyle ayrılmıştır. Yavuz, İbn Kemal'in kendi arzusu üzerine 926 (1520) yılı başlarında 100 akçe yevmiye ile Edirne Dârü'l-hadisine tayin etmiş ve böylece İbn Kemal merkezden uzaklaşmıştır.²⁶ Yavuz Sultan Selim'den sonra tahta çıkan Kanûnî Sultan Süleyman 928'de (1522), İbn Kemal'i Sultan Bayezid Medresesine müderris tayin etmiştir. Daha sonra 930'da (1524) Fatih medreselerinden birine tayin etmiş, Şaban 932'de (Mayıs 1526) de Zenbilli Ali Efendi'nin vefatı üzerine şeyhülislâmlığa getirmiştir.²⁷ Bu makamdayken 2

²¹ Mecdî Mehmed Efendi, a.g.e., c.I, s. 382; Turan, "Kemalpaşazâde", s. 239.

²² Turan, a.g.e., s. 238; Saraç, a.g.e., s. 23.

²³ Feridun Bey, Mecmûa-i Münşeâtî's-Selâtin, İstanbul, y.y., 1274, c. I, s. 468, 480; İbn Kemal, Tevârih-i Âli Osman: VII. Defter, s. XIV; Parmaksızoğlu, "Kemalpaşazâde", s. 563; Uğur, Kemalpaşa-zade, s. 16.

²⁴ Parmaksızoğlu, a.g.e., s. 561-566.

²⁵ Feridun Bey, a.g.e., s. 454, 489.

²⁶ Ömer Lütî Barkan, XV ve XVI. Asırlarda Osmanlı İmparatorluğunda Zirai Ekonominin Hukuki ve Malî Esasları: Kanunlar (tıpkı basım), İstanbul, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Yay., 2001, c. I, s. 39; Saraç, a.g.e., s. 24.

²⁷ Mecdî Mehmed Efendi, a.g.e., s. 382.

Şevval 940 (16 Nisan 1534) tarihinde vefat etmiştir.²⁸ İbn Kemal, yetiştirdiği talebeleri ve ortaya koymuş olduğu eserleriyle XVI. yüzyılın ilk yarısındaki Osmanlı kültürünün en büyük mümessili olarak görülmektedir. Türkçe, Arapça ve Farsça olarak çok sayıda ve muhtelif konularda eserler, şerhler, hâşiyeler ve risaleler yazmıştır. Bu münasebetle birçok müellif onu, Sadeddin et-Taftazânî ve Seyyid Şerif el-Cürcânî ile mukayese etmiş, Osmanlı ulemâsı arasında ilmî kudretinden dolayı “el-muallimü'l-evvel” unvanıyla anılmıştır. Kefevî onun yüze yakın risalesi olduğunu, bunların halk arasında da bilindiğini belirtir.²⁹ Bahçıvan ise Arap kütüphanelerini de tarayarak İbn Kemal'e isnad edilen dört yüz yirmi iki eserini tespit etmiştir.³⁰ Kanaatimizce araştırmacılar arasında İbn Kemal'e ait eser sayısının farklılığı, risalelelerinin çokluğu yanında bunların kütüphanelerde dağınık bir şekilde yer almasından, bazen bir risalenin iki farklı risale olarak kaydedilmesinden, şerh ve hâşiyelerin bazı bölümlerinin müstakil risaleler olarak değerlendirilmesinden kaynaklanmaktadır.³¹

İbn Kemal, bütün vaktini ilme harcayan küllî âlimlerden biridir. Yazdığı eserler ile ömrü kıyas edilince, hayatının her gününe yirmi sayfa düştüğü iddia edilmektedir.³²

Hukukla ilgili Osmanlı müftülerinin el kitabı olması amacıyla yazdığı Mühimmâtü'l-Müftî adlı eseri yanında Hâşiye ale'l-Hidâye, İzâhü'l-İslâh, Tağyîr'ut-Tenkîh gibi şerh ve hâşiyeleri vardır.³³

İbn Kemal, görevi sebebiyle Osmanlı yönetimine yakın olmuştur. Dolayısıyla o dönemde karşılaşılan dinî ve hukuki meseleleri doğrudan ya da dolaylı bir şekilde çözmeye çalışmıştır. Bu sebeple yazdığı risalelerin birçoğunu, halkın ve yönetimin kendisine sorduğu güncel sorular üzerine kaleme almıştır. Ayrıca İbn Kemal, Şeyhülislâm olması münasebetiyle verdiği fetvalar vardır. Öneme binaen verdiği fetvalar çeşitli mecmualarda toplanmıştır. Fakat bilindiği kadarıyla İbn Kemal'in fetvalarının tam bir tespiti yapılmış değildir. Kendisine atfedilen birçok fetva mecmuası bulunmaktadır. Ancak yapılan inceleme sonucunda on dört mecmuanın İbn Kemal'e ait olduğu,

²⁸ Bursalı, a.g.e., c. I, s. 224; Mehmed Süreyya, a.g.e., c. I, s. 197; Müstakimzâde, a.g.e., s. 17.

²⁹ Kefevî, a.g.e., vr. 580a.

³⁰ Seyit Bahçıvan, “İbn Kemal Paşa ve Arâühü'l-İtikâdiyye”, Doktora Tezi (Basılmamış), Suudi Arabistan, Camiatü Ümmi'l Kurâ Külliyyeti'd-Da'vet ve Usûlüddin, 1993, s. 98.

³¹ İbn Kemal'in otobiyografisi ilgili doktora tezimizden kısaltılmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet İnancır, İbn Kemal'in Fetvaları Işığında Osmanlı'da İslâm Hukuku, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008, s. 12-34.

³² Âlî, a.g.e., vr. 230b; Hamid Vehbi, Meşâhiri'l-İslâm, İstanbul, Mihran Matbaası, 1884, s. 1564; Mecdî Mehmed Efendi, a.g.e., s. 383; Lâtîfî, a.g.e., s. 80.

³³ Eserleriyle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Nihal Atsız, “Kemalpaşa-oğlu'nun Eserleri”, Şarkiyât Mecmûası, C. VI, (1965)'den ayrı basım, İstanbul, 1966, s. 71-135; Saraç, a.g.e., s. 55-73.

diğerlerinin ise kendisine ait olmadığı görülmüştür. Tespit edilen bu mecmûalardan derlenen yaklaşık 1700 fetva Latin harfleriyle tarafımızdan yayınlanmıştır.³⁴

2. Osmanlı-Safevi İlişkilerinde İbn Kemal'in Rolü

Bu dönemde Şah İsmail, İran'da siyasi birliği sağlamış, yaptığı çalışmalar sonucunda İran'ı âdeta yeniden imar etmiş, halk bu sayede rahata ve asayaşe kavuşmuştur. İç sorunlarını halleden Şah İsmail, II. Bayezid'in yaşlılığı sebebiyle Osmanlı Devleti'nin içinde bulunduğu otorite zayıflığını değerlendirmeye çalışmıştır. Bunun için de İran'daki güven ve istikrar ortamını ön plana çıkarmıştır. Ayrıca kendisinin Hz. Peygamber (sav) soyundan geldiğini ileri sürerek, halkın peygamber ve Ehl-i beyt'e olan sevgisinden yararlanmaya çalışmıştır. Yapılan propagandadan etkilenecek Anadolu'dan İran'a göç edenlere Safeviler, pekçok maddi imkânlar sunmuş ve bunu haber alan diğer insanlar da evlerini ve ocaklarını terk edip İran'a göçmeye başlamışlardır.³⁵ Geride kalanların bir kısmı ise Şah'ın müridi olup, her an Osmanlı Devleti'ne karşı ayaklanmaya hazır hale gelmiştir.³⁶ Müridleri onu, masum ve yanılmaz bir "imam" olarak kabul ettikleri için her talimatını hiç tereddüt etmeden yerine getirmeye çalışmaktadır.³⁷ İbn Kemal'in de tespit ettiği yayımlacı siyasetlerinin bir sonucudur.³⁸ Nitekim bu gayretlerin bir sonucu olarak 1511'de meydana gelen Şah Kulu ayaklanması, Kütahya'nın ele geçirilerek beylerbeyinin katledilmesi ve Bursa'nın tehdit edilmesi, Safevi tesir ve tehdidinin Osmanlılar açısından ne kadar tehlikeli boyutlara ulaştığını göstermesi açısından önemlidir.³⁹

Yavuz Sultan Selim, Trabzon valiliği sırasında Safevi tehdidini yakından görme fırsatı bulmuş, daha o dönemde durumun ciddiyetini anlamış, bölge halkının Osmanlılar lehine gönlünün kazanılması amacıyla karşı propaganda yapılmasına çaba göstermiş, bunun yanında, kıymetli madenlerin

³⁴ İnanır, Kanûnî Devrinde Osmanlı'da Hukukî Hayat, Osav Yay., İstanbul, 2011;

³⁵ Türklerin İran'a göç ettikleri ve orada itibar gördükleri İbn Kemal tarafından şu sözlerle ifade edilmiştir: "Türkler terk edip diyârların Sattılar yok bahâya dârların" (İbn Kemal, Tevârih-i Âl-i Osman: VIII. Defter, s. 233); "Raiyyet idiler, anda vardılar devlete irdiler" Tevârih-i Âl-i Osman: IX. Defter, Millet Ktp., Ali Emiri (Tarih), 29, vr. 105b.

³⁶ İbn Kemal, Tevârih-i Âl-i Osman: IX. Defter, vr. 39b; Celâlîzâde, a.g.e., s. 101-102; Selahattin Tansel, Sultan II. Bayezid'in Siyasi Hayatı, Ankara, MEB Yay., 1966, s. 237; Mustafa Ekinci, Anadolu Aleviliği'nin Tarihsel Arka Planı, İstanbul, Beyan Yay., 2002, s. 148.

³⁷ Tansel, a.g.e., s. 34-35; Ekinci, a.g.e., s. 149.

³⁸ İbn Kemal, Fetâvây-ı Kemalpaşazâde der Hakk-ı Kızılbaş, Slm. Ktp. Esad Ef., 3548, vr. 46b.

³⁹ Uzunçarşılı, a.g.e., c. II, s. 228-231, 255-259; Yılmaz Öztuna, Yavuz Sultan Selim, İstanbul, Babiâli Kültür Yay., 2006, 20-21; Saim Savaş, XVI. Asırda Anadolu'da Alevilik, İstanbul, Vadi Yay., 2002, s. 20-24.

ihracatının yasaklanması gibi bazı tedbirler almıştır.⁴⁰ Yönetimi eline alır almaz da ilk iş olarak bu tehdidin bertaraf edilmesi amacıyla askeri hazırlıklara başlamıştır. Ancak her ne kadar Safevilerle Osmanlılar arasında mezhep farkı ve taassubu olsa da, ortak din ve dil birliği vardır. Üstelik Şah İsmail'in askerleri içerisinde Anadolu'dan göçmüş Türkler önemli bir yekûn oluşturmaktadır. Ayrıca içeride Safevi propagandasından etkilenmiş geniş bir halk kitlesi bulunmaktadır. Bu sebeple öncelikle Anadolu'daki Sünnî halk ve ordunun, Safeviler ve Şah İsmail aleyhine hazırlanması gerekmektedir. Esasında Şah İsmail ve taraftarlarının Sünnî Türkmenlere⁴¹ ve âlimlerine yaptığı kıyımlar ve taraftarlarının Anadolu'da çıkardığı iç kargaşalar, kamuoyuna onun aleyhinde epeyce fikir vermektedir. Fakat bunun ileri gelen din adamlarının fetvalarıyla desteklenmesi başka bir anlam ifade etmektedir. Bundan dolayı ehliyetli din bilginleri hiç tereddüt etmeden Safevilerle savaşmanın dini ve hukuki bir gereklilik olduğunu belirten fetvalar kaleme almışlardır.⁴² Bu âlimler arasında başta İbn Kemal olmak üzere Saru Gürz diye meşhur Müfti Hamza, Ali b. Abdülkerim, Sungurî Hasan b. Ömer ve Molla Arab gibi kimselerin bulunmaktadır. Özellikle İbn Kemal'in daha mufassal bir şekilde kaleme aldığı fetvasında Şah İsmail ile Şîa ehli hakkındaki Osmanlı resmî görüşünün daha da netleştiği görülmektedir.⁴³

İbn Kemal, “Fetâvây-ı Kemalpaşazâde der Hakk-ı Kızılbaş”ın⁴⁴ ilk bölümünü Arapça bir risale olarak yazmış,⁴⁵ sonraki bölümlerini ise Türkçe ve klasik fetva usûlünde soru-cevap şeklinde kaleme almıştır. İbn Kemal fetvasında onların kendisiyle savaşılması gereken sapkın bir topluluk olduğunu gerekçeleriyle sayar. Ona göre Şah İsmail ve taraftarları ilk üç halifenin hilafetini kabul etmeyip, müctehid imamların ichtihadını küçümserler. Mezheplere uymanın zor olduğunu, Şah İsmail tarikatına uymanın ise son derece kolay ve oldukça yararlı olduğunu iddia ederler. Böylece şeriat ve şeriat ehlini tahkir edip, şarap içmek gibi haramları helal bilirler. Kısaca onlara göre,

⁴⁰ İbn Kemal, *Tevârih-i Âl-i Osman*: VIII. Defter, s. 232; Celâlzâde, a.g.e., 101-106; Faruk Sümer, *Safevi Devleti'nin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, Ankara, Selçuklu Tarih ve Medeniyet Enstitüsü Yay., No: 2, 1976, s. 40-41; Savaş, a.g.e., s. 161.

⁴¹ İbn Kemal, *Tevârih-i Âl-i Osman*: VIII. Defter, s. 232; Ahmet Uğur, *Kemalpaşazâde-İbn Kemal*, Ankara, MEB Yay., 1996, s. 70-74.

⁴² Celâlzâde, a.g.e., s. 209-210, 291.

⁴³ Şehabettin Tekindağ, “Yeni Kaynak ve Vesikaların Işığı Altında Yavuz Sultan Selim'in İran Seferi”, *İÜFTED.*, XVII/22, 1968, s. 53-55; Savaş, a.g.e., s. 138.

⁴⁴ İbn-i Kemal'in buradaki fetvalarıyla Ebussuûd'un fetvaları bire bir aynıdır. Hatta Ebussuûd'un bu fetvayı 955/1548'de yazdığı belirtilmiştir. (Düzdağ, a.g.e., s. 173-177) İran'la yapılan ilk savaşın 1514 tarihinde yapıldığı dikkate alındığında fetvalarda ya nisbet problemi var ya da Ebussuûd daha sonra aynı fetvayı vermiştir. Bu fetvalar birçok çalışmada İbn Kemal'e ait olarak yer almaktadır. (Bkz. Ekinci, a.g.e., s.167-170).

⁴⁵ Bu bölüm “Risale fi Tekfiri Revâfız” olarak ayrıca zikredilmektedir. Bkz. Ayasofya, 4794, vr. 43a.

Şah'ın helal kıldığı helal, haram kıldığı haramdır. Bu sebeple İbn Kemal onların küfründen ve irtidadından şüphe etmez. Herhangi bir zorunluluk olmadan başlarına koydukları kırmızı başlık açıkça küfür ve ilhad alametidir. Ülkeleri dâru'l-harp ve kestikleri leştir. Onlara mürtedlere uygulanan hüküm uygulanmalıdır. Eğer şehirleri ele geçirilirse malları, kadınları, şehirleri ve evlâdları müslümanlara helal olup erkeklerinin ise öldürülmeleri vaciptir. Eğer teslim olurlarsa, zındıklığı ortaya çıkan kimsenin öldürüldüğü gibi öldürülmez, onlar da diğer müslümanlar gibi hür olurlar. Kim bir müslüman ülkesini bırakıp, onların bâtil dinini seçer ve ülkelerine iltihak ederse kadı onun hukuken öldüğüne hükmeder; malı vereseşi arasında taksim edilir, eşi bir başkasıyla evlenebilir ve onlara karşı cihad etmek vacip olur. Bütün Müslümanların üzerine onları öldürmek farz-ı ayndır.⁴⁶

İbn Kemal onlarla savaşmanın dini durumunu ise şu şekilde açıklar: “Onlarla savaşan biri ölürse şehit, kalırsa gazidir. Öldürülme sebebini “Kıtalleri helal olduğu takdirde mahza “Sultan-ı Ehl-i İslâm” hazretlerine bâğî ve adâvet üzere olup asker-i İslâm'a kılıç çektiği için mi olur yahut gayrı sebebi var mıdır?” sorusuna “hem bâğîlerdir, hem de birçok yönden kâfirdirler” şeklinde açıklar. “Kızılbaşın reisleri Âl-i Resûl'den midir?” sorusuna ise şu şekilde cevap verir:

Hâşâ! ef'âl-i şenâsı, ol nesebi tahirden olmamağa şehadet ettiğinden gayrı, sîkattan menküldür ki Şah İsmail'in babası ibtida-i hurûcunda İmam Ali b. Musa meşhedinde ve sâir emâkinde olan sadât-ı izâma kendünün nesebini Bahr-ı Ensâb'a zorla kaydettirmiştir. Bazı sâdât kıtâlden halâs için imtisali sûretin gösterip dediğini eylemişler. Ama bu miktar tedarik eylemişler ki bunun nesebi ulemây-i ensâb-ı şerîfe mabeynlerinde akîm olup asla nesli kalmamak ile ma'ruf bir seyyide muntahi kılmışlar ki nazar eden hakikat hâle vâkıf ola.⁴⁷ Faraza sıhhat-i nesebi mukarrer olsa dahi bî-din olacak sair kefereden farkı olmaz. Âl-i Resûl, şeâiri şer'î beyyinesine riâyet, ahkâm-ı dîn-i mübîni himaye edenlerdir. Hz. Nuh'un Kenan'ı sulbî oğlu iken dini üzere olmadığı için “ehlimdendir” diye necatını Rabb-i İzzet'e dua edecek, “o ehlinden değildir” diye buyurulup kefare ile ta'zib ve iğrak buyurulmuştur. Eğer Enbiya-i i'zam aleyhimü's-salatü vesselam neslinden olmak dünyevî ve uhrevî azaptan necat sebebi olsaydı Hz. Adem'in neslinden olmakla hiçbir kâfir asla dünyada ve uhrâda muazzeb olmazdı.⁴⁸

İbn Kemal, Şah İsmail'in seyyidliğini reddeder, asıl seyyidliğin

⁴⁶ İbn Kemal, Fetâvây-ı Kemalpaşazâde der Hakk-ı Kızılbaş, vr. 45a-b.

⁴⁷ Osmanlı Devletinde seyyid ve şeriflerin işlerini düzenlemekle görevli Nakîbuleşraflık müessesesi kurulmuş olup, en zor görevleri sahte seyyid ve şerifleri tespit edip hüccetlerini iptal etmektir. (Mehmet İpşirli, “Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi”, Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi, Ed. Ekmeleddin İhsanoğlu, IRCICA, İstanbul, Yıldız Matbaası, 1994, c. I, s. 271-272.

⁴⁸ İbn Kemal, a.g.e., vr. 45b-46a.

Rasûlullah (sav)'in getirdiği dine uymak ve onu himaye etmek olduğunu, bunu da Osmanlı Devleti'nin yaptığını belirtir. İbn Kemal, “Kızılbaşlar Şîa'dan olmak dava ederler, Lailahe illallah Muhammedü'r-Rasulullah” derlerken bu mertebeyi (kâfir-mürted) icab eder halleri nedir?” sorusuna şöyle cevap vermektedir:

“Şîa'dan olmak değil yetmiş iki fırka ki içlerinde ehl-i sünnet ve'l-cemaat fırkasından gayrı nârdadır” deyu Hz. Rasulullah (sav) tasrih buyurmuşlardır. Bu taife ol yetmiş bir fırka-i dâllenin halis birinden değildir. Her birinden birer miktar şer ve fesad alıp kendiler hevalarınca ihtira' eylemişler ve şimdiye değin amaçları günden güne çoğalmaktır.⁴⁹

İbn Kemal, öncelikle onların yayılma siyasetini tespit eder ve sonra şer'î açıdan durumlarını inceler:

“Kabâih-i ma'rufelerinin mucib-i şeriat-ı şerife üzerine mufasssalar hükmü budur ki; ol zalimler Kur'an-ı Azimi ve şeriat-ı şerifeyi ve din-i İslâm'ı istihfaf eylemekle ve kütübü şer'iiyyeyi tahkir ederek ateşle yakmakla ve ulemâ-i dine, ilimleri sebebiyle ihanet edip kırmakla ve reisleri olan faciri ma'bud yerine koyup secde eylemekle, Hz. Ebû Bekir (r.a) ve Hz. Ömer (r.a)'e lanet eylemekle kâfir ve mürteddirler. Ayrıca Hz. Aîşe-i Sıddika'nın beraati ve nezaheti hakkında bunca ayet-i azime nazil olmuşken onlara itâle-i lisan eylemekle Kur'an'ı tekzip idüp kâfir olduklarından gayrı, Risâlet-Penâh (sav)'in cenab-ı azizlerine şüphe getirmekle sebb-i nebi eylemiş⁵⁰ olup cumhur ulemâ-i a'sar ve emsar icmaıyla katilleri helal olup, İmam-ı A'zam ve İmam-ı Süfyani's-Sevrî, İmam-ı Evzaî katlarında tamam-ı sıhhat üzerine tevbe edip İslâm'a geldikleri takdirde bu küfürleri dahi sair kefereler gibi afvolunup katilden necat bulurlar. Ama İmam-ı Malik, İmam-ı Şafiî, İmam-ı Ahmed b. Hanbel, İmam-ı Leys b. Sa'd ve İmam-ı İshak b. Rahûye ve sair uzamâ-i ulemâ-i dinden cem'i kesiri katlarında, asla tevbeleri makbul ve İslâmları muteber değildir. Elbette hadden katl olunurlar. Hz. İmam din-i penâh (dinin koruyucusu) zikrolunan eimme-i dinden hangisinin kavilleriyle amel ederlerse meşrudur.”⁵¹

İbn Kemal'in bu fetvası Hanefî mezhebi yanında diğer mezhep imamlarının görüşlerine de yer vermesi açısından ayrı bir özellik taşır. Bu fetva ile bütün Sünnî müslümanların desteğini almak yanında onları cezalandırma konusunda padişaha istediği şekilde hareket etme yetkisi de verilmektedir. İbn Kemal, Osmanlı sultanını “imam” olarak niteleyerek, ona Sünnî İslâm inancının savunucusu, Hz. Peygamber ve halifelerinin yegâne takipçisi olarak tanımlamaktadır. Tevârih-i Âl-i Osman'da İran savaşının gerekçelerinden biri

⁴⁹ A.e., vr. 46a-b.

⁵⁰ İbn Kemal'in bu konuda bir risâlesi mevcut olup, sebb-i nebi hakkında hukukçuların görüşlerini zikreder. (Bkz. İbn Kemal, Risâle li's-Seyfi'l-Meslûl fi's-Sebbi'n-Nebi, Slm. Ktp., Kasidecizâde, Süleyman Sırrı, 710, vr. 37b-39b).

⁵¹ İbn Kemal, Fetâvây-ı Kemalpaşazâde der Hakk-ı Kızılbaş, vr. 46b-47a.

olarak Ehl-i sünnet akidesini, sapkın mezheplerin propaganda ve yayılmalarından korumayı da zikretmektedir.⁵²

İbn Kemal, onlarla yapılacak savaşın gerekçelerini ortaya koyarken Hz. Ebû Bekir dönemi siyasi olaylarına da atıfta bulunur. Buradan hareketle İran'la yapılacak savaşın diğer kâfirlerle yapılan savaşlardan daha önemli olduğunu ifade etmektedir:

(4) Bu taifenin kıtali sair kefare ile kıtalden ehemdir. Onun için ki Hz. Ebû Bekir (r.a) Medine-i Münevvere etrafında kefare çok iken ve bilâd-ı Şam fetholunmamışken onlara gaza eylemeden Hz. Ebû Bekir (r.a) hilafetinde zuhur eden Müseylemey-i Kezzâb'a tabi olan taifey-i mürted üzerine gaza eylemeyi ashâb-ı kirâm icmalarıyla tercih ve takdim buyurmuşlar. Hz. Ali hilafetinde Havâric kıtali dahi böyle olmuştur. Bu taifenin şerri ve fesadı daha a'zamdır. Yeryüzünden şerri ve fesadı ref'i için mücadele eylemek daha ehemdir.⁵³

“Onların küfürlerinde tereddüt edenler de kâfir olur” diyerek, “Şîa da olsa müslümanlara savaş açılmaz” düşüncesinde olanların tereddütlerini bertaraf eder. Ancak siyasi ve askeri faaliyetlere karışmayan kendi hâlinde şehirlerde ve köylerde yaşayan kimseleri asıl işbirlikçilerden ayırır:

(4) Ol taifenin kabâih-i ma'dude ile ittisafı cemî ehl-i İslâm içinde tevâtürle yakinen malum olmuşken küfürlerinde tereddüt eden müslüman değildir. Askerlerinden olup kıtale mübaşeret edenler... onların etbâından olanların şe'ninde asla tevakkuf olunur değildir. Ama şehirlerde ve köylerde kendi hâlinde salah üzerine olup bunların akâidinden ve ef'âlinden tenezzüh üzere olup zâhir halleri dahi sıdklarına delâlet eyleyen kimselerin kızbları zâhir olmayınca üzerlerine bunların ahkâmı ve ukûbatı emr olunmaz.⁵⁴

İbn Kemal, göç hareketini önlemeye yönelik olarak da bazı tedbirler öngörmüştür. Buna göre Osmanlı ülkesini terk edip, Safevî ülkesine gidenleri ayrı din seçen kimselere benzetir. Onların taraftarı olarak bilinenler İran'a giderken yakalandıkları takdirde öldürülür. Kadı, onların öldüğüne hükmeder, dolayısıyla malı vârisleri arasında taksim edilir ve eşi bir başkası ile evlenebilir. Erkekler eğer teslim olurlarsa zındıklığı ortaya çıkan kimsenin öldürüldüğü gibi öldürülmez, onlar da diğer müslümanlar gibi hür olurlar. İbn Kemal burada Kızılbaşları, yerine göre kâfir, yerine göre mürted ve yerine göre de ehl-i fesad olarak görmektedir.⁵⁵

⁵² İbn Kemal, *Tevârih-i Âl-i Osman*: X. Defter, Haz. Şefaettin Severcan, Ankara, TTK, 1996, s. LVII.

⁵³ İbn Kemal, *Fetâvây-ı Kemalpaşazâde der Hakk-ı Kızılbaş*, vr. 47a.

⁵⁴ A.y.

⁵⁵ A.e., vr. 47b; Bu dönemde İran'la yapılacak savaşta elde edilen esirlerin köle edilip edilemeyeceği sorunuyla karşılaşıldığı anlaşılmaktadır. Bilgin, İbn Kemal'in konuyla ilgili bir fetvasının Peçevî tarihinde bulunduğunu iddia etmiştir. (Bkz. Vejdî Bilgin, *Fakih ve Toplum*, İstanbul, İz Yay., 2003, s. 129). Ancak yapılan incelemede adı geçen kaynakta İbn Kemal'in adının geçmediği sadece “şeyhülislam” ifadesinin yer aldığı

3. Osmanlı-Memlûklular İlişkilerinde İbn Kemal'in Rolü

II. Bayezid döneminde Osmanlı-Mısır ilişkileri oldukça iyi durumdaydı. Hatta Şehzâde Selim ile taht mücadelesine girişen bazı şehzâdeler Memlûklulara sığınmışlardı.⁵⁶ Ancak Memlûklular sultanı Kansu Gavri (v. 923/1517)'nin bu şehzâdeleri Osmanlı Devleti aleyhine istismar etmeye çalışması ilişkileri olumsuz etkilemiştir. Diğer taraftan Memlûklular, Osmanlılarla Safeviler arasında yapılan harpte tarafsız gibi görünmüş olsa da Yavuz Sultan Selim'in erzak talebini pahalılık ve üretim azlığı bahanesiyle reddetmiş, onların bu tutumları Safeviler lehine hareket ettiği şeklinde yorumlanmıştır. Dulkadiroğlu Alâüddevle de İran seferinde Osmanlı Devleti'nin yanında yer almamış, aksine Osmanlı ordusunun zahire yollarını kesmiştir. Bunun yanında Portekizlilerin o bölgelerdeki hareketi ve başta Halep Beylerbeyi Hayır Bey olmak üzere bazı kadıların Yavuz Sultan Selim'i Mısır seferine teşvik etmeleri, Osmanlılar açısından Mısır seferini gerekli kılmıştır.⁵⁷

Memlûklularla savaş ufukta görüldüğünde, mesele dini açıdan da ele alınmış ve Sünnî bir İslâm devletiyle savaşmanın meşruiyeti tartışılmıştır. Daha önce Şîilerin "râfîzî" olduğu gerekçesiyle ulemâdan fetva alan Yavuz Sultan Selim'in, bu defa Memlûklularla mezhep birliği de olması münasebetiyle meşruiyet sorununu aşmada zorlandığı anlaşılmaktadır. İbn Kemal, Mısır'ın fethiyle ilgili bir risale yazarak meseleyi incelemiştir. Bundan da anlaşıldığı üzere Yavuz Sultan Selim, alimlere Kansu Gavri'ye savaş ilan etmenin dini durumunu sorar. Ulemâ, "Savaşa gerek yok, o da müslümanların sultanı. Sizi hakkınızdan men etmiş değildir" derler. İbn Kemal ise Yavuz Sultan Selim'e, "bilâkis onunla savaşın, memleketini fethedersiniz. Zira bu husus Kur'an'da mevcuttur" diyerek, Mısır'ın Sultan Selim tarafından fethedileceğini Enbiyâ sûresinin yüz beşinci ayetinden istihrac etmiş ve bunu açıklayan bir risale yazmış, sultan da bu yorumu beğenmiştir.⁵⁸ Ancak Sultan Selim, "her ne kadar Kur'an bunun böyle olacağına işaret etse de henüz itâatte devam eden ve hiçbir

görülmüştür. (Peçevî, Peçevî Tarihi, c. II, s. 304) Ayrıca bahsi geçen fetvanın Ebussuud'a ait olduğu tespit edilmiştir. (Bkz. M. Ertuğrul Düzdağ, Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi'nin Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı, İstanbul, Şûle Yay., 1998, s. 177).

⁵⁶ Ocak, a.g.e., c. II, s. 250.

⁵⁷ A.e., c. II, s. 271, 279-282; Ahmet Uğur, Yavuz Sultan Selim, Kayseri, Erciyes Üniv. Sos. Bil. Yay., 1989, s. 96; Dalkıran, a.g.e., s. 25.

⁵⁸ Mahmud Şükrü el-Âlûsî el-Bağdâdî, Rûhu'l-Meânî Tefsirü'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî, Beyrut, İhya-u Tûrâsî'l-Arabiyye, t.y., c. I, s. 8; Bu risalenin Medine-i Münevvere Mahmudiye, 2597, vr. 509a-510b; Slm Ktp. Esad Efendi 3729/20; Konya Mevlana Müzesi Yazmaları, 2315 numarada olmak üzere üç nüshası tespit edilmiştir. Konya nüshası Mustafa Kılıç tarafından mukayeseli olarak incelenmiş, İbn Kemal'e ait olduğu 922/1516 da yazıldığı ifade edilmiştir. (Bkz. Mustafa Kılıç, "İbn-i Kemal'in Mısır Fethine Dair Bir Risale-i Acîbesi", Diyanet Dergisi, 1990, Ankara, C. XI, Sayı: 1, s. 114-119).

müslümanla savaş hâlinde olmayan bir kimsenin öldürülmesinin mübah olduğuna dair bu istinbat (yorum) yeterli görmez. Hukuki kararın dayanacağı bir durumun ortaya çıkması gerekir” der. İbn Kemal tekrar söz alır: “Devletli Sultanımız! Gavri’ye hac farızasını edâya niyet ettiğinizi, bunun için Mısır’dan başka münasip bir güzergâh ve konaklama yeri olmadığını, Mısır’dan geçip îâşe ve ibâte arzu ettiğinizi ve buna engel olmasına mahal olmadığını münasip bir şekilde söyleyiniz. Şayet engel çıkarırsa katli mübah olur” diyerek görüşünü ifade etmiştir. Bunun üzerine Yavuz Sultan Selim, Gavri’ye mektup yazmış ve onun da olumsuz cevap vermesi üzerine harp ilan etmiştir.⁵⁹ Kaynaklarda Yavuz’un Şemseddin Ahmed adlı değerli bir elçiye Kansu Gavri’ye birçok nâme ve hediyeyle gönderdiği zikredilmektedir.⁶⁰ Celalzâde de Memlûklularla savaşın meşruiyetiyle ilgili yapılan tartışmayı şu şekilde nakletmektedir: “Kansu Gavri Arabistan’ın padişahı olup, zâhire göre müslümandır. Onlarla savaş ve çarpışma peygamberin şerefli şerâtı gereğince câiz midir?” diye, İstanbul şehrine adam gönderip, müslümanların müftüsü olan din bilginlerinin reisinden fetva istenmişti. Cevap gelip, “Zikredilen şekilde onlar üzerine varmak şer’î olup, yol kesicidirler. Onlarla savaş, çarpışmak cihad ve gazâdır. Öldüren gâzi ve murabıt, ölen de şehid ve mücahid olur” demişlerdir.”⁶¹ Hersekzâde Ahmed Paşa ve Pîrî Mehmed Paşa gibi vezirlerin muhalefetine rağmen Mısır seferine çıkma konusunda görüş bildirmiştir.⁶²

Sonuçta Mısır’a sefer düzenlenmiş ve İbn Kemal, Yavuz Sultan Selim’in yanında Anadolu kazaskeri olarak yer almıştır. Bu seferde Mercidâbık (24 Ağustos 1516) ve Ridaniye (22 Ocak 1517) savaşları kazanılmış, böylece başta Kahire olmak üzere Mekke ve Medine dahil Hicaz bölgesi Osmanlı’ya bağlanmıştır. İbn Kemal Mısır’ın fethine “Fâtih-i Memâlik-i Arab” ifadesiyle tarih düşürmüştür. Yavuz Sultan Selim bu tarihten itibaren “Hâdimü’l-Haremeyni’ş-Şerîfeyn” ünvanını almıştır.⁶³ Mısır’da üç-dört ay kadar kaldıktan sonra İbn Kemal’in askerlerin memleket özlemini dile getiren ifadeleri üzerine geri dönüş kararı almıştır.⁶⁴

4. Para Vakfı

İbn Kemal sonrasında Osmanlı ulemâsı arasında para vakıflarıyla ilgili tartışmalar yapılmıştır. Bilindiği üzere para vakıflarının en önemli gelir kaynağı ribhtir. Çivizâde ve Birgivî gibi bazı alimlerin para vakfının meşru olmadığını iddia ederek reddettikleri bilinmektedir. İbn Kemal, para vakıflarını küçük bir risalede inceleyerek, görüşleriyle Osmanlı Devleti’nde uygulamanın yönünü

⁵⁹ Muhammed Hasan Hacvî es-Sealibî el-Fâsî, el-Fikru’s-Sâmî fi Tarihi’l-Fıkhî’l-İslâmî, el-Medinetü’l-Münevvre, el-Mektebetü’l-İlmiyye, t.y., c. II, s. 186 vd.; Kılıç, a.g.e., s. 113-114.

⁶⁰ Celalzâde, a.g.e., s. 289; Uzunçarşılı, a.g.e., c. II, 280-281.

⁶¹ Celalzâde, a.g.e., s. 297.

⁶² Şükrü Özen, “Kemalpaşâde’nin Fıkhî Görüşleri” DİA., Ankara, 2002, c.XXV, 241.

⁶³ Uzunçarşılı, a.g.e., c. II, s. 290, 293.

⁶⁴ Hayrullah Efendi, Devlet-i Âliye-i Osmaniye Tarihi, y.y., y.y., t.y., c. X, s. 63.

etkilediği anlaşılmaktadır.

İbn Kemal, risâlenin girişinde, dirhem ve dinarların vakfı meselesinde müctehid imamlar arasında ihtilaf bulunduğunu, yaşadığı dönemde para vakıflarının yaygın bir şekilde uygulandığını, dolayısıyla meselenin bir neticeye ulaştırılması gerektiğini vurgulayarak, maksadın hasıl olmasını kolaylaştırması nedeniyle kendisinin de cevazı tercih edenlerin görüşünde olduğunu ve bu risâleyi Emîr Buhârî'nin⁶⁵ inâyetiyle kaleme aldığını ifade eder. Risâlenin devamında para vakıflarının câiz olduğunu belirten Fahreddin Kadîhan ve Merğînânî'den kendisini destekleyen nakiller yapar.

İbn Kemal'e göre imamlar arasındaki ihtilaf, hakiki bir ihtilaf olmayıp, asır ve zaman farklılığından kaynaklanan bir ihtilafıdır. Eğer diğer imamlar insanların vakfedilmiş dirhemlerde teamül edindikleri bir dönemde yaşasalardı, değişen şartlara bağlı olarak İmam Züfer gibi para vakfetmenin cevazına fetva verebileceklerini vurgular. Çünkü akara bağlı olan vakıf dükkânlar, sıkça çıkan yangınlar sebebiyle harap olmakta ve zarar görmektedirler. Para vakıflarında ise böyle bir tehlikenin bulunmadığı ileri sürer.

İbn Kemal, vakıfta aranan “te’bid” şartının dirhem ve dinarda bulunmadığı şeklinde yapılabilecek itirazı da reddederek, nasıl selem akdinde satış konusu olan malın mevcut olması şart olduğu hâlde bu malın cinsinin mevcut olması yeterli olduğu gibi, dirhem cinsinde de ebediliğin mevcut olduğuna, bunun da te’bid şartının gerçekleşmesi için kâfi olduğu kanaatindedir.

İbn Kemal, İslâm'ın açıkça yasaklamış olduğu faiz yasağını dikkate alarak yine İslâm hukukunun zâhirine bağlı kalarak, hile-i şer’iyye yoluyla finansman ihtiyacını karşılamaya çalıştığı görülür. Dolayısıyla döneminin banka mevduatı görevini gören para vakıflarının da cevazına hükmetmektedir.

5. Mirî Arazi

İbn Kemal'in yaşadığı bu dönemde Osmalı'da toprak probleminin özellikle mirî arazi sisteminde yaşandığı, köklü düzenlemelerin bu alanda yapıldığı anlaşılmaktadır.⁶⁶ İbn Kemal, öncelikle öşür verilen bir turunç bahçesinin vakfedilip edilmeyeceği sorusuna cevap aramaktadır. O, bu fetvasında öşür ve harac topraklarının tanımını yaptığı gibi hâkim Osmanlı toprak mülkiyeti ve vergi sisteminin çözümlemesini yapmaktadır:

(2) Zeyd, on iki pâre evlerini ve davar tamlarını avluları ile muttasıl olan turunç bahçelerini haremleriyle vakıf yapıp, vakıf olduğu müseccel dahi olsa ve hem öşrü dahi önceden beri beylerine verilir olsa, şer'an vech-i meşru

⁶⁵ Emîr Buhârî (v. 922/1516) İstanbul'da ilk Nakşibendî tekkesini kuran mutasavvıftır. (Bkz. Mustafa Kara, “Emir Buhârî”, DİA, İstanbul, 1995, c. XI, 125-126); Gerek Emîr Buhârî'nin gerekse Sofyalı Bâlî Efendi'nin para vakıflarıyla ilgilenmeleri para vakıflarının tekkelerin en önemli gelir kaynaklarından biri olduğunu akla getirmektedir. Bu yönüyle tekkelerin topluma manevî eğitim yanında ekonomik finansmanda yardımcı oldukları söylenebilir.

⁶⁶ Cin, “Arazi”, DİA, c. III, s. 344.

üzere olan mezkûrâtın vakfa dönüştürülmesi sahih olur mu? Cevap: Araziyi sultanıyye üç kısımdır; bir kısmı arz-ı haraciyyedir, bir kısmı öşriyyedir, bir kısmı dahi arz-ı havz ve memlekettir. Ve bu üçüncü kısım halk arasında arz-ı mirî demekle ma'rufur. Haraç arazisi; fatihi olan padişah o yeri tutup, ehlini yerine onda karar ettirip yerlerini ellerinde ibkâ edip üzerine haraç vaz' eylemiş ola. Yahut onları giderip ahar kâfirleri oraya getirip iskan eyleyip yerleri onlara bir miktar haraçla vermiş ola. Bunun gibi yerlerin hibesi, bey'i, tevrisi ve vakfa dönüştürülmesi sahihtir. Zira ehline takrir ve iskan ile fethedilen yerlere sahip olurlar. Öşür arazisi ise fethedeni ol yeri anveten alıp ehlini icla edip daha sonra orayı müslümanlara taksim eyleyip, arzdan hasıl olanın bazısını onlara verip masarısı beytü'l-mal için zapt olmuş ola. Buna arz-ı sadaka derler. Hulefâ ve tabiîn zamanında on hissedenden bir hisseyi beytü'l-mala alıp, bakisini sahib-i arza koydukları için öşür arazisi demekle ma'ruf olmuştur. Yerin aslına malik ola; muayyen bey'i, hibesi, vakfa dönüştürülmesi ve miras bırakılması sahihtir. Mirî arazi ise, fetih sırasında ne veçhile alındığı ve ne veçhile verildiği malum olmayıp yahut da sahiplerinin soyu tükenmiş (munkarız) olup maliki meçhûl ve hali meçhûl olmakla beytü'l-mala zapt olunup, sultanın vekilleri vilayeti yazdıktıkta iktâ' eyleyip sipahiye hakk-ı karar ve tasarruf olur ve tımar üzere verile. Bu diyarda arz-ı mirî, bu kısma denilir. Tımar sahibi, beratla (yetli mektubuyla) veya tezkereyle oraya yerleşme hakkı elde eder. Bu toprağın kullanım hakkını halka (reâyâ) ve işleyenlere satar ve onlardan örfî vergilerini ve şer'î haklarını alır. Bu kısım ne tımar sahipleri ne de tasarruf edenler toprağın kendisine (asl) ve özüne (rakabe) sahip olmadıkları için, onu satmaya, hibe etmeye ya da vakfa dönüştürmeye yetkili değildirler ama kiralama ve ödünç verme hakları vardır. Bununla birlikte kanun, bunların satışına ve erkek çocukların miras almasına izin vermiştir.⁶⁷ Öyle ise fetva sûretinde adı geçen evler ve damlar ve bahçelerin yerleri eğer haraç ya da öşrî ise vakfa dönüştürmesi sahih olur. Eğer mirî arazi ise vakfa dönüştürülmesi sahih olmaz.⁶⁸

(3) Arz-ı haraciyyenin bey'i ve şırası sahih olur mu? Cevap: Arz-ı haraciyye sahibinin mülkü olursa bey'i ve şırası ve sair tasarrufâtı sahih olur. Sahih olmayan memlekettir, ona sipahi yeri, mirî yer derler.⁶⁹

Hanefî mezhebinde, hazine, müslümanların ortak mülkü olup toplum adına yönetmesi için hükümdarın tasarrufuna verilmiştir. O hâlde mirî arazi, hukuken hazinenin malı olup, fiilen sultanın elindedir. Ancak bu arazi sultanın malı da değildir. Sultan, ülkenin başta savunma ihtiyacında olmak üzere gerekli

⁶⁷ Yavuz kanunnâmesinde İbn Kemal'in ifade ettiği şekilde yasal düzenleme yapılmıştır. (Yaşar Yücel-Sevim Puhala, I. Selim Kanunnâmesi (Tirana ve Leningrad Nüshaları: 1512-1520), Ankara, TTK Basımevi, 1995, s. 69).

⁶⁸ İbn Kemal, Fetâvây-ı İbn Kemal, Bayezid, 7912, vr. 10a-b; Slm. Ktp. Esad Ef., 3597, vr. 119a.

⁶⁹ İbn Kemal, Mecmau'l-Mesâilî's-Şer'iyye fi'l-Ulûmi'd-Diniyye, İstanbul Üniversitesi Merkez Ktp., Nadir Eserler-Türkçe, 6253, vr. 20b.

yerlerde harcamak amacıyla mirî toprakları kullananlardan vergi alır.⁷⁰

İbn Kemal, hazinenin mirî arazinin sahibi olması fikrini, bu araziyle ilgili, malın özünün değil de sadece yararlanmanın mümkün olduğunu, toprağın aslının satışını, hibe etmeye ve vakfa dönüştürmeye engel olduğunu açıklamak için kullanır. Ancak bu dönemde köylülerin, toprağı sanki sahipleriymiş gibi alıp sattıkları bilinmektedir. İbn Kemal, bunun şer'an mümkün olmadığını, ancak kanunun satmaya ve erkek çocuklara intikal etmesine izin verdiğini açıklama gereğini hisseder.

Sonuç

1- İbn Kemal'in yaşadığı dönem Osmanlı Devleti ve toplumunda değişim ve dönüşüm sancılarının olduğu bir dönemdir. İbn Kemal'in fetvaları incelendiğinde fıkıhla hayat arasında bağların son derece canlı olduğu ve sorunlara çözümler üretildiği görülür. Fetvalarının hemen hemen hepsinde Hanefî mezhebi içinde kalmaya hassasiyet göstermiştir. Mezhep içinde birbirinden farklı alternatifli hükümlerin bulunması, sorunların çözümünde kendisine maslahata uygun hükmü tercih etme imkanı verdiği anlaşılmaktadır. Bazı meselelerde Hanefî hukukçularından nakledilen görüşlerden birini diğerine tercihte zorlandığı durumlarda, bu sorunu fakihleri tasnif ederek aşmaya çalışmıştır. Yaptığı bu tasnif, bu alanda önemli bir ihtiyacı karşılaması sebebiyle döneminde ve sonrasında büyük kabul görmüş ve benimsenmiştir.

2- İbn Kemal'in yaşadığı dönemde Osmanlı Devleti, İran ve Memlûklarla savaşmak zorunda kalmıştır. İbn Kemal, verdiği fetvayla gerektiğinde müslümanlarla da savaşılabilirliğini delillerle ortaya koyarak sultana geniş yetki vermiştir.

3- İbn Kemal'in fetvalarıyla kanunlar arasındaki paralellliğini gösteren pek çok örnek tespit edilmiştir. Bu paralellik İbn Kemal'in kanunnâmelerin şer'î hukuka uygunluğunu sağlamada önemli katkıları olduğunu ortaya koymaktadır. Osmanlı hukukunun şer'î hukuku esas aldığı, örfî hukukun şeriatın müsaade ettiği alanlarda yapılan kanunî düzenlemelerden meydana geldiği söylenebilir. Bu dönemde İbn Kemal, İslâm hukukunu ilk kanunlaştırma örneklerini ortaya koydukları söylenebilir. Bu anlamda İbn Kemal, Osmanlı hukukunun oluşumunda önemli bir dönüm noktası olduğu anlaşılmaktadır.

4- Osmanlı Devleti, tarıma dayalı bir ekonomiye sahip olup, İslam ticaret hukuku her alanda yürürlüktedir. Muamele-i şer'iyye bu dönemde sıkça kullanılan bir yöntem olmuştur. Fakat muamele-i şer'iyye Allah'ı aldatmak olarak niteleyen kimseler bulunmaktadır. İbn Kemal, bu görüşte olanların kâfir olduğunu dolayısıyla öldürülebileceklerini belirterek çok katı bir tutum

⁷⁰ “Sultan, öşür ve haraç dışında arazinin vergisini alır. Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: Allah'a, rasûlüne ve yöneticilere yani ücret karşılığında koyunları koruyan çoban konumunda olan sultana itaat edin. Sultan memleketi korur ve bunun karşılığında vergi alır, bu vergi sebebiyle öşür ve zekat düşmez.” (İbn Kemal, Mühimmât'ül-Müftî, vr. 17a).

sergilemiştir.

İbn Kemal, para vakıflarının cevazına dair risalesiyle bu tür vakfın hukuken meşru olduğunu ortaya koymuş, konuya ilişkin görüşleri sonraki hukukçular için referans olmuştur. Böylece o, toplumun finansman sorununun çözülmesine, vakıfların günümüze kadar ayakta kalmasına ve müslüman toplumun yararına işletilmesine imkân sağlamıştır.

5- O, Osmanlı'da arazilerin statüsüyle ilgili bilinen ilk ayrıntılı fetvayı veren hukukçudur. Araziyi, öşür, haraç ve mirî arazi olmak üzere üç kısma ayırmıştır. Sahibi öşür ve haraç arazileri üzerinde alım-satım ve vakfetme gibi her türlü hukuki tasarruflar yapabilir. Mirî araziler de ise, ne tımar sahipleri ne de tasarruf edenler toprağın rakabesine sahip olmadıkları için, onu satmaya, hibe etmeye ya da vakfa dönüştürmeye yetkili değildirler ama kiralama ve ödünç verme hakları vardır. Ancak kanunla satıma ve erkek çocukların miras almasına izin verilmiştir. İbn Kemal, Osmanlı mirî arazisini iktâ' diye niteleyerek hukuki referanslarına atıfta bulunur. O, bu fetvasıyla hukuki meşruiyet yanında kamu yararını gözetmeye çalışmıştır. Fıkıhın cevap veremediği noktada kanunu referans olarak almış, meşruiyetini kanundan alan uygulamalara fetvalarında yer vermiştir. O, mirî arazilerin alım satımını açıklarken Hanefilerin asl ve rakabeye sahiplikle, yarara sahiplik arasındaki ayırımından yararlanmıştır. Bu arazileri satanların aslında hakk-ı kararını sattıklarını ifade etmiştir. Bu yöntem hazineyi hukuken toprağın sahibi olarak bırakmakta ve diğer yandan fiilen alım satım işlemlerinin sürmesine de müsaade etmektedir. Burada şeriat ve kanun hükümlerinin çatışmasından ziyade kanunun şeriatın asl ve rakabeye sahiplikle, yarara sahiplik arasındaki ayırımından yararlanılarak hazırlandığı anlaşılmaktadır.

İbn Kemal, örfî birer vergi olan öşür ve ispençenin şer'an helal olacağını belirterek bu vergilere meşruiyet kazandırmış, öte yandan yönetimin vergi tahsili işlemini kolaylaştırmıştır.

6- İbn Kemal, yaşadığı dönemde kimine göre asrın müceddidi, insanlara ve cinlere fetva veren "Müftî's-Sekaleyn" ve dinin güneşi anlamında "Şemsüddin"i, kimine göre ise esrarla ilgili fetvasından dolayı "bid'atçı ve zındık"tır. O, Hanefî mezhebi içinde muteber kaynak kabul edilen Mütûn-u Erba'a'dan Vikâye'ye yazdığı şerh ve haşiyede bu fakihin eksik ve hatalarını ortaya çıkardığı için kendisine yönelik eleştiri ve hatta iftiralara kadar varan jurnalın yöneltilmesine sebep olmuştur. Bunun bir başka sebebi de; başta para vakıflarıyla ilgili risalesi olmak üzere, hukuki birçok tartışmada referans olacak eserleri ortaya koymuş olmasıdır. Yine birçok hukukçu kendi görüşlerini onunla desteklemiş, birçokları da ona reddiye yazmakla meşgul olmuştur. İbn Kemal'in "İzâh'ül-İslâh" adlı eseri ve buna yapılan tenkitler, o dönemin hukuk anlayışını yansıtmaları bakımından dikkat çekici bir özellik taşımaktadır.

Tokat'lı Şeyhulislam Mustafa Sabri Efendi(1869-1954) ve Bazı Fıkîhî Meselelere Yaklaşımı

Abdullah KAHRAMAN

Mustafa Sabri Efendi'nin Hayatı¹

Mustafa Sabri Efendi (1869-1954) son Osmanlı şeyhülislâmlarından biridir. Ahmed Efendi'nin oğlu olarak 12 Rebûlevvel 1286'da Tokat'ta doğan Mustafa Sabri Efendi, öğrenimine memleketinde başladı. On yaşında hafızlığı bitirdi, İslâmî ilimlerde Zûniyezâde Ahmed Efendi den icazet aldı. Ardından Kayseri'de Divrikli Mehmed Emin Efendi'nin derslerine devam etti. Bir süre sonra İstanbul'a gidip Meşîhat-ı İslâmiyye'de ders vekili Gümülcine'li Ahmed Âsim Efendi ile Mehmet Atıf Efendi'nin öğrencisi oldu. Ahmed Asır Efendi'nin kızı Ulviye Hanım'la evlenip İstanbul'a yerleşti. Genç yaşta ruûs imtihanını kazanarak 1890 yılında Fâtih Camii müderrisliğ ne tayin edildi. 1896 yılında Beşiktaş Âsâriye Camii imamlığına getirildi. İki yıl sonra II. Abdülhamid'in katıldığı huzur derslerine en genç üye sıfatıyla iştirak etti. 1899-1904 yılları arasında Yıldız Saray Kütüphanesi'nde "hâfız-ı kütüb" olarak çalıştı, bu sırada Köse Niyazi Efendi'den kıraat ilmi okudu. *Medresetü'l-vâizîn*'de tefsir, *Medresetü'l-mütehassisin* ile Süleymaniye Medresesi'nde hadis müderrisliği yaptı ve *Tedkîk-i Müellefât-ı Şer'iyye*'nin kurucuları arasında yer aldı. Cem'iyet-i miyye-i İslâmiyye'nin reisliğine seçildi bu cemiyetin çıkardığı *Beyânülhak* adlı dergide başyazar sıfatıyla makaleler yazdı. Bir dönem Silistre müftülüğü yaptı. Peyâm-ı Sabah, İkdâm, Yarın ve Alemdar gibi mevkutelerde yazılar kaleme aldı.

II. Meşrutiyetin ilânının ardından Tokat mebusu olarak *Meclis-i Meb'ûsan'a* girdi. Siyasî hayatının başlangıcında İttihat ve Terakki Cemiyeti'ne ilgi duymakla birlik kısa bir müddet sonra bu harekete karşı mücadeleye girişti. 1910'da Ahâli Fırkasının, 1919'da üçüncü defa teşekkül eden Hürriyet ve İtilâf Fırkasının kurucuları arasında yer alıp yöneticilik yaptı. İttihat ve Terakkî hükümetinin teşkilinin ardından Hürriyet ve İtilâf Fırkası'na bağlı olanlar Babıâli Baskını'nda tutuklanınca Mustafa Sabri Efendi Mısır'a gitti (1913), oradan Romanya'ya geçti, fakat tutuklanıp İstanbul'a getirildi ve Bilecik'te ikamete mecbur edildi. Bu kararın kaldırılması üzerine İstanbul'a döndü. Ocak

· Prof. Dr. Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, a.kahraman69@hotmail.com

¹ Ebu'l-Ula Mardin, *Huzur Dersleri*, İstanbul 1966, II-III, 350-352; Sadık Albayrak, *Son Devir Osmanlı Uleması*, IV-V, İstanbul 1981, 251-252; Altunsu, Abdulkadir, *Osmanlı Şeyhulislamları*, Ankara 1972, 254-264; Cündî, Enver, *el-a'lâmu'l-karnî'r-râbi' el-hicrî*, Kâhire, 1981, 245-267; Harb, Muhammed, *el-Usmâniyyûn fi't-târîh ve'l-hadâra*, Dîmeşk 1989, 289-308; İsmail, Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, İstanbul 1989, II, 263-265; el-Kavsî, Müferrih b. Süleyman, *Mustafa Sabri el-Müfekkîru'l-İslâmî ve'l-âlimu'l-âlemî ve şeyhu'l-İslam fi'd-devleti'l-usmâniyye sâbikan*, Beyrut 2006; Yusuf Şevki Yavuz, "Mustafa Sabri"md., *DİA*, XXXI, 350-353.

1919'da Tokat mebusu seçildi ve 4 Mart 1919'da kurulan Damad Ferid Paşa hükümetinde şeyhülislâmlık yaptı. 6 Haziran 1919'da Paris Konferansı'na giden Damad Ferid Paşa'nın yerine sadrazamlığa vekâlet etti. Bu sırada Mustafa Kemal'in Sultan Vahdeddin tarafından geniş yetkilerle Anadolu'ya gönderilmesine karşı çıktı. Aynı yıl kabinenin düşmesi üzerine padişah tarafından Ayan Meclisi üyeliğine getirildi. 19 Şubat 1919'da kurulan ve Teâlî-i İslâm Cemiyeti'ne dönüşen *Cem'iyet-i Müderrisîn*'in reisliğini yaptı, burada ikinci başkan olan İskilipli Mehmed Atıf ve Said Nursi ile birlikte çalıştı. *Dârü'l-Hikmeti'l-İslâmiyye*'de üye olarak görev aldı. Yeniden teşkil edilen Damad Ferid Paşa kabinesinde tekrar şeyhülislâmlığa getirildi ve Şûrâ-yı Devlet reisliğine vekâlet etti (1920). Sevr Antlaşması'nın şartlarını görüşmek üzere padişah tarafından toplanan Şûrâyı Saltanata katıldı ve antlaşmanın imzalanmasını savunanlar arasında yer aldı. Ayrıca Anadolu'daki Millî Mücadele hareketine karşı tedbirler alınmasını önerdi ve teklifi kabul edilmeyince görevinden istifa etti (Eylül 1920).

Cumhuriyet'in ilânından sonra oğlu İbrahim'le birlikte 150'likler listesine alındı, tutuklanacağı sırada ailesiyle beraber İskenderiye'ye gitti, oradan Kahire'ye geçti (1922). 6 Şubat 1924'te dersiâmlık maaşı kesildi, 1 Haziran 1924'te vatandaşlıktan çıkarıldı. Mustafa Kemal Paşa'ya ve hükümetine muhalefet edip yurdunu terkettiği için Mısır'da tepkiyle karşılandı, İskenderiye ve Kahire sokaklarında sözlü sataşmalara uğradı ve Mısırlı gazetecilerce alaya alındı. Mısır'ın çeşitli bölgelerinden gönderilen telgraflarda Mısır'dan hemen sınır dışı edilmesi istendi. Bunun üzerine yayımladığı bir makalede Mısır'a göç etmesinin arka planında dinî endişelerinin bulunduğunu söyledi. Hicaz Emîri Şerif Hüseyin'in daveti üzerine Mekke'ye gidip beş ay kaldıktan sonra ailesi iklim şartlarına intibak edemediğinden Mısır'a döndü. Ancak Mustafa Kemal Paşa ve Cumhuriyet hükümeti aleyhinde yazılar yazdığı için Mısır halkı ve aydınlarının tepkisini çekmeye devam etti. Batılaşma'nın etkisinde kalıp İslâm dinini Batı düşüncesi ve değerlerine göre yorumlayan Kasım Emîn, Muhammed Ferîd Vecdî, Muhammed Mustafa el-Merâgi, Muhammed Hüseyin Heykel, Ali Abdürrâzık gibi Mısırlı aydınların görüşlerini şiddetle eleştirdi. Devrin Arap tarihçilerinden Muhammed Abdullah Annân'ın Osmanlı Türkleri aleyhindeki asılsız iddialarına cevap vererek İleri sürdüğü tezleri çürüttü. Hıristiyanlık'ta olduğunun aksine İslâm'ın bilimle çatışmadığı fikrini ve kadınların belli şartlara göre örtünmesinin dinî yükümlülük olduğunu ısrarla savundu. 12 Mart 1954 tarihinde Kahire'de vefat etti; ölümüne basında geniş yer verildi. Cenazesine ilim ve siyaset adamlarının yanı sıra büyük bir kalabalık iştirak etti ve Abbâsiye'ye defnedildi.

Osmanlı Devleti'nin sona erişini üst düzeyde görevli bir kişi olarak idrak eden ve Batı medeniyeti karşısında İslâm medeniyetinin yıkılışını engellemek için gayret gösteren Mustafa Sabri Efendi hayatını bu düşüncesini gerçekleştirmeye yönelik ilmî, fikrî ve siyasî mücadelelerle geçirmiştir. Bu amacı doğrultusunda müslümanlar arasında tartışma konusu olan problemlerin

çözümüne katkı sağlamak için eserler yazmış, siyasî faaliyetlere girişmiş, İslâm dünyasında hâkim olan siyasî düzenleri tahlil ve tenkit etmiş, Yahudilerle mason localarının tehlikeli sonuçlar doğuran faaliyetlerine dikkat çekmiştir. Günün şartları ve taşıdığı bazı kaygılar sebebiyle olsa da, siyasî görüş ve tavırları itibarıyla Millî Mücadele hareketinin karşısında yer almakla isabetsiz bir yol izlemiştir.

Çok yönlü ve muhafazakâr bir âlim olan Mustafa Sabri Efendi genelde tenkit ve reddiye özelliği taşıyan çok sayıda eser telif etmiştir. Bunlardan bazıları şöyledir:

1. *Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi*²
2. *Dinî Müceddidler Yahut Türkiye İçin Necat ve İ'tilâ Yollarında Bir Rehber*³
3. *Mes'eletü terceme-ti'l-Kur'an*⁴
4. *Mevkîfü'l-beşer tahte sultânî'l-kader*⁵
5. *Meseleler* (Mustafa Sabri Efendi'nin "Din-i İslâm'da Hedef-i Münakaşa Olan Meseleler" başlığı ile *Beyanu'l-hak* mecmuasında⁶ yayımlanmış seri makalelerinden derlenmiştir). Makalelerde teaddüd-i zevcât, musiki, sigorta, kumar, resim, heykel gibi konular ele alınmakta, bu konulardaki aykırı fikirlere cevaplar verilmektedir.
6. *İslâm'da İmamet-i Kübrâ*⁷
7. *Savm Risâlesi*⁸
8. *Yemin-i Gamûs Risalesi*⁹
9. *İman, Namaz ve Oruç Risalesi*¹⁰
10. *Sayd-ı Hâtır*¹¹

² Kazan'lı Musa Carullah Bigiyev'in yazdığı *Rahmet-i İlahiye Burhanları* adlı esere reddiye olarak yazılmıştır.

³ Haşım Nahit'in *Türkiye İçin Necat ve İ'tilâ Yolları* adlı kitabının tenkididir.

⁴ Eser, Süleyman Çelik tarafından *Kur'ân Tercümesi Meselesi* adıyla tercüme edilmiş ve Bedir yayınları arasında yayımlanmıştır (İstanbul 1993).

⁵ Kaderle ilgili olan bu kitapta Müslümanların geri kalmışlıklarının kader anlayışlarından kaynaklandığı şeklindeki tezi reddetmekte, ayrıca kendi kader anlayışını da ortaya koymaktadır. Kitap İsa Doğan tarafından *İnsan ve Kader* adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir (İstanbul 1989).

⁶ Bu makaleler, adı geçen mecmuanın, 11, 19, 22, 25-28, 48, 51, 63, 100, 110-113, 133 ve 135. Sayılarında yayımlanmıştır.

⁷ Eksik bir kitaptır, Ali Abdurrazık'ın *el-İslamu ve Usulü'l-hükm* adlı eserine reddiyedir.

⁸ Musa Carullah'ın *Uzun Günlerde Ruze* adlı kitabına yönelik tenkidtir.

⁹ Genç yaşta II. Abdulhamit'in huzurunda katıldığı Huzur Derslerinde tartışılan bu yemin konusunda o gün ifade edemediği bilgileri bu risalede genişçe kaleme almıştır.

¹⁰ Yunanistan'da ikâmete mecbur kaldığı sırada (1927-1931) kaleme aldığı, bu konudaki dini hükümleri sade ve anlaşılır tarzda ele aldığı bir eserdir. Gümölcine'de ortaokul öğrencilerine ders kitabı olarak okutulmuştur.

11. *Kitabu'r-reddi alâ mâ fi'l-kavli'lceyyidi mine'r-reddy*¹²
12. *Mevkıfu'l-akli ve'l-ilmî ve'lâlem min Rabbi'l-âlemîn ve İbâdihi'l-mürselin*¹³
13. *el-Kavlu'l-fasl beyne'llezine yu'minûne bi'l-gaybi ve'llezine lâ yu'minûn*¹⁴
14. *En-Nekîru alâ münkiri'n-ni'meti mine'd-din ve'l-hilâfeti ve'l-ümme*¹⁵
15. *Kavlî fi'l-mer'eti ve mukâranatuhu bi-akvalin mukallidetin bi'l-garb*¹⁶
16. *Haşîye alâ kitâbi netâici'l-efkâr*¹⁷
17. *Mirâtu'l-usûl tercümesi*¹⁸

Mustafa Sabri Efendi bunlar dışında bazı kitapları tercüme etmiş, Tarik, Malumat, Alemdar, Peyam-ı sabah, Peyam-ı İslam, Yarın gazetelerinde, Sebilürreşad, Beyanu'l-hak mecmualarında çok sayıda makale yayımlamıştır¹⁹.

Hakkında yapılan bazı çalışmalar:

1. Muhammed Abdülhafız İde, *Difa' eş-Şeyh Mustafa Sabri ani'l fikr*, Mısır 1979/1410, (Doktora tezi), Câmîatü'l-Ezher Külliyyat-ı Usulî'd-din.
2. Müferrih b. Süleyman Kavsi, Mustafa Sabri: *el-müfekkîrû'l-İslâmî ve'l-alimü'l-alemi ve şeyhü'l-İslâm fi'd-Devleti'l-Osmâniyye sabıkan*, Dimaşk: Dârü'l-Kalem, 2006/1427.
3. Kemal Kaya, *Mustafa Sabri Efendi: Hayatı ve siyasi görüşleri*, Van 1996 (Basılmamış Yüksek lisans Tezi), Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal

¹¹ Mustafa Kemal'in Anadolu'da yaptığı inkılapların perde arkasından bahsetmektedir.

¹² Arap edebiyatına dair olup Mehmet Zihni Efendi'nin *el-Kavlu'l-ceyyid* adlı kitabına reddiyedir.

¹³ En hacimli, en son yazdığı ve en önemli eseridir. Mustafa Sabri bu kitabında dini, siyasi, felsefî ve ictimai görüşlerini özetlemiştir. Esas amacı, asrın sapkın felsefeleri karşısında müslümanın akidesini korumak ve zihniyet sapmasından onu korumaktır. Dört cilt halinde ilk baskısı Kâhire'de 1950 yılında yapılmıştır.

¹⁴ *Mevkıfu'l-ilm* adlı eserinin özetidir.

¹⁵ Hilafetin ilgasının arka planından bahsetmektedir. Oktay Yılmaz tarafından *Hilafetin İlgasının Arka Planı* adıyla tercüme edilerek basılmıştır (İstanbul 1996).

¹⁶ İslam'ın kadına bakışını Batının yaklaşımıyla mukayeseli olarak ele alan kitap bu konuda Batılı anlayışa bir reddiye özelliği taşımakta ve bu anlayışın sakıncalarına dikkat çekmektedir.

¹⁷ Birgivi'nin meşhur nahiv kitabı *İzhâr'a* yazmış olduğu şerhin Mustafa Hamza el-Adalı tarafından yapılmış şerhi olan *Netâicü'l-efkâr*'ın hâşîyesidir.

¹⁸ Molla Hüsrev'in meşhur eseri *Mir'âtu'l-usûl*'ün tercümesidir. Ayrıca bu eser üzerine Tarsûsî Mehmed Efendi (v.1117/1705) tarafından yazılan hâşîye de tercüme edilmiştir.

¹⁹ Bk. Derdiyok, Nuri, *Şeyhu'l-İslam Mustafa Sabri'nin Yeni Fıkîh Konulara Yaklaşımı*(yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2005, 43-50.

Bilimler Enstitüsü.

4. Mehmet Kadri Karabela, *One of the last Ottoman Şeyhülislams Mustafa Sabri Efendi (1869-1954) : His life works and intellectual contributions*, 2003 (Basılmamış Yüksek lisans Tezi), Institute of Islamic Studies McGill University.

5. Müferrih Süleyman el-Kavsi, *eş-Şeyh Mustafa Sabri ve mevkufuhu mine'l-fikri'l-vafid*, Riyad: Merkezü'l-Melik Faysal li'l-Buhus ve'd-Dirasati'l-İslâmiyye, 1997/1418.

6. *Şeyhulislam Mustafa Sabri Efendi'nin Mısır ulemasıyla ilmi münakaşaları*, (çeviren: İbrahim Sabri Efendi, Türkçesi: Osman Erdem), İstanbul 2005.

7. Nuri Derdiyok, *Şeyhu'l-İslam Mustafa Sabri'nin Yeni Fikhi Konulara Yaklaşımları*, İstanbul 2005 (Basılmamış Yüksek lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü).

Tebliğimizde onun hayatı, eserleri ve bazı güncel fikhi problemlere yaklaşımı ele alınacaktır.

Âlim ve Fakih Olarak Mustafa Sabri

Mustafa Sabri Efendi, Osmanlının son döneminde yetişmiş ve öne çıkmış kalem ve telif sahibi âlimlerdendir. Sağlam bir medrese tahsili almış, zekâ ve muhakemesi sayesinde temayüz etmiştir. İlk tahsilini Anadolu'nun mütevazı bir şehri olan Tokat'ta almasına rağmen kısa zamanda tahsil aşamalarını tamamlayıp İstanbul uleması arasında yer edinmesi ve genç denecek yaşta dersiam olması ilmî kariyeri hakkında yeterli bir işaret vermektedir. O, yazdığı eser ve makalelerle dini, felsefî ve edebi ilimlere vukufiyetini ortaya koymuştur...

Mustafa Sabri Efendi, münazaracı bir kişiliğe sahiptir. İçinde yaşadığı tarihi, siyasi ve sosyo-psikolojik şartların da bunda büyük etkisi olduğu söylenebilir. Çünkü o, yaşadığı dönem itibariyle İslam dünyası birçok yönden yeniden yapılanma çabası içindedir. Bu ortamda birbirine zıt fikirler devamlı kavga halindedir. Farklı fikir akımları Müslümanların ve Osmanlı devletinin kurtuluşuna dair fikirler ortaya koymaktadırlar. Karşıt görüştekiler, bir geri kalmışlık psikozu yaşarken bunun faturasını İslam'a, Müslümanlara ve mevcut Osmanlı yönetimine kesmektedirler. Mustafa Sabri'nin içinde bulunduğu fikir topluluğu ise tam aksine kurtuluşun İslam'da olduğunu, gerilemenin sebebinin İslam olmadığını, dine hakkıyla sahip çıkılmadığı için bu durumlara düştüğünü savunurlar. Şu ifadeler onun bu konuda ne düşündüğünü ortaya koymaktadır:

“Demek istiyorum ki; Müslümanların terakki yolunda geri kalmaları dinlerinden değil kendilerinden, belki dinlerine lâıyk insan olmadıklarından ileri geldiği gibi İslamî ilimlere bir vakitten beri ârız olan revaçsızlık da mezkur ilimlerin ehemmiyetinin eksikliğinden dünyanın hayret ve takdir nazarlarını celbe kifayetsizliğinden değil, mensuplarında son zamanlarda görülen gayret

noksanlığından ileri gelmiştir”²⁰.

Böylece Mustafa Sabri Efendi dini hakikatleri savunma pozisyonunda kaldığı için eserlerinin hemen hepsi münazara ve müdafaa tarzında vücut bulmuştur.

Onun fakîh ve âlim kişiliğinin bazı özelliklerini şöyle ifade edebiliriz:

1. Dini meselelerde özellikle taabbudî alanda ihtiyattan yanadır.

İslam’da hükümler vaz ediliş gerekçeleri akılla bilinip bilinmemesi bakımından iki kısma ayrılır. Gerekçesi akılla kavranabilenlere ta’lîlî, tam olarak kavranılmayanlara ise taabbudî denir. Taabbudî hükmün daha geniş tanımı şöyledir: *Aklın alanına girmeyen, vaz ediliş gerekçeleri (illetleri) akılla tam olarak anlaşılamayan, Şârii’in (kanun koyucunun) kendileriyle neyi amaçladığı gizli kalmış hükümlerdir*. Bu tür hükümlerde aslolan, istenilen şeye öylece uymaktır. Mükellefler bunları eksiksiz, noksansız ve istenildiği gibi yerine getirmekle yükümlüdürler. Bu gibi hükümlerde herhangi bir yoruma gitmek ve hükmü esnetmek de mümkün değildir²¹. Mustafa Sabri Efendi de bu gibi hükümlere teslimiyetten ve bunlar konusunda ihtiyatlı davranmaktan yanadır. Aşağıdaki ifadelerinden anlaşılan budur:

“İslam dini, Fahr-ı âlem (s.a.v) Efendimiz Hazretlerinin Cenab-ı Hak’dan telakki edip getirmiş olduğu tahakkuk eden bütün hükümleri tasdikten ibaret bir esasa istinad eder ki; zihne takılan herhangi bir meselenin, dinin sabit hükümlerinden olmadığını meşru kâideler dahilinde inceleyerek meydana çıkarmak, veyahut o meseleyi de –hikmetine akıl erdirerek veya erdirmeyerek-tasdik ve idrak eylemekten başka çare yoktur. Elhamdulillah hikmet ve ulviyeti günden güne keşfolunmakta bulunan “Din-i Mübîn”imizde selim akılların idrak ve iz’ân edemeyeceği bir cihet de yoktur ya!

Bilfarz olsa bile; hikmetine akıl erdirerek, erdirmeyerek onu da tasdik ve kabulden başka çare yoktur, denilmek hikmetsizce bir cebir, mantıksızca bir tahakküm olmaz mı? Diyeceksiniz. Hayır olmaz!... çünkü bir dinin hakikatini, şâri (şeriat vaz eden) ve kurucusunun doğruluğunu ispat edecek âyetler, mucizeler ve hususi müşahadeler vardır ki, din onlarla muhakeme edilir ve

²⁰ Meseleler, 26.

²¹ İbn Abdisselam, *Kavâid*, I, 19; Şâtubî, *el-Muvâfakât*, II, 308-309, 318-319; Zerkeşî, *el-Bahrü’l-muhît*, V, 97; Hâdimî, Ebû Said, *Mecâmiu’l-hakâik*, 226; Emir Padişah, *Teyis’iru’t-tahrir*, IV, 113-114; Dehlevî, Şahveliyyullah, *Huccetullâhi’l-bâliğa*, I, 386-387; Yazır, Hamdi *Alfabetik İslâm Hukuku ve Fıkıh İstilahları Kamusu*, V, 269; Erdoğan, Mehmet, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, s. 117; Köse Saffet, “İslâm Hukuk Düşüncesinin Bazı Problemleri”, s. 53; Kahraman, Abdullah, *İslâm Hukukunda Değişim ve İbadetler*, İstanbul 2012, 31. Ali Haydar Efendi’nin Değerlendirmesine göre ise, taabbudî hükümlerin yer aldığı nasslara nusûs-ı taabbudiyye adı verilir. Mükellef bunların zahirine göre amelle yükümlü olup illetlerini istinbata ihtiyaç bulunmamaktadır. Esasen ictihada konu olmayan bu gibi nassların ibâre, işâret ve delâletlerine göre amel edilmelidir. Bk. Ali Haydar, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, 366, 378.

onlarla sübut ve katiyet iktisab ettikten sonra artık tekrar tekrar tâlî hükümlerini, bâhusus şüpheli bir fikir, eksik bir tahsil ve hakikatten ziyade nefsin arzularına mağlub bir dimağ ile muhakemeye kalkışmak abestir. Çünkü bu başa çıkılamayacak ve tâlî hükümlerden esasa intikal ve istidlal kabilinden ters bir hareket olacağı gibi bir dinin, taabbudî ve gayri muallel bazı hükümleri de olur. çünkü dinin esası muallel (illetlendirilmiş), ve müdellel (delilli) olduktan sonra tâlî hükümlerde sebep aramaya lüzum yoktur. İletlendirilmiş (sebebe beyan edilmiş) olanlarda da bu vazife, ihtisas erbabıdır”²².

Mustafa Sabri Efendi'ye göre ibâdet konuları ihtiyat ve katiyet gerektirdiği için kesin olmayan vasıtalarla onların ahkâmına müdahale etmek doğru olmaz. Mesela ramazan orucuna başlama zamanını tespit için telgraf vasıtasıyla gelen haberlere de itibar etmek mümkün olsa da, hilali gözetlemek daha kesin ve ihtiyatlı bir yoldur. Bu konuda onun değerlendirmeleri şöyledir:

“...Bu hususta her sene tekerrür eden tereddütten kurtulmak üzere, mücerret “hesap”la yahut bir memlekette sübutunu haber veren telgrafla amel edilmek münasip olacağı fikrinde bulunanlar eksik değildir. Bunlar hele telgrafın, devletlerarası muharebe ve mütâreke gibi mühim işlerde itimada şayan görüldüğü halde bu meselelerde gayr-i kâfi sayılmasına hayret ederler.

Bu da şer’î hükümlerimizin mahiyetini bilmemekten ileri gelen bir telaştır. Dinimizin hükümleri, velev terakkiden ibaret olan telefona tabi olmayarak her zaman ve mekânda, büyük beldelerden tutunuz da üç evli bir köye, bir çölün kenarında iki gün için kurulan birkaç çadıra kadar münecimsiz, takvimsiz, saatsiz, telgrafsız, trensiz velhasıl fenni terakkinin yeni icatlarından hiçbirine muhtaç olmaksızın icrası kabil olmak üzere vazolunmuştur. Onun içindir ki, dinimiz “Semhâ-i Beyzâ” adıyla yâd olunur.

Ama nücümî hesaplara müracaat olunmadıkça oruç ve namazın vakti pek doğru bir surette kestirilemiyormuş. Ne zararı var! Mal sahibi, böyle isterim, böylece kabul ederim dedikten sonra bizim vazifemiz teayyün etmiş ve tereddüde mahal kalmamıştır. Mesela oruç bahsinde, “Ramazan hilalini gördüğünüzde orucu tutunuz. Ramazan sonunda da hilali gördüğünüzde iftar ediniz. Ama hava bulutlu olursa ramazan ayını sayarak otuza tamamlayınız” buyurulduğu için “hilal”i görebilirsek tutmak ve bayram yapmak, göremezsek Şaban veya Ramazanı otuza tamamlamak borcumuzdur...

Bütün bunlara sebep de ibadette ilahi emre harfiyen uygun hareketin talep edilmiş olmasıdır. Çünkü ibadet, Mabud’un veya Rasûlünün sözünü tutup tutmayanı ayırd edici bir imtihandan ibaret olup, arada mutlak gani olan Mabud’un görülecek hiçbir işi yoktur ki, o işin bilahere diğer bir yolu keşfedilmiş olsun. Zaten her husuta emre tam manasıyla riayet eden hizmetçi, emirde sebep arayan, ona mana veren hizmetçilerden daha çok makbuldür. Hele ibadette bizim yanlışlık veya eksiklik zannettiğimiz şeyden Hâlık’ın haşa

²² Mustafa Sabri, *Meseleler*, 16-18.

ziyan etmek ihtimali yoktur. Emir haricinde gösterilecek faaliyet ise, âmir ile memur arasındaki idrak mertebelerinin farkı nisbetinde muhatarlıdır. Mesela çok çalışkanlık edip de sabah namazı üç rekat kılınmış olsa iki yerine de kabul olunmaz; büsbütün bozulur

Allah Teâlâ'nın beyan buyurduğu amel yolu terk olunarak telgrafla da amel edilemeyeceği gibi, bu katiyeti hâiz olmadığından muteber de değildir..."²³.

Mustafa Sabri Efendi taabbüdü esas almakla birlikte dini hükümlerin bir takım maksatlara mebni olarak vaz edildiğini kabul eder. Bunların maksatlarının ilim adamları tarafından bulunup İslam'ın yabancılara karşı müdafaasında kullanılmasını da faydalı bulur. Ancak hükümleri tespit edilen dünyevi maksat ve menfaatlerle birebir özdeşleştirmenin sakıncalarına da dikkat çeker. Çünkü ibadetleri dünyevi maksatlarını gözeterek yapmak, dine inanmama hastalığı doğurur ve ibadetlerin geçersiz olmasına yol açar. Aynı zamanda bu düşünce, yavaş yavaş şer'î hükümlerin tahrip olmasına ve bozulmasına yol açar²⁴. Dolayısıyla ibadetler öncelikle ve esas olarak kulluk şuuru içerisinde yapılmalıdır. Onun bu konudaki düşünceleri şöyledir:

“Şer'î hükümlerin ictimâî faydalarını düşünmek, bulmak fena bir şey değildir. Belki bu fayda ve menfaatleri dikkate değer bir kudret ve maharetle aleme anlatmak ilim adamlarımızın üzerine düşen bir vazifedir²⁵(...) Şer'î hükümler, kulların kendilerine ait ve dünyevî bir takım menfaat ve faydaları da taşımış olsa bile gene bunlar dini birer vazife halinde ifa olunurken, mutlaka uhrevî maksatlar üzerine bina edilmezse icra edilen fiil dinî sıfattan mahrum bir fiil olur. yani şer'an ve dinen makbul olmaz. Mesela, Beş vakit namazı kılan adam Allah'ın emrini yerine getirmek ve bu suretle uhrevî mesuliyetten kurtulmak maksat ve mülâhazası ile değil de namazın vücut üzerinde güzel bir jimnastik tesiri meydana getirdiğine kani bulunduğu için kılarsa namaz sahih olmaz, jimnastik sahih olur. Oruç tutanın da mesela midsini koruma maksadı ile yemeye fasıla vermesi ve muharebe meydanında hayatını tehlikeye koyan şahsın ılayı kelimetullah fikrinden uzak olarak, hatta şeref ve şan kazanma gibi üstün sayılan gayelere de şumülü olmak üzere başka maksatlar ve gayeler takip etmesi, oruç ve cihat vazifelerini dince sahih ve makbul surette eda edilmemiş olmasına sebebiyet verir²⁶(...) Demek ki, dini vazifelerden her birinin dünyaca icrasında gözetilecek esas ve gaye Allah'ın emrine itaat ve uhrevî mesuliyetten korkmak gibi dünyevî olmayan şeylerden ibaret olacaktır. Nihayet dünyevî gayeler, esasın daha altında, tâli ve munzam bir maksat halinde nazarı itibara alınabilir o kadar...”²⁷.

²³ Mustafa Sabri, *Meseleler*, 35-37.

²⁴ Mustafa Sabri, *Dini Müceddidler*, İstanbul 1994, 64-65.

²⁵ Mustafa Sabri, *Dini Müceddidler*, 63-64.

²⁶ Mustafa Sabri, *Dini Müceddidler*, 58-59.

²⁷ Mustafa Sabri, *Dini Müceddidler*, 64.

2. Fikhî görüş ve değerlendirmelerinde geleneğe son derece bağlıdır. Fukahâ tarafından istinbat edilmiş bulunan fikhî hükümlerin tutarlı ve isabetli olduğunu savunur ve bunların birçok hikmetlerinin bulunduğunu söyler. Yani fikhî hükümleri hikmetle t'alil eder²⁸. Mesela, musiki konusundaki görüşü Hanefî geleneğinin aynen devamıdır. O, bu konuda musikin ve icracılarının kötü tesirlerini dikkate alarak, çok eskiden beri bilinen musiki ile tedavi gerçeğini bile göz ardı etmiştir²⁹. Talak hakkının kocaya ait olması, mücessem resim ve heykel yapmanın haram olması konusundaki görüşleri de böyledir. Ancak o, mezhebi olan Hanefîliğe son derece bağlı olmakla birlikte, namazda Kur'ân'ın tercümesinin okunması gibi bazı meselelerde gerekirse mezhep hükmü terk edilerek başka mezhep görüşleriyle amel edilebileceği görüşünü de benimsemiştir³⁰.

3. Fikhî meselelerde ehliyetli âlimler tarafından yapılacak yeni ve farklı değerlendirmelere açıktır. Onun esas endişesi ve itirazı ehil olmayanlar tarafından dini hükümler hakkında fikir beyan edilmesidir. Yeni İslam Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyyesi ve Dini Mücedditler adlı kitaplarının ana teması da budur. Onun seferilik meselesine yaklaşımı, mevcut fikhî hükümlere bağlılığını ancak yeni değerlendirmelere de açık olduğunu gösteren açık örneklerden biridir. Ona göre ulaşım vasıtaları ne kadar hızlı olursa olsun, gidilecek mesafe değişmeyeceği için yolcular yine de seferi sayılmalıdır. Yani kasr-ı salatın illeti seferdir. Ancak bu konuda ehil ve yetkin âlimler tarafından yapılacak yeni değerlendirmelere de açık olduğunu ifade eder. Onun bu konudaki görüşü kendi ifadeleri ile şöyledir:

*"...yirmi saatlik bir mesafeyi trenle üç-dört saatte kat edebileceğimiz halde yine biz onu sefer mesafesi sayarak bu yolculuğumuzda dört rekâtlı namazlarımızı kasreder ve Ramazan ise oruç tutmamağa me'zun oluruz. Çünkü hareket tarzımıza bu kadar az bir müddette ulaşmamızı icap ettiren değişiklik, asıl mesafenin azalması suretiyle değil de trenin süratli gitmesi ile meydana gelme arızî, bir sekteye uğramaması farz olunan vasitanın geliş ve gidişiyle kayıtlı, muvakkat bir şeydir. Binaenaleyh yirmi saatlik mesafe yine yirmi saatliktir. Arada bulunan dağlar, dereler olduğu gibi bakidir. Bununla beraber bu gibi sonradan meydana gelen meseleler hakkında fikhî ihtisasları bulunan muhterem alimlerimizin esash tetkiklerini de ayrıca bekleriz"*³¹.

Mustafa Sabri Efendi'nin döneminde Batının ileri gittiği buna karşılık İslam dünyasının geri kaldığı özellikle bazı akımlar tarafından ön kabul haline getirilmişti. Bunun için de geri kalışın temel sebebi din olarak görülüyordu. Bu akım taraftarlarına göre ilerlemiş batıyı bu dinde kalarak yakalamanın yegane

²⁸ Mustafa Sabri, *Meseleler*, 17-19.

²⁹ Mustafa Sabri, *Meseleler*, 112-113.

³⁰ Mustafa Sabri, *Kur'ân'ın Tercümesi Meselesi*(çeviri, Süleyman Çelik), İstanbul 1993, 48-49.

³¹ Bk. Mustafa Sabri, *Meseleler* (sadeleştiren, Osman Nuri Gürsoy), İstanbul 1995, 37.

yolu icthad kapısını sürekli açık tutarak gerekli meselelerde ve değişimi yakalamada icthada başvurmakta. O, bu konudaki talepleri hem ölçsüz hem de aşırı bulmaktadır. Ona göre din özünde sabit bir yapıdır. Esen her rüzgara, ortaya çıkan her fikre göre dini hükmü değiştirmek onu oyuncak haline getirir ve Allah'ın dini olmaktan çıkarır³².

Ona göre dinin furû' hükümlerinde icthad gereklidir. Ancak icthad zor bir iştir. Bu zorluğundan ötürüdür ki, furû' alanında icthad edip isabet edene iki, hata edene ise bir sevap verilir. Halbuki usul alanında isabet etmeyene sevap verilmez. Bu yüzden o, ehil olmadıkları halde icthad etmeye kalkışan Muhammed Abduh, Reşid Rıza, Mahmut Şeltut, Ferid Vecdi gibi kimseleri "icthad heveslileri" olarak nitelendirir ve onları tenkit eder. Ona göre icthad ancak ehil olanlar tarafından yapılır ve müctehidin de şu temel noktalara dikkat etmesi gerekir: 1) Kendisini kanun koyucu (şâri) yerine koymamalı, 2) Ehil değilse asla bu işe kalkışmamalı, 3) Nasslara taşımadığı manaları yükleyerek yanlış yorumlar yapmamalıdır. Zira gerçek Şâri ancak Allah'tır. İctihad kapısı açık olsa bile bu insana teşri yetkisi vermez³³.

Mustafa Sabri Efendi, icthadın şekil ve sınırını son derece dar tutar. Ona göre müctehidlerin icthadlarıyla yaptıkları, Allah ve Resulünün vaz ettiği hükümlerin maksat ve muratlarını araştırmaktan ve tespit etmekten ibarettir. Naslların illetlerini tespit eden müctehidler, hakkında nass olmayan meseleleri de ortak illet sebebiyle bu hükümlere kıyas ederler. Yoksa Kur'ân ve hadisten bağımsız icthad etmezler. Yani müctehidlerin yaptığı ancak kıyas icthadıdır³⁴.

4. Değerlendirmelerini fıkıh usulünden temellendirir ve usul-furû' uygunluğuna dikkat eder. Mesela taddüd-i zevcât konusunda şöyle der:

*"Şurasını da söyleyelim ki, taaddüd-i zevcatta adalet riayet ciheti öyle zannolunduğu vechile İslam dininde taaddüd-i zevcat meselesini ismi var cismi yok bir hale getirecek kadar değilse de, hayli güç bir iştir. Bunu itiraf ederiz. İşte bu hal taaddüd-i zevcatın mahzurlu tarafını teşkil eylediği halde buna mukabil çok nesil meydana getirmek gibi bir takım büyük menfaatleri vardır ki; mezkur mahzurdan daha geniş bir surette taaddüd-i zevcat üzerine terettüp eder. Çünkü müteaddit evlenenlerden yüzde yetmişinin adalet vazifesine riayet edebilmesi pek de temin edilemediği halde sekseninin ikinci hanımdan çocuk yetiştirebileceği hemen hemen temin edilebilir. Demek ki; taaddüd-i zevcatta menfaat ihtimali mazarrat ihtimalinden daha galiptir"*³⁵.

Dış dolgusuna verdiği bir fetvada da Mustafa Sabri Efendi'nin fıkıh usulü ve İslam'ın genel maksatlarından hareket ettiğini görmekteyiz. Bu konuda şu değerlendirmeler ona aittir:

³² Mustafa Sabri, *Dini Mücedditler*, 67.

³³ Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akli ve'l-ilmi ve'l-âlem*, Beyrut 1992, IV, 350-357.

³⁴ Mustafa Sabri, "Hezeyan Toptancıları", Yarın, sayı, 15, yıl, 1346/1928, s, 4; Derdiyok, Nuri, 61-65.

³⁵ *Meseleler*, 49-50.

“...Çürümeğe yüz tutan dişleri sağlamlaştırmak, heder olup gitmekten muhafaza için mezkûr suretlerden birisi ile erbabına tedavi ettirmekte şeran hiçbir mahzur yoktur. Fıkıh kitaplarında bu meseleyi aynen bulmak mümkün olmadığına bakarak, bazı ulemâ buna câiz demekten sakınsalar da şeriat-ı İslamiyyenin kavâid-i usûliyyesinin buna müsait olacağı hiç şüphe götürmez. Din-i İslam'da zorluk kaldırılmıştır. İslam dininde tedavi meşrudur....”³⁶.

Bazı Güncel Fikhî Meselelere Yaklaşımı

1. Oruç yerine fidye

Mustafa Sabri Efendi'nin yaşadığı dönemde oruca güç yetiremeyenlerin bunun yerine fidye vermesinin yeterli olacağı şeklinde bir görüş Musa Carullah, Şeyh Muhsinin Fani (Hüseyin Kazım Kadri) gibi bazı zevat tarafından dile getirilmiş ve savunulmuştur. Onlar Bakara Suresinin 184. Âyetinde geçen “وَمَا عَلَىٰ ذِي الْحِمْلِ مِنْ حِمْلٍ” “oruç tutmaya güçleri yetmeyenlere bir fakiri doyuracak fidye gerekir” meâlindeki âyeti, “oruç tutmaya gücü yetenler” veya “oruç tutmakta zorlananlar” diye anlamışlardır. İşte Mustafa Sabri bunlara karşı müfessirlerin çoğunluğu tarafından benimsenen manayı savunmuş ve âyetin: “oruç tutabilen ancak yaşlılık ve sürekli hastalık gibi çok zor durumda olan kimselere bir fakiri doyurmak gerekir” şeklinde anlaşılması gerektiği üzerinde durmuştur. Bu konuda detaylı bir tefsir yapmış, mukni deliller getirmiş ve okuyucunun sıkılmadan okumasını istemiştir. Bu sebeple mezkur âyeti Carullah gibilerin anladığı gibi anlamının oruç ibadetini ortadan kaldıracağını çok sert bir dille ifade etmiştir³⁷. Âyeti bu şekilde anlayanlar hakkında “yeni moda ve dinsiz din âlimleri” ifadelerini kullanmıştır³⁸. O bu konuda şunları söylemektedir:

“Âyet-i kerimeyi “oruç tutmaya gücü yetenler fidye vermekle mükelleftirler” manasına hamledince bu ifadedeki manasızlık nazar-ı dikkati celbetmez mi?! Oruç tutmaya gücü yetenler fidye verecekse orucu kim tutacak?! Oruç tutmaya gücü yetmeyenler mi?! Hiç kimse tutmayacaksa oruç diye başlayıp fidye ile bitirilen bu vazifenin mahiyeti nedir?! Yoksa orucun mahiyeti, bunu tutmaya gücü yetenlerin fidye vermesinden mi ibarettir? (...) Hal böyle olunca Kur'ân-ı Kerim'in oruç hakkında vaz ettiği mükellefiyetten eser kalmaz...”³⁹.

2. Anadilde İbadet (Kur'ân'ın Tercümesini Okuyarak Namaz Kılmak)

Ezher Şeyhi Mustafa Merağî'nin Kur'ân tercümesinden de hüküm çıkarılabileceği anlamına gelen sözlerine reddiyede bulunan Mustafa Sabri Efendi, fıkıh usulü kitaplarında Kur'ân için yapılan tarifi tercümeler için

³⁶ Mustafa Sabri, “Bir İstiftaya Cevap”, *Yarın*, yıl, 1348/1929, sayı, 46, s, 3.

³⁷ Mustafa Sabri, *Meseleler*, 166-190.

³⁸ Mustafa Sabri, *Meseleler*, 166.

³⁹ Mustafa Sabri, *Meseleler*, 172.

geçerli olmadığını, tercümelerin ne isim ne de delalet yönünden Kur’ân olmadığını ve eksik olabileceğini gerekçe göstererek bunlardan hüküm çıkarılamayacağı kanaatini taşır. Arapça bilmediği halde sadece tercümeye dayanarak ictihad eden ve hüküm çıkaranların düştükleri sefil durumu ifade ederken, onların mütercime bağımlı olduğunu, onun akıyla düşündüklerini ve onu taklit etmek zorunda kaldıklarını söylemektedir⁴⁰.

Tercüme bir Kur’ân’a dayanarak ictihad yapılamayacağını bu şekilde ortaya koyan Mustafa Sabri Efendi, tercüme ile namaz kılmanın da kesinlikle câiz olmadığı kanaatindedir. Onun değerlendirmesine göre, önde gelen bazı sahabeler tarafından nakledilen ancak tevatür derecesine ulaşmayan, bununla beraber fıkıh kaynağı sayılan şâz kıraatlerin bile namazda okunması câiz görülmemiştir. Hal böyle iken “şunun bunun tarafından tanzim olunacak ve bu gün beğenilen sûret, yarın beğenilmemekle çeşitli şekiller alacak Türkçe veya Kürtçe ibarelerin Kur’ân ibaresi halinde namazlarda okunması katiyen câiz görülemez⁴¹.

Mustafa Sabri Efendi, namazda Kur’ân’ın Türkçesini okumayı meşrulaştırmak için ana dileriyle Allah’a dua etme gerekçesini ileri sürenlere de şöyle cevap vermiştir:

“Sonra bilhassa namazlarda Arapçadan başka herhangi bir lisan ile Kur’ân okunmaz. Cibril-i Emin’in Hz. Muhammed’e indirdiği kelime ve ibarelerin gayrı bir ibare ile Arapça da olsa yine Kur’ân okunmaz. Ve taharetsiz okunmamak gibi hükümler bunlar hakkında cereyan etmez. İnsanın namazda Allah’ına kendi lisanı ile duada bulunmak nimetinden mahrum kalması tarzındaki yeni itirazların cevabı kolaydır: Çünkü namazı insanın kendisi tertip etmemiştir. Cenabıhakk’ın emri vechile tertip edilmiştir. İçinde okunacak Kur’ân’ın da Allah kelamı olması istenmiştir. Vazife bu suretle ifa edilecektir. Bunun dışında Müslümanlar kendi lisanlarıyla da Cenabıhakk’a istedikleri kadar dua edebilirler. Ve isterlerse namazda okudukları Kur’ân âyetlerinin manalarını da ehlerinden öğrenebilirler. Ve bu gibi ihtiyaçlarından dolayı İslam unsurlarının Arapçanın bir ortak lisanı gibi aralarında umumileşmesine çalışmaları bir vazifedir.”⁴² Hatta o, bölünmeye sebebiyet vereceği gerekçesiyle anadilde hutbeyi bile câiz görmemektedir⁴³.

Mustafa Sabri Efendi, müteahhirun dönemi Hanefî fakihleri tarafından nakledilen ve Ebû Hanife’nin “Arapçasını okuyabilenin namazda Farsça da okuyabileceği” şeklindeki görüşünden rücu ettiği şeklindeki rivayeti doğru bulmaktadır. Ona göre Ebû Hanife önce bu görüşü seslendirmiş ancak daha

⁴⁰ Mustafa Sabri, *Kur’ân’ın Tercümesi Meselesi*(çeviren, Süleyman Çelik), İstanbul 1993, 20-21.

⁴¹ Mustafa Sabri, *Dini Mücedditler*, 193-194.

⁴² Mustafa Sabri, *Dini Mücedditler*, 194-195 a.mlf., *Kur’ân’ın Tercümesi Meselesi*, 57-58, 75.

⁴³ Mustafa Sabri, *Dini Mücedditler*, 195.

sonra İmameynin görüşüne dönmüştür⁴⁴. Ancak Mustafa Sabri Efendi, bu konuda daha sonraki Hanefî fukahası tarafından da benimsenmeyen İmameyn'in: "Kur'ân kesinlikle nazım ve manaya birlikte verilen isimdir. Farsça tercüme Kur'ân değildir. Ancak Kur'ân'ın Arapçasını okuyamayanlar için namazda Kur'ân yerine geçirilmiştir" şeklindeki görüşüne de katılmamakta ve onları şu ifadelerle eleştirmektedir:

*"Ne var ki İmameynin bu sözleri de, tıpkı İmamınki gibi ya Kur'ân'ın tarifinin geçersizliği ya da Kur'ân olmayan bir şeyin keyfi olarak Kur'ân yerine geçirilmesi gibi iki şıktan birini tercih durumuyla karşı karşıya bırakır. O halde Farsça tercüme, Kur'ân'ın Arapçasını okuyamayanlar için nasıl Kur'ân olabilir? Kur'ân olmayan bir şey zaruretten dolayı da Kur'ân olmaz"*⁴⁵.

Herhalde yol açacağı tehlikeleri öngörmüş olmalı ki, mezhebine son derece bağlı olan Mustafa Sabri Efendi'in bu meselede son derece hassas davrandığı hatta mezhebin bu görüşünün terk edilerek başka mezhebin hükmüyle amel edilebileceğini söylediği dikkat çekmektedir. Onun bu konuda dikkat çeken biraz da hayreti celbeden ifadeleri şöyledir:

*"O halde ulemanın üzerine düşen, körü körüne (dedi-demiş)'in peşine düşmeyip, zamanın hadiselerini dikkatlice gözden geçirmek, İslam'ı ve müslümanları oyuncak haline getirmek isteyen hâinlerin suratlarına fitne kapılarını kapatmaktır. (...) Herhangi bir Hanefî âlimi, kendi mezhebiyle alakalı bir meselede İslam'ın yararına bir şey gördüğünde Şâfiî mezhebine göre fetva vermekten çekinmez. Çünkü bu davranışla Ebû Hanîfe'nin ruhu şâd edilmiş olur. Hiçbir Şâfiî, Maliki ya da Hanbeli âlimi de buna benzer bir fetva vermekten çekinmez. Bunların hiçbirinin gözünde kendi imamına muhalefet etmek, İslam'ın yararına olan şeye muhalefetten daha büyük ve önemli değildir. Bu davranışları yüzünden imamlar da kendilerinden razı olur"*⁴⁶.

Mustafa Sabri Efendi namazda Kur'ân'ın aslından başka bir şeyin okunamayacağı şeklindeki görüşünden yeni Müslüman olanları da istisna etmez. Fukahanın bu gibi kimseler için gösterdiği kolaylıklara da temas etmeyip mutlaka Kur'ân'ın öğrenilmesi üzerinde durur⁴⁷.

3. Kadının Tahsili ve Çalışması

Özellikle Batıda sanayi devriminden sonra bir taraftan artan iş gücü talebi öbür taraftan özgürlük ve eşitlik propagandaları kadını da iş hayatının içine çekmeye başlamıştır. Kadınlar vasıfsız işçi olarak çalışmak yerine tahsil alıp erkeklerin icra ettiği her mesleği yapmak istemişlerdir. Aynı propaganda İslam dünyasını da etkilemiş, kadınların örgün eğitimden geçerek erkekler gibi, onlarla aynı mekânlarda ve aynı imkânlardan yararlanarak tahsil alması

⁴⁴ Mustafa Sabri, *Dini Mücedditler*, 194; a.mlf., *Kur'ân'ın Tercümesi Meselesi*, 45-46.

⁴⁵ Mustafa Sabri, *Kur'ân'ın Tercümesi Meselesi*, 53, 85-86, 92.

⁴⁶ Mustafa Sabri, *Kur'ân'ın Tercümesi Meselesi*, 48-49.

⁴⁷ Mustafa Sabri, *Kur'ân'ın Tercümesi Meselesi*, 57-58, 75.

gerektiğine dair fikir ve münakaşalar yapılmıştır. Fakihler kadının erkekler gibi evin dışında çalışmasına genelde olumsuz bakmışlardır. Bilebildiğimiz kadarıyla bu konuda en serbest düşünen fakih İbn Rüşt'tür. O, kadınların psikolojik ve fizyolojik özelliklerinden kaynaklananlar dışında her bakımdan kadının erkekle eşit olduğu görüşündedir. Ona göre kadın, erkeğin tahsil aldığı her alanda tahsil alabilir, onun yaptığı her mesleği icra edebilir. Müslümanlar kadına sadece çocuk doğurma ve onu emzirme görevini layık görmüşlerdir. Cemiyetlerimizde faziletli, şanlı kadınların yetişmeyişinin sebebi budur. Halbuki bu kadınlara ve İslam toplumuna yapılan bir kötülüktür. Biz kadınlara bu görevi layık gördüğümüz için onlara Allah tarafından verilmiş kabiliyetleri körelttik, kadınlarımıza bitkisel bir hayat bahsettik, onların geçim yükünü de erkeklerin sırtına yüklemiş olduk⁴⁸.

Mustafa Sabri Efendi de bu konudaki görüşlerini daha derli toplu olarak kadına dair yazmış olduğu “Kavlî fi'l-mer'e” adlı kitabında ortaya koymuştur. Ona göre kadının tahsil almasında dinen bir sakınca yoktur. Ancak bu cevaz mutlak değildir; bunun bazı şartları vardır. Her şeyden önce kızların erkeklerle karışık tahsil almaları câiz olmayıp ayrı mekanlarda ve bayan hocalar tarafından eğitilmelidirler. Tahsil esnasında kızlar tesettürlü olmalıdır. Yüksel tahsil alan kızlar yine bayan hocalardan ders almalı, yeterli bayan hocaının bulunmaması durumunda ancak zarureten ve tesettürden taviz vermeden erkek hocalardan tahsil almaları caiz olmaktadır⁴⁹.

Kızların tahsil için yurtdışına gönderilmesine cevaz vermeyen Mustafa Sabri Efendi, bunun sebepleri arasında kızların gittikleri ortamdan etkilenecek kendi kimliklerinden taviz vermelerini, batı tarzı bir hayatı benimsemelerini ve kendi değerlerine yabancılaşmalarını göstermektedir. Ona göre mutlaka yabancı hocalardan yararlanmak gerekiyorsa onların kendi ülkemize davet edilerek istihdam edilmesi daha doğru bir yoldur⁵⁰.

Ona göre bütün kızların yüksek tahsil yapması gerekmediği gibi, kızların erkeklerin tahsil aldığı her alanda tahsil almaları da gerekli değildir. Kadınlar fitratlarına daha uygun ve annelik görevini ifa ederken ihtiyaç duyacakları alanları tercih etmelidirler. Bu konudaki görüşünü şu ifadelerle ortaya koymaktadır:

“Seçkin kızların dışında kalanların aldıkları eğitimin kendilerini ilgilendiren, evlerinin idaresi, çocuklarının terbiyesi, ahlaken eğitilmesi, sağlık, düzen ve tasarrufu koruma gibi konularla sınırlı olmasını tercih ederim. Yani onların aldıkları tahsil, her işte erkeklerle eşit olmaları için değil, kendilerini en iyi anne ve eş olarak hazırlamalıdır. Zira kadınları her işte erkeklerle eşit

⁴⁸ Bk. İzmirli İsmail Hakkı'dan naklen M. Said Hatipoğlu, *Kültürel Mirasımızı Tenkit Zarureti*, Ankara 2009, 107-108.

⁴⁹ Mustafa Sabri, *Kavlî fi'l-mer'e*, Beyrut 1993, 80-81 (Türkçesi, *Kadınla İlgili Görüşüm*, çeviri: Mustafa Yılmaz, İstanbul 1994, 98).

⁵⁰ Mustafa Sabri, *Kavlî fi'l-mer'e*, 81 (*Kadınla İlgili Görüşüm*, 98-99).

tutmak mümkün olmadığı gibi bunun bir yararı da yoktur”⁵¹.

Mustafa Sabri Efendi'ye göre Batıdaki sınırsız hürriyet fikrinden etkilenerak kadınların çalışma hayatına atılması ciddi sakıncalar taşımaktadır. Bu konudaki tepkisini: “...Erkekler evlerine getirdikleri ekmeği kadınların başına mı kakıyorlar ki, bu halden bu sığındığı hayat ve zilletten kadınları kurtarmak ihtiyacı hasıl olsun” sözleriyle dile getirir⁵². Ona göre kadının erkeklerle beraber çalışma hayatına katılması onun zerafetini örseler ve güzelliğinin piyasaya düşmesine yol açar.

Ona göre kadınların ekonomik özgürlüğünü savunanların asıl maksatları veya bu işin varacağı netice şudur:

“Hasılı kadınlarımızda icad edilen cereyana tabi olarak geçim istiklali arzusu hasıl olmuşsa bunun arzettiğimiz vechile acı zevkini tadan, rağbet görmeyen kısmı, nedametini de çoktan hissetmiş olacağı gibi diğerlerinde de halen mevcut olduğu farzedilen veyahut esasen kendilerinde bulunmadığı halde, kraldan çok kral taraftarı erkekler tarafından teşvik olunan istiklalin manası: kadının perdesi, zaafı, şefkati, göz yaşları emellerinden aile teşkiline, evlat yetiştirmeye inhisarı ve en büyük zevk-i bediyi evladının terbiyesinde ve evinin tanziminde hissetmesi gibi hususi meziyetlerinden ve tabii kabiliyetlerinden uzaklaşarak, erkeklerin haşin ve kasvetli hayatına karışmak, yalnız başına yaşayabilmek, kocaya varmak ihtiyacından kurtularak bekâr kalan veyahut hayatını evindeki zevcesine hasretmek istemeyen erkekler gibi olmak ve hulasa erkekleşmekten ibarettir”⁵³.

Mustafa Sabri Efendi'ye göre, kadınların çalıştırılması fikri Batı'dan önce erkeklere, oradan da kadınlara sirayet etmiştir. Bu, “serseri bir hayat”ın habercisidir. Kadının ekonomik bağımsızlığını elde etmesi, ailelerin dağılmasına sebebiyet verecektir. Garip olan şu ki, Batı bile bu fikirlerden vazgeçtiği bir anda Müslümanlar bu fikre körü körüne sarılmaktadırlar⁵⁴.

Mustafa Sabri, çalışma konusunda iyi niyet taşıyan taklit anlayışından azade ve tabii şartlardan hareket eden ve ev ekonomisine katkıda bulunmak isteyen vefakâr ve cefakâr kadınları da unutmamakta ve onlara şu tavsiyeyi yapmaktadır:

“Eğer maksat şimdiye kadar erkeklerin üzerine yüklenen ve bu vechile İslam âleminde altından kalkılamayan geçim sıkıntısına kadınların yardım etmesi ise bu yardım vazifesini evleri dahilinde ifa etmek mümkün değil midir? Unutmayalım ki, ortalama bir geçime henüz malik olamayan İslam ailelerinin evlerindeki işler, en çok yabancı hizmetçiler tarafından görülür. Ve çocuklar onların ellerinde büyütülür, erkeklerinden başka kendilerinin elbisesi de

⁵¹ Mustafa Sabri, *Kavlî fi'l-mer'e*, 88-91 (Kadınla İlgili Görüşüm, 103).

⁵² Mustafa Sabri, *Dini Mücedditler*, 302.

⁵³ Mustafa Sabri, *Dini Mücedditler*, 302.

⁵⁴ Mustafa Sabri, *Dini Mücedditler*, 302-303.

terzilere diktirilir. Daha garibi şu haller, alafrangalı ve kadın hürriyetine mütemayil olan aileler arasında daha çok hüküm sürmektedir. Kadınlar arzu ederlerse erkeklerin dışarıdaki iş ve kazancına, bile evleri dahilinde yardım edebilirler”⁵⁵.

4. Evlilik Öncesi Arkadaşlık (Flört)

Mustafa Sabri Efendi, kendi döneminde özellikle Mısır’da yaşadığı yıllarda her yönüyle batıdan etkilenen, batılı hayat tarzını benimseyen ve bunun propagandasını yapan kimselerle kalem münakaşası yapmıştır. Onun tartışmaya girdiği ve kendisine ciddi tenkitler yönelttiği yazarlardan biri de “Tahrîru’l-mer’e” (Kadının Özgürleştirilmesi) kitabını yazan Kasım Emin’dir. Esasen “Kavlî Fi’l-mer’e” (Kadın Hakkında Görüşüm) adlı kitabını da Kasım Emin’e reddiye olarak yazdığı söylenmektedir. Kadınların batılı kadınlar gibi olmasını savunan bu yazara karşı onun yönelttiği tenkitlerden biri de kadınların evlilik öncesi nikâhsız olarak yabancı erkeklerle arkadaşlık kurmaları ve arkadaş olarak yaşamaları yani flört etme anlayışıdır. Mustafa Sabri’nin yerinde tespitiyle bu tür bir anlayış ve uygulama Müslüman kızların iffetini zedeler. Bu hayat tarzına alışanlar evlilik hayatından zevk almadıkları için ya evlenmeye yanaşmazlar veya evliliklerini sağlıklı bir şekilde sürdüremezler. Aynı zamanda bunlar başkalarına da kötü örnek olurlar. Halbuki flört yaygınlaşmaz, bunun kadınlara ve kızlara kurulmuş bir tuzak olduğu anlaşılır ve anlatılırsa kimse bu yola tevessül etmez ve sonunda Kur’ân’ın emrettiği iffet kazanır⁵⁶.

5. Kurban Bedelinin Başka Hayır İşine Harcanması

Günümüzde bazı yazarların hatta ilahiyatçıların kurban kesmek yerine bedelinin fakirlere sadaka olarak verilmesinin dinin ruhuna ve “zamanın değişmesiyle hükümlerin değişmesi” prensibine daha uygun olduğu dile getirilmektedir. Mustafa Sabri Efendi’nin döneminde de “Hikmet Gazetesi” Osmanlı donanmasının güçlendirilmesi gerekçesiyle Fetvahane’den kurban paralarının donanma için harcanmasının câiz olup olmadığı yönünde fetva istemiştir. İsteddiği cevabı alamayınca da Enfâl Suresi’nin 60. Âyetini de delil getirerek fetvahanenin maksatlarını anlamadığı yönünde yayınlar yapmışlardır. Bunun üzerine Mustafa Sabri Efendi Beyanu’l-hak mecmuasında yazdığı makalelerle tartışmaya katılmış ve bu konudaki görüşünü beyan etmiştir.

Onun ifadesine göre, bu şekilde bir talepte bulunanlar kendi lüks harcamalarından, refah ve israflarından hiç taviz vermeden dinin bir hükmünü değiştirmeyi ve iptal etmeyi daha kolay görmektedirler. Bu da onların iyi niyetli olmadıklarını göstermektedir. Dinin emirleri arasında bir intizam vardır. Bunlar birbirini tamamlayıcı niteliktedirler. Birini yaparken diğerini ihmal etmek gerekmez. Hayır yapmak için temel bir ibadeti feda etmek şuurlu müslümanın yapacağı bir şey değildir. Dolayısıyla donanma yardımı ayrı bir hayır, kurban ise ayrı bir ibadettir. Birini diğerine feda etmek asla caiz olamaz. Ancak bu

⁵⁵ Mustafa Sabri, *Dini Mücedditler*, 301.

⁵⁶ Mustafa Sabri, *Kavlî fi’l-mer’e*, 50-51 (*Kadınla İlgili Görüşüm*, 63-65).

konuda Müslümanları zengin, orta halli ve fakir olmak üzere üç grupta mütalaa etmek gerekir. Orta kısım servetinden bir kurban parası çıktıktan sonra zekat alabilecek fakara sınıfına dahil olanlardır. Bunlar, kurban günü kurban kesme vecibesi girmeden önce kurban kesecekleri parayı donanma yardımı olarak verebilirler. Bu parayı belirtilen yere verince kurban bayramına fakir girecekleri için onlara kurban vacip olmaz. Zenginler ise hem kurban keser hem de donanmaya yardım ederler. Donanmaya yapacakları yardım kurban yerine geçmez. Fakirler ise kurban kesmekle mükellef olmadıkları için güçleri oranında donanma yardımına katılmalarında bir sakınca yoktur.

Mustafa Sabri Efendi'ye göre, donanmayı güçlendirmek maksadıyla kurban kesmeyi terk etmek, askerın eğitim sırasında namazı terk etmesine benzer. Çünkü bazı askerler de vatan savunmasının da bir ibadet olduğunu söyleyerek namazla askerlik eğitimini karşı karşıya getirmektedirler. Halbuki Yüce Allah savaş esnasında bile namaz kılmayı emretmiştir⁵⁷.

6. Fetvaları

Mustafa Sabri gerek şeyhulislamlık makamında iken gerekse daha sonraki dönemde pek çok fetvaya imza atmıştır. Bunların bir kısmı Meşihat makamının resmî organı olan Ceride-i ilmiyye'de⁵⁸, bir kısmı kitaplarda ve farklı zamanlarda neşredilen *Sebilürreşad* gibi mecmualarda yayınlanmıştır.

İbadetle ilgili fetvalarında ihtiyatlı tavrı dikkat çekmektedir. Mesela, 1919'da Osmanlı Harbiye Nezareti'nin yaklaşan ramazan ayında ordunun seferi sayılıp sayılmayacağına, komutan ve askerlerin oruçla mükellef olup olmadıklarına dair verdiği fetvada kısaca şöyle demiştir: Asker olmak, oruç tutmamak için bir mazeret sayılmaz. Savaş halinin ihtimal dahilinde olduğu durumlar da ruhsattan yaralanmayı gerektirmez. Sefer halinde olan asker onbeş günden az kalacağı bir yerde konaklaması durumunda, komutanlarının takdirine binaen seferi sayılabilir. İkamet halinde bulunan askerlere oruç farzdır. Seferilik sebebiyle oruç tutamayan askerlerin de asla açıktan yiyip içmesi câiz olmaz⁵⁹.

Muâmelât sahasında ise olması gereken kolaylık (teysir) ilkesini işlettiğini görmekteyiz. Mesela, İslam'a girmek isteyen bir kimsenin sünnet olup tesettüre bürünmesinin şart olup olmadığını soran birine, İslam'a girmek için kelime-i şehâdetten başka bağlayıcı bir şart olmadığını ifade eder. Sünnet olmanın Müslümanların şiarı ve Hz. Peygamber'in sünneti olmakla birlikte özellikle belli yaşı geçen kimseler için şayet bazı tehlikeler de söz konusu ise bu durumda sünnet olmayanın Müslümanlığına bir hâlel gelmeyeceği yönünde fetva verir. Tesettür konusunda ise daha hassas davranır. Tesettürün farziyetine inanmakla birlikte örtünmeyenlerin dinden çıkmayacağını ancak İslam dışı bir

⁵⁷ Mustafa Sabri, "Kurban Paraları ve Donanma İlanesi", Beyanu'l-hak, c, IV/91, yıl, 1329/1911, s, 1712, 1715.

⁵⁸ İsmail Cebeci, *Ceride-i İlmiyye Fetvaları*, İstanbul 2009, Giriş, XXIX, XXX.

⁵⁹ Mustafa Sabri, "Fetâvâ-i Meşihatpenâhi", Sebilürreşad, yıl, 1335/1919, c, XVII, sayı, 21, s, 419-420.

hayatın etkisinde kalma tehlikesine maruz kalacaklarını, hiçbir kimsenin ve din adamının da bu durumu önemsemezlikten gelerek dinden indirim yapma hakkına sahip olmadığını söyler⁶⁰. Dış dolgusu meselesinde İslam'ın genel maksat ve prensiplerinden hareketle olumlu yönde fetva verir⁶¹.

Sonuç

Tokat'lı Mustafa Sabri Efendi Osmanlının son döneminde yetişmiş çok yönlü alimlerdenidir. Siyasi bakımdan tartışmaya sebebiyet verecek yönleri ve tavırları bulunmakla birlikte tebliğimiz itibariyle biz onun ilmî şahsiyetine özellikle de fikhî yönüne dikkat çekmek istiyoruz.

Bir âlim ve fakih olarak onun dikkat çeken yönleri, keskin zekası, güçlü muhakemesi, cedelci yapısı, Arap diline hakimiyeti ve gayret-i diniyyesidir. Tahsil basamaklarını kısa zamanda tamamlamış, genç yaşta dersiam olmuş ve huzur derslerine katılma imkânı elde etmiştir. Hatta Sultan II. Abdulhamit'in huzurunda yapılan bir huzur dersinde yemin-i gamûs meselesinin inceliklerine inilemediğini fark etmiş, ancak yaşının küçüklüğü nedeniyle bilgilerini orada dile getirememiş ve daha sonra bu konuda bir risale kaleme almıştır.

Fikhî meselelerde prensip olarak Hanefî mezhebini takip ve müdafaa etmiştir. Ancak namazda Kur'ân'ın tercümesinin okunması gibi İslam'ın daha yararına gördüğü meselelerde başka mezhep görüşlerine de başvurulabileceğini kabul etmektedir.

İçinde bulunduğu şartların bir gereği olarak çoğunu reddiye ve savunma tarzında kaleme aldığı eserlerinde ele aldığı ve ikaz ettiği konuların hemen hepsi sonradan Müslüman toplumların bünyesinde derin yaralar açmıştır. O bunları o günden görerek gerekli ikazları yapmıştır. Onun ele aldığı yeni fikhî problemler hala tartışılmaktadır. Siyasi tavrından çok dini hakikatleri müdafaası sebebiyle İslam âleminde itibar görmüş ve şöhret kazanmıştır.

⁶⁰ Kavsî, *eş-Şeyh Mustafa Sabri*, 681-682.

⁶¹ Mustafa Sabri, "Bir İstiftaya Cevap", *Yarın*, yıl, 1348/1929, sayı, 46, s. 3.

Tokatlı Bir Mantıkçı Ömer Feyzi Tokadî ve Önemli Bir Eseri

Kamil KÖMÜRCÜ

Özet

Memleketimizin güzide şehirlerinden biri olan Tokat, geçmişten günümüze Türk kültürüne ve bilimine hizmet etmiş olan birçok önemli şahsiyet yetiştirmiştir. Bu isimlerden biri Ömer Feyzi Tokadî'dir (1801-1849).

Tam adı, Seyyid Ömer Feyzi b. Salih Tokadî olan bu şahsiyet 19. yüzyılda yaşamıştır. Yazmış olduğu bir mantık kitabı ile tanınmıştır. Söz konusu eserin adı "*ed-Dürrü'n-Nâcî ala Metni İsagoci*"dir. Bu kitap, adından da anlaşılacağı üzere "*İsagoci*" isimli eser üzerine Arapça olarak yazılmıştır. Bilindiği gibi *İsagoci*, Esîrüddin el-Ebherî'nin (ö. 1265) meşhur mantık kitabıdır. Tokadî, *İsagoci*'yi açıklamak için kısaltılmış adıyla '*Dürrü'n-Nâcî*' olarak bilinen eserini telif etmiştir. İslam mantık geleneğinde mantık öğretimi denilince *İsagoci* ve onun üzerine yazılan şerhler ve haşiyeler gelir. İşte, Ömer Feyzi Tokadî'nin söz konusu eseri de böyle bir özelliğe sahiptir. Bu kitap, Osmanlı dönemindeki mantık öğretiminde esas alınan önemli eserlerden biri olmuştur.

Tokadî'nin bu eseri o kadar başarılı kabul edilmiş olmalı ki birçok nüshası günümüze kadar ulaşmayı başarmıştır. Tokadî'nin eserinin, tespit edebildiğimiz kadarıyla sadece yazmalar halinde 51 nüshası kütüphanelerimizde halen bulunmaktadır. Bunun yanında birçok matbu nüshası da yine kütüphanelerimizde mevcuttur. Bu nüshalar başta İstanbul ve Ankara olmak üzere Edirne'den Diyarbakır'a kadar geniş bir coğrafyaya yayılmıştır.

Bu çalışmadaki amacımız, Tokat vilayetinin yetiştirmiş olduğu bir şahsiyet olarak Ömer Feyzi Tokadî ve onun söz konusu eserini bilim ve kültür dünyasına tanıtmaktır.

Anahtar Kelimeler: Ömer Feyzi Tokadî, *ed-Dürrü'n-Nâcî ala Metni İsagoci*, Mantık, Ebherî, *İsagoci*.

Ömer Feyzi Tokadî ve Eserleri

Hayatı

İsmi adeta *ed-Dürrü'n-Nâcî* isimli eseriyle özdeşleşmiş olan Ömer Feyzi Tokadî'nin hayatına dair kaynaklarda fazla bilgi mevcut değildir. Tam adı, Seyyid Ömer Feyzi b. Salih Tokadî'dir.¹ Kesin olmamakla birlikte miladi

· Yrd.Doç.Dr. Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, kkmurcu@cumhuriyet.edu.tr

¹ Ömer Feyzi Tokadî, *ed-Dürrü'n-Nâcî ala Metni İsagoci*, Dersaadet Matbaası, İst, 1312, s. 2.

1801-1849 (1216-1263) yılları arasında yaşadığı kabul edilmektedir.² Özellikle ölüm tarihiyle ilgili kaynaklarda farklı tarihler yer almaktadır.

Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri* isimli eserinde Tokadî hakkında şu bilgilere yer vermiştir: “Ulemayı muteahhırrinden bir zat olup Tokatlıdır. 1265 tarihinde memleketinde irtihal eyledi. Eserlerinin en meşhuru olan *Dürrü’n-Nâcî*³ ismindeki (kitabı) talebeler arasında mütedavil olan matbu *İsagoci* şerhidir. Diğer eserleri; *Haşiye ala Şerhüsseyyidi ale’l-Muhtasar*, *Şerh-i Risaletü’l-Museviye fi’l-Aksiyye*, *Haşiye ala Bahsi Ciheti vahde li’l-Fenari’dır*.”⁴ H.Turgut Cinlioğlu’nun yazdığı, *Tokat Vilayeti Meşhurları* isimli kitapta da Ömer Feyzi hakkında bu verilen bilgilerden başka bir şey yer almamaktadır.⁵

Sicilli Osmani’de Ömer Efendi olarak geçen Tokatlı tek şahsiyet yer almaktadır. Bu kimsenin Ömer Feyzi Tokadî olup olmadığı belli değildir. Bu şahsa ilişkin verilen bilgi çok kısıtlıdır: “Ömer Efendi. Tokatlıdır. Müderris ve 1188’de (1774) Üsküdar mollası oldu. Sonra vefat etti.”⁶

Bu sınırlı bilgilerden hareketle Ömer Feyzi’nin hayatına ve ilmi kişiliğine ilişkin bir takım kanaatlere ulaşmak mümkün görünmemektedir. Tokatlı olduğu ve en meşhur eserinin *Dürrü’n-Nâcî* olması dışında başka bir şey öğrenemiyoruz. Ancak yazmış olduğu eserlerin isimlerine baktığımızda onun mantık bilimiyle oldukça fazla meşgul olduğunu anlayabiliyoruz. Çünkü eserlerin isimlerini dikkate alarak bir çıkarımda bulunacak olursak bunların hepsinin birer mantık kitabı olduğu aşikârdır.

Şimdi Ömer Feyzi Tokadî’nin söz konusu meşhur eserini tanımaya çalışalım.

ed-Dürrü’n-Nâcî ala Metni İsagoci

Ömer Feyzi Tokadî bu eserini, Esirüddin el-Ebherî’nin (yaklaşık 1200-1265)⁷ *İsagoci*⁸ isimli eseri üzerine Arapça bir şerh olarak yazmıştır. İslam dünyasında *İsagoci*’ye şerh yazmak çok yaygındır. Bu yüzden ilk önce,

² Doğum ve ölüm tarihiyle ilgili bilgiler, Tokadî’nin *Dürrü’n-Nâcî* isimli eserinin yazma nüshalarındaki künyelerden alınmıştır. Bkz. Tokadî, *ed-Dürrü’n-Nâcî ala Metni İsagoci*, Arşiv no: 06 Hk 2162, Dvd No: 1327; aynı eser, Arşiv no: 06 Mil Yz A 9114/1, Dvd No; 1792 (yazmalar.gov.tr).

³ Bu adlandırma *ed-Dürrü’n-Nâcî ala Metni İsagoci*’nin kısaltmasıdır. Bundan sonra biz de bu kısaltmayı tercih edeceğiz.

⁴ Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, Ank, 2000, I, s. 370.

⁵ Cinlioğlu, H.Turgut, *Tokat Vilayeti Meşhurları*, Samsun, 1950. S. 102.

⁶ Mehmet Süreyya, *Sicill-i Osmani (Osmanlı Ünlüleri)*, (latinize eden, S.A. Kahraman), İst, 1996, 4, s. 1316.

⁷ Ebherî’nin hayatı ve eserleri ile ilgili bkz. Kömürcü, Kamil, *Klasik Mantıkta Kıyas Teorisi [Ebherî Örneği]*, Yayınevi yay. Ank, 2010.

⁸ Ebherî’nin *İsagoci*’si ve ona yazılan şerhlerle ilgili bkz. Kayacık, Ahmet, *Ebherî’nin İsagoci’sinin İlk Şerhleri*, Basılmamış doktora tezi, Kayseri, 1996.

Tokadî'nin de yapmış olduğu gibi özet olarak *İsagoci* hakkında bilgi vermek gerekir.

İsagoci, 'giriş, mukaddime' anlamına gelen Yunanca bir isimdir.⁹ Porphyrios'un¹⁰ (ö. 305) eserinin adıdır. Porphyrios bu kitabı, beş tümel konusunu derli toplu ortaya koymak amacıyla Aristoteles'in *Kategoriler* isimli eserine bir giriş olarak yazmıştır.¹¹ Bazı kaynaklara göre Arapça tercümesini İbn Mukaffa (ö. 755) doğrudan doğruya Yunancadan yapmıştır; kimilerine göre ise bu tercümeyi Eyyüp b. El-Kasım el-Rakki bir Süryani tercümeden yapmıştır. Porphyrios'un eserinin Arapça tercümeleri, şerhleri ve özetleri ilk zamandan itibaren birbirini takip etmiştir.¹² Yaygın kabule göre *İsagoci*, Müslüman mantıkçılar tarafından ilk devirlerde mantığa giriş, yani '*el-medhal*' olarak anlaşılmış ve böyle tercüme edilmiştir.

Arapça '*medhal*' kelimesi, Yunanca asıllı '*İsaguci*' kelimesine baskın çıkmış ve uzun süre onun yerine geçmiştir. Ancak daha sonra başka bir isim altında olsa da tekrar açığa çıkmıştır. Miladi XIII. asırda bir mantıkçı, onu mantıktaki kısa eseri için isim olarak seçmiş ve günümüze kadar onun öğrenilmesini sağlamıştır. Adı geçen bu eser Esîrüddin el-Ebherî'nin *İsagûcî fi'l-Mantık* adlı kitabıdır.¹³ İslam dünyasında *İsagoci* denince Ebherî'nin bu kitabı akla gelir.

İsagoci kelimesinin anlamı üzerine birtakım farklı açıklamalar ve spekülasyonlar yapılmıştır. Kısaca bunlar üzerinde durmak faydalı olacaktır. Söz konusu kelimeye verilmiş belli başlı anlamlar şunlardır: 1- Beş tümeldir: Cins, tür, ayırım, hassa ve ilinti. 2- '*el-Medhal*,' yani mantığa giriştir. 3- Bu kitabı ortaya çıkaran ve düzenleyen filozofun ismidir. 4- İlim öğrenen bir öğrencinin ismidir ki, hocasının ona her meselede, '*Ey İsagoci*, durum şundan şundan ibarettir, ' diyerek seslenmesinden mülhemdir.¹⁴ Bazı *İsagoci* şarihleri bu öğrencinin Aristoteles'in oğlu olduğunu iddia etmişlerdir.¹⁵

Bu ismin, mantığın kurucusu ya da sistemleştiricisi olarak kabul edilen Aristoteles'in adı olduğunu ileri sürenlerin yanında başka garip açıklamalar

⁹ Porphyrios, *Isagoge*, (Çev. B. Çotuksöken), Remzi Kitabevi, ('Jean Tricot'un Tanıtma Yazısı'), İst, 1986 s. 22; Aynı eserin eki, Atademir, H. Ragıp, "Porphyrios'un İsagoji'si ve Birkaç Söz", (2) numaralı dipnot, s. 72-73.

¹⁰ Porphyrios ile ilgili bkz. Zeller, Eduard, *Grek Felsefesi Tarihi*, (Çev. A. Aydoğan), İz yay. İst, 2001, s. 347-348; Porphyrios, *a.g.e*, ('Jean Tricot'un Tanıtma Yazısı'), s. 21.

¹¹ Porphyrios, *a.g.e*, s. 31.

¹² Moh Ben Cheneb, "İsaguci" md, *İA. MEB. C. 5/2*, 1968, s. 1066.

¹³ Mehran'dan aktaran Kayacık, *a.g.e*, s. 4-5.

¹⁴ Ehvânî, Ahmet Fuat, *İsagoci li Furfiryus el-Sûrî Nakl Ebî Osman el-Dimeşkî*, Dâr-u İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, Kahire, 1952, s. 50-51; benzer izahlar için bkz. Mehmet Fevzi Kureyşizade, *Fethu'r-Râcî fi-Şerh-i İsagoci*, trhsz, yrsz. s. 5; Mehmet Fevzi Edirnevî, *Seyfu'l-Gullâb Şerh-u Muğni't-Tullab*, Dersaadet Matbaası, İst, 1306. s. 10

¹⁵ Esîrüddin el-Ebherî, *İsâgûcî*, (metin-çeviri-inceleme: H. Sarıoğlu; hazırlayanın yazdığı giriş), İz yay, İst, 1998, s. 39.

yapmış olanlar da vardır . Mesala: *İsagoci* üç kelimeden oluşur: *İsa*: sen; *eğu*: ben; *ekî* (îcî): burada, anlamına gelir. Bunların toplu manası; ‘otur, sen ve ben burada beş tümelden bahsedelim’dir. *İsagoci*’ye bundan daha garip anlamlar verenler de olmuştur. Bazı yorumcular ise ‘yaygın olan anlayışa göre *İsagoci*, beş yapraklı bir güldür; güzellik olarak böyle bir güle benzediği için bu şekilde isimlendirilmiştir,’ demiştir.¹⁶

Ömer Feyzi de söz konusu kelimenin anlamına ilişkin benzer açıklamalarda bulunmuştur: “İsagoci, Yunanca bir kelimedir. ‘İys,’ ‘eğu’ ve ‘îcî’den meydana gelmiştir. Okuma kolaylığı olması için (kelimenin Arapça telaffuzunda yer alan) birinci hemze¹⁷ hafifletilmiş ikincisi de düşürülmüştür. (Bu parçaların toplu manası) sen ve ben burada demektir. (Gel sen ve ben burada konuşalım veya tartışalım ya da beş tümelden bahsedelim.) ...Ya da bu isim bir gül adıdır daha sonra beş tümel için kullanılmıştır...Veya da *İsagoci*, bu konuyu (beş tümeli) ortaya koyan kimsenin adıdır ya da beş tümeli (ondan) öğrenen öğrencinin ismidir... Veya da beş yapraklı bir gülün adıdır, güzelliği sebebiyle beş tümele ad olmuştur...Bu ve bunlara benzer isimlendirmeler birer açık istiairedir. Ancak ilk iki isimlendirme mecazı mürseldir.¹⁸ Söz konusu kelimeye yukarıda verilen anlamlarla Ömer Feyzinin verdiği muhtemel karşılıkların neredeyse birbirinin aynı olması, müellifin İslam dünyasında cari olan mantık geleneğine hem lafzen hem de mana olarak muttali olduğunun bir işareti olarak değerlendirilebilir.

Ömer Feyzi bu kitabı, Esirüddin el-Ebherî’nin *İsagoci* isimli eseri üzerine şerh olarak yazmıştır. Ancak bu şerhin ilginç bir hikâyesi vardır. Bilindiği gibi gelenekte şerh işi, bir müellifin, şöhret bulmuş bir eseri esas alıp onun üzerine şerhler, yani açıklamalar yazması şeklinde cereyan eder. *İsagoci* şerhi olarak *Dürrü’n-Nâcî*’nin yazılması bu usulden farklı biçimde olmuştur. Tokadî’nin ifadelerine göre, döneminde meşhur olan -ve müellifin ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla çok itibar edilen- Molla Fenârî’nin¹⁹ (ö. 1431) *İsagoci* şerhi²⁰ çok güzel bir eserdir ama güzel olduğu kadar da anlaşılması zordur. Bu zorluğu gidermek, *İsagoci*’yi daha açık ve anlaşılır tarzda ortaya koymak için Ömer Feyzi’nin oğlu Osman Zinnureyn bir risale yazmıştır. Daha sonra da bu risaleyi babasına okumuştur. Oğlunun yazdığı bu metni beğenip böyle bir olaydan etkilenen Tokadî, kendisinden sonra ona güzel bir hediye ve miras olması için onun yazdığı bu açıklamalı *İsagoci* risalesine şerh yazmıştır.²¹ İşte

¹⁶ Ehvânî, *a.g.e.*, s. 51.

¹⁷ Hemze: Arap alfabesinin birinci harfi olan ‘Elif’in harekeli haline denir.

¹⁸ Tokadî, *a.g.e.*, s. 23.

¹⁹ Fenârî’nin hayatı ile ilgili bkz. Aydın, İ. Hakkı, “Molla Fenârî” md. *DİA*, C. 30, İst, 2005, s. 245-246.

²⁰ Fenârî’nin *İsagoci* şerhine ilişkin bir değerlendirme için bkz. Kayacık, Ahmet, “İslam Mantık Geleneğinde Fenârî’nin Yeri,” *İslami İlimler Dergisi (Mantık Sayısı)*, C.5, Y.5, S. 2, Güz 2010, s. 107-112.

²¹ Tokadî, *a.g.e.*, s. 2-3.

bu şerhe de *ed-Dürri'n-Nâcî ala Metni İsagoci* ismini vermiştir. Bir anlamda Tokadî, oğlunun yazdığı *İsagoci* şerhine bir haşiye yazmıştır ki ilginç olan nokta burasıdır. Ancak hemen burada şunu ifade etmek gerekir ki Tokadî'nin şerhte esas aldığı metnin, oğlunun yazmış olduğu metin değil; Ebherî'nin *İsagoci*'sinin metni olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü bu çalışmayı yaparken gerek kendi esas aldığımız nüshada²² gerekse de bakma imkanı bulduğumuz başka nüshalarda Tokadî'nin oğlunun yazdığı metni gösteren herhangi bir işaret mevcut değildir. Kitabın başında, Hacı İbrahim Yalvâcî tarafından yazıldığı ifade edilen *Dürri'n-Nâcî Haşiyesine Giriş* isminde altı sayfalık bir açıklama vardır. Burada, kitabın yazılışına ilişkin yukarıda anlatılan olay geniş bir biçimde izah edilmiştir.²³

Şimdi baştan başlayarak eserin nasıl tertip edildiği üzerinde duralım. Tokadî, geleneğe uyarak ilk önce şerhini yaptığı metni, *İsagoci*'yi parça parça ele alıp açıklama yoluna gitmiştir. Şarih, asıl metnin, anlam bütünlüğüne göre bazen uzun bazen kısa sayılabilecek belirli kısımları parantez içine almış, ardından da açıklamıştır. Bilindiği gibi *İsagoci*'nin asıl metni sekiz sayfadan ibarettir. Böyle kısa bir metin, Ömer Feyzi tarafından-esas aldığımız metne göre-yüz altmış sekiz sayfa olarak açıklanmıştır.

Şarih, eseri niçin kaleme aldığını, yukarıda aktarılan hikâyeyi anlatarak ortaya koymuştur. Ardından besmele²⁴ lafzını paranteze alarak, Hz. Muhammed'in 'Besmele ile başlamayan her iş sonuçsuzdur' sözüne atıf yapmıştır. Bu söze dört yönden itiraz edildiğini dile getirmiş ve bunları sırasıyla çürütmüştür.²⁵

Şarih, daha sonra *İsagoci*'nin müellifi olan Ebherî'ye ait bilgiler vermiştir. İlk önce Ebherî adının önünde zikredilmiş olan sıfatlara yer vermiş ve onun, müteahhirun (sonra gelenler) bilginlerinin en faziletliyelerinden, çok derin hikmet ve bilgelik sahibi bir kimse olduğu ifadesini ele almıştır. Burada bir noktaya işaret etmek gerekir. İslam mantık tarihinde *mütekaddimun* (önce gelenler) ve *müteahhirun* (sonra gelenler) mantıkçılar ayrımı vardır. Bu ayrım farklı farklı ortaya konmuştur. Mesela, Mehmet Ali Aynî'nin ifadesine göre İslam ilim ve kültür çevrelerinde, hicri 1390'da vefat etmiş olan Sadettin Taftazânî'den önce yaşamış bilginlere *mütekaddimun*, ondan sonra yaşamış olanlara da *müteahhirun* denmektedir.²⁶ Bundan farklı bir ayrıma göre, Eflâtun (ö.m.ö. 347), Aristoteles (ö.m.ö. 322), Batlamyus (ö. 165) ve Galinos (ö. 216) gibi filozoflar *mütekaddimun*; Fârâbî (ö. 950), İbn Sîna (1037) ve Sühreverdî

²² Esas aldığımız matbu metin, künyesi yukarıda 1 numaralı dipnotta geçen kitabın metnidir.

²³ Bkz. Tokadî, *ed-Dürri'n-Nâcî ala Metni İsagoci* içinde *Dürri'n-Nâcî Haşiyesine Giriş*, s. 4-5.

²⁴ *Bismillahirrahmanirrahim (Rahman-rahim Allah'ın ismiyle)*

²⁵ Tokadî, *a.g.e*, s. 3-4; benzer bir açıklama için bkz. Edirnevî, *a.g.e*, s. 3-4.

²⁶ Mehmet Ali Aynî, "Türk Mantıkçıları", *Dâru'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, S. 10, yıl: 3, İst, 1928, s. 52.

(ö. 1191) gibi filozoflar ise müteahhirun bilginler arasında sayılmıştır.²⁷ Bu konuda Tokadî, ikinci yaklaşım tarzına benzer biçimde, İbn Sîna, Fârâbî ve bunlardan sonrakileri müteahhirun; Sokrat (ö.m.ö. 399), Hipokrat (ö.m.ö. 370), Eflatun, Galinos ve bunlardan öncekileri de mütekaddimun olarak kabul etmiştir.²⁸

Bu noktada Ömer Feyzi Efendi, asıl metinde Ebherî adının başına getirilmiş sıfatlardan biri olarak yer alan *hukemâ-hakîm* (hikmet sahibi, filozof) kelimesinin kökünü oluşturan *hikmet* (felsefe)²⁹ kavramını açıklamıştır. Ona göre *hikmet (felsefe), insanın gücü ölçüsünde bir şeyin zati olarak ne olduğunu (mahiyetini) bilmesidir*. Tokadiye göre kelimcilerle hikmet sahipleri (filozoflar) arasındaki fark, şeriata bağlı olup olmama noktasında ortaya çıkar. Birinci kısımda yer alanların (kelamcılar) başlangıç ve son (mebde' ve mead) hakkındaki bilgileri ya çıkarım (istidlal) yoluyla ya da nefis terbiyesi (riyazet) yoluyla ortaya çıkar. Bunlardan birinciler (çıkarımla bilgi elde edenler) kelimcilerdir, ikinciler (nefis terbiyesiyle bilgi elde edenler) ise tasavvufçulardır. Yukarıda geçenlerden ikincilerin (hikmet sahipleri) bilgileri ise ya kendilerinden öncekilerin gittiği yolda yürümek (meşy) usulüyle ya da sezgi/içe doğuş (keşf) usulüyle meydana gelir. Bunlardan birinci kısımdakiler (kendilerinden öncekileri takip edenler) Meşşâî (Peripatetikler)³⁰ filozoflardır, ikinci kısımda yer alanlar ise İşrakî³¹ filozoflardır.³²

Bu izahat, şarihin kendi zamanındaki felsefî, kelamî ve tasavvufî mirasa bir hayli vakıf olduğunu göstermesi yanında, onun düşüncelerini üzerine bina ettiği kaynakları da açığa çıkarmaktadır. Yukarıda aktarılan açıklamalarda kendini gösteren bir başka dikkat çekici husus, Ömer Feyzi Efendinin yapmış olduğu hikmet-felsefe tanımıdır. Söz konusu tanım, Müslüman filozofların yapmış oldukları hikmet-felsefe tanımlarından belki de en mükemmel olanıdır. Benzer bir tarif, İslam dünyasında ilk telif mantık kitabı yazan ve aynı zamanda çoğunluğun kabulüne göre ilk Müslüman filozof olarak kabul edilen Kindî tarafından yapılmıştır.³³ Ömer Feyzi'nin hikmet kavramına ilişkin-burada özet olarak verdiğimiz ancak müellifin kitabında çok ayrıntılı olarak- yapmış olduğu açıklamalar, Osmanlının son döneminde yaşamış olan düşünürün, felsefî alt yapısını göstermesi bakımından önemli olduğu kadar; bunun yanında söz konusu açıklama biçimi, o dönemin Osmanlı ilim dünyasında felsefe ve mantık

²⁷ Bkz. M. Fevzi Kureyşizâde, *a.g.e.*, s. 3; benzer bir izah için bkz. İzmirli İsmail Hakkı, *Mi'yârü'l-İlm*, İst, 1315, s. 3.

²⁸ Tokadî, *a.g.e.*, s. 8.

²⁹ Felsefe-Hikmet ilişkisi için bkz. Bayrakdar, Mehmet, *İslam Felsefesine Giriş*, TDV. yay. Ank, 1997, s. 23.

³⁰ "Meşşâiye" için bkz. Bayrakdar, Mehmet, *a.g.e.*, s. 102.

³¹ İşrakîye için bkz. Bayrakdar, *a.g.e.*, s. 104.

³² Bkz. Tokadî, *a.g.e.*, s. 9.

³³ Müslüman filozofların hikmet-felsefe tanımları ve Kindî'nin söz konusu tanımı için bkz. Bayrakdar, *a.g.e.*, s. 20-23.

müktesebatının genişliğine ve derinliğine ilişkin ipuçları vermesi bakımından da oldukça önemlidir.

Tokadî, daha sonra *İsagocî* yazarının lakabı olan *Esirüddin* kelimesini açıklamıştır. Bu tamlamanın başka nitelemeler yanında, şahsı övmek için söylenmiş bir lakap olduğunu ifade ettikten sonra onu *Esir* ve *ed-din* olarak ikiye ayırmış olan Ömer Feyzi; *Esir*'in Arapçada seçilmiş anlamına geldiğini, yani müellifin, dinin seçilmiş kişilerinden biri olduğunu dile getirmiştir. *Ed-din* kavramı üzerinde ayrıca durmuş olan şarih, söz konusu kelimenin itaat ve ceza anlamına geldiğini söyler. Bununla kast edilen şeyin ise kendisine itaat edilmesi sebebiyle *din*, kendisi üzerinde birleşmesi sebebiyle *millet* ve kendisine müracat edilmesi (dönülmesi) sebebiyle de *mezhep* olarak isimlendirilen şariat (takip edilen yol) olduğunu işaret ettikten sonra, dinin bilinen şu en meşhur tanımına yer verir: “Akıl sahiplerinin övülmüş (hür) iradeleriyle seçtikleri ve onları iyiliğe götüren ilahi kanundur.” Bu tanımdan sonra Tokadî, dinin Allah’a, milletin peygamberlere ve mezhebin de müçtehitlere nispet edildiğini dile getirir.³⁴ Ömer Feyzi’nin burada aktarılan özet malumat yanında din kavramına ilişkin daha ayrıntılı konuları tartışmış olmasından hareketle onun kelim ilminde de bir hayli geniş ve derin bilgiye sahip olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

Tokadî, şerh ettiği kitabın yazarının nisbesi, bir anlamda adı olan *Ebherî* kelimesi üzerinde durmuştur. *Ebherî*, kelimesinin bir kabile (aşiret) mi yoksa yer adı mı olduğu ve nasıl telaffuz edileceği konusunda farklı fikirler vardır. Ömer Feyzi’nin bu konudaki düşüncelerini aktarmadan önce söz konusu farklı fikirler üzerinde durmak faydalı olacaktır.

Bu nisbenin kabileye ait olduğunu ifade etmiş kimseler³⁵ yanında, *Ebherî*’nin doğduğu beldenin ismi olduğunu iddia edenler de olmuştur.³⁶ Bir belde ismi olarak alındığında; kaynaklarda *Ebher* (al-Abhar) eski bir İran şehri olarak geçmektedir.³⁷ Bunun yanında *Ebherî* nisbesinin galat-ı meşhur, yani şöhret bulmuş yanlış bir kullanım olduğunu, mantıkçının asıl nisbesinin *Ebehrî* olması gerektiğini ileri sürenler de vardır.³⁸ Ömer Feyzi bu son görüşü dile getirerek tartışmaya iştirak etmiştir. Kısa izahından anlaşıldığı kadarıyla Tokadî, bu ismin, *Ebehr* (*Ebheran*) olarak bilinmesi ancak öyle meşhur olduğu için *Ebher* (*Ebheran*) olarak okunması gerektiğini ifade etmiştir.³⁹ *Ebherî* nisbesinin kabileye ait olması daha muhtemeldir. Çünkü *Ebherî*, kaynaklardan

³⁴ Bkz. Tokadî, *a.g.e.*, s. 9.

³⁵ Bkz. Edirnevî, *a.g.e.*, s. 10.

³⁶ Mehmet Fevzi Kureyşizade, *a.g.e.*, s. 2.

³⁷ Bkz. İbrahim Zühdi, *Mürşidü’l-Mübtedî [(İsagoci Şerhi)*, *İsagoci Risaleleri içinde*], Dersaat yay. İst, 1311, s. 3; Brockelmann, Carl, “Ebher” md. *İA, MEB*, IV. İst, 1948, s. 5.

³⁸ Bkz. Muhammed Rüşdî Karaağacı, *Tuhfetü’r-Rüşdî (İsagoci Şerhi)*, İst, 1252, Dârû’l-Âmire, s. 12; Edirnevî, *a.g.e.*, s. 10.

³⁹ Bkz. Tokadî, *a.g.e.*, s. 9.

elde edilen sınırlı bilgilere göre İran'da değil, Irak coğrafyasında doğmuş, Musul'da ilim tahsil etmiş, Erbil'de ve başka kuzey Irak şehirlerinde bulunmuştur.

Mantık kelimesinin anlamı üzerinde duran Ömer Feyzi, onun ya mimli mastar (Arapçada başına mim (me) harfi getirilen mastarlar) olduğunu ve bu sanata mübalağa için isim olduğunu; ya ism-i mekan (mekan ismi) olduğunu, ikisini de kapsaması sebebiyle zahiri ve batını mekanlardan daha genel olduğu için bu ismin verilmiş olabileceğini; ancak bu adlandırmanın ism-i zaman (zaman ismi) olamayacağını ifade eder. Bu ilme mantık adının verilmesinin diğer ilimlerde olduğu gibi bir takım sebepleri olabileceğine dikkat çeken şarih bunları şöyle sıralamıştır: 1- İster delillendirilmiş ister delillendirilmemiş olsun (o ilme ilişkin) problemler sebebiyle; 2- (o ilme ilişkin) yargılar sebebiyle; 3- belirlenen bu yargıların tekrar edilmesi sonucu ortaya çıkan özel bir meleke sebebiyle; 4- (önceki üç sebebi) içine alacak tümel bir kavram sebebiyle; 5- bunların dışında kalan bir sebeple konulmuş isimdir.⁴⁰ Mantiğin kurucusu da (sistemleştiricisi/mübdisi) Aristoteles'tir.⁴¹

Mantık ilminin kaç bölümden oluştuğu, yani mantığın inceleme alanına giren konular, *İsagoci* şerhlerinin başlangıç kısımlarında ele alınır. Bu konuda farklı yaklaşım biçimleri vardır. Mantiği kimileri sekiz, kimileri dokuz, kimileri on bölüm olarak kabul etmişlerdir.⁴² Ömer Feyzi de şerhinin başında bu konuyu ele almıştır. Ona göre, bir genel kabul olarak (cumhura göre) mantık şu dokuz bölümden oluşur: 1- Beş tümel, 2- Tanım (kavl-i şarih), 3- Önergeler, 4- Kıyas 5- Burhan, 6- Cedel, 7- Hitabet, 8- Şiir 9- Muğalata. Bazı mantıkçıların bunlara, mantıkla çok sıkı bağı olduğu için lafızlar bahsini de ekleyerek bölüm sayısını ona çıkardıklarını ifade eden şarih gerçekte lafızlar bahsinin mantığın sınırları içerisinde yer almayan bir konu olduğu kanaatini dile getirdikten sonra; bir şeyi ifade etme, öğretme, öğrenme, anlama, anlatma işini ancak onlar ile mümkün olduğundan lafızlar konusunun bu sanatın giriş bölümünü oluşturmuş olduğuna işaret eder. Ancak yine de şarihin ifadesine göre bu bahsi, mantığın bölümleri arasında kabul edenlerden bir kısmının amacı onu gerçek bir bölüm olarak değil sayısal (adedi) bir parça şeklinde değerlendirmektir. Bu durum aynen namaza başlangıç tekbirinin, namazın asli bir parçası olmaması kuralına benzer. Mantiğin bölümleri konusunda ilk başta zikredilen genel kabulün aksine bir şey söylenemez. Yani mantık yukarıda sayılan dokuz bölümden oluşur.⁴³

⁴⁰ Bkz. Tokadî, *a.g.e.*, s. 21.

⁴¹ Bkz. Tokadî, *a.g.e.*, s. 23.

⁴² Bkz. İbn Haldun, *Mukaddimetü İbn Haldun*, (Neşreden, Muhammed el-İskenderânî), Beyrut 2004, s. 452; Molla Fenârî, *Fenârî ala Metni İsagoci*, İst, 1309, s. 3; İzmirli, *a.g.e.*, s. 10; ayrıca bkz. Köz, İsmail, "İslam Mantık Külliyyatının Teşekkülü," *Felsefe Dünyası*, S. 30, 1999-2.

⁴³ Tokadî, *a.g.e.*, s. 23-24.

Lafızlar bahsinin mantığın konularından biri olmasına ilişkin bu açıklama biçimi mantık geleneğinde benimsenmiş olan yaklaşım tarzının değişik bir ifadesidir. Çünkü mantıkla dil arasında kuvvetli bir bağ vardır. Dil düşüncenin ifadesidir. Bu açıdan insan, düşüncesini doğru biçimde yalnızca sözlerle başkasına aktarabilir.⁴⁴ İslam mantıkçıları bundan dolayı eserlerine genellikle lafızlar ve bunların delaletlerini ele alarak başlamışlardır. İbn Sînâ'ya göre, mantığın lafızlarla ilgilenmesi, onların iletişimin ve konuşmanın yegane aracı olmaları sebebiyledir; iletişimi ve konuşmayı sağlayacak başka bir araç olması durumunda lafızlar, mantığın inceleme alanına girmezdi.⁴⁵ Mantığın konuları sıralanırken dikkat çeken bir nokta –bir klişe olarak mantığın temel bölümlerini oluşturduğu kabul edilen- Aristoteles'in *Organon* külliyyatının - Porphyrios'un *İsagoci*'sini dışarıda tutarak söyleyecek olursak- birinci kitabı olan *Kategoriler*'in zikredilmemiş olmasıdır.

Mantığın konusuyla bağlantılı bir şekilde Ömer Feyzi, bu ilmin tasavvurlar (kavramlar) ve tasdikler (yargılar) olmak üzere iki tarafının olduğunu; bunların da kendi içlerinde dayandıkları ilkeler (mebadi) ve güttükleri amaçlar (makasid) bakımından farklılaştıklarını ifade eder. Buna göre tasavvurların dayanağı beş tümel, amacı tanım iken; tasdiklerin dayanağı önermeler ve önermeler arası ilişkiler, amacı kıyastır. Şarihe göre kıyas mantık sanatında güdülen en yüce amaçtır.⁴⁶ Mantığın tasavvur ve tasdik olarak ikiye bölünmesi mantık geleneğinde yaygın olan bir yaklaşım biçimidir.⁴⁷ Burada Ömer Feyzi yine geleneği takip etmiştir. Bu gelenek ise Meşşai mantık geleneğidir. Bunu, şimdiye kadarki ele alınan konulara ilişkin yapılan açıklamalardan çıkarmanın yanında özellikle şarihin kıyasa yaptığı vurgudan rahatlıkla anlayabiliyoruz. Çünkü Meşşai mantıkçılara göre kıyas, mantığın en temel konusu oluşturur.⁴⁸

Mantığın amacı, şarihe göre tasavvur (kavram) ve tasdik (yargı) türünden bilinmeyen şeyleri ortaya çıkarmaktır.⁴⁹

Kitaba bir giriş babında buraya kadar mantığın tanımı, konusu ve amacı üzerinde durmuş olan Ömer Feyzi bu noktadan sonra, *İsagoci*'nin asıl metninde

⁴⁴ Bingöl, Abdülkuddüs, “İletişim Bağlamında Dil ve Mantık”, *A.Ü.İ.F.D.*, (Necati Öner Armağanı), C. XL, Y, 1999, s. 108.

⁴⁵ Bkz. İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, (Çev. Ö. Türker), Litera yay. İst, 2006, s. 15-17.

⁴⁶ Tokadî, *a.g.e.*, s. 24.

⁴⁷ Bingöl, Abdülkuddüs, *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı*, Ank, 1978, s. 23; Sarioğlu, Hüseyin, “Ünlü Türk Mantıkçısı Ebherî ve Mantık Kuralları Risalesi”, *İlmi Araştırmalar D*, S.11, İst, 2001, s. 154; Wolfson, Harry Austryn, “The Terms Tasawwur And Tasdiq In Arabi Philosophy And Their Greek, Latin And Hebrew Equivalents”, *The Moslem World*, Hartford, S. 33, Y, 1943. (İslamic Philosophy; içinde, Vol: 97, Frankfurt 2000, içinde), s. 276.

⁴⁸ Esirüddin el-Ebherî, *Keşfu'l-Hakâik fî-Tahriri'd-Dakâik*, (Thk. ve nşr. H. Sarioğlu), Çantay yay. İst, 1998, s.198.

⁴⁹ Bkz. Tokadî, *a.g.e.*, s. 39.

olduğu gibi lafızlar bahsinden başlayarak sırasıyla mantığın bütün konularını ele alıp incelemektedir.

Lafızlar (terimler) konusunu bu incelemede birinci sıraya koymuş olan şarih, ‘vaz yoluyla bir anlamı gösteren lafız’ ifadesini ele alırken; lafızlar bahsi incelenirken bir bölme (taksim) yapılmış olduğunu dile getirmiş; bu konuda Saçaklızâde ve (Molla) Câmî’nin (ö. 1492) görüşlerine yer vermiştir. Kelime olarak *lafız*’ın sözlükte ‘atmak’; ıstılah manasının ise ‘ister canlılardan ister cansızlardan olsun çıkış yerine istinaden ağızdan çıkan ses’ olduğunu, (Molla) Câmî ve Birgivî (ö. 1573) gibi gramercilerin görüşlerine ve bu konulara ilişkin tartışmalara da atıflar yaparak ifade eden şarih aynı şekilde delalet kelimesini de ele almıştır. Buna göre delalet sözlükte, ‘yol gösterme, işaret etme’ manalarına gelirken; terim olarak ise ‘bir hal üzere olan şeyin, onun doğru ya da zanni bilgisini gerektirmesi’ anlamına gelir. Sözlü (lafzî) ve sözsüz (gayrı lafzî) olarak iki kısmı olan delalet, başka bir açıdan vaz’î, tabî ve akli olmak üzere üçe ayrılır. (Bunlar birbirleriyle eşleştirildiğinde altı delalet çeşidi ortaya çıkar.) İçlerinde en doğru delalet türü, sözlü vaz’î olandır ve bunun da; mutabakat, tazammun ve iltizam olmak üzere üç çeşidi vardır.⁵⁰

Delalet konusunu analitik tarzda tartışmaya devam eden Ömer Feyzi, bir lafzın (terimin) bir manayı nasıl gösterdiği meselesini incelerken bir dil felsefecisi gibi konuyu dilin kökeni problemine kadar götürür. Bu konuda İslam kelamının önde gelen isimlerinden (Ebu Hasan) el-Eş’arî’ye (ö. 935) bir göndermede bulunur. Şarihin ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla Eş’arî’ye göre, lafızları Allah koymuştur (vaz etmiştir) ve kullar da ona uymuştur. Bu uyma işi ise ya vahiyle talim yoluyla; ya da Allah’ın sesleri ve harfleri cisimlerde yaratması ve insanlardan bir kimsenin veya topluluğun da bunları duyması yoluyla; ya da (Allah’ın insanlardan birinde lafızları) zorunlu bir bilgi olarak yaratması yoluyla olur. Eş’arî’nin bu görüşünün kelimcilerin çoğunluğu tarafından benimsenmiş olduğunu ifade eden şarih, (Sadeddin) Taftazânî’nin ‘bunun böyle olduğunun açık olduğunu,’ söylediğine (Seyfullah) Âmidî’nin (ö.1233) ise bu görüşün doğru olduğunu dile getirdiğine işaret eder.⁵¹

Ömer Feyzi’ye göre bu konuda ileri sürülen başka bir görüş de; lafızları (manalar için) koyanın (vaz edenin ilk insan) Adem peygamber olduğudur. Daha sonra tanımlamalar (tarif), aynen bir çocuğun konuşmayı öğrenirken işaretlere ve başka şeylere dayanarak kelimeleri tekrar tekrar birbirine bağlamasında olduğu gibi tekrarlar ve işaretler yoluyla ortaya çıkar. Bu son yaklaşımı zayıf olarak değerlendirdiği anlaşılan şarih, daha sonra yine bir kelimci olan Ebu İshak İsfarayini’nin (ö. 1027), ‘lafızların yanında ıstılahları da Allah’ın koymuş olduğu, geri kalanların ise muhtemel olduğu’ görüşüne yer verir ve Adudiddin el-İcî’nin (ö. 1355) de aynı yaklaşımı benimsediğini ifade eder. Bu konuda Mutezile mezhebinin görüşlerine de yer vermiş olan Ömer

⁵⁰ Bkz. Tokadî, *a.g.e.*, s. 24-26.

⁵¹ Bkz. Tokadî, *a.g.e.*, s. 27.

Feyzi, Abbad bin Süleyman ve bazı Mutezile mensuplarının, lafzın kendi zatına (kendisine) delalet etmeyeceği tarzındaki spekülâtif yaklaşımlarına da atıfta bulunur. Onlara göre bir lafzı tercih eden (bir anlamda vaz eden) kimse, ‘vurma’ lafzının ‘acı vermeye’ ve ‘öldürme’ lafzının ‘canı yok etmeye’ delalet etmesinde olduğu gibi onu kendi iradesiyle tercih eder; aynı şekilde bir kimse, lafzı tahsis edici kimse olmadan kendi isteğiyle tahsis eder, yani belirler.⁵²

Bu tartışmaya özet bir biçimde de olsa özellikle yer vermek istedik. Çünkü şerh metninde, gerek delalet konusuyla bağlaştırmak dilin kökenine ilişkin aktarılan bu tartışma; gerek meselenin ortaya konmasında başvurulmuş dil oyunları ile ilgili saptamalar ve edebi sanatları kullanma gücü; gerekse de yapılan gramatik analizler ve atıflar bize, Ömer Feyzi’nin düşünce evreninin genişliğini ve ifade kabiliyetini göstermesi bakımından oldukça önemlidir.

Daha öncede işaret etmiş olduğumuz gibi ele aldığımız şerhte, Ömer Feyzi’nin kelami tartışmalara bir hayli ilgisinin olduğu rahatlıkla görülebilmektedir. Örneğin, basit (müfret) ve bileşik (müellef) lafızlar bahsinde konuyu doğrudan varlık (vücut) ve yokluk (adem) tartışmasına dönüştüren şarih, eşyada asıl olanın yokluk olduğunu dile getirerek, asli yokluğun, ansızın ortaya çıkan varlıktan önce geldiğini dile getirmiş, konunun devamında, bilginin, varlığın bilgisi olduğunu; var olmayanın bilgisinin söz konusu olmayacağını ifade etmiştir.⁵³

Lafız mana ilişkisinde mananın, lafızdan anlaşılan şey olduğunu ileri süren şarih, bununla bağlantılı olarak delalette kasıt ve iradenin şart olduğuna dikkat çeker. Ömer Feyzi, lafızlar ve çeşitleri üzerinde uzun tahliller yapar, basit lafzın altı çeşidini (suver) zikrederek tümel (külli) ve tikel (cüzî) lafızlar konusunda da dikkat çekici belirlemelerde bulunur. Ona göre *tüm* ile *tümel* (küll-külli) ve *tek* ile *tikel* (cüz-cüz’î) arasında fark vardır. *Tümel*, parçalarına, Zeyd insandır örneğinde olduğu gibi eşit olarak yüklenirken; *tüm*, parçalarına, ‘bal macundur’ ve ‘duvar evdir’ örneklerinde olduğu gibi böyle yüklenmez. *Tüm*, parçalarıyla kaim iken *tümel* böyle değildir. *Tüm*, dış dünyada mevcut iken *tümel* mevcut değildir. *Tüm*’ün parçaları sonlu iken *tümel*in parçaları cennet nimetleri gibi sonsuz olabilir. *Tüm*’ün bir mekanda parçaları ile birlikte hazır bulunması gerekirken *tümel* için böyle gereklilik yoktur...⁵⁴

Tümel ve tikel lafızlar konusunu tüm ayrıntılarıyla inceleyen şarih, dikkat çekici bir biçimde mantık ya da ilimde asıl önemli olanın tümel lafızlar olduğunu, tikel lafızlardan yüz çevrilmesi gerektiğini vurgular.⁵⁵ Bu yaklaşım tarzı bize, daha öncede işaret ettiğimiz gibi Ömer Feyzi’nin, Meşşâî anlayışa bağlı olduğunu gösterir. Çünkü gerek İslam mantıkçılarına⁵⁶ ve daha da ileri

⁵² Bkz. Tokadî, *a.g.e.*, s. 28.

⁵³ Bkz. Tokadî, *a.g.e.*, s. 34-35.

⁵⁴ Bkz. Tokadî, *a.g.e.*, s. 35-37.

⁵⁵ Bkz. Tokadî, *a.g.e.*, s. 39.

⁵⁶ İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 21.

gidecek olursak gerekse de mantığın banisi olan Aristoteles'e göre bilgi tümelin bilgisidir.⁵⁷ Bu yüzden Aristoteles ve onu takip edenlerin mantık teorisinde en kesin ispat biçimi tündengelim olmuştur.

Tümeller konusuna bir hayli ağırlık vermiş olan şarih, geleneksel olarak beş tümel olarak adlandırılan cins, tür, ayırım, hassa ve ilinti üzerinde de oldukça uzun sayılabilecek açıklamalarda bulunmuştur. İslam mantıkçıları bu beş tümel kavramı, özsel ve ilineksel olmalarına göre ikiye ayırırlar. Buna göre, mahiyete dahil olmaları sebebiyle cins, tür ve ayırım özsel; mahiyetin dışında olmalarından dolayı da hassa ve ilinti de ilineksel kabul edilir.⁵⁸ Şerhinde bu ayrıma işaret eden Ömer Feyzi, tümel lafızların, bu şekilde ikiye ayrılmasının yanında bunlara bir de ne özsel ne de ilineksel olarak nitelenen bir lafız eklendiğini, bunun da “tür” olduğunu ifade etmiş ve bu konuya ilişkin farklı fıkirlere yer vermiştir.⁵⁹

Türün özsel olup olmadığına ilişkin uzun bir tartışmaya girişmiş olan Ömer Feyzi, başta, *İsagoci*'nin meşhur şarihlerinden Molla Fenârî'nin söyledikleri olmak üzere konuya ilişkin bir çok yaklaşım biçimini ele almıştır.⁶⁰ Şarih, bu noktadan sonra tümel lafızlar, yani kavramlar ve özellikle beş tümel üzerine detaylı açıklamalarda bulunmuştur.⁶¹

Buraya kadar *Dürrü'n-Nâcî*'yi gerek konu, amaç, yöntem ve üslup bakımından tanıtan başlangıç bölümü ve gerekse de-İslam mantıkçılarının yapmış oldukları gibi bu kitapta da mantık ilminin başına yerleştirilmiş olan-lafızlar ve delalet bahsi ve kavramlar konusu üzerinde yeteri kadar durmuş olduk. Bir şerhi tanıma ve tanıtmaya yoluyla inceleme için şimdiye kadar verilen bilgilerin yeterli olacağı düşüncesinden hareketle ve çalışmanın sınırlarını da göz önünde bulundurarak bu noktadan sonra mantığın geri kalan konularına ilişkin, şarihin yapmış olduğu açıklamalar ana hatlarıyla aşağıdaki gibidir.

Ebherî'nin ihmal etmiş olduğu gibi kategoriler⁶² konusuna yer vermemiş olan Ömer Feyzi, lafızlar bahsinden sonra asıl metni takip ederek

⁵⁷ Bkz. Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, (Çev. A. Houshiary), YKY, İst, 2005, s. 44; tümellerin bilgisi konusunda Aristoteles'in yaklaşımına ilişkin detaylı bir analiz için bkz. Heinaman, Robert, “Knowledge of Substance in Aristotle”, *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 101 (1981), s. 63,69.

⁵⁸ Molla Fenârî, , a.g.e, s. 7-8.

⁵⁹ Bkz. Tokadî, a.g.e, s. 40.

⁶⁰ Bkz. Tokadî, a.g.e, s. 42.

⁶¹ Bkz. Tokadî, a.g.e, s. 45-55.

⁶² Porphyrios'un *İsagoci*'sinin birinci kitap olarak Aristoteles'in *Organon* külliyyatının başına eklenmesiyle dokuza ulaşan mantığın bölümlerinden biri *Kategoriler* kitabıdır. Ancak İslam mantıkçıları, genel itibarıyla *Kategoriler* bahsinin kuvvetli bir ihtimalle, daha çok felsefenin inceleme alanına girdiği düşüncesinden hareketle onu mantığın dışında tutmayı tercih etmişlerdir. İslam mantıkçılarının *Kategoriler*'in mantığın konusu olup olmadığına ilişkin yaklaşım tarzları için bkz. Kömürcü, Kamil, *Esîruddin el-Ebherî'nin Mantık Anlayışı*, Yayınevi yay. Ank, 2010. s. 32-33.

tanım (kavl-i şarih) konusunu izah etmeye başlamıştır. Böylece mantığının tasavvurat (kavramlar) kısmının ilkeleri (mebâdi) olan beş tûmeline açıklanmış olduğunu dile getiren şarih, mantığın dokuz bölümünden ikincisini oluşturan tanım konusunun ise tasavvurat kısmının amacını (makasid) teşkil ettiğini ifade eder. Şerhteki ifadelere göre, sözlükte men etmek, ıstılahta ve usulde, İbn Hacıb'in (ö. 1248) dediği gibi ister tanım ister resm olsun, kesin tarif anlamına gelen tanım (hadd), bir şeyin mahiyetine delalet eder. Tanımın çeşitleri olarak, tam tanım (hadd-i tam), eksik tanım (hadd-i nâkıs); tam resm (resm-i tam), eksik resm (resm-i nakıs) olmak üzere bilinen tanım çeşitleri üzerinde durulmuştur. Bunun yanında hakiki (gerçek), lafzî (sözlü) ve tembihi tanımdan da bahsetmiş olan şarih tanım çeşitleri arasındaki farklar, benzerlikler ve ilişkiler üzerinde de durmuş, meselenin sonunda bu konuları Seyyid Sened Sadeddin Taftazânî'nin⁶³ *Haşiye-i Miftah* isimli eserinde en mükemmel biçimde ortaya koymuş olduğunu ancak kendisinin (okuyucuyu) bunaltmamak için oradaki detaylara girmekten kaçındığını ifade etmiştir.⁶⁴

Tanım konusunu incelemekle mantığın tasavvurat kısmını bitirip tasdikât bölümünün başlamış olduğuna dikkat çeken şarih, bu bölümün önermelerle (el-qadâyâ) başladığını söyler. Hüküm/yargı ifade etmesi sebebiyle bu ismin önermeye (qaziyye) verildiği dile getirildikten sonra onun, "söyleyeni hakkında 'söylediği doğrudur ya da yalandır' demeye uygun söz" biçiminde yapılan klasikleşmiş tanımı detaylı olarak analiz eder ve önerme çeşitleri üzerinde durur. Bu konularla ilgili birden çok görüşe yer verir. Önermeler ve çeşitlerine ilişkin tartışmalı konular, itirazlar ve bunlara verilen; kimi zaman gramere, kimi zaman cedele ya da münazaraya dayalı bazen de hepsinin birlikte sergilenmesiyle oluşturulan ve bazen zekice bazen de yorucu tarzdaki cevaplarla işlenir.⁶⁵ Önermeler konusu, çelişki ve döndürmeden oluşan önermeler arası ilişkiler (ahkam-u qadâyâ) bahsiyle sona erer. Burada döndürme konusunun anlaşılabilmesi için çelişkinin bilinmesi gerektiği söylenerek, çelişkinin, döndürmeden önce ele alındığına dikkat çekilmiştir.⁶⁶ Döndürme konusunda asıl metnin sahibi Ebherî sadece yüklemli önermelerin düz döndürmeleri üzerinde durmuştur.⁶⁷ Ömer Feyzi, yüklemli olanların yanında şartlı önermelerin düz döndürmelerini de ele almış; şartlılardan sadece bitişik şartlı olanların döndürülebileceğini, ayrık şartlıların ise döndürülemeyeceğini ifade

⁶³ Ömer Feyzi, bazen sadece 'Seyyid Senet' şeklinde bazen de yukarıda ifade edildiği gibi tam ismiyle, meşhur İslam bilgini Taftazânî'ye birkaç farklı eserinin ismini zikretmekle atıflar yapmıştır. Taftazânî ve eserleri ile ilgili bkz. Kumbasar, H. Murat, "Taftazânî (H. 722-792/M. 1322-1390)'nin Eserleri", *Atatürk ÜİFD*, S. 25, Erzurum, 2006.

⁶⁴ Bkz. Tokadî, *a.g.e.*, s. 58-65.

⁶⁵ Bkz. Tokadî, *a.g.e.*, s. 65-84.

⁶⁶ Bkz. Tokadî, *a.g.e.*, s. 84-94.

⁶⁷ Bkz. Ebherî, *İsagoci*, s. 7-8.

etmiştir. Şarih, düz döndürmeye ilave olarak, asıl metinde hiç bahsi geçmeyen, ters döndürmeyi de incelemiştir.⁶⁸

Önermeler konusunu bu şekilde bitirmiş olmakla mantığın tasdikata (yargılar) kısmının dayandığı ilkeleri (mebâdî) ortaya koymuş olduğunu ifade eden Ömer Feyzi, bu bölümün amacı (makasîd) olan kıyas bahsine gelmiş bulunduğunu ifade ederek kıyasa giriş yapmıştır. Kıyasın kendisiyle akli ve şer'î hükümlerin idrak edildiği en yüce amaç ve varılmak istenen en yüksek nokta olduğunu vurgulayan şarih; kıyasın, kesin (yakîn) öncüllerden kesin sonuçlara -ki bu kesin sonuçların özellikle Vacip Teâla'nın (Allah'ın) sabit kıldığı kesinlikte sonuçlardır- ulaştıran bir araç olduğuna dikkat çeker.⁶⁹ Daha önce de ifade edilmiş olduğu gibi mantıkla uğraşan hemen herkes, özellikle Aristoteles'in mantık anlayışını benimseyenler, burada Ömer Feyzi'nin yapmış olduğu gibi, kıyasa büyük bir değer atfetmişlerdir. Kıyasa verilen bu değerinde temelinde, mantığın kurucusu olan Aristoteles'in kıyasa verdiği önem vardır. Onun kurduğu mantık sisteminde asıl amaç kesin ispata ulaşmaktır. Bu ispata ise ancak akıl yürütmeye ulaşılabildi. Akıl yürütmenin en güzel yolu da dedüksiyon/tümdengelim, bunun en mükemmel şekli de kıyastır. Bu sebeple Aristoteles, kıyası mantığın temel direği olarak gördü. Kıyasın mantıktaki önemi ve değerine ilişkin bu algılama biçimi, Aristoteles'ten günümüze kadar, klasik mantıkla bağlı olan herkes tarafından kabul edilip devam ettirilmiştir.⁷⁰ Şarihin kıyasa yaklaşım tarzı, bu anlayışın bir tezahürüdür.

Ömer Feyzi ilk olarak kıyas kelimesinin sözlük anlamı üzerinde durmuştur. Buna göre kıyas sözlükte; Arapça, 'gâse-yegîsu' kökünden türetilmiş bir mastardır ve 'bir şeyi diğer şeyin benzerine göre takdir etmek' manasına gelir. Daha sonra kıyasın ıstılah anlamı üzerinde duran şarih, Türkçeye, 'doğru oldukları kabul edildiğinde kendi zatları gereğince başka bir sözü (önermeyi) gerekli kılan sözlerden oluşmuş bir sözdür' şeklinde aktarılabilecek kıyasın Arapça tanımında yer alan bütün kelimeleri, özellikle dilsel niteliklerini ve yapılarını ön plana alarak tek tek açıklama yoluna gitmiştir.⁷¹ Bu noktadan sonra kesin (iktiranî) ve seçmeli (istisnâî) olmak üzere en temel iki kıyas çeşidi üzerinde durmuş olan şarih, kıyasın öğelerini kısaca açıkladıktan sonra kesin kıyasın dört şeklini ve bu tür kıyasların kendisinde kullanılan önerme türüne göre kaç şekilde kurulabileceklerini inceleme konusu yapmıştır. Konunun sonunda ise seçmeli kıyasları, asıl metindeki sınırlı örnekleri zikrettikten sonra zengin örneklerle anlatma yolunu tercih etmiştir.⁷²

Kıyası incelemekle, mantığın son bölümünü oluşturan beş sanat bahsine gelmiş olan şarih, buraya kadar ele alınan konuların kıyasın formel (şekli/surî)

⁶⁸ Bkz. Tokadî, *a.g.e.*, s. 95-96.

⁶⁹ Bkz. Tokadî, *a.g.e.*, s. 96.

⁷⁰ Öner, Necati, *Klasik Mantık*, Vadi yay. Ank, 2009, s. 111.

⁷¹ Bkz. Tokadî, *a.g.e.*, s. 96-102.

⁷² Bkz. Tokadî, *a.g.e.*, s. 102-121.

yanını oluşturduğunu ve şimdi sıranın kıyasın içerik (madde) bakımından incelenmesine geldiğini ifade eder. İlk olarak beş sanatın birincisi olan *burhan*'ı inceler. Buna göre, sözlükte 'kesin delil' manasında olan burhan, mantık literatüründe 'kesin sonuç elde etmek için kesin öncüllerden kurulmuş kıyas' anlamına gelir. Bu tarife birtakım itirazlar yapıldığını ifade eden şarih, bunların geçersiz olduğunu dile getirir. Şarih, mantık geleneğinde olduğu gibi limmî ve innî⁷³ olmak üzere burhanın iki çeşidini de inceleme konusu yapmıştır. Burhanı oluşturan altı çeşit kesin öncül (yakıniyyat), Ömer Feyzi'nin tanımları ve örnekleriyle, asıl metne göre genişçe ele aldığı bir konudur.⁷⁴ Asıl metnin sahibi olan Ebherî kesinlik ifade eden bu öncülleri tanımlamamış, yalnızca örneklerini vermekle yetinmiştir.⁷⁵

Geri kalan sanatları burhandan ayıran en önemli özellikleri, onların kesinlik ifade etmeyen öncüllerden oluşmalarıdır. Cedel konusu, beş sanatın ikincisidir. Şarihe göre cedel sözlükte 'kuvvet' anlamındadır; ıstılahta ise cedel, 'adalet güzeldir, zulüm çirkindir' örneklerindeki gibi meşhur öncüllerden oluşmuş olan kıyaslara denir.⁷⁶

Diğer bir sanat ise hitabettir. Hitabet, kendisine itimat edilen bir kişiden alınıp kabul edilen ya da zanna dayalı öncüllerden oluşan kıyaslardır. Ömer Feyzi, hitabetin iki bölümden oluştuğunu ifade etmiştir. Bunlardan birincisi peygamberlerden ve evliyalarından alınan mucize ve keramete dayalı bilgiler iken ikincisi ise dini ya da akli bir uzmanlığa sahip olan kimselerden alınan bilgilerdir ki bunlar zanna dayanır. Çünkü bu tür konularda akıl çelişigi de doğru olma imkânına sahip iki bilgiden birini tercih ederek hüküm verir. Örneğin; filan kimse gece dışarıda dolaşıyor; gece dışarıda dolaşan herkes hırsızdır; öyleyse filan kimse hırsızdır, çıkarımı yanlıştır. Hitabeti meydana getiren öncüllerden biri olan zanna dayalı bilgi için şarihin verdiği başka bir örnek ise şöyledir: Bu duvar toprağın üzerine yayılmıştır (toprağın üzerinde örülüdür); toprağın üzerine yayılmış olan her şey çökmüştür; öyleyse bu duvar çökmüştür. Ömer Feyzi, hitabette amacın, hatipler ve vaizlerin yapmış olduğu gibi faydalarına olacak şeyler konusunda insanları teşvik etmek olduğunu ifade etmiştir. Örneğin, Rasulullah'ın mucize eseri olarak verdiği haberler bu türdendir. Yani kabul edilmiş (makbulat) bilgilerdir. Bunlar zorunlu olarak doğru ve kesin olan delilli (istidlali) önermelerdir. Şarih, bu durumda nasıl olup da hitabetin kesinlik ifade etmeyen sanatlardan biri sayıldığı sorusunu ortaya atıyor ve yakında bunun cevabını vereceğini söylüyor.⁷⁷

⁷³ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhan*, (çev. Ö. Türker, Ö. M. Alper), Klasik yay. İst, 2008, s. 8; İbn Sînâ, *II. Analitikler*, (*Kitabu's- Şifa: Burhan*) (çev. Ö. Türker) Litera yay. İst, 2006, s. 27.

⁷⁴ Bkz. Tokadî, *a.g.e*, s. 121-124.

⁷⁵ Bkz. Ebherî, *İsagoci*, s. 15.

⁷⁶ Bkz. Tokadî, *a.g.e*, s. 125.

⁷⁷ Bkz. Tokadî, *a.g.e*, s. 125-126.

Buraya kadar işlenen üç sanata, yani burhana, cede ve hitabete, Allah-u Teâlâ tarafından Kur'an-ı Kerim'de, Nahl Suresinin 125. ayetinde işaret edildiğini dile getiren şarih bu ayeti açıklama yoluna gitmiştir. Ayetin meali şöyledir: '(Ey Muhammed, insanları) Rabbinin yoluna, hikmetle, güzel öğütlerle çağır ve onlarla en güzel şekilde mücadele et.' Şarih burada hikmetle, burhanın; güzel öğütlerle hitabetin ve 'güzel şekilde mücadele et' ifadesiyle de cedelin kast edildiğini beyan etmiştir. Ayette önce zikredilmesi sebebiyle hitabetin cedelden daha üstün olduğunu savunan Ömer Feyzi, bu durumu *eş-Şifâ* isimli kitabında Şeyh'in (İbn Sînâ) bu şekilde açıklamış olduğuna atıfta bulunur. Bundan hareketle musannifin, yani Ebherî'nin ayetteki tertibe uyarak hitabeti, cedelden önce ele almış olması gerektiğini dile getiren şarih, ancak bu durumun tartışılmalı olduğunu ilave ederek bazı mantıkçıların cedeli, hitabetten daha üstün saydıklarını ifade etmiştir. Musannifin de bu son kısımdaki mantıkçılara tabi olduğunu söylemiştir. Başka bir ihtimalin ise Ebherî'nin kitabını ilk kez çoğaltan kimsenin yanlışlıkla cedeli, hitabetin önüne geçirmiş olabileceğidir.⁷⁸

Bir başka sanat olan şiir ise ruhun rahatlamasına ve daralmasına sebep olan öncüllerden oluşan kıyaslara denir. Bu sanat güzel şeyleri kötü, kötü şeyleri de güzel göstermeye yarar. Örneğin, 'bu şey şaraptır; her şarap akıcı bir yakuttur' ifadeleri (haram olduğu halde şarap) içmeye teşvik edici niteliktedir. Mesela, 'bu şey baldır; bal acı bir kusmuktur' önermeleri ise (yenmesinde sakınca olmayan güzel bir şeye karşı) tiksinti oluşturarak ruhta bir daralma meydana getirir.⁷⁹

Bu sanatların sonuncusu olan mugalata ise şöyle tanımlanmıştır: "O, gerçeğe benzeyen ancak yanlış olan ya da şöhrat bulmuş (yanlış) yahut vehme dayalı yanlış öncüllerden oluşmuş kıyastır." Ömer Feyzi bu konuyu kıyasta ortaya çıkan hatalar şeklinde ele almıştır. Buna göre bir kıyas ya formu (sureti) ya da içeriği (maddesi) bakımından bozuk olabilir. Bunlardan birincisinin örneği şöyledir: Duvara işlenmiş olan suret attır; her at kişner; öyleyse şu suret kişner. Şarih, şöhrat bulmuş (yanlış) öncülleri dışarıda bırakarak sadece gerçeğe benzeyen ancak yanlış olan öncüllerden yapılan kıyasların 'safsata'; buna karşın sadece şöhrat bulmuş (yanlış) öncüllerden kurulan kıyasların da 'müşağabe' olarak adlandırıldığını ifade etmiştir. Ömer Feyzi, mugalatayı öğrenmekten amacın, tuzağa düşmemek, kötü niyetli kimseler tarafından kandırılmamak ve aldatılmamak olduğunu dikkat çekici örneklerle vurgulamıştır.⁸⁰

İsagocî'nin asıl metninde, kesinlik ifade eden öncüller detaylı olarak ele alınmış, kesinlik ifade etmeyen öncüller sadece tanımlanmış, bunlara örnek verilmemiştir.⁸¹ Ömer Feyzi ister kesinlik ifade etsin ister etmesin beş sanatta kullanılan bütün öncülleri tanımlamış ve onlara birden çok örnek vermiştir.

⁷⁸ Bkz. Tokadî, *a.g.e.*, s. 126.

⁷⁹ Bkz. Tokadî, *a.g.e.*, s. 126.

⁸⁰ Bkz. Tokadî, *a.g.e.*, s. 127.

⁸¹ Bkz. Ebherî, *İsagocî*, s. 15-16.

Beş sanatı bu şekilde anlattıktan sonra bunlar içerisinde en güvenilir olanın sadece burhan olduğunu izah eden Ömer Feyzi, asıl metinde olduğu gibi bu ifadelerin mantık risalesinin sonu olduğunu dile getirmiştir.

Sonuç ve Değerlendirme

İnsan ürünü olan her şey az ya da çok ortaya konulduğu asrın izlerini taşımasının yanında o dönemin özelliklerini de yansıtır. Bir *İsagoci* şerhi olan *Dürrü'n-Nâcî*, 19. yüzyılda yazılmıştır. Bu sebeple kaleme alındığı dönemin ilim ve mantık anlayışını yansıtmaktadır.

Bu dönemde yazılan eserlerde genellikle şerh metodunun takip edildiği bilinen bir durumdur. Şerh yöntemi, klasik hale gelmiş bir kitabı esas alarak onu açıklamaktır. Şerh zaten kelime olarak, açıklama, izah ve yorumlama anlamlarına gelir. Bu iş bazen bir eseri kelime kelime ya da bir anlam oluşturan ifadeler bütününi baştan sona açıklama şeklinde bazen de asıl metnin sadece gerekli görülen kısımlarının açıklanması şeklinde yapılır.

Ömer Feyzi, *Dürrü'n-Nâcî*'de esas aldığı metni, yani Ebherî'nin *İsagocisi*'ni baştan sona, hiç atlama yapmadan şerh etmiştir. Bunu yaparken bazen tek bir kelime ya da terimi ele alıp inceleme yoluna gitmişken bazen de anlamlı bir bütünü açıklamayı tercih etmiştir. Yapılan şerhi, şekil bakımından bu biçimde nitelendirmek isabetli görünmektedir.

Dürrü'n-Nâcî'de ortaya konulan düşünceler dayanakları bakımından değerlendirildiğinde yukarıda dile getirilen özellikler karşımıza çıkmaktadır. Şöyle ki, yapmış olduğu açıklamalardan ve yorumlardan Ömer Feyzi'nin, kendi dönemindeki bilimsel birikimden çok geniş ölçüde yararlandığı görülmektedir. Bir mantık şerhi olmasına karşılık, eserde İslami ilimlerin hemen tamamına atıflar yapılmıştır. Ayetler, hadisler, İslam bilginlerinin ve mutasavvıflarının sözleri kitapta göndermelerde bulunulan referanslardır.

İslam bilimleri ve bilginlerine verilen referanslar geniş bir yelpaze oluşturmaktadır. Mesela tefsirde İbn Abbas (ö. 687), kelimada Eş'ari, Ebu Bekir Bakıllanî (ö. 1013), Adudiddin el-İcî, Amidî, Ebû İshak İsfeyerânî, mutezileden Abbad b. Süleyman, nahivde ve belagatte Molla Câmi, Taftazânî, Bîrgivi, İbn Hişam (ö. 833), İbn Hacıb, İbn Burhan ve Ezherî (ö. 1358) kendilerine atf yapılan isimlerden bazılarıdır. Ömer Feyzi'nin gerek kelam gerekse de gramer konularında çokça göndermede bulunduğu ve 'Seyyit Senet' olarak nitelediği kimselerden biri olan Taftazânî'nin, iki eserine ismen atfı vardır. Bunlar, *Muhtasaru'l-Müntehâ* ve *Haşiye-i Mutavvel*'dir. İsmen atf yapılan kitaplardan biri de Mir Ebu'l-Feth'in *Haşiyetü't-Tehzîb*'idir. Mantık konusunda da bir çok şahıs ve kitap ismine atıflar vardır. Başta İbn Sînâ ve onun *eş-Şifa* isimli eseri olmak üzere Katibî, Kutbuddin Râzi, Şemsüddin el-Ekfâî, Isamüddin, Molla Fenâri ve Saçaklızâde bu isimlerden bazılarıdır.

Takip edilen üslup söz konusu edildiğinde belki de bu şerhin en dikkat çekici yanı, dilsel çözümlemelerin eserde bir hayli geniş yer tutmasıdır. Kimi yerlerde bir kelimenin sözlük anlamından hareketle o kadar geniş bir dil

analizlerine yer verilmiştir ki eser adeta bir gramer (nahiv-belagat) kitabı hüviyetine bürünmüştür. Bu analizlerde birbirinin karşısında yer alan görüşler birer birer ele alınmış ve konuyla ilgili herkesin kabul etmek durumunda kalacağı otoritelere, bazen şahıs isimleri bazen de onların kitaplarının adı zikredilerek atıflar yapılmıştır. Bu açıdan *Dürrü'n-Nâcî*'nin dilsel analize dayalı bir şerh olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Eserin içeriği ile ilgili kısa bir değerlendirme yapmak gerekirse, onun, tündengelimini en mükemmel şekli olan kıyası merkeze alan bir kitap olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Bilindiği gibi Aristotelesçi mantık sisteminde asıl amaç kesin ispata ulaşmaktır. Bunun en iyi yolu da kıyastır. Bu sebeple kıyastan önceki konular onun için bir hazırlık niteliğinde iken kıyastan sonraki konular da bir anlamda kıyasın uygulama alanıdır. *Dürrü'n-Nâcî*'de bu sistem asıl metnin aksine oldukça geniş ve detaylı bir biçimde ortaya konulmaya çalışılmıştır. Ancak şunu da ifade etmek gerekir ki bazen çok uzun ve teferruatlı dil çözümlemeleri ve ilgisiz konulara yapılan uzak göndermeler, asıl konunun göz ardı edilmesi ya da ihmal edilmesi tehlikesini kaçınılmaz olarak beraberinde getirmiştir. Zaten şerhlere yöneltilen en temel eleştiri de budur.

Dürrü'n-Nâcî, 19. yüzyıl Osmanlı dünyasındaki felsefe kültürü hakkında da bizlere ipuçları vermektedir. Osmanlının son döneminde mantığa ilişkin yazılmış bu eserdeki bilimsel ve felsefi alt yapı, Osmanlı ilim dünyasındaki felsefe ve mantık algısı hakkında bir takım değerlendirmeler yapabilmemizi de mümkün kılmaktadır. Bu şerh çalışmasında dini ya da akli bilimlere yapılan atıflar ve sergilenen bilimsel tavır, Osmanlı medreselerinde-özellikle son dönemlerinde-mantık ve felsefeye karşı olumsuz yaklaşıldığı ve itibar edilmediği şeklindeki iddiaları geçersiz kılacak niteliktedir.

Kaynakça

- Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, (Çev. A. Houshiary), YKY, İst, 2005.
- Aydın, İ. Hakkı, "Molla Fenârî" mad. *DİA*, C. 30, İst, 2005.
- Bayrakdar, Mehmet, *İslam Felsefesine Giriş*, TDV. yay. Ank, 1997.
- Bingöl, Abdülkuddüs, "İletişim Bağlamında Dil ve Mantık", *AÜİFD*, C. XL. Y. 1999.
- , Abdülkuddüs, *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı*, Ank, 1978.
- Brockelmann, Carl, "Ebher" md., *İA*, *MEB*, IV. İst, 1948.
- Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, Ank, 2000, I.
- Cinlioğlu, H.Turgut, *Tokat Vilayeti Meşhurları*, Samsun, 1950.
- Ehvânî, Ahmet Fuat, *İsagoci li Furfiryus el-Sûrî Nakl Ebî Osman el-Dimeşkî, Dâr-u İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye*, Kahire, 1952.
- Esîrüddin el-Ebherî, *İsagoci*, Salah Bilici Kitabevi İst. 1984.
- , *İsâgûcî*, (metin-çeviri-inceleme: H. Sarioğlu) İz yay, İst, 1998.
- , *Keşfu'l-Hakâik fi-Tahriri'd-Dakâik*, (Thk. ve nşr. H. Sarioğlu), Çantay

- yay. İst, 1998.
- Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhan*, (çev. Ö. Türker, Ö. M. Alper), Klasik yay. İst, 2008.
- Heinaman, Robert, "Knowledge of Substance in Aristotle", *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 101 (1981).
- İbn Haldun, *Mukaddimetü İbn Haldun*, (Neşreden, Muhammed el-İskenderânî), Beyrut, 2004.
- İbn Sînâ, *II. Analitikler*, (çev. Ö. Türker) Litera yay. İst, 2006.
- , *Mantığa Giriş*, (Çev. Ö. Türker), Litera yay. İst, 2006.
- İbrahim Zühdi, *Mürşidü'l-Mübeddî [(İsagoci Şerhi)*, İsagoci Risaleleri içinde], Dersaat yay. İst. 1311.
- İzmirli İsmail Hakkı, *Mi'yâru'l-İlm*, İst, 1315.
- Kayacık, Ahmet, "İslam Mantık Geleneğinde Fenârî'nin Yeri," *İslami İlimler Dergisi (Mantık Sayısı)*, C.5, Y.5, S. 2, Güz 2010, s. 107-112.
- , *Ebherî'nin İsagoci'sinin İlk Şerhleri*, Basılmamış doktora tezi, Kayseri, 1996.
- Kömürcü, Kamil, *Esîruddin el-Ebherî'nin Mantık Anlayışı*, Yayınevi yay. Ank, 2010.
- , *Klasik Mantıkta Kıyas Teorisi [Ebherî Örneği]*, Yayınevi yay. Ank, 2010.
- Köz, İsmail, "İslam Mantık Külliyyatının Teşekkülü," *Felsefe Dünyası*, S. 30, 1999-2.
- Kumbasar, H. Murat, "Taftazânî (H. 722-792/M. 1322-1390)'nin Eserleri", *Atatürk ÜİFD*, S. 25, Erzurum, 2006.
- Mehmet Ali Aynî, "Türk Mantıkçıları", *Dâru'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, S. 10, Y. 3, İst, 1928.
- Mehmet Fevzi Kureyşizade, *Fethu'r-Râcî fi-Şerh-i İsagoci*, trhsz, yrsz.
- Mehmet Süreyya, *Sicill-i Osmani (Osmanlı Ünlüleri)*, (latinize eden, S.A. Kahraman), İst. 1996, 4.
- Molla Fenârî, *Fenârî ala Metni İsagoci*, İst, 1309.
- Muhammed Rüşdî Karaağacî, *Tuhfetü'r-Rüşdî (İsagoci Şerhi)*, İst, 1252, Dârü'l-Âmire.
- Ömer Feyzi Tokadî, *ed-Dürrü'n-Nâcî ala Metni İsagoci*, Dersaadet Matbaası, İst, 1312.
- *ed-Dürrü'n-Nâcî ala Metni İsagoci*, Arşiv no: 06 Hk 2162, Dvd No: 1327. (yazmalar.gov.tr).
- *ed-Dürrü'n-Nâcî ala Metni İsagoci* Arşiv no: 06 Mil Yz A 9114/1, Dvd No: 1792 (yazmalar.gov.tr).
- Öner, Necati, *Klasik Mantık*, Vadi yay. Ank, 2009, s. 111.

- Porphyrrios, Isagoge, (Çev. B. Çotuksöken), Remzi Kitabevi, İst, 1986.
- Sarioğlu, Hüseyin, “Ünlü Türk Mantıkçısı Ebherî ve Mantık Kuralları Risalesi”, *İlmi Araştırmalar D. S.11*, İst, 2001.
- Wolfson, Harry Austryn, “The Terms Tasawwur And Tasdiq In Arabi Philosophy And Their Greek, Latin And Hebrew Equivalents”, *The Moslem World* , Hartford, S. 33, Y., 1943. (İslamic Philosophy; içinde, Vol: 97, Frankfurt 2000, içinde).
- Zeller, Eduard, *Grek Felsefesi Tarihi*, (Çev. A. Aydoğan), İz yay. İst, 2001.

Özet

İbn Kemal, Osmanlı Devleti'nin en güçlü ve ihtişamlı olduğu bir dönemde yetişmiş ve yaşamış İslam hukukunda, tasavvufta, kelimada, felsefede, en önemlisi ilmiye teşkilatının idaresinde çok önemli görevler ifâ etmiş bir âlimdir.

İslam düşüncesinin gelişim sürecinde hiç şüphesiz Osmanlı Devletinin büyük etkileri vardır. Osmanlı'nın en görkemli dönemi olan "Yükselme Dönemi" ilim adamlarından birisi olarak İbn Kemal'in de bu katkıda payı olduğunu söyleyebiliriz.

Biz bu tebliğimizde Osmanlı Devleti'nin Yükselme dönemine eserleriyle, fetvalarıyla, düşünce ufkuyla damgasını vuran İbn Kemal'in özellikle Osmanlı ilim dünyasındaki yeri üzerinde duracağız. Onun muhtelif ilim dallarındaki çalışmalarına ve etkilerine kısaca değinerek o dönem ilmi yapısı ve İbn Kemal'in önemine vurgu yapacağız.

Giriş

İbn Kemal Osmanlı devletinin yetiştirdiği en meşhur şeyhülislamlardan birisidir. Yetişme tarzı, ilmiye sınıfına geçişi, verdiği fetvaları ve Yavuz Sultan Selim'le olan ilişkileri açısından son derece önemli bir şahsiyettir. Osmanlı devletinin yükselme dönemimde yaşamış olan İbn Kemal çok yönlü bir âlimdir. Pek çok ilim dalında da eserleri vardır.

Osmanlı ilim ve kültür geleneğini oluşturan önemli şahsiyetlerden, Müeyyidzâde Abdurrahman Efendi (v. 922/ 1516), İbn Teymiye (v. 661/728) ve selefi gelenekle örtüşen Birgivi Mehmed Efendi (v. 981/1573), tasavvufi gelenekte etkin olan Molla Kabız (v. 934/1527), mimari geleneği oluşturan Mimar Sinan (v. 997/1588), şiir ve edebiyat geleneğinde etkin olan Fuzûlî (v. 963/1556), ahlâkî geleneği temsil eden Kınalızâde Ali (v. 979/1572)²vb. âlimler hep bu dönemde yaşamışlardır. İbn Kemal de bu ilmi ortam içinde yaşamış ve yetiştirmiştir.

Osmanlı dönemine gelinceye kadar İslam düşüncesinin gelişim seyri ve Osmanlı ilmi zihniyetinin oluşum temellerinin bilinmesi o dönemi değerlendirmede ve İbn Kemal'in ilmi zenginliğini anlamamızda bize pek çok faydalar sağlayacaktır. Çünkü Osmanlılar kendilerine tevarüs eden ilmi ve fikri mirası devralmış bulunuyorlardı. Bu ilmi ve fikri yapı XV. ve XVI. y.y. Osmanlı

¹ Yrd. Doç. Dr. Necmettin Erbakan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

² Öz, Mehmet, "Klasik Dönem Osmanlı Siyasi Düşüncesi: Tarihi Temeller ve Ana İlkeler", İslâmi Araştırmalar Dergisi, c. 12, sy.1, 1999, s. 27- 33.

ilim, siyaset ve sosyal yapısı içinde bulunan insanlara da mutlaka etki etmiştir³. İbn Kemal de bu şartlar içerisinde yaşamış devlet görevlerinde bulunmuş, eğitim-öğretim kurumlarında çalışmış biri olarak yaşadığı asrın özelliklerini taşımış ve o döneme etkileri olmuş bir devlet ve ilim adamıdır.

Tebliğimizde konu şu başlıklar halinde ele alınacaktır:

1- İbn Kemal'in Kısaca Hayatı, İlmi Kişiliği ve İbn Kemal'in Yaşadığı Dönemde İlmi Yapı

2- Eser Verdiği ve İlgilendiği İlimler Açısından İbn Kemal

3- İbn Kemal'in Talebeleri

4-İbn Kemal'in Eserleri

1- İbn Kemal'in Kısaca Hayatı, İlmi Kişiliği ve İbn Kemal'in Yaşadığı Dönemde İlmi Yapı

Ahmed Şemseddin b. Süleyman ya da kısaca İbn Kemal ya da Kemal Paşazâde⁴, 873/1468 -69 yılında Edirne'de doğdu. Dedesi Kemal Paşa'ya nisbetle 'İbn Kemal' veya 'Kemal Paşazâde' diye bilinir.⁵ İbn Kemal 'şeyhulislam', 'müftü'l-enam', 'müftü's-sekaleyn', 'İbn-i Sina-yı Rûm' lakaplarıyla da anılır.⁶ Doğum yeri hakkında ihtilaflar mevcuttur.⁷ Bazı kaynaklarda doğum yeri Tokat ya da Amasya olarak belirtilmiştir.⁸

İbn Kemal ilköğrenimi babasından ve dedesinden almıştır. Babasının Amasya'ya gelmesiyle birlikte, Amasya ulemasından⁹ sarf, nahiv, mantık ve lügat ilimlerine dair ilk tahsilini tamamlamıştır. Yine Amasya'da bulunan âlimlerden Farsça öğrenen ve Sa'dî'nin Gülistan'ını okuyan İbn Kemal daha

³ Ocak, Ahmet Yaşar, "İbn Kemal'in Yaşadığı XV ve XVI Asırlar Türkiye'sinde İlim ve Fikir Hayatı", ŞİS. TDV yay. Ankara 1986, s. 31; Cihan, Ahmet Kamil, "Fatih Dönemi Düşünce Hayatına Bakış", <http://sbe.erciyes.edu.tr/dergi>, 14.01.2009, s. 121; Unat, Yavuz, Gökdoğan Melek Dosay, "Fatih Dönemi (1451- 1481) Bilim Anlayışı ve Bilim Adamları", <http://unat/ya>, 14.12.2008, s.1; Purtul, İrfan, "Fatih Devri ve Bilim Hayatı", www.forumel.biz/fatih-devri, 14.08.2008, s. 1- 3..

⁴ Biz 'İbn Kemal' olarak kullanmayı tercih ettik.

⁵ Kâtip Çelebi, "Sullemü'l-Vusul ilâ Tabakâti'l-Fuhûl", Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, nr 1887, vr. 20b.

⁶ Kâtip Çelebi, *a.g.e.*, vr 20b.

⁷ Mecdi Efendi, "Şekâiku'n -Nûmaniyye Tercemesi" İstanbul, 1269, (nşr. Abdulkadir Özcan), İstanbul, Meral yay. , 1972, s. 381; M. Tahir Efendi, "Osmanlı Müellifleri", c. I, s. 223; İsmet Parmaksızoglu, "Kemalpaşazâde" md. , İslam Ans. c.V, s. 561; Bu hususta ihtilaflar da mevcuttur. Bu tartışmalar için bkz. Kâtip Çelebi, *a.g.e.* vr. 20b; Faik Reşad, "Eslaf", s. 6.

⁸ Hüseyin Hüsameddin, "Amasya Tarihi", İstanbul, Necm-i İstikbal Matbaası, 1927, c.III, s. 224; Uğur, Ahmet, "İbn Kemal", İzmir, 1987, s. 1; İbn Kemal, "Tevârih-i Al-i Osman VII. Defter", haz. Turan Şerafettin Ankara, TTK Basımevi, 1991, s. 9.

⁹ Hocalarının listesi için bkz. Dalkıran, Sayın, "İbn Kemal ve Düşünce Tarihimiz", Osmanlı Araştırmaları Vakfı yay. No: 17, İstanbul, 1997, s. 49- 51.

sonra meslek olarak, ailede gelenek halinde devam eden askerliği seçmiştir. Kendisi daha sonra edebi eserler de vermiştir. Onun bu yönünde daha ilim tahsilinin ilk yıllarında okuduğu bu eserlerin etkisi olmuştur.

İbn Kemal döneminin en önemli medreselerinde müderris olarak görev yapmıştır. İlmî açıdan hayatının en verimli dönemi olarak kabul edebileceğimiz bu zaman dilimi onun bir taraftan öğrenci yetiştirmesine ve diğer taraftan da eserler kaleme almasına vesile olmuştur. Ona ait olan 300'e yakın eser bu dönem içerisinde oluşmuştur. Bu ve başka özellikler sebebiyledir ki o, XVI. yüzyıl Osmanlı bilim tarihine ilmi kişiliği ile damgasını vurmuştur.

Bir düşünürün yetişmesinde döneminin sosyal, siyasi, ilmi, askeri, birçok özelliklerinin belirleyici olduğu bilinen bir gerçektir. Buradan hareketle İbn Kemal'in yaşadığı dönemi dikkate aldığımızda bu dönemin onun ilmi kişiliğine müsbet tesirleri olduğunu söyleyebiliriz. Zira o, Osmanlı Devletinin yükselme dönemi olarak kabul edilen Fatih Sultan Mehmet (1451- 1481), II. Bâyezid (1481- 1512), Yavuz Sultan Selim (1512- 1520) ve Kanuni Sultan Süleyman(1520- 1566) devirleri olmak üzere ilmi seviyenin bir hayli yüksek olduğu dönemde yaşamış, bunu da gerek eğitim- öğretim faaliyetleri, gerekse kaleme aldığı eserleri ve yetiştirdiği öğrencileriyle ispatlamıştır. Bunun bir neticesi olarak da o, döneminin bilim ve kültür hayatının en yüksek temsilcilerinden biri olarak kabul edilmiştir.¹⁰

Sadece Türklerin değil İslam âleminin iftihar edip saygı duyduğu mümtaz ve muhakkik âlimlerden biri olan İbn Kemal şer'i meselelerle hukuk, tarih ve edebiyattaki yüksek vukûfiyeti ile tanınmıştır. İlmî ihatası muhakeme ve münazaradaki kuvvet ve kudreti çok yüksek olması itibariyle kendisine "Müftî's-Sakaleyn" ünvanı verilmiştir.¹¹

İbn Kemal askerlik mesleği gereği padişahın bazı seferlerine de iştirak etmiştir. Zaten kendisinin askerlikten ayrılıp ilmiye sınıfına katılmaya karar vermesi de böyle bir sefer esnasında vuku bulmuştur. Arnavutluk seferinde iken (1492) ordu Filibe'de konakladığında, Vezir İbrahim Paşa divanı toplantıya çağırılmış, herkes protokol gereği kendilerine ayrılan yere oturmuştur. Toplantıya gelenlerden bir zata karşı gösterilen aşırı saygı ve hürmet İbn Kemal'i şaşırtmıştır. İbn Kemal daha sonra bu zatın Filibe'de müderrislik yapan Tokatlı Molla Lütfi olduğunu öğrenecektir. Molla Lütfi içeri girdiğinde, vezirin huzurunda tüm ileri gelenler ayağa kalkmış ve kendisine devrin ünlü komutanlarından Evrenesoğlu' nun üstünde bir yer gösterilmiştir Olay İbn Kemal'i çok etkilemiş olmalı ki hemen askerlikten ayrılarak Molla Lütfi gibi saygı gören bir ilim adamı olmaya karar vermiştir. Haddizatında bu olay hem âlime verilen değeri ve âlimin toplumdan gördüğü saygıyı, hem de ulemanın

¹⁰ Sözen Kemal, "*İbn Kemal'de Metafizik*", s. 66- 67.

¹¹ Uzunçarşılı İsmail Hakkı, "*Osmanlı Tarihi*", Ankara, TTK. yay. 1972, c.2, s.668; Mecdi Efendi, "*Hadâiku's-Şekâik*", İst. 1269 (nşr.Abdülkadir Özcan) İst. Çağrı yay. 1989, c.1, s.382.

yöneticiler üzerindeki gizli otoritesinin bulunmasına dayanmaktadır. Osmanlı devletinin âlime verdiği değeri gösteren bu olay o günün toplumsal değer yargılarını en güzel şekilde ortaya koyar. İbn Kemal ordu Edirne 'ye ulaşınca da bu kararını hayata geçirir. İşte ömrü boyunca kendisinin çok iyi tanınmasına ve büyük bir şöhrete kavuşmasına imkan tanıyacak olan ilmi hayatı böylece başlamış oldu.¹²

İlmî yetkinlik olarak verdiği eserlerle, kendisi hakkında söylenenlerle İbn Kemal güçlü bir âlim olarak kabul edilmiştir. İbn Kemal'in yazdığı eserler ile ömrü kıyas edilince, her güne bir cüz düştüğü rivayet edilir. Bu hususta Âli'den naklen Hüseyin Hüsameddin şöyle der:

*“Bahasus ki, bir an te'liften hali değiller imiş ve şeb u rûzda altı saatten ziyade istirahatleri az vaki olmuş. Te'life mübâşeretleri gününden vefatları tarihine gelince, gün başına bir cüz'ün te'lifi rast gelmiş. Lâsiyyemâ eyyâm-ı maraz ve hengâm-ı te'lifât ve ibâdât ve hıdemât-ı divâniye masruf olan evkât bile hisaba gelmiş. Kerâmetle olan tayy-ı zaman mümkün olduğu gibi, velâyetle imtidât-ı zamana haml olunmaktan gayri cevap kabil değildir. Eğer ki, müsvedde evrakında kalıp beyaza çıkmayan âsârına nihayet yoktur.”*¹³

Hanefî fıkında önemli bir yere sahip olan fakih İbn Âbidîn (v. 1252/1836), Şeyhülislâm Kemal Paşa-zâde'yi, çeşitli konularda te'lif ettiği eserler ile tanınan Mısırlı âlim Celâlü'd-Dîn es-Suyûtî (v.911/1505) ile mukayese eder. Bu mukayese neticesinde İbn Kemal'i, meseleleri anlayışındaki derin vukûfu, muhakeme ve cedeldeki mahareti ile Suyûtî'den daha üstün bulur. İbn Âbidîn, bu hususu Reddû'l-Muhtar'da dile getirerek şöyle der:

*“Allâme Ahmed İbn-i Süleyman, her ilimde yed-i tûlâ sâhibi idi. Hiçbir fen yoktur ki, ona dair bir veya müteaddit kitabı bulunmasın. Te'lifâtının çokluğu, utulânının genişliği itibariyle, Celaleddin es-Suyûtî gibidir. Mısır diyârında Suyûtî ne ise, Diyâr-ı Rûm'da da İbn Kemal odur. Bence İbn Kemal, Suyûtî'den daha çok dikkat-ı nazara, güzel anlayışa sâhiptir. Her ikisi de asrının ziyne-i idi.”*¹⁴

Ömer Nasuhi Bilmen'in ifadesiyle, “...en muktedir alimlerin eserlerini

¹² Bu mecliste Molla Lütî'nin vazifesini sormuş 30 akçe ile müderris olduğunu duyunca, kendisinin ne kadar çalışırca çalışsın bu toplantıda bulunan akıncı sancak beyi olan Evrenoszâde Ahmet Bey gibi olamayacağını ancak okuyarak, ilim öğrenerek sancak beylerinin üstüne geçebileceğini düşünmüş ve seferden dönüşte askerliği terk etmiştir. Bu düşüncesini şöyle ifade etmiştir: ‘Bence Ahmet Bey’in mertebesini istihsal mümkün değildir. Amma ikdâm ve ihtimam ile şu molların derecesine vusûl, belki ona tefevvuk kâbidir. İnşallah seferden avdet müyesser olursa esbâb-ı lâzimesine teşebbüs edeyim.

(bkz. Taşköprizâde, Ahmet, “eş-Şekâiku'n-Numaniyye fî Ulemâi'd- Devleti'l Osmaniye” (thk. Ahmet Subhi Fırat), İstanbul, 1989,s. 381; Fayda, Mustafa, “İbn Kemal'in Hayatı ve Eserleri”, Şeyhülislam İbn Kemal, s. 55-56, TDV yay, Ankara, 1986.

¹³ Hüseyin Hüsameddin, “Amasya Tarihi”, c. VI, s. 442.

¹⁴ İbn Abidin, Reddû'l Muhtar alâ Dürri'l-Muhtar, c. I, s. 19.

ve görüşlerini tenkide tabi tutmaktan, en müşkil konuları münakaşa etmekten zevk duyardı. En büyük, en tanınmış alimlerin eserlerine şerh ve haşiyeler yazar, onları intikâda çalışır; hiç kimsenin hatırına gelmeyecek nükteler ve faydalar keşfederdi.”¹⁵

1526 yılında selefi Zenbilli Ali Efendi'nin vefatı üzerine Şeyhu'l-İslam oldu. Sekiz yıl bu görevde kaldıktan sonra 16 Nisan 1534 yılında vefat etti. Cenaze namazı büyük bir kalabalığın iştirakiyle Fatih Camii'nde kılındı ve Edirnekapı dışındaki Mehmed Çelebi Zaviyesi'ne defnedildi. .

Vasiyeti ‘... ve her camiide salâ virdürmeyeler, Sultan Muhammed Camiinde salâ virdürmek kifâyet ider. Ve dahi yunurken cehr ile zikretmiyeler. Ve bi-ikmalihî şöhret itmeyüb vech-i masnûn üzre olmayanı terk idüb dervişâne götüreler. Kabrîm mekâbir-i müslimünde yol üzerinde bir murtefice yerde ideler; üzerin yüksek yapmayalar, alamet için yonulmadık taş dikeler’ üzere defnedilmiştir. Dikkatimizi vasiyetinde belirttiği, ruhu için okunmasını istediği hatim ve 70000 kelime-i tevhid çekmektedir.¹⁶

İbn Kemal'in ilmî kişiliğini daha iyi tanıyabilmemiz için yaşadığı dönemi, onun farklı ilim dallarında yapmış olduğu çalışmalarını, eserlerini ve metotlarını bilmek gerekir.

Abbassiler döneminde en parlak dönemini yaşayan İslam düşüncesi, bu dönemde tıp, tefsir, kelim olmak üzere birçok alanda önemli şahsiyetler yetiştirmiştir. Bugün elimizde ‘klasik’ olarak kabul edilen eserlerin çoğu bu döneme aittir. Her ne kadar kesin tarih vermek doğru olmasa da, genellikle bu dönemin Gazzâlî sonrasında gerilemeye ve kaybolmaya başladığı ilim tarihinde kabul edilen bir durumdur. Ancak Gazzâlî sonrası bu dönem her ne kadar şerh ve haşiyeler geleneğinin hakim olduğu dönemler de olsa tamamıyla verimsiz ve değersiz bir dönem olarak adlandırılmaz. Şerh ve haşiyelerin fazlaca bu dönemde yoğunlaşmasının belki de Gazzâlî sonrasında özellikle felsefe ve kelim alanlarında yaşanan meşruiyet ve naslara bağlı kalma korkusu olduğu söylenebilir. Ana metin geleneğe bağlılığı, şerh ve haşiyeler ise dönemin sorunları karşısında konuşma ve yazma imkânı sağlamıştır. İbn Kemal'in eserlerinin pek çoğunun risale ve şerh olmasını bu açıdan değerlendirebiliriz.

Osmanlı İlim zihniyeti kendisinden önceki İslam medeniyetinin bütün renklerini ihtiva eden, ancak farklı zamanlarda değişik görüşlerinde ön plana çıktığı bir dönemdir. Devletin kuruluş aşamasında hem siyasi otoritenin hem de kültürel coğrafya ve toplumsal yapının talebine uygun olarak ilk Osmanlı medresesi olan İznik Medresesi, baş müderrisi¹⁷ Dâvûd-i Kayserî(751/1350)'nin

¹⁵ Bilmen Ömer Nasûhi, *Hukûk-i İslâmiyye ve Istılâhat-ı Fıkhiyye Kamûsu*, İstanbul, 1949, c. 1, s. 410

¹⁶ Bahçivan Seyit, “Şeyhülislam İbn Kemalpaşa'nın Vasiyetnâmesi”, Marife, yıl 1, sayı 2, Güz 2001, s. 214.

¹⁷ İbn Kemal, “*Tevârih-i 'Al-i Osman*”, II. Defter, (yh. Şerafeddin Turan), TTK. 1983, Ankara, s. 46; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, “*Osmanlı Tarihi*”, Ankara, TTK. Yay.,

çalışmalarıyla kelim ilmi geleneği irfâni bir renge bürünmüştür. Yıldırım Bayezid'in beylikten sultanlığa geçiş siyasetine uygun olarak Osmanlı ilmi zihniyetini yeniden örgütleme ve yenileme işini Molla Fenari Okulu üstlenmiştir. Bu dönemde irfâni çizgi Fahreddin er-Râzî'nin temsil ettiği kelim zihniyetine doğru kaymaya başlamış ve mantık ilmi medreselerde ağırlığını hissettirmeye başlamıştır.¹⁸ İbn-i Sina'cı Meşşâî ilahiyat yanında, İshrâkilerin nur metafiziği, tasavvuf düşüncesi, özellikle de varlığın birliği fikrine dayanan vahdet-i vücûd metafiziği ve nihayet Allah'ın varlığı ve birliğini ele alan kelim ilminin akli ilahiyatı ile Allah'ın sıfatları gibi konuları inceleyen sem'î ilahiyatı hem bu konuları ele almış hem de Allah- âlem ilişkisini incelemiştir.¹⁹

Fatih döneminde atılan ilmi temellerin, yetişmiş ilim ve sanat adamlarının Osmanlıya getirilmesi, yabancı kültürlerden yararlanılması, '*sahn-ı semân*' medreselerinin açılması²⁰, daha sonra 'Süleymaniye'nin buna eklenmesi,²¹ telif ve tercüme eserlerin yazılması, ilmi münazaralar ve toplantılar düzenlenmesi, özellikle Fatih'in bu toplantılara katılması, '*tehafüt*' tartışmaları,²² felsefe, kelim ve tasavvuf ilminin konularının birbirine çok yaklaşması, tıp, matematik ve astronomi ilminin de gelişim sağlaması Osmanlı'da XV-XVI yüzyıllardaki gelişmenin sebeplerini bize göstermesi açısından önemlidir. XV. yüzyıl Razi Mektebi'nin etkisinde akli ve felsefî düşüncenin hakim olduğu, Molla Fenarî (v. 1431), Hızır Bey (v. 1459), Sinan Paşa (v. 1486), Molla Lutfî (v. 1495), XVI. Yüzyılda ise İbn Kemal ve öğrencisi Ebussuûd Efendi(v. 1574) gibi âlimlerce oluşturulmuş bir zaman dilimidir. Dolayısıyla bu dönem medreselerinde hakim olan ekol Fahreddin Râzî (v.1209) ekolüdür.

Sosyal hayatta etkili olan bir başka unsur da tasavvufî unsurlardır. Tasavvufun bütün sâfilerde aynı şekilde tezahür ettiğini söylemek de zordur. Şariat hükümlerine uyan tasavvuf ehlinin yanında bunlara hiç ehemmiyet göstermeyen ve hatta kaba bir ibâhaya varan, kurdukları sistemi dünyevi maksatlara alet eden, hareketi ile inancını yalanlayan, hatta peygamberlik iddeası ile İslamın dışına çıkan ve yanlış olan görüşlerini yaymak için mücadele

1972, c. II, s. 591, Baltacı Cahid, "*XV-XVI asırlarda Osmanlı Medreseleri*", İrfan Mat. ,İstanbul, 1976, s. 19 ; Baltacı Cahid, "*Osmanlı Eğitim Sistemi*", Osmanlı Ansiklopedisi, İz Yay., İstanbul 1996, c. II, s. 11- 19.

¹⁸ İbn Kemal'in ve o dönemde yaşamış ilim adamlarının 'Mantık Risâleleri' bu açıdan bir yönelişi gösterir.

¹⁹ Fazlıoğlu, İhsan, *a.g.m.*, s. 550.

²⁰ Akgündüz, Hasan, "*Teşkilat ve İdare Bakımından Osmanlı Medrese Sistemi 'Klasik Dönem'*", (Basılmamış Doktora Tezi), Konya,1990, s. 190- 200.

²¹ Yücel, Yaşar, "*Reformcu Bir hükümdar Fatih Sultan Mehmed*", TTK. , Belleten, sy. 212, s. 86.

²² Arslan, Ahmet, "*Kemalpaşazâde'nin Felsefî Görüşleri*", ŞİS.,TDVY.,Ankara 1986, s.87; Sözen, Kemal, *a.g.e.*, s. 17; Akgündüz, Hasan, "*Klasik Dönem Osmanlı Medrese Sistemi*", Ulusal Yay. , İstanbul 1997, s. 509- 511.

eden sûfiler bile bulunmaktadır.²³ Osmanlı tarihinde de bu türlü sapkın zümreler vardır ve İbn Kemal bunlarla mücadele etmiştir.²⁴ XIV. Asırdan itibaren Anadolu'nun her tarafında irili ufaklı bir takım tarikatlar kurulmuş ve yayılmışlardır.²⁵

Başlangıcından itibaren İbn Kemal'in de yaşadığı XVI. asra kadarki Osmanlı topraklarında etkin olan tasavvufi hareketlerin, Vefâîlik, Babaîlik, Rum Abdalları (Abdalân-ı Rum)²⁶, Bektaşîlik, Haydarîler, Işıklar, Torlaklar²⁷, Melâmîlik, Kalenderîlik, Hurûfîlik, Mevlevîlik, Kızılbaşlık, Rafizîlik, Safeviyye ve Yesevîlik olduğu görülmektedir. Bu tarikatların Maverâünnehir, Harizm, Irak gibi bölgelerde ve de özellikle şehir merkezlerinde gelişim gösterenleri “sünnî” eğilimli idiler. Buna karşılık Horasan, Azerbeycan gibi eski İran kültürünün yahut Orta Asya'nın şehirlerden uzak yerlerinde eski Türk inançlarının hakim bulunduğu sahalardaki tarikatlar ise daha ziyade gayri Sünnî bir mahiyettedirler.²⁸

2- Eser Verdiği ve İlgilendiği İlimler Açısından İbn Kemal

A-Kelam ve Felsefeci Olarak İbn Kemal

İbn Kemal İslam düşüncesinin çeşitli alanlarında eleştiriye ve analize dayanan eserler yazmış olup, bu eserlerinde kelam felsefe ve tasavvufun sentezini yapmayı ve ehl-i sünnet doktrinini akli bakımdan temellendirmeyi hedeflemiştir. Çalışmalarıyla Anadolu'da yayılma eğilimi gösteren Bâtîni ve Safavî-Şîî propagandalarının önüne geçmeyi düşünmüştür.

İbn Kemal'in kelamcı olarak en çarpıcı ve orijinal yönü felsefeyi kelamlaştırma özelliğidir. Yani felsefeyi kelamlaştırmakla, kelami meselelere felsefi bir derinlik getirmiş, değişik yorum ve izah tarzları ortaya koymuştur. Bu özelliğinin ortaya çıktığı, *Hâşiye 'ale'l-Mevâkıf* adlı eseri İslam dünyasında ve bilhassa Osmanlı medreselerinde çok etüd edilen Mevâkıf şerhine yaptığı hâşyesidir. *El-Mevâkıf*, Adudu'd-Dîn el-Îcî'nin (v. 1355), medreselerin ihtisas sınıflarında okutulan bir eserdir. Seyyid Şerif el- Cürçânî (v. 1413), bu esere bir şerh yazmış, bu da *Şerhu'l -Mevâkıf* adı ile şöhret bulmuştur. Medreselerde okutulan daha çok bu şerh olmuştur. İşte İbn Kemal üzerinde bu kadar çok durulan ve bir hayli etkisi olan bu şerh üzerine hâşiye kaleme almış ve “*Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Mevâkıf*” adlı eser ortaya çıkmıştır. Tam olmamakla beraber pek çok nüshası mevcuttur. Mevâkıf'ın bir özelliği de, felsefe ile kelâmın iç içe

²³ Pakalın, Mehmet Zeki, “*Osmanlı Tarih Deyimleri Sözlüğü*”, İst. MEB. Yay. , 1971, c. III, s. 213- 214.

²⁴ Zındık ve sapık fırkalarla ilgili risalelerinde bu durum açıkça görülmektedir.

²⁵ Köprülü, Fuad, “*Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*”, 6. baskı, nşr. Orhan F. Köprülü, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay. , Ankara 1966, s. 293.

²⁶ Ocak, Yaşar, “*Bektaşî Menâkıpnâmelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri*”, İst. , 1983, s. 1.

²⁷ Dalkıran, Sayın, “*İbn Kemal ve Düşünce Tarihimiz*”, İst. , 1997, s. 19.

²⁸ Ocak, Ahmet Yaşar, “*Anadolu/Tasavvuf ve Tarikatlar*”, DİA., c. III, s. 113.

girdiği bir dönemde yazılmış olması dolayısı ile felsefî konuların ağırlıklı oluşudur. 6 bölümden müteşekkil olan eserin ilk 4 bölümü felsefî-kelâmî konulara ayrılmış, son iki bölümde sırf kelâmî meseleler ele alınmıştır.

İbn Kemal'in bir başka hâşiyesi “*Hâşiye ‘ale’t-Tahâfüt*” adını taşır. Bu eser, 1488’de vefat eden Bursa’lı tanınmış âlim *Hocazâde Muslihuddin Mustafa*’nın kelâma dair yazdığı *Tahâfütü’l -Felâsife* adlı eserine yazdığı hâşiyedir. Hocazâde, Fatih Sultan Mehmed’in emri üzerine Gazâlî’nin *Tahâfütü’l-Felâsife*’sini Hocazâde esas alarak eserini oluşturmuştur. İşte İbn Kemal bu *Tahâfüt* üzerine bir hâşiye yazmıştır. İbn Kemal’in bir diğer hâşiyesinde “*Hâşiye ‘ala Şerh et-Tecrîd*” adını taşımaktadır. Hâşiye-i Tegrîd şii bir âlim olan Nasıruddin et-Tûsî (ö.1273) tarafından “*Tecrid el-İ’tikâd*” veya “*Tecrîd el-Kelâm*” adı ile yazılmış bir eserdir. Seyyid Şerif Cürçânî tarafından buna yapılan şerh, *Şerhu’t-Tecrîd* adı altında şöhret bulmuştur.²⁹

İbn Kemal;

a-İslam filozoflarını ve felsefecileri anlamış, onların görüşlerini körü körüne kabul etmeyerek gerektiği zaman eleştirilene tabi tutmuştur.

b-Tehafüt hâşiyesinde Aristoteles yöntemini ve mantığını kullanmıştır.

c-Kendinden önceki kelam âlimlerinin eserlerini incelemiş; ancak çoğu zaman eserlerinde bunları açıkça zikretmemiştir.

d-Felsefe konularını, kelam ilmi içerisinde birleştirmiş ve bunu kelamın asıl formatından çıkmadan yapmaya çalışmıştır.

e-Ehl-i sünnet akidesinin koruyuculuğunu yapmış ve sünnî kelamı ortaya çıkarmaya çalışmıştır.

f-Felsefe ve kelam alanında yazdığı eserlerde bu ilimlerin tarih boyunca hararetle tartışılan konularını ele almış bu yüzden Taftazânî ve Seyyid Şerif Cürçânî ile karşılaştırılmıştır.³⁰

B- Tefsir İlminde İbn Kemal

İbn Kemal’in tefsirle ilgili yazmış olduğu eserlerin çoğu, surelerin tefsiri şeklindedir. Ahmet Cevdet Paşa hazırlamış olduğu “*Resail*” isimli

²⁹ Yazıcıoğlu, Mustafa Sait, “*Kelamcı Olarak İbn Kemal*”, ŞİS. , s. 184.

³⁰ Mesela Sehî Bey, Heşt Behişt adlı eserinde böyle bir karşılaştırma yapmakta ve “...yaşasalarđı gelip ondan marifet ve kernal tahsil etmeleri caizdi” demektedir. bkz. ,Tezkire/Heşt Behişt, haz. Mustafa İsen (İstanbul 1980), s. 92-93. İbn Kemal’in bu iki âlimle karşılaştırılması aslında önemlidir. Çünkü Seyyid Şerif Cürçânî, İcî’nin el-Mevâkıf adlı eserine yazdığı Şerhu’l-Mevâkıf adlı şerhiyle birlikte meşhur olmuş ve mezkûr kitabı asırlarca medreselerde ders kitabı olarak okutulmuş, üzerine birçok hâşiyeler yazılmıştır. Buna rağmen İbn Kemal, eserlerinde sürekli olarak Cürçânî’yi eleştirmiş ve felsefe ve kelam konusunda yetersiz olmakla suçlamıştır. Aynı şekilde kelâm alanında haklı bir şöhret sahibi olan Taftazânî’nin, Şerhu’l-Akâid ve Şerhu’l-Makâsıd adlı eserleri Osmanlı medreselerinde uzun yıllar ders kitabı olarak okutulmuştur.

eserinde bunlardan bahsetmiştir. Ayrıca İbn Kemal'in tamamlamadığı müstakil bir tefsiri de vardır. Tefsiri mukaddime olmaksızın Fatiha suresi ile başlamaktadır. Mukaddime/önsöz ve hatime/sonuç olmaması muhtemelen tefsirini tamamlamadığı içindir. Fakat dikkatimizi çeken husus sure başı ve sonlarındaki tarihler bu tamamlamadığı tefsirine ayrı bir orijinallik kazandırmıştır.³¹

İfade ve beyan tarzı bakımından tekrarlara fazla yer vermeden okuyucuyu fazla sıkmadan konular ve ifadeler arasında irtibatlar kurulmuş, ayetlerin öncesine ve sonrasına atıflar yapılarak okuyucunun dikkati dağıtılmamaya çalışılmıştır. Diğer eserlerinde olduğu gibi açıklama usulü ve görüşler arasında münazara yapılmış soru cevap usulü tefsirinde çok fazla kullanılmamıştır. Sure isimlerini ele almış, müfredatın izahını yapmış sonra sureye niçin bu isim verildiği üzerinde durmuş, Hadisi Şeriflerden deliller getirmiş, surenin Mekki ya da Medeni oluşuna dair bilgiler vermiştir.

İbn Kemal tefsirinde kaynak olarak daha çok '*Keşşâf* ve *Envârü't-Tenzîl*' den istifade etmiş, '*el-Medârik*'ten de yararlanmış. Eserinde ayetleri; ayetle, hadisle, lugavî açıklamalarla, şiirle istihsat³² gibi tefsir mertebelerinin hepsini kullanarak açıklamaya çalışmıştır.³³

İbn Kemal'in gerek Osmanlı imparatorluğu gerekse dönemindeki müfessirler tarafından gerekse diğer İslam ülkelerindeki tefsirciler tarafından örnek alındığına dair çok fazla bir bilgiye sahip değiliz³⁴. Belki de bu durum onun, tefsirini müstakil olarak tamamlamamış olması, İstanbul dışındaki yazma nüshalarının yeterince yaygın olmayışı, günümüze kadar matbu hale getirilememiş olması ve diğer ilim dallarında ki şöhretinin daha fazla olması gibi bitakım sebepler tefsirinin yeterince değerlendirilememesinin sebebi

³¹ Kılıç, Mustafa, "*İbn Kemal'in Tefsirdeki Metodu*", ŞİS. , Ankara Türkiye Diyanet Vakfı yay.no:36, 1986, s.155; Coşan, Mahmut Esat, '*Bazı Yazmalarda Görülen Bilmeceli Tarih Kayıtları*', A.Ü.I.F. İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi, Ankara, 1975, sy. 2, s. 55-65.

³² Dil ve edebi açıdan kaynakları için bkz. Mollaibrahimoğlu Süleyman, a.g.e. , s. 343.

³³ İbn Kemal tefsirini yazarken istifade sırasına göre şu müfessirlerin eserlerinden istifade etmiştir: Zemahşerî, Beydâvî, Neseî, Teftâzânî, Kurtubî, Râğıb el-İsfehânî, Kevâşî, Necmüddin es-Semerkandî, İbn-i Atiyye, Matürîdî, Vâhidî, Ebû Hayân, Râzî ve Seâlibî.

İbn Kemal'in ikinci önemli kaynağı Beydâvî'nin Envârut-Tenzili'dir.

İbn-i Kemâl'in tefsirinde üslûp benzerliği ve ibare yakınlığı olan bir kaynak da Neseî'nin Zemahşerî'ye karşı Ehl-i Sünnet fikrini müdafaa ettiği, Keşşâf'dan ve Envârü't-Tenzîl'den ihtisar etmek suretiyle Keşşâf'taki i'tizâlî görüşleri ayıklayarak yazdığı tefsirdir. İbn-i Kemâl de Hanefî olduğu ve Neseî gibi, Keşşâf ve Envârü't-Tenzîl ile kabul veya red cihetinden meşgul olduğu için, Neseî ile aralarında metod benzerliği olduğu da anlaşılmaktadır. (bkz. Kılıç Mustafa a.y.)

³⁴ Hamza b. Mahmûd el- Karamânî (v. 981/1573), Muhammed b. Hamza Güzelhisârî (v. 1116/ 1704), tefsirinde yaralandığı kaynakları açıklarken İbn Kemal'den bahsetmiştir. (bkz. Mollaibrahimoğlu Süleyman'dan naklen a.g.e. , s. 365-367-430.)

olabilir. Tefsirde ünlü müfessirler ölçüsünde yeni bir metod ya da ekolün sahibi olmadığı kabul edilse bile İbn Kemal'in İslami ilim ve irfanının genişliği sebebiyle, Kur'an diline derin vukûfiyeti sebebiyle ayetleri son derece güzel kavramış, fazla kelime kalabalığına boğmadan çok sade bir üslup ve rahatlıkla ifade etmiştir. Ayetlerin anlatmak istediği gerçeği, gösterdiği hedefi tereddüt ve kargaşaya yer bırakmayacak sarahat ve açıklıkla ortaya koyabilmiştir. Tefsir ilminin “*Kelâm-ı ilâhiden murâd-ı ilâhiyi anlama*” tarifine tam uyacak bir tefsir yazmıştır.³⁵ Diğer eserlerinde olduğu gibi tefsirinde de *sentezci-cedelci-eleştici* bir âlim olarak karşımıza çıkmaktadır. O, *Haşiye, alâ Haşiyeti's-Şerif el-Cürcanî ale'l-Keşşaf* adlı eserinde Seyyid Şerif Cürcânî'nin haşiyesine bir takım itirazlarda bulunmuştur.³⁶ Bunun yanı sıra, ‘*Haşiye alâ Envari't-Tenzil li'l-Beydavî*’ adlı bir eser kaleme alan İbn Kemal, bu alanda kendinden önceki bilim adamlarının yolunu izlemiş olmakla beraber, kuru nakilcilikten uzaklaşmak gayesine yönelik tenkitlerde bulunmuş; Beydavî ve Zemahşerî gibi iki meşhur müfessirin yanında dirayetini ispat etme başarısını göstermiştir.³⁷ Tefsiri dirayet tefsirleri arasında kabul edilmiştir.³⁸

C- Tarih İlminde İbn Kemal

II. Bayezid Bitlisli İdris'e Farsça bir Osmanlı tarihi yazma vazifesi vermişti. Henüz genç bir müderris iken İbn Kemal'den de Türkçe bir Osmanlı tarihi yazmasını istemişti.³⁹ Bunun üzerine her padişah dönemi için ayrı bir defter olarak geniş bir tarih yazmaya koyulan İbn Kemal (916/1510)'da sekizinci defteri de tamamlamış ve eserini II. Bayezid'e sunmuştur. Daha sonra Kanuni Sultan Süleyman'ında isteğiyle Mohaç seferi sonuna yani 963/1527 yılına kadar bu tarihi tamamlamış böylece *Tevarih-i Âl-i Osman*'ı Osmanlı devletinin kuruluşundan (Ertuğrul Gazi döneminden) başlayarak 1527 yılına kadar gelen 10 ciltlik büyük bir eser olarak meydana getirmiştir. İbn Kemal, 926-933/1527-1533 yıllarının olaylarını ihtiva eden X. Defteri ile milli tarihimizde güzel bir örnek sergilemiştir. Milli tarihimiz için zengin bir hazine

³⁵ Karmış, Orhan, “*Kemal Paşazâdenin Tefsir İlmine Getirdiği Yenilikler*”, ŞİS, s. 169-170.

³⁶ Sofoglu, Mehmed, *Tefsire Giriş*, Çağrı Yay. , İstanbul, 1981, s. 367.

³⁷ Kılıç, Mustafa, *İbn-i Kemal'in Hayatı, Tefsire Dair Eserleri ve Tefsirdeki Metodu* (basılmamış doktora tezi), Atatürk Üniversitesi İslami ilimler Fakültesi, Erzurum, 1981, s. 99; Sözen Kemal, a.g.e. , s.76.

³⁸ Mollaibrahimoğlu, Süleyman, a.g.e. , s. 530

³⁹ II. Bayezid bu eserin herkes tarafından kolayca anlaşılabilmesi için Türkçe kaleme alınmasını istemiş “*havass u 'avâma nâfi'i 'amm olmağışün Türki mekalün minvâli üzre Rûşen ta'bir ve tahrîr oluna*”. Bunun üzerine İbn Kemal'de Arapça ve Farsça'dan ziyade Türkçe kelimeler kullanarak bu eseri meydana getirmiştir. Fakat Arapça ve Farsçaya düşkün medreseli âlimlerin hoşuna gitmediği için onun tarihi hakkında “*Çağatay lisanı üzere bir eser*” nitelemesini yapmışlardır. Bu sebeple Tevârîh-i Âl-i Osman gerektiği ilgiyi görememiştir. İbn Kemal'e bu işi için padişah 30.000 akçe ihsan etmiştir.

olan bu eseri ile muasırlarına, açıkça Türk dili ile de tarih yazılabileceği göstermiş, onlara adeta meydan okumuş ve tarihini örneklerle süslemiştir.⁴⁰ Kemal Paşa-zâdenin devrinde yaşamış olan Keşfi Mehmet Çelebi'ye de aynı tarzda Türkçe bir Selim-nâme yazması teklifi yapıldığında o, bu teklifi reddetmiş ve şöyle cevap vermiştir: “*Türkî lisan dürr-i yetim gibi nâtırâş ve tabiat hırâştır. Ben yazamam*”.⁴¹ İşte İbn Kemal, bu zihniyete karşı yazdığı Türkçe eseri ile en güzel cevabı vermiştir.⁴²

Usul olarak İbn Kemal hadiseleri tek bir kaynaktan nakletmek yerine kaynakları birbirleriyle karşılaştırmış verdikleri bilgileri tahlil ve tenkide tabi tutmuştur. Her bir kaynağı incelemiş şüphelendiklerini terk etmiştir. Böylece diğer pek çok tarihçinin yaptığı gibi bilgileri alt alta dizerek kopya bir telif yapmamış o, kendine has bir sentez metin meydana getirmiştir. Kaynaklar arasında farklılıklar gördüğünde ise kendine göre en doğru olanı tercih etmiştir.⁴³ Yazar eserini meydana getirirken pek çok kaynağa da müracaat etmiştir.⁴⁴

İbn Kemal Osmanlı tarihçileri içinde nakilci, hikayeci ve tasvirici tarihçiler içinde yer alır. Bu bakımdan o olayların sebep ve sonuçlarını esas almak suretiyle hadiseleri değerlendirmiştir.⁴⁵

İbn Kemal kaynak ve ravi seçiminde titiz olduğu kadar, aldığı bilgileri mecz etmede oldukça yeteneklidir. İlk Osmanlı kaynakları diye meşhur olan Tursun Bey, Oruç Bey, Âşık paşa-zâde, Neşri ve İdris-i Bitlisî'nin tarihleri de II. Bâyezid zamanında yazılmış olan eserlerdir. Ancak İbn Kemal, muasırı olduğu bu tarihçilerden daha üstün bir eser telif etmeye muvâfık olmuştur.⁴⁶

İbn Kemal'in tarihçiliğinde belirtilmesi gereken en önemli nokta onun Türklük anlayışıdır. O bu kavramları aşağılamamakta “*Kabatürk, Etrâk-i Bî İdrâk*” gibi nitelemelere yer vermemektedir. Ordudan söz ederken de genellikle “*Türk, Türk askeri*”demektedir. Türk ile Türkmeni'de birbirinden ayırmaktadır.⁴⁷

D- İslam Hukûku/Fıkıh İlminde İbn Kemal

İbn Kemal'in yaşadığı devir İslam hukuk tarihinde “*Taklit dönemi*”

⁴⁰ Uğur, Ahmet, *İbn Kemal*, s. 24.

⁴¹ Uğur, Ahmet, *The Reign of Sultan Selim I in the Light of the Selim-Nâme Literature*. (Mukaddime), Berlin- 1985.

⁴² Dalkıran, Sayın, İbn Kemal ve Düşünce Tarihimiz, Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yay.no:17. , İstanbul, 1997, s. 55-56.

⁴³ İbn Kemal, *Tevârih-i Âl-i Osman*, Sekizinci Defter (nşr. Şerafettin Turan), s. XLVII.

⁴⁴ Turan, Şerafettin, “*İbn Kemal'in Tarihçiliği ve Tarih Metodolojisi*”, ŞİS, s. 141-143.

⁴⁵ Yinanç, Halil Mükrimin, “*Tanzimattan Meşrutiyete Kadar Bizde Tarihçilik*” Tanzimat I, Maarif Matbaası, İstanbul, 1940, s. 573.

⁴⁶ Turan, Şerafettin, “*Kemal paşazâde*” md. , DİA, c. 25, s. 240; Uğur Ahmet, *İbn Kemal*, s. 24.

⁴⁷ Turan, Şerafettin, a.g.m. , s. 240.

olarak bilinmektedir. Bu dönem İslam hukukçuları genellikle meselelere doğrudan Kur'an, sünnet, icmâ', ve kıyas gibi şer-î delillere dayanarak içtihat etmek yerine daha önceki mezhep hukukçularının ortaya koymuş oldukları görüşler çerçevesinde çözüm aramışlardır. Osmanlı hukukçuları da yetiştikleri bu ortamın ve anlayışın bir sonucu olarak, meseleleri fıkıh kitaplarındaki görüşlerden zamana en uygun olanını tercih ederek çözmeye çalışmışlardır. Ne var ki zengin hukuki miras içinde bazen bir konuda birbirinden farklı ve zıt görüşler bulunduğu müftülerin, bunlardan birini diğerine tercih etme hususunda zorlandıkları görülmektedir. Uygulamadaki bu zorluğu bizzat yaşayan İbn Kemal, mezhep hukukçularının hepsinin hukuki donanım açısından birbirine eşit olmadığı gerçeğinden hareket ederek onları belli kategorilerde toplamıştır. Böylece mezhep içinde hangi hukukçuların görüşlerinin tercih edilmeye daha layık olduğunu belirleyerek hukuki birliği sağlama noktasında önemli bir tasnif yapmıştır. Daha sonraki yıllarda onun bu tasnifi Hanefi fakihlerinin tasnifi olarak genel kabul görmüştür.⁴⁸

Klasik fıkıh literatürüne en önemli katkılarından biri şüphesiz fakihlerin sınıflandırılmasına yönelik çalışmasıdır. Klasik literatürde genellikle fakihlerin içtihad ehliyetine göre sınıflandırılmasında “*müstakil- ğayr-i müstakil*”, “*mutlak-müntesib*”, “*mutlak-mukayyed*” veya “*şeriatta mectehid-mezhepte mectehid*” şeklindeki ikili tasnif benimsenmişken Kemalpaşazâde “*Risâle fi duhûli veledi'l-bint fi'l-mevküfi'alâ evladi'l-evlâd*” adlı risalesinde çocukların çocuklarına yapılan vakıflara, kızın çocuklarının da dahil edilmesi meselesini tartıştıktan sonra bu problemin Hanefi mezhebi içinde ileri sürülen görüşlerin tartışmada taraf olan âlimleri derecelendirmek suretiyle aşılabileceği kanaatine varır ve fakihleri dini konulardaki yetkinliklerine göre şu yedi sınıfa ayırır: *Şeriatta müctehid, mezhepte müctehid, mesâilde müctehid, ashâbü't-tahrîc, ashâbü't-tercih, ashâbü't-temyîz ve mukallid*.⁴⁹

İbn Kemal birçok medresede görev alıp İslam hukuku alanında ders vermesi yanında kâdî, kazasker ve şeyhülislam olarak uzun süre yasama ve yargı alanlarında faaliyet göstermiş, İslam hukûkunun usûl ve fûrûuna dair çeşitli eserler kaleme almıştır. Türk âlimlerinden Zeynüddin İbn Nüceyn, Alâaddin el-Haskefi, İbn-i Abidin gibi Arap uleması da İbn Kemal'in görüşlerine yer vermişlerdir.

İbn Kemal, Osmanlı kanunnamelerinin hazırlanmasında etkin olmuş isimlerdendir. Anadolu kazaskerliği görevindeyken (924/1518) Karaman eyaletinin defter eminliğini yapmış, Mısır alındıktan sonra Hayır Bey ile Mısır arazisinin tahririyle görevlendirilmiş, Mısır kanunnamelerinin hazırlanmasında önemli rol oynamış, Osmanlı kanunnamelerinin şer-î hukuka uygunluğunu

⁴⁸ İnanır, Ahmet, *İbn Kemal'in Fetvaları Işığında Osmanlıda İslam Hukuku*, (Basılmamış doktora tezi), İst. Ün. Sos. Bil. Enst.Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, İslam Hukuku Bilim Dalı, İst. , 2008, s. 2.

⁴⁹ Özen, Şükrü, “*Kemalpaşazâde*”, md. , DİA. , c. 21, s. 240.

sağlamada büyük gayretleri olmuştur. Nev'îzâde Âtâî onu kânunnameleri şer-î hukûka tatbik etme gayretinden dolayı “*muallim-i 'evvel*” Ebussuûd Efendi'yi ise “*muallim-i sanî*” olarak nitelendirmiştir. Katip Çelebi de her iki şeyhülislamın kanunların çoğunu şer-î hukuka uygulayıp makam ve mevkilerdeki aksaklıkları ıslah ederek devlet işlerine gerekli nizamı verdiklerini belirtir.⁵⁰ Osmanlı kanunnameleriyle İbn Kemal'in bazı fetvaları karşılaştırıldığında bu etki daha yakından tespit edilebilir.⁵¹

Birçok fetvasında örfî hukûka karşı şer-î hukûku savunmuştur. Bazı noktalarda padişahın yasaklama getirebileceğini kabul etmiştir. “*Kafir esir alıp satmanın caiz olmakla birlikte padişah tarafından yasaklandığı için bu konuda padişahın görüşüne göre davranılması gerektiğini belirtmiştir*”.⁵²

Zaman zaman Hanefî fıkına aykırı fetvalar da vermiştir. Mesela; bir erkek karısının hayız durumunda veya hamile iken yahut kendisiyle zifafa girmeden üç talakla boşadığında bununla bir talak gerçekleşeceği görüşü İbn Abidin tarafından batıl olarak kabul edilmiştir.⁵³

İslam hukukuyla ilgili Arapça eserleri oldukça fazladır. Tespit edilebilen büyüklü küçüklü 43 eseri mevcuttur.⁵⁴

E- Hadis İlminde İbn Kemal

Hadis ilmi alanında diğer ilim dallarında olduğu kadar çok fazla meşhur olmamıştır. Daha çok 40 hadis şerhi ile hadisçi olarak karşımıza çıkar.⁵⁵

Daha çok eleştirildiği “*İzâ Tahayyartüm fi'l-Umûri Festeînû Min Ehli'l-Kubûr'u*” hadis olarak rivayet etmesidir.⁵⁶ Onun kabir ehliyle ilgili görüşlerinde özellikle İbn Arabî'nin tasavvufî görüşlerinin etkili olduğu bilinmektedir. Bu konuda Râzî'nin ‘*el- Metâlibü'l Âliyye*’ isimli eserindeki görüşleri naklettiğine şahit oluyoruz. Hadis alanında orijinal görüşlere sahip değildir. Kullandığı kaynağı verme özelliğini hadislerde kullanmamıştır. Risâlelerinde kullanmış olduğu hadislerin sıhhati tespit edilemeyenleri de

⁵⁰ Katip Çelebi, *Mizânül'l-Hak: İslamda Tenkid ve Tartışma Usulü* (s.nşr Süleyman Uludağ, Mustafa Kara) İst. , 1990, s. 133.

⁵¹ Örnekler için bkz: Ökten Ertuğrul, “*Otoman Society and State in the light of the Fatwas of İbn Kemal*” (yüksek lisans tezi), Bilkent Ün. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1996, s. 83-85.

⁵² “Lâli Ahmet Efendi Saruhânî, *Mecmau'l-Mesâilî's-Şer'iyye fi'l-Ulûmî'd-Diniyye* (İsmail Erünsal koleksiyonu) vr.33a.

⁵³ İbn Abidin, *Minhatü'l-Hâlik ale'l-Bahrî'r-Râ'ik*, c. 2, s. 155.

⁵⁴ Özer, Sâlim, *İbn Kemal'in İslam Hukuku Alanındaki Arapça Yazma Risaleleri*, (yüksek lisans tezi) Erciyes üniv. Sos. Bilimler Enstitüsü,

⁵⁵ İbn Kemal, *Şerhu Erbain Hadisân*, SK. , Amcazade Hüseyin Paşa, 450, vr. 121a-123b.

⁵⁶ İbn Kemal, Beyazıt kütüphanesi, 180-96, s.116-120.

vardır.⁵⁷

a- Hadisleri seçerken herhangi bir hadis kitabını dikkate almamış, daha çok müktesebâtından yararlanmıştır.

b- Hadislerin senetlerini vermemiştir.

c- Senetle ilgili cerh ve ta'dil yapmamıştır.

d- Buhârî' de rastladığımız hadisin tamamını değil bir kısmını alma özelliğini İbn Kemal'de de görmekteyiz. '*Ameller niyetlere göredir*'⁵⁸ hadisinde olduğu gibi.

e-Hadisleri rivayet ederken bazen hadislerin lafızlarını değiştirmiştir.⁵⁹

f- Mevkûf bir haberi merfû; maktu' bir haberi merfu olarak rivayet edebilmektedir.⁶⁰

g- Hadisler hakkında genellikle değerlendirme yapmaz.

h- Sebeb-i vürûd bilgileri çok fazla değildir.

ı- Hadisleri, ayetle, hadisle, sahabe, tabiîn ve mezhep imamlarının görüşleriyle açıklar.⁶¹

Edirne Daru'l- Hadis'inde müderrislik yaptığı bilinse de hadis ilmi açısından teknik anlamda mütehasıs/ muhaddis denilebilecek bir seviyede olduğunu söylemek oldukça zordur.⁶²

Değişik ilim dallarında da eserlerine rastladığımız İbn Kemal'in edebi yönü ilmi yönüne göre daha zayıftır. Genel olarak şiirlerinde derin hayallere bol çağrışımlı edebi sözlere, sanatlara pek rastlanmaz. O, şiiri hikmetli söz olarak görür ve bir fayda sağlamasını ister. Aşka ve hikemi konulara daha çok önem verir. Tasavvufî yorumdan uzak beyitler üzerinde yoğunlaşır. Duygu ve hayal

⁵⁷ Örnek olarak "Rabbini Rabbim ile bildim" şeklinde İbn Kemal tarafından hadis olarak rivayet edilen bu söz; kaynağı belli olmadığı için Ahmet Yıldırım'a göre mevzu olma ihtimali bulunduğu son derece ihtiyatla karşılanmalıdır.(Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları) TDV. Yay. , Ankara, 2000, s. 324. Bu konuda İbn Kemal'in görüşleri ele alınırken yeri geldikçe kullandığı hadislerin kaynağı hakkında da bilgi verilmeye çalışılacaktır.

⁵⁸ Buhârî, *Bedü'l- Vahy*, 1; *İman*, 41; *İtk*, 6; Müslim, *İmâre*, 155; Tirmizî, *Fedâilü'l- Cihâd*, 16 (1647); Ebû Dâvud, *Talak*, 11; Nesâî, *Taharet*, 60(75), *Talak*, 24(3435); İbn Mâce, *Zühd*, 26(4227).

⁵⁹ 'İyilik ve güzel komşuluk, evlerin (memleketlerin) imar edilmesi ve ömürlerin artmasına sebeptir' hadisinin kaynağı bulunamamıştır. Ancak buna yakın olarak Hudeybiye'de bulunan Rafî b. Mekîs anlatıyor: 'Güzel ahlak berekettir, kötü ahlak ise uğursuzluktur. İyilik ömrü uzatır. Sadaka ise kötü ölümden korur.' Bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. III, s. 502; Kahraman Bulgurcu'dan naklen, a.g.e. , s. 65.

⁶⁰ Bulgurcu, Kahraman, a.g.e. , s. 92- 93.

⁶¹ Bulgurcu, Kahraman, a.g.e. , s. 93.

⁶² Mütehasıs muhaddisler aldıkları hadislerin kaynaklarını belirtir; ayrıca hadisin senedi ve metni ile ilgili hadis ilmi açısından değerlendirmelerde bulunurlar. Bkz. Bulgurcu Kahraman, a.g.e. , s. 93.

yerine akla, mücerreden ziyade müşahhasa meyli bu yüzdendir. Dili sade, ifade yapısı sağlamdır. Gerek atasözlerini ve deyimleri sıkça kullanması, gerekse cinas sanatını başarılı bir şekilde kullanması eserlerine akıcılık kazandırmıştır. Kasidelerinde yaşadığı dönemi canlandıran imajlara önem vermiş, Arapçaya ve Arap edebiyatına vukûfiyetinden dolayı; divan şairlerinin aksine hiçbir şiirinde mahlas kullanmamıştır. Şiirinde teknik olarak imâle ve zihâf gibi bazı zaaf lar görülmektedir. Kelime kadrosu sade ve cümle yapıları sağlamdır. Atasözleri ve deyimler bakımından şiiri zengindir.⁶³

4- İbn Kemal'in Talebeleri

İnsanın değeri, vermiş olduğu eserler ile eşdeğerdir denilebilir. Eserler, iki nevide değerlendirilir. Birincisi, ilmî eserler, kitaplar, makaleler, risaleler kaleme almak, ikincisi de ilminden istifade eden ve başkalarına da şifahî olarak veya yine kalem ile faydalı olacak olan talebeler yetiştirmektir. Bir ilim adamının, verebileceği en önemli iki nevi meyve bunlardır. Bu hususta İbn Kemal, en mükemmel hizmeti ifa etmiş ve çok semereli bir hayat sürmüştür. Eserlerinin sayısı ifade edildiği gibi üç yüze yaklaşmakta hatta bazı tarihçilere göre üç yüz sayısını aşmaktadır. Talebelerine gelince, İbn Kemal, bu hususta da emsalsiz bir hizmet vermiş ve pek çok talebe yetiştirmiştir. Bir taraftan fetva hizmeti, diğer taraftan bir noktada devletin bürokratik işleri, diğer taraftan risale te'lif ederken, bütün bunların yanında yüzlerce talebe yetiştirmeyi de başarmıştır.⁶⁴

5-İbn Kemal'in Eserleri

Osmanlının ve devrinin en önemli şahsiyetlerinin başında gelen İbn Kemal bir müellif olarak; Türkçe, Arapça ve Farsça olmak üzere üç dilde pekçok eser kaleme almış ve çok eser veren müellifler arasında sayılmıştır. İbn Kemal dinî ilimlerin yanı sıra, tarih, edebiyat, dil ve tıp alanlarında da eserler vermiştir. İbn Kemal'in bu özelliği kendisi hakkında '*...Onun(İbn Kemal), hakkında eser yazmadığı ilim dalı hemen hemen yok gibidir*' şeklinde ifadeler kullanılmasını sağlamıştır.⁶⁵ İbn Kemal'in bu özelliği kendisini devrinin diğer ilim adamlarından ayıran en önemli vasfı olmuştur. Çağdaşı olan âlimlerden hiçbirisi onun ilmi derecesine ve engin bilgi seviyesine erişememiş, onun ilim

⁶³ Saraç, M. A. Yekta, a.g.e. , s. 50- 51; "*Kemal Paşazâde*" md. , DİA. , c. 25, s. 244-245; Güzel, Abdurrahman, a.g.m. , ŞİS. , s. 213- 219.

⁶⁴ Ebussuûd Efendi (v. 982/1574); Abdülkerim Vizeli (v. 961/1554); Abdullatif Efendi (Kazasker) (v. 953/1546-47); Abdulvehhâb b. Abdurrahman Ali Siyavuş b. Evran el-Müeyyidi (v. 970/1562-63); Alâaddin Ali Manavgadî (v. 974/1566-67); Celal-zâde Salih Çelebi (v. 973/1565-66); Derviş Mehmed (v. 962/1554-55), Dursun b. Hacı Murad (v. 966/1558), Hasan b. Zeyneddin Muhammed b. Muhammed Şah el-Fenâri (v. 964/1566) vd.

⁶⁵ Mecdî Mehmet Efendi, *Şekâiku'n- Numanîyye ve Zeyilleri (Hadaik'-ş- Şekâik)*, nşr. Abdulkadir Özcan, Çağrı yay. İst. 1989, s. 383.

dünyasına bıraktığı eserler kadar eser bırakamamışlardır.⁶⁶

Eser sahiplerinin eserlerini belirli gayeler için oluşturdukları şüphe götürmez bir gerçektir. İbn Kemal'de eserlerini kendisinin de zaman zaman dile getirdiği gibi değişik gayelerle kaleme almıştır. Bu gayeleri özet olarak şöyle sıralayabiliriz:

1-İbn Kemal bazen devrin yöneticilerinin isteklerine istinaden eserler yazmıştır. Meşhur '*Tevârih-i Âli Osman*' isimli tarih kitabı böyle yazılmıştır.

2-Yine bir âlim olarak daha sonrada şeyhulislam olarak toplumda gördüğü yanlışları düzeltmeyi amaçlamıştır.

3- Bazen de isyancı sapık mezhep mensuplarının batıl inançlarının yanlışlığını ortaya koyma gayesiyle eserler meydana getirmiştir.

4-Bunların dışında da bugünkü anlamda ilmi tartışmalar ve makaleler (risaleler) meydana getirmiştir.

5- Yine eserlerinden bir kısmını da kendisine yöneltilen bir sorudan yola çıkarak fetva niteliğinde yazmıştır.

6-Eserlerinin önemli bir kısmı da şerh ve haşiye niteliğindedir.

7-Edebi olarak yazdığı eserleri de vardır. Bu eserler Farsça diline ait sözlük, divan, mesnevi ve şiirlerden oluşmaktadır.

8- İslâmi ilimlere ait usûl ve furûya ait birçok kitap ve risale de yazmıştır.

Sonuç

Osmanlı devletinin en parlak dönemlerinde yaşamış askeri, idari ve dini görevlerde bulunmuş olan İbn Kemal gerek yazdığı eserleriyle gerek yetiştirdiği talebeleriyle döneme damgasını vurmuş bir İslam âlimidir. İbn Kemal, konjoktürü çok iyi bilen bir devlet adamıdır. Bu özelliği kendisine başka âlimlerde olmayan pek çok farklılığı da kazandırmıştır. Askerlikten gelmesi hem devlet adamı olarak hem âlim olarak cesur hareket etmesini sağlamıştır. Bu cesareti, sırf mesleki formasyonuna bağlı değildir. İlmi alt yapısının da çok güçlü olması bunda etkili olmuştur. Bu özellikleriyle karşımızda duran İbn Kemal hakkında yaptığımız çalışmamızda şu kanaatlerimizi ilim dünyasıyla paylaşmak istiyoruz:

Bir toplumda insan ilişkileri sonucunda meydana gelen sosyal ve tarihi olayları bilimsel olarak anlayabilmek için, o olayların hangi süreçlerde, tarihi şartlarda ortaya çıktıklarını bilmek gerekmektedir. Yani “dünü” , “bugünden” sorgulamak yerine dünde olduğu şartlar içinde anlayıp bugün için çıkarımlarda bulunmak lazımdır. Şayet bugünden bakarak, dündeki olayları değerlendirmek durumunda kalırsak zaman zaman haksızlıklar yapmakta mümkündür. İşte İbn Kemal'in yaşadığı Osmanlı toplumunun içinde bulunduğu şartları değerlendirerek söyleyecek olursak karşımızda iki farklı İbn Kemal görmek

⁶⁶ El-Ubeydî, *a.g.m.* , s. 551.

mümkündür. Çok yönlü bir âlim olarak kelamla felsefenin iç içe geçtiği “Râzî” mektebine bağlı olan İbn Kemal entelektüel çevre için kaleme aldığı felsefî, kelami eserlerinde daha açık, akademik, toleranslı görünürken; halka yönelik yazmış olduğu eserlerinde daha sert, katı bir tavır sergilemektedir. Elfaz-ı küfür’le ilgili yazmış olduğu eserinde bu sertliği görmek mümkündür. Bu durumun o dönemin siyasi, sosyal ve dini özelliklerinden kaynaklandığı kanaatindeyiz. Sivil tepki merkezlerine dönüşmüş görünen, muhalif düşüncelerin dini kisve altında faaliyet yapmasının karşısında olan İbn Kemal’in bu tutumu en çok tasavvufi geleneğe önemli bir yeri olan raks, sema ve deveran ile ilgili fetvalarına yansımıştır.

Genel olarak şerh ve haşiye geleneğinin yaygın olduğu bir dönemde yaşaması İbn Kemal’inde bu geleneğe uygun hareket etmesini gerektirmiştir. Bu şerh ve haşiyelerinde karakteristik olarak eleştirel bir dil kullanmış, filozoflar ve kelamcılar arasındaki tartışmalı konuları ele alırken objektif bir tavırla her ne kadar kelamcılık yönü ağır bassa da yanlışlarını gördüğü yerlerde kelamcıları eleştirmekten geri kalmamıştır. Hoacazâde’nin tehafütüne yazdığı haşiyesinde bunun örnekleri çoktur. Konuları işlerken sadece dilsel teknik ikazlarda bulunmaktan ziyade orijinal açılımlar da yapabilmektedir. Öldükten sonra dirilme ile ilgili 7 görüş kendinden sonra İzmirli tarafından da beğenilmiş ve kullanılmıştır.

Görüşleriyle O, bugün belki bizim anladığımız kadar kesin çizgilerle ayrılmış bir Matürîdî veya Eş’arî olarak karşımızda değildir. Sanki O, Ehl-i Sünnet’i daha geniş bir perspektiften ele almış ve yeri geldiğinde Eş’arî görüşleri yeri geldiğinde Matürîdî görüşleri kabul edebilmiştir. Yer yer filozofların haklı olabileceği kanaatinde olduğu hissini veren yerlerde asıl hedefi onlarla mücadele eden İslam âlimlerine filozofların zorlandıkları yerleri gösterme gayretidir. Akılcı “Razî” ekolünün gereklerini yerine getirmiştir. “Nesefî” nin görüşlerine katılmak gerektiğini de ifade edebilmiştir.

O’nun hadis ilminde İbn Arabî etkisinde olduğunu söylemek mümkündür. Kaynak kullanım zafiyeti hadisçiliğinde görülür. Özellikle “Kabir ehlinden yardım isteyiniz” şeklinde rivayet ettiği söz hadis olarak kabul edilmemiş ve İbn Kemal bu noktada ciddi olarak eleştirilmiştir. Ancak burada rivayet tekniği açısından eleştirilmeyi hak etse de açıklamalarından anladığımız kadarıyla tekfir edilmesini gerektiren bir durum yoktur. Çünkü O, meselenin eğitim boyutunu ve psikolojik yönlerini ele almış ve kabirlerden yardım istemeyi her durumda başvurulması gerekli bir metot olarak belirtmemiştir.

İbn Kemal’in yaşadığı dönemde Osmanlı ilim dünyasında dini bilgileri üretim merkezi olarak şunları görebiliyoruz:

* **Merkezi iktidar mekanizması veya siyasi erk, yani devlet.**

* **Bu yapıya eklenmiş durumda bulunan, kendisini yarının müftüsü, kadısı ve şeyhü’l- islamı olarak gören medreseli ulema.**

* **Çoğunlukla bu ikisinden bağımsız tekke etrafında odaklanmış sûfi**

çevreler.

* **Kendi geleneksel anlayışını devam ettiren halk.**

* **Bunların dışında muhalif dini ve mezhebi unsurlar.**

Kısaca “Devlet İslamı (siyasal İslam), Medrese İslamı (kitabi İslam), Tekke İslamı (tasavvuf ve tarikatler), Halk İslamı (popüler İslam) ve Mezhebî İslam” olarak adlandırılabileceğimiz gruplar Osmanlı İmparatorluğu tarihi içerisinde İslamın yorumunun tek boyutlu olmadığını gösterir. İşte İbn Kemal bu görüntü içerisinde daha çok merkezi konuma yakın, kitabi islamı (medrese) temsil etmiş, Hanefi-Matürîdî çizgiye yakın olmuştur. Ancak bu diğerlerini dışladığı ya da tamamen onlara düşman olduğu anlamı taşımamaktadır. Hem sûfîleri hem halkı hem de muhalif mezhebi unsurları çok iyi bilmekte ve onlarla mücadelesini bu boyutta yürütmektedir. Özellikle Fatih Sultan Mehmet’in merkezileşme politikaları neticesinde Osmanlı ulemâsı, Osmanlı tarihinin en önemli toplumsal sınıflarından biri haline geldiği ve dini bir bürokrat haline dönüştüğü için; bir taraftan Müslüman tebanın dini eğitim ve yaşamlarını karşılama faaliyetleri yürütürken, diğer yandan iktidarın hizmetlerini yönlendirme ve meşrulaştırma faaliyetlerini de icra etmiştir. İşte İbn Kemal bu yapı içerisinde yetişmiş, eserler vermiş, fetvalar yazmış ve Şeyhü’l- İslam’lık makamında bulunmuştur. O’nun görüşlerinin bu tarihi perspektif açısından değerlendirilmesi kanaatindeyiz. İbn Kemal’in İslam düşüncesine yaşadığı dönemde yeni bir canlılık getirdiğini ve ilim dünyasına olumlu katkılarının olduğunu söyleyebiliriz.

Kaynakça

- Akgündüz, Hasan, “*Klasik Dönem Osmanlı Medrese Sistemi*” , Ulusal Yay. , İstanbul 1997.
- , “*Teşkilat ve İdare Bakımından Osmanlı Medrese Sistemi ‘Klasik Dönem’*” , (Basılmamış Doktora Tezi), Konya, 1990.
- Arslan, Ahmet, “*Kemalpaşazâde’nin Felsefî Görüşleri*” , Şeyhülislam İbn Kemal, TDV yay. no:36, Ankara, 1986.
- Bahçivan Seyit, “*Şeyhülislam İbn Kemalpaşa’nın Vasiyetnâmesi*” , Marife, yıl 1, sayı 2, Güz 2001.
- Baltacı Cahid, “*XV-XVI asırlarda Osmanlı Medreseleri*” , İrfan Mat. ,İstanbul, 1976.
- , “*Osmanlı Eğitim Sistemi*” , Osmanlı Ansiklopedisi, İz Yay., İstanbul 1996.
- Cihan, Ahmet Kamil, “*Fatih Dönemi Düşünce Hayatına Bakış*” , <http://sbe.erciyes.edu.tr/dergi>, 14.01.2009.
- Coşan, Mahmut Esat, ‘*Bazı Yazmalarda Görülen Bilmeceli Tarih Kayıtları*’ , A.Ü.I.F. İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi, Ankara, 1975.
- Dalkıran, Sayın, “*İbn Kemal ve Düşünce Tarihimiz*”, Osmanlı Araştırmaları Vakfı (OSAV) Yay. , No:17. , İst. 1997.

- Fayda, Mustafa, “İbn Kemal'in Hayatı ve Eserleri”, Şeyhülislam İbn Kemal, TDV. yay, Ankara, 1986.
- Fazlıoğlu, İhsan, ‘Osmanlılar’ md. , DİA, c 33.
- Hüseyin Hüsameddin, “Amasya Tarihi”, İstanbul, Necm-i İstikbal Matbaası, 1927.
- İbn Abidin, Muhammed Emin b. Ömer, “Reddü’l- Muhtâr ale’ d- Dürri’l- Muhtâr”, Mısır, 1368/1966.
- İbn Kemal, “Tevârih-i Al-i Osman VII. Defter”, haz. Turan Şerafettin Ankara, TTK., 1991.
- , “Tevârih-i ‘Al-i Osman” , II. Defter, (yh. Şerafeddin Turan), TTK. 1983, Ankara.
- , “Şerhu Erbaine Hadisân”, SK. , Amcazade Hüseyin Paşa, 450, vr. 121a-123b.
- , “Tevârih-i Âl-i Osman”, Sekizinci Defter (nşr. Şerafettin Turan), s. XLVII.
- İnanır, Ahmet, İbn Kemal'in Fetvaları Işığında Osmanlıda İslam Hukuku, (Basılmamış doktora tezi), İst. Üniv. Sos. Bil. Enst. Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, İslam Hukuku Bilim Dalı, İst., 2008.
- İsmail Hakkı Uzunçarşılı, “Osmanlı Tarihi” , Ankara, TTK. Yay., 1972.
- Karlığa, Bekir, “Osmanlı Düşüncesinin Oluşumu” , Osmanlı, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, 1999.
- Karmış, Orhan, “Kemal Paşazâdenin Tefsir İlmine Getirdiği Yenilikler” , Şeyhülislam İbn Kemal, TDV yay. no:36, Ankara, 1986.
- Katip Çelebi, “Keşfu’z- Zunûn” , İstanbul Mearif Vekaleti, İstanbul, 1941.
- , “Sullemü’l-Vusul ilâ Tabakâti’l-Fuhûl”, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, nr 1887, vr. 20b.
- , “Mizânül’l-Hak: İslamda Tenkid ve Tartışma Usulü (nşr. Süleyman Uludağ, Mustafa Kara) İst., 1990.
- Kılıç, Mustafa, “İbn Kemal'in Tefsirdeki Metodu”, Şeyhülislam İbn Kemal, TDV yay. no:36, Ankara, 1986.
- , “İbn-i Kemal'in Hayatı, Tefsire Dair Eserleri ve Tefsirdeki Metodu (basılmamış doktora tezi), Atatürk Üniversitesi İslami ilimler Fakültesi, Erzurum, 1981.
- Köprülü, Fuad, “Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar” , 6. baskı, (nşr. Orhan F. Köprülü), Diyanet İşleri Başkanlığı Yay. , Ankara 1966.
- Mecdî Mehmet Efendi, “Şekâiku’n- Numaniyye ve Zeyilleri (Hadaik’ş- Şekâik)”, (nşr. Abdulkadir Özcan), Çağrı yay. İst. 1989.
- Ocak, Ahmet Yaşar, “Anadolu/Tasavvuf ve Tarikatlar” , DİA., c. III, s. 113.
- , “İbn Kemal'in Yaşadığı XV ve XVI Asırlar Türkiye'sinde İlim ve

- Fikir Hayatı*”, Şeyhülislam İbn Kemal, TDV yay. no:36, Ankara, 1986.
- , “*Bektaşî Menâkıpnâmelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri*” , İst., 1983.
- Öz, Mehmet, “*Klasik Dönem Osmanlı Siyasi Düşüncesi: Tarihi Temeller ve Ana İlkeler*” , İslâmî Araştırmalar Dergisi, c. 12, sy.1, 1999.
- Özen, Şükrü, “*Kemalpaşazâde*”, md. , DİA. , c. 21.
- Özer, Sâlim, *İbn Kemal’in İslam Hukuku Alanındaki Arapça Yazma Risaleleri*, (yüksek lisans tezi) Erciyes üniv. Sos. Bilimler Enstitüsü.
- Pakalın, Mehmet Zeki, “*Osmanlı Tarih Deyimleri Sözlüğü*” , İst. MEB. Yay. , 1971.
- Parmaksızoğlu, İsmet , “*Kemalpaşazâde*” md. , İslam Ans. c.V, s. 561.
- Purtul, İrfan, “*Fatih Devri ve Bilim Hayatı*” , www.forumel.biz/fatih-devri, 14.08.2008. Sofoglu, Mehmed, *Tefsire Giriş*, Çağrı Yay. , İstanbul, 1981.
- Sözen, Kemal, “*İbn Kemal’de Metafizik*” , Fakülte Kitabevi, Isparta 2001.
- Taşköprizâde, Ahmet, “*eş-Şekâiku’n-Numaniyye fî Ulemâi’d- Devleti’l Osmaniye*” (thk. Ahmet Subhi Fırat), İstanbul, 1989.
- Turan, Şerafettin, “*İbn Kemal’in Tarihçiliği ve Tarih Metodolojisi*”, Şeyhülislam İbn Kemal, TDV yay. no:36, Ankara, 1986.
- Turan, Şerafettin, “*Kemal paşazâde*” md. , DİA, c. 25.
- Uğur, Ahmet, “*İbn Kemal*”, İzmir, 1987.
- , “*The Reign of Sultan Selim I in the Light of the Selim-Nâme Literature*. (Mukaddime), Berlin- 1985.
- Unat, Yavuz, Gökdoğan Melek Dosay, “ *Fatih Dönemi (1451- 1481) Bilim Anlayışı ve Bilim Adamları*” , http/unat/yu, 14.12.2008.
- Uzunçarşılı İsmail Hakkı, “*Osmanlı Tarihi*”, Ankara, TTK. yay. 1972.
- Yazıcıoğlu, Mustafa Sait, “*Kelamcı Olarak İbn Kemal*”, Şeyhülislam İbn Kemal, TDV yay. no:36, Ankara, 1986.
- Yinanç, Halil Mükrimin, “*Tanzimattan Meşrutiyete Kadar Bizde Tarihçilik*” Tanzimat I, Maarif Matbaası, İstanbul, 1940.



Tokat'lı Hattat Ve Hafız-I Kütüp El-Hâc Hasan Tahsin Efendi (1851 – 1915)

M.Hüsrev SUBAŞI¹

Son asır Türk hattatlarından el-Hac Hasan Tahsin Efendi, 1851(h. 1257)'de Tokat'ta doğdu. Meydan Camii imamı Osman Efendi'nin oğludur.

1867 (h.1284) yılında genç yaşta İstanbul'a gelerek medrese eğitimi gördü. Sâbık Meşihat müsteşarı Kayserili Derviş Ali Rıza Efendi'nin Bayezid Camii'ndeki derslerine devam ederek ilmiye icâzeti aldı.

Hat sanatında her ne kadar ilk eğitimini memleketi Tokat'ta almışsa da, onun bu alanda ilerlemesinin asıl öncüsü hocası Muhsinzâde Abdullah Bey (1832-1899) olmuştur. Kendisinden sülüs ve nesih hatlarını meşk ederek - yazılarının altına imza koyma yetkisini alma anlamında- mücâz oldu. Bununla birlikte Ayasofya Camii'ndeki celî levhaların hattatı olarak bilinen ve Muhsinzâde'nin de hocası olan Kazasker Mustafa İzzet Efendi(1801-1876)'den de yazısını geliştirmeye yönelik olarak istifade etti.

1286/1869 yılında ibadete açılan Mercan yokuşunun başındaki Âlî Paşa (diğer adıyla Yakup Ağa) Camii'nde uzun süre (45 yıl) imam ve hatiplik yaptı. Rüşdiye mekteplerinde Arapça ve Hüsni Hat dersleri verdi. 1884'te hizmete giren Bayezid Kütüphanesi'nin Hâfız-ı kütübü oldu. Kütüphaneye pek yakın olan camideki imamlığını bırakmadan vefatına kadar 29 yıl boyunca burada ilkin ikinci müdür, daha sonra ise birinci müdür sıfatı ile yöneticilik görevini sürdürdü ve kütüphanenin 15 bin ciltlik bölümünün katalogunu hazırladı.

Sülüs ve nesih dalında çeşitli formlarda eserler veren Tahsin Efendi'nin elinden çıkmış pek çok yazı, 50 yıl gibi bir süre zarfında bir araya getirmeye muvaffak olduğu çok iyi bir hat koleksiyonu ve içinde pek nadide kalemtraş, makta', divit ve hokkaların da bulunduğu zengin bir arşiv ile birlikte önce Bayezid'de ve daha sonra da Sultanahmet'te oturduğu iki ayrı evde geçirdiği iki yangın sebebiyle büyük ölçüde yok oldu. Bu durumun verdiği üzüntüyle olsa gerek, vücudunun sağ tarafı felç oldu. Bir sene sonra 13 Aralık 1915 (h. 5 Safer 1334) günü hayata veda etti ve Eyüp'te Bahariye sırtlarında Kaşgarî Dergahı civarında kendisinden önce genç yaşta vefat eden kızının yanına defnolundu.

¹ Prof. Dr. FSM Vakıf Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi / İSTANBUL

Tahsin Efendi koleksiyonunda yer alıp ta söz konusu iki yangından kurtarılabilen eserler, Halil Edhem Arda'ya geçmiş, bunun bir kısmı da daha sonra Topkapı Sarayı Kütüphanesi'ne intikal etmiştir.

İbnü'l-Emin Mahmud Kemal İnal ve kardeşi Ahmet Tevfik çocukluk yıllarında sülüs ve neshi ondan meşk etmiş ve icazet almışlardır. Bu vesile ile kendisini yakından tanıyan İnal, onun uzun boylu, kır sakallı, ilmî ve tasavvufî meclisleri seven, musikî ve şiire âşına, halim selim bir zat olduğunu söylüyor. İnternet ortamına Ömer Çelikel tarafından taşınan Bayezid Kütüphanesi iç mekânından alınmış eski bir pozda bu tanımlamaya uyan bir zat yer almakta, bu da acaba bu zat uzun boyu ve ak sakalı ile Tahsin Efendi olabilir mi? dedirtmektedir.

Hayatı boyunca kıt'a ve levha boyutlarında usta düzeyinde pek çok eser bırakmış, İbnü'l-Emin merhuma göre –Tahsin Ef.'nin oğlu Mahmud Cemaleddin Ef'ye dayanarak- birkaç nüsha, M. Uğur Derman'a göre ise 120 kadar Mushaf-ı Şerif yazmıştır.

Topkapı Sarayı Kütüphanesi, Süleymaniye Kütüphanesi, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi(İbnü'l-Emin M. Kemal İnal Kol.), Vakıf Hat Sanatları Müzesi gibi muhtelif resmî kurumların koleksiyonları yanında özel koleksiyonlarda da çok sayıda eseri bulunmaktadır. Bunların bir kısmına müzayede kataloglarında kolayca rastlanabilir. Meselâ, Celî sülüs ile "*Ne aklım var, ne tedbîrim, ne fikrim / Tevekkeltü alellah oldu zikrim*" yazılı 31x48,5 cm ebadındaki bir eseri, *Rafî Portakal Selçuklu ve Osmanlı Sanat Eserleri Müzayede Katalogu*'nda (İstanbul 1995) 269 no. ile yer almış. Aynı şirketin 2000 yılında yine İstanbul'da yayınladığı *Selçuklu ve Osmanlı Sanat Eserleri Müzayede Katalogu*'nda hazretin 54,5 x 42 cm ebadında bir başka Celî sülüs eserine 219 no. ile yer verilmiş. *Portakal, 13 Aralık 2009/ Sonbahar Özel Koleksiyonlar Müzayedesi* adıyla aynı yıl yayınlanan katalogda 160 no ile yer alan 44 x 63 cm ebadındaki Sülüs-Nesih eser ile hemen akabindeki 161 no.lu 38.5x30cm ebadındaki Sülüs kıt'a da *Tahsin Efendinin imzasını taşımaktadır*.

Antik A.Ş.'nin 205.Müzayede için *Osmanlı Eserleri, Değerli Antika ve Tablolar* adıyla yayınladığı katalogda 174a no ile Tahsin Efendi'nin 113x37 cm ebadında Sülüs bir eseri var. Yine aynı şirketin 12 Kasım 2000 tarihli 207. *Müzayede Katalogu*'nda da (İstanbul 2000) Tahsin Efendi'ye ait 1294 tarihli bir eser bulunuyor. Sanat hayatı boyunca pek çok hilye yazdığı muhakkak olan bu zatın Muhakkak ve Nesih hatlarıyla kaleme aldığı 53x38 ebadında Rokoko tezhipli bir Hilye'si de, aynı şirketin 5 Haziran 2003 tarihinde gerçekleştirdiği 217. Müzayede'nin Katalogu'nda (İstanbul 2003) 192/a ve 16 Kasım 2003'deki 220. Müzayede'nin Katalogu'nda da (İstanbul 2003) 106 no. ile yer almış.

Tahsin Efendi, yazılarının altına genel olarak "*Ketebehû Tahsîn*", "*Sevedehû Tahsîn*", "*Ketebehû Tahsîn min telâmîzi Seyyid Abdullah*", "*Tahsîn el-İmam*", "*Hâfız Hasan Tahsîn*" veya kısaca "*Tahsîn*" şeklinde imza atmıştır.

Hasan Tahsin Efendi'nin, 1894 (h. 1312) yılında ferah ve okunaklı bir nesihle ve her sayfasında on üç satır olmak üzere cüzler halinde yazıp tamamladığı bir Mushaf'ı bulunmaktadır. 36,6 x 24,4 cm. (yazılı kısmı 26,5 x 15cm.) ebadında kebîrî boydaki bu Mushaf-ı Şerif, devrin usta müzehhiplerinden Trabzon'lu Osman Yümnî Efendi (ö.1337/1919) tarafından 1904 (h.1322)'de klasiğe yakın tarzda bol altınla süslenmiş, sonra eser iki kap arasına alınarak ciltlenmiştir. Şevket Rado bu eseri bizzat gördüğünü, daha önce ise Fuat Şemsi Bey'de olduğunu zikreder. Halen Sabancı Üniversitesi Sakıp Sabancı Hat Koleksiyonu içinde 352 envanter numarası ile kayıtlı bulunan 362 varaklık bu eser, aynı adı taşıyan müzede teşhir edilmektedir.

Çadırcılar semtindeki hanın dış cephesindeki celî sülüs “Sarnıçlı Han” ifadesi de onun eseridir.

Tokat'tan gelerek İstanbul'daki kültür ve sanat ortamında kendine azınsanmayacak çapta bir yer açan bu kitap ve sanat adamı Hâfız Hasan Tahsin Efendi'yi, vefatının 100. yıldönümünde (2015'te) memleketi olan Tokat'ta onun eserlerinden oluşan geniş çaplı bir sergi ve konferansla ve hatta prestij bir yayınla anmak bir vefa borcudur diyor, hepinizi saygıyla selamlıyorum.

Bibliyografya:

- AKTÜRK Aliye, *İstanbul Müzayedelerine Türk Hat Sanatı Eserleri*, (M. Ü. İlahiyat Fakültesi Basılmamış Bitirme Tezi), İstanbul 2004;
- Ana Britanica Genel Kültür Ansiklopedisi*, İstanbul 1988, c. 10, s. 433;
- BAYAT Ali Haydar, *Hüsn-i Hat Bibliyografyası*, İstanbul 2003;
- BAYRAK Orhan, *İstanbul'da Gömülü Meşhur Adamlar*, İstanbul 1998, s.120;
- DERMAN M.Uğur, *Sabancı Üniversitesi Sakıp Sabancı Müzesi Hat Koleksiyonundan Seçmeler*, İstanbul 2002, s.206-207, 259;
- DERMAN M.Uğur, *99 İstanbul Mushafı*, İstanbul 2011, s.394-396;
- GÜLŞEN Sezai, “Eyüpte Gömülü Sanatçı Mezarları”, *Eyüp Sultan Sempozyumu Tebliğleri*, İstanbul 1997, s. 206-213;
- GÜMÜŞTOP Ahmet, *İstanbul Müzayedelerine Türk Hat Sanatı Eserleri II*, (M. Ü. İlahiyat Fakültesi Basılmamış Bitirme Tezi), İstanbul 2007;
- İNAL İbnü'l-Emin Mahmud Kemal, *Son Hattatlar*, İstanbul 1955, s. 424-427;
- MİRZA Habib, *Hatt u Hattâtân*, İstanbul 1309, s. 250;
- RADO Şevket, *Türk Hattatları*, İstanbul 1984, s. 249;
- Türk ve Dünya Ünlüleri Ansiklopedisi*, İstanbul 1984, c.5, s. 2659.
- M.Hüsrev Subaşı Koleksiyonu
Mehmed Özçay Koleksiyonu
Mustafa Canbaz Fotoğraf Arşivi
Mustafa Parıldar Fotoğraf Arşivi
Nurullah Özden Fotoğraf Arşivi
Ömer Çetinel Fotoğraf Arşivi

Ekler



Resim-1 Tahsin Efendi'nin babasının imamlık yaptığı Tokat Meydan Camii



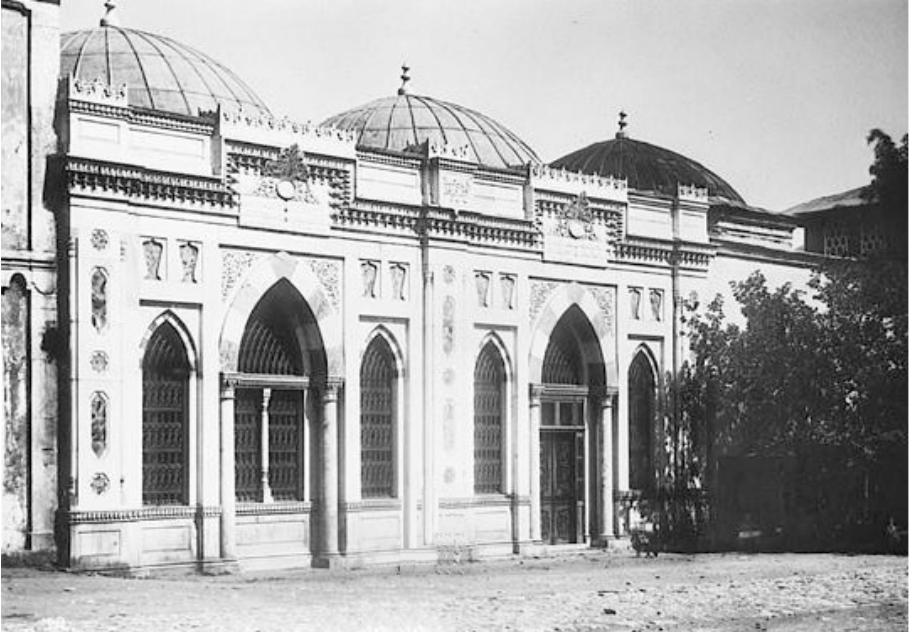
Resim-2 Bayezid Camii (1800'lü yılların sonu)



Resim-3 Tahsin Ef.'nin öğrenin gördüğü yıllarda Bayezid Camii Avlusu (Ö. Çetinel Foto Arşivi)



Resim-4 İstanbul Mercan Yokuşunda 49 yıl imamlık yaptığı Yakub Ağa Camii



Resim-5 Müdürlüğünü yaptığı yıllarda Bayezid Kütüphanesi (Ömer Çetinel Foto Arşivi)



Resim-6 Bayezid Kütüphanesi Kitabesi “Kütüphâne-i Umûmî-i Osmânî”



Resim-7 Acaba pozdaki zat Tahsin Efendi olabilir mi? (Ömer Çetinel Foto Arşivi)



Resim-8 Son asır müelliflerinden M. Kemal İnal ve kardeşi de Tahsin Efendi'den hat meşk etmişlerdi.



Resim-9 Tahsin Efendi'nin etrafında medfun bulunduğu Eyüp Kaşgârî Dergâhı



Resim-10 Hocası Muhsin-zâde Abdullah Efendi'ye ait Celî Sülûs bir Levha



Resim-11 Diğer hocası Kazasker Mustafa İzzet Efendi'ye ait Ayasofya'daki meşhur Celiler

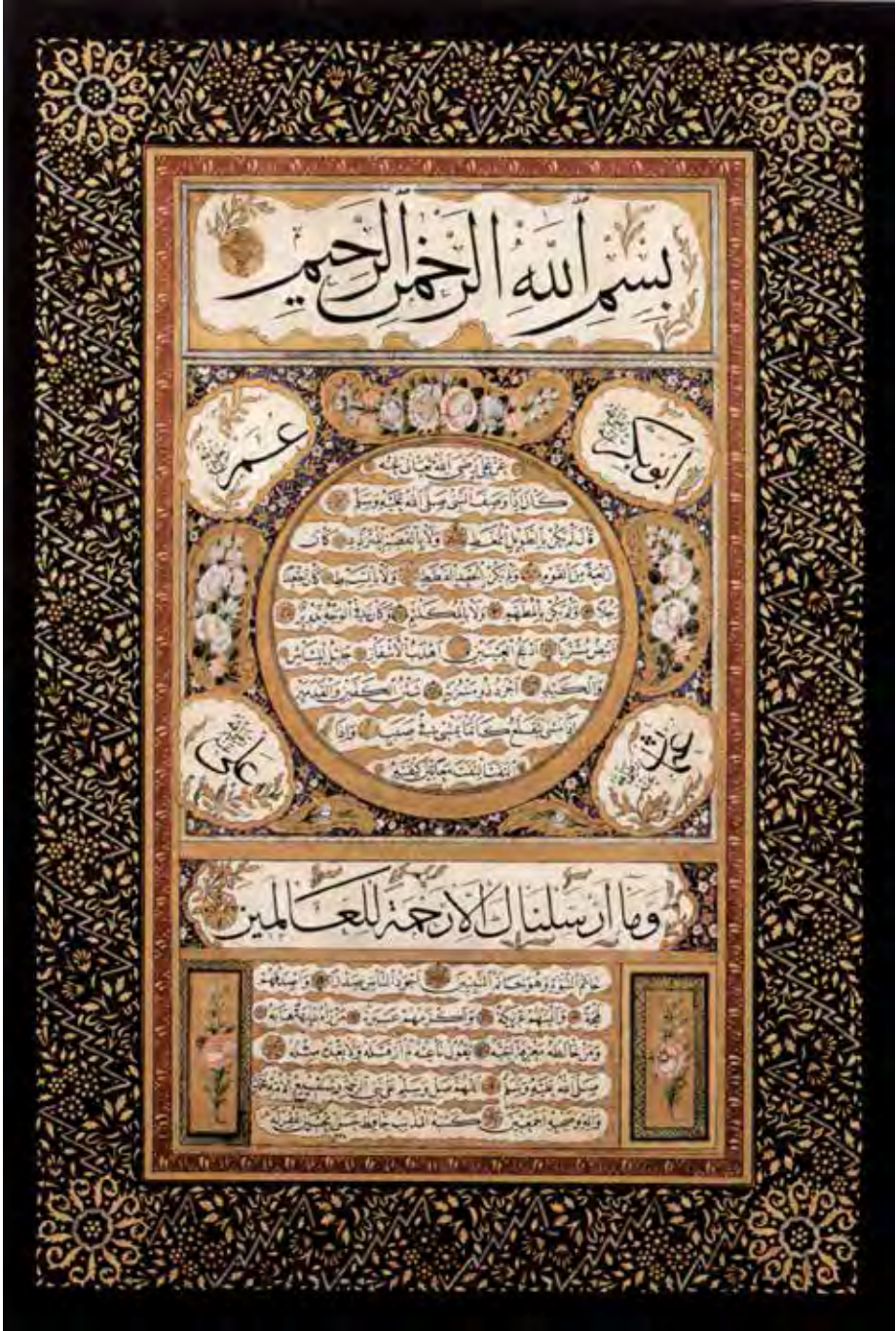


Hasan Tahsin Efendi
İbnülemin Mahmud Kemal koleksiyonundan

Resim-12 1291/1873 tarihli bir kıt'a (İ.Ü.Ktp./İbnü'l-Emin M.Kemal İnal Koleksiyonu)



Resim-13 Tahsin Efendi'ye ait 1294/1877 tarihli Celi Sülüs bir Manzum Eser



Resim-14 1294/1877 tarihli Muhakkak-Sülüs-Nesih bir Hilye'si



Resim-15 1298/1881 tarihini taşıyan “Hâfız Tahsin” imzalı bir Nesih Kıt’a



Resim-16 Tahsin Ef.'nin 1299/1882 tarihli bir Celî Sülüs eseri: “Hasbûna'llâhü ve ni'me'l-Vekîl.” (M.H.Subaşı Kol.)



Resim-17 Tahsin Efendi'nin bir imza (ketebe) örneği



Resim-18 Tahsin Efendi'den bir Sülüs manzum kit'a



Resim-19 “Hâfız Tahsin” imzalı 1308/1891 tarihinde yazılmış bir Sülüs Besmele (Süleymaniye Ktp.)



Resim-20 Tahsin Ef.’nin Sabancı Müzesi’ndeki 1312/1895 tarihli Mushaf’ında Fatiha Sûresi



Resim-21 Mushaf'ın sonunda Hattat Ketebe ve 10 yıl sonrasına ait Müzehhip imzası



Resim-22 Aynı Mushaf'ının cilt kapağında işçilik (S.Sabancı Koleksiyonu)



Resim-23 Tahsin Efendi'den âdetâ ayak üstü yazılmış 1312/1895 tarihli bir Hilve-i Şerîf



Resim-24 Tahsin Efendi'den 1316/1899 tarihli manzum bir Sülüs Levha

رَبِّ
 أَوْزَعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَى وَالِدَتِي وَأَنْ
 أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَأَصْلِحْ لِي فِي ذُرِّيَّتِي إِنِّي تُبْتُ إِلَيْكَ وَإِنِّي
 مِنَ الْمُسْلِمِينَ أُولَئِكَ الَّذِينَ نَقَبَلُ عَنْهُمْ حَسَنًا مَا عَمِلُوا
 وَنَجَّاهُ عَنْ سَيِّئَاتِهِمْ فِي أَصْحَابِ الْجَنَّةِ وَعَدَّ الصَّدُوقُ الَّذِي
 كَانُوا يُوعَدُونَ وَالَّذِي قَالَ لَوَالِدَيْهِ أَفِ لَكُمْ أَنْتَ بِنِي
 أَنْ أُخْرِجَ وَقَدْ خَلَّتِ الْقُرُونُ مِنْ قَبْلِي وَهُمَا يَسْتَفْغِيَانِ اللَّهَ
 وَيُنَافِقَانِ وَعَدَّ اللَّهُ حَقًّا فَيَقُولُ مَا هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ
 أُولَئِكَ الَّذِينَ حَقَّ عَلَيْهِمُ الْقَوْلُ فِي أُمِّهِمْ وَقَدْ خَلَّتْ مِنْ قَبْلِهِمْ
 مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ إِنَّهُمْ كَانُوا خَاسِرِينَ وَلِكُلِّ دَرَجَاتٍ
 مِمَّا عَمِلُوا وَلِيُوفيَهُمْ عَمَلُهُمْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ وَيَوْمَ
 يُعْرَضُ الَّذِينَ كَفَرُوا عَلَى النَّارِ أَذْهَبَتْ طَبَاتِكُمْ فِي حَيَاتِكُمْ
 الدُّنْيَا وَأَسْتَمَعْتُمْ بِهَا فَالْيَوْمَ تُجْرَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ بِمَا
 كُنْتُمْ تَسْتَكْبِرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَبِمَا كُنْتُمْ تَفْسُقُونَ

Resim-25 Tahsin Efendi'nin Nesih yazıdaki kalem kudretini gösteren güzel bir Mushaf sayfası (M. Özçay Koleksiyonu)



Resim-26 Tahsin Efendi'ye ait 1323/ tarihli nefis bir Celî Sülûs Levha

Mehmed Emin Tokadî'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufi Şahsiyeti

Halil İbrahim ŞİMŞEK*

Özet

Sayın Başkan, kıymetli hâzirun,

Yetiştirdiği âlim, müderris, şair ve mutasavvıflarıyla meşhur olan Tokat'ta doğup Osmanlı döneminde hem irşâd vazifesiyle önemli hizmetler yapan hem de yazdığı eserleriyle kendisinden sonraki neslin manevî eğitimine vesile olan zâtlardan biri de Mehmed Emin Efendidir. Bu tebliğimizde Mehmed Emin Efendinin hayatı ve tasavvufî şahsiyeti ana hatlarıyla açıklanacaktır.¹

1. Hayatı

Mehmed Emin Efendinin hayatına dair elde edebildiğimiz bilgiler genellikle iki kaynağa dayanmaktadır: Bunlardan biri Tokadî'nin müritlerinden Seyyid Yahya Efendinin (ö.1198/1784) dikte ettirdiği ve Ahmed Hasib Üsküdarî'nin yazdığı *Menâkıbnâme-i Mehmed Emin-i Tokâdî*² adlı yazma eserdir. Diğeri ise Müstakimzâde Süleyman Sadeddin Efendinin (ö.1202/1788) *Terceme-i Mektûbât-ı İmâm-ı Rabbânî* adlı eserine yazdığı mukaddimedir.³ Bunlardan başka 20. Yüzyılın başlarında Tokadî'nin hayatına dair derli toplu geniş bilgi veren Hüseyin Vassâf' ın (ö.1929) *Sefîne-i Evliyâ-yı Ebrâr Şerh-i Esmâr-ı Esrâr*⁴ adlı eseri, Ali Emîrî'nin (ö.1924) *Tezkire-i Şu'arâ-yı Âmid*⁵ ve İbnülemin Mahmud Kemal İnal (ö.1957) tarafından bugünkü Türkçe harflerine aktarılaraq neşredilen *Şeyh Emîn-i Tokâdî Hazretlerinin Terceme-i Hâli*⁶ adlı eserleridir.

Mehmed Emin Efendinin babası Diyarbakır'dan Tokat'a göç eden Derviş lakaplı Hasan Efendidir. Kaynaklarda kaydedildiğine göre Derviş Hasan, IV. Murad (ö.1049/1640) döneminde öldürülerek mensupları dağıtılan Diyarbakır'da mukim Seyyid Mahmud Urmevî'nin (ö.1049/1639) mürididir.

* Doç. Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Çorum

¹ Tebliğimi hazırlarken şahsıma ait olan *Mehmed Emîn-i Tokâdî: Hayatı, Tasavvufi Görüşleri ve Risaleleri* (2. Baskı, Hititkitap Yayınevi, Çorum, 2008, 324 s.9 ve 18. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Nakşbendî-Müceddidî Hareket: Anadolu'daki Temsilcileri ve Tasavvufî Görüşleri (2. Baskı, Hititkitap Yayınevi, Çorum, 2008, 324s.) adlı eserlerin ilgili bölümlerinden yararlanılmıştır. Elinizdeki çalışmada asıl kaynaklara atıf yapıldığı için bu kitaplar ayrıca referans gösterilmemiştir.

² Ahmed Hasib Üsküdarî, *Menâkıbnâme-i Mehmed Emîn-i Tokâdî*, Millet Ktp., Ali Emîrî-Şer'iyye, no: 1103

³ Müstakimzâde Süleyman Sadeddin, "Takdim", *Mektûbât-ı İmâm-ı Rabbânî*, çev.: Müstakimzâde Süleyman Sadeddin, Litoğrafya Matbaası, İstanbul 1270/1853, c. 1, ss. 9-22

⁴ Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliyâ-yı Ebrâr Şerh-i Esmâr-ı Esrâr*, Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, no: 2306, c. 2, ss. 34, 41.

⁵ Ali Emîrî, *Tezkire-i Şu'arâ-yı Âmid*, İstanbul 1328, c. 1, ss. 98-112.

⁶ Ali Emîrî, *Şeyh Emîn-i Tokâdî Hazretlerinin Terceme-i Hâli*, İstanbul 1950.

Muhtemelen baba mesleği olan nakışçılıkla meşgul olan Derviş Hasan Efendi söz konusu olaydan sonra oluşan huzursuz ortamdan kurtulmak amacıyla oradan göç ederek Tokat'a gelmiş ve burada yerleşmiştir.

Mehmed Emin Efendi 1075/1664'de Tokat'ta doğdu. Lakabı Cemâleddin, künyeleri Ebu'l-Emâne ve Ebu Mansûr, şiirlerinde kullandığı mahlasları Emin ve Ârif'dir. Babası Derviş Hasan ilme ve ilim öğrenmeğe meraklı bir zat olduğu için oğlu Mehmed Emin Efendiyi daha küçük yaşlarından itibaren medreselerde okumaya yönlendirmiştir. İlk ve ileri düzey medrese tahsilini Tokat'ta gerçekleştirdiği bilinmesine karşın Mehmed Emin Efendinin burada hangi medresede ve kimlerden ders okuduğuna dair bilgimiz mevcut değildir. Ancak yaklaşık 24 yaşındayken 1100/1688'de İstanbul'a gelen Mehmed Emin Efendi Zeyrek yokuşundaki Piri Paşa Medresesi'ne yerleşmiştir. Burada bir yandan Şeyhülislâm Mirzâzâde Muhammed Efendi (ö.1156/1743) ve onun yanındaki zâtlardan İslâmî ilimlere dair eserleri okuyup Yedikuleli Abdullah Efendiden (ö.1144/1731) hat dersleri alıyorken diğer yandan kendisi bazı talebelere dinî ve edebî eserleri okutması göz önüne alındığında Tokat'ta iyi bir tahsil dönemi geçirdiği anlaşılmaktadır.

Mehmed Emin Efendi, İstanbul'daki eğitiminin ardından Ruznâmçe-i Evvel Kesedâr Ali Efendinin oğlunu eğitmekle görevlendirildi. Kesedâr Ali Efendi 1114/1702'de Edirne 'de görevlendirilince oğluna ders veren Mehmed Emin Tokâdî'yi de beraberinde götürdü. Mehmed Emin Efendi burada eksikliğini hissettiği müzik alanında kendisini yetiştirmek üzere büyük musiki üstadlarından İtrî Çelebi (ö.1124/1712), Küçük Muezzin Muhammed (ö.1130/1717) ve Yahya Nazım Çelebi'den (ö.1140/1727) dersler aldı.⁷ Edirne'ye gelişlerinden bir müddet sonra oğlu vefat eden Ali Efendi duruma çok üzüldü ve resmi görevinden ayrıldı. Bu durumda boşta kalan Mehmed Emin Efendi daha önce niyet ettiği hac ibadetini yerine getirmek üzere Edirne'den ayrılmadan önce vedalaşmak üzere sohbetlerine katılıp tanıştığı Kasapzâde Mehmed Efendiye (ö.1117/1705) uğradı. Kasapzâde ona Mekke'ye varınca Nakşbendiyye-Müceddîdiyye şeyhlerinden Ebu'l-Berekât Yekdest Ahmed Cûryânî ile görüşüp kendisinin selamını iletmesini istedi. Mehmed Emin Efendi bu vedalaşmanın ardından helalleşerek ayrılıp Edirne'den İstanbul'a geldi.

Mehmed Emin Efendi gemiyle Mısır'a ve oradan da karadan Receb 1114/ Kasım-Aralık 1702'de Mekke'ye ulaştı.⁸ Kâbe 'de kıldığı ilk sabah namazını müteakip, tavâf ederken dikkatini çeken bir grubun zikir halkasına iştirak etti. Zikirden sonra bu meclisin şeyhinin Edirne'den selam getirdiği Yekdest Ahmed Cûryânî olduğunu öğrenip kendisiyle görüşerek tanıştı. Yekdest Ahmed Efendi, ona yolculuğunun nasıl geçtiğini sorduğunda Mehmed Emin Efendi durumu anlattı. Ancak bu görüşme esnasında o, Edirne'den Kasapzâde Mehmed Efendinin Yekdest Ahmed Efendiye gönderdiği selamı

⁷ Üsküdârî, *Menâkıbnâme*, vr. 5b.

⁸ Üsküdârî, *age*, vr. 6b.

iletmeyi unuttu. Sonra şeyhin ona: “Edirne’de size emânet edilen şeyi unuttunuz!”⁹ Demesiyle kendine gelip Kasapzâde Mehmed Efendinin selamını ilettili.¹⁰

Mehmed Emin Efendinin bu ilk haccı esnasında yukarıda açıklandığı şekilde Yekdest Ahmed Efendiyle tanışmasından sonra hayatında yeni bir dönemin başladığı anlaşılmaktadır. Mehmed Emin Efendi hac ibadetini gerçekleştirdikten sonra hemen memleketine dönmeyip 1117/1705 yılına kadar uzayan üç yıllık dönemi Mekke’de geçirdi.

Mehmed Emin Efendi, Yekdest Ahmed’i tanımasının ardından kısa süre sonra ondan kendisine tasavvuf ilmini öğretmesini ister. Bu istek üzerine Ahmed Efendi, Mehmed Emin Efendiye kelime-i tevhîdi telkin ederek ona ilk tasavvufî terbiye dersini verdi ve bu arada şu Farsça beyti okudu:

Pes est çihil sâl in ma’nâ muhakkak şod be-Hâkânî

Ki yek-dem zikr-i Hakk bâyed bih ez-mülk-i Süleymânî.

Hazırcevap bir insan olan Tokadî anında bu beyti Türkçe’ye çevirerek şöyle dedi:

Otuz kırk yıl geçelden eylemiş tahkîk-i Hâkânî

Ki bir dem Hak’kı zikretmek değer mülk-i Süleymân’ı¹¹

Mehmed Emîn Efendinin mürşidi olan Yekdest Ahmed b. Halil el-Hanefî en-Nakşebendî el-Cûryânî, Buhâra yakınlarında bulunan Curyân kasabasında doğmuştur. Hindistan’a yaptığı bir ticari seyahat esnasında taun (veba) hastalığına yakalanmalarından dolayı aile fertlerinin bütününe kaybetmiştir. Yekdest Ahmed, 1096/1685 yılında yine bir Hindistan seferi esnasında haramilerin (eşkıya) yollarını kesmesiyle meydana gelen arbedede sağ elini kaybetmiştir. Bundan dolayı kendisine Farsça tek elli anlamına gelen “Yekdest” lakabı verilmiştir.¹² Hindistan seyahatleri esnasında tasavvufî terbiyeyi aldığı şeyhi Muhammed Masum Sirhindî’nin (1007-1079/1599-1668) tavsiyesi üzerine Mekke’ye hicret etmiş ve ömrünün büyük bölümünü burada geçirmiştir. Bazı kaynaklarda, burada yerleşmesinden dolayı ona “el-Mekkî” nisbesi ve “Carullâh” lakabı verilmiştir. Mekke’de bulunduğu sırada hacca gelen pîrdaşı ve Müceddidiyyenin Anadolu’da yayılmasını sağlayan önemli isimlerden biri olan Muhammed Murâd Buhârî ile de görüşmüş ve aralarında sıcak bir dostluk oluşmuştur.¹³ Yekdest Ahmed Cûryânî, 1119/1707 yılında Mekke’de vefat etmiştir. Sohbet halkası oldukça geniş olan Yekdest Ahmed Efendi birçok kişinin tasavvûfî terbiye almasına vesile olmasının yanında, bazı

⁹ Üsküdârî, *age*, vr. 6b.

¹⁰ Üsküdârî, *age*, vr. 6b.

¹¹ Emîrî, *Tezkire*, c. 1, s. 100.

¹² Halil el-Murâdî, *Silkü’-d-durer fî a’yânî’l-karnî’s-sânî ‘aşer*, Bulak 1301 H., c. 1, s. 107.

¹³ Aynı eser, c. 1, s. 108.

yetiştirilmiş müritlerine tarikatta irşad ve hilafet icazeti de vermiştir. Bunlar arasında Anadolu'da bulunanlardan bir kısmı şunlardır: Ebu Abdullah Muhammed Semerkandî (ö.1117/1705), Ahmed Kırımıî (ö.1156/1743), Mehmed Emîn Tokâdî (ö.1158/1745), Yekçeşm Murtaza Efendi (ö.1160/1747) ve Akovalızâde Ahmed Efendi (ö.1168/1754)'dir. Yekdest Ahmed'den Mehmed Emîn Tokâdî ve Muhammed Semerkandî vasıtasıyla gelen silsile İstanbul'da onlardan sonra da devam etmiştir.¹⁴

Mehmed Emîn Efendi bu intisâbının ardından devam eden üç yıllık süreçte hem şeyhinin sohbetlerini takip etmiş hem de onun kendisine telkin ettiği vazifeleri yaparak tasavvufi terbiyesini tamamlamıştır. Tokadî, 1117/1705 yılı hac mevsimi sonuna yaklaşıldığı sırada şeyhinin talimatı üzerine İstanbul'a dönmek üzere hazırlıkları yapmış ve vedalaşarak duasını almak üzere şeyhini ziyaret etmiştir. Bu ziyareti esnasında Yekdest Ahmed Efendinin ona yönelerek şöyle dediği rivâyet edilmektedir:

İnşaallâh birkaç seneden sonra yine bu mahalle geldiğinizde bizi bulamayabilirsiniz. Lâkin sizin bizde olan emânetinizi, Medîne-i Münnevve'de ikamet eden bizim Hoca Abdurrahim'e verdik. Onunla görüştüğünüzde Ravza-yı Mutahhara'da size bu emaneti teslim eder.¹⁵

Mehmed Emin Efendi şeyhinin bu ifadeleriyle hilafet icazetinin müjdesini almasına karşın onunla son görüşmesi haberini de öğrenmiş olmakla üzülmüştür. Şeyhi ona İstanbul'a vardığında nerede kalacağını sordu. O da İstanbul'da kendine ait bir evi olmadığını belirterek şeyhinin bu konudaki işaretlerini beklediğini arz etti. Bunun üzerine Curyanî ona bir mektup vererek İstanbul'da Nakşbendiyye'nin ileri gelenlerinden Hüseyin Paşazâde Kımıl Muhammed'e (ö.1132/1719) vermesini, onun kendisine yönelteceği emirlere uymasını ve ona teslimiyetinin kendisine yapılmış olacağını tembihledi.¹⁶

Mehmed Emin Efendi Hicaz'dan dönüş yolculuğuna mürşidinin tavsiyesiyle Mısır istikametinden çıkmaya karar verdi. Bu yolculuğu esnasında Kahire'ye uğradı ve orada üç ay kadar kaldı. Bu zaman zarfında, Ezher ulemasından bazı şahıslarla ve yörede bulunan bir kısım tarikat şeyhleriyle de görüşüp onlardan yararlandı. Daha sonra, gemiyle İstanbul'a geldi. İlk iş olarak Yekdest Ahmed Efendinin gönderdiği mektubu iletmek üzere Kımıl Muhammed'in evine gitti. Muhammed Efendi, Yekdest Ahmed Efendinin selamını ve mektubunu getiren Tokâdî'ye iltifat edip onu kendi evinde misafir edeceğini bildirdi. Böylece ikamet problemini halleden Tokâdî, Kımıl Muhammed Efendinin sohbetlerini de yakından takip etme imkânı buldu. Bundan sonra İstanbul'da beş yıl kadar kaldı.¹⁷ Bu zaman zarfında Nakşbendiyye, Kâdiriyye, Şaziliyye ve Şuttâriyye tarikatlarında kendisini

¹⁴ Üsküdârî, *Menâkıbnâme*, vr. 2a.

¹⁵ *Aynı eser*, vr. 8b-9a.

¹⁶ *Aynı eser*, vr. 8a-b.

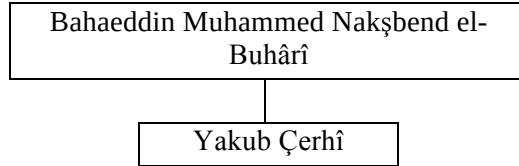
¹⁷ *Aynı eser*, vr. 9a.

yetiştirdi.¹⁸ Yine bu zaman içinde Şehzâde ve Sultan Mahmut câmilerinde bir kısım talebeye İslâmî ilimlere dair dersler verdi.¹⁹ Bunun yanı sıra devrinin önemli şahsiyetlerinden Halvetiyye şeyhi İsa Mahvî (ö.1127/1715) ve aynı tarikatın Sünbûliyye koluna mensup Koca Mustafa Paşa Sünbül Efendi Tekkesi şeyhi Seyyid Mehmed Nureddin (ö.1160/1747) ile de sohbet edip dostluk kurdu.²⁰ Tokâdî'nin bu dostluklarına ve Nakşbendiyye dışında diğer tarikatlardan aldığı icazetlere bakıldığında, oldukça geniş bir perspektife ve toleranslı bir anlayışa sahip olduğunu görmekteyiz. Kendisini dar bir çevre ile sınırlandırmayıp döneminde yararlanmasını uygun gördüğü pek çok kişiyle hoca-öğrenci, müşîd-mürîd, iki ilim adamı veya şeyh mesabesinde görüşme ortamı oluşturdu. Daha başladığı resmî görevi olan Reisü'l-Küttap Kalemî kâtipliği görevini de yürütmeğe devam etti.

Üstadının emriyle Mehmed Emin Efendinin sohbet şeyhi olarak benimsediği Kımıl Muhammed Efendi 1122/1710'da mir-i mirânlık (beylerbeyi) görevi ile Habeşistan'a ve müteakiben de Kudüs vilayeti valiliğine tayin edilmiştir. Tokâdî de Kımıl Muhammed'in söz konusu görevleri esnasında resmî vazifeli olarak onun kâtipliğini yapmak üzere beraberinde gitmiştir.²¹

Mehmed Emin Efendi, Kımıl Muhammed'in Kudüs'te bir müddet vazife yaptıktan sonra Mekke'ye su yollarının tamir ve bakım işiyle görevlendirilmesi üzerine onunla birlikte daha önce intisabının gerçekleştiği Mekke'ye tekrar gidebilme imkânına sahip olmuştur. Bu seyahatı sebebiyle Hicaz bölgesinde bulunduğu esnada Medîne'ye de uğrayan Tokâdî, şeyhi Yekdest Ahmed Efendinin vasiyetine uyarak orada bulunan pirdaşı Abdurrahim Buhârî'yi ziyaret etmiş ve o da şeyhi Yekdest Ahmed Efendi tarafından kendisine emanet edilen Tokâdî'nin Müceddidiyye'den hilfet ve irşad icâzetnâmesini şahitlerin huzurunda Mescid-i Nebevî'de ona takdim etmiştir. Böylece Tokâdî'nin Nakşbendî-Müceddidî silsilesindeki yeri tescillenmiştir.

Mehmed Emin Efendinin Nakşbendiyye'ye nisbeti hem Müceddidî ve hem de Ahrârî-Kâsânî silsilesiyledir. Ancak o, daha çok Nakşbendî-Müceddidî nisbetiyle meşhur olmuştur. Tokâdî'nin Bahaeddin Muhammed'den kendisine kadar ulaşan Nakşbendî-Müceddidî ve Ahrârî-Kâsânî silsilesi şöyledir:²²



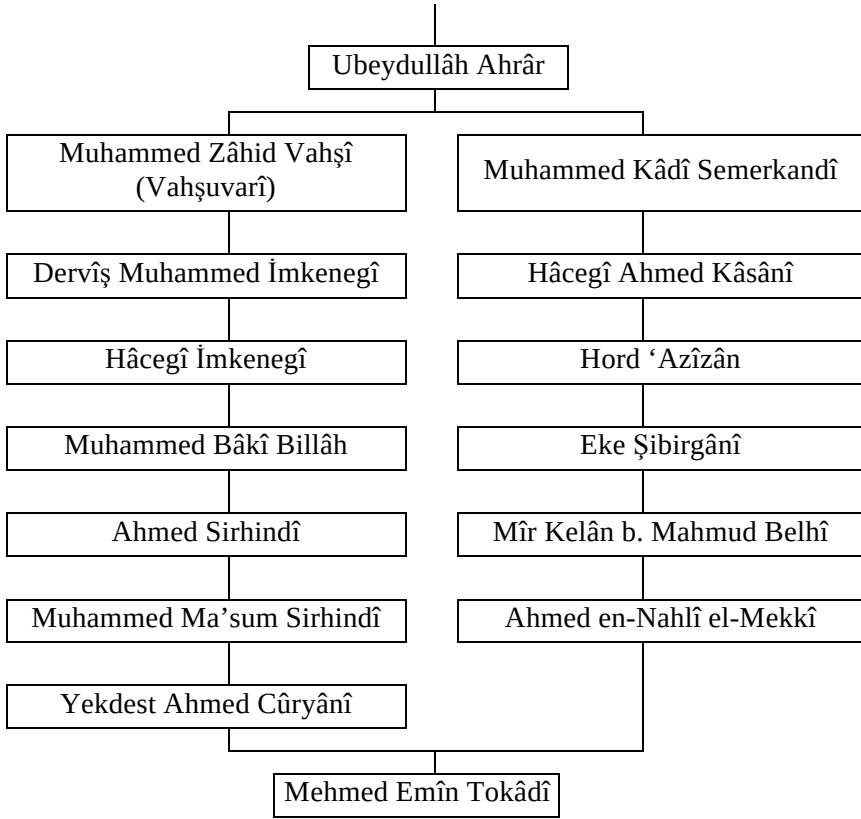
¹⁸ Müstakîmzâde, *Terceme-i Mektûbât*, c. 1, s. 22; Emîrî, *Tezkire*, c. 1, s. 101.

¹⁹ Üsküdârî, *Menâkıbnâme*, vr. 9a.

²⁰ Üsküdârî, *Menâkıbnâme*, vr. 9a-10a; Müstakîmzâde, *Terceme-i Mektûbât*, c. 1, s. 22.

²¹ Emîrî, *Tezkire*, c. 1, s. 101.

²² Mehmed Emin Tokâdî, *Kaside-i Silsile-i Tarîkat-ı Nakşbendiyye*, Çorum Hasan Paşa Ktp., no:772, vr. 10a-12a.



Mehmed Emin Efendi, Kımıl Muhammed'le birlikte Mekke'ye gittiğinde orada mücavir olarak meskûn bulunan büyük muhaddis ve sufi Şihabüddin Ebu Muhammed Ahmed b. Muhammed en-Nahlî el-Mekkî en-Nakşbendî'nin (ö.1130/1717) sohbetlerine ve derslerine katılarak ondan hadîs icâzeti aldı.²³ Aynı zamanda ona bir Nakşbendiyye şeyhi olan Ahmed Efendi tarafından Nakşbendiyyenin Kasaniyye kolundan da hilafet ve irşad icazeti verildi. Yine burada Dârussaâde ağası Beşir Ağa (ö.1159/1746) ile de görüşüp dostluk kurdu.²⁴ Tokâdî bu seyahatinde Mekke'de altı yıl kadar kaldıktan sonra kendisiyle birlikte geldiği Kımıl Muhammed'in İstanbul'a merkeze çağırılmasıyla, 1129/1717'de İstanbul'a döndü. Kımıl Muhammed İstanbul'a döndüğünde Ruznâmçe-i Evvel görevine atandı. Bu atamadan sonra Mehmed Emîn Efendi üç yıl kadar onun evinde kaldı. Kımıl Muhammed'in 1132/1720'de vefatı üzerine onun malikânesine yakın bir ev kiralarak burada ikâmet etmeye başladı. Tokâdî'nin bu dönemde bazı arkadaşlarının girişimleri neticesinde evlendiği ve tedris faaliyetleriyle zamanını geçirdiği

²³ Müstakîmzâde, *Terceme-i Mektûbât*, c. 1, s. 22.

²⁴ Emîrî, *Tezkire*, c. 1, s. 101.

kaydedilmektedir.²⁵ Bu evliliğinden çocuğu olup olmadığına dair tarafımızdan herhangi bir kayda rastlanılamadı.

Ali Emirî, Tokadî'nin İstanbul'da bulunduğu sırada bir müddet Ebu Eyyub el-Ensârî'nin (ö.52/657) türbedarlığı vazifesini de yürüttüğünü belirtmektedir.²⁶ Ancak o, bu görev esnasında irşâd ve ilim faaliyetlerini aksatmadan sürdürüp halifesi Müstakimzâde Süleyman Sadeddin (ö.1202/1787) ve Seyyid Yahya (ö.1198/1784) gibi kendini ispatlamış şahsiyetlerin yetişmesini sağlamıştır. Hayatı boyunca hem etrafındakilere kendinin bildiklerini öğretmeğe çalışmış hem de karşılaştığı kişilerden de bilmediklerini öğrenme gayretini sürdürmüştür. Nitekim o, görüştüğü âlimlerden çeşitli ilimlere ilişkin icâzetler almıştır. İlmî sahadaki bu gayretine benzer şekilde farklı tarikat şeyhleriyle manevî bağ kurarak onlardan tarikat eğitimine dair hilafet icazetleri almıştır. Bütün bunların yanında Tokadî, birden çok tarîkata göre seyrini tamamlamış, ancak Nakşbendiyye tarikatına intisâbıyla meşhur olmuştur.²⁷

Mehmed Emîn Efendiye Beşir Ağa tarafından Ortakçılar'da ve Şeyhülislâm Mustafa Efendi (ö.1158/1745) tarafından da Eyüp'te yaptırdıkları tekkelerin şeyhliği teklîf edilmesine rağmen o bu önerileri kabul etmemiştir. Yekdest Ahmed Efendinin diğer halifesi Tatar (Kırımî) Ahmed Efendi 1156/1743'te vefat edince, onun postnişin olduğu Ayvansaray yakınındaki Emîr Buhârî Tekkesi şeyhsiz kalmıştı. Bu durum muvacehesinde Şeyhülislâm Mustafa Efendi sözü edilen tekkenin şeyhliğini Tatar Ahmed Efendinin pîrdâşı olan Mehmed Emîn Efendiye teklif etme arzusundaydı. Keyfiyeti pâdişâha arz eden Mustafa Efendi, söz konusu isteğini kabul ettirince görev emrini mektupçusu Hamzazâde Abdullah Efendi ile Tokadî'ye gönderdi. Tokadî, önplanda görünmeyi pek sevmediği ve hallerini gizlemeyi tercih ettiği için kendisini şöhrete sevk edecek böyle bir teklife sıcak bakmadı. Şeyhülislâmın makâmına giderek kendisinin böyle bir vazifeye uygun görmediğini ve affını istedi. Ancak Şeyhülislâm bu talebi kabul etmeyerek Tokadî'nin sözü edilen tekkenin şeyhliğine en uygun kişi olduğunu söyledi. Çünkü Tokadî'nin hilafet icazetini almasının üzerinden otuz yıl geçtiğini ve ortada herhangi bir ehliyetsizliğinin olmadığını ifade etti. Bunun üzerine Tokadî, hankâhda oturmama şartıyla bu beratı kabul edebileceğini bildirdi. Onun bu isteği Şeyhülislam tarafından kabul olunarak ataması yapıldı. Tokadî isteyine uygun olarak kardeşini tekkede oturarak kendisi bulunduğu hâl üzere evinde ikamet etmeğe devam etti.²⁸ Burada o dönemde önemli bir görev olan tekke şeyhliğinin (postnişînliğin) kendisine teklif edilmesi karşısında Tokadî'ninn bu iltifata

²⁵ Üsküdârî, *Menâkıbnâme*, vr. 12a.

²⁶ Emirî, *Tezkire*, c. 1, s. 102.

²⁷ Müstakimzâde, *Terceme-i Mektûbât*, c. 1, s. 22.

²⁸ Üsküdârî, *Menâkıbnâme*, vr. 26a-b

tepkisinin günümüzde kendilerini şeyh konumunda görüp de mevki meraklısı olan kişilere örnek teşkil edecek bir davranış olduğu kanaatindeyiz.

Yukarıda anlatıldığı şekilde Tokâdî'nin postnişin olmasıyla birlikte Emîr Buhârî Tekkesi'nde yeni bir dönem başlamıştır. O, müritlerini sürekli olarak itidâle çağırıp gösterişten ve dünyevî hırslardan uzak kalmalarını öğütüyordu. Mevcut tekke adetlerinin bir kısmını gösteriş olacağı gerekçesiyle terk ediyor ve bunlardan yapılması zorunlu olanlarını çoğunlukla görevlendirdiği yetişkin müritlerine havale ederek onlar tarafından yürütülmesini sağlamaktaydı. Bu meyanda adet olduğu üzere tekkede yılda bir defa okunan mevlîd-i şerîfe katılmasıyla ilgili anlatılan şu hadise oldukça dikkat çekicidir. Mevlid okunmasından birkaç gün önce dergâha gelmeleri, zikirden sonra seccâde-i meşihâtta (şeyh postunda) duâ etmeleri için dostları, talebe ve müntesiplerinden çok sayıda kimse tarafından talep ve ısrar edilir. Tokadî geleceğini ama posta oturmayacağını söyler. Bu sebeple daha fazla ısrar edilmemesini rica eder. Mevlîd-i şerîf okunma vakti geldiğinde dostlarından çok kimse dergâha toplanır. Mehmed EmînEfendinin dua edeceğini duyunca halktan da çok kimse orada kendisini beklemeye başlar. Tokâdî, teşrif ettiğinde önce abdest tazeler ve tekkeye girip safların arasında bir yere oturur. Öğle namazının sünnetini kılıp etrafı seyrederken yanında bulunan bir kişi ona, bu tekkenin şeyhi olan Tokatlı Emîn Efendinin gelip gelmediğini sorar ve onun keramet ehli evliyâullâhtan biri olduğunu söyler. Tokâdî mahviyatkar ve sakin bir tavırla; bu zâta bahsettiği kişinin işittiği gibi birisi olmadığını söyleyerek geldiğinde kendisine göstereceğini ifade eder. Mevlid-i şerîf bitince Tokâdî orada bulunan âlim zatlardan birine haber ileterek duayı yapmasını rica edip halkın bu ilgisinden kurtulmak amacıyla oradan çıkıp sessizce evine gider.²⁹

Mehmed Emîn Efendi 1158/1745 senesinin Receb/Ağustos ayında göğsünde çıkan bir çıban/şirpençeden dolayı hastalandı. Kırk günlük hastalık dönemini müteakip 15 Şaban 1158/12 Eylül 1745 günü mübarek Berat Gecesi'nde İstanbul'da vefat etti. Cenaze namazı Fatih Sultan Mehmet Câmii'nde Sultan Bayezid Câmii vaizi Abdulhalim Efendi tarafından kıldırılarak Zeyrek mahallesinde yer alan Pîrî Paşa Câmii haziresindeki kabristana defnedildi.³⁰ Bugün Tokadî'nin kabri'nin bulunduğu mezarlık vasiyetine uygun olarak sade görüntüde düzenlenmiş vaziyette olup pek çok kişi tarafından ziyaret edilmektedir. Tokâdî'nin mezar taşına halifesi Müstakimzâde Süleyman Sadeddin (1131-1202/1719-1788) tarafından kaleme alınan ve hattı Eğrikapılı Muhammed Rasim Efendiye ait olan 8 beyitlik şiirin son beytinde vefat tarihi olarak 1158/1745 kaydedilmiştir:

Peyk-i vahdet, sırr-ı pâkinden okur tarihini

Oldu lâhûta revân Allah deyû rûh-ı Emîn.³¹

²⁹ Üsküdârî, *Menâkıbnâme*, vr. 27a.

³⁰ Aynı eser, vr. 17a.

³¹ Müstakimzâde, *Terceme-i Mektûbât*, c. 1, s. 23.

2. Eserleri

Mehmed Emîn Tokadî'nin kütüphane kayıtlarına geçen onbeş te'lif ve dört tercüme eseri olduğunu tespit ettik. Bunun dışında, *Hediiyetü'l-ârifîn*'de Tokadî'ye atfedilen *Türkçe Dîvân'a* kütüphane kayıtlarında rastlamadığımız gibi, Tokadî'den bahseden diğer kaynaklarda da böyle bir eserden söz edilmemiştir. Tokadî'nin pek çok şiiri olmasına rağmen, sözü edilen bu eserin, Bursa'da medfun Mehmed Emîn Bursevî/Kerkükî'ye ait olması muhtemeldir. Ayrıca, diğer bazı tabakât kitaplarında Tokadî'ye atfedilen *Kasîde-i Askâlânî Tercümesi* adlı esere de kütüphane kayıtlarında rastlayamadık. Sözü edilen bu eserle, İbn Hacer el-Heytemî'nin *Savâ'iku'l-muhrika*³² adlı eserini çevirisi kastedilmiş olabilir. Bunlardan başka, Mehmed Emîn-i Tokadî'ye atfedilen *Terceme-i Metâli'u'l-meserrât li cilâi şerhi Delâili Hayrât* adlı eserin incelediğimiz nüshalarının giriş kısımlarında, Mehmed Emîn b. Mustafa'ya ait olduğu belirtilmiştir. Oysa bizim araştırmamıza konu olan Mehmed Emîn Tokadî'nin baba adı Dervîş Hasan ve dede adı Ömer'dir. Eserlerinin isimleri şöyledir:

İrşâdü's-Sâlikîn (Millet Ktp., Ali Emîrî-Şer'iyye, no: 832).

Tuhfetü't-Tullâb li Hidâyeti'l-Ahbâb (Matbu nüshaları: Millet Ktp. Ali Emîrî Şeriyye, no: 838; Çorum Hasan Paşa Ktp., no: 888)

Risâle fî Hakkı Sülûki't-Tarîkatî'n-Nakşbendiyye (Millet Ktp., Ali Emîrî-Şer'iyye, no: 832).

Atvâru'l-insân (Çorum Hasan Paşa Ktp., no: 772)³³

Risâle-i Rûhiye (Millet Ktp., Ali Emîrî-Şer'iyye, no: 832)

Siyânet-i Dervîşân der Bahs-i Deverân-ı Sofiyyân (Millet Ktp., Ali Emîrî-Şer'iyye, no: 832)

Telkîn-i Tevhîd-i Kalbî (Millet Ktp., Ali Emîrî-Şer'iyye, no: 832)

*Tevhîd-i Bârî-i Te'âlâ*³⁴ (Millet Ktp., Ali Emîrî-Şer'iyye, no: 832)

Su'âlât ve Cevâbât (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, no: 3100).

Kasîde-i Silsile-nâme-i Tarîkat-ı Nakşbendiyye (Millet Ktp., Ali Emîrî-Şer'iyye, no: 832)

³² Mehmed Emin Tokadî, *Terceme-i Savâ'iku'l-muhrika*, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmut Efendi, no: 4494.

³³ Ahmed Ögke'nin *Ahmed Şemseddin-i Marmaravî Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, İnsan Yay., İstanbul 2001, ss. 550-570'de günümüz Türkçe harflerine aktardığı Ahmed Şemseddin Marmaravî'ye ait *Atvâr-ı Seb'a* (Millet Ktp., Ali Emiri-Şeriyye, no: 1359, vr. 29a-57a) adlı eserle bazı imla ve ifade farklılıklarına rağmen aynı eser olduğu anlaşılmaktadır.

³⁴ Eserin bazı nüshalarında kıyametin alametleriyle ilgili bölüm *Te'vîl-i Ahâdis-i Eşratü's-Sa'a* adıyla müstakil bir eser olarak kaydedilmiştir.

Mesnevî li Muharriri'l-Hakîr der Na't-ı Rasûl (Millet Ktp., Ali Emîrî-Şer'iyye, no:832)

Gâzel ve Tahmîsler (Millet Ktp., Ali Emîrî-Şer'iyye, no: 832)

Vasiyet-nâme (Çorum Hasan Paşa Ktp., no: 772)

Şerh-i Beyt-i Mesnevî (Millet Ktp., Ali Emîrî-Şer'iyye, no: 1103)

Şerh-i Kelimât-ı Hâcegân (Millet Ktp., Ali Emîrî-Şer'iyye, no: 832)

Terceme-i Mukaddimetü İbn Cezerî (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, no: 3805).

Terceme-i Risâle-i Vâlidîyye, (Millet Ktp., Ali Emîrî-Şer'iyye, no: 832).

Terceme-i Savâ'iku'l-muhrika, (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmut Efendi, no: 4494).

Terceme-i Risâle-i Emânetu'llâh li'l-Gazâlî (Eser matbudur: İstanbul, Hicrî 1264).

3. Tasavvufî Görüşleri

Mehmed Emin-i Tokâdî, genel olarak tasavvufî görüşlerini ortaya koyarken Nakşbendiyyenin Müceddidiyye koluna bağlı bir şeyh olarak adı geçen tarikatın tercihlerine bağlı kalmıştır. Ancak o, eserlerinde bazı tasavvufî konuları açıklarken Müceddidîlerin genel yaklaşımının ötesinde bir kısım görüşlere de yer vermiştir. Mesela Allah-âlem ilişkisi, merâtib-i vücûd, vahdet-i vücûd, semâ ve deverân gibi konular Tokadî'nin farklı görüşler ortaya koyduğu meseleler arasındadır. Burada Tokadî'nin tasavvufî görüşlerinin tamamını ortaya koymak bu tebliğin kapsamını aşacağı düşüncesiyle sadece tarikatın esas ve müridin kemâle ulaşmasını sağlayan yollar hakkındaki görüşlerini vermekle yetineceğiz.

Tokâdî'ye göre, Allah'a ulaştıran yollar insanların nefeslerinin sayısı kadar olup bunların maksada en yakını ve en kolay ulaştırıcı Silsile-i Zeheb'e (Altın Silsile) nisbet edilen Nakşbendiyye'dir. Nakşbendiyye, rûhsatlardan ziyâde azimetleri benimseyen, bid'atlardan arındırılıp sünnete bağlılığı esas alınan, bidayette nihayeti yaşıtan ve silsilesi Hz. Peygamber'e kadar kesintisiz bir şekilde uzanan yoldur.³⁵ Söz konusu tarikata intisab etmek isteyen tâlibin öncelikle bir mürşîd-i kâmil/manevî rehber bulup ona samimiyetle itaat emesi gerekir. İntisap ettikten sonra mürid konumuna gelen kişi, rehber edindiği mürşîdinin telkin ve talimlerini yerine getirmeğe azami derecede gayret eder. Nakşbendiyye'de tâlibi vuslata erdirmenin çeşitli yolları vardır. Tokâdî, seyr u sülûk esnasında sâlikin kemâle ulaştırılmasını ve ma'rifetu'llâhı elde etmesini

³⁵ Tokâdî, *Risâle fî hakkı sülûki't-tarikati'n-nakşibendiyye*, Millet Ktp., Ali Emîrî-Seriyye, no: 1018, vr. 8a.

sağlayan yolları: 1. Zikir, 2. Murâkabe ve teveccüh, 3. Râbta³⁶ şeklinde üç kısımda değerlendirir. Şimdi bunları Tokadî'nin görüşleri doğrultusunda açıklayalım.

3.1. Zikir

Zikir, sözlükte anma, unuttuğunu hatırlama, ağzına alma ve açıklama gibi değişik anlamlarda kullanılmaktadır. İstılahta ise din ve dünya huzurunu elde etmek için Allah'ın isimlerini zikrederek vaktini mamur etmek, Allah'ı unutmamak, muhabbetin çokluğu ve havf galebesiyle gaflet meydanından müşahede fezasına çıkmak demektir. Zikir amellerin en faziletlisidir. Çünkü Yüce Allah "*Kalppler ancak Allah'ın zikriyle huzur bulur*"³⁷ buyurmaktadır. Kelimenin lügat manası içinde, Allah'ı zikretmenin sadece dille olması değil aynı zamanda kalp ve zihnin Allah'la meşgul olması anlamı da gizli olarak bulunmaktadır. Zikir yapmak için sâlik, tam bir şekilde dış ve iç temizliği sağlayarak dış unsurlardan kendini ayırıp تنها bir yerde kibleye karşı kalp huzuruyla yönelmelidir. Onun dil ile birkaç defa "lâ ilâhe illa'llâh" demesi ve bu kelime-i tayyibeyi söylerken gerçek ma'budun Allah olduğunu bilmesi ve zikir esnasında dil ile kalbin bütünlük içinde olması gerekir.³⁸ Zikir, Tokadî tarafından zikreden kişinin durumuna ve kalbin olgunluk mertebelerine göre tasnif edilir. Şimdi bu sınıflandırmaları inceleyelim.

3.1.1. Zikir Yapan Şahsın Durumuna Göre Zikir Çeşitleri

Tokadî zikri, zikreden kişinin durumuna göre üç mertebede ele alır ve bu şahısların zikir yaparken dil-kalp ilişkisi açısından durumlarını belirtir.

3.1.1.1. Avâmın Zikri

Dilin yaptığı zikirden kalpleri gafil olan kimselerin yaptığı zikirdir. Bu aşamada talib, zikri nâfile amellere tercih eder.³⁹ Buna mübtedî veya taliblerin (tasavvufa yeni intisap etmiş kişilerin) zikri de denir.⁴⁰

3.1.1.2. Havassın Zikri

Tasavvuf terbiyesinde belli bir düzeye gelenlerin dilini damağa yapııştırarak kelime-i tayyibe (lâ ilâhe illa'llâh) zikrini yapması sûretiyle gerçekleştirilen zikirdir. Bu zikir esnasında kalp masivadan "lâ maksûd" mülâhazasıyla tasfiye edilip "illa'llâh" dediğinde dil ile kalb muvafık olur.⁴¹ Buna mutavassıtın zikri de denir.

3.1.1.3. Ahassu'l-Havassın Zikri

³⁶ Tokadî, *İrşâdü's-sâlikîn*, Çorum Hasan Paşa Ktp., no: 772, vr. 34a; Tokadî, *Tuhfetü't-tullâb*, Millet Ktp., Ali Emîrî-Şerîyye, no: 838, s. 36; Tokadî, *Telkîn-i Tevhîd-i Kalbî*, Millet Ktp., Ali Emîrî-Şerîyye, no: 832, vr. 9b.

³⁷ er-Ra'd, 13/28.

³⁸ Tokadî, *İrşâdü's-sâlikîn*, vr. 34b.

³⁹ Tokadî, *Tuhfetü't-tullâb*, Millet Ktp., Ali Emîrî-Şerîyye, no: 838, s. 23.

⁴⁰ Aynı yer.

⁴¹ Aynı yer.

Sâlik, "*Lâ ilâhe illa'llâh*" zikri esnasında, bütün yaratılmışlara yok nazarı ve fenâ mütalasıyla bakıp "*lâ ilâhe*" dediğinde, "*lâ mevcûd*" mülâhazasıyla yaratılanların hepsinin fani "*ancak baki ve mevcut olan Allah'tır*" demek suretiyle, "*illa'llâh*"ta kadim olan vücûdu isbat eder.⁴² Buna müşâhede dendiği gibi, müntehinin zikri de denir.

3.1.2. Kalbin Kemal Mertebelerine Göre Zikir Çeşitleri

Tokâdî, zikir ehlinin durumuna göre zikrin derecelenilişinden söz ettikten sonra kalbin kemâl mertebeleri açısından da bir tasnif yapar. Şimdi altı mertebe olarak ele alınan bu dereceleri ve durumlarını inceleyelim.

3.1.2.1. Kalbin Zikri

Kulun mecâzî kalp ile "*lâ ilâhe illa'llâh*" demesidir. Bu da ileride geniş açıklamalarını yapacağımız şu üç hareketle gerçekleştirilir:

Vükûf-i zemânî: Kalbin Allah'la huzur bulması.

Vükûf-i adedî: Zikrin tekleştirilmesi.

Vükûf-i kalbî: Kalb huzurunu sağlamak, her zaman ve durumda Allah'a murabıt olmaktır. Bunun manası mübtediye (talib) göre "*lâ ma'bûde illa'llâh*", mutavassıta göre "*lâ maksûde illa'llâh*", müntehiye göre "*lâ mevcûde illa'llâh*"tır. Her zikir sonrasında salık "*Allah'ım Sen maksûdumsun, Sen'in rızan da matlubumdur*" şeklinde münacaatta bulunur.⁴³

3.1.2.2. Fu'âdın Zikri

Kalbin bu mertebesi her şeyin ayan-ı sabitesinin bulunduğu âlem-i misale taalluk eder. Bu mertebede fuâdın Hak'kı teveccühü söz konusu olup Zatî tecellilere mazhariyet gerçekleşir.⁴⁴

3.1.2.3. Zamirin Zikri

Zamirin zikri, Hak'kı müşâhede etmektir. Bu mertebede sadık muhibbin Refîk-i A'lâ'ya tutunması gerekir ki, nefisini kesreti müşâdeden kurtarıp Hak'ta fenâya erdiresin.⁴⁵

3.1.2.4. Sırrın Zikri

Sır mertebesinin zikri, Hak'kı Hak'la müşâhede etmektir. Şühûd üzere olan sadık muhib, Hak'ta fenâ vasfından nefisini fenâya erdirerek bekâyı elde eder. Hak onun nefsiyle olur ki, bu mertebede şâhid, meşhûd ve şühûd birdir.⁴⁶

3.1.2.5. Hafînin Zikri

⁴² Aynı yer.

⁴³ Tokâdî, *Risâle fi hakkı sülûki't-tarikati'n-nakşebdiyye*, Millet Ktp., Ali Emîrî-Şerîyye, no: 1018, vr. 9a-9b; Tokâdî, *Telkîn-i Tevhîd-i Kalbî*, vr. 9b.

⁴⁴ Tokâdî, *Risâle fi hakkı sülûk*, vr. 9b.

⁴⁵ Aynı eser, vr 10a.

⁴⁶ Aynı yer.

Hafninin zikirî; Hak'kı Hak için Hak'la müşâhede etmektir. Bu mertebede şühud ve müşâhede eden açısından onunla beraber hiç bir şey yoktur. Bu hazrette zikir, zikirlerin en yücesi olan Hak ismi ile zikirdir.⁴⁷

3.1.2.6. Nurun Zikri

Bu mertebede zikir, Hak'kın keşfedilmesini engelleyen perdelerin kaldırılmasıdır. Bu hazrette Hak zakirin vechine tecelli eder. Makamların en üstünüdür.⁴⁸

3.2. Murâkabe ve Teveccüh

Murâkabe, Resûlullâh'ın^(s) "... İhsan, Allah'ı görür gibi ibadet etmelidir. Sen O'nu görmesen de O seni görür." hadisiyle işaret ettiği gibi kulun Rabb'inin kendisinin her haline muttali' olduğunu bilmesidir. Bu bilgi, her hayrın aslıdır. Murâkabe ve teveccüh dört şeyin bilinmesiyle tamam olur:

Allah'ın tanınması (marifetullah)

İblis'in Allah'ın düşmanı olduğunun bilinmesi

Nefs-i emmârenin bilinmesi

Amelin Allah için yapılması⁴⁹

Murâkabe ve teveccüh yapmayı arzu eden sâlik öncelikle sağ eliyle alnını, kaşlarını, yüzünü ve göğsünü sıvayıp, salât ve selâm getirmelidir. Sonra dilini damağına yapıştırarak "Allah" lafzını mülâhaza edip bunu yaparken zahmet ve tekellûf çekmeyinceye kadar devam etmelidir. Böylece sâlikler gafletten uyanıklığa erişirler.⁵⁰

3.3. Râbîta

Rabîta, sözlükte iki şeyi birbirine bağlayan ip, alâka, bağ, vuslat, münasebet, ilgi ve sevgi ile mensûbiyet, cesur ve dayanıklı olmak gibi anlamlara gelir. Nefislerini dünyadan çekip kendilerini ukbâya adanmış zâhit, rahip ve filozofa da bu kelimeden türetilen "rabît" adı verilir. İstilahta ise şühûd makamına ulaşmış kâmil bir şeyhe kalbi bağlayıp onun huzur ve gıyabında sûretini, sûretini/güzel huylarını ve özellikle rûhaniyetini hayalen kendisi ile birlikte farzederek yanındayken takındığı tavrı gıyaben de sürdürmeğe çalışmaktır.

Râbîta ile sülûk yolu yakınlaştırılır. Bu yolu tercih etmek için öncelikle tarikat terbiyesi almış, sâlike ait makamlardan geçerek müşâhede makamına ulaşmış, Allah'ın nurunun tecellilerine mazhar olmuş bir mürşid-i kâmil bulmak ve onun yüzünü müşâhede etmek gerekir. Söz konusu müşâhede sâlikin uyanıklığına vesile olur. Nitekim gafilin yüzüne bakmak gaflete götürdüğü gibi, zikirden haberdâr ve Allah'ın sevgisine mazhar olmuş bir azizin yüzünü

⁴⁷ Aynı yer.

⁴⁸ Aynı eser, vr. 10b.

⁴⁹ Tokadî, *Risâle fî hakkı sülûk*, vr. 10b.

⁵⁰ Tokadî, *İrşâdü's-sâlikîn*, vr. 36a-b.

müşâhede etmekte sâlikî sohbetlere âşinâ kılar.⁵¹ Sâlik bu sohbe tekrar tekrar devam eder. Bu devam neticesinde şeyhin yüzü sâlikin nazarından kaybolursa zikre yönelir ve onunla meşgul olur. Eğer bu esnada sâlike bazı havâtır gelip şüphe telkin ederse, mürşidini hayal eder ve basiret gözüyle bakıp durumunu düzeltir.⁵² Böylece sâlik, halis niyyet ve azimetle Rabb'ının inayetine ulaşır. Tokâdî bu durumu şu beyitte ifadelendirir:

Sen heman kâbil-i irşâd olagör ey sâlik!

Gönderir mürşîdini Hazret-i Allah sana⁵³

Sonuç olarak bu tebliğde ifade edilen ve burada zikredilmeyen görüşleri dikkate alındığında Mehmed Emin Efendinin sıradan bir Nakşbendî şeyhi olmadığı, onun ilimle mücehhez, tasavvufî konulara hâkim, diğer mutasavvıf ve tarikatlarla da ilgilenen, müzik ve şiir konusunda yeteneği olan bir zâttır. Bir Nakşbendî-Müceddidî şeyhi olmasına rağmen sesli zikir, deverân, müzik (sema) ve tevhid gibi konularda diğer tarikatlara mensup mutasavvıfları savunmuştur.

⁵¹ Tokâdî, *İrşâdü's-sâlikîn*, vr. 36b; Tokâdî, *Risâle fi hakkı sülûk*, vr. 10b.

⁵² Tokâdî, *İrşâdü's-sâlikîn*, vr. 37a; Tokâdî, *Risâle fi hakkı sülûk*, vr. 11a.

⁵³ Tokâdî, *İrşâdü's-sâlikîn*, vr. 38a.

Giriş

Kelam, bilindiği üzere İslam Dini'nin iman esaslarını, dolayısıyla da inanç sistemini bidatlara karşı savunmak amacıyla tesis edilmiş olan ilk İslami disiplindir. Bu bağlamda Osmanlı İmparatorluğu'nun ilk dönemlerinde kelam ilmine oldukça fazla önem verilmiştir. Osmanlıların ilk medresesi durumundaki İznik medresesinin ilk müderrisi olan Davudi Kayseri önemli bir kelimacıdır. Osmanlılar döneminde kelimacı yetiştiren şehirler çoğunlukla Batı Anadolu ve İstanbul merkezli olmuştur. Ancak Doğu'ya gidildikçe kelam sahasında ön plana çıkan iki şehirle karşılaşmaktayız. Bunlardan birisi Amasya¹ diğeri ise Tokattır. Bu iki şehrin birbirine sınır olması dikkat çekicidir. Ancak Tokat Amasya'ya nazaran daha fazla kelimacı yetiştirmiştir. Bu da, Tokat şehrimizin önemli bir kelami-felsefi altyapıya sahip olduğunu göstermektedir. Belki de Tokat'ın sahip olduğu bu birikim dikkate alınmak suretiyle 1984-85'te Tokat'ta Şeyhülislam İbn Kemal Paşa Araştırma Merkezi açılmıştır. İşte bu tebliğde zengin bir kelam kültürüne sahip olan Tokat'ın önemli kelimacıları eserleriyle birlikte ele alınıp incelenecek, dolayısıyla da Tokat'ın bu yönü ve kültürel mirası ortaya çıkarılmaya çalışılacaktır.

Konunun Önemi

Bu tebliği hazırlama esnasında beni oldukça şaşırtan ancak bir o kadar da heyecanlandıran bir hususu ortaya koymadan geçemeyeceğimi ifade etmem gerekmektedir. Bu da Tokat'ın kelimacı yetiştirmede zengin bir geleneğe sahip olduğudur. Bu nokta benim açımdan oldukça önemlidir. Zira, kelam demek delillerle düşünme demektir. Kelam demek akli ve nakli, bir başka deyişle din ve felsefeyi birleştirebilme demektir. Kelam demek dini ilimlerde -her ne kadar son üç asırda olmasa da- yeni metot ve yöntemleri uygulamaya koymak demektir. Daha açık bir ifadeyle kelam ilim demektir, kelam reforma ihtiyaç hissettirmeyecek şekilde “dini anlayışta” yenilik demektir ve son olarak ta kelam felsefe ile dinin arasını bulan araç demektir. Zaten bu yönüyledir ki, Kelam ilmine yeterince hakkıyla önem verilmediğinden dolayı, din ile felsefenin, bir başka ifadeyle akıl ile nakilin arası açılmış, dolayısıyla da dinde maalesef reform yapma girişimleri ortaya çıkmıştır.

Tarihte genel olarak Kelimacıların yoğun bir şekilde yetiştiği bölgelerde ilmi düşünce ve tefekkürde zirve noktasına ulaşılmıştır. Bir Basra, bir Semerkant bu bağlamda verebileceğimiz en önemli örnekler durumundadırlar. Arap hakimiyetinin zirve yaptığı dönemde en önemli ilim merkezi Basra idi. Türk hakimiyetinin zirve yaptığı dönemde de yine Semerkant en önemli ilim

· Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

¹ Tespit edebildiğimiz Amasyalı kelimacılar: Öğrenimini Amasya'da tamamlamış olan Celaledin Mehmed Çelebi, Abdurrahman Amasyavi (Müeyyedzade) ve Kerim Efendi.

merkezi durumundaydı. Yukarıda da belirttiğimiz üzere kelamın geliştiği bu ilim merkezleri devletin askeri ve ekonomik anlamda gelişmesine ve nüfuzunu artırmasına önemli katkılar sunmuştur. Bunu Osmanlı döneminden bir örnekle açıklamaya çalışacağım:

Osmanlı Devletinin ilk medresesi durumunda olan İznik medresesinin ilk müderrisi, günümüz ifadesiyle ilk Rektörü Davud-i Kayseri idi. Davudi Kayseri filozof olmasının yanında önemli bir kelimci konumundaydı. Osmanlıların Selçuklulardan almış oldukları bu felsefi-kelam temelli ilim anlayışlarının özellikle Kanuni'ye kadar devam ettiğini tespit etmekteyiz. Dikkat edileceği üzere Kanuni devri Osmanlının en muktedir olduğu dönemi ifade etmektedir. Kelam ve felsefeye bu döneme kadar önem verilmiş ancak bu dönemle birlikte kelamın, dolayısıyla da felsefenin medreselerde arka plana itildiği görülmüştür. İşte bu durum Osmanlı ilim çevresindeki kalitenin çökmesindeki en önemli amillerden biri durumundadır. Zira Osmanlı medreselerinde duraklama ve çöküş dönemlerinde Kelam ilmi, tefsir, hadis, fıkıh ve belağat derslerinden sonra gelmekteydi. Oysa kelam, Fatih döneminde mecburi dersler arasında idi.² Şayet Osmanlı Devleti'nin ilk dönemlerinde kelam ilmine verilen değer daha sonraki dönemlerde de devam ettirilmiş olunsaydı önemli kelam merkezleri kurulabilirdi. Belki de bunlardan birisi Tokat olacaktı. Zira yukarıda da belirttiğimiz üzere Tokat Osmanlı döneminde önemli kelimci yetiştiren nadir illerimizden bir tanesiydi. Ancak elbette ki Osmanlılar döneminde ilim merkezi denilince akla ilk önce İstanbul gelmekteydi. Oysa ilim merkezlerinin çoğaltılması gerekmektedir. Osmanlı döneminde bu yapılmadı. Cumhuriyet döneminde ise İstanbul'un yanında bir de Ankara ön plana çıkmaya başladı. Ancak Ankara İstanbul'un gölgesinde kalmaya devam etti. Memleketlerinde ilk eğitimlerini alan ilim adamlarının gözü hep İstanbul'da idi. Avrupa üniversitelerinde ise ilim merkezleri tek bir yerde değil farklı bölgelere dağıtılmıştı. Karşılaştırmak amacıyla vermek gerekirse, Almanya'nın en meşhur üniversitelerinden birisi olan Tübingen üniversitesinin kurulu olduğu Tübingen şehrinin nüfusu 2002 yılı rakamlarına göre sadece 83.000 kişidir. Tübingen üniversitesinin kuruluş tarihi 1477'dir. Üniversite daha ziyade din ve sosyal ilimlerinde ön plana çıkmaktadır. Ancak şaşılabilecek bir durum olsa gerek, bu üniversite İslam kelamı sahasında en önemli oryantalistlerden birisi olan Josef Van Ess'i (d. 1934) yetiştirmiştir. Günümüzde Almanya'da kelam sahasında araştırma yapanlar Tübingen'le irtibat halindedirler. Bunun gibi örneğin Almanya'nın başka bir üniversitesi olan ve Tübingen gibi küçük bir şehirde 1386 tarihinde kurulan Heidelberg Üniversitesi ise daha ziyade tıp, fizik ve kimya sahalarında meşhur olmuştur. Hukuk ve dini ilimler gibi sosyal bilimler de verilmesine karşılık, öğrenciler tıp, fizik ve kimya okumak için bilhassa Ortaçağ'da Heidelberg'e gelmekteydiler. Heidelberg

² İlyas Çelebi, "XVII. Yüzyıl Osmanlı Kelamcıları ve Beyâzîzâde Ahmed Efendi'nin Kelam İlmindeki Yeri", Kur'an Mesajı, sayı 10-12, İstanbul 1998, s. 106

Üniversitesi bu önemini hala korumaktadır. Sadece üniversiteler değil fakülteler de farklı alanlarda ihtisaslaşmışlardır. Yukarıda da belirttiğimiz üzere örneğin bir Tübingen, İslami araştırmalar söz konusu olduğunda kelim ile, örneğin bir Berlin Üniversitesi de İslam'ın farklı bir alanıyla ilgilenmektedir. Öğrenciler hangi alana ilgi duyuyorlarsa o alanla ilgili ihtisaslaşmış olan üniversiteye gitmişler ve gitmeye de günümüzde devam etmektedirler.

Bunun gibi Türkiye'de de bu tür yapılanmaların olması gerekmektedir. Tarihi arka planları ve birikimlerine göre Üniversiteler ve fakülteler farklı alanlarda ihtisaslaşmaları gerekmektedir. Örneğin benim alanım olduğu için söylüyorum, İlahiyat fakülteleri farklı alanlarda ön plana çıkmalıdır. Birisi tefsir sahasında, bir diğeri kelim sahasında, bir diğeri de hadis sahasında öğrenci çekmelidir. Hadis sahasında uzmanlaşmak isteyen bir öğrenci diyelim A şehrinin ilahiyatına , tefsir sahasında uzmanlaşmak isteyen bir öğrenci de B şehrinin ilahiyatına gitmeli. Yani her şey bir plan dahilinde olmalı. Ben bu açıdan Tokat'ın kelim alanında önemli bir altyapıya sahip olduğunu düşünüyorum. Bu alanda yeterince değerli kelimciler yetiştirmiştir. Bunu hak ettiği kanaatindeyim. Ayrıca Tokat'ta İbn-i Kemal Araştırma merkezi de bulunmaktadır. Hatta İbn-i Kemal ile ilgili 1985 yılında bir de sempozyum düzenlenmiştir (**Şeyhülislâm İbn Kemâl Sempozyumu**, Tokat 26-29 Haziran 1985). Bence tek başına bu bile büyük bir aşamadır. Bunun üzerinde durulmalı ve İlahiyat Fakültesiyle birlikte bu konuda daha da ileri adımlar atılmalıdır.

1. İbn-i Kemal

Asıl adı Ahmed b. Süleyman olan İbn-i Kemal³ dedesine nispetle Kemalpaşazâde ismiyle meşhur olmuş olup, 873/940 tarihinde Tokat'ta dünyaya gelmiştir. Babası Süleyman Bey, II. Bayezid döneminin komutanlarından. Nispet edildiği dedesi Kemal Paşa ise Fatih döneminin önemli beylerinden birisiydi.

Ahmed b. Süleyman askerliğe tımarlı sipahi olarak başladı. II. Bayezid döneminden itibaren askeri seferlere katılmaya başladı. Ancak bir olay kendisini ilim tahsiline yöneltti. 887 /1481 yılında Filibe'de Çandarlı İbrahim Paşa başkanlığında düzenlenen bir toplantıda yine Tokatlı bir kelimci olan Filibe Müftüsü Molla Lutfi (ö. 900/1494), sancak beyi Evranos Ahmed Bey'den daha üstün bir mekanda oturunca, askerlikte ne kadar yükselse bir Evrenos paşa olamayacağını ancak ilimde çalışırsa bir Molla Lutfi olacağını düşünerek askerliği bırakıp ilim yoluna girmiştir. Esasen bu durum Osmanlı'nın ilk dönemlerinde ilme ve ilim adamına verilen değeri göstermesi açısından önemli bir delil niteliğindedir. İbn-i Kemal daha sonraları Molla Lutfi'nin de aralarında bulunduğu bir çok alimden ders almak suretiyle sonunda 911/1505 yılında müderris unvanını almaya hak kazanmıştır. Şeyhü'l-İslam olan İstanbul müftüsü Zenbilli Ali Efendi'nin 932/1526 yılında ölümünden sonra da Osmanlı

³ İbn-i Kemal'in hayatı ve eserleri hakkında daha geniş bilgi için bkz. Ömer Aydın, Türk Kelam Bilginleri, İstanbul 2004, s. 63-67.

Devleti'nin 10. Şeyhü'l-İslam'ı olarak Şeyhü'l-İslam makamına getirilmiş, 940/1534 yılında ölümüne kadar da bu görevi yürütmüştür.⁴

İbn-i Kemal ilim derecesinin yüksekliğinden dolayı kendisine “Müftiyü's-Sakâleyn” unvanı da verilmiştir. Ömer Nasuhî Bilmen, onun bu unvanı almasındaki gerekçeyi şu şekilde ortaya koymaktadır: “En muktedir âlimlerin eserlerini ve görüşlerini tenkîde tâbî tutmaktan, en müşkil konuları münakaşa etmekten zevk duyardı. En büyük, en tanınmış âlimlerin eserlerine şerh ve haşiyeler yazar, onları intikâda çalışır; hiç kimsenin hatırına gelmeyecek nükteler ve faydalar keşfederdi.” O, kelâm ve felsefe sahasında yazdığı eserlerde bu ilimlerin tarih boyunca tartışılan en girift konularını çekinmeden ele almış, ilgili âlimlerin eserlerini tahkik ve tetkik ederek onlara eleştiriler yöneltmiştir.⁵ İbn-i Kemal bununla birlikte gerek idarecilerin gerekse halkın saygı ve teveccühünü kazanmış ender şahsiyetlerden birisidir.⁶ Bize göre bunda onun Molla Lutfi'nin aksine eleştirilerini daha itidalli ve uygun bir dille yapmasının etkisi olmuştur. İbn-i Kemal zor ve çözülmesi güç olan meseleleri çözmedeki maharetinden dolayı Mısır'lı Celalaeddin es-Suyuti ile karşılaştırılmış ve “Mısır'da Suyuti ne ise Anadolu'da da İbn Kemal odur” denilmiştir. İbn-i Kemal'in en meşhur öğrencisi Ebu's-Suud Efendi'dir. (ö. 1574).⁷

İbn-i Kemal kelim sahasında orijinal eser kaleme almış ender Osmanlı kalamcıları arasında sayılmaktadır. Üç yüz civarında eseri vardır.⁸ Ancak Kelamı doğrudan ilgilendiren toplam 22 eseri mevcuttur. Bu eserlerden bazıları şunlardır :

Haşiye ala Şerhi'l-Mevakıf, Haşiye ale't-Tehafüt, Haşiye ala Şerhi't-Tecrid, Risale fi Beyani'l-Akl, Risale fi'l-Kaza ve'l-Kader, Risale fi Halki'l-Kur'an, Risale fi'l-Cenne, Risale fi'l-Ecel, Risale fi Tahkiki'l-Mucize, Risale fi ihtilaf beyne'l-Eş'ariyye ve'l-Maturidiyye, Risale fi ma'ne'l-Ca'l, Risale fi'l-İman, Risale fi Beyani'r-Ruh ve'l-Cesed.

Kelamdaki Önemi:

Yukarıda İbn-i Kemal'in Osmanlı döneminde orijinal eser veren ender kalamcılardan olduğunu zikretmiştik. Onun orijinal eser vermesi tek başına yeterli görülmebilir. Ancak o bunun da ötesinde “İslam düşüncesinin çeşitli alanlarında eleştiriye ve analize dayanan eserler yazmış olup, kelam, felsefe ve tasavvufun sentezini yapmayı ve Ehl-i Sünnet doktrinini akli bakımdan

⁴Bekir Özcan, “İnsana Verdiği Önem Yönünden İbn-i Kemal'in Nigâristanı” DEÜİFD, C. VII, İzmir 1992, s. 243.

⁵ H. İbrahim Bulut, “Kemalpaşazade ve Fi Hakikati'l-Mu'cize Adlı Risalesinin Tahlil ve Değerlendirilmesi”, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 6/2002, s. 190.

⁶ Aydın, a.g.e., s. 64.

⁷ Aydın, a.g.e., s. 65.

⁸ Aydın, a.g.e., s. 65-66.

temellendirmeyi amaç edinmişti. Çalışmalarındaki ana gayesi Anadolu’da genişleme imkanı bulan Batını ve Safevi-Şii düşüncesini engellemektir”.

İbn-i Kemal kendisinden önceki Davud-i Kayseri, Molla Fenari, Hızır Bey, Sinan Paşa ve Molla Lütü gibi Osmanlı düşünce geleneğini temsil eden ilim adamlarının sürdürdüğü Fahreddin er-Razi ekolüne bağlı bir kalamcı ve düşünürdü. Bundan dolayı da, felsefi-kelami meseleleri mantıki-gramatik formda ele alıp, bunların her birinin belli bir sonucu bulunan çift önermeli kıyas formuna sokarak şıklara ayırmakta her bir şıkkı ayrı ayrı incelemekte ve kaynaklara inip sorunları çözmeye çalışmaktadır. Kemalpaşazade eserlerini çağının yaygın telif yöntemi olan şerh ve haşiye yerine orijinal bir şekilde yazmıştır.⁹ Şunun da söylenmesini gerekli görüyorum ki, Kemalpaşazade, Maturidi inanç sistemine dahil bir kalamcı olmasına karşın eserlerinde kullandığı kaynaklarının çoğu Eş’ari kalamcılara aittir.¹⁰ “Bunun, Osmanlı medreselerinde Eş’arî kelâm anlayışının ve eserlerinin okutulmasıyla yakın bir ilişkisinin olduğu anlaşılmaktadır. Yine müellifin konunun tartışılması sırasında kullandığı “kesb” gibi bazı terimlerin de Eş’arî kelâm literatürüne ait istilahlar olduğu görülmektedir.”¹¹ Bununla birlikte onun tamamen Eş’ari inanç sistemini temsil ettiğini söyleyemeyiz. Maturidi geleneğinin karakteristik özelliklerini taşıyan düşüncelerini sık sık görmekteyiz. Örneğin, Allah Teala’ya Arapça dışında isimler verilip verilmeyeceği hususunda, burada önemli olanın lafız değil mana olduğunu, bundan dolayı da Türkçe’de Çalap isminin Allah için kullanılması nasıl caizse diğer isimlerin de kullanılabileceğini zikretmektedir. Bilindiği üzer bu daha önceleri Ebu Hanife ve Ebu Mansur Maturidi’nin de kabul ettikleri bir görüştür. Ancak bazen onun Matüridi düşüncesi ile Eş’ari düşüncesi arasında kaldığı; bu ikisini birleştirme çabalarından dolayı oldukça çelişkili bir konuma düştüğü de görülmektedir. Buna insanın iradesi konusunu örnek olarak verebiliriz. İbn-i Kemal, bir taraftan Matüridi düşüncesindeki insandaki cüz’i iradeyi koruyabilmek adına kulun, “iyilikleri kazanmada ve kötülüklerden uzaklaşmada hür” (muhtar) olduğunu Allah’ın âdetinin, kulun seçiminin (ihtiyarının) akabinde onun fiilini yaratması olduğunu söylerken, diğer taraftan da İslâm’da tefviz anlayışından da söz edilemeyeceğini, zira kulun seçiminin menşeinin kalpte meydana gelen bir sebep (daî) olduğu, kalpte meydana gelen sebeplerin ise Allah’ın meşiyetine ve iradesine tâbi olduğunu kabul etmekle de Eş’ari kelam düşüncesini tasdik etmeye çalıştığı görülmektedir.¹²

⁹ İlyas Çelebi, T.D.V. İslam Ansiklopedisi, C. 25, Ankara 2002, s. 242-243.

¹⁰ Bunlar Hakim es-Semerikandi, Bakıllani, Abdulkahir el-Bağdadi, Gazali, Şehristani, Fahreddin er-Razi, Adudiddin el-İci, Taftazani, Seyyid Şerif Cürçani’dir (Bkz. Çelebi, a.g.y., s. 243).

¹¹ Bulut, a.g.m., s. 192-193.

¹² H. Sabri Erdem, “Türk Kelâmcıları İbn Kemâl (1468-1534) ve Mustafa Sabri’de (1860-1954) Kader Problemi ve Anlambilim Açısından Bir Değerlendirme”, A.Ü.İ.F.D., XLVI (2005), Sayı, II, s. 43.

2. Molla Lutfi:

Adı Molla Lutfullah'tır. Dini ve riyaî ilimlerde derin bir alimdir. Fatih'in kütüphanecisi olmuş, böylece bir çok nadir esere ulaşma imkanı bulmuştur. II. Bayezid zamanında ve sonrasında bir çok medresede müderrislik yapmıştır. Hocaları arasında en önemlileri Ali Kuşçu ve Sinan Paşa'dır. Matematiği Ali Kuşçu'dan¹³ (ö. 1474) öğrenmiştir. Sultan II. Bayezid'e yakınlığını çekemeyenler padişaha onun dinsiz olduğuna şahadet etmeleri üzerine 900/1494 tarihinde idam edilmiştir. "Haşiye ala Şerh-i Nesefiyye" adlı kelama dair bir eseri vardır. Hakkında Molla Lutfi'nin Felsefi ve kelami Görüşleri" (İbrahim Maraş Ankara Üniv. Sos. Bil. Ens., Yüksek Lisans Tezi, 1992) adlı bir tez yapılmıştır.¹⁴

Molla Lutfi döneminin önemli matematikçileri arasında sayılmaktadır.¹⁵ Öyle ki "Tazyifu'l-Mezbah" adlı eserinde eski Yunan'da üç önemli klasik problemten biri olan Delos problemini¹⁶ ele alıp incelemiştir.¹⁷ Görüldüğü üzere İbn-i Kemal gibi Molla Lutfi'nin de dönemin Razi kelami geleneğine bağlı bir kelamcı olmanın yanında bir de matematikçi olma vasfıyla meşhur olduğunu görmekteyiz. Döneminin felsefe ve kelam yapmanın ön koşullarından en önemlisi olan kelamcı-matematikçi birlikteliğinin Molla Lutfi'nin de en önemli özelliklerinden olduğu görülmektedir. Taşköprizade (1495-1561) Molla Lutfi hakkında şunları zikretmektedir: "Molla Lutfi eşi bulunmaz, üstün bir kişiliğe sahip rakipsiz bir ilim adamıydı. Akranlarına, hatta geçmiş ulemaya (Selef) dil uzatırdı. Faziletlerinin çokluğu akranlarını kıskandırdı. Dilinin uzunluğu dolayısıyla büyük ilim adamları kendisine buğz ettiler ve bu sebeple onu ilhad ve zındıklıkla suçlayıp yargıladılar. Molla Efdaluddin kanının mubahlığına hüküm vermedi ve çekimser kaldı; Molla Hatibzade ise kanının mubahlığına hüküm verdi, öldürdüler."¹⁸

¹³ Ali Kuşçu da bir bakıma kelamla yakından ilgilenmiştir. Zira o, Nasıruddin et-Tusi'nin "Tecridü'l-Kelam ve Adudiddin el-İci'nin Risale-i Adudiyye'sine şerhler yapmıştı. Bunlardan birincisi bir tür sözlüktü. Ayrıca o, kelamla alakalı olan Unkudü'z-Zevahir fi Nazm adlı bir de orjinal kelam eseri yazmıştır (Esin Kahya, "On beşinci Yüzyılda Osmanlılarda Bilimsel Faaliyetlerin Kısa Değerlendirilmesi", Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Sayı: 14, Yıl 2003/1, s. 16).

¹⁴ Aydın, a.g.e., s. 60-61.

¹⁵ Kahya, a.g.m., s. 14.

¹⁶ "Delos probleminde bir küpün iki katına eşit bir küp elde edilmek istenmektedir. Molla Lutfi, esasan bununla bir küpün yanına ona eşit bir tane daha küp ilave etmek olmayıp, ondan sekiz defa daha büyük bir küp çizmek olduğunu söylemiştir" (Kahya, a.g.m., s. 15).

¹⁷ Kahya, a.g.m., s. 15.

¹⁸ Şükrü Özen, "Molla Lutfi'nin İdamına Karşı Çıkan Efdalzade Hamidüddin Efendi'nin Ahkamu'z-Zındik Risalesi", İslam Araştırmaları Dergisi, Sayı, 4, 2000, s. 9-10. Ayrıca bkz. Taşköprüzade, eş-Şekâiku'n-Numaniyye, neşr. Ahmed Subhi Furat, İstanbul 1985, s. 280.

Efdalzade (ö. 1503), Molla Lutfi'nin zındıklık suçlamasıyla öldürülemeyeceğine ilişkin risalesinin sonuç kısmında şunları söylemektedir: “Çünkü din değiştirmek kul ile Rabbi arasında olduğu için büyük bir cinayettir ve bunun cezası ahiret yurduna tehir edilmiştir. Zira cezalarda asl olan ceza yurduna (ahiret) tehiridir.¹⁹

Esasen Molla Lutfi'nin öldürülüş gerekçesini yukarıda izahlardan sonra anlamak çok daha kolay olmaktadır. O, gerçekte kelamcılarının sahip olmaları gereken önemli bir özelliğe sahip olduğu için öldürülmüş olmalıdır. Bu da geçmiş ulemeden bile olsa sorgulayıcı ve eleştirel gözle bakmasıdır. İşte her ne kadar Molla Lutfi'nin öldürülmesinin zahiri sebebi olarak akranları tarafından kıskanılması gösteriliyorsa da, asıl nedenin yukarıda söylediğim genel ulema sınıfına muhalefet eden yorumlarının etkili olduğu kanaatindeyim. Onun zındıklık suçlaması ile idam edilmesi de bu görüşü destekler mahiyettedir. Zira Zındık kelimesinin aslı bilindiği üzere Farsça “zend” yorum dan türetilmiş olup, eskiden Mecusilerin kutsal kitabı Avesta'yı yorumlayan²⁰ Mecusi rahiplerin dışındaki yorumculara nasıl ki bu isim takılmışsa İslamî dönemde de yine Kur'an'ı ve İslam'ı genel Müslüman/din adamı kitlesine aykırı bir şekilde yorumlayan insanlara bu olumsuz lakap takılmıştır.²¹ İşte Molla Lutfi'nin de İslami konuları kendi tarzına uygun bir şekilde yorumladığı, öldürülmesinde de bunun etkili olduğu zikredilmektedir:

Molla Lutfi, Fatih'in kurduğu Sahn Medresesinde ders verirken Buhari'den bir hadis aktarır ve bunu açıklamış. Yine bir gün böyle bir hadisi okumuş. Buradan hareketle bir savaşta Hz Ali'nin vücuduna saplanan oku tabipler çıkaramamış çünkü Ali acılara dayanamıyormuş. Bir gün namaz kılarken ok çıkarılmış ve Ali hiç acı duymamış. "Hakikat-o salat işte budur; bizim kıldığımız ise kuru eğilip bükülmedir" demiş! Onun bu sözü aleyhinde olanlarca "Namaz, kuru eğilip bükülmedir" şeklinde yayılmış. Şeyhülislam başkanlığındaki özel mahkeme onu suçlu buldu. Bu mahkemede kendisinin bilimsel olarak tartıştığı Hatipzade ve Molla İzari de vardı. Hükmü, Sultan 2. Bayezit onayladı. 24 Aralık 1494' de Sultanahmet At Meydanında (Hipodrum) boynu kılıçla kesilerek idam edildi.²²

Adnan Adıvar, onun idam edilmesini Sokrates'in öldürülmesine benzeterek.²³ “Osmanlı Türkiye'si'nde fikir adına işlenen suçlardan biri” olarak tanımlamıştır. Zira Molla Lutfi'nin, “felsefi konularda kaleme aldığı el-

¹⁹ Özen, a.g.m., s. 10.

²⁰ Zend-Avesta bilindiği üzere Avesta'nın yorumu demektir. Zındık kavramı ve buna bağlı olarak ta İslam Hukukuna göre Zındığın hükmüne ilişkin detaylı bilgi için bkz. Şükrü Özen, “İslam Hukukuna Göre Zındıklık Suçu ve Molla Lutfi'nin İdamının Fıkhîliği”, İslam Araştırmaları Dergisi, Sayı, 6, 2001, s. 20-24.

²¹ Özen, a.g.m., s. 19.

²² “www.e-tarih.org/bilim”

²³ a.g.y.

Metalibu'l-İlahiyye fi-Mevzuatu'l-Ulum adlı eseri, dönemin anlayışına oranla fazla felsefi ve hür düşüncüyü temsil etmekteydi.”²⁴

Molla Lutfi'nin zındıklık suçlamasıyla öldürülmesinin bir başka yönü de Osmanlı Döneminde artık ilmiye sınıfının yavaş yavaş bozulmaya başladığı, bunun sonucunda da ilmi araştırmalarda özgürlük ve müsamahanın yerini bağnazlık ve baskının aldığını göstermesi açısından oldukça önemlidir. Fatih Dönemindeki ilim adamlarının araştırmalarında ve söylemlerinde ne kadar özgür oldukları bilinmektedir. Fatih'ten sonra bu durumun değiştiği gözlemlenmektedir. Molla Lutfi'nin Fatih'e bile zaman zaman şakalar yaptığı zikredilmektedir.²⁵ Aslında bu Fatih'in filozof (belki felsefeyle bağlantılı olduğu için bir anlamda da kelamcı olduğunu söyleyebiliriz) sultan olmasıyla bağlantılıdır. Zira Fatih döneminde Müslüman olmayanlar bile açıkça fikirlerini savunup özgürce araştırma yaparken ondan sonra bırakın gayr-i Müslimleri, Müslüman olanlara karşı bile bu tolerans düzeninin bozulması oldukça dikkat çekicidir.²⁶ Ancak şunu da söylemeliyiz ki bu yolu açanın yine bizzat Fatih Sultan Mehmet'in olduğu söylenmektedir:

Osmanlılarda 1299'dan 1451'e kadar müspet ilimlerin özel bir merkeze sahip olmadığı kabul edilmektedir. Fatih Sultan Mehmet (ö.1481)'in tahta çıkışıyla beraber felsefi ve ilmi faaliyetlerin Osmanlı Türklerinde bir ivme kazandığı görülmektedir.. Hocazade Muslihiddin Mustafa (ö.1487) ve Molla Zeyrek (ö.1506)'in, Fatih'in huzurunda tevhit konusunu altı gün tartıştıkları ifade edilmektedir... O, aynı zamanda Gazali ve İbn Rüşd'ün *Tehafüt* adlı eserlerini, Hocazade Muslihiddin Mustafa ve Alaaddin Ali Tusi (ö.1483)'ye incelettirmiş, onlardan bu geleneğin devamı için eserler yazmalarını istemiş, sonuçta onları ödüllendirmiştir. Fatih'in, *Tehafüt* tartışmasından sonra, Osmanlı düşünce ve bilim tarihinde imanı akıldan üstün tutan Gazali ekolünün iyice güçlendiği görülmüştür.

Bize göre, filozof ve akılcı yönüyle ön plana çıkan Fatih'in böyle bir tutum takınması, taht kavgalarını engellemek düşüncesiyle Kur'an'da yer almayan bir kanun çıkarmasında olduğu gibi devlet idare etmede merkeziyetçi düşüncenin devamı için, bir başka ifadeyle “*hikmet-i hükümet* denilen bir çeşit *yönetim*”²⁷ *metoduyla bağlantılıdır*. “Çünkü Nizamü'l-Mülk'ten beri, Gazali ve onun savunduğu düşünceye, İslam'ın Ehli Sünnet dışı akımlara karşı savunmacı bir misyon görevi verilmiştir. Bu durum beklenen sonucu vererek, Selçuklulardan sonra Osmanlılarda da güçlü bir şekilde devam etmiştir. Fatih'in yaptırdığı *Tehafütler* tartışmasında ortaya konulan eserlerde (pek de güçlü olmayan gerekçelerle) Gazali'nin haklı gösterilmesi çabaları da, İslam

²⁴ Enver Demirpolat, “Osmanlılarda Felsefenin Serüveni”, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 14:1 (2009), s.,110.

²⁵ “www.e-tarih.org/bilim”

²⁶ Kahya, a.g.m., s. 18.

²⁷ Demirpolat, a.g.m., s., 109-110.

dünyasındaki geleneksel Gazali otoritesinin yansıması olarak değerlendirilmektedir.”²⁸

Gazali’nin genelde felsefe, dolayısıyla da kelam ilmine karşı tutumundan yola çıkılarak tesis edilen bu otoritesi Osmanlı Uleması üzerindeki etkisi o derece kuvvetli olmuştur ki, örneğin Saçaklızâde lakabıyla tanınan Muhammed b. Ebî Bekr el-Marasî (1650-1732) Kelâm ilmine dâir bir eser telif ettiğini *Tertîbu’l-Ulûm*’da dile getirerek, kelama dair bu eseri “telif ettikten sonra Gazâlî gibi kendisinin de kelâm ilminden rucû ettiğini kelâm ilminden herhangi bir emâre kalmaması için bu eserin bütün nüshalarını dahi yakmayı denediğini, ancak buna güç yetiremediğini ve bundan dolayı Allâh’a tövbe ettiğini” söylemektedir.²⁹

Molla Lutfi’ye dönecek olursam, onun yukarıda saydığım eserlerinden başka, yukarıda yine adı zikredilen “el-Metalibu’l-İlahiyye fi-Mevzuatu’l-Ulum” adlı önemli bir eseri daha vardır. Bu eser bize göre oldukça önemlidir. Zira İslam Dünyasında öteden beri İlimlerin sınıflandırılmasına/sayılmamasına (Farabî’nin “İhsâu’l-Ulûm” adlı eseri buna örnektir) ilişkin eserler yazılmıştır.³⁰ Ancak Lutfi’nin bu eseri ilimlerin/bilimlerin konularının neler olduğunu incelemesinin yanında, onun öldürülme gerekçelerinin arasında bulunması da göz önünde bulundurulduğunda eleştirel ve sorgulayıcı, bir o kadar da dini ilim taraftarlarını tahrik edici olması hasebiyle bana göre, kendisinden 3 asır sonra yaşamış olan meşhur Alman filozofu Kant’ın (1724-1804) “Streit der Fakultäten“ (1798) „Disiplinlerarası Mücadele“ adlı, disiplinlerin birbirlerinden farklı konuları nasıl ele aldığına ilişkin eserini hatırlatmaktadır. Burada elbette ki Kant eserini Molla Lutfi’den intihal etmiştir demiyorum. Sadece konuların benzerliği ve Molla Lutfi’nin Kant’tan daha önce yaşamış olduğunu dikkatlere sunmaktayım.

3. Hüsameddin Tokadi

Asıl adı Hüsameddin Hüseyin b. Abdurraman et-Tokadi’dır. Fatih dönemini ileri gelen alimlerindendir. 860/1456 tarihinde vefat etmiştir. “Ta’likat ala Haşiye-i Tecrid li Seyyid Şerif” ve “Haşiye ala Şerhi’l-Akaid” adlı eserleri vardır.³¹

4. Muhyiddin Mehmed Niksari

Sultan II. Bayezid döneminin önemli kelamcılarındandır. Sultan Bayezid’in daveti üzerine İstanbul’a gelmiş, Ayasofya ve Fatih’te vaaz ve öğretim faaliyetlerinde bulunmuştur. 901/1496 yılında vefat etmiştir. “Haşiye

²⁸ Demirpolat, a.g.m., s. 110.

²⁹ İbrahim Çetintaş, “Saçaklızade ve İlimleri sınıflandırması”, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2006, sayfa 36)

³⁰ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Çetintaş, a.g.e.

³¹ Aydın, a.g.e., s. 100-101.

ala Şerhi'l-Akaidi'n-Nesefiyye" ve "Şerhu Kasidetti'l-Emali" adlı eserleri vardır.³²

5. İshak b. Hasan Tokadi

Asıl adı, İshak b. Hasan ez-Zincani et-Tokadi er-Rumi el-Hanefi'dir. 1688'de Tokat'ta vefat etmiştir. "Manzûmetu'l-Akaid" adlı eseri vardır.³³

6. Mustafa Sabri Efendi

1286/1869-1870 yılında Tokat'ın Kat köyünde doğdu. İlk öğrenimini Tokat'ta yaptı. 22 yaşında Fatih Camii'nde ders okutmaya başladı. 1900-1904 yılları arasında II. Abdülhamit'in kütüphaneciliği görevini yürüttü. İkinci Meşrutiyet'in ilanından sonra 1908'de Tokat mebusu seçildi. Önceleri İttihat ve Terakki saflarında yer almış daha sonra ise muhalefete katılmıştır. 1912 yılında Cemiyet-i İttihadiye-i İslamiyye'yi kurdu. Bu cemiyetin yayın organı olan Beyanü'l-Hakk'ın başmuharrirliğini yaptı. 1922 yılında yurt dışına kaçtı. İskeçe'de yarın gazetesini çıkardı. Daha sonra Hicaz'a oradan da Mısır'a gitti. Burada öldüğü 1954 yılına kadar Ezher'de müderris olarak çalıştı.³⁴ Eserlerinden bazıları şunlardır:

Yeni İslam Müctehitlerinin Kıymet-i İlmiyesi İstanbul 1135/1337 (1919, Mevkıfı'l-Akl ve'l-İlm ve'l-alim min Rabbi'l-Alemin ve İbadihihi'l- Mürselin, kahire 1950, Mevkıfı'l-Beşer tahte Sultani'l-Kader, Kahire 1933 (Tercümesi İsa Doğan, İnsan ve Kader, İstanbul 1979).

Yukarıda İbn-i Kemal için söylediğimizi burada Mustafa Sabri için de yinelemek istiyoruz: Mustada Sabri de İbn-i Kemal gibi Matüridilik ile Eş'ariliğin düşünce sistemini birleştirmek gayesini taşımaktadır. Ancak her ikisinin yaptığı maalesef Matüridiliği Eş'ariliğin potasında eritmekti. Çünkü bu birleşmeden sonra Matüridilik adeta Eş'ariliğin gölgesinde kalmıştır. Bunun açık delillerini Osmanlı'nın son Şeyhülislamı Mustafa Sabri'de tam anlamıyla görmek mümkündür: "Hem cebri hem de mesuliyeti kabul eden Mustafa Sabri, Nahl Sûresi 93. ayeti buna delil olarak kullanır. Bu Ayetin manası şöyledir: "Allah dileseydi hepinizi tek bir ümmet yapardı. Fakat Allah, dilediğini saptırıp dilediğine hidayet verir. Muhakkak yaptıklarınızdan sorumlu tutulacaksınız." Yazara göre Allah dilediğini saptırıp dilediğine hidayet verir. Dolayısıyla insanın hayrı da şerri de Allah'ın meşiiyetine bağlıdır. Hiçbir şey insanın elinde değildir. Buna rağmen o mesuldür. Ve Allah bu mesuliyeti insana yüklediği için zulmetmiş sayılmaz. Ancak yazar, ayeti bağlamından koparıp kendi görüşü doğrultusunda yorumlayarak delil olarak kullanmaktadır."³⁵ Zira o, ayetteki "men yeşâ" ibaresini "dilediğini saptırır" yerine Hasan Basri'nin yaptığı gibi,

³² Aydın, a.g.e, s. 104.

³³ Aydın, a.g.e, s. 121.

³⁴ Mustafa Sabri hakkında detaylı bilgi için T.D.V. İslam Ansiklopedisi, Mustafa Sabri maddesine bakılabilir: C. 30.

³⁵ Erdem, a.g.m., s. 46.

“sapıklıkta bırakır” (14/27) şeklinde de tercüme edebilirdi.³⁶ Esasen bu tür ayetlerin “dileyeni hidayete erdirir, dileyeni ise saptırır” şeklinde tercüme edilmeleri de mümkündür.

Mustafa Sabri Efendi’nin kelami sorunların çözümünde tamamen geleneksel yöntemi kullandığı, bundan dolayı da çok fazla orijinal fikirler ortaya koyamadığı ileri sürülmektedir.³⁷ Osmanlı Döneminde yenileşme hareketlerine karşıtlığıyla bilinen Mustafa Sabri, buna dair düşüncelerini en önemli eseri olan dört ciltlik “Mevkîfü’l-Akl” adlı eserinde genişçe ortaya koymaktadır.³⁸ Mustafa Sabri’nin geleneksel yaklaşımı öyle bir dereceye ulaşmıştır ki, Müslümanların adeta dünya hayatına sırtlarını dönmesini talep edecek seviyeye ulaştığı tespit edilmektedir.³⁹

Onun hakkında, “Mustafa Sabri Efendi’nin İlahi Sıfatlar, İrade, Kaza Kader Konusundaki Görüşleri” (Adem Hatipoğlu, Uludağ Üniv. Sos. Bil. Ens., 1999) adlı bir yüksek lisans tezi yapılmıştır.⁴⁰

Sonuç

Karşımızda iki tane devasa, adeta Osmanlı döneminin en önemli iki kelimcisi durmaktadır. Bana göre Tokat şehri sadece bu iki kelimcüyü yetiştirmekle bile büyük bir iftihara mazhar olmuştur. Ancak benim gönlümden geçen, Tokat’ta Şeyhülislam İbn-i Kemal Enstitüsünün yanında bir de Molla Lutfi Enstitüsü olmasıdır. Zira bu iki kelimci bana göre günümüzde hala

³⁶ Hasan Basri’nin bu ve benzeri ayetler hususundaki yorumu şu şekildedir: Hoşlanmadıklarını Allaha, hoşlandıklarını kendi nefislerine nisbet ederler. "Kalplerinde eğrilik bulunup (başkalarını) saptırmak maksadiyle müteşabih ayetlere tabi olan ... 3/7" kavim, bu işte ancak helak olmuştur. Bunları münakaşa ederler ve Allahu Teala : "Allah istediğini saptırır, istediğini de doğru yola götürür. 13/27" demiştir, derler. Fakat ayetin öncesine ve sonuna bakmazlar. Ayetlerin öncesinin ve sonunun delalet ettiği manayı düşünseler, dalalette düşmezler. Allah şöyle buyurmuştur: "Hak Teala iman edenleri bu dünya hayatında da, ahirette de sağlam sözlerle temkinleştirir. Zalimleri sapıklıkta bırakır ve Allah dilediğini yapar 14/27". Yani, iman edenleri imanlarıyla ve iyilikleriyle yollarında temkinli kılar, zalimleri de Allahı inkar ve Ona düşmanlıkları ile saptırır, işte Allahın iradesi budur. Allah şöyle buyurmuştur: "Vaktaki onlar döndüler, Allah da onların kalplerini döndürdü 61/45". O halde onlar dönünce, Allah onların kalplerini döndürmüştür. Yine Allah şöyle buyuruyor: " ... Bir çoklarını dalalette bırakır, bir çoklarına da hidayet nasib eder. Dalalette kalanlar ancak fasıklardır. Bu fasıklar, Allah ile müebbed bir surette akdolunan misakı bozarlar. Allahın bitişmesini emrettiği şeyi parçalarlar, yer yüzünde fesat çıkarırlar. İşte asıl öz canlarına zarar verenler bunlardır. 2/26-27". Çev. Lütfi Doğan-Yaşar Kutluay, “Hasan Basri’nin Kader Hakkında Halife Abdülmelik B. Mervan’a Mektubu”, A.Ü.İ.F.D., C. 3, Sayı, 3, 1954, s., 78.

³⁷ Mehmet Nam, “Son Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi’ye Göre Din-Devlet-Hilafet Anlayışı” Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, C. 4, Sayı, 16, s. 299.

³⁸ Ahmet Akbulut, “Şeyhülislam Mustafa Sabri ve Görüşleri”, İslami Araştırmalar, Cilt, 6, Sayı, I, 1992, s. 33.

³⁹ Akbulut, a.g.m., s. 34.; ayrıca bkz. Mevkîfü’l-Akl, Kahire 1950, 1/1

⁴⁰ Aydın, a.g.e., s.90-92

aktüalitesini koruyan bir tartışmanın tarafları durumundadır. Bu da “itikadi düşünceleri ortaya koymada kelamın takip etmesi gereken yöntemin içeriği” ile alakalıdır. Kelam, dolayısıyla da kelimciler İbn-i Kemal’in, Eş’ariler ile Matüridileri uzlaştırmada olduğu gibi orta bir yolu mu, yoksa Molla Lutfi gibi gerçekleri açık bir şekilde söylediği yöntemi mi takip edecekler? Bu konuda acizane kanaatim, Kur’an’ın takip ettiği metodun kelam için de geçerli olmasıdır. Bu da bazen cedel/diyalektik metodun kullanılması; bazen de uzlaştırmacı yöntemin kullanılmasıdır. Bu iki yöntem Nahl suresinde tek bir ayette ortaya konulmaktadır: “(Ey Resulüm!) Rabbinin yoluna hikmetle ve güzel öğütle çağır! Ve onlarla en güzel şekilde mücadele et. Şüphesiz Rabbin kendi yolundan sapanları en iyi bilendir ve O, hidayete kavuşanları da en iyi bilendir” (Nahl, 16/125).

Buna göre, Müslümanlar yeri geldiğinde sabredebcek, güzel sözle nasihat edecekler, ancak yeri geldiğinde cedel yöntemine başvurarak açık ve net bir şekilde konuşacaklar, hatta hiç hoş bir şey olmadığı halde masum insanların haklarını savunmak için savaşıacaklardır. Bu ayeti kelam açısından değerlendirdiğimiz takdirde şöyle bir durumla karşı karşıya kalmaktayız: Kelamcıların tartıştıkları öyle hususlar vardır ki, bunların halka indirilmesi ve anlatılması -sakıncalı olması demiyorum- faydasız ve gereksizdir. Bunlar dinin asıllarından da değildirler. Buna inanmak ya da inanmamak iman açısından çok fazla bir değer ifade etmemektedirler. Bu durumda uzlaştırmacı yöntemi takip etmek gerekir. Ancak öyle hususlar da vardır ki bunlarda uzlaşmak mümkün olmayıp, halkın tepkisini çekmek bahasına gerçeği açık ve net bir şekilde ortaya koymak gerekir. Zira bunlar hem iman açısından hem de toplumun gelişmesi açısından olumsuz bir takım sonuçlar doğurmaları kuvvetle muhtemeldirler.

Son olarak şunu söylemeliyim ki, Tokat ilimizin değerli kelam alimlerine sahip olmaları oldukça önemlidir. Bu konunun üzerinde durulmak suretiyle Tokat’ın kelam sahasında marka bir şehir olması neden mümkün olmasın? Kelami düşünce açısından farklı eğilimleri paylaşan bir Molla Lutfi ile bir İbn-i Kemal’in hoşgörü adına aynı resim içerisinde yer edinmeleri Tokat ili açısından önemli bir değer neden ifade etmesin? Bunların üzerinde tartışılmasında fayda olduğunu düşünmekteyim.

KAPANIŞ OTURUMU-DEĞERLENDİRME KONUŞMALARI

GAZİOSMAPAŞA ÜNİVERSİTESİ
TOKAT SEMPOZYUMU
(01-03 KASIM 2012)

KAPANIŞ OTURUMU
(02 KASIM 2012)

Prof. Dr. Mahmut AK
Oturum Başkanı

İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü

Prof. Dr. Ekrem MEMİŞ Emekli Öğretim Üyesi (Eskiçağ Tarihi)	Prof. Dr. Saim SAKAOĞLU Emekli Öğretim Üyesi (Türk Dili ve Edebiyatı)
Prof. Dr. Halil İbrahim ZEYBEK Ondokuzmayıs Üniversitesi Fen- Edebiyat Fakültesi Coğrafya Bölümü	Prof. Dr. S. Mehmet ŞEN Emekli Öğretim Üyesi(Ziraat) (Yüzüncü Yıl Üniversitesi Eski Rektörü)

Mahmut AK:

Tokat Valiliği, Tokat Belediyesi, Gaziosmanpaşa Üniversitesi ve Kent Konseyi tarafından düzenlenen *Tokat Sempozyumu*'nun hazırlıkları Tarih Bölümü Başkanı Prof. Dr. Ali Açıklık'in başkanlığında sürdürülmüştür.

Katkı ve destekleri dolayısıyla Tokat Valisi Mustafa Taşkesen, Tokat Belediye Başkanı Doç. Dr. Adnan Çiçek ve GOÜ Rektörü Prof. Dr. Mustafa Şahin'e teşekkür ediyoruz.

Sempozyum fikri başlangıçta o zamanki Tokat Valisi Şerif Yılmaz ve GOÜ Rektörü Prof. Dr. Mustafa Şahin'in Tokat'ta bilim ve kültür faaliyetlerini artırmak, kurumlar arası işbirliğini güçlendirmek ve halk-üniversite kaynaşmasını sağlamak amacıyla geliştirdikleri ve bu konuda nasıl bir yol izlemek gerektiği, ne gibi faaliyet ve etkinliklerin geliştirilebileceği, nasıl bir takvim uygulanması hususlarında görüş alış verişinde bulunmak üzere İstanbul'da görevli ve Tokatlı akademisyenlerle (Prof. Dr. Mehmet Akif Aydın, Prof. Dr. Mahmut Kaya, Prof. Dr. Coşkun Çakır, Prof. Dr. Mahmut Ak, Doç. Dr. Erhan Afyoncu; ayrıca Dr. Coşkun Yılmaz) yapılan istişare toplantısında ortaya konuldu.

Sempozyumdan önce şehirde kültürel hareketliliği sağlamak ve ilgi düzeyini yükseltmek üzere öncelikli olarak ayda bir defa, kamuoyu tarafından bilinen aydın ve akademisyenler tarafından "Tokat Konferansları" adıyla bir

etkinlik serisinin başlatılması, daha sonra bunun “Tokat Sempozyumu” şeklinde genel bir toplantı ile sürdürülmesi uygun görüldü.

Bu planlamaya uygun olarak gerçekleştirilen 5 konferanstan sonra, aslında bu konferanslarla eşzamanlı olarak sürdürülen çalışmaların neticesi olarak Sempozyum çalışmaları da hızlandırılmış oldu.

Prof. Dr. Ali Açık el ve Gaziosmanpaşa Üniversitesi mensubu arkadaşlarının özverili çalışmalarının sonucunda, yapılan sempozyum çağrısına yoğun bir ilgi gösterilmiş ve 270 tebliğ önerilmiştir.

Tebliğlerin tasnif edildiği temalar;

- Arkeoloji, Tarih ve Sanat Tarihi
- Dil ve Edebiyat – Halkbilim
- Coğrafya, Doğa ve Doğal Özellikler
- Şehir, Kentleşme ve Mimarlık
- Tarım, Ticaret, Turizm
- Sosyal ve Kültürel Yaşam
- Tokatlı Önemli Şahsiyetler

Bilim Kurulunun titiz çalışması sonucunda duyurulan 7 tema için 131 tebliğ kabul edilmiştir. Programda yer verilen bu tebliğlerde 174 akademisyenin katılması planlanmıştır.

Sempozyum, 01-02 Kasım 2012 tarihlerinde Gaziosmanpaşa Üniversitesi Konferans Salonu ile Fen-Edebiyat Fakültesi Salon ve dersliklerinde aynı anda 6 salonda olacak şekilde açılış ve kapanış oturumlarına ilaveten 33 oturum halinde gerçekleştirilmiştir.

Bu oturumlarda 151 katılımcı tarafından 108 tebliğ sunulmuştur.

Programda yer verildiği halde mazeretli/mazeretsiz 23 tebliğ sunulamamıştır.

Tebliğleri yakından izleyen Prof. Dr. Ekrem Memiş, Prof. Dr. Saim Sakaoğlu, Prof. Dr. Halil İbrahim Zeybek ve Prof. Dr. Mehmet Şen’in yanında, halkın yoğun ilgisine teşekkür 3 dinleyiciye daha söz verilmiş, bu bağlamda Prof. Dr. Selçuk Erez, Eski Bakan Ali Şevki Erek, Prof. Dr. İhsan Bulut görüş ve önerilerini dile getirmiş; nihayet Rektör Prof. Dr. Mustafa Şahin ve Vali Mustafa Taşkesen görüş, değerlendirme ve önerilerini katılımcılarla paylaşmıştır.

Ekrem MEMİŞ:

Tokat Sempozyumu münasebetiyle şehirdeki kurumlar arasındaki işbirliği geliştirilmiştir.

Sunulan tebliğlerin Türk dil ve grameri bakımından daha dikkatle hazırlanması gerekmektedir.

Akademik araştırmalarda kullanılan terminolojinin bütünlük ve

uyumluluk arz etmesi gerekir.

Özellikle geniş katılımlı ve çok oturumlu sempozyumlarda araştırmacıların belirlenen süreye uymaları öncelikli ve önemli bir husustur.

Saim SAKAOĞLU:

Tokat Sempozyumu'nda sunulan dil ve edebiyat konularındaki tebliğlerden, özellikle Tokat ile ilgili özel bilgi ve söyleyişleri, dil ve ağız özelliklerini öğrenme imkânı oldu.

Halil İbrahim ZEYBEK:

Coğrafya alanındaki tebliğlerle Tokat ve çevresinin coğrafi özellikleri hakkında önemli bilgiler sunulmuş oldu.

Mehmet ŞEN:

Açılış programı yönetici ve halkın katılımı ve sunulan tebliğ bakımından çok olumlu bir ortamda gerçekleştirildi.

Sempozyum süresince öğrenci katılımı, sınav haftası olmasına rağmen önemli bir düzeyde oldu.

Tokat halk kültürü bakımında önemli zenginliklere sahip bir şehir olması bakımından türkülerle ilgili tebliğler daha fazla olabilirdi.

Konuşmacıların tebliğ süresine uymaları olumlu olarak değerlendirilebilir.

Tokat yoğun bir ziraat bölgesi olmasına rağmen bu alana ait tebliğler daha fazla olmalıydı.

Selçuk EREZ:

Tokat'ta kültürel hareketliliği sağlamak ve sempozyum düzenlenmesi fikrini hayat geçirmek üzere görev yapmış olan komisyonun bu alandaki çalışmalarının sürmesi çok yararlı olacaktır.

Sempozyum, 3 günü aşmamak üzere 2 senede bir olmalıdır.

Tokat ile ilgili bundan sonra düzenlenecek sempozyumda sadece Tokat değil, Tokat'ı dış çevreye de açacak şekilde ulusal konular da gündeme alınmalıdır.

Ali Şevki EREK:

Tokat ile ilgili bu kapsamda bir sempozyumun gerçekleştirilmiş olması büyük bir hizmettir.

Bu yoğunlukta bir çalışmanın ev sahipliğini Gaziosmanpaşa Üniversitesi'nin yapmış olması da ayrıca bir gurur kaynağıdır. Zira 1992 yılında 28 üniversite açılırken, bu üniversiteleri nüfusu 100 000 ve üzerinde olan şehirlerde açmak belirleyici unsur olmuştu. Bu planlamada 2 şehir istisna tutulmuştur. Birisi bir serhad şehri olması nedeniyle Kafkas Üniversitesi'nin açıldığı Kars, diğeri de Tokat'tır. Gaziosmanpaşa Üniversitesi'nin gelişimi, yapılanması ve gerçekleştirdiği ulusal ve uluslar arası etkinlikler göz önünde

bulundurulduğunda 20 sene önceki bu tercihin ne kadar haklı olduğu açık şekilde ortaya çıkmış görünmektedir.

Mahmut AK:

(Oturum Başkanı)

Tokat Sempozyumu dolayısıyla Tokat'ı temsil eden kurumlar arasında önemli bir işbirliği sağlanmış; yazılı ve görsel basın Sempozyum üzerinden Tokat'ın meseleleriyle yakından ilgilenmişlerdir.

Gaziosmanpaşa Üniversitesi, bu yoğun mesainin lokomotif görevini üstlenmiş, yeni projeler için büyük bir deneyim kazanmıştır.

Halk açılıştan itibaren son oturuma kadar kültürel konularla ilgisini açık bir şekilde ortaya koymuştur. Bu Tokat için övünülecek bir durumdur.

Bu düzeydeki bir toplantının şehir içerisinde başka bir mekândan ziyade Üniversite'de yapılmasının ne kadar doğru bir tercih olduğu anlaşılmıştır. Üniversite ve şehir kaynaşma ve bütünleşmesinin vesilesi olarak bu toplantılarının Üniversite salonlarında yapılması çok yerinde olacaktır.

Tokat Konferansları dizisi ve Tokat Sempozyumu ile oluşan bu kültürel canlılığın, konferanslar, sergiler, il içerisinde tarihî geziler ve ödüllü resim, karikatür, hikâye vb. gibi yarışmalarla sürdürülmesinin gerektiği görülmüştür.

İstanbul dışındaki Tokatlıların "Tokatlı" kimliği ve Tokat'a ilgi ve katkılarının artırılması özel bir çalışma alanı olarak ortaya çıkmıştır.

Mustafa ŞAHİN:

(GOÜ Rektörü)

Gaziosmanpaşa Üniversitesi kuruluşunun 20. Yılında 23 000'in üzerinde öğrencisi, fakülte, yüksekokul, enstitü ve araştırma merkezleriyle gelişen akademik ve idarî yapılanması, büyük özveri ve gayretle çalışan idarî ve akademik personeli ile tam bir üniversite olduğunu göstermiştir.

Aynı yılda çeşitli alanlarda yerel, ulusal ve uluslar arası çalıştay, seminer ve sempozyumlar tertipleyeabilen bir üniversite olarak Gaziosmanpaşa Üniversitesi bu Tokat Sempozyumu ile de hem bilim dünyasına hem de Tokat'a büyük bir hizmet yapmıştır.

Bu sempozyum ile Üniversite, bir yandan şehrin diğer kurumları ile işbirliğini geliştirirken bir yandan da kendi imkân ve kapasitesini test etme imkânı bulmuştur.

Tokat Sempozyumu, Gaziosmanpaşa Üniversitesi'ni bundan sonraki bilimsel ve kültürel etkinliklere daha büyük bir özgüven ile götürecektir deneyimlerin kazanılmasını sağlamıştır.

Bu sempozyumun genel içeriği dolayısıyla aynı konunun çalışıldığı tebliğler görülmüştür. Bunların birbirini tamamlayan bir düzenle olması için gerekli iletişimin daha sağlıklı kurulması ve izlenmesi ihtiyacı ortaya çıkmıştır.

Mustafa TAŞKESEN:
(Tokat Valisi)

Tokat Sempozyumu'nun önemli bir hazırlık devresi sonucunda büyük bir organizasyonla gerçekleştirildiği anlaşılmaktadır.

Bunun bir önceki vali Şerif YILMAZ tarafından organize edilmesinin, buradaki görevine yeni başlayan bir vali olarak bana şehri tanıma fırsatını veren eşsiz bir hizmet olduğu açıktır.

Bu sempozyum ile Tokat'ın sosyal yapısı ve bu alandaki hizmet açıkları daha net olarak ortaya çıkmıştır. Halk kaynaşması ve toplum huzuru bakımından önemli sonuçlar veren tebliğler sunulmuştur.

Tokat seramikleri bir kavram ve gerçeklik olarak ortaya konulmuş ve bunların temini ve sergilenmesinin âciliyeti vurgulanmıştır.

Güncel bir sosyal ve iktisadî gerçeklik olması yanında geleneksel değeri dolayısıyla Tokat yazmalarının bir müze halinde değerlendirilmesi gerekmektedir.

Bu sempozyum ile Tokat'ın tanıtılacak birçok yönü olduğu ortaya konulmuştur.

Tokatlı âlimlerin eserlerinin, bu arada hattatların çalışmalarının sergilenmesi sağlanacaktır.

Tokat, sahip olduğu kültürel zenginliğin en önemli göstergelerinden biri olan Türküleriyle yeniden ele alınıp bir Türkü CD'si hazırlanacaktır.

ADRESLER

- ACAR, Mustafa**, Karadeniz Tarımsal Araştırma Enstitüsü, SAMSUN.
- AÇIKEL, Prof. Dr. Ali**, Gaziosmanpaşa Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, TOKAT.
- AFYONCU, Doç. Dr. Erhan**, Marmara Üniversitesi Göztepe Yerleşkesi 34722 Kadıköy/ İSTANBUL.
- AKGÜL, Arş. Gör. Ahmet**, Gaziosmanpaşa Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, TOKAT.
- AKSULU, Prof. Dr. Işık**, Gazi Üniversitesi Mimarlık Fakültesi, ANKARA
- ALKOÇ, Şule Sema**, Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, TOKAT.
- ALTAY, Okt. Sadet**, Gaziosmanpaşa Üniversitesi İ.İ.B.F 1. Kat Oda No: 225, TOKAT.
- ALTUNDAŞ, Prof. Dr. Ebubekir**, Gaziosmanpaşa Üniversitesi Ziraat Fakültesi, TOKAT.
- ALTUNER, Prof. Dr. Zekeriya**, Gaziosmanpaşa Üniversitesi Fen Ed. Fak. Biyoloji Bölümü, TOKAT.
- ARI, Yrd. Doç. Dr. Bülent**, Mustafa Kemal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Serinyol-Antakya/HATAY.
- ARSLAN, Doç. Dr. Durmuş Ali**, Mersin Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, Çiftlikköy Kampusu, 33343-MERSİN.
- ASUTAY, Doç. Dr. Hikmet**, Trakya Üniversitesi Eğitim Fakültesi, EDİRNE.
- ATAK, Öğr. Gör. Erkan**, Gaziosmanpaşa Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi Bölümü, TOKAT.
- ATASEVER, Arş. Gör. Öznur**, Gaziosmanpaşa Üniversitesi Ziraat Fakültesi, TOKAT.
- AYAN, Doç. Dr. Ergin**, Ordu Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölüm Başkanlığı, ORDU.
- AYDIN, Arşiv Uzmanı Atilla**, İvedik Caddesi, No: 59 Yenimahalle/ANKARA.
- AYKUN, Yrd. Doç. Dr. İbrahim**, Gaziosmanpaşa Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, TOKAT.
- BAHAR, Prof. Dr. Mehmet**, Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi, İlköğretim Bölümü, BOLU.
- BALCI, Serkan**, Kafkas Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, KARS.
- BARIŞIK, Prof. Dr. Salih**, Gaziosmanpaşa Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, TOKAT.
- BARUT, Yrd. Doç. Dr. Yaşar**, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi, SAMSUN.
- BAŞOL, Yrd. Doç. Dr. Samettin**, Gaziosmanpaşa Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, TOKAT.
- BAŞTÜRK, Yrd. Doç. Dr. Sadettin**, Dicle Üniv. Edebiyat Fak. Tarih Bölümü Öğretim Üyesi DİYARBAKIR.

- BEŞİRLİ, Prof. Dr. Mehmet**, Çankırı Karatekin Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, ÇANKIRI.
- BİLGİN, Yrd. Doç. Dr. Osman**, Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, IĞDIR.
- BOZOĞLU, Doç. Dr. Hatice**, Ondokuzmayıs Üniversitesi, SAMSUN.
- CANIKLI, Abdullah**, Gaziosmanpaşa Üniversitesi, TOKAT.
- CANGİ, Prof. Dr. Rüstem**, Gaziosmanpaşa Üniversitesi. Ziraat Fakültesi, Bahçe Bitkileri Bölümü, TOKAT.
- CEYLAN, Prof. Dr. Alpaslan**, Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, ERZURUM.
- ÇETİN, Necat**, Milli Eğitim Müdürlüğü, Konak/İZMİR.
- DEMİR, Dr. Uğur**, Marmara Üniversitesi Göztepe Yerleşkesi 34722 Kadıköy/İSTANBUL.
- DEMİR, Öğr. Gör. Derya**, Gaziosmanpaşa Üniversitesi Reşadiye MYO, TOKAT.
- DEMİR, Öğr. Gör. Özlem**, Gaziosmanpaşa Üniversitesi/Koyulhisar Meslek Yüksekokulu, TOKAT.
- DEMİR, Yrd. Doç. Dr. Alpaslan**, Gaziosmanpaşa Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, TOKAT.
- DEMİRİZ, Tuğba**, Gazi Üniversitesi Fen Fakültesi Biyoloji Bölümü 06500 Teknikokullar/ ANKARA.
- DEMİRKOL, Yrd. Doç. Dr. Murat**, Yıldırım Bayezit Üniversitesi, ANKARA.
- DİCLE, Dr. Abdullah Nuri**, Sinop Üniversitesi Eğitim Fakültesi, SİNOP.
- DÖKME, Doç. Dr. İlbilge**, Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi, İlköğretim Bölümü, BOLU.
- DURŞUN, Kübra**, Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, TOKAT.
- EĞRİ, Uzm. Şule**, Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, ANKARA.
- ERCİYAS, Doç. Dr. Deniz Burcu**, Orta Doğu Teknik Üniversitesi Mimarlık Fakültesi Şehir ve Bölge Planlaması Bölümü, ANKARA.
- ERDİL, Güven**, Gaziosmanpaşa Üniversitesi, TOKAT.
- EREZ, Prof. Dr. Selçuk**, 2. Taksim Mete Caddesi, 4/8 Beyoğlu, İSTANBUL.
- ESİN, Arş. Gör. Yasemin**, Gaziosmanpaşa Üniversitesi Doğa ve Mühendislik Fakültesi, TOKAT.
- ESKİKAYA, Prof. Dr. Şinasi**, İstanbul Teknik Üniversitesi Maden Fakültesi, Ayazağa Kampusu, Maslak/İSTANBUL.
- FUL, Yrd. Doç. Dr. Şengül Dilek**, Gaziosmanpaşa Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sanat Tarih Bölümü, TOKAT.
- GARİPAĞAOĞLU, Prof. Dr. Nuriye**, Marmara Üniversitesi, Fen- Edebiyat Fakültesi Coğrafya Bölümü, Göztepe/İSTANBUL.
- GEBELOĞLU, Prof. Dr. Naif**, Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi, İlköğretim Bölümü, BOLU.
- GERÇEKÇİOĞLU, Prof. Dr. Resul**, Gaziosmanpaşa Üniversitesi Ziraat Fakültesi, TOKAT.
- GÖKSU, Öğr. Gör. Arda**, Gaziosmanpaşa Üniversitesi Devlet Konservatuvarı Müdürlüğü, Taşlıçiftlik Kampusu, TOKAT.

- GÜRBÜZ, Prof.Dr. Adnan**, Cumhuriyet Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, SİVAS.
- GÜRCAN, Prof. Dr. Halil İbrahim**, Anadolu Üniversitesi, İletişim Bilimleri Fakültesi, ESKİŞEHİR.
- HANİLÇE, Öğr. Gör. Murat**, Gaziosmanpaşa Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, TOKAT.
- HANOĞLU, Öğr. Gör. Canan**, Gaziosmanpaşa Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi Bölümü, TOKAT.
- HOŞCAN BİLGE, Araş. Yazar Mine**, Trakya Üniversitesi Eğitim Fakültesi, EDİRNE.
- İBRAHİMZADE, Yrd. Doç. Dr. Kemal**, Gaziosmanpaşa Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi Bölümü, TOKAT.
- İLHAN, Abdurrahman**, Tokat RAM Müdürü, TOKAT.
- İNANIR, Yrd. Doç. Dr. Ahmet**, Gaziosmanpaşa Üniversitesi Eğitim Fakültesi, TOKAT.
- KAÇAR, Yrd. Doç. Dr. Burhan**, Gaziosmanpaşa Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, TOKAT.
- KAHRAMAN, Prof. Dr. Abdullah**, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, SİVAS.
- KANDEMİR, Gökhan**, Gaziosmanpaşa Üniversitesi, TOKAT.
- KARABAŞ, Öğr. Gör. Selma**, Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Artova MYO, TOKAT.
- KARADEMİR, Arş. Gör. Zafer**, Cumhuriyet Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, SİVAS.
- KARAMAN, Doç. Dr. Sedat**, Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Ziraat Fakültesi Biyosistem Mühendisliği Bölümü, TOKAT.
- KARAN, Arş. Gör. Yasin**, Gaziosmanpaşa Üniversitesi Ziraat Fakültesi, TOKAT.
- KASAP, Dokt. Öğr.. Ahmet**, GOÜ Sos. Bil. Enstitüsü
- KASAP, Prof. Dr. Ali**, Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Biyosistem Mühendisliği Bölümü, TOKAT.
- KAYA, Cemal**, Gaziosmanpaşa Üniversitesi Doğa ve Mühendislik Fakültesi, TOKAT.
- KAYA, Dr. Doğan**, Cumhuriyet Üniversitesi Halk Edebiyatı Türk Halkbilimi Bölümü, SİVAS.
- KILIÇ, Duran**, Orta Karadeniz Geçit Kuşağı Tarımsal Araştırma İstasyonu, TOKAT.
- KINAY, Arş. Gör. Ahmet**, Gaziosmanpaşa Üniversitesi Ziraat Fakültesi, TOKAT.
- KOCAMAN, Yrd. Doç. Dr. Emel MEMİŞ**, Zile Dinçerler Turizm İşletmeciliği ve Otelcilik Yüksekokulu Zile/TOKAT.
- KOÇ, Yrd. Doç. Dr. Hakan**, Cumhuriyet Üniversitesi Eğitim Fakültesi Ortaöğretim Sosyal Alanlar Bölümü Coğrafya Öğretmenliği Anabilim Dalı, SİVAS.
- KÖMÜRCÜ, Yrd. Doç. Dr. Kamil**, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, SİVAS.
- KUZUCU, Doç. Dr. Kemalettin**, Trakya Üniversitesi Eğitim Fakültesi , EDİRNE.
- KUZUOĞLU, Yrd. Doç. Dr. Remzi**, Aksaray Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü , AKSARAY.
- KÜÇÜKER, Emine**, Gaziosmanpaşa Üniversitesi Ziraat Fakültesi, TOKAT.

- LAFİ, Doç. Dr. Ergün**, Dokuz Eylül Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Arkeoloji Bölümü, Kaynaklar/Tınaztepe Yerleşkesi, Buca, 35160 İZMİR.
- MARÇELLİ, Araştırmacı-Seramik Uzmanı A. Altan**, 1. A-5 Blok No: 30-31 Tekstilkent, Esenler, İSTANBUL.
- MEMİŞ, Arş. Gör. Selçuk**, Atatürk Üniversitesi Ziraat Fakültesi, Tarımsal Yapılar ve Sulama Bölümü, ERZURUM.
- MEMİŞ, Prof. Dr. Ekrem**,
NEMLİOĞLU, Doç. Dr. Candan, Sakarya Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi Bölümü, SAKARYA.
- OKUROĞLU, Prof. Dr. Mustafa**, Atatürk Üniversitesi, ERZURUM.
- OZANOĞLU, Folklor Araştırmacısı Tanju**, İsmet İnönü Bul.No.5/10 Emek-Çankaya/ANKARA.
- ÖÇAL, Yrd. Doç. Dr. Şamil**, Kırıkkale Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Yahşıhan/KIRIKKALE.
- ÖGE, Yrd. Doç. Dr. Ali**, Necmeddin Erbakan İlahiyat Fakültesi, Meram / KONYA.
- ÖLÇÜCÜ, Yrd. Doç. Dr. Burçin**, Gaziosmanpaşa Üniversitesi BESYO, TOKAT.
- ÖNAL, Okt. Ahmet**, Trakya Üniversitesi Sağlık Hizmetleri Meslek Yüksek Okulu-Balkan Yerleşkesi, EDİRNE.
- ÖZÇELİK, Dr. Hüseyin**, Karadeniz Tarımsal Araştırmalar Enstitüsü, SAMSUN.
- ÖZDEMİR, Yrd. Doç. Dr. Hakan**, Giresun Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, GİRESUN.
- ÖZDEMİR, Öğr. Gör. Niyazi**, Gaziosmanpaşa Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi, TOKAT.
- ÖZER, Yrd. Doç. Dr. İsmail**, Ordu Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, ORDU.
- ÖZGÜVEN, Yrd. Doç. Dr.**, Gaziosmanpaşa Üniversitesi, TOKAT.
- ÖZKAN, Prof. Dr. Yakup**, Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Ziraat Fakültesi, Bahçe Bitkileri Bölümü, TOKAT.
- ÖZTOPRAK, Yrd. Doç. Dr. Bahattin**, Gaziosmanpaşa Üniversitesi MYO, TOKAT.
- ÖZTÜRK, Burhan**, Gaziosmanpaşa Üniversitesi Ziraat Fakültesi, TOKAT.
- ÖZTÜRK, Öğr. Gör. Nergiz Paşu**, Abant İzzet Baysal Üniversitesi Gerede Meslek Yüksek Okulu 14900 Gerede/ BOLU.
- ÖZYILMAZ, Ziraat Yüksek Mühendisi Başak**, Orta Karadeniz Geçit Kuşağı Tarımsal Araştırma İstasyonu Müdürlüğü, TOKAT.
- PABUCCU, Yrd. Doç. Dr. Köksal**, Gaziosmanpaşa Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Biyoloji Bölümü, TOKAT.
- POLATÇI, Hakan**, Gaziosmanpaşa Üniversitesi, TOKAT.
- PINARBAŞI, Öğr. Gör. Emre**, Gaziosmanpaşa Üniversitesi İktisat Fakültesi, TOKAT.
- SAĞIR, Yrd. Doç. Dr. Adem**, Karabük Üniversitesi Balıklar Kayası Kampüsü 100. Yıl Mahallesi, KARABÜK.
- SAKA AKIN, Yrd. Doç. Dr. Emine**, Gaziosmanpaşa Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi Bölümü, TOKAT.

- SAKAOĞLU, Prof. Dr. Saim**, Melikşah Mah. Evliya Çelebi Cad. Sevgi Sok. Şelale Konutları 15/2 MeraM-KONYA.
- SANTUR, Etnolog Alparslan**, Aydoğdu Sitesi, B.Üstü Mah., 24 A2 Blok, No :27/20, Mamak/ANKARA.
- SARAÇOĞLU, Yrd. Doç. Dr. Hüseyin**, Giresun Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Coğrafya Bölümü, Gazipaşa Yerleşkesi, Debboy Mevkii, GİRESUN.
- SARIKAYA-HÜNEREL, Öğr. Gör. Zeliha**, Gazi Üniversitesi Ankara Meslek Yüksekokulu, ANKARA.
- SATAN, Yrd. Doç. Dr. Ali**, Marmara Üniversitesi Göztepe Yerleşkesi 34722 Kadıköy/İSTANBUL.
- SELVİ, Yrd. Doç. Dr. Bedrettin**, Gaziosmanpaşa Üniversitesi, TOKAT.
- SÖNMEZ, Yrd. Doç. Dr. Ömer Faruk**, Gaziosmanpaşa Üniversitesi Eğitim Fakültesi Sosyal Bilgiler Eğitimi Anabilim Dalı, TOKAT.
- SÖZEN, Dr. Ömer**, Karadeniz Tarımsal Araştırma Enstitüsü Müdürlüğü, SAMSUN.
- SUBAŞI, Prof. Dr. Hüsrev**, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, İSTANBUL.
- SUCU, Arş. Gör. Seda**, Gaziosmanpaşa Üniversitesi Ziraat Fakültesi, TOKAT.
- ŞAHİN, Doç. Dr. Cemalettin**, Marmara Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Coğrafya Bölümü Göztepe-Kadıköy/İSTANBUL.
- ŞENOL, Yrd. Doç. Dr. Eren**, Giresun Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Coğrafya Bölümü, Gazipaşa Yerleşkesi, Debboy Mevkii, GİRESUN.
- ŞİMŞEK, Arş. Gör. Yaşar**, Gaziosmanpaşa Üniversitesi Eğitim Fakültesi Türkçe Eğitimi Bölümü, TOKAT.
- ŞİMŞEK, Doç. Dr. Halil İbrahim**, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ÇORUM.
- ŞİRİN, Arş. Gör. Ünal**, Atatürk Üniversitesi, ERZURUM.
- TANAKINCI, Öğr. Gör. Orhan**, İstanbul Aydın Üniversitesi Radyo Televizyon Bölümü, İSTANBUL.
- TANRIVERDİ, Adnan**, Niksar RAM Müdürü, Niksar/TOKAT.
- TAŞBAŞ, Yrd. Doç. Dr. Erdal**, Akdeniz Üniversitesi Eğitim Fakültesi Tarih Eğitimi ABD, ANTALYA.
- TAŞÇI, Doç. Dr. Özcan**, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Terzioğlu Yerleşkesi 17100 ÇANAKKALE.
- TEKİN, Öğr. Gör. Murat**, Gaziosmanpaşa Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, TOKAT.
- TEKİNSOY, Okt. Yunus Emre**, Gaziosmanpaşa Üniversitesi İktisadi İdari Bilimler Fakültesi, TOKAT.
- TOPÇU, Arş. Gör. Neval**, Gaziosmanpaşa Üniversitesi, TOKAT.
- TORUN, Öğr. Gör. Hale**, İstanbul Kültür Üniversitesi- Sanat Tasarım Fakültesi, Ataköy Yerleşkesi Yanyol- E-5 Üzeri. Yeni Bosna/İSTANBUL.
- TUĞLUOĞLU, Yrd. Doç. Dr. Fatih**, Aksaray Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, AKSARAY.
- TÜRKMEN, Yrd. Doç. Dr. İsmet**, Gaziosmanpaşa Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, TOKAT.
- UYANIK, Arş. Gör. Hatice**, Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, ERZURUM.

- UYSAL, Seda**, Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü El Sanatları Anabilim Dalı, ANKARA.
- UZUN, Prof. Dr. Ali**, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi, Coğrafya Bölümü, SAMSUN.
- ÜÇER, Dr. Cenksu**, Diyanet İşleri Başkanlığı, ANKARA.
- ÜZEN, Yrd.Doç.Dr. İsmet**, Çankırı Karatekin Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, ÇANKIRI.
- YAĞCI, Yrd. Doç. Dr. Adem**, Gaziosmanpaşa Üniversitesi, TOKAT.
- YARDIMCI, Yrd. Doç. Dr. Mehmet**, Dokuz Eylül Üniversitesi Buca Eğitim Fakültesi Uğur Mumcu Caddesi 135 Sokak No :5 Sosyal Bilimler Binası Türkçe Eğitimi Bölüm Başkanlığı, İZMİR.
- YAVAŞ, Arş. Gör. M. Ali**, Gaziosmanpaşa Üniversitesi Ziraat Fakültesi, TOKAT.
- YARILAN, Mustafa**, Tema İl Temsilciliği, TOKAT.
- YILDIZ, Prof. Dr. Kenan**, Gaziosmanpaşa Üniversitesi Ziraat Fakültesi, TOKAT.
- YILMAZ, Prof. Dr. Güngör**, Gaziosmanpaşa Üniversitesi Ziraat Fakültesi, TOKAT.
- YILMAZ, Prof. Dr. Cevdet**, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi, Coğrafya Öğretmenliği Bölümü, SAMSUN.
- YILMAZ, Yrd. Doç. Dr. Orhan**, Iğdır Üniversitesi Ziraat Fakültesi Zootečni Bölümü., 76100 IĞDIR.
- YÜCEL-ÇETİN, Prof. Dr. Ayşe**, Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Öğretmenliği Bölümü, Teknikokullar/ANKARA.
- YÜRÜDÜR, Doç. Dr. Eren**, Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, İlköğretim Bölümü, TOKAT.
- ZENGİN, Okt. Sabri**, Gaziosmanpaşa Üniversitesi, TOKAT.
- ZENGİN, Öğr. Gör. Ahmet Yaşar**, Mevlana Üniversitesi Eğitim Fakültesi Türkçe Eğitimi Bölümü, Selçuklu/KONYA.
- ZENGİN, Doç. Dr. Mehmet**, Selçuk Üniversitesi Ziraat Fakültesi, KONYA.
- ZENGİN, Yrd. Doç. Dr. Nesrin**, Mevlana Üniversitesi Türkçe Eğitimi Bölümü, Selçuklu/KONYA.
- ZEYBEK, Prof. Dr. Halil İbrahim**, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Coğrafya Bölümü, SAMSUN.

FOTOĞRAFLARLA TOKAT SEMPOZYUMU



Resim 1. Tokat Sempozyumu Açılış Toplantısından Bir Görünüm (1 Kasım 2012-Perşembe)



Resim 2. Tokat Sempozyumu Açılış Toplantısından Diğer Bir Görünüm



Resim 3. Tokat Sempozyumu Düzenleme Kurulu Başkanı Prof. Dr. Ali Açıklı, Sempozyum Açılış Konuşmasını Yaparken



Resim 4. Gaziosmanpaşa Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Mustafa Şahin, Sempozyum Açılış Konuşmasını Yaparken



Resim 5. Tokat Belediye Başkanı Doç. Dr. Adnan Çiçek, Sempozyum Açılış Konuşmasını Yaparken



Resim 6. Tokat Milletvekili Dilek Yüksel, Sempozyum Açılış Konuşmasını Yaparken



Resim 7.Tokat Valisi Mustafa Taşkesen, Sempozyum Açılış Konuşmasını Yaparken



Resim 8.Prof. Dr. Mahmut Kaya, "Kültür Tarihimizde Tokat'ın Yeri" Başlıklı Açılış Bildirisini Sunarken



Resim 9. Murat Oruç'un “Tokat Fotoğrafları” Sergisi



Resim 10. Perşembe Konferans Salonu Birinci Oturum, Prof. Dr. Ekrem Memiş Sunumunu Yaparken



Resim 11. Perşembe A Salonu Birinci Oturum, Prof. Dr. Halil İbrahim Zeybek Sunumunu Yaparken



Resim 12. Perşembe B Salonu Birinci Oturum, Prof. Dr. Saim Sakaoğlu Sunumunu Yaparken



Resim 13. Perşembe C Salonu Birinci Oturum, Prof. Dr. Güngör Yılmaz Sunumunu Yaparken



Resim 14. Perşembe D Salonu Birinci Oturum, Doç. Dr. Cenksu Üçer Sunumunu Yaparken



Resim 15. Perşembe E Salonu Birinci Oturum, Prof. Dr. Ali Açık Sunumunu Yaparken



Resim 16. Akademisyen, İdareci ve Halktan Geniş Bir Kesim, Oturumları Takip Ederken



Resim 17. Oturumlar Esnasında Tartışmalar Ve Sorular Sorulurken



Resim 18. Perşembe Günü Akşam Yemeğinden Bir Görüntü



Resim 19. Cuma Konferans Salonu Birinci Oturum, Dr. Doğan Kaya ve Necat Çetin Sunumlarını Yaparken



Resim 20. Cuma A Salonu Birinci Oturum, Prof. Dr. Mustafa Baloğlu Oturumu Yönetirken



Resim 21. Cuma B Salonu Birinci Oturum, Doç. Dr. Ergin Ayan Sunumunu Yaparken



Resim 22. Cuma E Salonu Birinci Oturum, Doç. Dr. Naim Çağman Sunumunu Yaparken



Resim 23. Cuma A Salonu İkinci Oturumdan Bir Görüntü



Resim 24. Cuma Konferans Salonu İkinci Oturumdan Bir Görüntü



Resim 25. Cuma B Salonu İkinci Oturum, Yrd. Doç. Dr. Bülent Arı ve Yrd. Doç. Dr. Samettin Başol Sunumları İçin Beklerken



Resim 26. Cuma C Salonu İkinci Oturum, Prof. Dr. Rüstem Cangı Sunumunu Yaparken



Resim 27. Cuma D Salonu İkinci Oturum, Horlatma Kaval Ustası Niksarlı Yaşar Güç Tanju Ozanoğlu'nun Kendisini ve Kavalını Tanıttığı Sunumda Melodisi ile Ona Tanıklık Ederken



Resim 28. Cuma E Salonu İkinci Oturumdan Bir Görüntü



Resim 29. Cuma Konferans Salonu Üçüncü Oturum, Prof. Dr. Adnan Gürbüz Sunumunu Yaparken



Resim 30. Cuma A Salonu Üçüncü Oturum, Doç. Dr. Erhan Afyoncu Sunumunu Yaparken



Resim 31. Cuma A Salonu Dördüncü Oturum, Prof. Dr. Erol Özvar Sunumun Yaparken



Resim 32. Cuma B Salonu Üçüncü Oturum, Doç. Dr. Hikmet Asutay ve Araştırmacı Mine Hoşcan Bilge Sunumlarını Yaparken



Resim 33. Cuma Konferans Salonu Dördüncü Oturum, Doç. Dr. Kemalettin Kuzucu Sunumunu Yaparken



Resim 34. Kapanış Oturumundan Bir Görüntü, Oturum Başkanı Prof. Dr. Mahmut Ak Değerlendirmesini Yaparken



Resim 35. Kapanış Oturumundan Bir Diğer Görüntü



Resim 36. Gaziosmanpaşa Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Mustafa Şahin, Sempozyum Hakkında Son Değerlendirmesini Yaparken



Resim 37. Tokat Valisi Mustafa Taşkesen, Sempozyuma İlişkin Değerlendirmesini Yaparken



Resim 38. Cuma Sempozyum Kapanış Fotoğrafı



Resim 39. Oturumlara Verilen Aralarda El Sanatları İle İlgili Atölye Çalışmalarından Bir Görüntü (Meşhur Tokat Yazması)



Resim 40. Sempozyum İkinci Gün Akşam Yemeğinden Bir Görüntü



Resim 41. Sempozyum Katılımcılarımız Latifoğlu Konağı'nda



Resim 42. Sempozyum Katılımcılarımız Tokat Taş Han'da



Resim 43. Sempozyum Katılımcılarımız Tokat Müzesi'nde



Resim 44. Sempozyum Katılımcılarımız Tokat Kültür Evi'nde



Resim 45. Sempozyum Katılımcılarımız Tokat Kültür Evi'nde



Resim 46. Sempozyum Katılımcılarımız Tokat Pazar İlçesi Ballica Mağarası'nı Gezerken



Resim 47. Sempozyum Katılımcılarımız Tokat Ballica Mağarası'nda



Resim 48. Katılımcılarımız Tokat Mevlevihanesi'nde

