

**ULUSLARARASI
GEÇMİŞTEN GÜNÜMÜZE
TOKAT'TA İLMÎ VE KÜLTÜREL HAYAT
SEMPOZYUMU**

18-20 Ekim 2018

BİLDİRİLER

Cilt 1

TOKAT - 2018

ULUSLARARASI
GEÇMİŞTEN GÜNÜMÜZE
TOKAT'TA İLMÎ VE KÜLTÜREL HAYAT
SEMPOZYUMU
18-20 Ekim 2018
BİLDİRİLER

Cilt 1

Editörler

Prof. Dr. Hanifi VURAL
Doç. Dr. Ahmet İNANIR
Dr. Öğr. Üyesi Süleyman PAK
Dr. Öğr. Üyesi Yılmaz ÖKSÜZ

Takım No: 978-975-7328-74-2 (Tk)

ISBN: 978-975-7328-75-9 (1.c)

Web Sayfası: <http://tokatsempozyum2018.gop.edu.tr>

Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Yayınları

TOKAT - 2018

SEMPOZYUM KURULLARI

ONUR KURULU

Dr. Ömer TORAMAN (Vali)
Av. Eyüp EROĞLU (Belediye Başkanı)
Prof. Dr. Mustafa ŞAHİN (TOGÜ Rektörü)

DÜZENLEME KURULU

Prof. Dr. Hanifi VURAL (Bşk.)
Doç. Dr. Ahmet İNANIR
Dr. Öğr. Üyesi Süleyman PAK

DANIŞMA KURULU

Prof. Dr. Alim YILDIZ
Prof. Dr. Coşkun ÇAKIR
Prof. Dr. Erhan AFYONCU
Prof. Dr. Halil İbrahim ZEYBEK
Prof. Dr. Hüsrev SUBAŞI
Prof. Dr. Mahmut AK
Prof. Dr. Mahmut KAYA
Prof. Dr. Mahmut ÖZER
Prof. Dr. M. Akif AYDIN

Prof. Dr. M. Sinan KAÇALIN

Prof. Dr. Recep TOPARLI

Prof. Dr. Refik TURAN

Prof. Dr. Salih KARACABEY

Prof. Dr. S. Mehmet ŞEN

BİLİM KURULU

Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN

Prof. Dr. Ahmad ALHOSAIN

Prof. Dr. Ahmad Mohamad WAIS

Prof. Dr. Ali AÇIKEL

Prof. Dr. Eren YÜRÜDÜR

Prof. Dr. Kadir ÖZKÖSE

Prof. Dr. Muslih Abdel Fattah NAJJAR

Prof. Dr. Mustafa ÇOLAK

Prof. Dr. Nail YILDIRIM

Prof. Dr. Şevket TOPAL

Prof. Dr. Ünal KILIÇ

Doç. Dr. Ahmad Tuama HALABI

Doç. Dr. Alpay Doğan YILDIZ

Doç. Dr. Fatih YILMAZ

Doç. Dr. Mehmet DEMİRTAŞ

Doç. Dr. Muammer BAYRAKTUTAR

Doç. Dr. Samagan MIRZAIBRAIMOV

Doç. Dr. Tahsin İLHAN

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet AYAS
Dr. Öğr. Üyesi Muhammet OKUDAN
Dr. Öğr. Üyesi Murat HANILÇE
Dr. Öğr. Üyesi Necati ÇAVDAR
Dr. Öğr. Üyesi Samettin BAŞOL
Dr. Esad LAYEK

YÜRÜTME KURULU

Prof. Dr. Hanifi VURAL (Rektör Yard.)
Abdullah TAŞTAN (İl Milli Eğitim Müdür V.)
Mustafa BANDIRMALI (Belediye Başkan Yard.)

SEMPOZYUM SEKRETERYASI

Dr. Öğr. Üyesi Yılmaz ÖKSÜZ
Arş. Gör. Halit KALLI
Arş. Gör. Sefer KORKMAZ
Arş. Gör. Sümeyra ÇİMEN OMAÇ

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER.....	vi
SUNUŞ.....	1
AÇILIŞ KONUŞMALARI.....	3
Prof. Dr. Hanifi VURAL	4
<i>Düzenleme Kurulu Başkanı</i>	
Prof. Dr. Mustafa ŞAHİN	7
<i>TOGÜ Rektörü</i>	
Av. Eyüp EROĞLU	9
<i>Tokat Belediye Başkanı</i>	
Dr. Ömer TORAMAN.....	12
<i>Tokat Valisi</i>	
KUTSAL FİĞÜRLER VE RİTÜELLERE DAİR BİLDİRİLER.....	15
Sözlü Kültür Ortamından Elektronik Kültür Ortamına Mehmed Emin Tokadî	
Menkıbeleri	16
<i>Aynur KOÇAK</i>	
Tokat'ın Manevî Mimarlarından Hubyâr Sultan.....	28
<i>Hasan COŞKUN</i>	
Tokat Yöresi Alevî-Bektaşî Cem Törenlerinde Hubyâr Ocağı Uygulamaları	45
<i>Dilek Bakan SARITAŞ</i>	
Tokat Aleviliğinde Hızır İnancı	63
<i>Melike TEPECİK</i>	
Tokat Yöresi Halk İnançlarında Kazak Halk İnançlarıyla Ortaklıklar	85
<i>Gulim SHADİYEVA</i>	

TOKATLI ÂLİMLERE DAİR BİLDİRİLER	93
Tokat'ta Yetişen Astronomi ve Matematik Bilginleri.....	94
<i>Ali BAKKAL</i>	
Türkiye Kütüphânelerinde Elyazması ve Matbû Eseri Olan Tokatlı Âlimler	115
<i>Recep DİKİCİ</i>	
İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivinde Son Dönem Tokat Âlimleri.....	141
<i>Mustafa GÖREGEN - Mustafa YILDIZ</i>	
Tokat Âlimlerinin Arap Diline Katkıları (Bibliyografik Derleme).....	164
<i>İbrahim USTA</i>	
Hanefî Fakihî Burhânüşşerîa'nın Vikâye Adlı Eserinin el-Înâye Fî Şerhi Vikâyeti'r-Rivâye Kümenati Şerhi	180
<i>Halis DEMİR</i>	
Muhyiddin Muhammed İbn İbrahim Niksarî'nin Duhân Sûresi Tefsiri'nde, Kıyamet ve Ahiret Hayatı Hakkındaki Görüş ve Yorumları	205
<i>Bünyamin AÇIKALIN</i>	
İlimlerin Tasnîfine Dair er-Risâle Fi'l-Ulûmi's-Şer'iyye ve'l-Arabiyye Adlı Eserinde Molla Lutfî'nin Hadis İlmine Bakışı	217
<i>Mustafa CANLI</i>	
Tokatlı Molla Lutfî'nin "Risâle Mûte'Allika Bi Âyeti'l-Hac" İsimli Yazma Eserinde Ele Aldığı Fıkıhî Konular ve Tenkitleri	236
<i>Hilal ÖZAY</i>	
Zileli Muharrem Efendi ve "Hâşiye 'Ale'l-Fevâidi'd-Dıyâiyye" Adlı Eseri	245
<i>Muhammet Bilal TOLAN</i>	
17. Yüzyılda Yaşamış Tokatlı Âlim İshak Efendi'nin Manzum Eserlerinde Ayetleri Delil Olarak Kullanması ve Tefsire Dair Görüşleri.....	261
<i>Süleyman PAK</i>	

İshak b. Hasan et-Tokâdî'nin Akaid Manzumesindeki Mâtürîdî Kimliği ve Diğer Mezheplere Bakışı	282
<i>İbrahim BAYRAM</i>	
Ahmed b. Muhammed el-Kazâbâdî ve "İlmü'l-Bâtın" Risâlesi: Tahkîk ve Değerlendirme	312
<i>Muammer BAYRAKTUTAR</i>	
TOKATLI ŞEYHÜLİSLAMLARA DAİR BİLDİRİLER	350
Tokatlı Şeyhülislam ve İslam Hukukuna Katkıları	351
<i>Nazım BÜYÜKBAŞ</i>	
Şeyhülislam İbn Kemal'in Mülk Suresi Tefsiri Örneğinde Kur'an'ın Kur'an İle Tefsiri	365
<i>Enver BAYRAM</i>	
İbn Kemal'in Kur'an Ayetlerini Tefsir Ederken İlmî Hakikatlere Yer Vermesi: Mülk Suresi Örneği	376
<i>Ahmet ÖZDEMİR</i>	
Tokatlı Âlim İbn Kemal'in 'Risâle Fî Tahkîki'l-Gayb' Adlı Eserinde Gayba Dair Bazı Ayetlere Yaklaşımı	391
<i>Zeynep CERAN</i>	
İbn Kemal'in Düşüncesinde Şer/ Kötülük Olgusunun Allah'a Nispetinin İmkânı/ İmkânsızlığı	405
<i>Emine ÖĞÜK</i>	
İbn Kemal'in Cebr ve Kader Tartışmalarına Katkısı Ya Da Çözumsuzlüğün Bir Parçası Olması	429
<i>Halil TAŞPINAR</i>	
İbn Kemal Paşa ve Arap Diline Katkıları (Dilbilim ve Edebî Risalelerin Üzerine Bir Araştırma)	458
<i>Husain ASWAD</i>	
Şeyhülislam Kara Halil Efendi'nin Hayatına Dair Bazı Tespitler (1804-1880)	468

Kemal SAYLAN - H. İbrahim ZEYBEK

Mustafa Sabri Efendi ve Dini Müceddidler Adlı Eserindeki Yöntemi 481
Nevin KARABELA

"ملاحح الخطاب في مكاتبات شيخ الإسلام مصطفى صبري مع أعلام عصره: 492

طه حسين ومحمد فريد وجدي نموذجين" 492

Muslih Abdel FETTAH

Mustafa Sabri Efendi'nin Kadın ve Kadının Eğitime İlişkin Görüşlerinin
Değerlendirilmesi..... 503
Ramazan DİLER

TOKAT VAKIFLARINA DAİR BİLDİRİLER 525

Tokat Sancağında Eğitim Faaliyetleri (19. Yüzyıl Sonları ile 20. Yüzyıl Başları)..... 526
Fırat KÜSKÜ

Tokat Eğitim Tarihi (1923-1950) 546
İsmail ÖZER

Muîneddin Pervâne Darüşşifası Bağlamında Anadolu'da Tıp 574
Murat SERDAR

Ebu Şems Zaviyesi Hakkında Bazı Değerlendirmeler 587
Muhammet OKUDAN

XVI. Yüzyılın İkinci Yarısında Osmanlı Şehir Hayatında Vakıfların Rolü (Gülbahar
Hatun (Hatuniye) Evkafı Örneği) 594
Kübra DURSUN

SUNUŞ

Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi önderliğinde, Tokat Valiliği ve Tokat Belediyesi'nin katkılarıyla düzenlenen “*Uluslararası Geçmişten Günümüze Tokat'ta İlmî ve Kültürel Hayat Sempozyumu*” 18-20 Ekim 2018 tarihleri arasında gerçekleştirilmiştir. Amacı Tokat'ın dinî, tarihî, ilmî, siyasî, sosyal ve kültürel değerlerini bilimsel olarak ele almak olan sempozyum hedefine büyük oranda ulaşmıştır. Sempozyum, Tokat üzerine araştırma yapan bilim insanlarının bir araya gelerek Tokat'a dair çeşitli alanlarda bildiri sunması, araştırmacıların bilgi alış-verişinde bulunmalarına ve iş birliği yaparak yardımlaşmalarına da katkı sağlamıştır.

Sempozyuma, 6 tanesi yurt dışından olmak üzere 30 üniversite ve diğer kurumlardan 98 bilim insanı katılmış ve 87 bildiri sunulmuştur. Ancak çeşitli nedenlerle tüm bildiriler ulaştırılmadığından bildiri kitabında 68 bildiri yer almıştır. İlmî, dinî, tarihî, siyasî, sosyal, edebî, bedîî ve kültürel hayata dair bildirilen sunulduğu sempozyum, öncekilere nazaran İlahiyat Bilimleri ağırlıklı olmuştur.

Sempozyum sonrası, yayımlanmak üzere tarafımıza gönderilen bildiriler, kontrol ve düzenleme işlemlerinden geçirildikten sonra konularına göre tasnif edilmiş ve bildiri kitabı iki cilt hâlinde tertip edilmiştir. Bildiriler, sıralanırken sempozyum temaları dikkate alınmıştır. Bildiri kitabının sayfa düzeni gözetildiği için bildirilerde mevcut bazı şekil, tablo ve resimlerin formatlarında değişiklikler yapılması gerekli görülmüş ve birtakım düzenlemelere gidilmiştir.

Sempozyumun düzenlenmesinde ve gerçekleştirilmesinde pek çok şahsiyetin ve ilgili kurumların emek ve gayreti bulunmaktadır. Öncelikle desteklerini esirgemeyen Sayın Valimiz Dr. Ömer TORAMAN'a, Sayın Belediye Başkanımız Av. Eyüp EROĞLU'na ve Sayın Üniversite Rektörümüz Prof. Dr. Mustafa ŞAHİN'e şükranlarımı sunuyorum.

Uzaktan yakından gelerek sempozyumumuza bildirileriyle katkı sunan bütün bilim adamlarımıza hasseten teşekkür ediyorum.

Sempozyumun kurullarımız, kıymetli emeklerinden dolayı anılmalıdırlar. Bu vesileyle Düzenleme Kurulu, Danışma Kurulu, Bilim Kurulu, Yürütme Kurulu, Sempozyum Sekreteryası, görevli öğretim elemanları, İlahiyat Fakültesi Araştırma Görevlileri ile görevli öğrencilerimize teşekkür ediyor, katkı ve çabalarından ötürü memnuniyetimi ifade etmek istiyor; bilime katkılarının daimi olmasını temenni ediyorum.

Prof. Dr. Hanifi VURAL
Düzenleme Kurulu Başkanı

AÇILIŞ KONUŞMALARI

Prof. Dr. Hanifi VURAL

Düzenleme Kurulu Başkanı

Sayın Valim,

Sayın Protokol,

Sayın meslektaşlarım,

Kıymetli misafirler!

Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi öncülüğünde, Tokat Valiliği ve Tokat Belediyesi'nin katkılarıyla hazırlanan “*Uluslararası Geçmişten Günümüze Tokat'ta İlmî ve Kültürel Hayat Sempozyumu*”na hoşgeldiniz diyor, hepinizi saygıyla selamlıyorum.

M.Ö. 4000'lere dayanan tarihi ile Tokat, Türk ilim ve kültür hayatında önemli bir yere sahiptir. Uluların iltifatına mazhar olan bu şehir, devraldığı tarihî mirasla, sahip olduğu maddi ve manevi kültürel değerlerle ve yetiştirdiği ilim ve sanat erbabıyla, hemen her dönemde gerek yurt içinde ve gerekse yurt dışında araştırma yapan uzmanların dikkatini çekmektedir. Tarih içinde birçok farklı devlete ve medeniyete ev sahipliği yapmış olan Tokat, bünyesinde barındırdığı zenginliklerle bir çalışma laboratuvarı olarak derinliğine araştırmalar ve ufuk açıcı bilimsel çalışmalara imkân tanımaktadır. Bu bağlamda daha önce, Üniversitemiz ev sahipliğinde 01-03 Kasım 2012 tarihinde “Uluslararası Tokat Sempozyumu” düzenlenmişti. Ancak aradan geçen sürede gün ışığına çıkmış olan yeni bilgi ve belgeler doğrultusunda birçok ilmî ve kültürel alanı kapsayacak bir sempozyum düzenleme ihtiyacı hâsıl olmuştur. Bu sebeple, Üniversitemiz ev sahipliğinde Tokat Valiliğimiz ve Tokat Belediyemiz işbirliği ile Geçmişten Günümüze Tokat'ta İlmî ve Kültürel Hayat'ın ele alınacağı bir sempozyum planladık. Sempozyumda yerli ve yabancı bilim insanlarının hazırlayacakları özgün çalışmaların tartışılması, bu yolla literatüre katkı

sağlanması, bu birikimin gelecek nesillere doğru bir biçimde aktarılması hedeflendi ve şu temalar esas alındı:

İlmî ve Kültürel Hayat

Dinî İnançlar, Ritüeller ve Kutsal Figürler

Tokatlı Âlimler

Tokatlı Şeyhülislamı

Tokatlı Meşhurlar

Tasavvuf Kültürü

Tokat Medreseleri

Sanat ve Mimari

Edebiyat

Folklor

Toplumsal Yapı

Göçler ve Demografik Yapı

Sempozyumumuzda iki gün boyunca 6 tanesi yurt dışından olmak üzere toplam 87 bildiri sunulacaktır. Yurt içi ve yurt dışı 30 üniversiteden ve diğer kurumlarımızdan iki isimli çalışmalardan dolayı toplam 98 bilim insanı sempozyumumuza katkı sağlayacaktır. İlk gün açılış töreninden sonra 3 farklı salonda eş zamanlı oturumlarda bildiriler sunulmaya başlanacak, ikinci gün yine aynı şekilde sunumlar devam edecektir. 20 Ekim Cumartesi günü ise sosyal program uygulanacaktır.

Bu bilimsel etkinlik fikrinin oluşumunda ve düzenlenmesinde teşvik ve destekleriyle katkı sağlayan Sayın Valim Dr. Ömer Toraman'a, Sayın Belediye Başkanım Av. Eyüp Eroğlu'na, Sayın Rektörüm Prof. Dr. Mustafa Şahin'e öncelikli olarak en içten şükranlarımı sunuyorum.

Sempozyumda şüphesiz Valilik, Belediye ve Üniversite birim yöneticileri ve personelinin büyük katkı ve emekleri bulunmaktadır. Kendilerine özverili destek ve katkılarından dolayı çok teşekkür ediyorum.

Sempozyumun hazırlanmasında Düzenleme, Danışma, Bilim ve Yürütme kurullarımızda görev yapan üyelerimiz önemli katkı ve çabalar göstermişlerdir. Katkı ve çabalarından dolayı kendilerine teşekkürü bir borç biliyorum.

Son olarak gayret ve fedakârlıklarıyla, Sempozyum yükünü samimiyetle omuzlayan düzenleme kurulu üyeleri ile sempozyum sekreteryasına, araştırma görevlilerine ve öğrencilerimize teşekkür ediyorum.

Sempozyum süresince görülebilecek eksikliklerin beşeriyetimize atfedilmesini diliyor, saygılarımı sunuyorum.

Prof. Dr. Mustafa ŞAHİN

TOGÜ Rektörü

Sayın Valim, Değerli Konuklar,

Üniversitemiz, Tokat Valiliği ve Tokat Belediyesinin işbirliği ile Tokat sempozyumları kapsamında, bu yıl tematik olarak düzenlenen “*Uluslararası Geçmişten Günümüze Tokat’ta İlmî ve Kültürel Hayat Sempozyumu*”na hoşgeldiniz. Valiliğimizin ve Belediyemizin katkıları ile böyle bir programa Üniversitemizde ev sahipliği yapmaktan onur duyduğumuzu paylaşmak istiyorum.

Değerli Konuklar,

Üniversiteler, sadece bilgiyi üreten ve aktaran bir kurum olmanın ötesinde, bulunduğu kentin ve bölgenin sorunlarına bilimsel çözümler üreten, kültür ve sanat alanındaki etkinlikleri ile şehir kimliğini ortaya koyma gibi sorumluluklar da üstlenen kurumlardır. Üniversitemiz, kurum içi ve kurum dışı kaynaklarla desteklenen projelerle, Üniversite-Sanayi, Üniversite-Şehir, Üniversite-Kamu işbirliği ile yapılan çalışmalarla, panel, kongre, sempozyum gibi bilimsel organizasyonlarla, Tokat’ımıza ve bölgeye karşı sorumluluklarını yerine getirmek için çalışmaktadır.

Üniversitemiz, kuruluşunun 26. yılında 35000 öğrencisi ve 3000’i aşan çalışanı ile toplumu geçmişten geleceğe, sağlıklı ve güçlü bir şekilde taşıyan köprü olma yolunda gayret göstermekte, eğitim, araştırma ve topluma hizmet alanlarında önemli görevler üstlenmektedir. Geçtiğimiz yıllarda Üniversitemiz, ulusal ve uluslararası pek çok sempozyum ve kongreye ev sahipliği yapmış, Valiliğimizin ve Belediyemizin işbirliği ile bu yıl 5.si düzenlenen Tokat sempozyumları, binlerce yıllık tarihi ve doğal güzellikleri ile öne çıkan, değişik medeniyetlere ev sahipliği yapmış şehrimizin arkeolojisi, coğrafyası, folklorü, edebiyatı, el sanatları ve mimarisi ile ilgili değerlerin ortaya konulmasında önemli katkılar sağlamıştır. Sempozyumlarda sunulan bildiriler, daha sonra

kitaplaştırılarak yayımlanmış, böylece şehrimizin somut ve somut olmayan kültür varlıklarının ortaya çıkarılmasında önemli bir mesafe alınmıştır.

Değerli Konuklar,

İlmî ve kültürel varlıklarımızın araştırılmasında ve ortaya çıkarılmasında bu tür bilimsel etkinliklerin önemli bir paya sahip olduğunun tartışılmazdır. Bugün biz de bu sempozyum ile Hacı Bektaş-ı Veli'nin dediği gibi "Alimler konağı, fazıllar yurdu ve şairler yatağı, tarih, kültür ve medeniyet şehri Tokat'ımızın ilmi ve kültürel değerlerini kıymetli bilim insanlarımızın çalışmaları ile tekrar gündeme getirelim istedik. Böyle bir amaçla düzenlemiş olduğumuz bu sempozyumun gerçekleştirilmesinde katkılarını esirgemeyen başta Sayın Valimize ve Belediye Başkanımıza, Düzenleme Kurulu Başkan ve üyelerine, emeği geçen herkese ve değerli bilim insanlarımıza teşekkür ediyor, saygılarımı sunuyorum.

Av. Eyüp EROĞLU

Tokat Belediye Başkanı

Sayın valim, protokolümüzün birbirinden kıymetli üyeleri ve hocalarımız, kıymetli hanımefendiler, beyefendiler, değerli misafirlerimiz. Ben öncelikle hepinize saygı, sevgi ve muhabbetlerimi sunuyor, bu yüzden sempozyumumuzun açılışına teşekkürlerinizden dolayı da hoş geldiniz sefalar getirdiniz diyorum.

Anadolu coğrafyasının en bereketli topraklarını barındıran, tarih öncesi dönemlerden günümüze dek farklı kültürlerin yaşama ve geçiş alanı olmuş, Anadolu'nun mayası Tokat'tayız. Sevgili misafirler, M.Ö. 4000 yıllarından başlayarak on dört devlet ve birçok beyliğin yaşadığı ve egemen olduğu Tokat, geniş ve sulak vadilerle bunlar arasındaki geçitlerden oluşan bereketli alanların orta yerinde bulunur. Nadir bir coğrafyanın kalbinde bulunuyoruz. Tokat çok farklı kültürlerin kavgasız, gürültüsüz günümüze kadar yaşayıp geldiği bir yerdir. Tokat; Şeyhülislam İbn Kemâl gibi alimlerin, Gazi Osman Paşa gibi kahramanların, Zileli Ceyhunî ve Talibî gibi şairlerin yetiştiği, coğrafi konumu itibarıyla eşsiz doğal güzelliklere sahip, Türklerin Anadolu'ya gelişinden itibaren mimari adına ortaya koydukları dokuz yüz yıllık mirasın, dokuz yüz adımda yürüyerek görülebileceği tek şehirdir. Kültür bir toplumda geçerli olan ve gelenek halinde devam eden her türlü dil, duygu, düşünce, inanç ve sanat öğelerinin tümüdür. Kültür toplumsaldır, tarihseldir, öğrenip aktarılan bir mirastır. Tokat'ın Türk ilim ve kültür hayatı tarihindeki yeri eşsizdir. Özellikle Osmanlı döneminden itibaren yetişen alimler gerek yurtiçi gerek yurtdışında araştırma yapan uzmanların hep dikkatini çekmiştir. Hala ayakta kalabilmiş medreseleri, camileri, hân ve hamamlarıyla tarihten günümüze bir kültür şehri olduğu ortadadır. Eski çağlardan beri Tokat ve çevresi ipek yolu üzerinde yer alması değişik rakımlarda yaylaları, ovaları, bağ ve bahçeleri ve akarsuları sebebiyle Roma, Danişment, Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinde önemli yerleşim

yerlerinden biri olmuştur. Tokat, söz konusu bu uzun tarihi geçmişi içinde birçok medeniyete de ev sahipliği yapmış, tarihle an arasında gidip gelmelerin yaşanabildiği ender şehirlerden biri olarak kalabilmiştir. Şehir, Roma, Danişment, Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinde siyasî, dini, idari ve kültürel açıdan önemli bir merkez olmuştur. Varlığını günümüze kadar devam ettiren tarihi mekanlar, camiiler, medreseler, mescitler, tekke ve dergahlarla beraber, hanlar, hamamlar, kervansaraylar ve türbeler buna tanıklık etmektedir. Şüphesiz daha ilk dönemde açılan medreseler şehrin ilmi ve kültürel açıdan da gelişmesine imkân tanımıştır. Burada nice alimler ve fazıllar yetişmiş, ilim ve irfan hayatımızda yıldız gibi parlamışlardır. Molla Hüsrev, Molla Lütü, İbn Kemâl, Şeyh Mehmed Emin Tokadî, Abdulmecîd-i Şirvânî ve Plevne Müdâfî Gazi Osman Paşa bunlardan sadece bazılarıdır. Birçok müellif ve seyyahın anlatımından Tokat'a dair yapılan nitelendirmeler şehrin ilim ve kültür mirası açısından ön plana çıktığını göstermektedir. Onun için Tokat alimler ve fâzıllar yurdu bir şehirdir. Yazılan tarih kitaplarında, vakıf şartnamelerinde, şer'î belgelerde ilmi ve sufi icazetnamelerinde de Tokat'a dair zengin malzemeler bulunmaktadır. Bu çerçevede Tokat'ta birçok eğitim müessesesi de hala varlığını devam ettirmektedir. Bu eğitim kurumlarında önemli ilim, fikir ve sanat adamları da yetişmeye de halen devam eder. Yazma eser kütüphanelerinde Tokatlı alimlerin telif ya da şerh, haşiye şeklinde yazdığı pek çok yazma eserin, tabakât ve tezâkir kitaplarında Tokatlı birçok alimin bulunması bu gerçeği ortaya koymaktadır. Daha önce yapılan birkaç sempozyum ve panele rağmen Tokat ilmi, dinî, edebi, siyasi, iktisadi ve sosyal bölümleriyle hala araştırmayı ve keşfedilmeyi bekleyen bir konumdur. Bu sebeple söz konusu zenginliklerin alanında uzman bilim adamları tarafından yeni çalışmalarla bütüncül bir şekilde ele alınmaya ihtiyacı vardır. İşte düzenlediğimiz bu sempozyumunda temel amacı Tokat ilinin ilim ve kültür hayatını incelemek yine bu sayede ilin kültür, ilmi, dini, sosyal ve kültürel değerlerini ortaya çıkarmaktır. Ayrıca yine bu vesileyle Tokat üzerine bilimsel çalışmalar yürüten bilim insanları arasında bilgi alışverişi, iş birliği ve dayanışmayı arttırmaya aracılık etmektir. Biz bugün ilimde, fende, ticarete, sanayide, kültürde, şehirleşmede yeni kahramanlar yetiştirmemizin ne kadar gerekli olduğunu çok iyi biliyoruz. İnşallah çağdaş dünyanın dudak ısıracağı, uzay bilimlerinden tıp alanına, mikrobiyolojiden ekonomiye ve sanayiye varıncaya kadar her alanda bilim adamları yetiştirme

peşindeyiz, umut doluyuz, heyecanlıyız. Bu millet ve şehre hep beraber sevdalıyız. Bu gaye ile Gaziosmanpaşa Üniversitemizin öncülüğünde Tokat valiliğimiz ve belediyemizin ev sahipliğinde düzenlenen “*Uluslararası Geçmişten Günümüze Tokat’ta İlmî ve Kültürel Hayat Sempozyumu*”nun şehrimize hayırlar getirmesini buradan temenni ediyorum. Yine marifet iltifata tabiidir bâbında başta emeği geçen düzenleme kurulumuza hâsseten teşekkürlerimi borç biliyorum. Yine bu sempozyumun yapılmasında büyük destekleri olan, öncülük eden sayın valimize, değerli rektörümüze bütün ekip arkadaşlarımıza da yine buradan özellikle de teşekkürlerimi ifade ediyorum. Sempozyumumuz inanıyorum ki, iki günün sonunda hepimiz için çok güzel sonuçlar verecek, bizlere önemli işaretler ortaya koyacak ve Tokat’ı daha da iyi tanımamıza da vesile olacak ve kitaplıklarımızda, kütüphanelerimizde burada yapılan bu sempozyumumuz eşsiz bir şekilde yerini alacaktır. Hepinize ben bir kez daha saygılar sunuyor, sevgiler sunuyor, hepinize de buradan saygılarımı ifade ediyorum.

Dr. Ömer TORAMAN

Tokat Valisi

Çok kıymetli davetliler, çok kıymetli hocalarımız, sevgili öğrenciler, öncelikle hepinizi saygıyla selamlıyorum.

Üniversitemizin önemli bir bilimsel etkinliğinde bir arada bulunmaktayız. Üniversite çatısı altında hocalarımızla ve öğrencilerimizle aynı mekânda bulunmaktan büyük bir heyecan duyduğumu ifade etmek isterim.

Tokat'ın bir tarih ve kültür şehri olduğunu çok vurguluyoruz. Ben müsaadenizle yaklaşık bir yılı aşkın bir süredir bulduğum Tokat'ta hasbelkader biraz kitapla, kütüphaneyle, tarihle meşgul olmuş birisi olmama rağmen, öğrendiğimde beni büyük hayrete, şaşkınlığa düşüren, çok heyecanlandıran üç eserden bahsederek sözlerime başlamak istiyorum:

Bunlardan birincisi, Anadolu'da yazılan ilk Kur'an-ı Kerimlerden birinin Tokat'ta bulunuyor olduğunu öğrenmem oldu. Miladi 1191 tarihli eser, hâlen Tokat Müzesinde ziyarete açık bulunuyor. Bu kadar erken bir tarihte bu coğrafyada, Tokat'ta böyle bir eserin kaleme alınmış olması, bugüne taşınması, muhafaza edilmiş olması benim için çok kıymetli bir bilgi oldu.

İkinci olarak, Anadolu coğrafyası, bildiğimiz üzere üç tane önemli destana ev sahipliği yapmış, bu destanları yaşamış, yazıya geçirmiş ve bugüne aktarmıştır. Bunlardan kronolojik olarak ikincisi olan Melik Ahmet Gazi'nin menkıbevi hayatını esas alan Danişmendname, Selçuklu Sultanı İzzettin Keykavus'un talebi üzerine 1245 yılında yazıya geçirilmiştir. Daha sonra -burası benim için çok önemli- Tokat kalesi dizdarı Arif Ali tarafından 1360 yılında bu coğrafyada yeniden kaleme alınmıştır. Arif Ali tarafından kaleme alınan Danişmendname'yi Sivas defterdarlığı görevinden azledilen Gelibolulu Mustafa Ali, Sivas'tan ayrılıp İstanbul'a dönerken bir hafta müddetle kaldığı Niksar'da bu eserden haberdar olur ve Osmanlı Türkçesiyle yeniden kaleme alarak meşhur

Mirkatü'l-Cihat isimli eseri vücuda getirir. Gazi Üniversitesi öğretim üyesi Prof. Dr. Necati Demir, yakın dönemlerde “İki Yeni Niksar Nüshası” tespitiyle de Danişmendname'nin bu coğrafyada üretildiğini, çokça okunduğunu, muhafaza edildiğini ve çoğaltıldığını teyit ediyor.

Üçüncü eser ise Kutadgu Bilig. Kutadgu Bilig'in Viyana nüshası olarak bilinen Herat yazmasının 1439'da Arap harfleriyle yazılmış bir nüshadan Uygur harfleriyle istinsah edildiği ve bu yazmanın Tokat'ta bulunduğunu öğreniyoruz. Fatih Sultan Mehmet döneminde Abdürrezzak Şeyhzade Bahşi için Fenerzade Kadı Ali tarafından İstanbul'dan Tokat'a bir mektup yazılmak suretiyle bu eserin İstanbul'a nakledildiğini öğreniyoruz. Bu bilgiden, Herat'tan Tokat'a çıkan yol ve İstanbul kütüphanelerinde bulunmayan bir eserin Tokat'ta bulunuyor olması bizi hayrete düşürüyor.

Hakikaten bu ve benzeri örneklerle baktığımızda Tokat bir kültür ve medeniyet şehri olarak zaman içerisinde bugünlere ulaşıyor. Bütün bu üç eseri zikretmekle varmak istediğim noktaya gelirse, kıymetli dinleyiciler, yaşadığımız Anadolu coğrafyası ve siyaseten terk etmiş olmakla birlikte çok güçlü bağlarımızın bulunduğu Balkanlar coğrafyası, bazı tarihçiler tarafından birer ganimet mücadelesi, birer yağma faaliyeti olarak yansıtıldı. Oysa biz bu coğrafyalarda maddi ve manevi olarak fethi müteakip medeniyetimizi inşa ettik, fetihten çok kısa bir zaman geçtikten sonra bu inşa faaliyetlerine giriştik. İşte bugün Tokat'ımızda da çevresiyle beraber bunun pek çok nişanesini bulmak mümkündür. Dolayısıyla savaşların yıkıcılıklarına rağmen Türk milleti olarak bu coğrafyalarda bir sulh, barış ortamı oluşturarak Türk-İslam medeniyetinin buralarda yeşertilmesi için, geliştirilmesi için gayret göstermişiz. Esasen bizim fetih hareketlerimiz, bir ganimet seferleri olmaktan öte ilâ-yı kelimetullah uğruna, cihan hâkimiyeti mefkûresi uğruna ve kızıl elma öyküsü peşinde yapılmış kutlu bir mücadeledir. Bu mücadelenin temel noktalarından, çıkış noktalarından bir tanesi Tokat'tır. Bütün bu bilimsel çalışmaları buraya toplanmış olarak kıymetli hocalarımızla sunacakları tebliğlerle inşallah Tokat'ımızın sahip olduğu bu cevheri biraz daha anlamaya çalışacağız, öğrenmeye çalışacağız. Bu manada bu sempozyumda da özellikle ilmi hayatı ve kültürel hayatı mercek altına almış olacağız. Ben burada sunulacak olan tebliğlerden çok önemli neticeler çıkacağını, çok yeni şeyler öğreneceğimizi ümit ediyorum ve tahmin ediyorum. Bu manada emek harcayan ve buraya kadar

gelip tebliğini sunacak olan bütün hocalarımıza çok teşekkür ediyorum. Bu çabalarıyla şehrimize, sempozyumumuza değer kattılar. Bundan dolayı teşekkürlerimi sunmak istiyorum.

Sempozyum noktasında Tokat'ta bir gelenek oluşmuş, burada da aslında bir vesileyle merhum Vali Yazıcıoğlu'nu anmam gerekiyor. Çünkü 1986 yılında "Türk Tarihinde ve Kültüründe Tokat" sempozyumunu düzenleyerek bunun esasını, başlangıcını meydana getirmiş. 1985 yılında da İbn-i Kemal Sempozyumu'nu düzenlenmesinde öncü olmuş, o günden bugüne Tokat'ımızın muhtelif konularında sempozyumlar üniversitemiz tarafından başarıyla yürütülmektedir. Bu manada da üniversitemize ve rektörümüze ve akademik kadrolara çok teşekkür ediyorum. Bu sempozyumda da yine belediyemiz ve rektörlüğümüzle müştereken elimizden gelen gayreti, desteği vermeye çalıştık. Ümit ediyorum düzenleme komitesinin de büyük gayretleriyle, fedakârlıklarıyla bu sempozyumumuz da başarıya ulaşacaktır. Ben tekrar teşekkürlerinizden ötürü saygılarımı sunuyor, hayırlı günler diliyorum.

KUTSAL FİGÜRLER VE RİTÜELLERE DAİR BİLDİRİLER

Sözlü Kültür Ortamından Elektronik Kültür Ortamına Mehmed Emin Tokadî Menkıbeleri

Aynur KOÇAK*

Öz: Toplumda derin izler bırakmış kişilerin hayatlarının, özellikle olağanüstü taraflarının anlatıldığı, esas itibarıyla sözlü gelenek ürünü olan menkıbe türü, yeni kültür ortamlarında da görülür. Tokadî'ye dair en eski kaynak yazılı kültür ortamı içinde değerlendireceğimiz Mehmed Emin Tokadî Menâkıbnâmesi'dir. Bu eseri "yazılı kültür ortamı", onun türbesi çevresinde anlatılan menkıbeleri "sözlü kültür ortamı" ve televizyon filmi olarak hazırlanan menkıbeleri de "elektronik kültür ortamı" içinde değerlendireceğiz. Sözlü kültür ortamında ortaya çıkan bir anlatı türü, teknolojik gelişmeler doğrultusunda yeni kültür ortamlarında da görülür. Çoğu zaman, yazılı ortam geleneklerinin, zaman içinde sözlü ortam geleneklerini azalttığı ya da tamamen yok etmeğe başladığı düşünülür. Oysa bunlardan her ikisi de daima hayatımızda bizimle beraber yaşamakta ve birbirlerinin tecrübelerinden yararlanmaktadırlar. Menkıbeler, bir yandan sözlü kültür ortamında canlı biçimde yaşarken diğer yandan elektronik kültür ortamında yani "ikincil sözlü kültür" ortamında karşımıza çıkmaktadır. Bu incelemede yazılı menâkıbnâmeden yola çıkılarak sözlü ve elektronik kültür ortamındaki menkıbeler mukayeseli olarak ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Mehmed Emin Tokadî, Menkıbe, Sözlü Kültür Ortamı, Yazılı Kültür Ortamı, Elektronik Kültür Ortamı.

Epics of Mehmed Emin Tokadî from Intercultural Culture Environment to Electronic Culture Environment

Abstract: Epic, which is a product of the verbal tradition, in which the lives of the people who have strong made impression on the society which especially it have mentioned the extraordinary sides of them, is also emerged in the new culture environments. The oldest source written about Tokadî is Mehmed Emin Tokadî's Menâkıbnâme which we will evaluate in written culture. We will analyze this work as "written cultural environment" and which have been narrated around of his mausoleum in "oral culture environment", and also "electronic culture environment" which is prepared as a television film. A type of narrative that emerges in the context of oral culture is also visible in new

* Prof. Dr., Yıldız Teknik Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Öğretim Üyesi (aynurnazkocak@hotmail.com).

culture environments along with technological developments. Mostly, written culture are thought to diminish or wipe out the oral environment traditions over time. However, both of them constantly live together with us in our lives and benefit from the experiences of each other. On the one hand legends is lively living in a verbal culture environment on the other hand it emerges in the electronic culture environment namely secondary oral culture environment. In this study, we have been examined the legends in oral and electronic culture environments based on written menâkıbnâme.

Key Words: Mehmed Emin Tokadî, Epic, Oral Culture Environment, Written Culture Environment, Electronic Culture Environment.

1. Hayatı

Mehmet Emin Tokadî, 1075/M. 1664 yılında Tokat'ta dünyaya gelir. Yazılı Menakıbnâme'de adı ve künyesi "ism-i meşhurum Mehmet Emin, künyem Ebû Mansûr ve Ebû'l Emâne'dir" şeklinde ifade edilmektedir. Tokadî'nin lâkabı "Cemâleddin"dir. Şiirlerindeki mahlası "Ârif"tir. Onun olgun ve üstün hallerini görenler "Ârif-i Muhlisi" lâkabını da vermişlerdir¹. Gençlik dönemine kadar Tokat'ta kalan ve ilk eğitim aşamalarını orada geçiren Tokadî, 1689'da yani 25 yaşında İstanbul'a gelir. İstanbul'a geldiği dönemde Zeyrek civarında Soğukkapi olarak da bilinen Piri Paşa Medresesi'nde bulunan hemşehrilerinin yanında kalır. İstanbul'a ilk geldiğinde, ilim tahsili esnasında güzel yazısını geliştirmek için Yedikuleli Hattat Abdullah Efendi'den hat dersi alır ve değişik hatlarda bilge sahibi olur.

Şeyhülislam Mirzazade Muhammed Efendi'den uzunca bir süre ders alan Tokadî'ye Reis-ül Küttab makamının yazı işlerinde katiplik görevi verilir ve "Ârif" mahlasıyla tayin olunur. Bir süre Edirne'de kalan Mehmet Emin Tokadi, musiki üstatlarından Hafız Post, İtri Çelebi, Küçük Müezzîn ve Nazım Çelebi'den musiki dersleri alır. Tokadî'nin hayatının önemli bir dönemi Mekke'ye ilk gidişi ile başlar. Orada Ahmed Yekdest Cüryanî'yi tanıyıp ona talebe olur. İmam Rabbani'nin üçüncü oğlu Muhammed Masum Faruki'nin yetiştirdiği mutasavvıflardan biri olan Ahmed Yekdest Cüryanî'nin derslerine ve sohbetlerine üç yıl devam eder. Ondan tasavvuf ilmini öğrenir, tasavvufta talebe

¹ Mehmed Emin Tokadî (d.1075/M.1664 - ö.1158/M.1745) yazdığı eserleri ve yetiştirdiği müritleriyle Müceddidiye'nin yayılmasında etkin bir kişidir. Tokadî'nin adına yazılmış menâkıbnâmesi ve İstanbul Saraçhane'de türbesi bulunmaktadır. Bk. Aynur KOÇAK, *Yazılı Sözlü ve Elektronik Kültür Ortamlarında Mehmed Emin Tokadî*, İstanbul 2003.

yetiştirebilecek duruma gelir ve bu konuda ondan icazet alır. Daha sonra Kahire'ye gider. Ulema-i Ezher'le ve oradaki büyük şeyhlerle görüşür. İstanbul'a döndükten Şehzade Camiinde ve Sultan Mahmud Camiinde dersler verir.

Tokadi, ikinci Hicaz seferinde hadis ilmini öğrenip icazet alır. Hadis rivayeti icazet de alır. Büyük şeyhlerle sohbette bulunan Tokadi'ye Ravza-i mutahhera'da hizmet görevi verilir. Tokadi'nin yaşamı boyunca güzel yazıdan musikiye, din ilimlerinden tasavvufa kadar pek çok alanda ciddi çalışmalar yaptığı, aynı zamanda da talebe yetiştirme çabası içinde bulunduğu görülür. Onun geride bıraktığı eserlerinin çokluğu, hayatı boyunca sergilediği öğrenme ve öğretme gayretinin en somut delilleri olarak gösterilebilir.

Yazılı Menakıbnamesindeki “Meşreb ü revişleri” adlı bölümde onun karakter özellikleri hakkında da bilgi sahibi olunabilmektedir. Tokadi, ibadet ve hallerini halktan gizlemeye özen gösterir, son derece hassas olduğu bu konu için yakındakilere daima ikazda bulunur. Sohbetlerinde herkesin anlayış seviyesine uygun olarak konuşan Tokad'nin sohbetleri içtenlikli ve cana yakındır. Toplantılarında kendisine “mürşit” ve “şeyh” muamelesi yapılmasını yasaklar.

Tokadi, Ebu Eyyüb el-Ensari'nin türbesinde türbedar olarak görev yaptığı sıralarda ziyaretçilerin hallerini beğenmediği için bu görevden ayrılır. Emir Buhari Tekkesi şeyhliğini de Şeyhülislam'ın ısrarı üzerine kabul eder, ancak bir şartı vardır: “Tekkede kalıp posta oturmayacaktır.” Bu gönül adamı kendisine duyulan saygıya öfkelenir. Herkesten farklı olmak hoşuna gitmez. İnsanları anlamaya çalışır, fakat gereksiz davranışlar sergilemesine de izin vermez. Son derece alçak gönüllü davranır. Menakıbname'de Tokadi'nin her sene vasiyetini yenilediği belirtilmekte eserin içinde onun bir vasiyetine yer verilmektedir.

2. Tokadî Menkıbeleri

Sözlü geleneğin kısa anlatım türlerinden olan ve temelinde inanç unsuru bulunan efsanelerin “tarihî” ve “dinî” şahsiyetlerin etrafında teşekkül edenlerine *menkabe/ menkıbe* (legend) denmektedir. Menkıbe, genellikle, tarih sonrası geçmişte veya yakın geçmişte meydana gelen (olağanüstü olaylar içerse de) gerçek kişileri konu alan ve gerçek mekânlarda geçen, bu nedenle de anlatan ve dinleyen kişilerce inanılan ve geleneksel bir anlatım tarzıdır. Menkıbelerinin

önemli bir kısmı, gerçekten yaşanmış tarihî olaylardan kaynaklanır ve anlatılan olaylar belli bir tarihte ve coğrafi mekânda meydana gelir.

Kültürel unsurlar farklı sosyo-kültürel bağlamlarda, yeni yapılanmalarda ortaya çıkar. Kültürü meydana getiren tüm unsurlar, insanlık tarihinin yaşadığı üç kültür sürecinde yer aldığı dikkat çeker. Bunlar, sözlü, yazılı ve elektronik kültür ortamlarıdır. Toplumda derin izler bırakmış kişilerin hayatlarının, özellikle olağanüstü taraflarının anlatıldığı ve esas itibariyle sözlü gelenek ürünü olan menkıbe² türü, yeni kültür ortamlarında da görülür. Tokadî'yle ilgili en eski kaynak yazılı kültür ortamı içinde değerlendireceğimiz *Mehmed Emin Tokadî Menâkıbnâmesi*'dir. Bu menâkıbnâmeyi “yazılı kültür ortamı”, Tokadî'nin türbesi çevresinde anlatılan menkıbeleri “sözlü kültür ortamı”, televizyon filmi olarak hazırlanan menkıbeleri de “elektronik kültür ortamı” içinde ele alacağız.

2.1. Sözlü Kültür Ortamında Mehmed Emin Tokadî Menkıbeleri

Yazı öncesi, toplum hayatının, etkinliklerinin oluştuğu, bilgi, teknoloji, tecrübe ve işin aktarıldığı, ilişkilerin ve kurumların belirginleştiği, düzenin işlediği, iletişim dilinde sabit anlatım biçimlerinin ortaya çıktığı ve kendilerine özgü içerik kazandıkları, estetik anlayışın ve bunun yansımalarının, bilinmeyen ile ilgili açıklamaların, inanç ve ahlâk normlarının oluşturduğu ortam, ‘sözlü ortam’ (Yıldırım, 1991: 95-96) olarak tanımlanabilir. Bir toplumun üyelerinin yüz yüze ve sese dayalı olarak iletişim kurdukları, kuşaktan kuşağa sözlü olarak aktardıkları kültür ortamı sözlü kültür ortamıdır. Bu kültür ortamı canlı iletişime dayalıdır. Değerler, inançlar, dünya görüşler “sözlü gelenek” yoluyla dile getirilir ve aktarılır. Bütün kültürler önce sözellik aşamasından geçer ve kültürel kimliğin oluşmasında ve devamlılığında aslî fonksiyonlar üstlenen halk kültürü ürünleri, “sözlü gelenek” yoluyla aktarılır. Bir toplumun üyeleri; değer, inanç, ölçü ve dünya görüşlerini “sözlü gelenek” yoluyla dile getirir. Bunlar fertlerin “gönüllü” ve “ortak” kabulleriyle oluşmaktadır (Görkem, 2000: 4).

² Bu konu üzerinde çalışan A. Yaşar Ocak, “menkıbe” yerine “menkabe” teriminin kullanılması gerektiğini vurgulamaktadır. Ancak bu çalışmada imlâ birliğini sağlamak amacıyla **menkıbe** sözcüğü kullanılmıştır. Bk. A. Yaşar Ocak, *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler* (Ankara: TTK Yay., 1992), 27. Batı literatüründe **menkabe** yerine **legendes**, **menâkıbnâme** yerine **hagiographique** ifadeleri kullanılmaktadır. Geniş bilgi için bk., Hippolyte Delehaye *The Legends of The Saints*, Traslated by Donald Attwater, Fordham University Pres, New York 1962.

İletişim esasına dayanan ve yazı, matbaa, elektronik araç gibi sesi, sözü ve bunların anlamlarını herhangi bir şekilde mekâna bağlayan teknolojiler kullanılmaksızın yüz yüze ve ses sese dayalı olarak iletişim kurdukları ortama “sözlü kültür ortamı” denmektedir (Çobanoğlu, 2000: 124). Sözlü kültür, toplumsal belleğe dayalıdır: Kişileri daha az içine kapalı, dış dünyaya ve topluma açık kılar; üreten yalnız değildir, bireyleri birleştiricidir; toplumsaldır.

Halk arasında sözlü kültür ortamında ortaya çıkan menkıbeler yüzyıllar boyunca nesilden nesle geçerken daima büyür (Köprülü, 1984: 27). Anadolu’nun her yöresinde evliya türbe ve makamlarını ziyaret, burada yatan kişinin sağlığında gösterdikleri kerametlerin öldükten sonra da devam ettiğine inanılması sonucudur. Türbelerle ilgili yapılan tasnife göre (Cilacı, 1999: 348), Mehmed Emin Tokadî türbesinin, tarihî ve tipolojik açıdan “tarihî”, nüfus ve çekicilik açısından “millî” ve sosyal çevre yönünden ise “şehirli” tip olduğu söylenebilir (Koçak, 2003: 83).

Sözlü kültür ortamı içinde “Saraçhaneli Mehmed Efendi” ya da “Tokatlı Emin Efendi” olarak da bilinen Mehmed Emin Tokadî’nin türbesi, Fatih Belediyesi’ne bağlı Unkapanı semtindedir. Zeyrek yokuşu ile Atatürk Bulvarı’nın kesiştiği noktada, sarnıcın üzerinde bulunmaktadır. Mehmed Emin Tokadî’nin türbesinde yaptığımız alan araştırmasında Mehmed Emin Tokadî’yle ilgili kerametlerin anlatıldığı menkıbelere rastlanmıştır³ (Koçak, 2003: 96-99).

Sözlü kültür ortamında anlatılan Tokadî’yle ilgili menkıbelerde rastlanılan keramet motiflerinden başlıcaları “Hızır’la buluşma”, “öldükten

³ Mahide Ertürk adlı kaynak kişinin anlattığı menkıbe şöyledir: “Ben içerde tespih çekerken yani ne kadar da olsa insan ürperiyor, yeşil fosforlu bir tane tespihi var çekiyor onu içerde türbenin başında. Birisi çekiyor orda ondan sonra bir genç çocuk girdi içeri, çıktılar, içerde kim var dedim, abla kimse yok, dedi. Bir kere daha gördüm oğlumu çağırdım görüyor musunuz diye vallahi... Simsiyahtı, ışıklandırma yok sadece ben fosforlu tespihi gördüm birisi oturmuş orda dua ediyor, tespihi çekiyor diye düşünüyorum. Cuma gecesi meğer içerde kimse yokmuş.”

Yaptığımız araştırmalar sırasında bir kerâmet göstergesi olarak “hastaları iyileştirme” motifine de sıkça rastlanmıştır. Kaynak kişilerin anlattıkları şeyler arasında yukarıda verilen örneklere ek olarak Mehmet Altuner’in ilginç hikâyesi mevcuttur: 2002 yılında Çapa Tıp Fakültesi yoğun bakıma alınan Mehmet Altuner’e zatürree teşhisi konulur. Ancak virüse karşı ilaç bulunamaz. Hasta, yoğun bakımda kaldığı esnada -7. veya 8.günü- rüyasında Tokadî’yi yakından görür, Tokadî onun arkasını sıvazlayarak dua eder. Ertesi gün hastada birden iyileşme işaretleri görülür (Koçak, 2003: 98).

sonra görülme”⁴, “yardımcı olma” (özellikle iş bulma konusunda), “hastalıkları iyileştirme”⁵ şeklindedir. Toplumsal gelişme, kitle iletişim araçlarının yaygınlık kazanarak kültür ve refah düzeyinin yükselmesi, ziyaretlerde bir eksilme veya gerilemeğe sebep olmamıştır. Evliyalar üzerine anlatılan şeylerin büyük bölümü tam bir hikaye yapısı almamış, yalın bir olguyu saptamakla yetinmiştir (Boratav, 2003: 127). Sözlü kültür ortamı, yazılı ortam sonrası uğradığı tüm değişmelere rağmen ortadan kalkmamıştır (Yıldırım, 1998: 95-96). 18. yüzyılda yaşamış bir veliyle ilgili menkıbeler, günümüz insanı tarafından anlatılmaya devam etmekte ve çağın gereksinimlerine uygun keramet motifleriyle donatılmaktadır.

2.2. Yazılı Kültür Ortamında Mehmed Emin Tokadî Menâkıbnâmesi

Yazılı kültür ortamı sözlü kültür ortamının devam ettiği dönemlerde yazının icadıyla ortaya çıkan ve iletişim malzemesinin bir takım ses değerleri yüklenen sembollerle ifade edilmesi ve iletişim malzemesinin papirüs, deri, taş, tahta ve kâğıt gibi yüzeylere yazılmasıyla doğmuştur. Bu ortam, “insanlık tarihinde en fazla beş bin yıl gibi bir zaman diliminde” gerçekleşmiştir (Çobanoğlu, 2000: 123). Yeni bir kültür ortamından söz edilmesini sağlayan yazıdır.

Yazılı kültür, sözlü kültürden sonra doğmuştur ve bu kültür yapaydır. Bir teknoloji olan yazıda belirli bir yazar vardır ve yazı bireysel belleğe dayalıdır. Metne bağlı olan yazılı kültürde okur değişse de metin değişmez. Sözden yazıya

⁴ “Mehmet Emin Efendi’yi gördüm. Gündüz gördüm, gündüz gündüz. Yok yok yaşlı değildi. Kafasında beyaz sarık. Üstünde yeşil. Elinde sancak var, Hz. Resulullah’ın sancağı”. Abdullah Özkılıç, Siirt doğumlu, 85 yaşında, medrese eğitimi görmüş.

⁵ Hem ziyaretçilerden hem de bekçi Rifat Genç tarafından, “Seydi” adı verilen kedinin Tokadî’nin mezarı başında dua ettiği de ileri sürülmüştür. Bir kaynak kişi de kızıyla birlikte şahit olduğu şu olayı anlatmıştır. “(...) on iki gene saat. Mehmet Emin Tokadî Hazretleri’ne gitmek istiyorum. İçim sıkılıyor..... ben bağırdım çağırdım getirtirdim kendimi saat bir oldu biz gelene kadar, ellerimi uzattım dua edeceğim bir kedi, ellerime şey yapıyor, biraz ileri gidiyorum ellerime böyle böyle şey yapıyor karnı sırtına yapışmış, onun için beni çağırdı, ben ondan biliyorum çünkü bu mübarekler hayvanlara çok düşkün olur. Neyse benim kızım ağlamaya başladı o da çok merhametlidir. Anne şimdi ben bunu gördüm nasıl gideceğim dedi Her taraf kapalı nerden ne alalım. Ondan sonra neyse kadınlar pazarına doğru gittik. Baktım bir tane kasap açık. Ordan biz etleri aldık geldik sana yemin ederim elimizi oraya koyduk bu ellerimizi nasıl yalıyor, eti alıyor aşağı iniyor, aşağıya hem yiyor hem de hem de kafayı yukarı kaldırıyor. Ertesi gün eşim iki tane iş bitirdi, bütün borçlarımızı sıfırladık”. Mahide Ertürk, Samsun doğumlu 50 yaşında, ortaokul terk.

geçişte olduğu gibi, yazının benimsenmesinde ve kullanım şekillerinde de aşamalar görülür. Bir teknoloji olan yazı, toplumların hayatına girerken önce el yazması, zamanla taş basması ve en son matbaa ile karşılaşır.

Menkıbeler öncelikle sözlü kültür ortamını ürünleriyken IX-X. yüzyıldan başlayarak “*menâkıb, menâkıbnâme, vilayetnâme/ velâyetname*” adı verilen bağımsız eserler yazılı kültür ortamı ürünleri olarak karşımıza çıkar (Güzel, 2004: 331). Bu eserler, Anadolu’da XII. yüzyıldan başlayarak din ve toplum yaşamında etkin olan çeşitli tarikatların ileri gelenlerinin yaşamlarını, olağanüstü hal ve kerametlerini temel konu edinmişlerdir. Böylelikle bir yandan sözlü kültür ortamında anlatılmaya devam eden menkıbeler, bir yandan da menâkıbnâme adıyla yazılı kültür ortamında görülür.

Tokadî Menâkıbnâmesi *tipine göre* değerlendirildiğinde, “*biyografi mahiyetinde menâkıbnâmeler*”e dahil edilebilir. Bu tipteki menâkıbnâmeler, genellikle konu edinilen velînin devrinde yahut çok kısa bir zaman sonra, kendisiyle aynı çevrede yaşayanlar henüz hayatta iken kaleme alınmış, biyografik eser niteliğindedir. Bu eserleri yazarlar, velînin ailesini, doğumunu, yetişmesini, şeyhliğe geçişini, etrafına toplanan müritlerini, çeşitli faaliyetlerini ve nihayet vefatını menkıbeler halinde, üstelik kronolojik bir sıra ve irtibat dâhilinde anlatırlar (Ocak, 1992: 39).

Tarihî gerçeklere dayanan menkıbeler içinde yer alan Mehmed Emin Tokadî Menâkıbnâmesi’nde geçen olaylar bize o dönem siyasî, dinî ve tasavvufî tarihi hakkında bilgiler vermektedir. Eserdeki başlıklara başlıklar şu şekildedir: “Terceme-i Ahmed Yek-dest-i Cüryanı”, “Terceme-i Ahval-i Hâce Mehmed Emin-i Tokadi”, “Seyyid Yahya Efendi merhum pirleri Hâce Mehmet Emin hizmetlerine keyfiyet-i vusul ü inabelerini bu suy-i dil-cuy üzre nakl ü rivayet iderdi ki ayniyle bu mahalle sebt ü tahrir olındı”, (Seyyid Yahya’nın Tokadiyle tanışması, onun yanında geçirdiği günler ve Tokadi’nin vefatına ilişkin bilgilerin yer aldığı bu bölüm Yahya Efendi’nin ağzından ifade edilmektedir.), “Suret-i vasiyetname”, “Suret-i keramet...”, “Hikayet-i keramet”, “Hikaye-i garibe”, “Meşreb ü revşleri”, “Hikaye-i latife”, “Suret-i mektub”, “Ebyat-ı mesnevi-i şerif...” (Mesnevi’den yaptığı şerhler), “Silsile-i Hâcegan-ı Tarikat-ı Nakşbendiyye li hazret-i Mehmed Emin Nakşbenddi...” Tokadi’nin kaleme aldığı Nakşbendiyye tarikatına ait manzum silsile 117 beyittir).

2.3. Elektronik Kültür Ortamında Mehmed Emin Tokadî Menkıbeleri

Yakın dönemlerde elektroniğin kitle iletişim⁶ alanına yaygın biçimde girmesi kültürün sadece yazılı ve sözlü ortamda değil, bunların yanında elektronik ortam içinde de bir yandan korunmasını, öte yandan da yayılmasını mümkün hale getirmiştir. Elektronik aletler ve kitle iletişim araçları sayesinde kültür eserleri, yazılı ve sözlü biçimlerden çok daha hızlı ve geniş bir alana çok daha etkili biçimde yayılabilme imkânına kavuşmuştur. Artık günümüzde sadece yazılı ve sözlü kültür ortamından değil, bunlara ek olarak “elektronik kültür ortamı”ndan da söz etmek kaçınılmaz olmuştur.

1839’da fotoğrafın icadından itibaren medya dünyasında bir değişim başlamış ve yazıdan görüntüye kayma, film, televizyon sayesinde gittikçe belirginleşmiştir (Aytaç, 2002: 19). Türk halkı 1927 yılında radyo ve 1968 yılı sonunda televizyon ile tanışmıştır. Radyo ve televizyon yayıncılığının bütün dünyada yeniden-düzenlenmesinin ve yeniden yapılanmasının yaşandığı 1980’ler, ‘yayıncılık politikası’ araştırmalarının serpilip geliştiği ve çoğaldığı yıllardır (Kejanlıoğlu, 2004: 27-28). 1980 yılı, Türkiye yakın tarihinde önemli bir dönüm noktası olarak kabul edilmektedir. Bu yıllarda ülke hızlı bir değişim sürecine girmiştir⁷.

Türkiye’de televizyonda tek devlet kanalından çok sayıda özel kanala geçiş, başlı başına bir seyirci olgusu yaşatmış ve seyirci, kendi dünya görüşüne uygun kanalların müdavimi olmuştur (Aytaç, 2002: 11). Bazı araştırmacılar ise çağdaş kültürde televizyonun ilkel toplumlarda belli başlı ritüellerin “değişkenliği üreten ve var olan değerleri ve normları sürdüren kültürel araçlar” olarak işlev gördüğünü, bu nedenle ilkel toplumlardaki ritüellerle çağdaş toplumlardaki televizyonun çarpıcı benzerlikleri olduğunu ileri sürerler (Akdoğan, 1995: 48-49). Türkiye’de ilk mevlid yayınının 1974 yılında yapıldığı ve televizyonda zaman içerisinde dinî yayınların arttığı görülür (Akarpınar, 1999). Özel kanallarla birlikte televizyona özellikle peygamberler, halifeler, tarikat şeyhleri gibi önemli şahsiyetlerin yaşamları aktarılır (Koçak, 2003: 102).

⁶ “Kitle iletişimi; kitlesel olarak üretilen bilgi, düşünce ve tutumların hedef kitleye teknik araçlarla iletildiği ve yine kitlesel olarak tüketildiği bir süreçtir.” Bk. İrfan ERDOĞAN - Korkmaz ALEMDAR, *İletişim ve Toplum* (Ankara: 1990), 172-173.

⁷ 1980-1994 Türkiye’de yayıncılık alanındaki iç ve dış etkenler için bk. Kejanlıoğlu, *age*, 196.

1983 yılında bir özel gazete İslâm âlimlerini tanıtmak, evliyalar hakkında halkı bilgilendirmek üzere projeler başlatır. Gazetenin yayınları arasında “İslâm Âlimleri Ansiklopedisi” ve “Evliyalar Ansiklopedisi” çıkar ve bunlar gazeteyle birlikte promosyon olarak verilir ve gazetenin tirajı 50.000’den 1.000.000’a ulaşır⁸. Gazete, kitap ve ansiklopedi dağıtımının ardından “büyük velîleri” tanıtan kaset çalışmaları başlatır. Böylece bu gazetenin girdiği her eve elektronik kültür ortamında üretilen dinî-tasavvufî içerikli kasetler de girer⁹. 22 Nisan 1993 tarihinde adı geçen gazetenin televizyon kanalı yayına başlar ve kanal özellikle bu gazetenin daha önce gerçekleştirdiği faaliyetleri ekrana yansıtmayı hedefler.

Yapımcılar kanal henüz yayın hayatına başlamadan “Gönül Sultanları” adlı bir dizi film çekimini gerçekleştirirler. “Gönül Sultanları” başlığı altında özellikle tasavvufî yönleriyle tanınan büyük zatlar seçilir. Bunların hayatları drama haline getirilerek film yapılır ve böylece gazetesinin başlattığı projeyi gazeteye bağlı özel televizyon kanalı vasıtasıyla görsel bir şekilde sunulur. 1993 yılında televizyon filmi olarak çekilen filmler daha sonra vcd (video compact disc)lere aktarılır. *Batmayan Güneş (Abdülkadir Geylani)*, *Beyaz Gece (Mehmet Emin Tokadi)*, *Bir Zamanlar Sarhoştur (Bîşr-i Hafî)*, *Gayret (Ebul Vefa)*, *Hasat (Hacı Bayram Veli)*, *Hüdayi Yolu (Aziz Mahmud Hüdayi)*, *İlahi Aşk (İbrahim Bin Ethem)*, *Sonsuzluğun İki yakası (Veysel Karani)*, *Veliler Serdarı (Hasan Basri)*, *Yeşeren Asma (Beşiktaşlı Yahya Efendi)* adlı filmler bazı velilerin menkıbelerinin elektronik kültür ortamına yansımalarıdır. Bunların kaset ve vcd’leri özellikle dini yayınlar satan kitapçılarda, kasetçilerde ve özellikle de türbe girişlerinde satılmaktadır. Yine onlarla *internet siteleri* ve *web sayfaları* düzenlenmektedir.

Türbesi ve yazılı menâkıbnâmesi üzerinde araştırma yapılan Mehmed Emin Tokadî’nin menkıbelerinin de elektronik kültür ortamına “Beyaz Gece” adıyla bir filmi yapılarak yansıdığı görülmüştür. Filmde yer alan menkıbelerin büyük çoğunluğu yazılı kaynaktan alınmasının karşın bazı önemli eklemeler de yapılmıştır. Örneğin, “velinin mezarını ziyaret edenlerin cehennem ateşinden kurtulması”yla ilgili bir dua yazılı kaynakta bulunmamaktadır. Halbuki yazılı kaynaktaki vasiyetinde şu ifadeler yer almaktadır:

⁸ İlhan APAK, Yaş: 65, Doğum yeri: Manisa /Kula, Eğitim: Emekli Albay, TGRT FM Müdürü.

⁹ “TGRT, Türkiye Gazetesi Radyo Televizyonu, İhlas Kaset Fabrikası” tarafından üretilen kasetin dağıtım adresi olarak “Keresteciler Sitesi Meşe Sk. No: Merter-İstanbul TÜR-PA Tel: 539 85 36” Yıldırım, Dursun, *Türk Bitiği* (Ankara: 1998).

Tekkem var diye beni oraya defnedip, üzerime büyük bir sanduka yaptırıp ve başucuna da bir mum koyup; toprağı mı sıtmaya, sarığı mı sara hastalığına iyi gelir, diyerek veled-i zinadan biri haber yayarak beni canbaz yoğurtçusu gibi dilendirmeyin. Cenazemi bir cemiyyetli sürüye katın ki saadet sahibi bir kimsenin yakınında olmam kurtuluşuma sebep olsun! (Koçak, 2003: 164).

Ayrıca yine bu veliyle ilgili olarak internet ortamında veli adına düzenlenmiş “www.emintokadi.8m.com” adresinde bir siteyle karşılaşmaktayız.

Evrenin hiç tartışmasız kurallarının başında değişim gelir. Değişim, basitçe önceki durum veya var oluş biçimindeki çeşitlenme ve başkalaşmalar olarak tarif edilebilir (Fishter: 22). Değişim hayatın bir kanunu, evrenin bir geleneğidir. Her an, zaman içinde bir an, her gün yeni bir gündür. Yunan filozofu *Herakleitos* da bir kişinin aynı nehre iki kez giremeyeceğini ifade ederek her şeyin her zaman değişime uğradığını ileri sürmüştür (Gökberk, 1990: 26).

Günümüzde atalar kültürünün bir uzantısı olan veli kültürü, türbe ziyareti şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Ancak bu türbe ziyaretini tetikleyen bir faktör elektronik kültür ortamıdır. Kaynak kişilerin büyük çoğunluğu televizyondan izlediği film neticesinde türbe ziyaretine gelmektedir. Televizyonun kültür belirleyiciliğine ilişkin medya kuramlarından söz eden Aytaç, “*televizyon geçmiş ve tarihe ilişkin yeni bir bağ kur*” (Aytaç, 2002: 150) duğuna temas etmektedir.

Görüldüğü gibi sözlü kültür ortamında ortaya çıkan bir anlatı türü, teknolojik gelişmeler doğrultusunda yeni kültür ortamlarında görülür. Çoğu zaman, yazılı ortam geleneklerinin, zaman içinde, sözlü ortam geleneklerini azalttığı, ya da tamamen yok etmeğe başladığı düşünülür. Oysa bunlardan her ikisi de daima hayatımızda bizimle beraber yaşamaktadırlar ve birbirlerinin tecrübelerinden yararlanmaktadırlar (Yıldırım, 1998: 82).

Menkıbelerle ilgili yaptığımız araştırmada bu anlatı türünün bir yandan sözlü kültür ortamında canlı biçimde yaşarken bir yandan da elektronik kültür ortamında yani *Walter Ong*’un ifadesiyle ‘ikincil sözlü kültür’ ortamında da karşımıza çıkmaktadır. Yine *Ong*’un ifadesiyle *söz teknolojileşmekte* yazılı kültür ortamı menkıbeleri tv filmi, vcd ve internet ortamında karşımıza bu ortamdan da tekrar sözlü kültür ortamına yansımaktadır. Hayatın bir kanunu, evrenin bir geleneği olan değişim, bir anlatı türü olan menkıbeyi de çeşitli kültür ortamlarında dolaştırmaktadır.

Kaynaklar

- AKARPINAR, Bahar (1999). *Türk Kültüründe Dini Törenler ve Mevlid Kutlamaları*. Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- AKDOĞAN, Yalçın (1995). *Görsel İktidar*. İstanbul.
- ATEŞ, Ahmet. “Menakıp”. *İslam Ansiklopedisi*.
- AYTAÇ, Gürsel (2002). *Edebiyat ve Medya (Kitaptan Ekran Edebiyat)*. Ankara.
- BAYSUN, A. Recep (1935). *Türk Edebiyatında Evliya Menkıbeleri*. Mezuniyet Tezi, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi.
- BORATAV, Pertev Naili (1969). *Az Gittik Uz Gittik*. Ankara.
- _____ (1992). *100 Soruda Türk Edebiyatı*. İstanbul.
- CİLÂCI, Osman (1999). “Türbe Mezar Ziyaretlerinde Görülen Hurafeler ve Çözümleri”. *Geçmişten Günümüze Mezarlık Kültürü ve İnsan Hayatına Etkileri Sempozyumu 18-20 Aralık 1998 AKSM*. İstanbul: Mezarlık Vakfı Yayınları.
- ÇOBANOĞLU, Özkul (2000). *Âşık Tarzı Kültür Geleneği ve Destan Türü*. Ankara.
- DELEHAYE, Hippolyte (1962). *The Legends of The Saints*. Translated by Donald Attwater, Fordham University Press, New York.
- ELLUL, Jacques (1998). *Sözün Düşüşü*. çev. Hüsamettin Arslan. İstanbul.
- ERDOĞAN, İrfan - KORKMAZ Alemdar (1990). *İletişim ve Toplum*. Ankara.
- FİŞTER, Josephi (t.y.). *Sosyoloji Nedir?*. çev. Nilgin Çelebi. Konya.
- GÖKBERK, Macit (1990). *Felsefe Tarihi*. İstanbul.
- GÖLPINARLI, Abdülbaki (t.y.). *Vilâyet-nâme Manâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektâş-ı Velî*. İstanbul.
- GÖRKEM, İsmail (2000). *Halk Hikâyeleri Araştırmaları*. Ankara.
- GÜZEL, Abdurrahman (2004). *Dinî-Tasavvufî Türk Edebiyatı*. Ankara.
- KEJANLIOĞLU, Beybin (2004). *Türkiye’de Medyanın Dönüşümü*. Ankara.
- KOÇAK, Aynur (2003). *Yazılı Sözlü ve Elektronik Kültür Ortamlarında Mehmed Emin Tokadî*. İstanbul.

- KONGAR, Emre (1995). *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*. İstanbul.
- KÖPRÜLÜ, Fuad (1984). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara.
- KÖPRÜLÜ, Orhan (1953). *Tarihî Kaynak Olarak XIV. Ve XV. Yüzyıllarda Anadolu'da Bazı Türkçe Menâkıbnâmeler*. Doktora Tezi, İstanbul.
- OCAK, A. Yaşar (1992). *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler*. Ankara.
- ONG, Walter (1991). *Sözlü ve Yazılı Kültür Sözü'nün Teknolojileşmesi*. İstanbul.
- SABUNCU, Zeynep (1989). *Mevlevi, Bektaşî, Bayramî Tarikatlarına Bağlı Dört Evliya Menakıpnamesi Üzerine Bir İnceleme*. Doktora Tezi, Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- YARDIM, Emine Seval (1999). *Menkıbe ve Menâkıbnâmelerle İlgili Eserler İçin Açıklamalı Bir Bibliyografya Denemesi (1928-1998)*. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Tokat'ın Manevî Mimarlarından Hubyâr Sultan

Hasan COŞKUN*

Öz: Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşmasında Anadolu erenlerinin büyük etkileri olmuştur. Ahmed Yesevî ve onun talebeleri olarak bilinen bu tarihi şahsiyetlerin Anadolu'nun hemen hemen tüm şehirlerinde izlerini görmek mümkündür. Ahmed Yesevî, Hacı Bektaş Veli, Sarı Saltuk, Balım Sultan ve Hubyar Sultan gibi "Horasan Erenleri" ismi ile anılan bu tasavvufi şahsiyetlerin Anadolu'da yaşayan Türkmenlerin İslamlaşmasındaki rolü çok açıktır. Bu önemli şahsiyetlerden Hubyar Sultan'ın türbesi Tokat'ın Almus ilçesine bağlı bulunan Hubyar köyündedir. Hubyar köyü aynı zamanda Hubyar Sultan Ocak merkezidir. Tokat bölgesinde yaşayan Alevî grupların büyük çoğunluğu Hubyar Sultan Ocağı taliplerinden olan Sıraçlardan oluşmaktadır. Tokat ve çevresinde yaşayan Sıraçlar, Beydili Boyu'na ait saf Türkmen topluluğudur. Biz de bu çalışmamızda Tokat'ın manevi şahsiyetlerinden biri olan Hubyar Sultan'ın hayatı, tarihi şahsiyeti, türbesi ve Tokat'ın sosyal ve kültürel yaşamındaki etkilerini din sosyolojisinin araştırma yöntemi ile ortaya koymaya çalışacağız

Anahtar Kelimeler: Tokat, Hubyar Sultan, Alevilik, Bektaşilik, Türbe.

Hubyar Sultan From The Spiritual Architects of Tokat

Abstract: The Anatolian eren has been very influential in the Turkification and Islamization of Anatolia. It is possible to see traces of these historical personalities, known as Ahmed Yesevi and his talebos, in almost all the cities of Anatolia. The role of these mystical figures, called Ahmed Yesevi, Hacı Bektash Veli, Sarı Saltuk, Balım Sultan and Hubyar Sultan, with the name "Horasan Erenleri" in Islamization of the Turkmen living in Anatolia is very obvious. One of these important figures is the Hubyar village, which belongs to Almus district of Tokat. Hubyar village is also the center of Hubyar Sultan Ocak. The vast majority of the Alevi groups who live in the Tokat region are made up of quarrels from the Hubyar Sultan Ocağı tales. Rangers living in and around Tokat are the pure Turkmen community of Beydili Boyu. We will try to reveal the effects of Hubyar Sultan's life, historical personality, turtles and Tokat's social and cultural life with one of the methods of religious sociology, which is one of the spiritual figures of Tokat in this work.

Key Words: Tokat, Hubyar Sultan, Alevism, Bektashism, Tomb.

* Dr. Öğr. Üyesi, Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Ana Bilim Dalı. (hasan.hcoskun@gop.edu.tr).

Giriş

Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşmasının başladığı VIII. Yüzyıldan günümüze Tokat'ta hem ilim ehli hem de gönül ehli; topluma yol gösteren, öncülük eden, hem dinî hem dünyevî konularda rehberlik yapan tarihî şahsiyetler bulunmuştur. Bu tasavvufî manada kutup olarak nitelendirilebilecek bu şahsiyetleri “Tokat'ın manevî mimarları” ya da “Tokat'ın kutup yıldızları” olarak nitelendirebiliriz. 1071 de Sultan Alparslan'ın ordusu tarafından Anadolu'nun fethedilmesinden önce Anadolu(Rum) Erenleri ve Horasan Pirleri olarak bilinen gönül erleri tarafından Anadolu'da yaşayan gayri Müslim topluluklar arasında İslam'ın yayılması ile gönüllerin fethi başlamıştı. Tokat tasavvuf kültürü açısından oldukça zengin bir şehirdir. Selçuklular ve Osmanlılar döneminde Tokatta faaliyet gösteren çok sayıda tekke ve zaviye bulunmaktadır. Bu zaviyeler hem şehrin fiziki imarına hem de manevi açıdan inşa edilmesine büyük katkılar sağlamıştır. Tokat, Yeseviler kadar Babailerin de yerleşim merkezlerinden biri idi. Bunun en açık örneği Baba İlyas'ın halifelerinden Aynuddevle Dede'dir. Menâkıbnâmelerde Aynuddevle'nin geyiklerle ve vahşi hayvanlarla ünsiyet sağladığı anlatılmaktadır. II. Gıyaseddin Keyhüsrev'in Babaileri yakalatıp hapsedtirmesi politikası sonucu Aynuddevle de Tokat'taki zaviyesinde yakalanmıştır. XIV. yy. başlarına doğru popüler Kalenderilik Anadolu'nun her yanında, özellikle yeni teşekkül etmekte olan Beyliklerin bulunduğu mıntikalarda yayılma imkanı bulmuştur. Bu manada Kalenderiliğin, farklı şekillerde bölge ile ilişkili kimseler aracılığı ile Tokat'ta etkin olduğu görülmektedir. Bunlar arasında müritleriyle beraber Konya'ya gelip bir zaviye açan Ebu Bekr Niksarî ve Tokat doğumlu Barak Baba bu bağlamda zikredilebilecek önemli şahsiyetlerdir. Sonuçta Orta Asya'dan gelen göçler süresince Anadolu'ya giren Kalenderiler, Türkmen çevrelerinde buldukları uygun ortam vesilesiyle fikir ve inançlarını yayma imkânı bulabilmişlerdir (Özköse, 2015: 80). Tokat yöresinde yaşayan Alevi-Bektaşî geleneğine bağlı ocakların tamamının Anadolu'nun İslamlaşması ve Türkleşmesinde önemli katkıları bulunan, Horasan Pirleri ve Rum Erenleri olarak da bilinen göçebe Türkmen dervişlerinin kurmuş olduğu tekkeler olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz (Açıkel, 1999; Üçer, 2009). Bu manada Anadolu'nun kimlik kazanması ve Türk-İslam beldesi haline gelmesine bu tarihi şahsiyetlerin katkısı hiçbir zaman inkâr edilemeyecek kadar açık bir gerçektir.

Tokat doğumlu Barak Baba, Gajgaj Dede, Önemli Ahi dervişlerinden Keçeci Baba ve asırlarca önce Hubyar köyüne bir tekke kurarak Tokat'ın tarihinde ve kültüründe önemli izler bırakan Hubyâr Sultan Tokat'ın manevi mimarlarından sadece bir kaçıdır. Tarihi ve kültürel açıdan çok zengin birikime sahip olan Tokat'ın sahip olduğu değerleri bu çalışmamızın sınırlarını aşmaktadır. Bu nedenle bizde çalışmamızı Alevi-Bektaşî geleneği açısından çok büyük öneme sahip olan ve nüfuz alanı olarak Sivas, Çorum, Amasya, Samsun, Ordu illerine uzanan Hubyâr Sultan'ın hayatı, tarihi ve efsanevi kimliği ile sınırlandırdık.

1. Hubyâr Sultan'ın Hayatı

1.1. Hubyâr İsmi

Gerçek yâr ve dost, sevgili anlamına gelen Hûbyâr ismi nereden gelmektedir? Halk arasında Hubyâr, Hubyâr Sultan, Hubyâr Devletlü, Hızır Hubyâr, Hubyâr Baba, Hubyâr Derviş olarak adlandırılmaktadır. Hûbyâr isminin iki anlamı vardır. Hûb: güzel, hoş, iyi demektir. Yâr; yârân, dost, sevgili, ahab, mahbûb, muhibbi ifade etmektedir. Hûbyâr ise birincisi dünyevi anlamda “Güzel Dost”, “Sevgili- yâr” demektir. Hubb kelimesi tane tane sevgi yani aşkı ifade eden aşırı sevgi anlamına gelmektedir. Bir anlamda sevgililer sevgilisi anlamına da gelmektedir. Türkmençe; Huday (Hudaay): Allah, Hüda. Hudayyolı (Hudayyoolı): Allah için kesilen kurban. Demektir ki eski Orta-Asya Türkçesinde ve lehçelerinde aynı anlamlara gelen benzer kelimeler vardır. İkincisi ise manevi anlamda “Allah'ın sevgilisi”, “Allah'ın Güzel Dostu” ya da “Hakk Ereni”ni, Allah yolunda başını (serini) kurban etmeye hazır, Hakka teslimiyeti tam olan kamil insanı ifade eder. Hak yolunda kemale ermiş, Allah'a tereddütsüz boyun eğen ve itaat eden veli zatlardan birisi olarak tanımlayabiliriz. Alevilerde bu manada “Hubyâr Sultan”ı telakki etmişlerdir. 1520 tarihli belgede, Doğanşar'da Can Beg oğlu Yâr Ahmed, Değeryer'de Yâr Ahmed oğlu Hûbyâr olarak geçer. 1554 tarihli tahrirde ise bu kez Hûbyâr'dan Hûbyâr Derviş olarak bahsediliyor. Bu tahrirde Hûbyâr'ın Gürgençukuru denilen mevkide baltasıyla 30 kilelik yer açıp zaviye kurduğu anlatılmaktadır. Hûbyâr, artık sıradan bir kişi olmayıp dervîştir. 1554 tarihli belgeden öğrendiğimize göre Hûbyâr Derviş'in Ali ve Mustafa isimlerinde iki kardeşi vardı. Ali evli, Mustafa ise bekardı (Karaman, 2004: 224-225). Osmanlı Arşiv belgelerinde Hûbyâr Derviş

olarak geçmesi tasavvufi gelenekten gelen sufi bir zat olduğunu ve Anadolu'nun yurt kılınmasında çok önemli fonksiyonları olan kolonizatör Türk dervişlerinden olduğunun delilidir. Arşiv belgelerinde Yâr Ahmed olarak isimlendirilmesi de en samimi ve sadık dervişlerden birisi olduğunun kanıtı olsa gerekir.

1.2. Tarih Kaynaklarında Hubyâr Sultan

Hubyâr Sultan da 13. yüzyılda tasavvuf öğretisiyle yoğrulmuş, Hacı Bektaş-ı Veli'nin yaktığı ateşle yurdunu bulmuş Horasan alperenlerindendir.

Aslında Osmanlı dönemi belgelerinde bir çok kez Hûbyâr ismi geçmekte. 1520 tarihinde Tokat'ın Çoğludere Mahallesiindeki İskender oğlu Hûbyâr ile Rumeli'deki (Bosna) Gravuška Kal'ası mustahfizlarından olup timarından feragat eden Abdullahoğlu Hûbyâr buna iki örnektir (Açıkel, 1999). Bu sebeple Hûbyâr adı bir çok olaya karıştırılmış hatta zaman zaman isyancılar arasında zikredilmiştir. Bizim anlatacağımız kişi Tozanlı yöresinde henüz hayatta iken devletin kendisinden **zat-ı muhterem ve derviş** olarak bahsettiği Hûbyâr'dır.

“Hûbyâr Sultan'ın kimliği hakkında en detaylı bilgiye Tapu Tahrir Defterleri'nde bulunmaktadır. Tapu Tahrir Defterleri, Hûbyâr Derviş'in yaşadığı dönemde yazılmış olmaları sebebiyle son derece önemli belgelerdir. Aynı zamanda Hûbyâr köyünün de kuruluşunu izah etmekte.

Tapu Tahrir Defterlerini izleyerek Hûbyâr Derviş'in 1455 ile 1574 yılları arasındaki şeceresini ortaya çıkarma şansımız oldu.

Hûbyâr'ın dedesinin babası Musa idi. 1455'te ismine rastladığımız Musa, Değeryer köyü nüfusuna kayıtlıydı. Musa'nın Mustafa isminde bir oğlu vardı.⁹ 1485 tarihli tahrirde Mustafa'nın oğlu Yâr Ahmet'ten bahsedilmekte.¹⁰ Yâr Ahmet'in oğlu Hûbyâr adı ilk kez yine Değeryer köyüne mensup olarak 1520 tarihli tahrirde geçmekte. 1554 tarihli tahrirde ise bu kez Hûbyâr'dan Hûbyâr Derviş olarak bahsedilmektedir. Bu tahrirde Hûbyâr'ın Gürgençukuru denilen mevkide baltasıyla 30 kilelik yer açıp zaviye kurduğu anlatılmakta. Hûbyâr, artık sıradan bir kişi olmayıp derviştir (Karaman, 2004:222-223).

1574 tarihli tahrirden Gürgençukuru'nda Hûbyâr'ın oğlu Mustafa ile Ali oğlu Cafer ve Cafer'in kardeşi Erdoğan'ın yaşadıklarını öğrenmekteyiz. 1574 tarihli tahririn aslı şöyle:

-Zemin-i Gürgençukuru, der tasarruf-ı Hûbyâr Derviş ehl-i el-reâyâ

kimesne olub baltası ile feth edip, Allah rızası için ma'mur etmiş 30 kilelik yerdir. Girü vech-i meşruh üzere zaviyelik üzere hududu ber mûceb-i huccet-i şer'ie mukerrer mezbûr. Hûbyâr Derviş mutasarrıfıdır. Mustafa veled-i Hûbyâr Derviş, Cafer veled-i Ali ve Erdoğan birader-i o.

Günümüz Türkçesiyle:

“Gürgençukuru Hûbyâr Derviş'in elindedir. Bu zât-ı muhterem, baltası ile yer açıp, Allah rızası için bir tekye / zaviye inşa etmiş, 30 kilelik yerdir. Gerisi ise belirtilmiş olduğu gibi tekyselik üzere ve yasal belgelerle tescilli olup, adı geçen Hûbyâr Derviş'in mülküdür. Derviş Hûbyâr oğlu Mustafa, Ali oğlu Cafer ve Cafer'in kardeşi Erdoğan.”

Tapu tahrirlere 18 – 20 yaş civarı yetişkin erkekler yazılıyordu. 1520'de Hûbyâr isminin ilk kez geçmesi, Hûbyâr'ın bu tarihte 20 yaşlarında olduğunu göstermektedir. 1574 tarihli tapu tahrirde ismi geçmiyor. Ancak, Gürgençukuru'nun Hûbyâr'a ait olduğu yazılı. Bu ifade, Hûbyâr Derviş'in hayatta olduğunu göstermektedir. Yine yukarıda bahsettiğimiz, Ruşen Zeki'nin gördüğünü söylediği ve 990/1582 tarihli fermanın varlığı, bu tarihte de Hûbyâr'ın hayatta olduğunu göstermektedir. Belgelerden hareketle Hûbyâr'ın 1500 ile 1585 yılları arasında yaşadığını söyleyebiliriz (Karaman, 2004 ve 2014).

Hubyâr Sultan, Ahmet Yesevî ekolü mensubu Horasan Alp-Erenlerinden ulu bir Batınî babası olup, Türkmen Alevi Dede Ocağı kurucusudur. Hubyâr Sultan'ın yaşam öyküsü daha çok menkıbeye dayanmaktadır. Hubyâr Tekkesi'nde Beğdili boyu damgası vardır. Bu da Hubyâr Sultan'ın dinî önderliğinin yanında Sıraç Aşireti Beyi olduğunu da göstermektedir. Hubyâr Sultan bir Türkmen Aşireti velisidir (Kenanoğlu-Onarlı, 2003: 5-8).

Tarihi veriler ışığında iki Hubyâr'dan söz edilebilir. I. Hubyâr Sultan'ın 13. yüzyılda yaşadığı düşünülmektedir. Sözlü geleneğe göre Horasan'dan geldiği söylenen doksan bin erenden biridir. Dergâhını bugünkü Tokat ili Almus ilçesi Hubyâr köyüne kuran Hubyâr Sultan ile ilgili elimizde kesin bilgiler yoktur. Ancak eldeki ferman ve beratlardan yerleştiği yörenin Hubyâr Sultan'a vakfedildiği bilinmektedir. II. Hubyâr Sultan ise I. Hubyâr Sultan'ın torunlarından olup 16. yüzyılda yaşamış ve Hubyâr Abdal adı ile adlandırılmıştır. Hubyâr Sultan ile Hubyâr Abdal, Hubyâr geleneği içinde tek isimde yaşamıştır. Bu ocağa bağlı talipler Hubyâr talipleri olarak bilinmektedir (Bakan, 2011: 3-9).

Bugünkü Kazakistan'ın Türkistan bölgesinden Oğuz-Beydili boyu oymakları ile Anadolu (Rum)'a göçerek; Tokat'ın Almus yöresinde Gürgen Çukuru denilen ormanlık bir semte yerleşen Hubyâr Sultan'da Hâce Ahmet Yesevî halifelerindendir. Hubyâr Köyü'nde tarihsel olarak Beydili Sıraç topluluklarına ve Hubyâr Dede Ocağı'na damgasını vuran Hubyâr adında iki zat vardır. I.Hubyâr Sultan 13.yüzyılda, II.Hubyâr Abdal 16.yüzyılda yaşamıştır. İki Hubyâr'ın yaşam öyküsü, rivayetleri, menkıbeleri, kerametleri, ozanların deyişleri birbirine karışmıştır. I. Hubyâr Sultan'ın yerleştiği ve mezarının da burada olduğuna inanılan Ormanlık yöre kutsal kabul edilmektedir. Kendi adıyla anılan bugünkü Hubyâr Köyü'nü kuran II.Hubyâr Abdal ise Horasan'dan gelen Hubyâr Sultan'ın torunlarından (Kenanoğlu-Onarlı, 2003: 8-12).

1.3. Efsânelerde Hubyâr Sultan

Hubyâr Sultan'ın ismi Ahmet, Babası Lokman Perende ve hanımı Yalınca Kızı Gönül Ana'dır. Hubyâr Sultan'ın iki oğlu yedi kızı olmuştur. Bir oğlunun ismi Derdiyar diğerinin ismi Bunyat'tır. Derdiyar'ınj türbesi Ulaş'ın Tekke köyündedir. Bunyat ise din uğruna serasker olarak Buhara'ya gitmiş ve geri dönmemiştir (Özen, 2001:101).

Hubyâr Ocağı dedelerinden Eraslan Doğanay Dede'ye göre Hubyâr Sultan'ın yaşamı şöyledir:

“Hakkında bilgi sahibi olabildiğimiz en büyük kaynağımız, Hubyâr Sultan'a ait deyişler, düvazlar ve rivayetlerdir. Anadolu'nun Türkleşmesine büyük katkılarda bulunmuştur Hubyâr Sultan Erdebil'den gelmiştir. Safevilerden olup Şeyh Safi'nin soyundan gelen Şah Cüneyt soyundandır. Babasının adı Muhyittin'dir. Dedesinin ismi ise Seyit Ahmet'tir. Hoca Ahmet Yesevî soyundandır (1200-1300). Esas ismi Ahmet; mahlası Abdalım'dır. Hubyâr, Şah Hoca Ahmet Yesevî-Şah Lokman-ı Perende'den ders gördükten sonra Horasan'dan Anadolu Babalarından olan Sivas'ta Ali Baba, Tokat Erbaa Keçeci köyünde Keçeci Baba, Amasya'da Baba îshak, Baba îlyas, Merzifon'da Piri Baba, Osmancık'ta Koyun Baba ile Anadolu'ya gelmişlerdir. Lokman-ı Penan, Hubyâr Sultan'ın amcasının oğludur. Hacı Bektaş-ı Veli, Lokman-ı Penan'dan dolayı Hubyâr Sultan'a daha yakın davranarak ona 'Hub-yâr' adını vermiştir. Babasının adı Şah Haydar'dır. Bir rivayete göre Şah Haydar, Erkilet köyüne yerleşir, orada vefat eder, türbesi oradadır. Babasının ölümünden sonra Hubyâr Sultan da

şimdiki Hubyâr köyüne yerleşir. Diğer bir rivayete göre de Hacı Bektaş-ı Veli Anadolu babalarının sevk ve idaresini yaptığından Hubyâr Sultan'ı bugünkü köye yerleşmesi ve o yöreyi de Türkleştirmesi için görevlendirir. Başka ve en geçerli bir rivayet ise; Hubyâr Sultan 'ın yerleşik düzende köyde bulunmamış, Pir Sultan Abdal döneminde yaşayan torunu Hubyâr Abdal'ın köye yerleşip bu yörede dedesi Hubyâr Sultan vasfıyla yaşamış olduğudur." (Doğanay: 14).

Bir diğer rivayete göre Hubyâr Sultan'ın hayatı şöyle nakledilir;

"Hubyâr Sultan'ın kimliği konusunda söylenceler ve sınırlı sayıdaki yazılı kaynaklar dışında net bir bilgiye ulaşmak mümkün olamamıştır. Bu bilgiler ışığında, Hubyâr Sultan'ın 16. yüzyılda; tahminen 1490-1582 yılları arasında yaşadığı ve yaşadığı dönem içinde birçok kez yer değiştirmek zorunda kaldığı anlaşılmaktadır. Hubyâr Sultan; ayaklanmaların baş gösterdiği bir dönemde yaşamış, Osmanlı 'ya karşı ezilen halkın yanında yer almış, manevî önderlik yanında bazen de ayaklanmaları örgütleyen biri olarak siyasal önderlik yapmıştır. Zünnünoğlu Halil ayaklanmasının bastırılmasından sonra bugün türbesinin bulunduğu Hubyâr köyüne gelip yerleşmiş ve dergâhını burada yeniden kurmuştur. Ancak hiç şüphe yoktur ki Hubyâr Sultan siyasi önderliğinden çok bir inanç önderi kimliği ile ön plana çıkmıştır. 1582 yılında Hakk'a yürümüştür." (Sarıyar, 2008: 14).

Hûbyâr Derviş ile ilgili yapılan çalışmalarda ve Tokat yöresinde özellikle Hubyar Ocağı talipleri arasında Hûbyâr Sultan hakkında onlarca farklı rivayet ve kerametleri dilden dile dolaşmaktadır. Bizim burada tamamından bahsetmemiz mümkün gözükmemektedir. Genel olarak Hubyar Sultan'ın birçok keramet gösterdiği kendisini ispat ettiği bu sebeple de fermanlar aldığı Tokat yöresinde anlatılmaktadır. Bazıları şunlardır; Sultan Murat Bağdat seferine giderken bu bölgeden geçmiş. Hûbyâr Baba, sultanı davet etmiş. Sultan Murat:

- "Sen fakirsin. Bu orduyu nasıl beslersin," demiş.

Hûbyâr Sultan, keramet gösterip; orduyu doyurmuş. Bağdat'ın fethinden sonra Sultan Murat İstanbul'a dönünce Hûbyâr'ı iki tatar göndererek İstanbul'a çağırılmış. Tatarlar gelmeden Hûbyâr yola çıkmış. Tatarlara rastladığında; geri dönmelerini, kendisinin Hûbyâr olduğunu söylemiş ama inanmamışlar. Tatarlar inanmayınca taş olmuşlar.

İstanbul'da, "Dervişsen keramet göster" demişler. Hûbyâr'ı bir kayığa bindirerek, adalardan birine götürmüşler. Kayık geri dönerken; Hûbyâr, denizde yürüyerek gelmiş. Bu adam sihirbaz diyerek fırına atmışlar. Fırını açtıklarında sakalının buz tuttuğunu görmüşler. Bunun üzerine Sultan:

- Dileğini dile demiş.

Hûbyâr, dünya malı istemediğini söylemiş.

Sultan ısrar edince:

Efendim, Gürgençukuru'nu (ziyaretin bulunduğu köy) bir herlelik (çorba) olmak üzere lütfediniz demiş. Sultan da bu yerin Hûbyâr'a verilmesini ferman eylemiş (Karaman, 2004:221).

- Hubyar Sultan' la ilgili anlatılan en ünlü keramet kızgın fırına atılıp belirli bir süre sonra fırından sakalı buz tutmuş bir vaziyette yanında bir çocukla ve çocuğun elinde de çiçekle çıkmasıdır. Bir rivayete göre, Hubyâr Sultan'ı, Sultan Murat ve adamları fırına atıp yakmayı planlamaktadırlar. Kendisine: "Bu fırına girer de yanmazsan fermanın yazılacak." denir. Fırın yakılır. Halka da haber verilir. Hubyâr Sultan destur diyip kızgın fırına girer. Yirmi dört saat sonra fırın açılıp bakılır ki Hubyâr Sultan ile Musahibi Ali Baba ellerinde birer kır çiçeği, sakalları buz tutmuş şekilde fırından çıkarlar (Bakan, 2011).

- Küçük bir kazandan 40.000 orduyu doyurması

- Kendisini almaya gelen askerlerin önceden farkına varması

- Bir sopa darbesiyle topraktan su çıkarması

- Bir avuç toprakla denizi kurutması

- Denizin üzerinden yürüyerek geçmesi

- Zehir içip parmaklarının ucundan geri çıkarması

- Bir kılıç darbesiyle koca taş ikiye bölmesi

- Atının ayağını basarak taş delik açması

- Hasta ve sakat olan insanları iyileştirmesi

- Yedi koyunu küçük bir yere(1 m2) sığdırması

- Koyunların sütü ile değirmeni döndürüp un elde etmesi vb. onlarca kerametinden bahsedilmektedir.

1.4. Şiirlerde Hubyâr Sultan

Hubyâr Sultan için yazılan deyişlere bakıldığında birçok isimle karşılaşmaktayız. Bu şairlerden Hüseyin Abdal, Derviş Ali, Kul Yusuf, Âşık Fedai, Kul Hıdır, Ozan Karaoğlu, İbrahim Ethem, Bektaş Temel ve Ömer TOZAR en çok bilinenleridir. Hubyâr Sultan için yazılan deyişlerin tamamına yer vermek araştırmamızın sınırlarını aşacağı için biz örnek olarak iki tanesini veriyoruz.

*Çıktım Tekeli'yi seyran eyledim
Yellerimiz Hûbiyâr'ı anlatır
Alıp bağlamamı ağıt söyledim
Tellerimiz Hûbiyâr'ı anlatır.*

*Bir an cemalini görseydim keşke
Gerçek muradım bu, arzum yok başka
Dalında bülbüller gelmiş de aşka
Güllerimiz Hûbiyâr'ı anlatır.*

*Hiçbir zaman su dövmemiş havanda
Hesabı var demiş Yüce Divan'da
Çiçekler cem eylemiş kovanda
Ballarımız Hûbiyâr'ı anlatır.*

*Cehalete karşı vermiş savaşı
İkilik denince dökülmüş yaşı
Hacı Bektaş, Yesevi'nin yoldaşı
Yollarımız Hûbiyâr'ı anlatır.*

*Ömer'e himmet et en son deminde
Bir an konuk eyle sevda geminde
Kırklar sofrasında birlik ceminde
Dillerimiz Hûbiyâr'ı anlatır.*

*Tekkebeli'nden beri iner iken
Ehl-i beyt sevdası özde yanarken
Aşk şerbeti içip semah dönerken
Ellerimiz Hûbiyâr'ı anlatır.*

Ömer TOZAR

*Ellerim duada gönlüm niyazda
Hûbyâr Sultan, himmet eyle derdime.
Yüreğim yaralı sinem ayazda
Hûbyâr Sultan, himmet eyle derdime.*

*Sabah olur cümle canlar uyanır
Hû deyince, varır arşa dayanır
Erenler seherde nûra boyanır
Hûbyâr Sultan, himmet eyle derdime.*

*Erenler eĝnine yeşil bağlanır
Aşkın nârı yüreğimde dağlanır
Çifte kurbanları gelir tığlanır
Hûbyâr Sultan, himmet eyle derdime.*

*Hacıbektaş vermiş ulu fermanı
Yaralı gönlüme eyle dermanı
Münkir olan bozar ahd-ü fermanı
Hûbyâr Sultan, himmet eyle derdime.*

*Koçhisar kûrbinde Halife pirlər
Muhammed soyundan gaziler erler
KARAOĞLAN gerçeği yürekten söyler
Hûbyâr Sultan, himmet eyle derdime.*

Ozan KARAOĞLAN

Ömer TOZAR Sünni inancına mensup 1925'te Doğanşar'da dünyaya gelmiştir. Karaoğlan ise Alevi-Bektaşî inanç ve geleneğine mensuptur (Karaman, 2004: 226-228). Kelkit Vadisinde yaşayan Alevi ve Sünni çok sayıda şairin Hûbyâr Sultan hakkında şiir yazmış olması, Hûbyâr Sultan'ın herkes tarafından sayılan, sevilen ve benimsenen önemli şahsiyet olduğunu göstermektedir.

2. Hubyâr Sultan'ın Horasan Erenleri İle İlişkisi

Hubyâr Sultan'ın bugünkü Afganistan'ın Bedahşan yöresinde ve Anadolu'da Hacı Bektaş ile Moğollara karşı savaştıkları anlatılmaktadır. Hatta, Hoca Ahmet Yesevî nefesoğlu Kudbettin Haydar'ın bizzat Hubyâr Sultan olduğu yörede anlatılmaktadır. Hacı Bektaş'ın 360 halifesinden biri olan Huy Ata'nın

Hubyâr Sultan olduğunu ocakzade dedeler söylemektedirler. Bu anlatılanların gerçek olup olmadığına dair elimizde yeterli kanıt yoktur. Muhtemelen o dönemde Hacı Bektaş, Kudbettin Haydar ve Hubyâr Sultan birlikte Moğollara karşı savaşmışlardır. Çünkü bölgeyi 1220 yıllarında Moğollar istila etmişlerdir. Hubyâr Sultan bu tarihlerde yöreyi terk ederek Anadolu'ya hicret etmiştir. Yine, Hacı Bektaş-ı Veli de 1221 tarihlerinden önce Nişabur'dan göçerek 1230'lu yıllarda Elbistan'a gelmiştir. Hubyâr Sultan ile Hacı Bektaş Veli'nin birlikte Anadolu'ya gelmiş olmaları olasıdır (Kenanoğlu-Onarlı, 2003: 18). Ahmet Yesevî ile Hubyâr Sultan hakkında anlatılan bir rivayet ise şu şekildedir: "Ahmet küçük yaşta Ahmet Yesevî'nin dergâhında eğitilir ve onun halifeleri arasında yer alır. Bir gün Hak-Muhammed-Ali meydanında Ahmed Yesevî cem yürütürken öğrencisi Ahmet dara durur, sitemden geçer, aklanır ve pür-ü pak olur. Bunun üzerine Ahmet Yesevî öğrencisi Ahmet'e "Bundan böyle senin adın "Hubyâr" olsun der ve cemevi ocağında yanmakta olan 'çam köşegisi'ni 'tüğünük' deliğinden göğe doğru fırlatarak, bu köşeginin düştüğü Rum diyarındaki 'Balhşih (Tekeli Dağı) Yöresi' senin yurdun, git orayı irşat et ve sultanlığını kur." der. Hubyâr (Ahmet) da hazırlıklarını yaparak hocasının hayır duasını alır, elini öperek Rum (Anadolu)'a doğru yola koyulur... Bugünkü İran-Irak-Suriye güzergahıyla Fırat-Dicle havzasında konup göçerek Kemah-Sivas üzerinden mücadeleler sonucu yöreye gelir. Köşegi, Tozanlı'nın başında Tekeli yaylası altında eski ismi Balışih (Balhşih), şimdiki ismi Hubyâr köyü denen yere düşer. Bu ulu ucu yanık çam köşegisi, Hubyâr Sultan gelip niyaz ettikten sonra yeşerir, ağaç olur, dal budak salar. Buranın adını Hubyâr Sultan'ın mihmandarı olan "Hızır Sersem"nin ismini koyarlar. "Sersem" ve "Kul" gibi bazı lakaplar Alevi terminolojisinde "Allah'a yakın, Abdal" anlamında kullanılmaktadır. Burada kullanış anlamı olarak "Hızır Peygamberi" de çağrıştırmaktadır. Merzifon'un Yakup köyünde de Hızır Sersem adı ile anılan bir türbe vardır. Bu çam ağacı Hubyâr köyünde Sersem denilen yerde yanık ve yatık bir şekilde durmakta ve ziyaret edilerek dilekler dilenip bezler, çaputlar bağlanmaktadır." (Kenanoğlu-Onarlı, 2003: 18).

Hubyâr Sultan'ın asıl adının Ahmet olduğu, kimine göre Hoca Ahmet Yesevî'nin soyundan geldiği kimine göre de Hoca Ahmet Yesevî'nin tasavvuf öğretisinde onun hocalarından olduğu, aynı zamanda Hacı Bektaş-ı Veli'nin de çağdaşı olduğu söylenmektedir (Bakan, 2011: 39).

Hubyâr Sultan'ın Hoca Ahmet Yesevî ve Hacı Bektaş-ı Veli'ye ilişkin söylencesi birlikte mûlahaza edilerek şöyle anlatılmaktadır: "Orta-Asya'daki ve Sulucakarahöyük'te yapılan iki toplantı bir olarak menkıbeleştirilmiştir. Rivayete göre Hubyâr Sultan bu iki toplantıda bulunmuştur. Birincisinde Hoca Ahmet Yesevî'den icazet alarak Rum'a gelmiş; ikincisinde ise, 1240 Malya Ovası'nda Babailerin yenilgisinden sonra Hünkâr Hacı Bektaş-ı Veli savaştan sağ kurtulan Alevi dede ve babalarını Sulucakarahöyük'te toplayarak, 'dâr-didâr' edip icazet vererek, dedelik yapabilecekleri bölgeleri pay etmiştir. İşte bu cemde de Hubyâr Sultan bulunmuş ve kendisine Beydili-Sıraç toplulukları talip olarak verilmiştir. Bu söylencenin nesnel temeli bu olaydır ki tarih olarak da doğrudur" (Kenanoğlu-Onarlı, 2003: 21).

Hubyâr Sultan'ın Hoca Ahmet Yesevî olduğu yönünde iddiaların her iki şahsiyetin yaşadığı dönemlerin farklı olması nedeniyle aynı kişi olmalarının değil de Hubyâr Sultan'ın Hoca Ahmet Yesevî'nin ahfadından, torunların olduğunu iddia etmiştir. (Temel, 2011: 48).

Ahmet Yesevî, Hubyâr Sultan ve Hacı Bektaş Veli'ye ilişkin çeşitli menkıbeler yüzyıllardan beri halk arasında yaşamaktadır. Ayrıca Hubyârlıların deyişlerinde de Ahmet Yesevî'nin de anıldığı birçok deyiş bulunmaktadır. Abdal Dede; Türk ozanları geleneğine uyarak dedesi "Hubyâr Sultan"nın yaşam öyküsünü destanlaştırmıştır. Destan çok uzun olduğu için biz sadece Hoca Ahmet Yesevî'yi anlatan beyitleri aktarıyoruz.

“Çok muhabbet etti mana aştlar Cümle erler orda ikrarlaştılar Nasibe düşeni hem bölüştüler Hoca Ahmet Yesevî'ye alır dediler.

Hoca Ahmet tercüman elma alınca Sevgi ile ol ceme Selman gelince Bektaş-ı Veli de niyaz kılınca Budur has bahçenin gülü dediler.

Sultan Hoca Ahmet beraber oldu İki gönül bir olup niyazı verdi Erler orda gerçek olduğun bildi Budur evliyanın yolu dediler”

Hubyâr Sultan'ın hayatı hakkında kesin bilgiler olmadığından daha çok menkıbevî rivayet sözlü olarak bize ulaşmıştır. Araştırma alanımızda yaptığımız mülakatlarda sık sık Hubyâr Sultan ile Hoca Ahmet Yesevî arasında çok kuvvetli bir bağ kurulmasına şahit olduk. Hatta Hubyâr Dedelerinin bazıları Hubyâr Sultan'ın Hoca Ahmet Yesevî olduğu yönünde iddiaları tarihi gerçeklerle

uyuşmayan efsaneler olarak görülebilir. Tokat yöresinde görüştüğümüz Hubyâr Ocağı'na bağlı talip ve dedelerin anlattıkları kerametlerin, birçok tasavvufi şahsiyetin öğretisinin kaynağını oluşturan Ahmet Yesevî'nin menkıbevî hayatında yer alan kerametlerle örtüşmektedir Hubyâr Dedelerinin bazıları Hubyâr Sultan' ın Hoca Ahmet Yesevî olduğu yönünde iddiaları tarihi gerçeklerle uyuşmayan efsaneler olarak görülebilir fakat Hubyârlılar daha da ileri giderek Hubyâr Sultan' ın Hoca Ahmet Yesevî olduğunu iddia etmektedirler. Kanaatimizce bu tamamen Hubyâr Sultan'ın hayatı hakkındaki efsane ve söylencelerle ilgili bir durumdur. Köprülü'ye göre, Hoca Ahmed Yesevî'nin ölüm tarihi (1166) olduğu için Hubyâr Sultan'ın 13. Yy da veya 16. Yy da yaşadığını düşünürsek tarihi gerçeklerle uyuşmamaktadır(1993: 74-75). Tokat yöresinde görüştüğümüz Alevilerin çoğunluğu tarafından Hubyâr Ocağının aynı zamanda Ahmed Yesevî Ocağı olarak biliniyor olması bu iki tarihi şahsiyet arasındaki bağın ne kadar kuvvetli olduğunu göstermektedir (Coşkun, 2018).

3. Hubyâr Sultan'ın Türbesi

Hubyâr Köyü Hubyâr Sultan tarafından kurulmuştur. Önceleri Tekriye (Değeryer)'e bağlı bir mezra durumundadır. Bu dönemlerde Hubyâr Köyünün ismi Gürgençukuru Mezrası olarak geçmektedir. Daha sonraları Tekke ismiyle anıldığı ve belgelerde bu şekilde yer aldığı görülmektedir. Daha sonraları Köyün ismi kurucusu ile birlikte anılmaya başlar ve "Hubyâr Köyü" ismini alır. Bu durum 1950'li yıllara kadar devam eder. Bu tarihlerde tüm Türkiye de uygulanan ve mevcut yer isimlerinin Türkçe isimlerde değiştirildiği dönemlerde Hubyâr Köyünün ismi "Uzunbelen" olarak değiştirilmiştir. 1980'li yıllara kadar köy bu isimle anılıyor. Fakat 1980'li yıllarda Köylülerin talebi ve Mustafa Temel' in uğraşlarıyla köy tekrar "Hubyâr Köyü" ismine kavuşmuştur. Halen bu isimle anılmaktadır. Hubyâr Köyü ilk yerleşimin oluşmaya başladığı 13.Yy'dan ve resmî belgeye yansıdığı 1530 yılından 1970 yılına kadar hep Doğanşar'a (Tozanlı-İpsile) bağlı bir köy olarak kalmıştır. Bu dönemlerde Doğanşar la birlikte bazen Tokat, bazen Sivas iline bağlanmıştır. 1872'de Hafik'in ilçe olmasıyla birlikte Hubyâr Köyü de Doğanşar'la birlikte Hafik'e bağlanmıştır. 1980'li yıllarda Hubyâr Köyü ulaşım ve benzeri sebeplerden dolayı halkın talebiyle Tokat- Almus ilçesine bağlanmıştır (Temel, 1011: 23; Karaman, 2014: 216; Kenanoğlu-Onarlı, 2003).

Hubyar Ocak merkezi Tokat Almus ilçesine bağlı bulunan Hubyâr Tekke

köyüdür. Gerek bu ocak soyundan dedelere göre gerekse de diğer talipler arasında Hubyâr Sultan'ın Ahmet Yesevî soyundan olduğu kuşaktan kuşağa söylenegelmektedir. Ocakla ilgili en son çalışmalarda Hubyâr'ın Derdiyar ve Buynat isimli iki torunu olduğu ve soyunun Derdiyar'dan devam ettiği ifade edilmektedir. Buna göre Derdiyar'ın Kenan Şeyh, Saçlı Ali Dede ve Hüseyin Abal adında üç oğlu olmuş ve Hubyâr soyu bunlardan devam etmiştir. Ocak merkezi olan köy yüksekçe sarp dağların eteğine kurulmuştur. Ocak talipleri Sıraç toplulukları olarak da bilinmektedir. Bu ocağın Tokat ve çevresindeki en nüfuzlu Alevi ocağı olduğunu söylemek mümkündür (Yaman, 2005: 150).

Hûbyâr Sultan'ın torunu Şeyh Derdiyâr'ın kabri Sivas'ın Ulaş ilçesinin Tekke köyünde bulunmaktadır. Köy Sünni geleneğine bağlıdır fakat Şeyh Derdiyâr'ın türbesi yöredeki Sünni-Alevi herkes tarafından ziyaret edilmektedir. Yöre halkı burada yatan zatın Şeyh Mehmet Dede olarak bilmektedir.

Hûbyâr Derviş'in kabri, aynı isimle anılan Hûbyâr köyünde bulunmakta. Türbe, 1917 tarihinde Şeyh Mustafa tarafından yeniden inşa ettirildi. Şeyh Mehmet Temel 1955 ve 1982'de türbeyi tamir ettirerek güzel bir görünüme kavuşturdu. Son dönemde ise halen şeyhlik görevini sürdüren Şeyh Mustafa Temel türbenin çevre düzenlemelerini yaptırdı. Hûbyâr'ın türbesi sekizgen planlı olup, sivri külahlı. Türbe kapısında 1336 / 1917 tarihi var.

1982 yılında Şeyh Mehmet Temel tarafından Hubyâr taliplerinin de desteğiyle türbeye mescit ve aşevi eklenmiştir. Türbe, 2000-2001 yıllarında Mustafa Temel ve yine taliplerin desteğiyle ilave hizmet birimlerine kavuşmuş, türbeyi çevreleyen bazı evler yıktırılmış ve türbenin de içinde bulunduğu yaklaşık 1000 m2'lik kullanım alanı içerisinde iki türbe, mescit, kurban kesme yeri, misafirhane, ocaklar, mutfak ve tuvaletler bulunmaktadır.

Hûbyâr Sultana'a ait sanduka üzerinde Hafik (Koçhisar) Redif Taburu'nun 1331/1913 tarihli sancağı örtülü. Sancak üzerinde Ayetelkürsi işlenmiş. Altında ise "Koçhisar Redif Taburu'nun Yadigarıdır 1331" yazısı yer almaktadır (Karaman, 2004: 225).

Hûbyâr Derviş'in kabrini ziyaret ettiğimizde yüzlerce insanın ziyarete gelerek orada kurban kestiklerine ve Hûbyâr Sultan'dan himmet dilediklerine ve niyazda bulunduklarına bizzat şahit olduk. Hubyar köyüne ulaşım çok güç ve 2400 metre yükseklikteki bir türbenin dünyanın her tarafından yüzlerce kişi

tarafından ziyaret edilmesi bizi çok etkilemişti. Özellikle yaz aylarında başta Hubyar Sultan Ocağı talipleri başta olmak üzere Tokat ve çevre illerden türbe büyük ilgi görmektedir.

Sonuç

Tokat Anadolu'nun önemli şehirlerinden biridir. Tarihten günümüze şehrin yetiştirdiği önemli ilim, fikir ve gönül ehl-i şahsiyetler vardır. Bu şahsiyetlerden birisi de hiç şüphesiz Hûbyâr Sultan olsa gerekir. Hûbyâr Sultan hakkında gerek yazılı gerek şifahi kaynaklardan elde ettiğimiz bilgileri burada aktardık. Hubyâr Sultan'ın kimliği konusundaki söylenceler çok olmasına rağmen yazılı kaynaklardaki bilgiler sınırlıdır Hûbyâr Sultan Anadolu'nun imar ve iskânında önemli fonksiyonlar icra eden bir Türkmen Beyi'dir. Türkmenlerin ocak sistemi soy, boy ve aşiret yapılanmasına dayanmaktadır. Bir nevi bir obanın beyi aynı zamanda şeyhi olarak görev yapar. Hubyar ocağının kurucusu ve Tokat yöresinde yaşayan Beydili Oğuz Türkmenlerinin şeyhi ve aşiret reisidir. Osmanlı Arşiv belgelerinde Hûbyâr Derviş olarak geçmesi tasavvufi gelenekten gelen sûfi bir zat olduğunu ve Anadolu'nun yurt kılınmasında çok önemli fonksiyonları olan kolonizatör Türk dervişlerinden olduğunun kanıtı olsa gerekir. Arşiv belgelerinde en çok Yâr Ahmed olarak isimlendirilmesi de en samimi ve sadık dervişlerden birisi olduğunun göstergesidir. Günümüzde Hubyar ocağının postnişi olarak görev yapan şahsiyet Tokat yöresinde çok sevilen Şeyh Mustafa Temel olarak biliniyor ve Alevi-Sünni herkesten çok saygı görüyor. Tokat yöresinde yaşayanlar Hubyar Sultan'ı takva sahibi, Allah dostu, keramet ehli ulu bir şeyh olarak tasavvur etmektedir.

Gördüğümüz kadarıyla tarihte iki Hubyâr'dan bahsetmek mümkündür. Bunlardan ilki 13. yüzyılda yaşadığı söylenen Hubyâr Sultan (birinci ve asıl olan), ikincisi de Hubyâr Sultan'ın soyundan gelen, torunlarından olan ve 16. yüzyılda yaşamış olduğu belgelerle de gösterilebilen Hubyâr Abdal (II.Hubyâr)'dır. Kanaatimizce Osmanlı Arşiv belgelerinde Hûbyâr Derviş olarak geçen tasavvufi şahsiyet bu kişidir. Fakat Tokat yöresinde yaşayan Hubyar Sultan Ocağı talipleri tarafından Hoca Ahmet Yesevî ile özdeşleştirilen ve onun çağdaşı veya öğrencisi olduğu iddia edilen ise I. Hubyâr Sultan olsa gerekir. Bu iddiaların birçoğu maalesef tarihi kaynaklarda kayıtlı gerçeklerle uyuşmayan efsaneler gibi gözükmektedir.

Hubyâr Sultan'ın Türbesi'nden Görüntüler



Kaynakça

Açikel, Ali; (1999). *Changes In Settlement Patterns, Population And Society In Nort Central Anatolia: A Case Study Of The District (Kaza) Of Tokat (1574-1643)* A thesis submitted to the University Of Manchester for the degree of Ph.D. in the Faculty of Arts.

Bakan, D., (2011), *Alevi Bektaşî Geleneğinde Hubyâr Sultan*, Adnan Menderes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Aydın.

Coşkun, H., (2018), "Anadolu Alevi-Bektaşî Toplumunun İnanç Ve Değerlerinde

- Ahmet Yesevi İzleri (Hubyâr Sultan Ocağı Örneği)” II. Uluslararası Hoca Ahmed Yesevi Sempozyumu Bildirileri, Ankara, 119-132.
- Doğanay, E., (trhsz), *Anadolu Evliyası Hubyâr Sultan*, Anadolu Matbaa, İstanbul.
- Kenanoğlu, A.; Onarlı .I, (2003), *Hubyâr Sultan Ocağı ve Beydili Sıraç Türkmenleri*, Hubyâr Sultan Kültür ve Tanıtma Derneği Yayınları: 1, İstanbul.
- Temel, Bektaş A., (1997), *Anadolu Evliyalarında Hubyâr Sultan*, Ceylan Matbaası.
- Karaman, Fikri, (2004). “Hûbyâr Sultan” *Alevilik* (Hz:İsmail Engin-Havva Engin), İstanbul, 219-229.
- Karaman, F., (2014), *İpsile-Tozanlı-Doğanşar Soy Kütüğü*, İstanbul.
- Özen, K., (2001), *Sivas Efsaneleri*, I. Baskı, Dilek Matbaacılık, Sivas.
- Sarıyar, M., (2008), *Hubyâr Sultan Ocağı Uygulamaları ile Alevi Yolu Erkânı*, Hubyâr Sultan Alevi Kültür Derneği Yayınları, İstanbul.
- Selçuk, A. (2012), “Merkezî Kurumsal Otoritenin Ötekileştirdiği Bir Topluluk: Anşa Bacılılar”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, 169-186.
- Temel, H., (2011), *Tekeli Semâha Durunca*, Hubyâr Eğitim Vakfı Yayınları, İstanbul.
- Üçer, C., (2009), “Alevilik; Yapılar, Grupların Temel Özellikleri ve Bazı Mülâhazalar”, *Dini Araştırmalar*, Ocak-Nisan Cilt: 12, Sayı 33: 63-88.
- Köprülü, F., (1993), *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara.
- Yaman, A., (2009), “Alevilerde Dedelik ve Dede Ocakları”, *Geçmişten Günümüze Alevi-Bektaşî Kültürü*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayını, Editör: Ahmet Yaşar Ocak, Ankara, 178-202.

Tokat Yöresi Alevî-Bektaşî Cem Törenlerinde Hubyâr Ocağı Uygulamaları

Dilek BAKAN SARITAŞ*

Öz: Hubyâr Sultan, 13. Yüzyılda yaşamış; dergâhını Tokat-Almus'a kurmuştur. Ferman ve beratlardan bölgenin kendisine vakfedildiği bilinmektedir. Ocak'taki cemler, oruçlar, dualar, ziyaret yerleri çalışmamızın konusunu oluşturmuştur. Çalışmamızda alan araştırması, gözlem, kaynak kişi görüşmeleri, basılı kaynakların araştırılması yöntemleri kullanılarak bir araya getirilmesi, böylece sözlü kültür unsurlarının yazıya geçirilerek kuşaklar boyunca gelenek ve kültürün kalıcılığının sağlanması amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hubyar, Ocak, Alevilik, Horasan, Tokat Folklorü.

Hubyar Tradition Applications in Tokat Alevi-Bektashi Cem Ceremony

Abstract: The Hubyar Sultan lived in the 13th century. He founded lodge in Almus-Tokat. Subject of our work is in the Hubyar Ocağı "cem"s, fastings and prayers. There are various belief motifs about the places visited. It is aimed to bring tradition and culture by using the methods such as investigation, observation, source person interviews, research methods of printed sources.

Key Words: Hubyar, Ocak, Alevism, the Dervishes of Khorasan, Tokat Folklore.

13. yüzyıl, Alevi Bektaşî geleneği için dönüm noktası sayılabilecek bir dönemdir. Bilhassa bu zaman diliminde Horasan coğrafyasından Anadolu topraklarına gelerek Anadolu'da gelişen tasavvuf öğretisinin kurulmasını ve Anadolu topraklarında yayılmasını sağlayan Hoca Ahmet Yesevi, 13. yüzyıl için çok mühim bir şahsiyettir. Mutasavvıflığının yanı sıra Anadolu'nun Türkleşmesi için de çaba harcamıştır.

* Uzman Halk Bilimci (Adnan Menderes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı'nda Hubyâr Sultan Geleneği Üzerine Yüksek Lisans Tezi yapmıştır). (bakandilek86@hotmail.com).

Çalışmamızın amacı, yıllardır üzerinde bilimsel anlamda araştırma yapılmamış Hubyâr Sultan ve Hubyâr Ocağı'nın Alevi Bektaşî geleneği içindeki yerine değinerek, sözlü olarak günümüze gelen bu inancı, kültürü yazılı hâle getirebilmek ve böylece ocağın ateşinin sönmemesine katkı sunmaktır.

Çalışmamızda Tokat ilinin Almus ilçesinin Hubyar köyüne ismini veren Hubyar Sultan'ın gerçek ve menkıbevi hayatından, Hubyar Sultan'ın bağlı olduğu yol ulularından, Hubyar Ocağı'ndan, Hubyar Sultan'ın maddi kültür unsurlarından, kerametlerinden, Hubyar Ocağı'ndaki cemlerden, oruçlardan, dualardan, semahlardan, ocaktaki ziyaret yerlerinden, buradaki inanç motiflerinden ve son olarak da ocaktaki bölünmelerden bahsedilmektedir.

Hubyâr Sultan'ın Alevi Bektaşî geleneğinde mühim bir yeri olduğu bilinmektedir. Bu geleneğin de tarihsel süreçte İslamiyet'ten önce Şamanizm ile İslamî devirde de tasavvuf öğretisiyle yakından ilgili olduğu görülmektedir.

Hubyâr Sultan'ın 13. yüzyılda yaşadığı kabul edilirse, tasavvuf öğretisi içerisinde yaşadığı da düşünülmelidir. Bu zaman dilimi düşünüldüğünde de Hubyâr Sultan'ın tasavvuf öğretisi içerisindeki çağdaşlarının Hacı Bektaş-ı Veli başta olmak üzere, yine gelenekten Piri Baba (Merzifon), Koyun Baba (Çorum-Osmancık), Ali Baba (Sivas),¹ Ahi Baba, Keçeci Baba, Baba İshak gibi yol uluları ile yakından ilişkilerinin olduğu kaynaklarda geçmektedir.²

Tarihsel veriler ışığında iki Hubyâr'dan söz edilebilir. I. Hubyâr Sultan'ın 13. yüzyılda yaşadığı düşünülmektedir. Sözlü geleneğe göre Horasan'dan geldiği söylenen doksan bin erenden biridir. Dergâhını bugünkü Tokat ili Almus ilçesi Hubyâr köyüne kuran Hubyâr Sultan ile ilgili elimizde kesin bilgiler yoktur. Ancak eldeki ferman ve beratlarından yerleştiği yörenin Hubyâr Sultan'a vakfedildiği bilinmektedir. II. Hubyâr Sultan ise I. Hubyâr Sultan'ın torunlarından olup 16. Asırda yaşamış ve Hubyâr Abdal olarak adlandırılmıştır.

¹ Ali Baba'nın, Horasan erenlerinden bir Türkmen babası (dervişi) olduğu tahmin edilmektedir. Muhtemelen 15. yüzyıl sonlarında ya da 16. asır başlarında dünyaya gelmiş, 1574 yılında Sivas'ta vefat etmiştir. Sivas şehir merkezinde, adını taşıyan zaviyesini 16. yüzyılın ilk yarısı ortalarında, Sultan Süleyman I (1520-1566) devrinde temlik edilen arazi üzerine, evladiyelik vakıf olarak tesis etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Savaş, Saim, *Bir Tekkenin Dinî ve Sosyal Tarihi Sivas Ali Baba Zaviyesi* (İstanbul: Dergah Yay., 1992), 43.

² Doğanay, *age.*, 20-22; Kenanoğlu-Onarlı, *age.*, 17-21; Temel, *age.*, 20-21. Ayrıntılı bilgi için bkz. "Hubyâr Sultan'ın Kerametleri", 4.

Hubyâr Sultan ile Hubyâr Abdal, Hubyâr geleneği içinde tek isimde var olmuştur. Bu ocağa bağlı talipler Hubyâr talipleri olarak bilinmektedir.

Hûbyâr Abdal, 1527’de Tokat bölgesinde yapılan Celâlî İsyanları’ndan Zünnünoğlu Halil ayaklanmasına (Baba Zünûn olarak da bilinir.) katılmış, bu ayaklanmanın organizesini sağlamış, planlayıcısı, taraftar toplayıcısı ve ayaklanmayı geriden sevk eden kişi konumunda yer almıştır. (Sarıyar, 2008: 14; Öz, 2003; Cinlioğlu, 1986). Bu isyanın kanlı bir şekilde bastırılmasından sonra bugünkü Hûbyâr köyü sınırları içerisinde, Tekeli Dağı eteklerinde bulunan “Gürgençukuru” diye de bilinen ormanlık alana yerleşmiş ve hayatını burada tamamlamıştır. Hûbyâr Abdal, Hûbyâr köyüne bir tekke kurarak taliplerine ve gelip geçenlere aş imkânı sağlamıştır. Buraya kurduğu dergâhta yetiştirdiği dedelerle Beydili Sıraç Türkmenleri’ne hizmet etmiş, onların birliğini ve dirliğini sağlamıştır.

Doğaüstü nitelikleri olan kişilerin hayatlarını, halkın hayal gücünü veya şairlerin meydana getirdiği tarih olaylarını anlatan, olağanüstü olaylarla süslü hikâyeler olarak tanımlanan efsanelerin mistik yönünü oluşturan, tabiatüstü kuvvetlere sahip kişiler ya da olağanüstü kişiler başlığı altında incelenen menkıbeler, efsanelerin bir parçasıdır. Başka bir deyişle dinî muhtevalı efsanelere menkıbe denir.³

Hubyâr Sultan hakkında anlatılan menkıbeler ise şunlardır:

Hubyâr Sultan’la ilgili anlatılan en ünlü keramet, kızgın fırına atılıp belirli bir süre sonra fırından sakalı buz tutmuş bir vaziyette, yanında bir çocukla ve çocuğun elinde de çiçekle çıkmasıdır. Fikri Karaman bu keramet hakkında üç rivayetten bahsetmektedir:

“Birinci Rivayet: Hûbyâr köyünü 27 Haziran 1927’de ziyaret eden Ruşen Zeki köy halkından dinlediği rivayeti şöyle nakletmekte:

Sultan Murat Bağdat seferine giderken bu bölgeden geçmiş. Hûbyâr Baba, sultanı davet etmiş. Sultan Murat:

- “Sen fakirsin. Bu orduyu nasıl beslersin,” demiş.

³ Önal, M. Naci, *Muğla Efsaneleri, (Araştırma-İnceleme)* (Muğla: Muğla Üniversitesi Yay., 2003), 89.

Hûbyâr Sultan, keramet gösterip orduyu doyurmuş. Bağdat'ın fethinden sonra Sultan Murat İstanbul'a dönünce Hûbyâr'ı iki tatar göndererek İstanbul'a çağırılmış. Tatarlar gelmeden Hûbyâr yola çıkmış. Tatarlara rastladığında; geri dönmelerini, kendisinin Hûbyâr olduğunu söylemiş ama inanmamışlar. Tatarlar inanmayınca taş olmuşlar.

İstanbul'da, "Dervişsen keramet göster" demişler. Hûbyâr'ı bir kayığa bindirerek, adalardan birine götürmüşler. Kayık geri dönerken; Hûbyâr, denizde yürüyerek gelmiş. Bu adam sihirbaz diyerek fırına atmışlar. Fırını açtıklarında sakalının buz tuttuğunu görmüşler.

Bunun üzerine Sultan:

- Dileğini dile demiş.

Hûbyâr, dünya malı istemediğini söylemiş.

Sultan ısrar edince:

Efendim, Gürgençukuru'nu (ziyaretin bulunduğu köy) bir herlelik (çorba) olmak üzere lütfediniz demiş. Sultan da bu yerin Hûbyâr'a verilmesini ferman eylemiş.

Ruşen Zeki, fermanı gördüğünü ve 990 / 1582 tarihine ait olduğunu yazmakta. (Ruşen, 1931:25-28). 1582'de Osmanlı padişahı III. Murat'tır. Bağdat fatihi olarak bilinen Sultan Murat (IV. Murat) ise 1623-1640 yılları arasında Osmanlı Sultanı olmuştur.⁴

Hubyâr Sultan hakkında anlatılan diğer kerametlerden bazıları ise kısaca şunlardır:

Bir asa ile topraktan su çıkarması

Yedi koyunun küçük bir yere

Hubyâr'ın yedi kızının türbesi

Kendisini almaya gelen askerleri önceden bilmesi⁵

Atının ayağını basarak taşa delik açması

⁴ Diğer rivayetler için bkz: Bakan, Dilek. (2011). *Alevi Bektaşî Geleneğinde Hûbyâr Sultan* (Yüksek Lisans Tezi, Adnan Menderes Üniversitesi).

⁵ Bkz. Birinci rivayet, 4.

Hasta ve sakat olan insanları iyileştirmesi

Zehir içip parmaklarının ucundan geri çıkarması şeklindedir.⁶

Hızır Sersem: Bu çam ağacı eski dönemlerde (Tarihi tam olarak bilinmemektedir.) birileri tarafından “Kızılbaşlar buraya tapıyor.” gerekçesiyle yakılmıştır. Çamın yanık kalıntılarından çok kalın, yaşlı ve görkemli bir ağaç olduğu anlaşılmaktadır. Burayı Alevi Sünni tüm çevre köylerden insanlar ziyaret etmekte ve çocuk istemiyle adaklar adamaktadır. Hatta Sünni inançlı insanlar burayı ziyaret sonrasında doğan çocuklarına Sersem ve Hûbyâr isimlerini koymaktadırlar.

Tekeli Dağı (Dokuzlar): Beğdili Sıraç toplulukları da Tekeli Dağı’nı; Tahtacılar Kaz dağlarını kutsal kabul ederler. Eski Türkler, ulu dağların tepelerini Gök-Tanrı makamı olduğuna inanmakta idiler. Yüksekliği 2643 m.dir. Kimine göre başında dokuz adet evliya olduğu, kimine göre de dokuz ayrı ocağın yer almasından “Dokuzlar” diye de tanınır. Ay Ali, Gün Muhammet diye inanmış olan sıraç toplulukları, bu nedenle de güneşe dualarını sunmak ve onun binbir güçlkle doğuşunu izlemek için dağa gecedan çıkmaya başlarlar. Güneşe niyaz ederler. Dokuzlar dağının bin bir çeşit çiçekleri ve otlarıyla besledikleri hayvanlarından aldıkları bereketli ürünlerinin karşılığı olarak ve bir dahaki yıla da bereketli ürünler alabilmek için şükranlarını sunar, kurbanlarını keserlermiş



Ocaklık Geleneği: İlk çağlardan bu yana çeşitli toplumlarda yaşamsal açıdan büyük öneme sahip olan ateş, bu özelliğinden dolayı büyük saygı görmüş, kendisine kutsallık, arındırıcılık, temizleyicilik gibi anlamlar yüklenmiştir. Ateş

⁶ Kenanoğlu-Onarlı, *age.*, 233.

ve buna bağılı olarak ocak etrafında oluşturulan kült, İslamiyet öncesi ve sonrası Orta Asya'da yaşayan Türkler arasında da yoğun olarak etkisini göstermiş, daha sonra Anadolu'daki kültlerle de birleşerek Anadolu'ya da aktarılmış, özellikle Tahtacı kültüründe de gerek dinî gerekse günlük yaşamda önemini ve işlevini sürdürmeye devam etmiştir.

Ocaklık geleneğinde el ele el Hakk'a yapılanış biçimi mevcuttur. Bu yapılanışın özü, tasavvuf öğretisine dayanmaktadır. Ahmet Yesevi ile başlayan bu öğreti, zaman içerisinde yayılarak Anadolu'yu sarmış ve aynı zamanda Anadolu'nun Türkleşmesi bağlamında da çalışmalarını sürdürmüşlerdir. Hubyâr Ocağı'nın bu yapılanış sistemi içerisinde Tunceli-Pertek-Dorutay (Zeve) köyünde bulunan Üryan Hızır Ocağı'na bağılı bulunduğu bilinmektedir.⁷

Hubyâr Ocağı'nın ilk kez 13. yüzyılda yaşadığı düşünülen Hubyâr Sultan tarafından kurulduğu bilinmektedir. Ocak, 16. yüzyılda Hubyâr Abdal tarafından tekrar kurulmuştur. Yaşanılan siyasi ve iç çekişmeler yüzünden Hubyâr Ocağı, Anşabacılar'ın ocaktan ayrılmasından sonra üçüncü kere kurulmuştur. Bugün türbenin postnişinliğini Mehmet Temel oğlu Mustafa Temel yapmaktadır. Bu bölünmeye rağmen gerek Anşabacılar gerekse Hüseyin Ağalılar ocak olarak, yine Hubyâr Sultan Ocağı'na bağılıdır.

Cem ibadeti de Aleviliğin temel kurumlarındanıdır. Bu sadece dinsel değil sosyal içeriğe de sahiptir. Alevilerin ibadetlerinin temeli bu cem törenlerine dayanır. Dedelerin en önemli işlevlerinden biri de, cem törenlerini yönetmesinde kendini gösterir. Ocakzade dedeler, her yıl düzenli bir şekilde kendilerine bağılı köylerdeki taliplerini ziyaret ederler. Dedelerin bu ziyaretleri, hasat zamanı geçtikten sonra yapılır. Dede bir yere geldiğinde peyik (davetçi) adı verilen bir kişi ev ev dolaşarak dedenin geldiğini ve cem töreni yapılacağını canlara haber verir. Köydeki evlerden biri cem töreni için hazırlanır. Bunun için cemaatin sığabileceği büyük bir salon seçilir. Bazı köylerde bu hep belli yerlerdir. Bu cem (görgü cemi) cuma akşamı, yani perşembeyi cumaya bağlayan gece yapılır. Eğer görgü cemi olacaksa tarik ve kurban hizmeti de mutlaka vardır.

Cem kurumunun bir diğer yönü de sosyal ve eğitsel işlevidir. Sosyal dayanışmayı sağlamasının yanı sıra, orada gerçekleştirilen ritüel ve anlatılanlar

⁷ Kenanoğlu-Onarlı, *age.*, 7.

inanca, tarihe, gündelik yaşama ilişkin bilgiler de içermektedir. Geleneksel kır yaşamında bulundukları toplum içinde nisbeten daha eğitimli ve okumuş olan Dedeler cemlerde sundukları bilgilerle uzun süre bu eğitsel işlevi yerine getirmişlerdir.

Alevilerde hayat çok sıkı ve birbirini tamamlayıcı kurum ve kurallarla donatılmıştır. Bu sosyal yaşam en ince ayrıntısına kadar düzenlenmiştir. Dede talip herkes bunlara uymak zorundadır. Örneğin Dede her evde cem yapamaz. Cem yapılacak evde ve evin sahibi ailede bazı özellikler aranır. “Muhammed-Ali Meydanı” ve “ölmeden önce ölünen yer” olarak da nitelenen “Cem Meydanı” her yönüyle kutsal kılınmıştır. Cemler bazı yörelerde sadece Dede evlerinde yapılmaktadır. Bu evlerde büyük bir odada cemler tutulurdu. Hele bazı Dede ailelerinin evleri vardı ki uzun yıllar buralarda cem yapılması bir gelenek hâlini almış buralarla ilgili menkıbeler de dilden dile yayılmıştır. Cem’in bu evlerde yapılmasında bir diğer neden de cemde Dede’nin görgü zamanı kullandığı “tarik, erkân, zülfikar, serdeste” vb. adlarla anılan asanın bu evlerde bulunmasıdır. Kutsal olan tarik asılı olduğu yerden indirilmek için dualar edilir, kurban kesilirdi.⁸

Hubyâr Ocağı’nda Görgü, Hıdırellez, Kurban, Abdal Musa, Lokma, Saya ve Dügün Cemleri gibi cemler yapılmaktadır. Bu cemlerin ayrıntılarını vermeden önce cem öncesi ve cem sırasında yapılması gerekenler hakkında bilgi vermek doğru olacaktır.

Eraslan Doğanay Dede’nin naklettiğine göre ceme gelmeden önce ve ceme girerken yapılacaklar şöyledir:

“Ceme gelmeden önce herkes kendi evinde abdest alır. Kadın-erkek ceme gelinir. Gelirken ev halkı olarak birbirlerinden razılık alırlar. Küçükler büyüklerin elini öper, büyükler de küçüklerin gözlerinden öper. Elllerine de çörekten börekten lokma yaparak ‘Destur-u Pir’ diyerek evlerinden çıkarlar. Cem evinin kapısına gelince ayakkabılarını çıkardıktan sonra cem evinin sağ tarafını Hz. Hüseyin’e hürmeten; sol tarafını Hz. Hasan’a hürmeten; eşiği Hz. Fatime aşkından; Hz.Fatime’nin şehit olan evlatları Medet ve Müğret sevgisinden dolayı sağ el işaret parmağına niyaz ederek ceme girer. Bundan sonra ‘tarikât’ hizmetine girmiş kabul edilir. Yani dünya ilişkisinden elini çekip

⁸ Yaman, Mehmet, *Alevilikte Cem* (İstanbul: Ufuk Matbaacılık, 1998), 23.

manevî hizmete girmiştir. Tarikata giren ev halkı yan yana iki el göğüste ya da sol el aşağıda, sağ el göğüste, sağ ayak başparmağı sol ayak üzerine konmuş ve vücudu öne eğilmiş olarak duaya durulur. Buna ‘dara durma’ denir. Ev halkından yaşlı olan kişi –kadın erkek fark etmeksizin- şu duayı okur:

Esselamı aleyküm ey nuru tarikat erenleri

Esselamı aleyküm ey nuru marifet erenleri

Esselamı aleyküm ey nuru hakikat erenleri.

Bu duadan sonra dede ise; ‘Allah Allah; akşamlarımız hayrola, gelmeniz kutlu ola, lokmalarınız Hak didarında kabul ola, muratlarımız hâsıl ola, Hz. Muhammed Ali kabul eyleye, İmam Hasan, İmam Hüseyin, Hacı Bektaş-ı Veli dergâhında yenilmiş ola, erenler demine Hu.’ diye dua eder. Dualar edildikten sonra cemde görevli bulunan gözcü düzeni ve sessizliği sağlamak kaydıyla yerlerine oturtulurlar. Gelen canlara ön saflarda oturanlar ‘Hu Erenler!’ demek kaydıyla gönülleşirler. Hu, Allah’ın isimlerinden biridir. Cemlerde Hu denilerek Allah’ın ismi de kastedilmiş olunmaktadır.”⁹

Cemlerde on iki hizmet ise genel olarak şu şekildedir:

1. Mürşid - Pir - Dede: Hz. Muhammed’i temsilen Ahmed-i Muhtar postu ya da makamıdır. Tasavvufa göre mürşid ya da pir hem mülkün (varlığın) hem de gönlün (ruhun) sultanıdır. Cemi yönetir. Sorunları çözer, toplumu aydınlatır ve eğitir. Sercem adıyla da bilinir.

2. Rehber: Hz. Ali’yi temsil eder. Şah-ı velayet makamıdır. Dedenin yardımcısı, ilk yol göstericisidir. Rehber, talibi (yola girmek isteyen kişi) getirir, Pir ve Mürşid’e teslim eder.

3. Peyik (Haberci): Eğer Dede, kendi köyünden başka (dışarı) bir yere gidecekse, Dedenin geldiğini haber verir. Dede ile cemden önce cem yapılacak yerin (köy, belde...) sorunlarını görüşür. Ayrıca cem tutulacak günleri de halka bildirir.

4. İznikçi: Cemevinin temizliğinden sorumlu olan kişidir. Meydancı, süpürgeci, cârcı, ferraş olarak da bilinmektedir. Her seferinde sol koltuğunun

⁹ Doğanay, *age.*, 28-29.

altında bir süpürge ile Dede'nin huzuruna çıkararak "Ya Allah, Ya Muhammed, Ya Ali" diye Dede'nin dizine doğru süpürge çalarak duasını alır ve çekilir.¹⁰

5. Bekçi: Cem esnasında dışarıdan gelecek tehlikeye karşı koruma sağlayan kişidir.

6. Gözcü (Gözlekçi): Cemde اساسı ile disiplini, düzeni ve sessizliği sağlar. Elindeki asa, cemde edepli, sessiz durana; doğru söze göz gönül verene değmez.

7. Çerağcı: Delili (kandil, mum ışığı) uyandırır (yakar). Cemevini sevgi nuruyla aydınlatır.

8. Semahçı / Pervazcı: Semaha duracakları organize eder. Bazen kendisi de semah dönebilir.

9. Zakir: Cemdeki âşıktır. Deyişleri, nefesleri, düvaz-ı imamları çalıp genellikle de söyleyen kişidir. Arapça zikir kökünden gelmektedir. Zikreden demektir. Tekkelerde zikir esnasında teşvik için ilâhiler okuyan kimsedir.¹¹

10. Kurbancı (Sofracı): Kurbancının vazifesi kurban olarak hayvanı temin etmek, tören gününe kadar kurbanı bakmak ve tören günü kesmektir. Tığlanacak koçları keser, hazırlar ve sofracıya teslim eder.

11. Sucu (Sakacı / Saka): Sakka hizmeti karı-kocanın gördüğü hizmetlerdendir. Bu hizmetçi karısı ile birlikte çıplak ayaklarla huzura çıkarlar. Erkek hizmetçinin beline bend bağlanır. "Sakka suyu" denilen suyla dolu bir tasla huzura gelir. Hanımı ile birlikte Dedeye niyaz eder. Niyazda sonra hizmetçi erkek, hizmeti görür kadın ise Dede'nin önünde ayakta kocasını bekler. Bu hizmette de kurban sayısı ile orantılı hizmetçi ortaya gelir. Tek kurban kesildiyse bir çift bir tas "sakka suyu" ile, iki kurban kesildiyse iki çift, iki tas "Sakka suyu" ile hizmet görür. Kurban sayısı ile orantılı olarak artar. Bu suyun kutsallığı, Kerbela'da susuz kalan Ehl-i Beyt'in rahmetinden gelir.¹²

12. İbrikdar: Kaynaklarda "Selman" olarak da geçer.¹³ Selman-ı Farisi, ibrikdarların efendisi, önderi olarak bilinmektedir.¹⁴ Çerağ uyandırılıp halka

¹⁰ Ersal, *age.*, 52.

¹¹ Devellioğlu, *age.*, 1166.

¹² Ersal, *age.*, 51.

¹³ Bozkurt, *Toplumsal Boyutlarıyla Alevilik* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2005), 224.

namazı kılındıktan sonra sağ elinde leğen, sol elinde ibrik, omzunda havlu ile huzura gelir. Dededen başlayarak üç, beş veya yedi kişinin elini yıkaması için su döker. Bu kişiler Dededen sonra gelen ikrarı en eski olan taliplerdir.¹⁵

13. Tuzcu: Tuzsuz sofraya olmaz. Eğer sofraya tuz konmazsa Dede sofranın duasını okumaz. Tören için kurban edilen hayvanın tuzu olarak görülen tuzdan lokmalar alınmadan yalanmalıdır. Bu sebeple, âyin-i cemde çerağ uyandırılıp halka namazı kılınıncaya sofralar huzura gelmeden tuzcu gelir. Elindeki tuz tabağı ile Dede'nin huzuruna durarak destur alır. Dededen başlayarak herkese tuzdan bir parmak yalatır. İşlem son bulunca duasını alarak huzurdan çekilir. Bu hizmeti erkek taliplerden biri görür.¹⁶

Hubyâr Ocağı'ndaki cemlerde "tuzcu" hizmeti görülmemektedir. Ancak bu ocağa bağlı taliplerin mevlütlerinde dede, lokma ya da kurban dağıtılmadan önce genellikle bir tepsi içinde bir tutam tuz, şeker ve bir miktar da su ister. Dede, tuzu, şeker, suyu dualar; mevlüte gelenlere ve lokma ya da kurban sahibine birer tutam tattırır, okunmuş sudan da birer yudum içilebilir. Bunu isteyen yapar. Bu hizmetin zorunluluğu yoktur.

Görgü cemi, Hubyâr Ocağı'nda her yıl kış aylarında yapılır. Ancak maddi imkânı el veremeyenler birkaç yılda bir de yapabilirler. Bu cemin amacı, toplumdaki dirlik, düzen ve birliğin sağlanmasıdır. Bu amaçla Dede, canları Alevi yolu ve ikrarı üzerine sorgular. Alevi inancına uymayan davranışlarda bulunan varsa bu sorun çözüme kavuşturulur. Bu yoldaki davranışlara uymama sebebinin yani konunun başkaları tarafından bilinip bilinmemesinin pek de önemi yoktur. Çünkü Dede, sorgu sırasında görülen kişiye; "Seni senden soruyorum." der. Çoğu zaman da görülen kişi hatalarını kendisi söyler ve af diler, cezasına razı olur. Alacaklılar ve borçluların anlaşmazlığa düştükleri konular çözüme kavuşturulur. Dargınlar bu cemde barıştırılır. Bir başka deyişle görgü ceminde kişinin "eline, beline, diline sahip olup olmadığının" sorgusu yapılır.

¹⁴ Arslanoğlu, İbrahim, "Çubuk Yöresi Aleviliğinde Dar Kurbanı". Not: Bu yazı hâlen devam etmekte olan "Çubukta Alevilik" adlı bir araştırmanın küçük bir bölümünü teşkil etmektedir. <http://w3.gazi.edu.tr/~iarslan/cubukdarkurbani1.doc>. Erişim tarihi: 24.12.2010, 12.36.

¹⁵ Ersal, *age.*, 52.

¹⁶ Ersal, *age.*, 53.

İnanişaya göre Nuh peygamberin gemisi fırtınaya tutulmuş, halk feryat edip “Yetiş ya Hızır, bizi kurtar!” diyerek dua etmişlerdir. Duaları Allah tarafından kabul olunarak fırtına dinmiş. İşte o zaman Allah’a üç gün oruç adanmışlar. Bu oruç o günden bugüne kadar aynı inançla tutulmaktadır. Her yıl Şubat ayının ikinci Perşembe günü başlar. Hubyârlılar bu orucu yedi gün tutarlar. Bu yedi gün boyunca da her akşam cem yapılır, ibadet edilir. Bu cemlere de “Hıdırellez Cemi” denir.¹⁷ Hıdırellez orucu ve cemleri başlamadan bir iki gün önce, köy halkı evlerinde genel bir temizlik yaparlar. Bu oruçta hayvansal gıdalar yenmediğinden evdeki tüm kapacak yıkanır. Yine senede bir kere olmak üzere evlerin bacaları (ocakların bacaları) temizlenir.¹⁸ Hıdırellez Cemi, Hıdırellez orucuna ilk kalkılacağı Perşembe akşamı başlar ve yedi gün her akşam yapılır. İlk gün, lokmalar yapılarak gündüzden Hubyâr Sultan’ın türbesine gidilir. Türbe içinde tevhit çekilir. Akşam da cem yapılır. Ceme yine evlerden lokmalar getirilir ve cem bitiminde yenir.

Bunların dışında Hubyar Ocağı’nda kurban cemi, Abdal Musa cemi, lokma cemi, saya cemi, düğün cemi gibi çeşitli cemler de yürütülmektedir.

Hubyar Ocağı’ndaki oruçlara bakacak olursak; Muharrem Orucu bunların başında gelmektedir. Muharrem ayının ilk on iki gününde tutulan “On iki imam orucu” Kerbela çölünde şehit edilen Hz. Hüseyin ile on iki imama saygı, bağlılık ve anılarını canlı tutmak gibi hikmetler için tutulur.

Kur’an-ı Kerim’in Fecr Suresi’nde Muharrem Orucu on gün olarak anlatılmasına karşın Aleviler daha çok bu orucu on iki gün yas-ı muharrem adına tutarlar. Bu oruç, 680 yılından beri de uygulanagelmıştır. Hz. Hüseyin, ailesi ve yarenlerinin Kerbela’da katledilmesi üzerine tutulan bir yas orucudur. Bu orucun birtakım yasakları vardır: Et, elma yenmez; su içilmez (ayran, hoşaf suyu, çay içilebilir); soğan, sarımsak kesilmez... Hz. Hüseyin’in başının kesilmesi sebebiyle oruç zamanı hiçbir kesim yapılmaz. Bıçak kullanılmamaya özen gösterilir. Tıraş olunmaz; saz çalınmaz; eğlence kesinlikle olmaz. Cinsel ilişkide bulunulmaz. Beyaz giyilmez. Kısaca yas tutulur.

Diğer oruçlar, Hıdırellez Orucu, Medet Mürvet Orucu, Kırk Sekiz Perşembe Orucu... Kırk Sekiz Perşembe Orucu, yılın her Perşembe günü tutulur.

¹⁷ Sarıyar, *age.*, 71.

¹⁸ Sarıyar, *age.*, 71.

Perşembe gününün akşamlarına Cuma akşamı denir. Bu nedenle Perşembe gecesi, cumaya bağlandığı için kutsal kabul edilir. Bu gece tek dalga tevhit ile cem düzenlenir.

Perşembe akşamları lokma yapılarak ziyaret yerlerine gidilir. Lokmalar, ziyaret yerlerinde dağıtılır. Bir kısmı da o yerlere bırakılır, geri getirilmez. Genelde hamur işinden yapılan gömbeler lokma niyetine dağıtılır. Bazı yerlerde de horoz kesilir. Yine ziyaret yerlerine mum yakılır. Lokma götüremeyenler ise ateşe yağ atarlar. Bu yağın kokusunun da cennete ulaştığına inanılır.¹⁹

Hubyar Ocağı'nda Semah:

“Cem âyinlerinde kadın-erkek birlikte, saz ve nefes eşliğinde dönülerek yapılan ibâdet şeklidir. Tanrı'ya ulaşma yollarından biri olarak kabul edilir. Cem âyini dışında (düğün, toplantı gibi yerlerde) semah dönülmesi günâh kabul edilir. Çünkü semah sadece ibâdet amacıyla, ibâdet yeri olan cemevinde dönülür ve abdestsiz dönülmez. Çünkü semahı Hz. Muhammed Kırklar Dergâhı'nda dönmüştür.”²⁰ Manevî anlamda ise, gökyüzüne yükselmedir. Semah, cemlerin ayrılmaz bir parçasıdır. Geleneksel inanca göre, kaynak Kırklar Cemi'dir.

Semah, ağırlama, yürüme (canlanma) ve hızlanma (yeldirme, çark, pervaz) olmak üzere üç bölümden oluşmaktadır. Zakir, semah değişini bu bölümlerin ritmine uygun çalarken, semahçılar da buna uygun olarak hareket ederler. Semah sırasında yapılan el hareketlerinin ve duruş şekillerinin değişik mistik, felsefi anlamları bulunmaktadır. Örneğin; Eller Hak'tan alıp halka vermeyi, gökyüzüne ve yere bakan eller hava ile toprağı, kalbe giden eller canı vb. temsil etmektedir.

Ağırlamada, müziğin ağır ağır ilerleyen ritmiyle kişi kendini el ve ayak figürleriyle yavaş yavaş konsantre ederek içe yönelmeye hazırlar. Ardından ikinci aşama olan hızlanma süreci başlar. Dışarıyla bağını keserek "iç âlemlerin kapısı"nı aralar ve oraya girmeye çalışır. Ağır ağır başlayan ve belli anlamları olan figürler eşliğinde Semah hareketleri giderek hızlanır. Okunan semah değişleri ile uygulanan hareketler arasında uyum vardır. Örneğin, Alevi inancında önemli bir yeri olan Turna kuşu ile ilişkilendirilen Turnalar

¹⁹ Kenanoğlu-Onarlı, *age.*, s.203.

²⁰ Yöre Aleviliğini Araştırma ve Tanıtma Komisyonu, *Hizmet Düvazıamları* (Ankara: Aydos Vakfı Yay., 2000), 132.

Semahı'nda, Turna kuşunu simgeleyen hareketler canlandırılmaktadır. Semah sırasında Cemde bulunan canlar “Hakk için ola, seyr için olmaya” gibi sözlerle semaha eşlik ederler. Semah, dedenin semahçılara duasıyla son bulur. Aynı zamanda müziğin ritmi de buna paralel olarak hızlanmaya başlamıştır. Kişi, turnanın gökyüzünde süzülürken hissettiği hafiflik hâlini hisseder.

Üçüncü aşama ise, içindeki sonsuz kuvvet ve kudret olan Hakk'la bütünleşme aşamasıdır. Artık çarka girilmiştir, kişinin sadece dünyayla (zahirle) değil, kendi benliğiyle de bağı kesilmiştir. Bu son aşamada Hakk'la Hakk olan semah dönen canlar, içsel dünyanın derinliğine dalarak derin bir cezbe (kendinden geçme, taşma, trans) hâli yaşar.

Alevi inancında üç, beş, yedi, dokuz, on iki gibi sayıların özel bir anlamı olduğu için, semah dönen canların sayıları bunlara göre düzenlenir. Semahların bir özelliği de baş açık, yalın ayak (üryan-büryan) dönülmesidir. Giysilerde yöreden yöreye farklılıklar olsa da, genelde yine Alevi inancında özel anlamları olan kırmızı ve yeşil renkler giyilmesine özen gösterilir. Semah dönen kadınlar başlarını bellerine kadar uzanan bu renkli giysilerle kapatır ve üzerine yeşil kuşak bağlarlar.²¹ Zakirin deyişi ile meydana çıkan semahçılar niyaz ederek semaha başlarlar. Ağır lama, yürüme ve hızlanma bölümlerinin ardından, birliğe dönüp Dede'nin karşısında duaya dururlar. Dede dua okur, semahçılar cemdeki yerlerine geçerler.

Hubyâr Ocağı'nda Kırklar Semahı bir erkek üç kadın tarafından dönülür. Erkek önde ellerini birbirine yatay şekilde vurarak sazın ritmine göre ilerlerken arkasından üç kadın, kolları göğüs hizasında yana açık avuç içleri yukarı bakacak şekilde ilerler. Hubyâr Ocağı'nda Kırklar Semahı bekâr kızlar tarafından da dönülür. Kırklar Semahı'nda dönme (hızlanma) bölümü yoktur.

Hubyâr semahı genellikle Tokat yöresinde dönüldüğünden “Tokat semahı” olarak da bilinmektedir. Ancak bu söylem pek de doğru değildir. Çünkü Hubyâr Semahı sadece Tokat yöresinde dönülmekle kalmayıp Sivas, Amasya, Çorum, Yozgat bölgelerinde de dönülmektedir.²² Hubyâr Semahı'nda saz ve keman kullanılır. Bazı yörelerde bu semah davul zurna ile de yapılmaktadır.²³

²¹ www.alevi.org, Erişim tarihi: 05.01.2011, 13.25

²² Kenanoğlu-Onarlı, age., s.201.

²³ Sarıyar, age., s.174.

Genelde iki saz çalan âşık, iki de keman çalan âşık bulunur. Ancak bu konuda bir sınırlama yoktur. Âşıklar semah esnasında dönüşümlü veya koro hâlinde türküler de söylerler. Bu türküler Hatayi, Pir Sultan Abdal, Karacaoğlu, Kul Himmet, Derviş Ali ve diğer Alevi ozanlar ile halk âşıklarının deyişlerinden oluşmaktadır.²⁴

Hubyâr Semahı, ulu ozanların farklı deyişleri ile yapılabilmesine rağmen en çok bilinen ve uygulananı şunlardır:

Hubyâr Semahı 1

*Evel erkân ile evel yol ile
Gelsin hizmet ehli semah eylesin
Yaradanım yardım etsin kuluna
Gelsin hizmet ehli semah eylesin*

*Dolduğumuz evler bol olsun nurdan
Biz de böyle gördük uludan pirden
Yardımcımız olsun ol Şah-ı Merdan
Eylesin erenler semah eylesin*

*Yaylarsan, çık Şah'ın yaylasın yayla
Söylersen Muhammed Ali'den söyle
Ali'm aşkına gel bir semah eyle
Eylesin erenler semah eylesin*

*Semah eyleyenler haslar hasıdır
Semah eylemeyen Hakk'ın nesidir
Abdal Pir Sultan'ın er nefesidir
Eylesin erenler semah eylesin*

*Muhammed Mustafa Habibullah'tır
Şu dünyaya baki kalan Allah'tır.*

Hubyar Ocağı'ndaki Geleneksel Dualar:

Dua, ibadet amacı ile okunan dinî metinlerdir. Amaç, Tanrı'ya yalvarmak; medet dilemektir. Dinlerde dualar genellikle kalıplaşmış şekildeken Alevilikte

²⁴ Kenanoğlu-Onarlı, age., s.200.

böyle bir durum söz konusu değildir. Başka bir deyişle Alevilikteki dualar sınırlı metinler hâlinde değildir. Bu yönüyle dualar doğaçlama olarak icra edilir.

Bu dualar arasında gülbenkler de önemli yer tutmaktadır. “Gül gibi sözler dizisi” anlamındadır. Alevi-Bektaşî yolunda yemeklerden önce, sonra, yatmadan önce, sabah kalktıktan sonra, Perşembe akşamları yapılan muhabbetlerde ve genelde cem ayinlerinin açılışı-kapanışı ve yürütülmesi sırasında dedenin ya da dedebabanın yaptığı dualardır. Gülbengin dili Türkçe’dir. Gülbenkte cümleler kısa ve birbiri ile uyumludur. Toplumsal ve kişisel yaşamın her alanında gülbenkler vardır. Gülbenkler yöreye ve gülbenk veren dedeye ya da dedebabaya göre değişiklik gösterebilir.²⁵

Eşik (Ev) Duası: Alevilikte eşik yola girişi temsil ettiğinden kutsaldır. Bu yüzden eşiğe basmak yasaktır. Dede ocaklarının eşikleri de kutsal sayılır.²⁶ Ayrıca, eski Türklerde eşiğin kutsallığı Şamanizm’den gelmektedir. Yeni evlenen bir gelin, arabadan inerken damatla birlikte eşiğe niyaz ettirilir. Bu sırada gelinle damat ‘Ya Allah, ya Muhammed, ya Ali’ derler. Sonra geline, ‘Eve yüz üstü geldin, sırt üstü çıkıncaya kadar yuvanda mesut ol.’ denir.²⁷

Ay Salavatlama: Eski Türklerin inanışına göre kâinatın kuruluşunda güneş ve ayın olmadığını, Gök Tanrı’nın gönderdiği ulu bir varlığın göğe bir ayna asarak yeryüzünü aydınlattığını, bu inancın bir devamı olarak Aleviler’in de ‘Ay Ali, gün Muhammed’dir.’ dediklerini, bunun da, Muhammed-Ali’nin aydınlatıcı, irşad edici olduğunu gösterdiğini eklemektedirler. Ayrıca Türkmen Şamanlar’ın, hırkasına güneşi ve ayı sembolize eden parlak madeni yuvarlaklar taktıklarını, Türkler’in güneşin doğurganlığı temsil etmesinden dolayı güneşi dişi, ayı erkek olarak düşündüklerini, bu yüzden ayı baba/dede olarak telakki ettiklerini güneş ve ay kültü hakkında dile getirmektedirler. Yıldız kültü hakkında ise, Türklerle göre göğün bir çadır şeklinde olduğunu, Türkler’in, Gök Tanrı’ya dua ettikleri ve kurban sundukları yerlere sütun diktiklerini, bu direğin dünyanın mihveri sayılan kutup yıldızını simgelediğini ve Cemevlerinin

²⁵ Erişim sayfası: www.alevi.org.au. 06.01.2011, 10.05.

²⁶ Yörükan, Yusuf Ziya, *Anadolu’da Aleviler ve Tahtacılar* (Ankara: KB Yay., 2002), 332.

²⁷ Türkdoğan, *age.*, 196.

ortasındaki karadireğin de aynı şeyi ifade ettiğini vurgulamaktadırlar. Sıraçlarda ay tutulunca teneke ve saz çalınmaktadır. Bu, Şamanizm'e dayanmaktadır.”²⁸

Ay gördüm Allah / Elhamdülillah

*Ay yeniye geçmiş / Hak lâ ilahe illallah*²⁹

Hubyar Ocağı'nda tüm bunların dışında hizmet duası, sofraya duası, dolu (dem) duası, sabah-akşam duası ve uyku duası gibi dualar da mevcuttur.

Sonuç olarak, eski Türk inançlarındaki motiflerin, ata - ağaç - yer sub - orman gibi kültlerin izlerine sıkça rastladığımız Alevi Bektaşî geleneğinde, ocaklar arası el ele el Hakk'a yapılanış biçiminin, bu yapılanış içerisindeki cem ritüellerinin, cemlerdeki on iki hizmetin, oyun değil bir ibadet biçimi olan semahların ve en önemlisi de bu örgütlenme içerisindeki yol önderi erenlerin akıl ermez olağanüstülüklerdeki kerametlerinin, anlatılagelen menkıbelerinin inanç unsurlu olup insanlığa yansması son derece önemlidir. Geleneğe sahip çıkanlarca bu kültür bir sonraki kuşağa aktararak hem bedeninin hem de ruhunun manevi olgunluğa erişimi ve böylece kültürün birçok zenginliğiyle kalıcılığı sağlanmaktadır. Bu yolda bilimsel araştırmacılara düşen görev ise, daha çok sözlü anlatımda yeri olan bu geleneğin yazılı olarak kayıt altına alınması ve derinlemesine incelenmesidir. Kültür değerlerinin önemini kavrayıp geleneğe ait olanı “başkalaş”tırmadan varlığını sürdürebilmemiz ancak bu şekilde mümkün olacaktır.

²⁸ Kenanoğlu-Onarlı, *age.*, 245.

²⁹ Sarıyar, *age.*, 185.

Kaynakça

- Adıgüzel, Selahattin (2004). *Gülü Bardağ İçinde*. Ankara, THK Basımevi.
- Artun, Erman (2002). *Dini-Tasavvufi Halk Edebiyatı*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Bayat, Fuzuli (2006). “Türk Mitolojisinde Dağ Kültü”. *Folklor/ Edebiyat Dergisi*. C.12, S.46.
- Bozkurt, Fuat (1995). *Semahlar*. İstanbul: Cem/ Kültür Yayınları.
- Cinlioğlu, Halis (1973). *Tokat Coğrafyası ve Tarihi*. Ankara.
- Çıblak, Nilgün (2007). “Tahtacılarda Ateş ve Ocak Kültü”. *II. Uluslararası Türk Kültür Evreninde Alevilik ve Bektaşilik Bilgi Şöleni*. Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi.
- Devellioğlu, Ferit (2000). *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat*. Aydın Kitabevi.
- Doğanay, Eraslan (tarihsiz). *Anadolu Evliyası Hubyâr Sultan*. İstanbul: Anadolu Matbaası.
- Eğri, Osman (2003). *Bektaşilik’te Tasavvufi Eğitim*, İstanbul: Horasan Yayınları, 2.b.
- Eliade, Mircea (1999). *Şamanizm*. çev. İsmet Birkan. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Er, Piri (1998). *Geleneksel Anadolu Aleviliği*. Ankara: Evrak Yayınları.
- Ergun, Pervin (2004). *Türk Kültüründe Ağaç Kültü*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.
- Eröz, Mehmet (1992). *Eski Türk Dini ve Alevilik-Bektaşilik*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı.
- Ersever, İlhan Cem (1990). *Alevilerde Semah*. İstanbul: Ant Yayınları, 2.b.
- Işık, Caner (2009). “Anadolu Erenlerinde Gerçek Olmak İçin Gerçeklik”. *Doğu Batı Dergisi*. Ankara, S.48.
- İnan, Abdülkadir (2000). *Tarihte ve Bugün Şamanizm, Materyaller ve Araştırmalar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 5.b.
- Kalafat, Yaşar (1995). *Doğu Anadolu’da Eski Türk İnançlarının İzleri*. Ankara: AKM Yayınları, 2.b.

- Kenanoğlu, Ali - Onarlı İsmail, (2003). *Hubyar Sultan Ocağı ve Beydili Sıraç Türkmenleri*. İstanbul: Hubyar Sultan Kültür ve Tanıtma Derneği Yayınları, 1.
- Korkmaz, Esat (1993). *Ansiklopedik Alevilik-Bektaşilik Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Köprülü, Mehmet Fuat (1993). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 8.b.
- Melikoff, Irene (1993). *Uyur İdik Uyardılar*. çev. Turan Alptekin. İstanbul: Cem Yayınları.
- Noyan, Bedri (1995). *Bektaşilik Alevilik Nedir?* İstanbul: Ant Yayınları.
- Ocak, Ahmet Yaşar (1983). *Bektaşî Menakıbnamelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri*. İstanbul: Enderun Kitabevi.
- Ocak, Ahmet Yaşar (1984). *Türk Halk İnanç ve Edebiyatımızda Evliya Menkabeleri*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Onarlı, İsmail (2002). “Alevilerde Bağlama ile Nefes Söyleme Geleneği”. *Cem Dergisi*, S.117.
- Ögel, Bahaeddin (1993). *Türk Mitolojisi I*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Önal, Mehmet Naci (2003). “Dağ Kültü, Eren Kültü ve Şenliklerinin Muğla'daki Yansımaları”. *Bilig Dergisi*, S.25.
- Sarıyar, Mehmet (2008). *Hubyar Sultan Ocağı Uygulamaları ile Alevi Yolu Erkânı*. İstanbul: Hubyâr Sultan Alevi Kültür Derneği Yayınları.
- Şimşek, Mehmet (Şubat 2002). “Geçmiş Dönemlerde Hıdır Abdal Sultan Ocağında Görgü Cemleri Nasıl Yapılırdı?”. *Cem Dergisi*, S.118.
- Temel, Bektaş Ali (1997). *Anadolu Evliyalarında Hubyâr Sultan*. Ceylan Matbaası.
- Türkdoğan, Orhan (1995). *Alevi Bektaşî Kimliği: Sosyo-Antropolojik Araştırma*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Yaman, Ali, (2000). “Anadolu Aleviliği'nde Ocak Sistemi ve Dedelik Kurumu”. *Uluslararası Anadolu İnançları Kongresi*. Ürgüp: Evrak Yayınları, 23-28 Ekim.

Tokat Aleviliğinde Hızır İnancı

Melike TEPECİK*

Öz: Yüzyıllardır yaşayan bir kült olan Hızır veya Hızır-İlyas kültü, halk kültürümüzün kaynaklarını araştıranlar için çok çeşitli ipuçları taşımaktadır. Öcal Oğuz Boz Atlı Yol İyesi'nin, İslamiyet sonrasında Hızır'a dönüşerek varlığını devam ettirdiğini belirtir. İslamiyet'in kabulü ile bu kült, Türk halk inançları arasında müstesna bir yer işgal etmiştir. Hızır'ın halk inançları içerisinde en canlı ve meşhur görüngü, Anadolu'da Hz. Muhammed ve Hz. Ali'den sonra en çok takdis edilen şahsiyet olduğu söylenilebilir. Türk halk inanışı Hızır'ı peygamber olarak kabul etmektedir. Hızır, halkın inanç dünyasında genel olarak Anadolu'nun kadim toplumlarında spesifik olarak da Anadolu Aleviliğinde değer, kültür ve itikat telakisi arz eden bir şahsiyet olarak karşımıza çıkar. Anadolu'nun farklı bölgelerinde yaşayan toplumlarda farklı mit ve menkıbelerle karşımıza çıkmakta olan Hızır motifi, ayrımlı anlam tasarımları kazanmıştır.

Anahtar Kelime: Tokat, Hızır, Alevilik, Kült.

Tokat Alawism Khidr Cult

Abstract: Khidr or Khidr-Elias culture, which has been a cult living for centuries, carries a wide variety of clues for those who research the sources of our popular culture. Öcal Oğuz states that the saint with gray horse has continued its existence by turning into Khidr after Islam. With the adoption of Islam, this cult has occupied an exceptional place among the Turkish people's beliefs. It can be said that Khidr is one of the most sacred figures after Prophet Muhammad and Ali in Anatolia where Khidr is the most vibrant and famous phenomenon in folk beliefs. Turkish folk belief accepts Khidr as a prophet. Khidr stands out as a person who is a value and accepted in terms of culture and belief in the ancient societies of Anatolia in general, especially in Anatolian Alawism. In communities living in different regions of Anatolia, the Khidr motif, which is being encountered with different myths and sagas, has acquired distinctive designs of meaning. Because of this difference, our study will be an interpretive study to determine what kind of design the meaning Alawi society attributed to Khidr motif has attained in their world of faith and tradition.

Key Word: Tokat, Khidr, Alawi, Cult.

* Y. Lisans Öğr., Gazi Üniversitesi, SBE, Alevi Bektaşî Kültürü Böl. (tepecikmelike@gmail.com).

Giriş

Kültürlerin ve inançların kökleri geçmişten günümüze değin birçok farklı etkileşimler ve değişimler geçirerek bünyesine yeni çeşitlilikler kazandırıp zenginleşerek varlıklarını sürdürmektedirler. Gelenekler, inançlar, mitler, örf-âdetler kendi içerisinde hepsi kültürü oluşturur ve her geçen gün farklı olanlarla etkileşim içinde gelişimlerini sürdürürler. Bazen bu etkileşim o kadar dengeli bir çizgide yol alır ki, bu da bir kültür ögesinin birden çok toplum milliyet veya coğrafyanın ortak ürünü haline gelir. Bunun bir örneği de Hızır itikadı veya motifidir. Hızır öğretisi genel olarak Anadolu'nun kadim toplumlarında spesifik olarak da Anadolu Aleviliğinde değer, kültür ve itikat telakisi içinde varlığını sürdürme gelmiştir. (Tanrıverdi, 2017: 307) Geleneksel Alevilik, yüzyıllar boyu sözlü kültür içerisinde dinamiğini günümüze kadar korumayı başarmış; hatta kırsalda kendi içine kapalı bir örüntü arz etmiştir. Ancak kentleşme ile birlikte Geleneksel Aleviliğin, kültürel ve sosyal yapısında bazı değişimler meydana gelmiştir. Alevilik İslam Düşünce tarihi araştırmaları açısından karmaşık ve bir o kadar da disiplinler arası incelemeye ihtiyaç duyan araştırma konularının başında yer almaktadır. Ethem Rûhi Fığlalı'ya göre Anadolu Aleviliği üzerinde ciddi çalışmalar yapılması, araştırılması ve bir hükme ulaşılması en zor ve belki de, kendi kaynakları henüz gün yüzüne çıkarılmamış bulunduğu için ancak karanlıkta el yordamı ile iş yapmaya benzer bir faaliyet alanıdır. (Fığlalı, 2006: 1). Prof. Dr. Orhan Türkdoğan'a göre Alevi Bektaşî Heteredoksi'si kendi içinde oldukça önemli farklılaşmaları yansıtmaktadır. Bunları ayrıntı ile tespit etmek ancak araştırmaya katılan aktörlerin kognisyonlarını dikkatli bir biçimde yorumlamakla mümkündür (Türkdoğan, 1995: 47). Anadolu Aleviliğinin kökleri, Türklerin İslâm'ı tanımaya başladıkları dönemlere kadar geri giden belli siyasi, tarihi, coğrafi, içtimai, iktisadi ve kültürel şartların tedricen oluşturduğu bir İslami inanç ve kültür olgusudur. İslâm'a bakış açısı, İslâm'ı anlayış, yorumlayış ve yaşayış tarzı itibarıyla kendine özgü bazı özellikler taşımaktadır (Fığlalı, 2006: 13). Alevi inanç sisteminin ağırlık noktasını oluşturan Ocak kavramı, Alevi Bektaşî gelenekte oldukça çeşitli ve geniş manalar kazanmıştır. Ocak kelimesi; gerçek anlam, yan anlam, mecaz anlam, terim anlam, atasözü ve deyimlerde kullanım ve özellikle de bir sosyal grupta taşıdığı özel anlamla büyük bir kavram alanı oluşturmaktadır (Deniz, 2012). Ocak "ateş yakılan yer" anlamının yanında soyut anlamda "soy", "hanedan" ve "silsile" kavramlarına da göndermeler

içermektedir (Ersal, 2016: 36). Ali Yaman'a göre, Alevilikte ocak kavramı "dede, seyyid, pir, mürşid, rehber" gibi adlarla anılan dinsel hizmetleri gören kişilerin ailelerini nitelemek üzere kullanılan bir kavramdır. Yaman, bu ailelerden gelenlerin bir dede ocağından geldiklerini ifade etmek için de "ocakzâde" kavramı kullanılmaktadır (Yaman: 2011), demektedir. Çeşitli bölgelerde bulunan ocakların dinsel törenlerindeki uygulamalarında ve izledikleri esaslarda farklılıklar bulunmaktadır (Yaman, 2011). Bu durum Hızır kültü içinde geçerlidir. Dede ocakları aracılığıyla sözlü bir kültür halinde yayılma alanı bulan Alevi Bektaşî öğretisinde, ocaklara bağlı inanç uygulamalarını karşılaştırmalı olarak ele alacak çalışmalar yapılmalı, değişimler tespit edilmeli ve sözlü kültür kayıt altına alınmalıdır (Erdem, 2013). Bu önemli konunun tamamıyla aydınlığa kavuşabilmesi için Anadolu'da farklı yörelerde bulunan ocakları kapsayan alan araştırmalarının ve özellikle dede ailelerinde var olan her türlü yazılı ve sözlü verilerin toplanması gerekmektedir (Yaman, 2011). Böylece, Alevi kültüründe var olan uygulamalar ve ocaklara özgü bilgilerin hem korunması hem de gelecek nesillere aktarılması sağlanıp bu kültürün içerisinde bugüne kadar ulaşan özelliklerin kaybolması önlenmiş olacaktır. Zaman içerisinde toplumsal yapıda yaşanan değişimle birlikte dinsel yapıda da değişimler kendini göstermiştir. Kırsaldan kente doğru yaşanan göçe paralel bir şekilde geleneksel olandan moderne doğru bir akış yaşamaya başlamıştır. Bu süreç sosyal, kültürel ve dinsel yapıda değişimleri beraberinde getirmiştir. (Usta, 2000). Bu durumun Alevilik için de geçerli olduğu muhakkaktır. Alevilik denilince akla ilk gelen yerleşmelerden birisi de Tokat yöresidir. Öyle ki; Mustafa Kemal Paşa 26 Haziran 1919 tarihinde Konya II. Ordu Müfettişliğine şu şifreyi yolluyordu:

Tokat ve çevresinin İslam nüfusunun % 80'i, Amasya çevresinin de önemli bir bölümü Alevi mezhepli ve Kırşehir'de Baba Efendi hazretlerine çok bağlıdırlar. Baba Efendi, ülkenin ve ulusal bağımsızlığın bugünkü güçlüklerini görmekte ve yargılamakta gerçekten yeteneklidir. Bu nedenle, güvenli kimseleri görüştürerek kendilerinin uygun gördüğü "Ulusal hakları koruma" ve "Başka ülkeye bağlanmama" derneklerini destekleyecek birkaç mektup yazdırılarak buralardaki etkili Alevilerin Sivas'a gönderilmesini pek yararlı görüyorum. Bu konuda içten yardımlarınızı dilerim. (3. Ordu Müfettişi Fahri Yaver)

Hubyar, Kul Himmet, Keçeci Baba, Pir Sultan, Bostankolu Hasan Halife, Kemallı, Şah İbrahimli, Anşabacı ve daha birçok ocak dedeleri bölgede etkinliğine yüzyıllardır devam etmektedir. Çalışmada, Anadolu Aleviliğinde

değer, kültür ve itikat telakisi arz eden Tokat bölgesinde yaşayan Alevilerin Hızır'a dair inançları, ibadetleri ve kültürleri, alan araştırması ile bizzat kendilerinin yaşadıkları ve anlattıkları şekliyle ortaya konulmuştur. Anadolu'da Hz. Muhammed ve Hz. Ali'den sonra en çok takdis edilen bir şahsiyet olarak karşımıza çıkan Hızır'ın Tokat bölgesinde yaşayan halk inançları içerisinde en canlı ve meşhur görüngülerden biri olduğu söylenilebilir.

1. Türk Halk ve İslam İnançlarında Hızır Kültü

Fransızca bir kelime olan kült (culte) Türkçe sözlükte; 1: tapma, tapınma, 2: Dini tören, ibadet, ayin karşılıklarıyla açıklanmıştır. V. Beşliyev Kült terimini şöyle açıklamıştır: Her Dinin en gerçek unsurlarından birini teşkil eden Kült; insanın tabiatüstü kuvvetler veya ilahlarla olan münasebeti sırasında çeşitli hareketler ile ifade olunur. Türk kültüründeki kültler, genel olarak Atalar kültü yer-su kültü ve gök kültü şeklinde adlandırılabilir. Türk inanç sisteminde kutsallaştırılan hiçbir nesneye tapılmamıştır. İster yer cisimleri olsun, ister gök cisimleri olsun, kutsal olarak görülen nesneler Tanrı ile irtibat kurmanın birer vasıtası olarak görülmüştür. (Ergun, 2017: 16, 21, 22) İslam toplumlarında Hızır yahut Hızır-İlyas kültü yaygın ve köklü halk inançları manzumesi olarak yıllardan beri araştırmacıların ilgisini çekmiştir. İslamiyet'in kabulünden beri bu kült, Türk Halk İnançları arasında müstesna bir yer işgal etmiş; etrafında hayli zengin bir inanç ve gelenekler manzumesi ve edebiyat meydana gelmiş, yüzyıllardan beri de canlılığından hiçbir şey kaybetmemiştir. (Ocak, 2012: 9) Hızır motifini veya geleneği İslâm literatürü ile sınırlı değildir. Çünkü İslâmiyet öncesi eski Türk inanışlarında olağanüstülüklerle sahip kılavuz arketipi ile karşılaşmak mümkündür. Hızır, Arapçadaki imlâsıyla el-Hadır kelimesi, hemen hemen bütün kaynaklarda bir isim değil, lakap olarak değerlendirilmiştir. Bu kelimenin bazı kaynaklarda el-Hadr, el-Hıdır şeklinde kaydedildiği görülürse de, doğrusunun el-Hadır olduğu kabul edilmiştir. Bu kelimenin Türklerde Hızır veya nadiren Hıdır, İranlılarda ise Khezr şeklinde kullanıldığı bilinmektedir. El-Hadır kelimesinin yine Arapçadaki el-Ahdar manasına geldiğini belirten Ocak, bu kelimenin de yeşil, yeşilliği çok olan yer manasına geldiğini ifade eder. (Ocak, 2012: 59-60). Bunun yanında İran, Orta Asya, Maşrik ülkeleri, Anadolu ve Balkanlara uzanan geniş coğrafya da farklı telaffuzlarla Hızır motifi görülür. İslamiyet'ten önceki dönem Türk inanç sisteminde iyeler, çeşitli fonksiyonlara sahiplerdir. Bu

iyelerden birisi Kızır da Kut iyesi olarak bilinmektedir. Kut veren, kutlu kılan, ilahi kaynaklı varlık ve şahısların Türkistan sahasında ortak adı Kızır olarak bilinmektedir. Altay, Kazak ve Kırgız Türkçesinde de kızıruv kelimesi gezmek, seyahat etmek anlamındadır. İsmet Çetin; Türkiye’de özellikle baharın gelmesi ile gidilen ve genellikle Hızır-İlyas/Hıdırellez kutlamalarının yapıldığı yer olan Hıdırlık, Hıdırlık Tepesi gibi adlandırmaların sadece Hızır kelimesi ile izah olunamayacağını dile getirmektedir. Kızıruv kelimesinin Doğu Türk sahasından Batı Türk sahasına taşınmış olabileceğini dikkate alınması gerektiğini vurgulamaktadır. Doğu Turkistan, Altay, Kazak, Kırgız, Karakalpak Türklerinde; halk arasında gezen, kalbi temiz insanlara yardım eden, onları destekleyen, çeşitli kötülüklerden koruyan varlık kut iyesi sayılır ve Kızır adı ile de adlandırılır. Kızır’ın sevdiği insan kutlu kılınır, şansı artar, işi rast gider. Kazak Türkleri arasında “Tanrı koldasın, Kızır ondasın (Allah güç versin, Hızır iyi etsin”, “Kuday jarılğasın, Kızır esirgesin (Tanrı yardım etsin, Hızır esirgesin)” gibi dualar Kızır’ın toplum tarafından önemsendiğinin göstergesidir. Gök Tanrı inanç çevresinde var olan Kızır, Türk toplumunun İslamiyet’i kabul etmesi ile birlikte Orta-Doğu kültürlerindeki Hızır’a dönüşmüştür. Türk halk inançlarında, mit ve efsanelerinde; Ak-Koca, Kok-Koca, Ak Sakallı Gök Koca, Altın Sakallı Ay Koca, Ayaz Ata, Muz Ata, Ak Sarıklı gibi adlarla anılan ve ilahi bir kaynağa dayanan, çocuğu olmayanlara çocuk bahşeden, doğan çocuğa ad koyan, yardımcı olan, çiftçilere bol mahsul veren, kısmet açan, yol gösteren olağanüstü işlev, görünüm ve davranışlara sahip bu şahsiyetler önemli bir yer tutmaktadır. İslamiyet’ten önceki Türk inanç sisteminde varlığına tanık olunan ve İslamiyet’in kabulünden sonraki dönemde de varlığını sürdüren ulu ruh, kişi veya varlıklar, ata ruhlarına (ervahlar) gösterilen saygı İslami inanç çerçevesi içinde yeniden şekillenmiş ve söz konusu şahsiyetlerin hayatları etrafında teşekkül eden anlatmalara ve inançlara dönüşmüştür. (Çetin, 2012) İslâmiyet öncesi eski Türk dini ve mitolojik öğelerinde de Hızır motifi yaygındır. Altınordu ve Özbek Türk kültürü çevresine ait Muradım destanında Hızır motifi şöyle geçer: “... Hızır (Kısır)’dan yardım umdum” şeklinde ifadesidir. (Tanrıverdi, 2017: 310) Bir diğer ifade Hızır motifi Türklerde uzun ve aksakallı koçalar şeklinde tasvir edilmiştir. “... Oğlan kendine bir ad ararken Ak Sakallı bir koça görmüş Koca’nın sakalı o kadar uzunmuş ki yürürken üzerine basa basa yürüyormuş” “... Ak Sarıklı bir adam” Radlof notunda bunun bir Hızır olduğunu Kırgız masallarında bir eşeğe

bindiğini başında bir ak sarık ve elinde bir asa bulunduğu kaydedilir. Nitekim İslâmiyet öncesi ve sonrası Eski Türk inançlarında bu örnekleri çoğaltmak mümkündür. Bu bağlamda Hızır motifinin İslâmiyet öncesi Eski Türk dini ve destanlarında yer aldığı açıktır. Türk kavimleri İslâmiyet’le tanıştıktan sonra Hızır motifi İslâmi motiflerle süslenmiş olup günümüzde Anadolu coğrafyasında varlığını sürdürmektedir. (Tanrıverdi, 2017: 310-311). Köroğlu’nun Uygur rivayetinde olduğu gibi Özbek rivayetinde de Hızır’dan yardım bekleme düşüncesine tanık olunmaktadır. Köroğlu; otuz ve kırk yaşında Hızır, Kırk Çilteneve On iki İmam ile görüşerek büyük bir şöhret kazanır. Köroğlu’nun kırk yiğidi; Bol duruk Kasap’ın güzel ve yiğit oğlu Ivaz Han senin oğlun olsun, derler. Bunun üzerine Köroğlu yola çıkar ve yolda Hızır ile mütalaa yapar. Hızır’dan talimat alır ve ona göre hareket eder. Köroğlu’nun Urfa rivayetinde de Hızır ile rastlaşma ve duasını alma yer almaktadır. Türk boyları arasında en yaygın destanlardan biri Alpamış’tır. Alpamış Destanı’nın değişik varyantlarına, Altay, Kazan, Başkurt, Özbek, Kazak, Türkmen, Karakalpak, Azeri ve Anadolu Türkleri arasında tesadüf edilir. Söz konusu varyantlarda Hızır, vaka örgüsü içinde merkezi şahsiyetlerden biridir. Hızır anlatılarda zor durumda kalan kahramanın hamisi, yol göstericisidir. Alpamış destanının Özbek varyantında; Baybörü ve Baysarı hanlar çocukları olmadığı için gittikleri düğünde aşağılanırlar. İki han düğün yerinden ayrılırlar ve yolda iken bir geyik görürler. Bu geyiğin Hızır olduğu düşünülmektedir. İki hanın eşleri hamile kalır. Baybörü’nin bir oğlu olur. Hz. Hızır gelip çocuğun adını Molla Hakim koyar. Lakabını da Alpamış koyar. Sonra Alpamış için dua eder. Dağı bile kucaklayıp atabilecek kadar güçlü pehlivan olmasını, ona ok işlememesini, kılıç kesmemesini ve yüz dokuz yaşına kadar yaşamasını diler. Baysarı’nın eşi ise bir kız dünyaya getirir. Yine Hızır gelir ve kızın adını Barcın koyar. Anne babasından kızı “Molla’ya vermelerini ister. O zaman da adı “Mulla Barcın” olsun, der. İki çocuğu nişanladıktan sonra dua edip gözden kaybolur. Destanın ilerleyen bölümlerinde de Hızır, Alpamış’ın zor durumlarında karşısına çıkarak ona yardım eder. (Kılıç, 2014: 50) Türk halk anlatmalarında ve özellikle destanlarda, destan kahramanına kılavuzluk eden olağanüstü yardımcı varlığın İslamiyet öncesi dönemde teşekkül eden anlatmalarda bozkurt, İslamiyet’in kabulüyle birlikte başlayan dönemde teşekkül eden anlatmalarda ise Hızır şeklinde karşımıza çıktığı görülür. (Duman, 2012). İslamiyet’ten önceki dönem Türk inanç siteminde olan ve bazıları

İslamiyet'in kabulünden sonraki dönemde de varlığını sürdüren ulu rûh, kişi veya varlıklar, ataruhlarına gösterilen saygı dolayısıyla, yeniden şekillenmiş ve hayatları etrafında teşekkül eden anlatmalar ile ulu kişilerin/ evliyaların şahıslarına mal edilmiştir. (Çetin, 2012). Şüphesiz Türklerin, Hızır İncancına bu denli sahip çıkmalarında İslâmiyet'i kabulleri ana etken olarak görülür. Türk masallarında da Hızır motifini görmek mümkündür. Örnek olarak Türk masallarında çocuğu olmayan karı kocalar, çocuk sahibi olabilmek için bazı çareler arıyorlar. Bazen bu imkân, karı- kocanın ayağına da geliyor. Hızır veya bir derviş bir elma getiriyor, yarısını karısına diğer yarısını da adama veriyor. Bu elmayı yiyen karı- kocalar çocuk sahibi oluyorlar. Örnekler "*Topal Leylek*", "*Şah İsmail*" masalları verilebilir. Bu masalların içeriğinde ki Hızır veya Hızır motifine benzer karakterler ve nitelikler örnek verilebilir. (Akkoyunalı, 1996: 11).

Hızır, Kur'an-ı Kerim'de Kehf suresinin 60-82. ayetleri arasında Hz. Musa'nın yoldaşı olarak geçmektedir. Kuran tefsircileri Keyf Suresinin ayetlerinde adı verilmeyen bilge ve ermiş kişinin Hızır olduğunu belirtirler. Hızır, Alevi- inanç ve kültüründe de böyle kabul edilir. Musa Peygamber'in arkadaşı olan, peygamber, bilge veya veli olduğuna inanılan şahsiyetin etrafında Alevi kültürü ve Halk anlamalarında bir bir kült oluşturulmuştur. Hızır, İslam dünyasında halk arasında "Hızır gibi yetiştii." "Her misafiri Hızır bil." ve "Hızır uğramak" gibi atasözü ve deyimlerle sıkıntı, zorluk, çaresizlik ve darda kalanlara yardım eden; kişiye, evlere bolluk, bereket getiren bir kişi olarak tasvir edilir. Hızır'ın "ab-ı hayat", yani olumsuzluk suyu içtiği söylenir. Ayrıca yeryüzüne bolluk, bereket dağıttığına ve baharla birlikte tabiatın canlanmasına yardım ettiğine inanılarak Anadolu'da 6 Mayıs Hıdrellez günü kutlamalar yapılır. İslam kültürü içerisinde Hızır insanların problemlerini çözen, gün ve saat ölçülerini sınırsız kullanan, yer, zaman ve mekân kavramı olmayan, yardımcı ve kurtarıcı anlamına gelmektedir (Altınok 2007: 10-11). Hilmi Ziya Ülken Hızır'ın talih ve bereketi temsil ettiğini ve gözle görülmez bir İslam velisi olduğunu ifade edip umumiyetle Hristiyanlıktaki Saint Georges'un, Ortodokslukta Aya Yorgi'nin karşılığı olduğunu da eklemiştir (Ülken, 1970: 17). Hızır veya Hızır-İlyas konusu hakkında yorum ve tahlilleri değerlendirebilmek için Kur'anı Kerim'deki ayetleri incelemek gereklidir. İslam incancında Hızır'ın kaynağını Kur'an-ı Kerim'in 18. suresi olan el- Kehf suresi teşkil eder. 110 ayeti ihtiva eden bu sure, tam bir edebi bütünlük içinde sunulur. Bu ayetler tasnif edildiği zaman Ashab-ı Kehf'den

bahseden ayetler (9-26), Hz. Musa ve Hz. Hızır'dan bahseden ayetler (60-82), Zülkarneyn'den bahseden ayetler (83-98) şeklinde bir şema oluşur. Görüldüğü gibi Hızır'dan bahseden ayetler surenin sadece (60-82) ayetleridir. Bu ayetler de sadece "Kullarımızdan bir kul buldular" denilmektedir. Kur'an-ı Kerim'de Hızır'ın adı açık olarak kullanılmasa da hadis külliyyatında bu zatın Hızır olduğu belirtilmiştir. Yine Kur'an-ı Kerim'de Hz. Musa'nın Hızır'la buluşma nedeni zikredilmemiştir. Olaya doğrudan girilen Kur'ani ifadede sebebi zikredilmeyen bu ilişkiyi yine hadisler açıklamaktadır (Aydın, 1986).

Surenin 62-82 arasındaki ayetleri şu şekildedir:

60. Hani Mûsâ, beraberindeki gence şöyle demişti: "İki denizin birleştiği yere varıncaya kadar durmayacağım, ya da uzun zaman gideceğim."

61. Onlar iki denizin birleştiği yere varınca, balıklarını unuttular. Balık denizde yolunu tutup kayıp gitti.

62. Oradan uzaklaştıklarında Mûsâ beraberindeki gence, "Öğle yemeğimizi getir, bu yolculuğumuzdan dolayı çok yorgun düştük" dedi.

63. Genç, "Gördün mü? Kayaya sığındığımız sırada balığı unutmuşum. Doğrusu onu sana söylememi bana ancak şeytan unutturdu- Balık şaşılacak bir şekilde denizde yolunu tutup gitmişti" dedi.

64. Mûsâ: "İşte aradığımız bu idi" dedi. Bunun üzerine tekrar izlerini takip ederek gerisingeri döndüler.

65. Derken kullarımızdan bir kul buldular ki, biz ona katımızdan bir rahmet vermiş, kendisine tarafımızdan bir ilim öğretmiştik.

66. Mûsâ ona, "Sana öğretilen bilgilerden bana, doğruya iletici bir bilgi öğretmen için sana tabi olayım mı?" dedi.

67. Adam dedi: "Doğrusu sen benimle beraberliğe asla sabredemezsin."

68. "İç yüzünü kavrayamadığın bir şeye nasıl sabredebilirsin?"

69. Mûsâ, "İnşaallah beni sabırlı bulacaksın. Hiçbir işte de sana karşı gelmeyeceğim" dedi.

70. O da şöyle dedi: "O hâlde, eğer bana tabi olacaksan, ben sana söylemedikçe hiçbir şey hakkında bana soru sormayacaksın."

71. Derken yola koyuldular. Nihayet, bir gemiye bindiklerinde (adam) gemiyi deldi. Mûsâ, "Sen onu içindekileri boğmak için mi deldin? Doğrusu, şaşılacak bir iş yaptın." dedi.

72. Adam, "Benimle beraberliğe asla sabredemezsin, demedim mi?" dedi.

73. Mûsâ, "Unuttuğum için bana çıkışma ve bu işimde bana güçlük çıkarma!" dedi

74. Yine yola koyuldular. Nihayet bir erkek çocukla karşılaştıklarında, adam (hemen) onu öldürdü. Mûsâ, "Bir cana karşılık olmaksızın suçsuz birini mi öldürdün? Andolsun çok kötü bir iş yaptın!" dedi.

75. Adam, "Benimle beraberliğe asla sabredemezsin demedim mi?" dedi.

76. Mûsâ, "Eğer bundan sonra sana bir şey hakkında soru sorarsam, artık benimle arkadaşlık etme. Doğrusu, tarafımdan (dilenecek son) özre ulaştın (bu son özür dileyişim)" dedi.

77. Yine yola koyuldular. Nihayet bir şehir halkına varıp onlardan yiyecek istediler. Halk onları konuk etmek istemedi. Derken orada yıkılmaya yüz tutmuş bir duvar gördüler. Adam hemen o duvarı doğrulttu. Mûsâ, "İsteseydin bu iş için bir ücret alırdın" dedi.

78. Adam, "İşte bu birbirimizden ayrılmamız demektir" dedi. "Şimdi sana sabredemediğin şeylerin içyüzünü anlatacağım."

79. "O gemi, denizde çalışan birtakım yoksul kimselere ait idi. Onu yaralamak istedim, çünkü ileride, her gemiyi zorla ele geçiren bir kral vardı."

80. "Çocuğa gelince, anası babası mü'min insanlardı. Onları azgınlığa ve küfre sürüklemesinden korktuk."

81. "Böylece, Rablerinin onlara, bu çocuğun yerine daha hayırlı ve daha merhametli bir çocuk vermesini diledik."

82. "Duvar ise şehirdeki iki yetim çocuğa ait idi. Altında onlara ait bir define vardı. Babaları da iyi bir insandı. Rabbin, onların olgunluk çağına ulaşmalarını ve Rabbinden bir rahmet olarak definelerini çıkarmalarını istedi. Bunları ben kendi görüşüme göre yapmadım. İşte senin, sabredemediğin şeylerin içyüzü budur."

Bu anlatıma göre, Musa genç arkadaşına durup dinlenmeden iki denizin birleştiği yere ulaşacağını yahut senelerce yürüyeceğini söyler. İki denizin birleştiği yere vardıklarında Musa'nın genç arkadaşı yanlarındaki balığı bir kenarda unutturur ve balık denize atlayarak bir yol tutup gider. İki denizin birleştiği yeri geçip ilerlediklerinde Musa, yolculuğun kendilerini yorduğunu belirterek genç arkadaşından azıklarını getirmesini ister. Genç arkadaşı balığı kayalıklarda unuttuğunu, bunu kendisine şeytanın unutturduğunu ve balığın da şaşılacak bir şekilde denizde bir yol tutup gittiğini söyler. Bunun üzerine Musa ve genç arkadaşı geldikleri yolu takip ederek geri dönerler ve orada Hızır'ı bulurlar. Musa, Hızır'dan, sahip olduğu ilmi kendisine de öğretmesini talep eder. O da Musa'ya, iç yüzünü bilmediği meselelerden dolayı sabredemeyeceğini söyleyerek işin zorluğuna dikkat çeker. Musa da sabredeceğine ve hiçbir konuda kendisine zorluk çıkarmayacağına dair Hızır'a taahhütte bulunur. Hızır, yapacağı hiçbir iş hakkında soru sormayıp o konuda açıklama yapana kadar beklemesini Musa'ya şart koşar. Musa, şartı kabul eder ve yola koyulurlar. Bir gemiye binerler. Hızır, gemide bir delik açar. Musa ona, "İçindekileri boğmak için mi gemiyi deldin? Gerçekten çok çirkin bir iş yaptın" diye çıkışır. Hızır, sabredemeyeceğini daha önce söylediğini belirterek Musa'yı uyarır. Musa da verdiği sözü bir an için unuttuğunu ifade ederek bilgisinden yararlanması hususunda kendisine zorluk çıkarmamasını ister. Tekrar yola koyulurlar. Bir süre sonra bir çocukla karşılaşırlar ve Hızır çocuğu öldürür. Musa dayanamayıp Hızır'a, sebepsiz yere masum bir cana kıydığını ve çok kötü bir iş yaptığını söyler. Hızır, sabredemeyeceğini daha önce söylediğini belirterek Musa'yı ikinci kez uyarır. Musa da Hızır'dan son bir şans ister ve bir daha soru sorması halinde hiçbir mazeretinin kalmayacağını belirtir. Tekrar yola koyulurlar ve bir köye varırlar. Köylülerden yemek isterler, fakat köylüler onlara ikramda bulunmaya yanaşmazlar. Musa ve Hızır, o köyde yıkılmaya yüz tutmuş bir duvar görürler. Hızır, eğri duvarı tamir eder ve doğrultur. Musa kendilerine yemek vermeyen insanlara ait bu köydeki duvarın tamir edilmesini garipser ve Hızır'a yaptığı bu işe karşılık bir ücret alabileceğini ifade eder. Bu söz, artık Musa ile Hızır'ın ayrılma vakitlerinin geldiği anlamına gelmektedir. Hızır, Musa'ya yaşadıkları olaylarla ilgili şu açıklamaları yapar: "Gemi, fakir deniz işçilerinin malı idi. Onda bir kusur meydana getirmek istedim. Çünkü bu denizcileri, rastladığı her sağlam gemiye zorla el koyan bir hükümdar kovalıyordu. Çocuğa gelince, onun ebeveyni

mümin kimselerdi. Onları azgınlığa ve kâfirliğe sürüklemesinden endişe ettik. Rableri onlara daha temiz ve daha merhametli bir evlat bağışlasın diye böyle yaptık. Duvara gelince, o duvar şehirde yaşayan iki yetim çocuğa aitti. Duvarın altında bu yetimlere ait bir hazine vardı ve babaları da iyi bir insandı. Rabbin istedi ki o yetimler, erginlik çağına erdikten sonra hazinelerini kendi elleriyle duvarın altından çıkarsınlar. Ben bütün bu işleri kendi kafama göre yapmadım. İşte sabredemediğin olayların açıklaması bunlardır.” (Meral: 2014)

Kıssada dikkati en fazla çeken nokta, ayet metinlerinde Hızır veya başka bir isme rastlanılmamasıdır. Kur'an'da bu şekilde anlatılan kıssaya hadisler ve gelenek yoluyla bazı ayrıntılar ilave edilmiştir. Ayetlerde “kullardan bir kul” olarak zikredilen bu esrarengiz şahsiyet in Hızır adını taşıdığını bize bildiren kaynak sahih hadis kitaplarında peygamber'den nakledilen hadislerdir. Bu kitapların başında Sahihu'l Buhari ve sahihu Müslim gelir. (Ocak, 2012: 46- 47). . Hızır'a ait bu farklılıklar, paradoksal olarak aynı zamanda onun tarihte birleştirici sembolik bir kişi olarak oynadığı role paralel ortaya çıkmışlardır. Zira o geçmişte İslam ile onun dışındaki bazı inanç sistemlerini arasındaki kimlik sınırlarını tayin edici bir rol oynamıştır. Gerçekten de Hızır, tarihsel olarak İslam'ın İran, küçük Asya, Ermenistan, Hindistan, Balkanlar gibi çeşitli bölgelerde yayılma süreçlerinde sembolik olarak bir kimlik taşıyıcısı ve onun sınırlarını tayin edici rol oynamıştır. Böylece ele geçirilen bölgelerin yerli kültüründe mitolojik figürler ile senkretize edilmiş, bazen birden fazla karakterin yerine ikame edilmiştir.

2. Tokat Aleviliğinde Hızır İnancı

Son yıllarda alan araştırmaları üzerinden yapılan birçok çalışma Alevi inanç sisteminin “Ocak merkezli” bir yapıda teşekkül ettiğini ortaya koymuştur. Ocak, sözcük anlamıyla ateş yakılan yer, ev, aile, soy, sülale, kurum, yuva ve teşkilat gibi anlamlara gelmektedir. Herhangi bir hastalığı okumaya izinli kişiler hakkında da ocak tabiri kullanılır. Eski Türk inançlarında ateşin kutsallığından kaynaklanan ocak kültü; kötü ruhların, cinlerin, insanlara zararı dokunan gizli güçlerin yaklaşmadığı, korktuğu yerdir. Ateş her şeyi temizler; kötü ruhları kovar. Ocak, koruyucu bir nitelik taşır (Rençber, 2013: 161). Alevilikte ocak ise inanç önderleri olarak kabul edilen dedelerin geldiği soy anlamını kazanmıştır (Arslanoğlu, 2001: 37). Soyu On İki İmamlar kanalıyla Ehlibeyt'e dayanan bir

karizmatik inanç önderi adına kurulan, kendisine bağlı bir talip ve hiyerarşiye göre ocak topluluğu olan, silsile olarak karizmatik inanç önderinin soyundan gelen temsilcileri pir ve mürşid adları ile tanımlanan, takip ettiği bir süreklilik ya da erkan sistemi olan inanç sistemi yapılanmasına *ocak* ya da *dede ocağı* denir. (Ersal, 2016: 41). Ocaklar üzerine yapılan araştırmaların önemli bir kısmında metodolojik bir yaklaşımla ocak sistemini ve bir ocak etrafında oluşan inançsal hinterlandı bir bütün olarak görme ve problemlere çözüm bulma gayretlerinin yeterli olmadığını, hatta saha hakkında yeterince bilgi birikimi oluşmadığı için yorumların daha da kafa karıştırıcı bir hal aldığı görülmektedir. (Ersal, 2016: 37). Alevilik ve Bektaşilikte ocak kutsaldır. Anadolu Alevîliğinde Ehl-i Beyt soyundan gelenlere “*Ocakzâdeler*”, Hacı Bektaş-ı Veli’nin soyundan gelenlere “*Çelebiler*”, Hacı Bektaş-ı Veli’nin yolundan gelenlere yani yol evlatlarına da “*Dedebabalar*” ismi verilir (Gülççek, 2004: 562). Tokat, Alevi İnanç Sistemi’nin yoğun olarak yer aldığı önemli merkezlerden birisidir. Çeşitli bölgelerde bulunan ocakların dinsel törenlerindeki uygulamalarında ve izledikleri esaslarda farklılıklar bulunmaktadır (Yaman, 2011). Dede ocakları aracılığıyla sözlü bir kültür halinde yayılma alanı bulan Alevi Bektaşî öğretisinde, ocaklara bağlı inanç uygulamalarını karşılaştırmalı olarak ele alacak çalışmalar yapılmalı, değişimler tespit edilmeli ve sözlü kültür kayıt altına alınmalıdır (Erdem, 2013). Bu önemli konunun tamamıyla aydınlığa kavuşabilmesi için Anadolu’da farklı yörelerde bulunan ocakları kapsayan alan araştırmalarının ve özellikle dede ailelerinde var olan her türlü yazılı ve sözlü verilerin toplanması gerekmektedir (Yaman, 2011). Böylece, Alevi kültüründe var olan uygulamalar ve ocaklara özgü bilgilerin hem korunması hem de gelecek nesillere aktarılması sağlanıp bu kültürün içerisinde bugüne kadar ulaşan özelliklerin kaybolması önlenmiş olacaktır. Bu bağlamda bu çalışmanın konusu; Tokat yöresindeki Hızır kültü teşkil etmektedir. Weber, sosyologun ilk görevini “sosyal davranışı açıklama” olarak tanımlar bu nedenle ona göre din sosyolojisi, dinin mahiyeti ile ilgili değil toplumsal davranışın belli bir tarzının etkileri ve şartları ile ilgilenmelidir. Bu da bireyin sübjektif yaşantı, tasavvur ve amaçlarından “anlam” olarak elde edilebilir. Durkheim’e göre din kutsal şeylere ilişkin inanç uygulamalar bütünüdür. Toplumun temel yapı unsurlarından biridir. Din hayaletlerden söz etmez, tam tersine o “gerçek içeren şeydir” din ne oranda sosyal bir fenomen ise, toplumda o derece dini bir fenomendir. Kutsal şeyler toplumun birliğinin sembolleridir. İslam dini yalnızca

inanç ve ibadetten oluşan basit bir sistem değildir. O aynı zamanda günlük hayatın pratik eylemlerinde ortaya çıkan bir yaşam biçimi, dünya görüşü ve hayat tarzıdır. Yüzyıllardır yaşayan bir kült olan Hızır kültü, halk kültürümüzün kaynaklarını araştıranlar için çok çeşitli ipuçları taşımaktadır.. Hızır'ın halk inançları içerisinde en canlı ve meşhur görüngü, Anadolu'da Hz. Muhammed ve Hz. Ali'den sonra en çok takdis edilen şahsiyet olduğu söylenilebilir. Öyle ki bu durum Tokat'ta yer adlarına da yansımıştı:

Evliya Çelebiden öğrendiğimiz kadarı ile Tokat'ta Hızırlık ırmağı kenarında bulunan Hızırlık mevkisi ve civarında Hızırlık, Açıkbaş ve Kömsek Baba Sultân tekkeleri mevcut olup, bu tekkelerde Bektaşîler yaşamaktaydı (Evliya Çelebi 2001, 33, 34, 38). Bugün bilinen adı ile Şeyh Meknun Zaviyesi ayrıca Tokat'ta Cisir-i Kebir yakınında olduğu belirtilen yerde bir de haydarîhâne bulunmaktaydı. Bu zaviye haydari hâne adının yanında Hızır-İlyaslık diye de bilinmekteydi (Gülten; 2012: 48). Diğer taraftan kaynaklarda Cisir-i Kebir olarak geçen köprü 1251 senesinde Selçuklular tarafından yapılmış olup, Hızırlık adını taşımaktaydı (Demirtaş, 2015: 486). Yine Tokat merkezde Hızırlık mescidi ile Tokat merkez kazaya tabi Hızır-İlyas isminde bir de köy bulunmaktaydı (TD 583: 25a; TD 387/ II: 451). Tokat kazaları arasındaki Sonisa merkezinde de Hızır-İlyas zaviyesine rastlanmaktadır. 1530 tarihinde Fındıklar mezrasında bulunan Toylu cemaatinden elde edilen gelirin dörtte biri bu zaviyeye aitti. 1575 tarihinde ise Şeyh Muslihiddin oğlu Mehmet'in tasarrufunda bulunan zaviyenin 1652 akçe hâsılı mevcut. (Gülten, 2017) Ayrıca zaviyeye Canik sancağından da bazı gelirler aktarılmaktaydı (Öz, 1999: 146). (Gülten, 2017).

Anadolu Aleviliğinin önemli merkezlerinden biri olan Tokat yöresindeki Keçeci Baba, Hubyâr Sultan ve Kul Himmet, Zayıf Yusuf, Bostan Kullu Hasan Halife ocaklarının mümessili olan dedeler ile “Tokat'ta yaşayan geleneksel Alevilik içerisinde Hızır Kültü'nün yeri ve önemi” üzerine farklı tarihlerde yapılan mülakatlar sonucunda Hızır'ın anlamı ve nitelikleri üzerine yönelttiğimiz soruya verilen cevaplar şu şekildedir:

Hızır, Keçeci Babalılar için bir velidir. Kuranda da geçer. Musa peygamber ile arkadaşlık etmiştir. Daha nice erenler ve evliyaların rehberliğini yapmıştır. Ab-ı hayattan içmiştir. Ölümsüzdür! “bütün ümit ve imkânların tükendiği, çarelerin bulanamadığı durumlarda aniden ortaya çıkar ve o müşkülü giderir. Hızır ilm-i ledün'e sahiptir. 500 sene de bir vücudu yenilenir. Yaşlanmaz.

Hastalanmaz. İnsanların arasında şekil değiştirerek dolaşır Nurlu bir yüzü vardır. Biz buna inanırız. Kapıdan içeri giren misafir Hızır'dır bizim için batında. Büyüklerimiz anlatırdı Hızır insanları denemek içinde gelirmiş, derviş kılığında vardığı kapıdan bir şey istermiş, eğer istediği şeyi ev sahibi gönlünü kırmadan verirse o evde o madde hiç tükenmezmiş. İşte "Hızır uğramak" diye bir laf söyler eskiler bu böyle olur. Hızır bolluk ve bereket armağan eder bizim inancımızda girdiği haneye bu sebeple biz kapımıza her geleni Hızır bilir, gönlünü hoş tutarız. (K.K: 3)

Dedenin Hızır'ın varlığını Kuranla temellendiren açıklamaları dikkat çekerken, Hızır'ın Tokat Alevileri için bereket, bolluk getiren ilmi ledün'e sahip ve nur yüzlü olarak tasvir edildiğini görmekteyiz.

Merkezi Almus Hubyar köyü olan Hubyar Ocağının Niksar da mümessili olan dedeye Hızır'ın anlamı ve nitelikleri üzerine yönelttiğimiz soruya verdiği cevap şu şekildedir:

Hızır bize göre aksakallı, yaşlı ve her duası kabul olan Tayy-ı mekân ve tayy-ı zaman yapabilen, don değiştirerek gözüken ulu bir insandır. Allah'ın kendi bilgisinden bilgi verdiği sırlara sahip bir velidir. Bizim için Hızır ölümsüzdür; çünkü Ebu Kevser suyundan içmiştir. O kıyamete kadar yaşayacaktır. Hz Musa'ya kılavuzluk etmiştir. Tasavvufta daha nice ulu kişiler Hızır'ın mürşitliğinde yetişmiştir. Hızır'ın İlyas adında bir kardeşi vardır. Bunlar peygamberdir, yılda bir kez buluştuklarına inanılır ve bu gün Hıdrellez bayramı olarak bilinir. Hızır iyilere yardım eder. Kötüleri cezalandırır. Kalbi temiz, niyeti sahih olan insan darda kalınca yetişeceğine inanılır. Dedelerimizden duyduğumuza göre yeşil elbise giyer kır, boz renkli bir ata binermiş Hızır. Ancak istediği her yaşta ve donda görünebilir Hızır'ın bir şeklide yoktur bizim inancımızda zaten gören gördüğünü de söylemez sırdır. (K.K: 13)

Dedenin anlatmalarında görüldüğü gibi; Hızır istediği zaman istediği yerde ve istediği zamanda yolculuk yapabilen hayli olağanüstü özelliklere sahip bir kılavuz görünümündedir. Dede Hızır inancının kaynağını her ne kadar Kuran-ı kerime dayandırsa da don değiştirme noktasında anlattıkları Tenasüh inancına vurgular barındırmaktadır. Hızır hubyarlılar için hami ve yol gösterici bir güçtür. Sırları öğretme gücüne sahiptir.

Merkezi Tokat-Reşadiye-Bostan kolu köyünde bulunan Bostan kolu Hasan Halife ocağı dedelerine Hızır'ın anlamı ve nitelikleri üzerine yönelttiğimiz soruya verdiği cevap şu şekildedir:

Hızır Aleviliğin kutsallarından biridir. Peygamber olarak da bilinir. Hızır ve İlyas Ab-u hayat suyunun kaynağını bulup içmişler. Kültürümüzde Hızır ve İlyas'ın sağ olduğuna ve yaşadığına inanılmaktadır. Hızır karada, İlyas da denizde, yardıma muhtaç olanlara yetişirler. Ölümsüzlük pınarına İlyas denizden 3 günde, Hızır ise karadan 7 günde ulaşmış Yine rivayete göre Hızır ile İlyas yılda bir defa (6 Mayıs gününün gecesi), bir gül ağacının dibinde buluşurlar. O nedenle de her yıl 6 Mayıs Hızır Ellez (Hızır-İlyas) günü olarak kutlanır. Hızır darda kalanlara yardım eder. Kalbile çağırılır. Rüya yolu ile görülebilir. Gören kimse bunu gizler bu bir sırdır söylenmez. Hızır inancımızda batın ilmine sahiptir.

Merkezi Almus Hubyar köyü olan Hubyar Ocağı'nın Niksardaki mümessili Hızır'ın anlamı ve nitelikleri üzerine yönelttiğimiz soruya verdiği cevap şöyledir:

Hızır bizim inançlarımızda kul sıkıştığında yardımına gelen bir nebidir. Girdiği haneye Bolluk ve bereket getirir. Hızır'ın her duası kabul olur.

Merkezi Almus Hubyar köyü olan Hubyar Ocağı'nın Niksar da mümessili dedenin eşi Şah Turna hanımın Hızır'ın anlamı ve nitelikleri üzerine yönelttiğimiz soruya verdiği cevap şu şekildedir:

Ben Almus'un Kınık köyündenim. Benim dedem de dedelik yapardı. Babam, abim devam ettirmediler. Hızır bizim için ulu bir velidir. Kerametler gösterir. Aksakallı, nur yüzlü bir velidir. Uzun yaşayan insanlara “ Hz. Hızır'ın asası değmiş” denilir. Hızır aleyhisselam ölümsüzlük suyundan içmiştir. Sırlı bilgilerin sahibidir. (K.K: 11)

Dedelerin ifadelerinden hareketle Hızır inancının kaynağını Kuran-ı Kerim'in Kefh süresinin ayetleri oluşturmakla beraber Anlamına dair özetle bir kurtarıcı olarak görülen Hızır yörede olağanüstü niteliklere sahip, yaşlı, aksakallı, bilge ve ölümsüz olarak tasvir edilmektedir.

Ocakların mümessili olan dedelere yönelttiğimiz Hz. Ali ile Hızır arasındaki ilişkiye dair soruda Keçeci Baba ocağı, Hubyar Ocağı, Bostan kolu Hasan Halife ve Zayıf Yusuf ocağı mümessili olan dedeler Hz. Ali ile Hızır ilişkisi yöre Alevilerin Ali kültü etrafında şekillendiğini dile getirmişlerdir:

Hız. Ali, Hakka Yürümeden önce Oğulları Hasan ve Hüseyin'i yanına çağırır ve derki: “ben öldükten sonra, bir Arap deve ile gelecek, benim bu fani bedenimi alıp götürecektir. Ona mani olmayın. O naşımı, yıkadıktan sonra da bildiği yere defnedecek" der. Oğulları İmam Hasan ve İmam Hüseyin de babalarının bu vasiyetini kabul ederler. Hz. Ali hayata veda eder ve sevdiklerinin arasından ayrılır. Bahsedildiği gibi; Arap kılığında bir insan yanında devesi ile Hz. Ali'nin

evine gelir. Ben Ali'nin hayattan göç etmiş bedenini almaya geldim. Verirseniz götüreceğim der. Babalarının vasiyeti olduğunu bildikleri ve henüz daha ölmeden Hz. Ali'ye nail olan bu olay babalarınca da ölmeden önce kendilerine bildirilmiş olduğundan kabul ederler. Arap; tabuta koyduğu Ali'nin ölüsünü deveye yükler alıp yola koyulur. Biraz zaman sonra; çocukları; niye verdik ki babamızı, biz kendimiz yıkayıp defnederdik. Arkasından koşup deveyle adamı durdururlar. Götürme ver babamızı derler. Babanızın vasiyeti var veremem ben götürüp, yuyup, yıkayıp; defnedeceğim der. İmam Hasan ve İmam Hüseyin ise; Hayır olmaz, vasiyeti dahi olsa vermeyeceğiz. Biz kendimiz defnedeceğiz. Onca uğraş ve çaba da sonuç vermez. Arap ile Ali'nin oğulları arasında itiş kakış sonucunda Arap'ın elinden tabutu alırken Arap, yüzündeki örtüyü açılır. Peçenin altındaki yüz Hz Ali, deveyi çeken Hz. Ali'dir. Ser'ine erdim, sırrına eremedim Ya Ali derler. (K.K: 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 12, 13).

Dedeler işte bu menkıbeye binaen Hızır ile Hz Ali'nin aynı kişi olduğuna vurgu yaparlar.

Yörede anlatılan bir diğer menkıbe ise: Hz. Ali Tebük seferi sırasında Medine'dedir. Savaş sırasında Müslümanlar dar'a düşer. Hz peygamber tepeye çıkar, Hz. Aliye seslenir. Hz. Ali peygambere "Lebbeyk" diye karşılık verir hemen hazırlanmış yerin dürülmesiyle savaşa katılıp Müslümanların zafere ulaşmasını sağlamıştır. Bu ve benzeri anlatımlara yazılı literatürde Şerbu Hutbeti'l Beyan, Otman Baba Velâyetnamesi Gazavat-ı Nebi de yer verilmiştir.

Bölgede dedelerin anlatımlarında yer bulan menkıbelerin bir diğeri ise: Hz Ali kendisinden yardım isteyen bir pir'i Düldül'ün arkasına atarak gözlerini kapatmasını istemiş. Pir gözünü açtığında Keşmir'e geldiklerini görmüştür. Anlatıya Yemini tarafından kaleme alınan Fazilatnamede de rastlanılmaktadır. Ayrıca pir sultanın "bin saatlik yolu kuşlukta alan" Ali sözlerinin aynı konuya bir atıf niteliğinde olduğu düşünülebilir. (Ünlüsoy, 2015)

Neticede menkıbelerde görüldüğü üzere Hızır'a yüklenilen sıfatın Hz. Aliye atfedildiği anlaşılmaktadır. Nitekim "Yetiş Ya Ali" Nakaratlı mısralara Alevi Bektaşî deyiş ve nefeslerinde sıklıkla rastlanılmaktadır. Alevi-Bektaşî nefeslerinde Hızır çok önemli bir yer tutar. Hayatın her anında yanlarında olduğuna inanılan Hızır, Hz. Ali ile ilişkilendirilir. Pir Sultan Abdal'ın bir şiirinde Hz. Ali ile Hızır özdeşleşir. (Öztelli, 1971: 94)

Bin bir adı vardır bir adı Hızır

Her nerede çağırırsan orada hazır

*Alim padişaktır Muhammed vezir
O fermanı yazan Ali değil mi?*

Alevî-Bektaşî gülbanklarında (örneğin, Ya Hızır, Ya İlyas ve ismen bi-zikrillah, Bismi Şah, Cismi Şah... Hızır yoldaşın ola duası gibi) Hızır, mürşidin sembolüdür. Bektaşilikteki on iki posttan (on iki makam) mihmandar postu, Hızır'ı temsil eder. Alevî inancında Hz. Ali-Hızır, Hz. Ali-İlyas, Hz. Ali-Hz. Muhammed hepsi de birdir ve Ali'nin tanrısallığıyla birlikte Hızır da Tanrı ile bir tutulur. Pir Sultan Abdal bu birliği bir dörtlülle özetler (Öztelli, 1971: 92):

*Ali söyler Hızır yazar ayeti
Elinde Zülfikar zehirden katı
Aşikâre Ali'nin kerameti
Birisi Muhammed birisi Ali.*

Alevî inancında tanrı, yaratıcı bir varlık olarak insandan büsbütün ayrı olmayıp, insanla sürekli bir bağlantı içindedir ve insanın özündedir. İnsanda tanrısallık bir öz vardır ve ruh, can bu tanrısallıktan başka bir varlık değildir. Alevî bir kimsenin ifadesiyle “Alevî inancında en yüce varlık insandır ve bu inancın mayasının ortaya atıldığı günden beri, ana konusu hep insan olmuştur. Hayatın her alanında insana yönelen Alevîler, Tanrı'nın özelliklerini anlatırken, gücünü ve becerisini yorumlarken hep insandan örnekler vermişler ve Tanrı'ya yalnızca insan boyutuyla bakmışlardır.” Hallac-ı Mansur'un “Ene'l-Hak” deyişindeki gizem insanın tanrısallığıdır ve bunu kâmil insan mertebesindeki erenlerin dışında bir kimsenin anlaması mümkün değildir. Bu kabulden hareketle Alevî-Bektaşî inancında Hz. Ali'nin tanrısallığının insanın tanrısallığıyla ilgili olduğu savunulmaktadır. Bu görüşe göre “tanrı insandır, insanların en olgunu, en yücesi olan Ali'de görünüş alanına çıkmıştır. Bu nedenle de Tanrı Ali'dir, Ali Tanrı'dır. Dönüp dolaşıp insan üzerinde yoğunlaşan bu inanca göre Ali'nin tek özelliği somut bir Tanrı oluşundadır.” Tokat Alevîlerinden bazıları farklı bir yaklaşım sergileyerek; Hz. Ali'nin ilah oluşuyla ilgili söylenenlerin batinında olduğunu, hâlbuki onun zâhirde anası babası belli olan bir kul olduğunu söylemiştir. Bu ifadelerdeki zahîr-batın ayrımıyla ilgili öne sürülen fikirlerin Bâtınî gelenekle ilişkili olduğunun bilinmesi gerekir. Zira Bâtınî geleneğin temelinde her zahirin bir batının olduğu, asıl olanın ise batin olduğu fikri vardır. (Ünlüsoy,2015) Tokat-Çamiçi'nde insanın yüzünde yedi hat

olduğuna ve bunu Hz. Ali'nin yazdığına inanılırken, Tokat yöresinde anlatılanlarda ise Hz. Peygamber Hz. Ali'yle bir olduklarını göstermek için kimilerine göre musahiplik esnasında kimilerine göre Gadirhum olayında aynı kıyafetin içine girmişler ve bundan sonra onların ruhları ve cisimleri aynîleşmiştir. Hz. Peygamber'in bedenini Hz. Ali'nin bedeniyle birleştirmesi hadisesi Buyruklarda Fütüvvetnamelerde dile getirilmektedir. Günümüz Alevî zümreleri arasında don değiştirdiğine inanılan kimselerin başında şüphesiz Hz. Ali gelmektedir. Hz. Ali'nin peygamberlerin donunda geldiği ve kıyamete kadar bin bir donda baş gösterebileceği söylenmektedir. Tokat Alevileri Hz. Ali'nin Adem Peygamberden itibaren bütün peygamberlerin donunda geldiğine inanılmaktadırlar. Bu bağlamda Aleviler arasında Hızır'ın Hz. Ali donunda geldiğine dair bir inancın varlığı gözlemlenmektedir Alevîlik, Hz. Ali merkezli inşa edilmiş olmasına rağmen; Alevî toplumlarda sınırları belirli ve kolay algılanabilen bir Hz. Ali tasavvurundan bahsetmek oldukça zordur. Alan araştırmaları verileriyle ortaya çıkan tabloda Hz. Ali, tanrısal öze ve sıfatlara sahip, kimilerine göre tanrının kendisi, don değiştirerek varlığını kıyamete kadar devam ettiren, Hak-Muhammed-Ali ve Nûr-ı Muhammedî'nin ayrılmaz bir parçası ve Alevîlerin dışındakilerin anlayamayacağı bir “sır” olarak karşımıza çıkmaktadır. Tespitlerimize göre, tarihsel süreç içerisinde bazı Alevî inançları ve kavramlarında bir takım anlam kaymaları olmuştur. Alan araştırmalarına yansıyan Hz. Ali'nin tanrılığı/tanrısallığıyla ilgili kabuller bunun göstergesidir. Zira Alevî şiir ve nefeslerinde Hz. Ali'nin tanrısallığı vahdet-i vücud bağlamında işlenirken, günümüzde bazı Alevî gruplar arasında konu, tanrı-insan ilişkisi bağlamında değerlendirilmiştir. Buna göre, tanrı ile insan birbirinden uzak değildir. Bir kişi Hak ile hak olduktan sonra Allah'a eşdeğerdir ve insan-ı kâmil, tanrının kendisidir. Hz. Ali de insan-ı kâmil olarak görüldüğünden ona tanrı denilmektedir. Diğer taraftan Alevî zümreler arasında Hz. Ali'nin zâhirde insan olmasına rağmen bâtında “tanrı” olduğunu iddia eden bâtınî yorumlarla doğrudan Hz. Ali'nin tanrı olduğuna dair kabuller de mevcuttur. (Ünlüsoy, 2015)

Dedelere yönelttiğimiz Hızır kültü ile ilgili ne tür ritüel ve ibadetler gerçekleştirirsiniz şeklinde yönelttiğimiz soruya Hubyar Ocağı dedeleri:

Hızır orucu tutar Hubyarlılar,7 gün sürer. Orucun tutulduğu her gün cem yapılır hızır cemi oruç bitiminde helva kavrulur. Bu helva için hazırlanan un orucun 6. Günü gecesi evin en sakın odasına bırakılır. Gece hızırın gelip bu una

elini batıracağına inanılır. Kadınlar çörek yapar bulundukları bölgede ki en yakın tekkeye götürürler. Hızır ile ilgili ritüeller bizim için önemlidir. Biz bir yakınımız yola çıkacağı zaman “hızır yoldaşın kamber kılavuzun olsun deriz” Hızır kurbanı keseriz dedelerimiz öyle bir inanç ile koç’u tekbirler ki koç titrer zangır zangır. (K.K: 10, 13)

Bostan kolu Hasan Halife ve Zayıf Yusuf ocağı mümessili olan dedeler Hızır kültü ile ilgili ne tür ritüel ve ibadetler gerçekleştirirsiniz şeklinde yönelttiğimiz soruya şu şekilde cevap vermişlerdir:

Biz Hızır orucunu 3 gün tutarız. Hubyarlılar 7 tutarlar. Bizim üç tutmamızı şöyle anlayım: büyüklerimizden öğrendiğimiz kadarı ile su, hava ve toprak bu üç’ü kutsal sayılır onlar için oruç tutulur. Bahar öncesinde üç cemrenin düşer. Hz. Yusuf’un Hakk’a yürümesinden sonra Hz. Hızır’ın nebi olur ve onu kutlamak için üç gün oruç tutulur. Hz. Ali ve Hz. Fatma’nın çocukları İmam Hasan, İmam Hüseyin’in hastalanması sonucunda peygamberin tavsiyesi ile 3 gün oruç tutmuşlar ve evlatları şifa bulmuştur. Tuttukları üç günlük orucun gelenek olarak uygulandığı söylenmektedir. Hz. Ali ve Hz. Fatma’nın tuttukları orucun birinci günü bir yoksul geliyor, yemeklerini ona veriyorlar. İkinci günü bir yetim geliyor yemeklerini ona veriyorlar. Üçüncü gün bir tutsak (esir) geliyor, ona da yemeklerini veriyorlar. Kendileri de her seferinde su ile iftar ediyorlar. Bu üç günlük oruca Adak (Nezir) orucu da denilmektedir. İşte biz bu sebeple 3 gün tutarız. Hz. Muhammed, Hz. Ali ve Hz. Fatma’ya iftar vakti yemeğinizi verdiğiniz üç kişinin suretinde (sıfatında) gelenin Hz. Hızır olduğunu ve Allah’ın sizi sınadığını söylemiştir. Ayrıca Hz. Nebi, “Hz. Hızır nerede oturursa orada yeşillik olur” demiştir. (K.K: 12)

Keçeci Baba Ocağı mümessili olan dedelere Hızır kültü ile ilgili ne tür ritüel ve ibadetler gerçekleştirirsiniz şeklinde yönelttiğimiz soruya şu şekilde cevap vermişlerdir:

Bizde eskiden Hızır orucu tutulurdu. Şimdi tutulmuyor. Hubyarlılar oruç tutarlar ama bizde oruç tutulmaz. Hızır Cem’i yapmayız Keçecide. Tabi talibe 48 Perşembe oruç haktır. Hızır ile İlyas’ın buluşması 26 Mart tarihinde Hıdrellez olarak kutlanır. Hıdrellez önemlidir. Hz. Ali’nin doğumu, Hz. Fatıma ile evlenmeleri, toprağın canlanması hep bu tarihlerde gerçekleşir. Kurban alınıp kesilir ancak biz buna Hızır kurbanı demeyiz Hıdrellez kurbanıdır. (K.K: 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 9)

Tokat Alevilerinin Hızır motifine bakışı Ocaktan ocağa farklılık gösterir.

Sonuç

Görüldüğü üzere, Türklerde ki Hızır inancının tek bir kaynağı yoktur. Hızır sadece coğrafi ve kültürel olarak değil, toplum içi farklılıklara göre de farklı biçimlere bürünebilmektedir. Hızır motifinin İslâmiyet öncesi Eski Türk dini ve destanlarında yer almaktadır. Türk kavimleri İslâmiyet'le tanıştıktan sonra Hızır motifi İslami motiflerle süslenmiş olup günümüzde Anadolu coğrafyasında varlığını devam ettirmiştir. İslam'ın ortaya koyduğu Hızır figürünü kolaylıkla benimseyen Türkler süreç içerisinde ona bazı mitolojik özellikler de atfetmişlerdir. Genellikle anlatmalarda, aksakallı ihtiyar şeklinde adlandırma yer almaktadır. Türk inanç sisteminde erkek olarak tasavvur edilmektedir. Göz yumup açınca kadar uzak mesafeleri kat edebilir. Yardıma ihtiyaç duyulduğu zaman, aniden görünebilir ve işini bitirir bitirmez de aniden kaybolur. Havada boşlukta durabilir; su üstünde batmadan yürür, dolaşabilir. Tokat yöresi Alevilerin temsilcileri olan dedelerin ifadelerinden hareketle Hızır kutsalına yönelik tespit ettiklerimiz Hızır kutsalının Musa ile olan ilişkisinden ziyade Hz. Ali ile olan ilişkisinin ön plana çıkması şeklindedir. Özellikle Hızır ile ilgili anlatılan menkıbelerde daha çok Ali kültü ağır basmaktadır. Tokat Alevileri Hızır'ın Allah tarafından üstün niteliklerle yaratıldığı ve ilmi ledünle ödüllendirildiği bunun yanında iyilikler, güzellikler ve doğru olan ne varsa onun Hızır ile özdeşleştirildiği şeklinde bir tasvir çizmektedirler. Bir diğer tasvir Hızır'ın zorba 'ya, dinsize, zulme ve cehalete karşı bir savaş içinde olduğuna inanılması Alevilere psikolojik açıdan bir manevi güç ve umut motifi oluşturmaktadır. Bu güç ve umut tükenmişlik ve çaresizlik duygusu ile Hızır motifi vasıtası ile mücadeleyi ortaya çıkarmıştır. Tokat yöresinde Hızır inancını en canlı anlatmalar ve ritüeller ile yaşatan Hubyar Sultan Ocaklılarıdır. Saha da yaptığımız araştırma neticesinde Keçeci Baba Ocağında Hızır inancının bir sekülerleşmeye uğradığı da saptanmıştır.

Kaynakça

- Akkoyunlu, Z. (1996). *Binbir Gece Masallarının Türk Masallarına Tesiri*. PAÜ. Eğitim Fakültesi (1), 10-11.
- Aydın, Mehmet (1986). "Türklerde Hızır İnancı". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 2, s. 51-77.
- Çetin, İsmet (2002). "Türk Mitinde Kut İyesi Kızır ve Medeniyet Değişikliğinde Kızır'dan Hızır'a Geçiş". *Milli Folklor*, Yıl 12, S. 54: 30-34.
- Duman, Mustafa (2012). "Bozkurttan Hızır'a Türk Halk Anlatımlarında Kılavuz". *Milli Folklor*, Yıl 24, S. 96: 190-201.
- Ersal, Mehmet (2016). "Alevilik: Kavramlar ve Ocak Sistemi Çubuk Havzası Örneği". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi* Ankara.
- Eyüboğlu, İ. Zeki (1991). *Alevi-Bektaş Edebiyatı*. İstanbul: Der Yayınları.
- Fırlı, E. R. (2006). "Türkiyede Alevilik Bektaşilik". *İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları*.
- Gülççek, A. D. (2004). "Her Yönüyle Alevilik (Bektaşilik, Kızılbaşlık) ve Onlara Yakın İnançlar". *Anadolu Etnoğrafya Araştırması*, 562.
- Gülten, Sadullah (2017), "Hızır- İlyas zaviyeleri, Aya Yorgi ve Bektaşiler". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 83: 81-100.
- Meral, Y. (2014). "Musa-Hızır Kıssası ve Kıssanın Yahudi Kökeniyle İlgili İdeaların Değerlendirilmesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (55/2): 136.
- Ocak, A. Yaşar (1990). *İslam-Türk İnançlarında Hızır Yahut Hızır-İlyas Kültü*. Ankara: Kabalcı Yayınları.
- Öztelli, C. (1971). *Pir Sultan Abdal Bütün Şiirleri*. İstanbul: Milliyet Yayınları.
- Tanrıverdi, Ali (2017). "Alevi Ocaklarında Dedelerin Anlatımıyla Hızır İnancı: Adıyaman Örneği". 6. *Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı II*, 307.
- Türkdoğan, Orhan (1995). *Alevi Bektaş Kimliği Sosyo Antropolojik Araştırma*. İstanbul: Timaş Yayınları.

Üçer, Censu (2005). *Tokat Yöresinde Geleneksel Alevilik*. Ankara Okulu Yayınları.

Ünlüsoy, Kamile (2015). *Anadolu’da Hz. Ali Tasavvurları XIII-XVI Yüzyıllar*. Ankara: TTK Yayınları.

Yaman, Ali (2011). “Alevilikte Ocak Kavramı”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 60: 43- 64.

Kaynak Kişi Dizini

	Adı	İşi/Ocakla İlgisi	Öğrenim durumu	Mensubu Olunan Ocak
Kaynak kişi 1	Rıza Şahin	Ocak Dedesi	İlkokul	Keçeçi Baba Ocağı
Kaynak kişi 2	Durmuş Pelit		İlkokul	Keçeçi Baba Ocağı
Kaynak kişi 3	Salih Arslan	Ocak Dedesi	İlkokul	Keçeçi Baba Ocağı
Kaynak kişi 4	Hüseyin Gürbüz	Ocakzade	İlkokul	Keçeçi Baba Ocağı
Kaynak kişi 5	Mahmut Koç	Ocak Dedesi	İlkokul	Keçeçi Baba Ocağı
Kaynak kişi 6	Hasan Temiz	Ocakzade	İlkokul	Keçeçi Baba Ocağı
Kaynak kişi 7	Musa Koç	Ocakzade	İlkokul	Keçeçi Baba Ocağı
Kaynak kişi 8	Ayşe Gürbüz	Ocakzade	-	Keçeçi Baba Ocağı
Kaynak kişi 9	Cemal Gürbüz	Ocakzade	İlkokul	Keçeçi Baba Ocağı
Kaynak kişi 10	Uğur Aydın	Ocak dedesi	İlkokul	Hubyar Ocağı
Kaynak kişi 11	Şah Turna Aydın	Ocakzade	İlkokul	Hubyar Ocağı
Kaynak kişi 12	Cemal İlk	Ocak dedesi	İlkokul	Bostankollu H. Halife O.
Kaynak kişi 13	Ali K.	Ocak dedesi	İlkokul	Hubyar Ocağı

Tokat Yöresi Halk İnançlarında Kazak Halk İnançlarıyla Ortaklıklar

Gulim SHADİYEVA*

Öz: Günümüzde Türk halklarının kültürel değerlerini ele aldığımızda birçok bakımdan ortak unsurlara rastlamak mümkündür. Biri de halk inançlarıdır. Bunlar belli konulardaki yasaklar, tavsiyeler ve yorumlar biçiminde Türklerin yaşamına, gelenek görenek ve örf adetlerine yansımıştır. Türkiye'nin Tokat yöresi halk inançlarını ele aldığımızda bunların Kazak halk inançlarıyla birçok bakımdan ortaklıklar arz ettiğini görmek mümkündür. Mesela, çocuk istemek (boyuna ip bağlamak, çok çocuklu annelerin giyisilerini kullanmak vs.), nazar (*göz değdi* tabirinin kullanılması; nazar boncuğunun takılması vs.), hayvanlar, hava durumu ve günlük yaşamdaki diğer konularla ilgili birçok halk inancının aynıysa veya benzeri Kazaklarda da mevcuttur. Genel olarak, Türk halk inançları meydana geliş ve uygulanma açısından tarihi, kültürel ve sosyal açıdan büyük önem arz eden ve Türk halklarının milli kimliğini yansıtan unsurlardan biridir. Bu tebliğde Tokat yöresi halk inançları ile Kazak halk inançları karşılaştırılarak ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Halk İnançları, Tokat Yöresi, Kazakistan, Milli Kimlik.

The Similarities Between The Beliefs of The People of Tokat and The Beliefs of The Kazak People

Abstract: Considering the cultural values of the Turkic people today, it is possible to come across a common point in many ways. One of them is folk beliefs. These are reflected in some of the traditions and customs of the Turks. Some of the beliefs of the Kazakh people have many partners in Tokat. For example children, water, animals, weather and beliefs in everyday life or similar. In general, Turkic folk beliefs are one of the elements of great historical, cultural and social importance, reflecting the national identity of the Turkic people, in terms of its arrival and implementation. In this study, Tokat local folk beliefs were compared with Kazakh folk beliefs.

Key Words: Folk Beliefs, Tokat Region, Kazakhstan, National Identity.

* Dr., İlmi Sekreter, Kazak Güzel Sanatlar Devlet Üniversitesi, Korkut Ata İlmi Araştırma Enstitüsü (imblen@mail.ru).

Giriş

Günümüzde Türk halklarının kültürel değerlerini ele aldığımızda birçok bakımdan ortak unsurlara rastlamak mümkündür. Halk inançları bunlardan biridir. Halk inançları Türk halklarının kültüründe önemli bir yer tutar. Bunlar belli konulardaki yasaklar, tavsiyeler ve yorumlar biçiminde Türklerin günlük yaşamı, gelenek görenek, örf adet ve uğraş biçimine yansımıştır. Aslında halk inançları halkın yüzyıllar boyunca yaşam sürecinde edindiği tecrübelerinden hareketle, insanları olası olumsuzluklardan, tehlikelerden koruma; bazı doğa olaylarını, hava durumunu tahmin etme; kişiler arasındaki saygı ve sevgiyi sağlama amacını güder ve olumsuzlukları önleme yollarını önerir.

Günümüzde bilim ve teknolojinin gelişmesine rağmen, halk inançlarının günlük yaşamımızda devam etmekte olduğunu görmek mümkündür. Halk inançlarının dinle bir alakası olmayıp, her ne kadar boş ve batıl inanç olarak kabul edilmesine rağmen günümüzde de uygulanmaya devam etmesinin bir sebebi de, her konuda iyi ve kötüyü ayırması, iyi olanı önermesidir. Bu bakımdan bunlar, eğitici bir fonksiyon üstlenmekte olup, insanı kötü şeylerden uzak tutmayı, iyi şeylere özendirmeyi amaçlar.

Günlük yaşamımızda karşılaştığımız, hatta bazen uyguladığımız halk inançlarına bakıldığında Türkiye'nin Tokat yöresi ile Kazakların halk inançları arasında birçok bakımdan benzerlik ve ortaklıkları görmek mümkündür. Bunlardan bazılarını belirtmek gerekirse, aşağıdaki gibidir.

1. Çocuk İsteme Çocuk Doğumu ve Çocukla İlgili İnançlar

Tokat yöresinde çocuk sahibi olmayan kadınlar genelde evliya mezar ve türbelerine gidip, boynuna ip bağlayıp, mezarların etrafında dualar okuyarak, dolanır. Araştırmacılar bu inancı “Boynuna ip bağlanan kimse manevi anlamda da bu bağ çözülünceye kadar “bağlı-bağımlı” konumundadır. Dolayısıyla halk inançlarındaki etrafında dolanma uygulaması semavi dinlerdeki tavafın dini folklorla dönüşmüş şeklidir” diye açıklarlar.¹

Benzeri inanç Kazaklarda da mevcuttur. Kazaklarda çocuk doğurmayan kadının yıkanıp, temizlenip evliya mezarlarına gidip, çocuk dileyip yalvarması

¹ M. Avşar, Y. Kalafat, “Zile’de Salur Halk Kültürü ve Karşılaştırmalı Halk İnançları”, *Zile Kültür Sanat Dergisi*, Sayı 7-8, (2016), 100.

durumunda, çocuk sahibi olacağına inanılır.² Bazı durumlarda çocuğu olmayan çiftler ahırda kuzu ve oğlakları bağlayan ipi boyunlarına geçirerek Allah'tan çocuk dilerler.³ Buna bağlı olarak, Kazaklarda “çocuk sahibi olmayı çok istedi, Allah’a çok yalvardı” anlamında “*moynına burşak salıp tiledi*” (boynuna burşak geçirerek diledi) deyiimi mevcuttur. *burşak* “kuzu ve oğlakları bağlayan ip”tir.

Bunun gibi Tokat yöresinde çocuk sahibi olmak isteyen kadınlar çok çocuklu annelerin kullandığı beşiği kullanır veya onların giyisilerinden alınmış kumaşlardan kendilerine giyisi hazırlarlar.⁴ Benzeri uygulama ve inançlar Kazaklarda da mevcuttur. Mesela, çocuk sahibi olmayan kadına çok çocuklu kadının elbiselerinden biri hediye edilir.

Çocuğun göbek bağıyla ilgili inanç ve uygulamalarda da benzerlikler görülür. Zile’de bebeğin göbek bağı evde tutulursa, o çocuğun ileride evine bağlı olacağına inanılır.⁵ Ayrıca çocuğun âlim olması isteniyorsa onun göbek bağı cami avlusuna; doktor olması isteniyorsa hastane bahçesine; çiftçi olması isteniyorsa ahıra gömülür.⁶

Kazaklarda ise, oğlan çocuğun göbek bağını “evden çıkmayan korkak olmasın, ülkesini ve halkını savunacak cesur yiğit olsun” dileğiyle dışarıya götürüp, uzaklara atarlar; kız çocuğun göbek bağını ise, uzaklara gitmesin, ailenin, ocağın koruyucusu olsun diye ocağın yanı başına gömerler.⁷

Görüldüğü üzere burada da, göbek bağının gömüleceği yerin çocuğun geleceğini etkileyeceğine, belirleyeceğine dair inanç ve uygulamalardaki benzerlikler söz konusudur.

² A. Kaybarulı, B. Bopayulı, “Kazak İrımıdarı”, *Kazak Etikası Jane Estetikası*, (Astana: Avdarma, 2007), 63.

³ S. K. Kaliyev, K. K. Ayubay, *Kazaktın Talimdik Oylar Antologyası*, 2.cilt, (Almatı: Sözdik-Slovar’, 2007), 304.

⁴ M. Avşar, Y. Kalafat, “Zile’de Salur Halk Kültürü ve Karşılaştırmalı Halk İnançları”, *Zile Kültür Sanat Dergisi*, 101.

⁵ A. Divriklioğlu, “Zile’de İnanca Dayalı Bazı Geleneklerin Sosyal Hayata Yansıması”, *Tarihi ve Kültürü İle II. Zile Sempozyumu. 6-9 Ekim 2011. Bildiriler*. (Zile, 2012), 135.

⁶ M. Avşar, Y. Kalafat, “Zile’de Salur Halk Kültürü ve Karşılaştırmalı Halk İnançları”, *Zile Kültür Sanat Dergisi*, 102.

⁷ A. Seydimbek, *Kazak Alemin*, (Almatı: Sanat, 1997), 271; A.Kaybarulı, B.Bopayulı, “Kazak İrımıdarı”, *Kazak Etikası Jane Estetikası*, 65.

Tokat yöresinde çocuğun uzun bir süre konuşmaması durumunda ona hayvan dilini yedirme, yürümemesi durumunda köstek kesme gibi uygulamalar yapılır. Kazaklarda da buna benzer inançlar mevcuttur. Ama onlar biraz farklı amaçlarla uygulanır. Mesela, Kazaklarda yeni yürümeye başlayan çocuğun gelecekte zorluklarla karşılaşmaması, başarılı olması dileğiyle ayak bağını (köstek) keserler. Yahut çocuk, ileride güzel konuşsun, iyi bir hatip olsun diye hayvanların dilini yedirirler.

Tokat yöresinde çocuk ayaklarının arasından geriye doğru bakarsa, misafir geleceğine inanılır. Aynı şekilde Kazaklarda da çocuk yere eğilerek, ayaklarının arasından arkaya bakarsa “yol açıldı”, “misafir gelecek”, “uzaktaki akrabalar gelir” diye yorumlanır, sevinirler.⁸ Bazen çocuk sağ ayağını kaldırırsa, uzakta yaşayan, özlenen akraba gelir diye yorumlanır.⁹

Hamile kadınların aşerme, yeriklenme denilen dönemleriyle ilgili inançlarda da benzerlikler, ortak yaklaşımlar görülür. Aşeren kadının canının çektiği yiyeceği temin edip, yedirilmesi gerekir. Aksi takdirde, çocuğun özürlü doğacağına inanılır. Aynı zamanda bu dönemde anne adaylarının bazı hayvanlarla karşılaşması da istenilmez. Mesela, hamile kadın tavşan görürse, dudağı yarık bebek doğuracağına inanılır.¹⁰ Bunun gibi Kazaklarda da aşeren kadının istediği yemek temin edilir. Aksi halde, çocuğun su ağız hastalığına yakalanacağına, yani ağzından sürekli salya akacağına, ağzı sulu olacağına ve büyüyünce de o çocuğun yalancı olacağına inanılır.¹¹ Kazakların halk inançlarına göre, doğacak çocuğun dudağının yarık olacağı korkusuyla hamile kadının tavşan etini; hamilelik döneminin uzun sürebileceği korkusuyla hamile kadının deve etini yemesi yasaklanır.¹²

⁸ A. Kaybarulı, B. Bopayulı, “Kazak İrımıdarı”, *Kazak Etikası Jane Estetikası*, 58.

⁹ A. Seydimbek, *Kazak Alemin*, 272.

¹⁰ M. Avşar, Y. Kalafat, “Zile’de Salur Halk Kültürü ve Karşılaştırmalı Halk İnançları”, *Zile Kültür Sanat Dergisi*, 102.

¹¹ A. Kaybarulı, B. Bopayulı, “Kazak İrımıdarı”, *Kazak Etikası Jane Estetikası*, 82.

¹² A. Seydimbek, *Kazak Alemin*, 254; S.K.Kaliyev, K.K.Ayubay, *Kazaktın Talimdik Oylar Antologyası*, 2.cilt, 303.

2. Nazarla İlgili İnançlar

Tokat'ın Zile ilçesinde nazarından korkulan kişinin gece eşiğinden alınan bir ağaç parçasının yakılması ile onun nazarının bertaraf edileceğine inanılır.¹³ Benzeri bir inanç Kazaklarda da vardır. Küçük çocuğa nazar değdiğine inanıldığında, şüphelendikleri kişinin evinden bir eşyasını getirip yakarlar.¹⁴ Aynı zamanda Tokat yöresinde olduğu gibi Kazaklarda da nazardan korunmak amacıyla özellikle küçük çocuklara nazar boncuğu, muska takılır.

3. Hayvanlarla İlgili İnançlar

Tokat yöresinde baykuş uğursuz bir kuş olarak kabul edildiği için, bir evin damında baykuş öterse, o evden cenaze çıkacağına inanılır.¹⁵ Kazaklarda da baykuş gece kuşu olduğu için, uğursuz, kötülükler sebepleri olan bir kuş olarak kabul edilir. Baykuş evin damına, keçe çadırın tepesine konarak öttüğünde, ocakta yanmakta olan ateşte tutulan sıcak maşayı baykuşa doğru sallayarak “Felaket ve uğursuzluklar senin başına gelsin!” diye kovarlar. Bu uygulama, ateşin her kötülüğü yok ettiği yönündeki eski inançtan kaynaklanmıştır. Kazaklar baykuşun evin damına geceleri kötülük yayan şeytanın yönlendirmesi ile gelip konduğunu düşündükleri ve şeytanın ateşten korktuğuna inandıkları için onu ateşte tutulan sıcak maşa ile uzaklaştırmaya çalışmıştır.¹⁶

Köpeğin ulumasıyla ilgili inançlardaki benzerlikler de dikkat çekici. Mesela, bir evin kapısında köpek uzun uzun ulursa, o evden cenaze çıkacağına inanılır.¹⁷ Kazaklarda köpek ulursa bir ölüm olayı yaşanacağına veya uğursuzluk olacağına inanılır ve köpeği kovarlar.¹⁸

¹³ A. Divriklioğlu, “Zile’de İnanca Dayalı Bazı Geleneklerin Sosyal Hayata Yansıması”, *Tarihi ve Kültürü İle II. Zile Sempozyumu*, 6-9 Ekim 2011. *Bildiriler*, 135.

¹⁴ S. K. Kaliyev, K. K. Ayubay, *Kazaktın Talimdik Oylar Antologyası*, 2.cilt, 303.

¹⁵ M. Avşar, Y. Kalafat, “Zile’de Salur Halk Kültürü ve Karşılaştırmalı Halk İnançları”, *Zile Kültür Sanat Dergisi*, 109.

¹⁶ A. Kaybarulı, B. Bopayulı, “Kazak İrımıdarı”, *Kazak Etikası Jane Estetikası*, 49.

¹⁷ M. Avşar, Y. Kalafat, “Zile’de Salur Halk Kültürü ve Karşılaştırmalı Halk İnançları”, *Zile Kültür Sanat Dergisi*, 109.

¹⁸ A. Seydimbek, *Kazak Alemleri*, 273; M.Canbolatulu, *Tanım. Talgam. Tagılım*, (Almatı: Şartarap, 1997), 122.

Tokat yöresinde de, Kazaklarda da horozun vakitsiz, gece ötmesi hoş karşılanmaz. Gece öten horozun bir uğursuzluk getireceğine inanılır ve horozun başı kesilir, yere gömülür.¹⁹

Kedi yalanırsa, yüzünü yıkarsa misafir geleceğine inanılır.²⁰

4. Diğer İnançlar

Ortak inançlardan bir kısmı da vücut organlarıyla ilgili inançlardır. Tokat yöresinde kulak çınlarsa “bir yerlerde o kişinin ismi anılmıştır”, “sağ kulak çınlarsa hayra, sol kulak çınlarsa şerre işarettir” denir. Kazaklarda ise, “kişinin sağ kulağı çınlarsa birinin o kişiyi övmekte olduğuna; sol kulağı çınlarsa kötülemekte olduğuna”²¹ veya “kişinin sağ kulağı çınlarsa iyi haber duyacağına, sol kulağı çınlarsa kötü haber duyacağına”²² inanılır.

Aynı şekilde Tokat yöresinde “sağ göz seğirirse sağlığa, sol göz seğirise varlığa sebep olacaktır” denir²³. Kazaklarda ise, sağ göz kapağı seğirirse insanın sevineceğine, sol göz kapağı seğirirse kötü haber alınacağına inanılır.²⁴ Bunun gibi ayağının altı kaşınırsa, taban kaşınırsa yolculuğa çıkılacağına inanılır ve “yolum açık olsun” diye dilek tutulur.²⁵

Geceleyin tırnağın kesilmesi uğursuzluk sayılır, yasaklanır.²⁶ Kazaklar eskiden insan canının geceleri tırnağın ucunda bulunduğuna inanmış ve gece tırnağın kesilmesini uygun görmemiştir.²⁷

¹⁹ A. Kaybarulı, B.Bopayulı, “Kazak İrımдарı”, *Kazak Etikası Jane Estetikası*, 69; M.Canbolatulu, *Tanım. Talgam. Tagılım*, 102.

²⁰ A. Seydimbek, *Kazak Alemleri*, 273.

²¹ M. Canbolatulu, *Tanım. Talgam. Tagılım*, 95.

²² A. Seydimbek, *Kazak Alemleri*, 273; A.Kaybarulı, B.Bopayulı, “Kazak İrımдарı”, *Kazak Etikası Jane Estetikası*, 48.

²³ A. Divriklioğlu, “Zile’de İnanca Dayalı Bazı Geleneklerin Sosyal Hayata Yansıması”, *Tarihi ve Kültürü İle II. Zile Sempozyumu. 6-9 Ekim 2011. Bildiriler*. 135.

²⁴ A. Kaybarulı, B. Bopayulı, “Kazak İrımдарı”, *Kazak Etikası Jane Estetikası*, 48.

²⁵ A. Kaybarulı, B. Bopayulı, “Kazak İrımдарı”, *Kazak Etikası Jane Estetikası*, 48.

²⁶ M. Avşar, Y. Kalafat, “Zile’de Salur Halk Kültürü ve Karşılaştırmalı Halk İnançları”, *Zile Kültür Sanat Dergisi*, 109; S. K. Kaliyev, K. K. Ayubay, *Kazaktın Talimdik Oylar Antologyası*, 2.cilt, 301; M. Canbolatulu, *Tanım. Talgam. Tagılım*, 86.

²⁷ A. Kaybarulı, B. Bopayulı, “Kazak İrımдарı”, *Kazak Etikası Jane Estetikası*, 64.

Her iki ülkede ortaklık ve benzerlik arz eden inançlardan biri eşik ve kapının iki yanıyla ilgili yasaklardır. Mesela, Tokat'ta meleklerin eve girip çıkmasına engel olacağı düşüncesiyle eşiğe oturmak da uğursuzluk sayılır²⁸; eşikte oturanın nasibinin kesileceğine, iftiraya uğrayacağına inanılır.

Kazaklarda eşiğe basmak, kapının yanına dayanmak, iki elle dayanarak, gerilmek yasaktır²⁹. Çünkü Kazak inançlarında, cenaze çıkan, düşman tarafından yağmalanan ya da bir uğursuzluğa uğrayan bir evde böyle hareket yapılır³⁰. Dolayısıyla bu tür hareketin yapılması söz konusu uğursuzluklara davetiye çıkarmak gibi algılanır. Gece ıslık çalınmaz. Kazaklarda da gece ıslık çalındığında dışarıdaki yılanların o sesi duyup, eve geleceğine inanılır.³¹

Tokat yöresindeki bazı inançlara göre, üzerindeki giyisinin sökülen yerinin dikilmesi anında kişinin konuşması halinde aklı da dikilir.³² Kazaklar da giysisi insanın üzerindeyken kopan düğmesini dikmezler, aynı şekilde yırtılan kısmı yamalamazlar.³³

Bunun gibi örnekleri çokça vermek mümkündür. Böyle ortak ve benzer inançları ele aldığımızda, araları bölen binlerce kilometrelik mesafeye ve bir birinden ayrı düştükleri, yüzyılları bulan bir zaman zarfına bakmaksızın iki Türk toplumunda ortak ve benzeri unsurların korunması ve uygulanmaya devam etmesi dikkat çekicidir.

Görüldüğü üzere, halk inançları boş, batıl inanış gibi gözükse de, aslında halkın örf adetlerinin de birer unsurudur. Milli kültürümüzün önemli unsurlarından biri olan halk inançları günlük yaşam özellikleriyle birlikte, milli özelliklerimizi, ahlak, edep ve görgü kurallarını yansıtır. Bunlardan bir kısmı çok eski Şamanlık inancının izlerini de taşımaktadır. Genel olarak, Türk halk inançları teşekkül ve uygulanma sebepleri açısından tarihi, kültürel ve sosyal açıdan büyük önem arz eden ve Türk halklarının milli kimliğini yansıtan

²⁸ M. Avşar, Y. Kalafat, "Zile'de Salur Halk Kültürü ve Karşılaştırmalı Halk İnançları", *Zile Kültür Sanat Dergisi*, 109.

²⁹ A. Seydimbek, *Kazak Alemi*, 255.

³⁰ A. Kaybarulı, B. Bopayulı, "Kazak İrımıdarı", *Kazak Etikası Jane Estetikası*, 58.

³¹ A. Kaybarulı, B. Bopayulı, "Kazak İrımıdarı", *Kazak Etikası Jane Estetikası*, 60.

³² A. Divriklioğlu, "Zile'de İnanca Dayalı Bazı Geleneklerin Sosyal Hayata Yansıması", *Tarihi ve Kültürü İle II. Zile Sempozyumu*. 6-9 Ekim 2011. *Bildiriler*. 135.

³³ M. Canbolatlı, *Tanım. Talgam. Tagılım*, 90.

unsurlardan biridir. Dolayısıyla bunları halkımızın milli kimliğinden ayrı ele almak doğru olmaz. Çünkü halk inançları kültüre, folklor, gelenek göreneklere yansımış, halkın tarihinden, manevi yaşamından bilgi vermektedir. Halk inançlarının vasıtasıyla halkın kültürü, tarihi, manevi yaşamından bilgi almak mümkündür. Son zamanlar manevi mirasımıza karşı duyulan ilgi, halk kültürü ve halk bilimi alanındaki araştırmaları güncel bir duruma getirmiştir. Maalesef, yüzyıllar zarfında oluşup, biriken manevi ve kültürel değerlerimizden bazıları günümüzde unutulmaya yüz tutmuştur, yitirmek üzeredir. Özellikle halk inançları diğer folklor ürünlerine göre daha az araştırılmış daha az derlenmiştir. Oysa ki, gelecek nesiller de manevi kültürümüzün böyle güzelliklerini bilmeli, atalarımızın uyguladığı gelenek, görenek ve örf adetlere saygı duymalıdır.

Kaynakça

- Avşar, M., Kalafat, Y., “Zile’de Salur Halk Kültürü ve Karşılaştırmalı Halk İnançları”. *Zile Kültür Sanat Dergisi. Tarihi ve Kültürü İle III. Zile Sempozyumu Bildirileri Özel Sayısı. Sayı 7-8: 100-113. Zile, 2016.*
- Canbolatulu, M., *Tanım.Talgam. Tagılım. Almatı: Şartarap, 1997.*
- Divriklioğlu, A., “Zile’de İnanca Dayalı Bazı Geleneklerin Sosyal Hayata Yansıması” *Tarihi ve Kültürü İle II Zile Sempozyumu. 6-9 Ekim 2011. Bildiriler. (Haz.: M. Yardımcı), Zile, 2012.*
- Kaliyev, S. K., Ayubay, K. K., *Kazaktın Talimdik Oylar Antologyası. 2 cilt., Kara Söz Tağılımı. Almatı: Sözdik Slovar, 2007.*
- Kaybarulı, A., Bopayulı, B., “Kazak İrımıdarı”, *Kazak Etikası Jane Estetikası, (Haz.: T.Gabitov). 20 tomдық Kazak Halkının Filosofiyalık Murası seriyasının 12. tomu., s. 3-72. Astana: Avdarma, 2007.*
- Seydimbek, A., *Kazak Alemi. Almatı: Sanat, 1997.*

TOKATLI ÂLİMLERE DAİR BİLDİRİLER

Tokat'ta Yetişen Astronomi ve Matematik Bilginleri

Ali BAKKAL*

Öz: Dânişmendliler, Pervaneoğulları, Selçuklular, Osmanlılar Tokat yöresinde medreseler inşa ettiler. Nizamiye Medreselerinden itibaren bazı medreselerde İslamî ilimlerin yanı sıra matematik ve astronomi bilimlerinin de okutulduğu bir gerçektir. Tokat'taki bazı medreselerde de bu ilimlerin okutulduğu anlaşılmaktadır. Bunun en önemli bir işareti Tokat'tan astronomi ve matematik üzerine eser yazan pek çok ilim adamının çıkmış olmasıdır. Eserleri günümüze ulaşmış olan bu ilim adamlarının isimleri şöyledir: Hasan b. Ali el-Komanâtî, Hüsâmeddîn Tokâdî, Molla Lütfi, Niksarî, Dellâkoğlu, Ümmü-Veled-Zâde, Şeyhülislâm İbn Kemal, Mehmed Suûdî Efendi, Ahmed b. İbrahim et-Tokadî, İshak b. Hasan et-Tokâdî, Numan Efendi. Bu çalışmanın amacı, 1074 yılında Dânişmendliler tarafından fethedilmesinden sonra Tokat'ta yetişen astronomi ve matematik bilginlerini tespit etmek ve bu ilim adamlarını tanıtmaktır.

Anahtar Kelimeler: Tokat, Astronomi, Matematik, Hasan Komanati, Molla Lutfi.

Astronomy and Mathematics Scholars Who Grew up in Tokat

Abstract: Danishmend, Pervaneoğulları, Seljuks and Ottomans built madrasahs in Tokat and around it. Since the Nizamiye Madrasahs, it's been a reality that mathematics and astronomy sciences were taught as well as Islamic sciences in some madrasahs. It is understood that these sciences were taught in some madrasahs in Tokat. One of the most important signs of this is that many scholars wrote books on astronomy and mathematics in Tokat. The names of these scholars whose works have reached the present day are like this: Hasan b. Ali el-Komanâtî, Hüsâmeddîn Tokâdî, Molla Lütfi, Niksarî, Dellâkoğlu, Ümmü-Veled-Zâde, Şeyhülislâm İbn Kemal, Mehmed Suûdî Efendi, Ahmed b. İbrahim et-Tokadî, İshak b. Hasan et-Tokâdî, Numan Efendi. The purpose of this study is to identify astronomy and mathematical scholars in Tokat after its conquest by the Danishmend in 1074 and to introduce these scholars.

Key Words: Tokat, Astronomy, Mathematics, Hasan Komanati, Molla Lutfi.

* Prof. Dr., Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (alibakkal52@gmail.com).

Giriş

Çalışmanın amacı, 1074'te Dânişmendliler tarafından fethedilmesinden¹ sonra Tokat'ta yetişen astronomi ve matematik bilginlerini tespit etmek ve bu ilim adamlarını tanıtmaktır. Dânişmendliler, Pervaneoğulları, Selçuklular ve Osmanlılar, Tokat ve çevresinde çeşitli medreseler inşa ettiler. Tokat'ta ilk medresenin, Dânişmend hükümdarlarından Nizamettin Yağıbasan (537-562-1154-1164) tarafından yaptırıldığı anlaşılmaktadır. Bu medrese Yağıbasan Medresesi veya Çukur Medrese adıyla meşhurdur. Sultan Çelebi devri devlet adamlarından Sultan Emir Yahşi Bey oğlu Emir Hisar Bey, Hac dağı eteklerinde Hisariye Medresesi diye bilinen bir medrese yaptırmış, bu medresenin harap olmasından sonra kalıntıları kullanılmak suretiyle Takyeciler Camii yakınlarında yeniden inşa edilmiştir (1411). Tokat'ın en önemli eğitim merkezi, Emîr Muînüddin Süleyman Pervâne tarafından yaptırılan (1275) Gökmedrese'dir. Yaygın görüşe göre; dârüşşifâ olarak yaptırılmıştır.² Ancak Gökmedrese'nin medrese, zaviye, bîmarhane ve dârüşşifadan oluşan bir külliye olduğu anlaşılmaktadır. Günümüzde müze olarak kullanılan ana bina muhtemelen dârüşşifa olarak kullanılmaktaydı. Osmanlılar döneminde de Tokat ve çevresinde, Hacı İvaz Paşa Medresesi (İyibaba Köyü), Hacı İvaz Paşa Medresesi (Tokat), Gülbahar Medresesi, Düzboğun Medresesi, Mevlâna Emir Medresesi, Hacı Ömer Medresesi gibi çeşitli medreseler inşa edilmiştir. Ulu Cami'nin yanında da bir Dârülkurrâ bulunuyordu.³

Nizamiye Medreselerinden itibaren bazı medreselerde İslamî ilimlerin yanı sıra matematik ve astronomi bilimlerinin de okutulduğu bilinen bir gerçekliktir. Tokat'taki bazı medreselerde de bu ilimlerin okutulduğu anlaşılmaktadır. Bunun en önemli göstergesi ise, Tokat'tan astronomi ve matematik üzerine eser yazan pek çok ilim adamının çıkmış olmasıdır. Eserleri günümüze ulaşmış olan bu ilim adamlarının isimleri ve kısa hayatları şöyledir:

¹ Ali Açikel, "Tokat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yay., 2012), 41: 219-223.

² Özkan Ertuğrul, "Gökmedrese", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yay., Ankara: TDV Yay., 1996), 14: 138.

³ Bk. Ahmet Şimşirgil, "XVI. Yüzyılda Tokat Medreseleri", *Tarih İncelemeleri Dergisi* 7, sy. 1, (2015): 228-242.

1. Hasan b. Ali el-Komanatî (832/1428-9'da sağ)

Seyyid Hasan (Hüseyin) b. Seyyid Ali el-Komanatî, XIV. asrın ikinci yarısıyla XV. asrın ilk yarısında Anadolu'da yetişen büyük fakihlerden ve astronomi bilginlerindendir. *Vikâyetü'r-rivâye* üzerin yazdığı *el-Înâye* adlı şerhinin mukaddimesindeki ifadeye göre Tokat yakınlarındaki Komanat (Gümerek) köyünde doğmuş, daha sonra Sivas'a yerleşmiştir. Doğum tarihi gibi ölüm tarihi de bilinmemektedir. Yalnız, *el-Înâye*'nin sonunda, "Bu kitabı 827 Cemâziyelevvel'i başlarında te'lîfe başladım, 832 Safer'inde tamamladım" ifadesinden, o sırada sağ olduğu kesin olarak anlaşılmaktadır. Taşköprîzâde'nin ifadesine göre Komanatî'nin dilinde kekemelik vardı.

Büyük astronomi bilgini Ebü'l-Vefâ el-Bûzcânî'nin (ö.388/998) *el-Kâmil fî Şerhi's-Zîci's-Şâmil* adlı eserini şerhetmiştir. Bu şerhe 821 yılı Ramazan ayın ortalarında başlamış, aynı yılın Zilkâde'sinin onbeşinde tamamlamış ve Çelebi Sultan Mehmed'e ithaf etmiştir (Ekim 1419-Aralık 1419). Hasan Komanatî'nin bu eseri geniş bir şerh olmayıp, Bûzcânî'nin eserinin müşkil yerlerinin izahından ibarettir.⁴ Hasan Komanatî'nin şerhinin iki yazma nüshası mevcuttur:

- Laleli, nr. 2137.
- Bibliothèque Nationale, AY, nr. 2530; Bu nüshadan alınmış bir fotokopi, Dârü'l-Kütüb, Mîkât, nr. 951'de bulunmaktadır.

2. Hüsameddîn Tokadî (ö. 860/1456)

Hüsameddin Tokadî, II. Murad ve Fatih dönemlerinde yaşayan, kelim ve astronomi alanlarındaki bazı eserleri günümüze kadar ulaşmış bulunan İslâm alimlerindendir. Nalbant-zâde ismiyle de meşhur olmuştur. Yukarıya doğru nesebi tam olarak bilinmemektedir. Ekmeleddin İhsanoğlu ve arkadaşları, bazen onun 926/1520 yılında ölen torunu Hüsameddin Hüseyin b. Abdullah (Abdurrahman) ile karıştırıldığını ifade etmektedirler.⁵ Dolayısıyla tam isminin

⁴ <http://www.akintarih.com/turktarihi/turkbilim/osmanlilardaastronomi.htm> (24.09.2018); Ali Bakkal, *İslam Astronomi Tarihi* (İstanbul: Rağbet Yay., 2017), 323; Ekmeleddin İhsanoğlu v.dğr., *Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi* (İstanbul: İslâm Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi (IRCICA) Yay., 1997), 1: 22.

⁵ Günümüzdeki bazı çalışmalarda bu hata tekrar edilmiştir: Bk. Ömer Aydın, *Türk Kelam Bilginleri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004), 100; Özcan Taşçı, "Tokatlı Kelam Alimleri", *Tokat Sempozyumu*, – Bildiriler (01-03 Kasım 2012, Tokat), 3: 441.

Hüsameddin Hüseyin b. Abdurraman et-Tokadî şeklinde verilmesi bir hatadır. Muhammed b. İbrahim en-Niksârî, Hüsamaddin Tokatî'nin talebelerindendir. İbn Meddâs namıyla inşa ettiği camiinin karşısına defnedilmiştir.⁶

Kelam, mantık ve fıkıh ilimleri ile Arap Dili ve Edebiyatına dair *Şerh-i Avâmîl-i Cürcânî*, *Risâle fî Cevâz-i Devrân-ı Sûfiyye*, *Şerhu Şemsiyye*, *Ta'likât alâ Hâşiye-i Tecrîd li's-Seyyid Şerîf*, *Ferâid-i Hindî* gibi eserleri vardır.⁷

Astronomiye dair “Risâle fî Beyân-ı Kavş-i Kuzah” isimli bir eseri mevcuttur. Eser, gökkuşağının oluşum sebeplerinden bahseder. Eserinin sonunda verilen bilgilerin, filozofların görüşlerinden ibaret olduğu için dindarların bu tür bilgilere önem vermemesi gerektiğinden söz eder. Eserin on bir adet yazma nüshası bulunmaktadır:

- Hâlet Efendi, nr. 536/3.
- Kıbrıs, II. Mahmud, nr. 1648/3.
- Hasan Hüsni, nr. 1233/3.
- Lâleli, nr. 2200/1.
- Amca-zâde Hüseyin, nr. 52/2.
- Teymuriyye, Hikmet, nr. 52/2.
- Tal'at, Mecâmi', nr. 429/14.
- Ali Emîrî, Arabî, nr. 2758/3.
- Kaya Mustafa Paşa, nr. 373.
- Gaziantep, nr. 231/4.
- Çorum, nr. 5073.⁸

3. Molla Lutfi (ö. 901/1495)

Molla Lutfi, Osmanlı döneminde Tokat'ta yetişen en yetkin alimlerdendir. Asıl adı Lutfullah'tır. 850/1446 yılı civarında dünyaya geldiği tahmin edilmektedir. Tokat'ta doğduğunu bizzat kendisi söylemektedir. İlköğrenimini çağının âlimlerinden olan babası Kutbüddin Hasan'ın yanında gördü. Daha sonra

⁶ Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333), 1: 272; İhsanoğlu v.dğr., *Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi*, 1: 25; Ömer Aydın, *Türk Kelam Bilginleri* (İstanbul: İnsan Yay., 2004), 100-101; Taşçı, “Tokatlı Kelam Alimleri”, 3: 411; Ali Bakkal, *İslam Astronomi Tarihi*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017), 326.

⁷ Bk. Taşçı, “Tokatlı Kelam Alimleri”, 441.

⁸ Geniş bilgi için bk. İhsanoğlu v.dğr., *Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi*, 1: 26.

İstanbul'a giderek Sinan Paşa'dan mantık, felsefe, kelâm okudu. Onun yönlendirmesiyle Ali Kuşçu'dan matematik dersleri aldı. Sinan Paşa ile hoca-talebe ilişkisinin ötesinde akrabalık ilişkisinin de bulunduğu ihtimali üzerinde durulmuştur. Sinan Paşa'nın tavsiyesiyle Fâtih Sultan Mehmed tarafından saray kütüphanesine hâfız-ı kütüb olarak tayin edildi. Bu sırada padişahla şakalaşacak kadar yakın dostluk kurdu. Ancak bu dostluk uzun sürmedi; vakıf kitaplarına hıyanet suçlamasıyla önce kütüphaneden uzaklaştırılıp müderris yapıldı, ardından tâzîr cezasına çarptırılarak hapse konuldu. Daha sonra görevine iade edildi. Sinan Paşa'nın padişahla arasının açılıp Seferihisar'a sürülmesi üzerine o da onunla beraber gitti (881/1476). Beş yıl sonra Fâtih'in ölümünün ardından yine Sinan Paşa ile birlikte İstanbul'a döndü ve II. Bayezid tarafından Bursa Yıldırım Bayezid (veya Sultan Murad) Medresesi müderrisliğine tayin edildi. Arkasından sırasıyla Filibe'de Şehâbeddin Paşa, Edirne'de Dârülhadis, İstanbul'da Semâniye, Bursa'da Murâdiye ve muhtemelen tekrar İstanbul'da Semâniye medreselerinde müderrislik yaptı. Zındıklık ve ilhâd suçlamasıyla yargılandıktan sonra 25 Rebûlâhir 900 (23 Ocak 1495) tarihinde Atmeydanı'nda boynu vurulmak suretiyle idam edildi. Naaşı Eyüp'te Defterdar Mahmud Çelebi Mescidi yakınına defnedildi.⁹ Molla Lutfi'nin idamına özellikle namaz ile ilgili söyledikleri sebep olmuş gibi gözüксе de bu olayın alt metninde yer alan etkenlerin doğru bir şekilde incelenmesi gerekmektedir.¹⁰

Molla Lutfi'nin idamı, devrindeki ve daha sonraki alimler tarafından üzerinde çok durulun konulardan biri olmuştur. Fazla alaycı ve herkese dil uzatan bir kişiliğe sahipti. Fen bilimleri dahil her alanda zamanındaki alimlere karşı üstünlüğü vardı. Zındıklığı sebebiyle idam edilmiş olmakla birlikte, eserlerinde Ehl-i Sünnet'e aykırı bir görüşünün bulunmadığını söylemek mümkündür. Yapılan araştırmalar durumun bu yönde olduğunu göstermektedir. Devrindeki âlimlerden Hatıbzâde ve İzârî onun idamına fetva verenlerin başında gelir. Afzalüddîn ile Ahaveyn idamında çekimser kalmışlardır. Muhyiddîn el-Kocavî ise onun idamına üzülenlerdendir. Taşköprizâde'nin amcası Kıvâmüddin

⁹ İhsanoğlu v.dğr., *Osmanlı Matematik Literatürü Tarihi*, (İstanbul: İslam Tarih Sanat ve Kültür Araştırmaları Merkezi (IRCICA) Yay., 1999), 1: 37-38; Orhan Şaik Gökyay ve Şükrü Özen, "Molla Lutfi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yay., 2005), 30: 255.

¹⁰ Seda Özsoy, "Bir Zındıklık Suçlamasının Öyküsü: Tokatlı Molla Lutfi'nin Hayatı", *Tokat Tarihi ve Kültürü Sempozyumu* 3 (25-26 Eylül Tokat):136.

Kâsım, onun talebesi idi. Kıvamüddin, Molla Lutfi hakkında yapılan ithamların doğru olmadığını söyler. Taşköprizâde de onun samimi dindarlardan olduğunu ve haksız yere idam edildiğini kanaatindedir.¹¹

Molla Lutfi'nin Sarı Lutfi Mescidi adıyla tanınan bir cami yaptırdığı, değerli kitaplardan meydana gelen bir kütüphanesinin olduğu ve İstanbul'da adını taşıyan bir mahallenin bulunduğu bilinmektedir. Yetiştirdiği öğrenciler arasında Kemalpaşazâde, Hayâlî-i Evvel, Fâtih Sultan Mehmed'in hocası Molla Halebî'nin oğlu Abdurrahman Çelebi, Taşköprizâde'nin amcası Kıvâmüddin Kasım, Vâsiî (Abdülvâsi) Çelebi, Molla Dâvûd-i Kocevî (Kara Dâvud İzmitî), Molla Alâeddin Çerçin, Menteşeli Molla Ayı Seyyidî, Seyyid Mahmud, Küçük Bedreddin, Kazâbâdlı Kâzımî ve Molla Hakim İshak gibi âlimler yer almaktadır.¹²

3.1. İlmî Şahsiyeti

Kaynaklar, Molla Lutfi'nin cesaretli ve derin bir alim olup, ince bir zekâyâ, nükteci, eleştirici bir yapıya sahip bulunduğuna, tıp konusunda İbn Sina'nın *Kanûn*'una bakmaya gerek duymayacak kadar ilmî bir kudreti haiz olduğuna işaret etmektedirler. Hem astronomi ve matematik gibi fen bilimlerinde, hem de mantık, kelâm ve felsefe alanlarında temayüz etmiş bir şahıstır. Aynı zamanda bir şair olan Molla Lutfi, sade Türkçe ile oldukça güzel şiirler yazmıştır. Onun dervişâne kıyafeti ve davranışları, sûfilik yönünün olduğunu da göstermektedir. Her ne kadar Şeyh Vefa Tekkesi'ne gidip gelse de onun tasavvufa sülûk edip etmediği konusunda bir sarahat yoktur.¹³

3.2. Eserleri

Molla Lutfi dinî, edebî, felsefî ve fennî ilimlerde eser vermiş bir âlimdir. Devrin ilim anlayışına uygun olarak çalışmalarının çoğunu Arapça, *Harnâme*'siyle Türkçe'nin belâgatına dair kitabını ve bazı şiirlerini ise Türkçe yazmıştır; birkaç kıtası da Farsça'dır. Şuarâ tezkirelerinde Molla Lutfi'ye yer ayrılarak şiirlerinden birtakım örnekler verilmekte ve Latîfî tarafından şiir ve kasidede asrının Hassân ve Selmân'ı olarak nitelenmekteyse de onun kaside, gazel, tarih ve mizahî kıta türünde bazı denemelerinin dışında şiirle pek ilgilendiği söylenemez. Eserleri:

¹¹ İhsanoğlu v.dğr., *Osmanlı Matematik Literatürü Tarihi*, 1:38.

¹² Gökyay ve Özen, "Molla Lutfi", 30: 255.

¹³ İbrahim Maraş, "Tokatlı Molla Lutfi: Hayatı, Eserleri ve Felsefesi", *Dîvân: İlmî Araştırmalar* 8, sy. 14, (İstanbul 2003), 128.

1) *Hâşiye ‘alâ Hâşiyeti’ş-Şerhi’l-Metâli’*. Molla Lutfi’nin en hacimli eseridir. Sirâceddin el-Urmevî’nin mantığa dair *Metâli’u’l-envâr*’ına Kutbüddin er-Râzî tarafından yapılan *Levâmî’u’l-esrâr* adlı şerh için Seyyid Şerîf el-Cürcânî’nin yazdığı hâşiye üzerine kaleme alınmıştır.

2) *Hâşiye ‘alâ evâili Şerhi’l-Mevâkıf*. Adudüddin el-Îcî’nin *el-Mevâkıf fî ilmi’l-kelâm*’ına Cürcânî’nin yaptığı şerhin birinci mevkıfine yazılmış bir hâşiyedir.

3) *es-Seb’u’ş-şidâd*. Molla Lutfi, II. Bayezid’in huzurunda âlimlerle yaptığı bir tartışmayı padişahın emriyle kaleme aldığı bu risâlede, Cürcânî’nin Kutbüddin er-Râzî’nin *Metâli’u’l-envâr* şerhi üzerine yazdığı hâşiyede “mevzû” hususunda ileri sürdüğü bazı düşünceleri eleştirmektedir

4) *Risâle fî tahkîki vücûdi’l-vâcib (vücûdi’l-mebdei’l-evvel)*

5) *Risâle (Kelimât) müte‘allika bi-âyeti’l-hac*. Müellifin bir bayram günü II. Bayezid’in huzurunda Bakara sûresinin 196-199. âyetleriyle ilgili olarak yapılan tartışmanın sonuçlarını kaleme alıp Vezîriâzam Ali Paşa’ya ithaf ettiği risâledir.

6) *Zübdetü’l-belâga*. Kâtib Çelebi’nin *Telhîsü’t-Telhîs* adıyla andığı risâle, Hatîb el-Kazvînî’nin *Telhîsü’l-Miftâh*’ının özeti mahiyetinde olup Mehmet Sami Benli tarafından *Molla Lutfi ve Zubdetu’l-Belâga Adlı Eseri* ismiyle yayımlanmıştır

7) Müellifin adı belli olmayan Türkçe’nin belâgatına dair eseri.

8) *Hâşiye alâ Şerhi’l-Miftâh*. Sekkâkî’nin *Miftâhu’l-ulûm* adlı kitabının belâgat ilimlerine ayrılan üçüncü kısmına Cürcânî’nin yaptığı şerhin hâşiyesidir ve Kâtib Çelebi’nin ifadesine göre adı geçen şerhte güç yerleri çözmek üzere yazılmıştır.

9) *Risâle fîmâ yete‘allaku bi-hurûfi’t-teheccî*.

10) *Risâle fî’l-ulûmi’ş-şer’iyye ve’l-Arabiyye (Risâle fî mevzûâtî’l-ulûm)*. II. Bayezid’e sunulan kitapta yirmi dokuzu Arap dili, kırk dördü İslâm diniyle ilgili olmak üzere toplam yetmiş üç ilimden söz edilmiş, felsefî, tabîî ve matematik ilimler tasnife tâbi tutulmamıştır.

11) *el-Metâlibü’l-ilâhiyye*. Bir önceki eserin kapalı bazı noktalarını açıklamak üzere telif edilmiş olup yine Refîk el-Acem tarafından neşredilmiştir.

12) *Harnâme*. *Uslu Şücâ’ Münazarası* olarak da bilinen mizah türünde yazılmış eserde, döneme ilişkin eleştiriler ve müstehcen ifadeler yer almaktadır.

13) *el-Ferec ba'de's-şidde Tercümesi*. Mecdî ve Kâtib Çelebi, Ebû Ali et-Tenûhî'ye ait *el-Ferec ba'de's-şidde* adlı eseri Molla Lutfi'nin Türkçe'ye çevirdiğini kaydetmektedirler. Ancak eserin herhangi bir nüshası günümüze ulaşmamıştır.

14) *Hâşiye 'ale'l-Mukaddemâti'l-erba'*. Nüshası günümüze ulaşmamıştır.

15) *Risâle fî tahkîki'l-îmân*. Eserin nüshaları günümüze ulaşmamıştır.

16) *Ta'likât 'alâ evâil-i Sahîhi'l-Buhârî*. Nüshası günümüze ulaşmamıştır.

17) *Şerhu Telhîsi'l-Miftâh*. Eserin nüshaları günümüze ulaşmamıştır.

18) *Risâle fî ilmi'l-âdâb*. Eserin nüshaları günümüze ulaşmamıştır.

19) *Risâle fî hakîkati'n-nefsi'n-nâtika*. Bir mecmuanın fihristinde adı geçen bu eserin de herhangi bir nüshası günümüze ulaşmamıştır.

3.3. Matematikle İlgili Eserleri

Bizi bu çalışmamızda daha çok ilgilendiren eser, Molla Lutfi'nin matematiğe dair *Taz'îfü'l-mezbah* isimli kitabıdır. Eski kaynaklarda adı geçmeyen bu eseri ilk defa Brockelmann tesbit etmiş bulunmaktadır. Türkiye'de ilk olarak bu eseri meşhur bilim tarihçisi Abdülhak Adnan Adıvar tanıtmıştır.¹⁴ Şerefettin Yaltkaya'nın tahkik ettiği eseri Adnan Adıvar ve Henry Eugénie Corbin, Fransızca çevirisi ve geniş bir giriş yazısıyla birlikte yayımlamışlardır.

Molla Lutfi'nin Arapça yazdığı kısmen tercüme kısmen telif bir kitap olan *Taz'îfü'l-mezbah*'ta ilim tarihinde "Delos meselesi" diye bilinen bir matematik problemini ele alınmıştır. İzmirli Théon, Delos adasındaki putperest mâbedindeki sunağın iki katına çıkarılması konusunda ortaya atılan bir geometri probleminden bahseder. Bu problem öteden beri Delos Problemi diye bilinmektedir. Adnan Adıvar bu konuda şunları yazar: "İzmirli Théon İskenderiye Kütüphanesi kütüphanecisi Eratosthènes'e (M.Ö.276-196) (senetle) bağlayarak şöyle der: Delos adasında bir büyük veba çıkınca halkın Apollon Hâtifine başvurarak, bu vebanın sönmesi için ne yapılmak lazım geldiğini sorarlar. Hatîf karşılık olarak, tapınaktaki sunağın iki katına çıkarılmasını tavsiye eder. Böylece, halka kolaylıkla çözülemeyecek bir matematik problemi verilmiş olup, mimarlar bu işi başaramazlar. Eflatun'un yardımını istemek zorunda kalırlar. Eflatun; hatîfin sunağın iki katına çıkarılmasını ihtar etmesini,

¹⁴ Abdülhak Adnan Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim* (İstanbul: İstanbul Maarif Matb. 1943), 58-59.

Tanrının daha büyük sunağa ihtiyacı olduğundan değil, Yunanlılar'a matematiği ihmal ettiklerini ve geometriyi küçümsediklerini anlatmak istemesindedir der. Problemin orta ayrıntılı usulüyle çözülebileceğini anlatır. Bu masalsı hikâyeye İzmirli Théon'dan başka Plutarkhos'un *De Genio Sacratu*'nda geçer... İslam kaynaklarında da yer alan bu hikâyeye Molla Lutfi tarafından Bizanslı bilginlerden Théon'un ve Plutarkhos'un eserlerinden de alınmış olmalı. Bu risalede önce çizgilerin ve karelerin kendileriyle çarpımından yani tazîfinden bahsettikten sonra, küpün ikileştirilmesi demenin, yanına başka bir küp daha katmayıp onu sekiz defa büyütme olduğunu açıklar.¹⁵ Molla Lutfi bu eserinde çizgi ve karelerin kendileriyle çarpımı üzerinde durmuş ve küpün ikileştirilmesinin, yanına yeni bir küp eklemek olmadığını aksine bunu sekiz defa büyütme olduğunu açıklamıştır. Böylece Lutfi, Kadızâde'nin *Eşkâlû't-Te'sis* adlı eserine yazılan Ebu'l-Fetih Haşiyesi'nden başlayarak birçok eserde sözü edilen, geometri bilmeyen kâdının (hâkimin) hükmünde yanılığa düşeceği' endişesini dile getirmiş olmaktadır.¹⁶ Bu eserde Molla Lutfi, orta orantılı metodunu açıkladıktan başka, kitabın sonunda vebaya karşı bazı dualar ve tılsımlar da verir.

Eser 1825 yılında Leyden nüshasına dayanılarak Leyden'de Gelideres tarafından neşredilmiştir. Daha sonra, 1940 yılında kitabın mevcut olan üç nüshasına dayanılarak Şerefeddin Yaltkaya – Adnan Adıvar tarafından, Fransızca tercümesiyle birlikte Paris'te yayınlanmıştır. Bu yayının başına Henri Corbin de değerli bir giriş yazmıştır. Eserin yazma nüshaları şunlardır:

- Leyden, Mss., nr. 958.
- Esad Efendi, nr. 3596/1.
- Tal'at Riyâza, nr. 151.
- Tal'at Mecâmi', nr. 635/9.
- İstanbul Üniversitesi, AY, nr. 1458/45.
- India Office, nr. 1229.¹⁷

¹⁵ Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, 59.

¹⁶ Mehmet Evkuran, "Osmanlı Bürokrasisinde Yüksek Siyaset-Ulemâ ilişkileri: Molla Lutfi Örneğinde Bir Değerlendirme", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fak. Dergisi* 7, sy. 13 (Çorum 2008), 39.

¹⁷ İhsanoğlu v.dğr., *Osmanlı Matematik Literatürü Tarihi*, 1: 39-40.

4. Niksarî (ö. 901/1495)

Asıl adı Muhyiddin Muhammed b. İbrahim b. Hasan er-Rûmî'dir. Niksârî nisbesiyle meşhur olmuştur. II. Bayezid devrinin önde gelen âlimlerindendir. Ne zaman doğduğu bilinmemekle birlikte 9. asrın ilk yarısında dünyaya geldiği anlaşılmaktadır. İyi bir tahsil gördü. Arapça'yı ve dini ilimleri zamanının sayılı âlimlerinden okudu. Hocaları arasında Tokatlı Molla Hüsâmeddin Çelebi, Yûsuf Bâlî b. Muhammed Fenârî ve Molla Yegân gibi âlimler mevcuttur. Dini ilimlerin yanı sıra tabîî ve riyazî ilimlerle de ilgilenen Niksârî, Kadızâde-i Rûmî'nin talebesi Fethullah eş-Şîrvânî'den astronomi, matematik ve mantık dersleri aldı. Eğitimi esnasında dikkatini daha çok tefsir ilmi çekti ve çok geçmeden bu sahada şöhret oldu. İlk defa, İsfendiyaroğulları'ndan İsmâil Bey'in Kastamonu'da inşa ettirdiği medresede ders verdi. II. Bayezid'in tahta geçmesinden sonra onun isteği üzerine İstanbul'a giderek Ayasofya'da ve Fâtih camilerinde vaaz verdi, tefsir okuttu. Ayasofya'daki derslerine padişahın da devam ettiği belirtilmektedir. Tefsir dersleri için kendisine günlük 50 dirhem ücret bağlandı. Bu derslerde bir hâşiye yazdığı, Kâdî Beyzâvî'nin *Envârü't-tenzîl* adlı tefsirini okuttuğu anlaşılmaktadır. Ayasofya ve Fatih camilerinin yanı sıra Vefâ Medresesi'nde de ders verdi. Güzel ahlâkı ile tanınan Niksârî, tefsirini tamamlayıncaya kadar kendisine ömür vermesini Allah'tan niyaz etmiş ve eserini bitirdikten sonra 901/1495 yılında vefat etmiştir. Kabri Şehzadebaşı Camii civarında bulunan Şeyh İbnü'l-Vefâ Türbesi yanındadır.¹⁸

Mutasavvifâne bir hayat sürmüş olan Niksârî, eserlerini daha çok dini alanda vermiştir. Eserlerinin çoğu tefsirle ilgilidir. Bu alandaki eserleri arasında en tanınmış, yazıldığı zaman, devrin alimleri tarafından takdirle karşılanan Duhân Suresi'ne dair tefsiridir. Niksârî bu eserini Sultan II. Bayezid'e ithaf etmiştir. Niksârî'nin dini alanla ilgili eserleri şunlardır:

1) *Tefsîru sûreti'd-Duhân*. Duhân suresinin tefsiridir.

2) *Hâşiye alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*. Kâdî Beyzâvî'nin *Envârü't-tenzîl* adlı tefsirine haşiyedir.

¹⁸ Bk. Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 2:16; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi* (İstanbul: Bilmen Yay., 1974), 2: 621-622; İhsanoğlu v.dğr., *Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi*, 1: 61-62; Hasan Gökbulut, "Niksârî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yay., 2007), 33: 122; Aydın, *Türk Kelam Bilginleri*, 104; Taşçı, "Tokatlı Kelam Alimleri", 3: 411.

3) *Tefsîr-i Sûre-i İhlâs*. Türkçe olarak yazılmıştır. İhlas suresinin tefsiridir.

4) *Şerhu Akâidi'n-Nesefî*. Ebû Hafs Necmeddin b. Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Nesefî'nin *Akâidü'n-Nesefî* diye bilinen eserinin şerhidir.

5) *Şerhu Kasîdeti Bed'i'l-emâlî*. Üşî'nin kelâma dair manzum eserinin şerhidir.

6) *Şerhu 'Umdeti'l-akâid*. Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin eserine bir şerhtir.

7) *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Vikâye*. Tâcüşşerîa'nın *Vikâyetü'r-rivâye fî mesâilî'l-Hidâye* adlı eseri üzerine Sadrüşşerîa tarafından yazılan şerhin hâşiyesidir

8) *Şerhu'l-İzâh el-İfsâh 'ale'l-İzâh*. Hatîb el-Kazvînî'nin *el-İzâh fî'l-me'ânî ve'l-beyân* adlı kitabının şerhidir.

9) *Risâle-i İslâm*.

10) *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Lârî alâ Şerhi'l-Meybûdî li-Hidâyeti'l-hikme*.¹⁹

Bu eserlerinin dışında Niksârî'nin astronomiye dair, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Mûlahhas* adlı bir eseri vardır. Bu eser, Çağmînî'nin *el-Mûlahhas fî'l-hey'e* adlı eserine Kadızâde-i Rûmî'nin yaptığı şerhin hâşiyesidir. Bu eser de II. Bayezid'e ithaf edilmiştir. Eserin günümüze ulaşan yedi nüshası bulunmaktadır:

- Fatih, nr. 5396/3.
- III. Ahmed, nr. 3291.
- Ulucami, nr. 2412.
- Haraçcıoğlu, nr. 1210/6.
- Carullah, nr. 1504/1.
- Halet Efendi, nr. 537/1.
- Kandilli Rasathanesi, nr.143.²⁰

5. Dellâkoğlu (ö. 901/1495)

Dellâkoğlu diye bilinen astronomi bilginin adı, Hüsâm b. Şemseddin el-Hattâbî el-Lâhicânî el-Cîlânî'dir. Babası *Mefâtihu'l-İcâz fî Şerhi Güşen-i Râz* adlı eserin müellifi olan Şemseddin b. Yahya el-Lâhicânî el-Cîlânî en-Nurbahî olmalıdır. Aslen İran'ın Gîlân bölgesindeki Lâhicân şehrinden olup, Osmanlı

¹⁹ Gökbulut, "Niksârî", 33: 123.

²⁰ Yazmalara dair geniş bilgi için bk. İhsanoğlu v.dğr., *Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi*, 1: 62.

ülkesine gelip Tokat'a yerleşmiştir. Burada uzun süre ikamet ettikten sonra İstanbul'a gitmiştir. Fatih Sultan Mehmed ve II. Bayezid devirlerinde Fatih Câmîi hatibi olarak uzun süre görev yaptı. Bu görevi sürdürmekteyken 901/1495 yılı civarında vefat etti. Arap edebiyatı ve kıraat ilimlerinde mütehasıs bir zattı. Astronomi ve astroloji ile de ilgilenen Dellâkoğlu'nun bu alandaki dört eseri günümüze ulaşmıştır.

1) *Câmi'u'l-kısmeyni's-sultânî fi'l-'alâkati beyne'n-nücûmi ve't-tıb*. Sultan II. Bayezid için h. 884 yılında Tokat'ta telif edilmiştir. Astroloji-tıp ilişkisinden bahser. Ayasofya, nr. 2414 mükerrer 2'de kayıtlı bir nüshası mevcuttur.

2) *Muvazzıhu'r-rüsûm fi 'ilmi'n-nücûm*. Fâtih'e hitaben Farsça olarak yazdığı bu eserini 883/1478 yılında Tokat'ta tamamladığı anlaşılmaktadır. Eserinde Nasîdüddîn-i Tûsî'nin *Sî Fasl* adlı eserini şerh etmiş, ilave ettiği altmış sekiz adet cedvel ve şekillerle tatbikatını göstermiştir. Eserin iki yazma nüshası günümüze ulaşmıştır:

- Ayasofya, nr. 2709.
- Dârü'l-Kütüb, Farsça-mîkât, nr. 7.

3) *Takvîm-i Pâdişâhî sene 894*. II. Bayezid için yaptığı bir takvimdir. Bağdat Köşkü, nr. 310'da kayıtlı bir nüshası mevcuttur. Farsça olarak hazırlanmıştır.

4) *Takvîmü'l-kevâkibi's-seyyâre*. Günümüze ulaşan tek nüshası Ezheriyye, nr. 34476(320)'de kayıtlıdır.²¹

6. Ümmü-Veled-zâde (939/1532)

Tam adı Zeynülâbidin b. Hüsameddin Hüseyin b. Hasan b. Hâmid et-Tebrizî et-Dımeşkî'dir. Babası Hüsamaddin Efendi (ö.860/1455), Fahreddin el-Acemî'nin cariyesi ile evlendiği için Ümmü-Veled diye meşhur olmuştur. Bundan dolayı oğulları da Ümmü-Veled-Zâde diye anılır.

Aslen Tebrizli olan Zeynelâbidin Efendi'nin doğum tarihi ve ilk tahsili ile ilgili bilgilere sahip değiliz. İlk tahsilini muhtemelen, Sultan Fatih'in kendisine sevgi ve saygı gösterip Ayasofya Medresesi müderrisliğini verdiği babası Hüsameddin Hüseyin Efendi'den aldı. Tahsilini tamamladıktan sonra Tokat'ta müderris olarak görev yapmaya başladı. Muhtemelen 882/1477'den önceki bir

²¹ İhsanoğlu v.dğr., *Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi*, 1: 63-64.

tarihte başladığı bu görevindeyken kendisine kırk akça gündelik verilmekteydi. Sonraları bu görevi bırakıp, Nakşibendi tarikatından tasavvuf yoluna intisab etti. Daha sonra Şam'a gitti ve orada ders okuttu. 15 Şevval 939 günü vefat etti.

882/1477'de Fatih'e ithafen inşad edip, sonra müstakil müfredatını da şerh ettiği *el-Kasîdetü'l-garrâ fî harekâtî's-semâvât-i Turrâ* adlı eseri astronomiyle ilgilidir. Kitabın zamanımıza ulaşan iki nüshası vardır:

- Ayasofya, nr. 2666.
- Nuruosmaniye, nr. 2940.²²

7. Şeyhülislâm İbn Kemal (873-940/1469-1534)

Osmanlı Devleti'nde X/XVI. asırda yetişen büyük alimlerin başında gelen Şemseddin Ahmed b. Süleyman b. Kemal Paşa 873/1469 yılında Tokat'ta doğdu. Dedesi Kemal Paşa'ya nisbetle Kemâlpaşazâde diye meşhur olmuştur. Annesi Fatih devri alimlerinden İbn Küpeli'nin kızıdır. Babası Süleyman ise Fatih'in kumandanlarından. Bu sebeple önce baba mesleği olan askerliğe intisab etti. II. Bayezid'in ordusunda çalıştı. Bir sefer sırasında Filibe'de hemşehrisi Molla Lutfi ile tanıştı. Onun gördüğü itibarın, üzerinde uyandırdığı etkiden dolayı, askerliği bırakarak ilmiye mesleğine katıldı. Onun talebeleri arasına girdi. İlim yolunda hızla ilerleyip Edirne'de Taşlık Medresesi'ne müderris olarak tayin edildi. Bir ara Üsküp'te görev yaptıktan sonra yine Taşlık Medresesi müderrisliğine getirildi. II. Bayezid tarafından Osmanlı tarihini yazmakla görevlendirildi. Bu arada fıkıh, edebiyat, inşâ sahalarında da kudretini gösterdi. Yavuz'un saltanatının ilk zamanlarında Anadolu Kazaskeri oldu (1516). Bu sıfatla padişahın maiyetinde Mısır seferine katıldı. Seferden döndükten sonra tekrar Edirne'de ders vermeye devam etti. Sultan Bayezid Medresesi müderrisi oldu. Kanûnî'nin maiyyetinde bazı seferlere katıldı. 932/1525 yılında Zenbilli Ali Efendi'nin vefatı üzerine Şeyhülislâmlık makamına getirildi. Bilhassa, İran'dan gelecek Şîî tehlikesine devlet adamlarının dikkatlerini çekti. İstanbul'da Molla Kâbız diye bilinen birinin Hz. İsa'nın Hz. Muhammed'den üstün olduğu hakkında çıkardığı iddialara

²² İhsanoğlu v.dğr., *Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi*, 1: 111-112.

cevap verdi ve onu bizzat muhakeme etti. 940/1534 yılında İstanbul'da vefat etti. Cenazesi Edirnekapı'daki kabristana gömüldü.²³

İbn Kemal'in en değerli eseri 886-933 hicrî yılları arasındaki Osmanlı İmparatorluğu tarihinden bahseden *Târîh-i Âl-i Osmân* adlı kitabıdır. Eser ağırlıklı olarak siyasi olayların anlatıldığı bir kitaptır. Kitapta teşkilât ve kültür tarihine ait birçok kayıt varsa da bunlar satır aralarına serpiştirilmiştir. Olaylar kronolojik sırayla anlatılmıştır. Kemalpaşazâde eserini yazarken kullandığı kaynaklarından sadece üçünün adını verir. Ancak Neşrî, Rûhî, Şükrullah, Nişancı Mehmed Paşa, Tursun Bey gibi kendinden önceki tarihçilerin eserlerini ve anonim *Tevârîh-i Âl-i Osmân*'lar ile *Târîhî Takvimler*'i de kullandığı anlaşılmaktadır. Onun önemli şifahî râvileri arasında ise Çandarlı İbrâhim Paşa, Kırım Hanı Mengli Giray, Uzguroğlu İsâ ve Otranto seferine katılan bir sipahi bulunmaktadır. Kemalpaşazâde, kaynaklarını aynen aktarma yoluna gitmeyip edindiği bilgileri karşılaştırarak bir senteze varmak istemiştir. Kaynakların birbirini tutmadığını görünce de doğru olduğuna kanaat getirdiği rivayetlere yer vermiş, diğer kayıtlara sadece işaret etmekle yetinmiştir.²⁴

İbn Kemal'in din, edebiyat ve dil konularında irili-ufaklı pek çok eseri vardır. Küçük risaleleri *Resâil-i İbn Kemâl Paşa* adıyla basılmıştır. Nihal Atsız, İstanbul kütüphanelerindeki yazmalarının bibliyografyasını yayınlamıştır. İbn Kemal'in astronomiye dair bir eseri vardır. O da, Sadrüşşerâ'nın *Şerhu'l-Vikâye*'sinde bahsedilen *ed-Dâiratü'l-Hindiyye* bahsine, *Şerhu'd-Dâiratü'l-Hindiyye* adıyla Arapça olarak yazdığı şerhtir. Bu konuda kendisinden önce ve sonra birçok alim çeşitli şerhler yazmışlardır. Şerhin bir nüshası, İstanbul Üniversitesi, AY, nr. 256/3'te kayıtlıdır.²⁵

8. Mehmed Suûdî Efendi (ö. 999/1591)

Mehmed Suûdî Efendi devlet adamı, âlim ve edebiyatçı yetiştiren bir aileye mensuptur. Babası, Sahn müderrisliği ve Edirne kadılığı görevlerinde bulunan Niksarlı Emîr Hasan b. Sinân'dır. *el-Aylemü'z-zâhir* adlı tarih eserinin müellifi Cenâbî Mustafa Efendi ile iki defa Kıbrıs beylerbeyliğinde bulunan

²³ İhsanoğlu v.dğr., *Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi*, 1: 113; S. Turan, "Kemalpaşazâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yay., 2002), 25: 238-239.

²⁴ Turan, "Kemalpaşazâde", 25: 239.

²⁵ İhsanoğlu v.dğr., *Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi*, 1: 114.

Seyyid Ahmed Efendi, M. Suûdî'nin kardeşleridir. Müderrisliği, şairliği ve silâhşorluğuyla tanınan Abdülkadir Kadri Çelebi'nin babasıdır. Suûdî nisbesini kullanmasının sebebi Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi'ye mülâzım olmasındandır. Önce otuzlu medreselerde çalıştıktan sonra, sırasıyla Yeni İbrâhim Paşa, Atik Ali Paşa, Şah Hûban, Sahn-ı Semân ve Süleymaniye medreselerinde müderrislik yaptı. Halep, Medine ve Âmid kadılıklarında bulundu. Şevval 999'da (Ağustos 1591) vefat etti.²⁶

Şair bir zattı. Coğrafyaya dair *Târîh-i Hind-i Garbî (Hadîs-i Nev)* adlı eseri son derece meşhurdur. Kitap 991/1583) tarihinde tamamlanmış ve III. Murad'a sunulmuştur. Kitap, XVIII. yüzyılda İbrahim Müteferrika tarafından müellifin adı verilmeden, haritaları ve resimleriyle beraber basılmıştır. Katip Çelebi de kitaptan söz ederken müellifin adını vermez. Bu sebeple Adnan Adıvar kitabın müellifinin Mehmed Suûdî Efendi olduğunu ihtiyatla karşılamak gerektiğine dikkat çekmişlerdir. Ancak, eldeki bilgilerden kitabın Niksarlı Mehmed Suudi Efendi'ye ait olduğu sonucuna ulaşılmaktadır. Bunun yanı sıra, Mehmet Suudi Efendi'nin bu eserin yaşadığı dönem içerisindeki Türk padişahlarının coğrafi çalışmaları desteklediği ve her türlü kolaylığı sağladığını göstermesi açısından önemli olduğu kanısına varılmaktadır.²⁷ Eserin günümüze on dokuz adet yazma nüshası ulaşmıştır.²⁸

Târîh-i Hind-i Garbî, İbrâhim Müteferrika tarafından 1142/1730 yılında basılmış, iki yıl sonra Feon Baptiste Fienne tarafından Fransızca'ya çevrilmiştir. Eserin tıpkıbasımını, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndeki (Revan Köşkü, nr. 1488) nüshayı esas alarak Kültür ve Turizm Bakanlığı'nın maddî desteğiyle Tarihî Araştırmalar Vakfı İstanbul Araştırma Merkezi gerçekleştirmiştir (İstanbul 1987, 1999). Eser deniz astronomisi açısından da önemli bir kitaptır.

Genel olarak *Tarih-i Hind-i Garbi* eski coğrafyadan, Amerika kıtasının keşfinden, tarihinden, coğrafyasından bahseder. Eserde çeşitli haritalar bulunur. Keşifler abartılı bir şekilde olayların kronolojik sıralamasına önem verilmeden anlatılmıştır. Kitabın içeriği hakkında Mehmet Temür ve Eren Yürüdü ş u

²⁶ İhsanoğlu v.dğr., *Osmanlı Coğrafya Literatürü Tarihi*, (İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi (IRCICA), 2000), 1: 68; Cevat İzgi, "Mehmed Suûdî Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (TDV Yay., Ankara: 2003), 28:256-257.

²⁷ İhsanoğlu v.dğr., *Osmanlı Coğrafya Literatürü Tarihi*, 1: 68-69.

²⁸ Bk. İhsanoğlu v.dğr., *Osmanlı Coğrafya Literatürü Tarihi*, 1: 70-71.

bilgileri verirler: Kitapta ilk olarak Columbus'un hayatı ve seferlere olan ilgisi anlatılmış, daha sonra Yeni Dünya'ya yaptığı seferlere ilişkin bilgilere yer verilmiştir. Bu noktada hikâyede kronolojik sıralama bozulmakta ve olayların gelişimi 1538 yılından sonra 1525 yılında olan olaylara doğru yön değiştirerek anlatılmaktadır. Bu tarzda bir anlatımın olması da okuyucunun yeni olayları sanki yıllar öncesinden yaşanmış gibi hissetmesine yol açabilmektedir. Eserin sonunda ise keşiflerin açıklanmasını anlamak tam olarak mümkün olmamakta ve okuyucu sıkça kesilmiş bir hikâyeye karşılaşmaktadır. Kitapta coğrafi anlatımlarda da bir bütünlüğün olmadığı gözlenmiştir. Yazar birbirinden coğrafi olarak çok uzak bölgeler arasında karmaşık geçişler yapmaktadır. Örneğin Afrika ve Cape of Good Hope'nin (Ümit Burnu) çevresine yapılan seferlerle ilgili bilgi aktarırken birden 1525'te yapılan Borneo, Zamboanga, Mindanao ve Maluku gibi şimdilerde modern Endonezya ve Filipinlerin bir parçası olan ada keşiflerini anlatmaya geçmektedir. Eserde Avrupalıların, Amerika, Hindistan ve Basra Körfezine yerleşmek sureti ile İslam dünyasını tehdide başladıklarını ve İslam ticaretini ele geçirdiklerini söyler. Bu müellif, Avrupalılara karşı Süveyş'te yeni bir donanma kurmayı, Süveyş'i Akdeniz'e bağlayan bir kanal açılmasını, kudretli bir filo göndererek padişahın Hint ve Sind limanlarını ele geçirmek sureti ile küffarı buradan uzaklaştırmasını teklif eder.²⁹ Mehmed Suud-i Efendi'nin kısıtlı imkânlarla araştırıp aktardığı bilgilerin ileriki zamanlarda yazılmış çalışmaların içeriğine kayda değer benzerlikler gösterdiği görülmüştür. Çünkü kitap alanında en erken çalışmalardan biridir. Yazar tanımlamanın güç olduğu zor şartlar altında bazı yerlerin adını çözmüş ve az bilinen gerçeklerden yola çıkarak henüz o dönemde bilinmeyen yerlerin isimlerini ve özelliklerini aktarmıştır. Nitekim kitapta yer alan karmaşık bilgilerin veya sistematik olmayan bir aktarımın yer almış olması eserin çok eski dönemlere dayanmasından kaynaklanmış olabilir.³⁰

Eserin ilk iki bölümün kaynakları arasında başta kendine örnek aldığı coğrafyacı Mes'ûdî'nin *Mürûcû'z-zeheb*'i gelmektedir. Faydalandığı diğer coğrafyacılar arasında Nasîrüddîn-i Tûsî, Nîsâbü'rî, Sirâceddin İbnü'l-Verdî, Şerîf el-İdrîsî, İstahrî, Süyûtî, Kadızâde-i Rûmî ve Zekerîyyâ b. Muhammed el-Kazvînî gibi İslâm âlimlerinin yanında Batlamyus da bulunmaktadır. Müellif ilk iki

²⁹ Mehmet Temür - Eren Yürüdü, "Niksarlı Coğrafyacı Mehmed Suudi Efendi ve Tarih-i Hind-i Garbi", *Tokat Tarihi ve Kültürü Sempozyumu* (25-26 Eylül 2014, Tokat), 3: 283-284.

³⁰ Temir ve Yürüdü, "Niksarlı Coğrafyacı Mehmed Suudi Efendi ve Tarih-i Hind-i Garbi", 3: 284.

bölümde sadece iktibasla yetinmemiş, naklettiği bazı bilgiler hakkında kendi görüşlerini de açıklamıştır. Eserin Amerika kıtasından bahseden üçüncü bölümü bazı Batı kaynaklarının yanında Osmanlı denizcilerinin Venedik, Cenova, İspanya ve Portekiz gibi memleketlere gönderdikleri casusların sözlü rivayetlerine dayanmaktadır. Özellikle yer adları imlâlarının bugünlere uygun olması (meselâ Akapulko, Britanya, Brazil, Ceneviz, Havana, Honduraz, İngiltere, İspanya, Küba, Nikaragua, Peru, Sevilla gibi) Mehmed Suûdî Efendi'nin bazı İspanyol, İtalyan, Portekiz kitap ve haritalarından istifade etmiş olduğunu göstermektedir. Müellif, bu kaynaklardan faydalanırken İspanya'dan göç eden bazı müslüman ve yahudi âlimlerinin yardımlarını görmüş olmalıdır.³¹

Mehmed Suûdî Efendi eserinde deniz yollarını keşfeden Avrupalılar'ın Amerika ve Hindistan kıyılarına ve Hürmüz'e yerleştiklerini, İslâm ülkelerini sıkıştırıp ticaretlerine zarar verdiklerini, büyük maddî faydalar sağlayacak olan bu işin Osmanlı Devleti tarafından da kolayca yapılabileceğini, Süveyş'te kurulacak bir filo ile Avrupalılar'ı Hint denizlerinden uzaklaştırmanın mümkün olacağını ve Süveyş Kanalı'nın açılması halinde "Hint ve Sind limanlarını zabt ile küffârı tard ve ora nefâis-i emtiasının kolayca pâyitahta îsâlinin kabil olacağını" söyleyerek, uzağı gören bir Osmanlı aydını olduğunu göstermiştir.

Onun iyi bir şair olduğu da Kınalızâde Hasan Çelebi ile Nev'îzâde Atâî'nin örnek verdikleri Suûdî mahlaslı şiirlerinden anlaşılmaktadır. Kâtib Çelebi, Mehmed Suûdî Efendi'nin bilimlerin tasnifiyle ilgili *Ravzatü'l-'ulûm ve devhatü'l-fühûm* adını taşıyan bir eserinin daha bulunduğunu ve müellifin onu da III. Murad'a takdim ettiğini söylemektedir.³²

9. Ahmed b. İbrahim et-Tokâdî (9/16.asır)

Ahmed b. İbrahim et-Tokadî III. Murad devrinde yaşamış bir tacir ve gezgindir. 'Acâibnâme-i Hindistân adlı eserinde, uzun uzun Hindistan'a yaptığı seyahatten bahseder. Buna göre Ahmed b. İbrahim Kabil üzerinden Hindistan'a gitmiş, Yemen ve Hicaz yoluyla geri dönmüştür. Anlatılarından belli bir ilmi

³¹ İzgi, 28: 527.

³² İzgi, 28/527.

birikime sahip olduğu anlaşılmaktadır. Ancak eseri günümüze ulaşmadığı gibi kendisi hakkında da daha fazla bilgiye sahip değiliz.³³

10. İshak b. Hasan et-Tokâdî (ö. 1100/1689)

Tam adı, İshak b. Hasan ez-Zencânî et-Tokâdî er-Rûmî el-Hanefî'dir. XI./XVII. asrın sonlarında yetişen Osmanlı alimlerindendir. Eserleri dışında kaynaklarda hayatı hakkında bir bilgiye rastlanmamaktadır. İran'ın Zencân şehrinde doğmuş, daha sonra Tokat'a gelip burada yerleşmiştir. Tokat'ta 1100/1689 tarihinde vefat etmiştir.

Çeşitli dallarda eserleri vardır. Tasavvuftan, İmâm Birgivî'nin *Cilâü'l-Kulûb* adlı eserini *Ziyâü'l-Kulûb* adıyla şerh etmiştir. Bu eserin mukaddimesinde uzun yıllar *Cilâü'l-Kulûb*'u okuttuğunu yazmaktadır. *Manzûmetü'l-Akâid* adlı eserini 843/1439 yılında nazım halinde yazmıştır. *Nazmü Tertîbî'l-Ulûm* adlı başka bir eseri de vardır.

Astronomi alanında Abdullah el-Mâridânî'nin 843/1439 yılında kaleme aldığı eserine, *Hâşîye alâ Nücûmî'z-Zâhirât fi'l-Amel bi-Rub'i'l-Mukantarât* adıyla bir haşîye yazmıştır. Gaziantep İl Halk Kütüphanesi eserleri arasında bulunan *Kitâb-ı Zencânî* adlı eserin, yukarıda adı geçen *en-Nücûmü'z-Zâhirât* adlı eserin haşîyesi olması muhtemeldir. Bu eser Türkçe olup, usturlap yapımından bahseder. Günümüze ulaşan eserin bir nüshası, Gaziantep İl Halk Kütüphanesi'nde nr. 363/2'de kayıtlıdır.³⁴

11. Numan Efendi (ö.1166/1753'te sağ)

Ebû Sehl Numan b. Salih el-Eğînî es-Sâih, bugün Erzincan'ın bir ilçesi olan Eğin'de (Kemaliye) dünyaya geldi. Doğum tarihi bilinmemektedir. Hayatında büyük sıkıntılar çekti. Tebriz, Afyon Karahisar, Kütahya ve Konya gibi yerlerde görev yapan Numan Efendi'nin Tokat'ta uzun süreli görev yaptığı anlaşılmaktadır. Burada şehrin düzenini sağlamakla da görevli idi. Numan Efendi birçok eser yazmıştır. Bilhassa *Tedbîrât-ı Pesendîde*'si ilmî şahsiyetini ortaya koyan bir eserdir. İyi bir gezgin ve iyi bir şair olan Numan Efendi'nin matematikle ilgili eserlerinin ismi şöyledir:

³³ İhsanoğlu v.dğr., *Osmanlı Coğrafya Litarütürü Tarihi*, 1: 72-73.

³⁴ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 231; İhsanoğlu, *Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi*, 1: 349-350; Aydın, *Türk Kelam Bilginleri*, 121; Taşçı, "Tokatlı Kelam Alimleri", 3: 412.

1. Âlet-i İmâle.

2. *Tebyînü A‘mâli’l-Misâha*. Numan Efendi’nin 1154/1741 yılında telif ettiği bu eser, Osmanlı Devleti’nde XII./XVIII. asrın ortalarında ilmî ve ameli geometrinin durumunu gayet açık bir şekilde ortaya koyan son derece değerli bir kitaptır. Eserin bulunduğu kütüphaneler şöyledir:

- Kandilli Rasathanesi, nr. 86.
- Hazine, nr. 611/1.
- İTÜ, Bilim ve Teknoloji Tarihi Araştırmaları Merkezi, nr. 21249.³⁵

Sonuç

Osmanlı döneminde dini ilimler alanında büyük insanların yetiştiği Tokat’ta astronomi ve matematik alanında da eser veren önemli bilim adamları yetişmiştir. Esasen bunlar aynı zamanda dini ilimler alanında yetişmiş olan alimlerdi. Astronomi ve matematik alanında eser veren on bir alimden bazıları Tokat doğumlu olmamakla birlikte başka yerde doğup Tokat’ta yerleşmiş olmaları sebebiyle bu âlimleri de Tokatlı âlimler arasında saymayı uygun bulduk.

Astronomi ve matematik alanında eser veren alimlerin çoğunun XVI. asrın ikinci yarısında yaşamış olması dikkat çekicidir. Bu da XVI. yüzyılda, Osmanlı devletinin her yerinde çok zengin bir ilmî faaliyet olduğunu göstermektedir. Tokat’ta yetişen bu alimler Tokat’ın manevi sahipleridir. Bu zevatı bir taraftan haklarında araştırma yapmak, diğer taraftan isimlerini önemli yerlere vermek suretiyle yaşatmak gerekir.

³⁵ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 3: 155; İhsanoğlu v.dğr., *Osmanlı Matematik Litarütürü Tarihi*, 1: 200-204.

Kaynakça

- Açikel, Ali. “Tokat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 41: 219-223. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Adıvar, Abdülhak Adnan. *Osmanlı Türklerinde İlim*. İstanbul: İstanbul Maarif Matbaası, 1943.
- Aydın, Ömer. *Türk Kelam Bilginleri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.
- Bakkal, Ali. *İslam Astronomi Tarihi*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1974.
- Bursalı Mehmed Tâhir. *Osmanlı Müellifleri*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333.
- Ertuğrul, Özkan. “Gökmedrese”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14: 138-140. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- Evkuran, Mehmet. “Osmanlı Bürokrasisinde Yüksek Siyaset-Ulemâ İlişkileri: Molla Lütü Örneğinde Bir Değerlendirme”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7, sy. 13 (Çorum: 2008): 37-60.
- Gökbulut, Hasan. “Niksâri”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33: 122-123. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Gökyay, Orhan Şaik ve Şükrü Özen. “Molla Lütü”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30: 255-258. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- İhsanoğlu, Ekmeleddin, Ramazan Şeşen, Cevat İzgi, Cemil Akpınar ve İhsan Fazlıoğlu. *Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi*. İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi (IRCICA) Yayınları, 1997.
- İhsanoğlu, Ekmeleddin, Ramazan Şeşen, M. Serdar Bekar, Gülcan Gündüz ve Ahmet Hamdi Furat. *Osmanlı Coğrafya Literatürü Tarihi*. İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi (IRCICA) Yayınları, 2000.
- İhsanoğlu, Ekmeleddin. Ramazan Şeşen ve Cevat İzgi, *Osmanlı Matematik Literatürü Tarihi*. İstanbul: İslam Tarih Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi (IRCICA) Yayınları, 1999.

- Maraş, İbrahim. “Tokatlı Molla Lütü: Hayatı, Eserleri ve Felsefesi”, *Dîvân: İlmî Araştırmalar* 8, sy.14. (İstanbul 2003): 119-136.
- İzgi, Cevat. “Mehmed Suûdî Efendi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28: 526-527. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.
- Özsoy, Seda. “Bir Zındıklık Suçlamasının Öyküsü: Tokatlı Molla Lütü’nin Hayatı”. *Tokat Tarihi ve Kültürü Sempozyumu* 3 (25-26 Eylül Tokat): 231-136.
- Şeşen, Ramazan. “Osmanlılar Döneminde Astronomi, <http://www.akintarih.com/turktarihi/turkbilim/osmanlilardaastronomi.htm> (erişim 24.09.2018).
- Şimşirgil, Ahmet. “XVI. Yüzyılda Tokat Medreseleri”. *Tarih İncelemeleri Dergisi* 7. sy.1 (2015): 227-242.
- Taşçı, Özcan. “Tokatlı Kelam Alimleri”. *Tokat Sempozyumu – Bildiriler* 3 (01-03 Kasım 2012 Tokat): 403-414.
- Temir, Mehmet ve Eren Yürüdü. “Niksarlı Coğrafyacı Mehmed Suudi Efendi ve Tarih-i Hind-i Garbi”. *Tokat Tarihi ve Kültürü Sempozyumu* 3 (2014 Tokat): 279-286.
- Turan, Serafettin. “Kemalpaşazâde”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25: 238-240. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.

Türkiye Kütüphânelerinde Elyazması ve Matbû Eseri Olan Tokatlı Âlimler

Recep DİKİCİ*

Öz: Tarihteki en önemli ilim ve kültür merkezlerinden biri de Tokat ilidir. Bölgedeki medreseler ile çeşitli bilim dallarında yetişen âlimler, bunu açıkça göstermektedir. Nadir Tabakât kitapları ve İhtisas Kütüphânelerinden tesbit edebildiğimiz Hüsameddin Hüseyin Efendi, Muhammed Emin Tokadî, Ahmed b. Muhammed Tokadî, Mustafa b. Mahmud Turhalî, Ömer Fevzi Efendi, Ahizâde Yusuf b.üneyd, Şah Hüseyin, İshak Tokadî, Musa Tokadî ve Lütfullah Tokadî'nin de aralarında bulunduğu Tokatlı âlimlerin hayatları ile birçok sahaya dâir kütüphânelerde bulunan Arapça ve Osmanlıca elyazması ve matbû eserlerini topluca sunmak, bilim dünyası için son derece faydalı olacaktır. Nitekim Kâtip Çelebi merhûmun “Keşfu’z-zunûn” adlı eserinin mukaddimesi’nde naklettiği “**Kim bir mü'minin hayat tarihini yazarsa, onu yaşatmış gibi olur**” meâlindeki hadîs-i şerîf, bu mevzûnun ne derece büyük önem arz ettiğini göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Tokat, Kütüphane, Matbu, Elyazması, Âlimler.

Scholars of Tokat Who Have Manuscript and Printed Works in Turkish Libraries

Abstract: One of the most important cultural and science center is Tokat province in history. Madrasah present in this region and scholars and literary men showing this truth up. Therefore, in this paper submitting biographies and manuscript and printed works in Arabic, Persian and Ottoman Turkish of scholars and statesmen of Tokat as a whole in Ottoman and Republic era such as scholars Hüsameddin Hüseyin Efendi, Muhammed Emin Tokadî, Ahmed b. Muhammed Tokadî, Mustafa b. Mahmud Turhalî, Ömer Fevzi Efendi, Ahizâde Yusuf b. Cüneyd, Şah Hüseyin, İshak Tokadî, Musa Tokadî and Lütfullah Tokadî which we detected from rare bibliographic books and specialized libraries will be very useful for science world. Hence the hadith of prophet “who tells of the biography of a believer, honours his memory” which Kâtip Çelebi the deceased mentioned in the introduction of his work “Keşfu’z-Zunûn” demonstrate how important this issue is.

Key Words: Tokat, Library, Book, Manuscript, Scholars.

* Prof. Dr., Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Arap Dili ve Edebiyatı (rdikici@selcuk.edu.tr).

Giriş

Tarih boyunca Tokat ili, önemli bir ilim ve kültür merkezi olmuştur. Bu bölgede çok sayıda âlim ve devlet adamı yetişmiştir. Bu mümtaz şahsiyetlerin çeşitli sahalara dair kaleme aldıkları elyazması ve matbû şahaserleri ihtisas kütüphânelerimizde yer almaktadır. Çalışmalarımız sırasında tesbit ettiğimiz aralarında, İhlâsiye Medresesi, Hatibiye Medresesi, Nuhiye Medresesi, Yusufiye Medresesi, Şerefiye Medresesi, Hacı Bekir Medresesi, Gülpik Medresesi, Hacı Yakup Medresesi, Şerif Bey Medresesi, Hacı Bey Medresesi, Taş Camii ve Kuru-bulak Medreseleri'nin de bulunduğu Tokat Medreseleri, bu ilmî ve kültürel faaliyetlere katkıda bulunmuştur. Nitekim Osmanlıların son dönemlerinde Tokat'ta 33 cami, 15 medrese, 200 cilt kitabı olan bir kütüphâne, 2 tekkesi, 1300 dükkanlık çarşısı, 20 hanı ve 16 hamamı vardı.¹ Mevzuya zemin teşkil etmesi bakımından Bitlis tarihini ana hatlarıyla anlatmak faydalı olacaktır.

1308'de Selçukoğullarından Melik Rükneddîn Kılıçarslan'ın kısa saltanatından sonra bütün Eretna Devleti gibi bu bölgeler Sultan Kâdı Burhâneddîn'in hâkimiyeti altına girdi. Kâdı Burhâneddîn'in öldürülmesinden sonra iç isyanlar bölgeyi rahatsız etti. Tokat halkı toplanarak Tokat'ın Osmanlı Devletine katılma kararını aldılar. 1392'de Yıldırım Bâyezîd, bu mürâcaat üzerine Tokat'ı Osmanlı Devletine (birliğine) dâhil etti.

Tîmûr Hanın 1402 Ankara Savaşı ile Yıldırım Bâyezîd'i yenmesi üzerine Osmanlı Devleti sarsıntı geçirdi. Çelebi Sultan Mehmed bu bölgeye hâkim oldu. Akkoyunlular ve onların yerine geçen Safevîler bölgedeki halkı kışkırtarak isyanlara sebep oldular. Yavuz Sultan Selim Han bu fitneleri sona erdirdi. Osmanlı devrinde bir kültür merkezi olan Tokat ve çevresi Sivas Beylerbeyliğine (eyâletine) bağlı 8 sancaktan (vilâyetten) birine merkez olmuştur. Tanzimattan sonra da Sivas eyâletinin 4 sancağından biri olup, 4 kazâsı vardı. Cumhûriyet devrinde bütün sancaklar gibi Tokat da kendi adını taşıyan ilin merkezi olmuştur. Şimdi Osmanlı dönemi Tokatlı âlimleri sırasıyla sunalım:

¹ Şemseddîn Sâmî, *Kâmûsu'l-A'lâm*, Mihran Matbaası, İstanbul, 1315, II, 1691-1692; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1983, II, 95 , 228; İsmail Hami Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, Türkiye Yayınevi, 1972, II, 162; III, 102, 166; M. Tayyip Gökbilgin, "Tokat", Millî Eğitim Basımevi, İstanbul, 1974, XII/1, 403 vd.

Muhammed Emin Efendi: İsmi, Mehmed Emîn bin Hasen bin Ömer Nakkaş Tokâdî'dir. Lakabı Cemâleddîn, künyesi Ebu'l-Emâne ve Ebû Mansûr'dur. 1075 (m. 1664) senesinde Tokat'da doğdu. Mehmed Emîn Efendi, ilim tahsiline memleketinde başlayıp, bir müddet ilim öğrendikten sonra, 1110 (m. 1698) senesinde İstanbul'a geldi. Şeyhülislâm Mirzâ-zâde Şeyh Muhammed Efendi'den uzun müddet ders alıp, ondan ilim öğrendi. Daha sonra Mekke'de Ahmed Yekdest Cûryânî'den tasavvuf öğrenip tasavvufda talebe yetiştirebilecek duruma geldi. İkinci Hicaz seferinde, hadîs âlimlerinden Ahmed Nahlî'den hadîs ilmini öğrenip icâzet aldı. Ayrıca İstanbul'a ilk geldiğinde, ilim tahsili sırasında, hat ya'nî yazı san'atını Yedikule'li hattât Abdullah Efendi'den öğrendi.

Mehmed Emîn Tokadî hazretleri, İstanbul'a ilk geldiğinde, birkaç ay Pîrî Paşa Medresesi'nde ikâmet etti. Bu sırada Başrûznâmecî (Günlük gelir ve masrafların defterini tutan, ayniyat kaydı âmiri) Ali Efendi adında bir zâtın oğluna ders vermeye başladı. Ayrıca kendisine Reîsü'l-küttâb (Hâricîye vekîli) makamının yazı işlerinde kâtiplik vazîfesi de verildi. Bu esnada Başrûznâmecî Ali Efendi, kendi evinde bir yer ayırıp, kalması için davet etti. Bunun üzerine Rûznâmecî Ali Efendi'nin evinde kalmaya başladı. Hem kaldığı bu evde, hem de Şehzâde Câmiî'nde talebelere ders vermeğe başladı, İstanbul'da bulunan meşhûr ailelere mensûb kimseler de onun derslerine devam etti. Ali İzzet Paşa ve Yeğen Muhammed Paşa bunlardandır. Etrâfında çok talebe toplandı. Üstün ve olgun hâllerini görenler, ona; "Ârif-i muhlisi" lakabını verdiler.

Başrûznâmecî Ali Efendi'nin, 1114 (m. 1702)'te vazîfeli olarak Edirne'ye gönderilmesi üzerine, onunla birlikte Edirne'ye gitti. Orada ileri gelen birçok kimseyle görüşüp sohbet etti. Edirne'de bulundukları sırada, ders vermekte olduğu Başrûznâmecî Ali Efendi'nin oğlu vefât etti. Bunun üzerine ders vermekten vazgeçerek, bulunduğu vazîfeden de ayrılıp, hacca gitmeğe karar verdi. Kadirî şeyhi ve büyük bir zât olan Kasab-zâde Şeyh Muhammed, Ahmed Yekdest Cûryânî'nin huzûruna gitmesini, kendisinin de selâmını ve hürmetlerini arz ederek, onun talebesi olmasını tavsiye etti. Mehmed Emîn Efendi, İstanbul'a ulaşınca, hacıları götürecektir olan gemiye bindi. On günde Kâhire'ye vardı. Sonra Mekke'de Ahmed Yekdest Cûryânî'yi tanıyıp, ona talebe oldu. Ahmed Yekdest Hazretleri, kensini İstanbul'daki Kumul Muhammed Bey'e havale eyledi. Mısır'a vardktan sonra Kâhire'de birkaç ay kaldı. Bu sırada Ezher Medresesi'nde ve diğer yerlerde bulunan birçok âlim ve meşhûr kimselerle görüşüp sohbet etti.

İstanbul'a dönünce burada beş sene daha kaldı. Bu sırada Nakşibendî, Kadirî, Şâzili, Şettârî yollarında yetişmiş bulunuyordu. İstanbul'da kaldığı bu beş sene müddetince Şehzâde Câmîi'nde ve Sultan Mahmûd Câmîi'nde talebelere ders verdi. Nakşibendiyye yolunun büyüklerinden Mevlânâ Hâce Ziyâuddîn, Halvetî meşâyihından Mevlânâ Şeyh Îsâ-yı Mahvî ve Sünbülüyye meşhûrlarından Seyyid Nûreddîn Sünbülî ile sohbet etti. Daha sonra Muhammed Kumul Efendi ile Kudüs'e gitti. İstanbul'a dönünce Muhammed Kumul Efendi'nin evinde üç sene daha ikâmet etti. Bundan sonra Muhammed Kumul Efendi'nin vefâtı üzerine Filyokuşu'nda bir ev kiraladı ve evlenip orada oturdu. İlim ve ma'rifet yaymaya devam etti. Bir ara Ebû Eyyûb Ensârî hazretlerinin türbesinde türbedarlık yaptı. Bundan sonra da Peygamber efendimizin (aleyhisselâm) türbesinde, Ravda-i mutahherada hizmet etme vazîfesi verildi. 1158 (m. 1745) senesinde İstanbul'da şirpençe hastalığından vefât etti. Kabri Unkapanı'na inen cadde ile Zeyrek yokuşunun kesiştiği tepe üzerinde, Soğukkuyu Pîri Paşa Medresesi kabristanında medfundur.

Eserleri şunlardır: Mehmed Emîn Tokâdî hazretlerinin Arapça, Türkçe ve Farsça eserleri vardır. Eserlerinden bazıları şunlardır: 1. Risâle-i Ma'rifetullah (Çorum Hasan Paşa 19 Hk 772/6), 2. Risâle-i Tevhîdi Bârî Teaâlâ, (19Hk 772/7), 3. Risâle fi't-Tasavvûf (19 Hk 772/1), 4. Kasîde-i Silsile-i Adâb-ı Ebyât (19 Hk 772 1/2), 5. Vasîyetnâme-i Tokadî (19 Hk 772/8), 6. Risâle-i Mehmed Emin Tokadî (YK Sermet Çifter Araşt. Ktb.,T. Yz, 584), 7. Şerh-i Delâ'ilü-l-Hayrât ve Şevârikü'l-Envâr (06 Mil Yz A 3403), 8. Risâle-i Rûhiyye (34 Ae Şeriyye 832/3; Sül., Yazma Bağış., 004344/9), 9. Tezkireler (34 Ae Şeriyye 832/13), 10. Merâtib-i vücûd risâlesi (34 Ae Şeriyye 1251/5), 11. Tercüme-i Mukaddimetü'l-Cezeri (42 Kon 3197/4), 12. Şerh-i Kasîdet el-Bürde (42 Yu 556/1), 13. Risâle-i İlm-i Me'ânî (42 Yu 556/2), 14. Hadis-i Erbaîn (42 Yu 556/3), 15. Risale-i Tasavvuf (Sül., Yazma Bağış., 004344/8)), 16. Gazel-Tahmis Manzum Tarih V. S (Millet Ae, Şry. 000832), 17. İrşâdü's-Salikin, Yazma, 23-34 Vr. . (34 Ae, Şry. 000832), 18. Merâtib-i Vücud Risâlesi (34 Ae, Şry. 001251), 19. Risâle-i Nakşibendiyye (34Ae, Şry. 000838), 20. Risâle-i Talkiyn-i Tevhid-i Kalbi (34Ae, Şry. 000838), 21. Risâlet'ün fi Hakkı Sülûki't-Tarîkati'n-Nakşibendiyye (34 Ae, Şry. 001018), 22. Risâletün fi'l-Es'ilet-i ve'l-Ecvibe (34 Ae, Şry. 000832), 23. Risâle-i Tabara, Yazma, 62b-65b Vr. (004344/7), 24. Silsilenâme-i Hacegan, (Atıf Efendi Eki, 000192; Millet Ali Emiri, Şry. 000832), 25. Risâle fi's-Sulûk (Atıf Eki, 000192), 26. Tercüme-i Risâle-i Hace

Abdullah El-Ahrar (Atıf Eki, 000192), 27. el-Fasî, Muhammed B. Ahmed El-Kosovî (1052/1642), Metâliu'l-Meserrat bi-Cilâi Delâilî'l-Hayrat Tercümesi; Çev. Muhammed Emin Tokadî (H. Selim Ağa, 000154; Topkapı Emanet Hazinesi, 001044), 28. İbn Hacer El-Heytemî (1158), es-Savâ'iku'l-Muhrika Tercümesi; Çev. Muhammed Emin et-Tokadî (Sül., H. Mahmud Ef, 004492), 29. Şerh-i Beyt-i Mesnevî (Ae Şry. 000832), 30. Şerh-i Kalimat-i Hacegan (Ae Şry. 000832), 31. Tercüme-i Risâle-i Vâlidîyye (Ae Şry. 000832), 32. Tevhîd-i Bari Risâlesi, (Ae Şry. 001018), 33. Tezkireler (Ae Şry. 000832), 34. Usûl-i Tarikat-i Nakşibendiyye Risalesi (Ae Şry. 000786; (Topkapı Hazine Kit., 001734)), 35. Keşfü'l-Esrâr fi Tavzîhi Hayati Hayri'l-Ebrâr (Amasya İl H. 001545/9), 36. Şerhu Kasîdeti Yekûlü'l-Abd (Milli Ktb. A000456), 37. İbn el-Cezerî, Tercüme-i el-Mukaddimetü'l - Cezeriyye (Manzum), çev.: Tokadî Mehmed Emin (Marmara-Nadir 11571/US0064), 38. Risâle-i Tokadî Mehmed Efendi, İstanbul, Daru't-Tıbaatî'l-Amire, [t.y.], 38 s., 39. Risâletü'l-etvâr, 40. Şerh-i Kasîde-i Askalânî, 41. Tuhfetü't-tullâb, 42. Hulâsa-i tarîkat, 43. Sıyânet-i dervîşân fî bahsi devrân-ı Sûfiyân, 44. Metâli'ul-meserrât tercümesi, 45. İmâm-ı Gazâlî hazretlerinin “Risâle-i Emânet” tercümesi, 46. Risâle-i Sülûk².

Lütfullah Efendi: Aslen Tokatlı olan Lütî Efendinin doğum târihi ve İstanbul'a nasıl geldiği bilinmeyen Molla Lütî, “Tazarrûnâme” sahibi Sinân Paşa'nın talebesi ve Fâtih'in musahibi olmakla tanınırdı. Arabî ve edebî ilimleri Sinân Paşa'dan, matematik ve fen ilimlerini Ali Kuşçu'dan tahsil etti. Devrinde, Türk ilim âlemine şeref veren âlimlerden oldu. Hocası Sinân Paşa'nın sayesinde Saray Kütüphanesi me'mûrluğuna ta'yin edildi. Burada, birçok âlimin elde edemediği en nadide eserleri mütâlâa etmek sûretiyle, muasırlarına karşı üstünlük elde etti. Hoşsohbet olması ve ilminin çokluğu sayesinde, Fâtih Sultan Mehmed Hân'ın sohbet meclisine dâhil oldu. Daha sonra hocası Sinân Paşa ile

² Mehmet Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, İstanbul, 1306, II, 405-406; Hüseyin Vassâf, *Sefînetü'l-evliyâ*, Süleymaniye kütüphanesi, Yazma Başışlar, No: 2305.v. 34; Müstakimzâde Süleyman Efendi, *Tuhfe-i hattâtîn*, İstanbul, 1928, s. 9, 10, 11, 400; Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul, 1333, I, 36; Ayvansarayî Hüseyin Efendi, *Hadîkatü'l-cevâmi'*, İstanbul, 1302, I, 46, 137; Mehmed Emin Tokadî, *Risâle-i Sülûk*, Atıf Efendi Kütüphanesi No: 283 Varak 19-a, b, 20-a 35-a, b; Mehmed Emin Tokadî, *Risâle*, Süleymâniye Kütüphanesi Es'ad Efendi bölümü No: 3430; *Rehber Ansiklopedisi*, İstanbul, 1994, XVI, 298.

birlikte Sivrihisar'a gitti. Fâtih Sultan Mehmed'in vefâtından sonra İstanbul'a döndü. Sultan İkinci Bâyezîd Hân zamanında; Bursa'daki Sultan Murâd Hân, Filibe ve Edirne Dârü'l-Hadîs medreselerine, daha sonra da İstanbul'daki Sahn-ı Semân Medresesi'ne müderris olarak tayin edildi. Orada Uzun seneler müderrislik yaptı. Devrin allâmesi olan İbn-i Kemâl gibi âlimleri ders halkasında yetiştirdi. Molla Lütîfî, ilmî güzel şiirler de yazmıştır. Bazı hasetçiler yüzüne 900'da idam edildi.

Bazı eserleri: 1. Hâşiyetü alâ hâşiyeti's-Seyyidi's-Şerîf li-Şerhi'l-Metâli', (Nuruosmaniye Y. E. Ktb., 34 Nk 4391/8; Köprülü Faz. Ah. Pş, 000908; Köprülü Faz. Ah. Pş, 000902), 2. Sabû's-Şeddâd (Byz. Devlet, Vel., 003237), 3. Mevzûatü'l-Ulûm (Byz. Devlet, 006968; Kayseri Raşid Efendi, 001013), 4. Hâşiyetü Alâ Şerhi'l-Miftâh li's-Seyyid Şerîf. (Ragıp Paşa, 001255; Byz. Devlet, 006968), 5. Risâle Fi Ayât (Tilke'l-Aye) (Byz. Dev.001460), 6. es-Saadetü'l-Fâhira Fi Siyâdeti'l-âhira (Millet Ali Emiri, Arabi, 004460; Milli Ktb., 003013), 7. Hâşiyetü Alâ Şerhi'l-Miftâh Li's-Seyyidi's-Şerîf (Millet, Feyzullah Ef., 002156), 8. el-Es'ile Bi's-Seb'i's-Şidâd (Kayseri Raşid Efendi, 001013), 9. el-Metâlibü'l-Îlâhiyye (Kayseri Raşid Efendi, 001013), 10. Risale Fi Sebbi'n-Nebiy (S. A. V.) Ve Ahkamuhu (Tekeli Halk, 000852), 11. Şerhu'l-Mevâkıf (Burdur İl H 001075-08), 12. Ebû Bekir el-Bağdadî, El-Ferec ba'de's-şidde tercümesi, tercüme eden: Molla Lütîfî Tokadî (İstanbul-Nadir-NEKTY00284), 13. Hâşiyetü alâ Şerhi'n-Nesefiyye, 14. Risâle fî Tahkîk-il-Îmân, 15. Risâle fi'l-İlmi'l-âdâb, 16. Ta'zifü'l-mezbuh, 17. Buhari Şerife bir miktar şerhi³.

Ahizâde Muhammed b. Nurullah: Bu zat, 930 (m. 1523) senesinde doğdu. Annesinin babası Ahî Yûsuf Tokadî Muhaşşî Ahî Çelebi'nin ismine izafeten "Ahî-zâde" ismi verilmiş ve bu isimle tanınmıştır. Önce Arab Çelebi ismiyle meşhûr Molla Şemsüddîn'den ilim öğrendi. Bundan sonra Sahn-ı semân Medresesi müderrislerinden Molla Abdülbâkî'den ders aldı. Bundan sonra da, zamanın meşhûr âlimlerinden ve Sultan Süleymân Hân'a hocalık yapmış olan Molla

³ Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Şakâyık-ı Nu'mâniyye*, Mısır, 1310, I, 312; Mecdî Efendi, *Şakâyık-ı Nu'mâniyye tercümesi*, İstanbul, 1269, s. 295; Mehmet Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, IV, 90-91; Ömer Rıza Kahhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, Mısır, 1957, VIII, 15; İbnü'l-Îmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, Beyrut, 1979, VIII, 23-24; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyyetü'l-Ârifin*, İstanbul, 1940, I, 839-840; Hayreddîn ez-Ziriklî, Beyrut, tarihsiz, el-A'lâm, V, 242; Necmeddin Muhammed el-Gazzî, *Kevâkibü's-Sâire*, Beyrut, 1997, I, 301-302; Hoca Sadetddin, *Tâcü't-Tevârih*, İstanbul, 1280, (ulemâ kısmı); Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, Meral Yayınevi, İstanbul, 1995, I, 89-90; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II, 660.

Hayreddîn'e mülâzim, yardımcı müderris oldu. Bundan sonra Silivri'de Pîri Paşa Medresesi'ne müderris olarak tayin edildi. Bundan sonra sırasıyla; Edirne'de Câmi-i Atîk Medresesi'ne, Hayrabolu'da Rüstem Paşa, İstanbul'da Hayreddîn Paşa ve İznik'te Süleymân Paşa Medresesi'nde müderrislik yaptı. Sonra Sahn-ı semân medreselerinden birine müderris olarak ta'yin edildi.

974 (m. 1566) senesinde Haleb kadılığına, bir sene sonra da Bursa kadılığına, 978 (m. 1570) senesinde Edirne kadılığına ta'yin edildi. Bir sene bu vazîfede kaldıktan sonra, Anadolu kadiaskerliğine ta'yin edildi. Bundan iki sene sonra da Süleymâniye Dârü'l-hadîs Medresesi'ne müderris oldu. 989 (m. 1581)'da vefât etti' Kabri, Ahî-zâde mescidi kabristanındadır.

Eserleri: 1. Terceme-i el-Ferâ'izü's-Sirâciye (Topkapı S. Türkçe Y., A. 3124), 2. Hediye-yetu'l-Mühtedin, İstanbul, Hakikat Kitapevi, 1994, 70⁴.

İshak b. Hasan Efendi: Âilesi Âzerbaycan'ın Zencan şehrinden Tokat'a göçmüştür. Bu sebeple Tokâtî yanında, Zencânî de denilmiştir. İyi bir medrese tahsîli görmüştür. Arapça ve Farsçaya vâkıftı. Zamânının büyük âlimlerinden olan Muhammed Vânî'den ilim öğrenmiştir. Ehl-i sünnet îtikâdında bir âlim olup, eserlerinde Ehl-i sünnet îtikâdını anlatmıştır. Manzûme-i Akâid adlı eseri bu mevzûdadır. Osmanlı sultanlarından Dördüncü Mehmed Han ve İkinci Süleymân Han devrini görmüştür. 1100 (1688) yılında vefat etmiştir. Yazdığı kitaplarda Ehl-i sünnet îtikâdını, fıkıh ilmini ve devrinin sosyal hâdiselerini işlemiştir. Ayrıca şâir olup çeşitli konularda şiirler yazmıştır.

Eserleri şunlardır: 1. Zehâ'irü'l-Ahire (Manisa İl Hk Ktb., 45 Hk 8112; Konya Bölge Y. E.Ktb., 42 Kon 5538/10), 2. Terceme-i Fıkhu'l-Geydânî (06 Mîl Yz A 5500/1; Kayseri Raşid Efendi, 000070/6), 3. Ziyâ'u'l-Kulûb (06 Mîl Yz A 3285; Byz. Devlet, Velîyüddin, 001918; Amasya İl H. 001355), 4. Manzume-i Salât (42 Kon 183/2), 5. Zübdetü'l-Belağa (Konya Bölge Y. E. Ktb., 42 Kon 2235/7), 6. Manzume-i Salat (Amasya İl H. 000954), 7. Şerhu Mukaddimeti's-Salât (Amasya İl H. 001511), 8. Manzûme-i Akâid (Millî Ktb. Adnan Ötügen İl Hk Ktb., 2127; Kayseri Raşid Efendi, 000070/5; Burdur İl H. 000531-03), 9. Metâlibü'l-Musallî Fi Şerhi Fıkhi'l-Geydanî (Kayseri Raşid Efendi, 000351), 10. Nazmü'l-leâli

⁴ Ali b.Balî, *İkdü'l-manzûm* (Vefeyât kenarında), Mısır, 1310, II, 396; Nevîzâde Atâî, *Şakâyık-ı Nu'mâniyye zeyli*, İstanbul, 1268, s. 264; M.Ali Kırboğa, *Kâmûsu'l-Kütüb*, Yeni Kitap Basımevi, Konya, 1974, s. 109.

(Süleymaniye, Yazma Bağış., 02482/2); İstanbul, Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye Matbaası, 1310, 16 s., 11. Şerh-i Cilâû'l-Kulûb: İmâm-ı Birgivî'nin Mev'iza adlı eserine yazdığı bir şerhdir. 12. Sirâcü'l-Kulûb, 13. Usturlab, 14. Nizâmü'l-Ulûm: Çeşitli ilimlerden bahseden bir eseridir. Şiir de yazmıştır⁵.

Muharrem Efendi: Zile'de yetişmiş âlim ve velîdir. Şemseddîn Sivâsî hazretlerinin kardeşi ve Halvetî büyüklerinden Abdülmecîd Şîrvânî'nin halîfesidir. 1591'de Zile'de vefât etmiş olup kabri bu ilçededir. Çok okunan Molla Câmi Hâşiye yanında Menâkıbü'l-Eimmeti's-Selâse alâ Mezhebi Ehli's-Sünnet-i vel-Cemâat adlı eseri vardır. Ayrıca Molla Câmi'nin Nefehâtü'l-Üns'ünü de Arapçaya çevirmiştir. Babası Muhammed b.Hacı İlyas'ın da Farsça lügatı vardır ki, bir nüshası Umumi kütüphanededir. Hediyeetü's-sülûk fî Şerh-i Tuhfetü'l-mülûk, Telhîsü'l-Miftâh (bu eserin yazma nüshası Nuruosmaniye'de) isimlerinde başka risaleleri de vardır. Hâşiye alâ Kâfiye (Vakıflar Ktb. 67 Saf 457), İstanbul, Matbaa-i Amire, 1274/1858, 605 s., 480 s.; Molla Cami Hâşiyesi (34 Atf 2461), İstanbul, Matbaa-i Amire, 1301-1306; Fevâidü'd-Ziyâiyye Şerhi (37 Hk 1095) , Matbaatün-nefisîetü'n-osmaniyye, 606 s.; Emsile-Binâ, [y.y.], 1299, 62⁶.

Şemseddin Efendi: Asıl ismi Ahmed, künyesi Ebü's-Senâ, lakabı Şemseddîn'dir. Kara Şems diye şöhret bulmuştur. Babasının ismi Ebü'l-Berekât Muhammed'dir. 1519 (h.926) senesinde Tokat'ın Zile ilçesinde doğdu. Kara Şems yedi veya sekiz yaşındayken, Amasya'da bulunan Halvetiyye büyüklerinden Şeyh Hacı Hıdır'ın sohbetleriyle şereflenip elini öptü. Ziyâret bittikten sonra Zile'ye döndü. O beldenin âlimlerinden sarf ve nahiv ile diğer ilimleri tahsîl etti. Daha sonra Tokat'a gidip Arakiyecizâde Şemseddîn Efendiden ve diğer âlimlerden aklî ve naklî ilimleri öğrendi.

Tokat'ta aklî ve naklî ilimleri tahsîl edip yükseldikten sonra, İstanbul'a gelip, Sahn-ı semân medreselerinden birinde müderris olarak vazifelendirildi. Bir müddet ilim öğretip talebe yetiştirmekle meşgûl oldu. Kısa bir müddet sonra hacca gitti. Hac ibâdetini yerine getirip Peygamber efendimizin mübârek kabrini ziyâret ettikten sonra, doğum yeri olan Zile'ye döndü. Orada ilim öğretip,

⁵ Kahhâle, *Mucemü'l-müellifin*, II, 232; Bağdadî, *Hediyeetü's-sülûk*, I, 201; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I, 356; *Türk Târihinde ve Kültüründe Tokat*; 603.

⁶ Muhammed Süreyyâ, IV, 98; Kahhâle, *Mucemü'l-müellifin*, VIII, 180; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I, 393-394; Komisyon, *Evliyâlar Ansiklopedisi*, İstanbul, 1994, IX, 154.

insanlara Allahü teâlânın dînini ve Peygamber efendimizin güzel ahlâkını anlatmağa başladı. Bu sırada Amasyalı Şeyh Muslihuddîn Efendinin dergâhına gidip, onun sohbetiyle şereflendi ve ona talebe oldu. Kara Şems bundan sonra, tekrar Zile'ye dönüp, ilim öğretmekle meşgûl oldu. İlim öğretmekle meşgûlken, Tokat'a, meşhûr nahiv âlimi Şemseddîn Efendiyi ziyârete gitti. Abdülmecîd-i Şîrvânî'nin sohbetine ve mübârek ellerini öpme şerefine kavuştu.

Abdülmecîd Şîrvânî'nin hizmetinde bulunup sohbetinden istifâde etti. Şöhreti her tarafta duyuldu. Devrin Sivas vâlisi Hasan Paşa, kendisini Sivas'a dâvet edip, yaptırdığı dergâha yerleştirdi. Aynı zamanda yaptırdığı câminin imâmı da kendisine verildi. Orada ilim öğretti, insanlara vâz ve nasîhatle meşgûl oldu. Kara Şems 1590 (H.999) senesinde hac farîzasını yerine getirmek için Mekke-i mükerrremeye gitti. Hayâtının sonuna doğru, Sultan Üçüncü Mehmed Hanla birlikte Eğri Seferine katıldı. Uzun yolculuktan sonra Üsküdar'a geldiler. Henüz genç olan, Azîz Mahmûd Hüdâyî onu karşılayıp, ellerini öptü. Pâdişâh, ordusuyla birlikte İstanbul'a döndüğünde, Şemseddîn-i Sivâsî'nin İstanbul'da kalmasını ısrarla ricâ ettiyse de kabûl ettiremedi. 1597 (H.1006) senesinde Sivas'ta vefât etti. Sivas'ta Meydan Câmii avlusunda medfûndur.

Halvetiyye yolunun kolu olan Şemsiyye (Sivâsiyye) nin kurucusudur.

Eserleri şunlardır: 1. Divân-ı İlâhiyât; İrşâdü'l-Avvâm, 2. Kitâbü'l-Hiyâz min Sevgi Gamâmü'l-Feyyâz, 3. Menâsik-i Hac, 4. Mir'âtü'l-Eşvâk, 5. Süleymânnâme, 6. Terceme-i Mantiku't-Tayr-ı Şeyh Attâr, 7. Terceme-i Kasîde-i Bürde, 8. Cilâ-i Uyûnü'l-Arâisü'l-Muhâdara, 9. Dâiretü'l-Usûl, 10. Dürerü'l-Akâid, 11. el-Câmiü'n-Nüfûs, 12. Huccet-i İlâhiyye, 13. Kıssa-i Mûsâ ve Hızır, 14. Letâyif-ül-Âyât ve Nukûşü'l-Beyyinât, 15. Meclis, 16. Menâzilü'l-Ârifîn (İstanbul-Nadir-NEKTY11109/01), 17. Risâle-i Emr-i İlâhî, 18. Risâletü't-Te'vil, 19. Şerh-i Gazeliyyât-i Murâd Hân-İsâlis, 20. Şerh-i Kavâidu'l-İ'rab li İbn-i Hişâm, 21. Şerhi Kelimetü Kumeyl İbn-i Ziyâd, 22. Umdetü'l-Edib fit-Teallûmi vet-Te'dîb, 23. Menâkıb-ı Çeharyâr, İstanbul, Süleyman Efendi Mtb, 46 s., 24. Mevlid'n-nebi, İstanbul, İbrahim Efendi Matbaası, 1350, 7 s., 25. Nakdi hatır, [y.y., y.y., t.y.], 166 v., 26. Mecmûatu'r-resâil, 55 vr.(Ankara İlahiyat, 336527), 27. Menâkıb-ı İmam-ı A'zam, İstanbul, Hattat Tevfik Efendi Matbaası, [t. y.], 196 s., 28. Tezkiret'ül hükkâm fi tabakat'il ümem (Ankara Hukuk, Osm-044), 29. Mukayyed Şerhu'l-Kavâid (Hallu'l-Meâkid Şerhi'l-Kavâid), İstanbul, Salah Bilici Kitabevi, t.y., 95 s.),

30. Feridüddin Attar, İbretnümâ [mikroform] : terceme-i ilâhi-name, Mütercim: Şemseddin Ahmed (Milli Ktb. Mf1994 A 3789), 31. Mir'âtü'l-ahlâk (İstanbul-Nadir NEKTY06372), 32. Zübdetü'l-Esrâr fi şerhi Muhtasari'l-Menâr (Milli Ktb. Yz.A 3016), 33. Risâle-i Hurûfiye (Milli Ktb. Yz.A 2402), 34. Risâletü's-Safâyih fi tercemeti'l-Levâyih (İstanbul-Nadir NEKTY06478), 35. Gülşen-i abad (milli Ktb. Mf1994 A 2013), 36. el-Bûsirî, Kasîde-i Bürde tercüme-i manzûmesi, 37. Kasîde-i Emâlî tercümesi, çev.: Şemseddin Ahmed (İstanbul-Nadir NEKTY03080)⁷.

Abdûlmecid Efendi: İsmi Abdûlmecid, künyesi Ebü'l-Hayr, lakabı, Mecdüddîn'dir. İsmi Abdûlmecîd Şîrvânî'nin ismine hürmeten konulmuştur. Babası, Muharrem Efendi'dir. Abdûlmecîd Efendi, Sivasî diye meşhûr olmuştur. 971 (m. 1563) senesinde Tokat'ın Zile ilçesinde doğdu. Küçük yaşından itibaren babasından ilim öğrendi. Yedi yaşına geldiği zaman Kur'ân-ı kerîmi hıfzetti (ezberledi). Amcası Şemseddîn Efendi'den (Kara Şems) zâhirî ve bâtınî ilimleri tahsil etti. Arabî ilimler, fıkıh, tefsîr ve hadîs ilimlerinde yüksek derece sahibi oldu. Keşşâf tefsîrini okutması husûsunda amcasından icâzet aldı.

Uzun müddet amcası Şemseddîn Sivâsî'nin sohbetinde kalıp feyz aldı. Tasavvufî hakîkatlere kavuşup yüksek ma'nevî derecelere ulaştı., Merzifon ve çevresi ahâlisine Allahü teâlânın dinini ve sevgili Peygamberimizin güzel ahlâkını anlatmakla vazîfelendirdi. Daha sonra Şemseddîn Sivâsî hazretleriyle beraber 1005 (m. 1596) senesinde Eğri seferine gidip, orada vefât eden Pîrî-zâde Velî Efendi'nin yerine, Zile'deki Halvetî dergâhında vazifelendirildi ve talebe yetiştirmekle meşgûl oldu. 1013 (m. 1604) senesinde Sivas'daki Şemsiyye dergâhı şeyhi ve Kara Şems'in dâmâdı Receb Efendi vefât edince, onun vazîfesini yürüttü. İlim ve irfandaki şöhretini duyan Sultan Üçüncü Mehmed Hân tarafından İstanbul'a da'vet edildi. Üçüncü Mehmed Hân Abdûlmecîd Efendi'yi İstanbul'a da'vet ederken, kendi el yazılarıyla şu mektûbu yazmışlardı. Bu mektûp üzerine Abdûlmecîd Efendi İstanbul'a geldi. İstanbul'daki ilk va'zını Ayasofya Câmii'nde verdi. Bir müddet Ayasofya civarında oturdu. Daha sonra

⁷ Şeyh Muhammed Nazmi, *Hediyetü'l-İhvân*, Süleymâniye Kütüphânesi, Hacı Mahmûd Efendi Bölümü, No: 4587 Vr. 24b-27b, 44a-48a; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I, 200 v.d.; Mustafa Naima, *Nâima Târîhi*, İstanbul, 1283, I, 372; Mehmet Süreyyâ, *Sicilli Osmânî*, III, 165; İbrahim Peçevî, *Peçevi Târîhi*, İstanbul, 1866, II, 290; *Necmü'l-Hudâ fî Menâkibi's-Şeyh Şemseddîn* (Süleymâniye Kütüphânesi-Lala İsmâil No: 684/2; Komisyon, *İslâm Âlimleri Ansiklopedisi*, İstanbul, tarihsiz, XVI, 13; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I, 205-206.

kendisine talebe olan Reîs-ül-küttâb Lâ'lî Efendi'nin hediye ettiği, Eyyûb Nişancası'ndaki bahçe içindeki eve yerleşti. Dâr-üs-se'âde ağalarından Mehmed Ağa tarafından, Çarşamba'da yaptırılan Mehmed Ağa dergâhında, insanlara doğru yolu anlatmakla vazîfelendirildi. Şeyhülislâm Sun'ullah Efendi tarafından câmi hâline getirilen Atpazarı'ndaki Hüsam Bey mescidinde de Cum'a vâ'izi olarak vazîfe yapıp, insanlara hak ve hakîkati anlatmaya devam etti. Şehzâde Câmiî'ne vâ'iz olarak nakledildi. Bir müddet orada Yavuz Sultan Selîm Câmiî'ne Cum'a vâ'izi olarak görevlendirildi. Sultan Selîm civarında bir mescid ve Sivâsî dergahını inşâ ettirip, hizmete devam etti. Sultan Ahmed Câmiî yapılırken, temel atma merasiminde bulunup, duâ etti ve temele ilk taşı koydu. Sultan Ahmed Câmiî'nin yapımı tamamlanıp ibâdete açılınca, ilk va'zı Abdülmecîd Efendi verdi. Ölünceye kadar bu câminin vâ'izliğini yürüttü.

Üçüncü Mehmed, Birinci Ahmed, Birinci Mustafa, Genç Osman ve Dördüncü Murâd Hân devirlerinde yaşadı, Karayazıcı ve Uzunbölükbaşı isyanlarının bastırılmasında önemli rolü olmuş, hükümete faydalı tavsiyelerde bulunmuştu. Sultan Dördüncü Murâd Hân'a Bağdad'ın İranlılardan geri alınacağını müjdelemiş, pâdişâh sefere çıkarken de Hazreti Ömer'in kılıcını beline kuşatmıştı. 1049 (m. 1639)'da İstanbul'da vefât etti. Eyyûb Nişancası'ndaki evinin bahçesine defnedildi. Ölümünden iki yıl sonra gördüğü bir rü'yâ üzerine Mahpeyker Kösem Sultan, kabrinin üzerine bir türbe yaptırmıştır.

"Şeyhi" mahlasıyla pek güzel şiirler yazan Abdülmecîd Sivâsî'nin birçok kıymetli eserleri vardır. Bu eserlerin ba'zıları şunlardır: 1. Şerhun alâ kasîde-i Mîmiye li-Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, 2. Fatiha Tefsiri, 3. Fezâilü salât-in-Nebî, 4. Dîvân-ı ilahiyat, 5. Şerhu Cezîret-il-Mesnevî, 6. Umdet-ül-Müsteiddîn -fis-sarf, 7. Mekâsid-i ayniyye ve Mesâid-i ervâh-ı tayyibe ve ayniyye: Bu eser Şeyh Yâr Ali bin Siyâvuş Divriği'nin (Kitâb-ül-mekâsid-ün-Nâciye fil mebde-i vel-meâşî vel-me'âd) adlı eserinin şerhi (İst.-Nadir-NEKTY03242), 8. Kahrü's-sûs fî ilcâm-in-nüfûs, 9. Meyâdin-ül-fürsân fî kavâid-i Fârisiyye, 10. İrade-i cüz'iyye, 11. Hadîs-i erba'în Dürerü'l-Akaid (İst.-Nadir-NEKTY02339), 12. Mesnevî-i şerif şerhi (İst.-Nadir-NEKTY00196), 13. İrade-i Cüz'iyye Risalesi (İst.-Nadir-NEKTY01903), 14. Şümûs-ü Ayât ve Akmâr ve Ahâdis-i Nücûm (İst.-Nadir-IUNEK-TY1828), 15. Miskâlü'l-Kulûb. Camiu'l-Esrar (İst.-Nadir-NEKTY02311), 16. Letaâifü'l-ezhâr ve lezâ'izü'l-esmâr (Milli Ktb. Mf1994 A 3796), 17. Yar Ali b. Siyavuş b. Avren ed-Divriği, El-Makâsidü'n-nâciye fi'l-mebdei ve'l-meâşi ve'l-mead tercüme

Abdölmecid Sivasî (İst.-Nadir-NEKTY03242), 18. Şerhu Vasıyyeti'l-Birgivi, 20. Dürerü'l-Akaid-Tenbihü'l-Akılın ve Te'kidü'l-Gafilin, Yayına haz. Abdölmecid Sivasî (İst.-Nadir NEKTY01566), 21. İsmail Hakkı b. Mustafa el-Bursevi, Mecmuatü'r resail: Mi'raciye. Hilye-i Hakani. Hilye-i Nebi aleyhi's-selam. Hilye-i Nebi aleyhi's-selam. Mi'raciye Hasanpaşazade İbrahim,yay. haz.Muhammed b. İlyas Hakani,yay.haz. Selimi Dede,yay.haz. Abdölmecid-i Sivasi Şeyhi,yay.haz. Abdölbaki b. Muhammed Arif,yay.haz. Sivasi Efendi (k.s)), Kaza ve Kader Risalesi, Sivasi Efendi (K.S) (1563-1639) ; Trc. Zeki Hayran Haz. İsmail Hakkı Altuntaş, İstanbul, Gözde Matb., 2010, 88 s., 22. İhlas-nâme (06 Mil Yz A 5021), 23. Kaside (Süleymaniye, Ayasofya, 002077), 24. Risâle (Topkapı, Hazine Kit.000282)⁸.

Mustafa Hicâbî Efendi: Hacı Hasan Efendi'nin oğlu olup, 1256 (1840)'da Zile Kazasının Kislik köyünde doğmuştur. Kur'an-ı kerimi hıfzettikten sonra Zile, Amasya ve İstanbul'da tahsil görmüştür. Şeyhulislam Ömer Efendi'den icazet almıştır. Sırasıyla Mekteb-i Askeriye Arapça muallimliği, İbtidaî Hariç İstanbul müderrisliği, İbtidaî Dahil, Musıla-i Sahn, hareket-i Altmışlı, Hareket-i Süleymaniye, Meclis-i Tetkikat-ı Şer'iyye azalığı, Halep Mevleviyeti, Sadreyn müsteşar muavini ve 1309 (1893)'de Medine-i Münevvere mevleviyeti görevlerinde bulunmuştur. Bunları müteakiben Karahisar-ı Sahip Sancağı ve Traplusegarp Sancağı naibi olmuştur. 1319 (1903)'de vefat etmiştir.

Eseri: Tatbikât-ı kavâ'id-i Arabiyye, İstanbul, yayl.y., 1291/1875, Matbaa-i Mekteb-i Fünun-i Harbiyye, 73⁹.

Turhal Şeyhi Mustafa Efendi: Turhal Şeyhi diye de meşhûr olan Mustafa Efendi, Amasya ve İstanbul'da tahsilini tamamladıktan sonra, Ali Efendi'ye (Halvetiye'nin Şabaniye kolunda) intisap edip halifesi olmuştur. Memleketine dönüp ilim ve tarikatını yaymaya başlamıştır. Sadrazam Muhammed Paşa'nın sevgisi dolayısıyla Turhal'ın Taziye köyünün mülkiyeti padişah tarafından kendisine verilmiştir. Bunu ve malını kurduğu cami, medrese ve vakfa vakfetmiştir. 1197 (1782)'de vefat etmiş ve yaptırdığı caminin avlusuna

⁸ Mehmed Nazmi, *Hediyyetü'l-ihvân*, Süleymânîye Kütüphanesi. Hacı Mahmûd Efendi kısmı. No: 4587, vrk. 57a.; Kahhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, VI, 170; Bağdadî, *Hediyye*, I, 62; Mehmet Süreyyâ, *Sicilli Osmânî*, III, 400; Katip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 1130, 1829; Komisyon, *İslâm Âlimleri Ansiklopedisi*, XVI, 188; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I, 120; Bağdadî, *İzâhü'l-meknûn*, II, 401, 403.

⁹ Sadık Albayrak, *Son Devir Osmanlı Uleması*, İstanbul, 1980, s. 211.

defnedilmiştir. En meşhur talebesi Niğde Bor'da medfun bulunan Ahmed Kuddûsî hazretleridir.

Eserleri: Mürşidü's-Sâlikîn ((Milli Ktb, Adnan Ö. İl Hk 3768/3); Risâle-i Beyânî Tarîkati'n-Nakşibendîye (06 Mil Yz. A 1444/7); Tenvirü'l-Epsar, Yazma, 1100. (Elazığ İl H. 000000); el-Muhîmmât (06 Mil Yz A 1044/14), el-Bedrü'l-Münîr Şerhi Ehâdisi'l-Beşîri'n-Nezir ve Hadîs-i Erbaîn Şerhi¹⁰.

Muhammed b. Mustafa Turhalî: Cüz'ü Nebe Tefsiri, Matbaa-i Es'adiyye, 1282, 94.

İbn Kemal Paşa: İsmi, Ahmed bin Süleymân bin Kemâl Paşa, lakabı Şemseddîn'dir. Dedesi Kemâl Paşa'ya izafeten "Kemâl Paşa-zâde" ve "İbn-i Kemâl" isimleriyle tanınmıştır. 873 (m. 1468) senesinde doğdu. Doğum yeri hakkında ihtilâf vardır. Bazı kaynaklarda Edirne'de, diğer bazı kaynaklarda da Tokat'da doğmuş olduğuna işâret edilmektedir. İbn-i Kemâl Paşa, ailesinin nezâretinde iyi bir tahsil görmekle beraber, zamanın geleneği îcâbı, önce askerî sınıfa girdi ve sipâhi olarak İkinci Bâyezîd Hân'ın seferlerine iştirâk etti. Molla Lutfî'nin âlim olarak itibarının yüksek olduğunu gördü. Seferden dönünce, meşhûr âlim Molla Lutfî'nin huzûruna gitti. Sonra Edirne'deki Dârü'l-hadîs müderrisliği bu zâta verildi. Ondandır "Metali Şerhî"nin haşiyelerini okudu.

İbn-i Kemâl Paşa, bu hocasından başka; Kestelli ismiyle meşhûr Muslihuddîn Mustafa Efendi, Hatîbzâde Muhyiddîn Mehmed Efendi ve Muarrifzâde Sinânüddîn gibi zamanın meşhûr âlimlerinden ilim öğrenip, icâzet aldı. Tefsîr, hadîs ve fıkıh ilimlerinde derin âlim olarak yetişti. Sırasıyla Edirne'de Taşlık adıyla tanınan Ali Bey'in medresesi, Usküp'te İshak Paşa Medresesi, Edirne'deki Halebiye Medresesi, Edirne'de Üç Şerefeli medreseleri, İstanbul'da Sahn-ı semân Medresesi ve Sultan Bâyezîd Medresesi müderrisliği yaptı. Bundan sonra Edirne ve sonra da Anadolu kadıaskeri oldu. Bir müddet vazîfelerini yürüttükten sonra, Edirne'deki Dâr-ül-hadîs Medresesi'nde ve Sultan Bâyezîd medreselerinde bir müddet daha müderrislik yaptı. Sa'dî Çelebi ve meşhûr âlim ve Şeyhü'lislâm Ebüssü'ûd Efendi v.s. onun yetiştirdiği âlimler

¹⁰ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I, 212-213; Kahhâle, *Mucemü'l-müellifîn*, I, 111; Komisyon, *Evliyâlar Ansiklopedisi*, XII, 26; Kırboğa, *Kâmûsu'l-Kütüb*, 78.

arasında yer almaktadır. İbn-i Kemâl Paşa, 932 (m. 1527) senesinde şeyhülislamlığa getirildi. Kadiaskeri sıfatıyla, Mısır seferinde Yavuz Sultan Selim Hân'ın yanında bulunmuş olan İbn-i Kemâl Paşa, pâdişâhtan büyük itibar görmüştür. İbn-i Kemâl Paşa, 2 Şevval 940 (16 Nisan 1534) senesinde, bir Cum'a günü vefât etti. Edirnekapı'da surların dışında, Mehmed Çelebi zaviyesi denilen mıntıkada defn edildi.

Eserleri: İbn-i Kemâl Paşa, ekserisi muhtelif risâleler olmak üzere, üçyüz civarında eser yazdı. 1.Fetvâları, 2.Tagyîrû't-tenkîh, 3. Risâle-i mümeyyize, 4. Müferricü'l-kulûb, 5. Felâh Şerhi Merâh, 6. Beydâvî haşiyesi ve Saffât sûresine kadar yazdığı tefsîri. 7. Seyyid Şerîf Cürcânî'nin Keşşâf şerhine ve Miftâh şerhine hâşiyesi. 8. Meşârikü'l-envâr şerhi. 9. Hadîs-i erbe'în şerhi. 10. Nigaristan (Farsça), 11. Mühîtü'l-lüga, 12. Tevârih-i Âl-i Osmân, 13. İslâh ve îzâh, 14. Telvîh haşiyesi. 15. Molla Hâcezâde'nin Tehâfüt adlı eserine hâşiyesi. 16. Risâle-i münîre. 17. Mühimmâtü'l-müftî fî fûrû'ıl. Hânefiyye, 18. el-Îzâh fî Şerhi Islâhî'l-Vikâye (Milli Ktb., 60 Hk 314), 19. Hidâye şerhi, 20. Yûsuf ile Züleyhâ adlı manzûm bir eseri, 21. Kasîde-i Bürde'yi de manzûm olarak tercüme. 22. Mısır seferi sırasında, Yavuz Sultan Selim Hân'ın emriyle İbn-i Tagriberdi'nin, "En-Nücûmü'z-zâhire fî mülûki Mısır vel-Kâhire" adlı Arapça eserini de Türkçe'ye tercüme, 23. Şerhü'l-Haramiye fî't-Tasrîf ((Çorum Hasan Paşa İl Hk. 2809), 24. Risale fî Tahkikü'l-Cism (43 Ze 1035/3), 25. Risale fî'l-Mebde ve'l-Maad (43 Ze 1035/4), 26. Ferâ'iz-i Kemâlpaşa-zâde (Kayseri Raşid Paşa, 658/6), 27. Risale fî Beyani'l-Akl (06 Mil Yz A 6129/1), 28. Dekâ'iku'l-Hakâ'ik (06 Mil Yz A 4863/1), 29. Risâle-i Yâ'ie ((Mil Ktb., Yz A 4863/2), 30. et-Tenbîh alâ galatî'l-avâm (Atıf Efendi Y. E. Ktb., 34 Atf 747/3), 31. Risâletü fî tahkîki't-tağlib (34 Atf 1254/7), 32. Risâletü fî beyân uslûbi'l-hakîm (34 Atf 1254/8, 2802/26), 33. Risâletü fî mine't-tebiziyye (34 Atf 1254/11), 34. Risâletü fî taksîmi'l-mecâz (34 Atf 1254/12), 35. Şerhu'l-Miftâh (34 Atf 2361/1), 36. Şerhu'l-Binâ (34 Atf 2637/2), 37. Risâle fî Hürmet Afyon ve Tabiat Kahve (43 Ze 133/1), 38. Şerh-i Ferâizü's-Sirâciye (43 Ze 210/1), 39. Risâletü fî ilmi'l-beyân (34 Nk 4475/3), 40. Şerhu'l-asr fî maşeri'l-haşr (34 Atf 2846/7), 41. Şerhu'l-Erbain hadîsan ((Atıf Efendi Y.E. Ktb., 34 Atf 2816/8), 42. Tabakatü'l-fukâha (34 Atf 2816/8), 43. Risâletü fî tabakati'l-müctehidîn (34 Atf 2802/27), 44. Risâletü fî isticâr-i talîmi'l-Kur'ân (34 Atf 2802/28), 45. Risâletü fî beyânî ahvâlî's-şühedâ (34 Nk 4972/23), 46. Risâletü fî beyân-ı hadîs-i îzâ tehayyertum (Atıf Efendi Yazma Eser Ktb., 34 Atf 2806/2), 47. Risâletü fî şerh hadîsi'l-fakri

(Atıf Efendi Yazma Eser Ktb., 34 Atf 2806/10), 48. Risâletü fi haşri'l-ecsâd (34 Atf 2806/4), 49. Risâletü fi tahkîk-i vazi'l-kader (34 Atf 2806/8), 50. Risâle fi beyân-ı mahiyet-i mecula (34 Atf 2806/11), 51. Fetavâ-yı İbn Kemal Paşa (34 Nk 1967), 52. Risâletü fi beyâni haddi'l-hamr (34 Fa 1580/38), 53. Şerhu beyti Hafız Şirazî (34 Atf 2790/5), 54. Risâle fi beyâni'l-ecel (34 Ae Arabi 4313/29), 55. Risâletü fi beyân-ı tekvîni'l-hitâb (34 Atf . 2802/13), 56. Risâletü fi şerh-i ehâdisi'ş-şerîfe (34 Atf 2802/14), 57. Risâletü fi taksîmi'l-mecâz (34 Atf 2802/1), 58. Risâletü fi şerh duai'l-kunût (34 Atf 2802/18), 59. Risâletü fi istihlâf bi'l-hubbet (34 Atf 2802/20), 60. Tıb risâleleri (Millet, Ali Emiri Kol.,Tıb 159/1), 61. Risâletü'l-Gayb (34 Atf 2802/21), 62. Târih-i Âl-i Osmân: Târih-i İbn Kemal (34 ae Tarih 29), 63. Risâle Müteallika bi'l-kader ve'l-cebr (34 Atf 2802/22), 64. Risâletü't-tarîbb (34 Atf 2802/24), 65. Risâletü fi hakk-ı ebevhi'r-Rasûl (34 Atf 2802/25), 66. Risale Fi İlmi't-Tefsir (Amasya İl H. 000260/1)¹¹.

Molla Hüsrev: İsmi, Muhammed bin Feramuz bin Ali er-Rûmî'dir. Sivas ile Tokat arasındaki Kargın köyünde doğmuştur. Doğum târihi kesin olarak bilinmemektedir. Molla Hüsrev, Burhâneddîn Haydar Hirevî ve zamanının diğer âlimlerinden ilim tahsil etti. Tahsilini tamamladıktan sonra Edirne'de Şah Melik Medresesi'nde ve sonra da kardeşinin vefâtıyla boşalan Çelebi Medresesi'nde müderrislik yaptı. 832 (1429) senesinde Kazaskerliğe tayin edildi. Molla Hüsrev, Fâtih Sultan Mehmed Hân tahta geçince de bu göreve devam etti. İkinci Murâd tekrar tahta geçti ve Fâtih Sultan Mehmed'i Manisa'ya gönderdi, ilim

¹¹ Mecdî Efendi, *Şakâyık-ı Nu'mâniyye tercümesi*, 381; Kahhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, I, 238; el-Lüknevî, *Fevâidü'l-behiyye*, Mısır, 1324, 21; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, VIII, 238; Katip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, İstanbul, 1972, 41, 54, 109, 227, 451, -871, 1689, 1871; Ahmed İbn Kemal, *Risâle-i Münîre*; Şemseddîn Sâmî, *Kâmûsü'l-a'lâm*, İstanbul, 1955, V, 3885; Müstakîmzâde, *Devhatü'l-meşâyih*, 16; Hoca Sadeddîn, *Tâcü't-tevârih*, II, 585; Komisyon, *İslâm Âlimleri Ansiklopedisi*, İstanbul, trz., XIII, 219; Hamîd Vehbi, *Meşâhirü'l-İslam*, İstanbul, 1301, IV, 1550; Corci Zeydân, *Târihu âdâbi'l-lügati'l-Arabiyye*, Mısır, 1913, III, 252; Hüseyin Hüsameddîn, *Amasya Târihi*, İstanbul, 1935, III, 224; Bağdadî, *Hediyyetü'l-Ârifin*, I, 141; Katip Çelebi, *Süllemü'l-vüsûl*, Süleymaniye, Şehid Ali Paşa, 001887, Vr. 20 b; Müstakîmzâde, *Mecelletü'n-nisâb*, Süleymaniye, Halet Efendi, 628, Vr. 47 a; Ayvansarayî, *Hadikatü'l-cevâmi*, I, 180; Müerrih Ali Efendi, *Kühü'l-ahbâr*, Süleymaniye, Esad Efendi, 002161, Vr. 229 b.; Evliya Çelebi, *Evliyâ Çelebi Seyahatnamesi*, İstanbul, 1314, I, 345; Mehmet Süreyyâ, *Sicilli Osmânî*, I, 197; Faik Reşad, *Eslâf*, İstanbul, 1311, 7; Cemaleddîn Efendi, *Osmanlı Târih ve Müerrihleri*, İstanbul, trz., s. 19.

adamlarından çoğu, birer bahâne ileri sürerek, Manisa'ya gitmek istemediler. Molla Hüsrev, kazaskerlikten istifâ ederek, Şehzâde ile birlikte Manisa'ya gitti.

Fâtih Sultan Mehmed Hân tekrar tahta geçince, İstanbul'da Galata ve Üsküdar kadılıklarına tayin edildi. Bu arada Ayasofya müderrisliğini de yürüttü. Bir ara Bursa'ya gidip bir medrese kurarak ilim öğretmekle meşgûl olduğu sırada, 865 (1460)'de şeyhülislâmlığa tayin edildi. 885 (1480) senesinde İstanbul'da vefât etti. Namazı Fâtih Câmii'nde, kılındıktan sonra, Bursa'ya götürülüp, Emîr Sultan'ın doğusunda kendi yaptırmış olduğu medresenin bahçesine defnedildi.

Eserleri şunlardır: 1. Mirkâtü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl (İstanbul 1262), 2. Dürerü'l-hükkâm fî şerhi Gururi'l-ahkâm (İstanbul , 1310), 3. Hâşiye ale't-Telvîh (İstanbul 1284), 4. Hâşiye alâ Envâri't-tenzîl li'l-Beyzâvî (Süleymaniye Ktp., Yeniciami, nr. 131/3; Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 114, 115; Köprülü Ktp., Mehmed Âsım Bey, nr. 17; Nuruosmaniye Ktp., nr. 72, 146, 487), 5. Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Muhtasar li's-Seyyid Şerîf (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 471; Hamidiye, nr. 424; Damad İbrâhim Paşa, nr. 229, 453), 6. Şerhu Usûli'l-Pezdevî (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1141), 7. Risâle fi'l-velâ, 8. Nakdü'l-efkâr fî reddi'l-enzâr (Süleymaniye Ktp., Giresun, nr. 92; Kayseri Râşid Efendi Ktp., Râşid Efendi, nr. 309), 9. Hâşiye ale'l-Mutavvel (Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 1791, 1792; Nuruosmaniye Ktp., nr. 4411; Koca Râgıb Paşa Ktp., nr. 1232, 1233), 10. Vasiyetnâme (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 905/2, Pertev Paşa, nr. 621/16; Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 3248). 11. Esâsü'l-iktibâs Tercümesi (İÜ Ktp., AY, nr. 13), 12. el-Cevheretü'l-münîfe fî şerhi Vasıyyeti Ebî Hanîfe (Nuruosmaniye Ktp., nr. 2155), 13. Erba'a ve hamsûne farîza (Antalya Elmalı Halk Ktp., nr. 2788), 14. el-Fusûlü'l-mühimme fî te'lîfi'l-ümme (DİB Ktp., nr. 3955), 15. Hâşiye ale'l-Hayâlî (Samsun Gazi Ktp., nr. 351), 16. Hâşiye alâ Tavâli'l-envâr (Manisa İl Halk Ktp., nr. 864/2), 17. Kelâm müte'allak bi't-tesmiye fî evâli's-süver (Köprülü Ktp., Ahmed Paşa, nr. 329), 18. Risâle fî esrâri'l-Fâtîha (Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 5999), 19. Risâle fî i'râbi "elîf lâm mîm zâlike'l-kitâb" (Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 1602), 20. Risâle ma'mûle alâ sûreti'l-Enâm (Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 1609), 21. Risâle fî tefsîri kavlihî teâlâ "lem tekün âmenet min kablü" (Süleymaniye Ktp., Amcazâde Hüseyin Paşa, nr. 451/13), 22. Şerh-i Kırrât (Samsun Gazi Ktp., nr. 187), 23. Hulâsatü'l-Fetâva'l-Bezzâziyye (Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 1595), 24. Kâşifetü's-şübühâtî'l-

Aleviyye (Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Hüseyin Çelebi, nr. 115), 25. Risâle alâ Asabe-i Seb'a (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1602), 26. Risâle fi'l-vaz(Âtîf Efendi Ktp., Âtîf Efendi, nr. 2823)¹².

Kadızâde Mehmed Tâhir Efendi: İsmi Mehmed Tâhir olup, Tokatlı Kâdî Ömer Efendi'nin oğludur. Bu sebeple “Kâdî-zâde” diye şöhret bulmuştur. 1160 (m. 1747) senesinde Tokat'ta doğdu. Küçük yaşından itibaren tahsile yönelip, ilk tahsilini babasından aldı. Daha sonra İstanbul'a gelip, zamanın meşhûr âlimlerinden aklî ve naklî ilimleri öğrendi. 1196 (m. 1782)'de müderrislik rûûsunu (diplomasını) kazandı. Anadolu ve Rumeli'nin birçok illerinde kadılık yaptı. 1233 (m. 1818) senesinde İstanbul kadılığına getirildi. 1240 (m. 1824) senesinde Anadolu kadiaskeri oldu. Bu arada Rumeli payesine de nail olup, 1241 (m. 1825) senesinde Mekkîzâde Mustafa Âsım Efendi'nin ayrılmasıyla boşalan şeyhülislâmlık makamına yükseltildi. 1241 (m. 1825) senesinde yeniçeri ocağının kaldırılması için fetvâ verdi. Sultan İkinci Mahmûd Hân tarafından, şeyhülislâmın fetvâsıyla, “Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye” adlı yeni bir ordu kuruldu. Kâdîzâde Mehmed Tâhir Efendi bu makamda iki buçuk yıl kaldıktan sonra, 1243 (m. 1828) senesinde vazîfeden ayrıldı. 1254 (m. 1838)'te İstanbul'da vefât etti. Eyyûb Sultan civarında, Bostan İskeleyi yakınına defnedildi.

Eserleri şunlardır: 1. Mecnûatü'l-fetâvâ, 2. Şerh-i Kelimetü't-tevhîd, 3. Tefsîr-i Sûre-i İhlâs, 4. Talâk hakkında bir Risâle=Risâle-i Nûriye (Milli Ktb.Yz. A 3465/1)¹³.

Ahî Çelebi Yusuf Efendi: İsmi Yûsuf bin Cüneyd Tokadî olup, Ahî Çelebi diye meşhûrdur. Doğum târihi belli değildir. Tokat'ta doğdu. Ahî Çelebi, ilk tahsilini Merzifon'da yaptı. Merzifon Medresesi'nde müderris Seyyid Ahmed Kırımî'den okudu. Sonra Sultan Bâyezîd Hân'ın hocası Molla Selâhaddîn'den ve

¹² Şemseddîn Sehavî, *ed-Davü'l-lâmî*, Mısır, 1355, VIII, 279; İbn İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, VII, 342; el-Lüknevî, *Fevâidü'l-behiyye*, 187; Bağdatlı, *Hediyyetü'l-ârifîn*, II, , 211; Mecdî Efendi, *Şakâyık-ı Nu'mânîyye tercümesi*, 135; Müstakimzâde, *Devhatü'l-meşâyih*, 8; Kahhâle, *Mucemü'l-müellifîn*, XI, 122; Katip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, I, 91, 113, 474, 497; II, 1144, 1157; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II, 656; Veli Ertan, *Meşhur Şeyhulislamılar*, Bahar Yayınevi, İstanbul, 1969, s. 39-42; Ferhat Koca, “Molla Hüseyin”, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 2005, XXX, 252-254; Carl Brockelmann *Geschichte Der Arabischen Litterature*, Leiden, 1942, II, 266.

¹³ Müstakimzâde, *Devhatü'l-meşâyih*, s. 128; İlmiye salnamesi, İstanbul, 1334, s. 587; Şemseddîn Sami, *Kâmûsü'l-a'lâm*, V, 3540; Komisyon, *Rehber Ansiklopedisi*, İstanbul, 1992, IX, 118; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I, 458-459, Veli Ertan, *Meşhur Şeyhulislamılar*, 103-107.

Molla Hüsrev'den ilim tahsil etti. İcâzet (diploma) aldıktan sonra, sırasıyla Bursa'da Molla Hüsrev'in yaptırdığı medresesi'ne, Edirne'de Taşlık Medresesi'ne, İstanbul'da Kalenderhâne Medresesi'ne ve Mahmûd Paşa Medresesi'ne müderris oldu. Bilâhare yine Bursa'da Sultan Medresesi'ne tayin oldu. Sonunda İstanbul'da Sahn-ı semân medreselerine tayin edildi. Bu vazîfede iken Allahü teâlânın rahmetine kavuştu. Oturmakta olduğu evin yakınlarında bir mescid yaptırdı. Sahip olduğu kıymetli kitaplarını, devrinin âlimlerine vakfetti. Ömrünü ilim ve ibâdetle geçirdi. 902 yılında vefat etti. Mescidin yanında medfundur.

Eserleri: Vikâye'nin Sadruşşeri'a şerhine hâşiye yaparak, "Zahîretü'l-ukbâ" ismini verdi. Beydâvî hâşiyesi meşhûrdur. "Hediyyetü'l-mehdiyyîn" (İstanbul, 1994, 70 s.) kitabında, insanı küfre sürükleyen sözlerin ne olduğunu bildirdi. Kavs-ı Kuzah adlı eseri vardır. Bir de Fetevây-i Kadıhanı da kısaltması, Terceme-i el-Ferâ'izü's-Sirâciye (Topkapı S. Türkçe Y., A. 3124) ¹⁴.

Muhyiddin Niksârî: İsmi, Muhammed bin İbrâhim Niksârî olup, lakabı Muhyiddîn'dir. Doğum târihi bilinmemektedir. Muhyiddîn Niksârî, küçük yaşta Kur'ân-ı kerîmi ezberledi, önce Molla Hüsâmeddîn-i Tokâdî'den, sonra Fenârîzâde Yûsuf Bâli ve Molla Yegân'dan okudu. Fen ilimlerini Kâdî-zâde-i Rûmî'nin talebesi, büyük âlim Molla Fethullah Şîrvânî'den tahsil etti. İsfendiyoğlu İsmâil Bey, Kastamonu'da yaptırdığı medreseyi Molla Muhyiddîn Niksârî'ye verdi ve üçyüz cild kitap vakfetti. Muhyiddîn Niksârî, bir süre burada ders okuttu ve talebe yetiştirdi. Sultan İkinci Bâyezîd Hân tahta geçtiğinde, Muhyiddîn Niksârî'yi İstanbul'a davet etti. Cum'a günleri tefsîr dersleri verdi. Ba'zen Ayasofya Câmîi'nde ve Bâyezîd Câmîi'nde va'z verdi ve tefsîr de okuttu. Ayasofya'daki tefsîr derslerinde Sultan İkinci Bâyezîd Hân da hâzır bulunurdu. 901 (m. 1460)'de İstanbul'da vefât etti. Şeyh Vefâ türbesi yanına defnedildi.

Eserleri: 1. Ta'lîkât alâ Tefsîri Beydâvî, 2. Tefsîr-i sûre-i Duhân, 3. Hâşiye-i Sadr-üş-şerî'a, 4. Hâşiye-i îzâh fil-me'ânî el-Müsemma bi îşah, 5. Tefsîr-i sûre-i İhlâs, 6. Hâşiye alâ şerh-i Akâid-i Nesefiyye, 7. Şerhu kasîdeti'l-Emâlî, 8. Caymînî Hâşiyesi, 9. Şerhu Fevâid-i Hassa, 10. Şerhü Kasîdeti Yekûlü'l-Abd (Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 05 Ba 1813/2), 11. Hâşiye alâ Şerhi Vikâyeti'r-Rivâye

¹⁴ Kahhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, XIII, 286; Bağdadî, *Hediyyetü'l-Ârifîn*, II, 563; el-Lüknevî, *Fevâidül-behiyye*, 226; Mecdî Efendi, *Şakâyık-ı Nu'mâniyye tercümesi*, 292; Komisyon, *Rehber Ansiklopedisi*, IV, 381; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I, 463.

fî Mesâ'ili'l-Hidâye (Milli Ktb., Tokat İl Halk Kütüphanesi, 60 Hk 211), 12. Şerhü'l-Haruniye (Konya B. Y. E. Ktb., Burdur İl Hk Ktb. 173/3), 13. Şerhu Kasidetü'l-Lâmiye (Konya B. Y. E. Ktb, 5813/1)¹⁵.

Hüsameddin Hüseyin b. Abdurrahman Tokadî: Nalbantzâde diye tanınan bu zat, Fatih Sultan Mehmed devrinin âlimleri arasında yer almaktadır. 860 (1460)'da İstanbul'da vefat etmiş ve İbni Meddas ismndeki kendi yaptırdığı camnin karşısına defnedilmiştir.

Eserleri: 1. Hâşiyetü'l-Hâşiye alâ Şerhi Tetrîdî'l-Akâ'id (Milli Ktb. 01 Hk 115/1, DVD: 954; Köprülü Faz. Ah. Pş, 001610; Yusuf Ağa 004729), 2. Risâle fî Ta'rîfi İlmi'l-Kelâm (Milli Ktb. 01 Hk 115/1, DVD: 954), 3. Risâle fî'l-Gınâ ve'r-Raks ((Çorum Has. Pş. İl Hk Ktb. 864/2), 4. Şerhu Evâmili'l-Cürcânî (Byz. Devlet, Veliyüddin, 002962), 5. Şerhu's-Şemsiye (Tasavvurat) (Sül., Yazma Bağış., 004184), 6. Risâle Müteallika bi'l-Hamdi Ve's-Senâ (Köprülü Faz. Ah. Pş, 001610)¹⁶.

Mûsa b. Abdullah et-Tokadî: Eserleri: 1. Risâle fî Gayri'l-Müteârif (42 Kon 5782/39); 2. Risâlet Afâl el-İbâd (42 Yu 7173/8), 3. Risâle Fi'l-Kıyâs (Byz. Devlet, 008038; Byz. Devlet, 04164/2; Kayseri Raşid Efendi, 026907/14; Milli Ktb., 005094), 4. Mantıku'l Gayb Fi Beyâni Sirri Seyri Sülûki âlemi'l-Gayb (H. Selim Ağa, Kemankeş, 000251), 5. Risâletü'l-İhtimalât fî Ef'âli'l-İbâd (Milli Ktb. A001444-12).

Seyyid Ömer b. Salih et-Tokadi: Fıkıh, mantık, usul ve bazı ilimlerde âlimdir. 1265 (1849) tarihinde vefat etmiştir. Eserleri: 1. İlm el-Mantık (Kon Yu 7076/3), 2. Hâşiye Alâ Şerhi'l-İsâğucî (Konya Bölge 000176), 3. Risâle Fi'l-Vaz (Burdur İl H 000241-04), 4. Şerhu Müntehe's-su'l, 5. Hâşiye fî Bahsi ciheti'l-vahde, 6. Risâletü'l-Mûrîya fî'l-akîse. 7. ed-Dürretü'n-Nâci alâ Metn-i İsâgocî, İstanbul, 1906, 126¹⁷.

Abdurrahim b. Abdüllatif Niksarî (ö.901): Eseri: Risâletü'l-Niksârî (Byz. Devlet Veliyyüddin Efendi 000269).

¹⁵ Kahrhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, VIII, 196; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, VIII, 9; Necmeddin Muhammed el-Gazzî, *el-Kevâkibü's-sâire*, I, 23; Bağdadî, *Hediyyetü'l-Ârifin*, II, 218; el-Lüknevî, *Fevâidü'l-behiyye*, 155; Katip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, I, 211, 450; II, 1146, 1178; Mecdî Efendi, *Şakâyık-ı Nu'mâniyye tercümesi*, 291; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I, 388.

¹⁶ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I, 320.

¹⁷ Kahrhâle, *Mucemü'l-müellifin*, VII, 286; Komisyon, *Evlîyalar Ansiklopedisi*, X, 372; Bağdadî, *Hediyye*, I, 800; Aynî müellif, *İzâhu'l-Meknûn*, İstanbul, 1972, I, 452.

Şihabüddin b. Alaeddîn Efendi (ö.857): Eserleri: 1. Keşfu 'acebi fevâ'id (34 Fe 1126/2), 2. Keşfu Hucubi Kavâidi'l-Hindi Eş-Şamil Nef'uhu Li'r-Rumi (Nk, 004534), 3. Şerhu Kavâidi'l-İ'râb (H. Selim Ağa, 0011766), 4. Keşf Acab Kavâidü'l-Hindi'ş-Şâmil Naf'uhu Li'r-Rûmî Ve's-Sin (Millet, Feyzullah Ef., 002156).

Hocazâde Muslihiddin Mustafa b. Yusuf Efendi: Eseri: Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkîf (42 Kon 4528).

Ahmed b. Muhammed Tokâtî (ö.1018): Eserleri: 1. Risâle fî İlmi'l-Usûli'l-Fıkh (Milli Ktb., 60 Hk 169/2, DVD: 1710), 2. Şerh-i Hadîs-i Erbaîn; Hallu'l meâkîd şerhu'l kavâid (İstanbul, Arif Efendi Matbaası, 1324, 95).

Muhammed b. Mahmûd Tokâdî: Eserleri: 1. Şerhu'l-İzzî fî't-Tasrîf (Milli Ktb., 55 Hk 98/4), 2. Şemsü'l-Vâ'izîn (06 Mil Yz B 966).

Abdurrahmân b. Ahmed Tokâdî: Eseri: 1. Şerh-i Kasîde-i İshâk Karamânî (06. MK. Yz. A 5124/16).

Muhammed b. Abdullâh Tokâdî: Eseri: 1. Risâle fî Beyânî Mezâhibi'l-Mutasavvîf (Milli Kütüphane-Samsun Vezirköprü İlçe Hk Ktb, 884/4).

Ahmed b. Nebi-zade Tökâdî: Eseri: Kitâbu'l-Gâlîye (Milli Ktb. Yz. A 6764).

Hâfız-ı Kütüb Halîl b. Ali Tökâdî: Eseri: 1. Hadîkatü'z-Zürefâ' ve Hilvetü's-Süferâ (Milli Kütüphane, Yz. A 5811).

Seyyid Ali Tokadî: Bu zat, Tokat'a bağlı Komenat köyündendir. Sivas'ta yerleşerek ders okutma ve eser kaleme alma işleriyle meşgul olmuştur. 804 (1436)'de Amasya'da vefat etmiştir. Eserleri: İnâye=Şerh-i Vikâye, Şerh-i Zeyci Şamil'dir¹⁸. Hâşiye alâ Şerhi'l-Misbâh (Milli Ktb.Yz. FB 103/2).

Yahya Cemal Tokâdî: Cebir Risâlesi (Millet Ktb., Ali Emiri, Riyaziye 123).

Ahmed Bin Arakıyyeci el-Tokadi: Şerh-i Kavâid İ'râb (22 Sel 127/2).

Muhammed Nûreddîn Niksarî (öl. 1243/1828'den sonra): Muhtasar-ı Dürr-i Mekkûn (Milli Ktb. Yz A 2462/1).

Mehmed Vehbi Niksarî: Târîh-i Mülk-i Danişmend Gazi (Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, 19 Hk 9224).

¹⁸ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I, 431-432; Kırboğa, *Kâmusu'l-Kütüb*, 146.

İbrâhîm b. Muhammed Niksarî: Bu zat, halvetî tarikatına mensup olup, 110 (1689)'da vefat etmiştir. Eserleri: 1. Burhânu'l-elhân (Vakıflar Gen. Md. Ankara Böl. Md. Ktb., 67 Saf 459/2), 2. Ziyâu'l-Cenân Ve Şifâu'l-Cenân, (Trabzon İl H 000232)¹⁹.

Muhammed b.İbrahim Niksarî: Bu zat, tefsir, fıkıh, kelam ve riyaziye âlimi olup, 901 (1460)'da İstanbul'da vefat etmiştir. Eserleri: 1. Tefsir-i Sûretü'd-Duhân (Byz. Devlet Veliyyüddin Efendi 000269), 2. Şerhu Badü'l-Emâlî (Byz. Devlet Veliyyüddin Ef. 0002656), 3. Havâs alâ Tefsîri'l-Beyzavî, 4. Mesâilî'l-Hidâye, 5. Şerhu Umde, 6. Şerhu'l-İzâh li'l-Kazvînî, 7. Hâşiye alâ Şerhi Sadri's-şerîa es-sânî li Vikâye²⁰.

Yakub en-Niksari: Eserleri: 1. Fevâidü'l-ferâiz, (Konya Bölge Y. E. Ktb, 5997), 2. Hâşiye alâ Şerhi's-Sirâciye (Tekeli Hk 000354).

Hasan Pâşâ b. Alâeddîn Niksarî: Türklerin âdeti üzere evlada paşa denildiği için bu şekilde söylenmiştir. Molla Fenari ile beraber Cemaleddin Aksarayî den okumuştur. Bir ara devlet görevlerinde bulunmuştur. 841 (1437)'de vefat etmiştir. Kabri Bursa'da medresesindedir. Eserleri: 1. Şerh-i İzzî, 2. İftitaâh isminde Şerhu Misbâh, 3. Şerhu Merâhi'l-Ervâh (06 Mil Yz A 3530)²¹.

Hüseyin Şah Çelebi en-Niksarî: Tahsili ve müderrisliği Amasya'dadır. 918'de Edirne'ye gittiği kaydedilmiştir. 918 (1518)'de vefat etmiştir. Eserleri: 1. Menâr Hâşiyesi, 2. er-Risâletü'l-Hüseyniyye (34 Nk 2764/5), 3. Hâşiyetü alâ Hâşiyeti'l-İmâd alâ Şerhi'l-Mes'ûdî ((34 Nk 2764/6), 4. Risâle Fî Âdâbi'l-Münâzara Ve'l -Mübâhare (Kastamonu Yek. Khk 2041/04)²².

Suudi, Muhammed b. Emir Hasan en-Niksarî: Bu zat, Niksarlı bir âlimdir. 999 (1590)'da vefat etmiştir. Eseri: Hadî s-i Nev (34 Nk 3008); İbrahim Müteferrika Matba., 1142. 91²³.

¹⁹ Bağdadî, *Hediyye*, I, 35.

²⁰ Kahlâle, *Mucemü'l-müellifin*, III, 196; İbnü'l-İmâd, *Şezerât ez-zeheb*, VIII, 9; el-Gazzî, *el-Kevâkibü's-sâire*, I, 23; Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, I, 405; el-Lüknevî, *Fevâid el-behiyye*, 155; Bağdadî, *İzâh*, I, 142.

²¹ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri* I, 320.

²² Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I, 322.

²³ Mehmet Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, V, 1522-1523.

Mehmed Salih b. Süleyman Niksarî: Eseri: Şeceretü'l-Muhummediye (İstanbul, Hafız Mehmed ve Burhaneddin matbaası, 1331, 24).

Muhammed eş-Şerif b. Mustafa Tokadî: (Fatih Dersiamlarından): Eserleri: 1. Miftâhü's-sahîhi'l-Müslim (Dersaadet, Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye Matbaası, 1313, 52), 2. Miftahu Sahihil-Buhari (İstanbul: Şirket-i Sahafiyye-i Osmaniyye Matbaası, 244).

Tokadizade Şekip (1871-1932): Eseri: Huzur-i hilkatde (İstanbul, 1341, 54).

Mustafa Sabri Efendi et-Tokadî (1374/1954): Ahmet Efendi'nin oğlu olup, 1286'da Tokat'ta doğmuştur. Memleketinde, Kayseri'de ve İstanbul'da tahsil yapmıştır. 22 yaşında Fatih dersiâmı olarak kürsüye çıkmıştır. 1324'de Mebus seçilmiş ve 1338'de Şeyhulislam olmuştur. Bir müddet sonra gitmiştir. 1374 (1954)'de vefat etmiştir.

Birçok eser kaleme almıştır. Bazı eserleri şunlardır: 1. Mevkîfü'l-Akl ve'l-İlm ve'l-Alim min Rabbi'l-Alemin (Beyrut, Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1401, c.4.), 2. Mes'eletü Tercemeti'l-Kur'ân (Kahire: Mat. es-Selefiye Ve Mektebetüha, 1351, 146 s.), 3. Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymeti İlmiyyesi ([y.y.], Dâru'l-Hilafeti'l-Aliyye, 1335, 106 s.), 4. En nekir alâ münkeri'n-na'ime: mineddin vel-hilâfe ve'l-ümme (Beyrut, Matbaatü'l-Abbasiye, 1930, 229 s.), 5. Mes'eletü Tercemeti'l-Kur'ân (Kahire, 1351, 146 s.)²⁴.

Seyyid Ahmed Safi Efendi et-Tokadî (1239/1861): Eseri: Cam-ı Zafer=Şerh-i Arûz-ı Molla Cami (Şerh ve Tercüme)²⁵ (Kostantiniyye, y.y., 1267, 158 s.)

Şemdanizade Süleyman Efendi b. M.Ağa et-Tokadî (1193/1779): Tokatlı olduğu rivayet edilen zat, kadılık yapmıştır. Fındıklılı olduğu da kaydedilmiştir. Resmen vakanüvis değildir. 1193 (1779)'da vefat etmiştir. Kabri Eyüp'tedir. Eseri: Müriü't-Tevarih (Zeylû Takvimi't-Tevarih li-Katip Çelebi), İstanbul, Maarif Vekaleti, 1338, 509 s.²⁶.

²⁴ Sadık Albayrak, *Son Devir Osmanlı Uleması*, IV, 251-252. Geniş bilgi için bk. Tevfik İslam Yahya, *Şeyhü'l-İslâm Mustafa Sabri*, Kahire, Alba Press, 1996/1417; Müferrih b. Süleyman Kavsî, *Mustafa Sabri: el-müfekkîrü'l-İslâmî ve'l-âlimü'l-âlemî ve şeyhü'l-İslâm fî'd-Devleti'l-Osmaniyye sabıkan*, Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 2006/1427.

²⁵ Mehmet Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, III, 199.

²⁶ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, III, 144.

Ahmed b. Muhammed et-Tokadî (1025/1616): Eserleri: 1. Şerhu Telhîsî'l-Usûl (Byz. Devlet Ktb., 001812), 2. Müntehabü'l-Emâni Fi İdrâki'l-Meânî, Müellif Hattı (H. Selim Ağa, Hüdai, 000147), 3. Şerhu Erbaine Hadis, Müellif Hattı (H. S. Ağa, Hüdai, 000147), 4. Şerh-i Kelimât-ı Hazret-i Hüdayi (H. S. Ağa, Hüdai, 000498), 5. Tezkiretü'l-Enbiyâ (H. S. Ağa, Hüdai, 000289), 6. Risâle fî İlmi'l-Usûli'l-Fıkh (60 Hk 169/2), 7. Hallu'l-Meâkîd Şerhu'l- kavaid (İstanbul, 1324, 95).

Sabuhî Ahmed Dede et-Tokadî: Babası Tokat'lı olup kendisi İstanbul'da doğmuştur. Tahsil ve terbiyesi İstanbul ve Konya'dadır. Nefî, Fehimi Kadim, Nâilî-i Kadim kendisinden istifade etmiştir. 1057 (1647)'de şeyhi olduğu Yenikapı Mevlevîhanesinde vefat etmiştir. Eseri: Sakinâme (Nuruosmaniye, 004959)²⁷.

İmâdüddin Ebû Nasr Muhammed B. Yûnus et-Tokadî: Eseri: 1. Kitâbü't-Tahsîl fi İlm Vaz'ü's-Suâl ve'l-Cevaâb ve'd-Delîl (Ragıp Paşa, 001455).

Ebû Bekir Kani et-Tokadi (1206/1792): Latifeciliği ve Hazır cevaplılığı ile meşhur olan bir Osmanlı edebiyatçısıdır. Mevlevî tarikatına mensuptu²⁸. Eserleri: 1. Letâifnâme (Köprülü Mehmet Asım Bey, 000422); 2. Münşeat-I Kani Ebû Bekir et-Tokadî (Köprülü Mehmet Asım Bey, 000475).

Yahya Cemâl et-Tokadî: Eseri: 1. Cebr Risâlesi (Ae Ryz. 000123).

Mahmûd Bedreddîn et-Tokadî: Eseri: 1. Kalâid, Müellif hattı (Murat Molla, 001062).

Tabib Mustafa B. Ahmed et-Tokadî: Tahsilini bitirdiği ve feyz aldığı yer İstanbul'dur. Sultan Üçüncü Mustafa'nın emriyle İbn-i Sna'nın Kanun'unu terceme etmiştir. Bu eser üç cilt olup, basım tarihi 1179 (1766)'dır. Ayvansaray kapısında Toklu dede yakınında medfundur. Eserleri: 1. Kanûn Tercümesi-Tencizü'l-Mathum (Topkapı Bağdat Köşkü, 000342), 2. İbtihâc Fi Şerhi's-Sirâciye (Ragıp Paşa, 000000)²⁹.

Nasireddin Nabi B. Mürsel et-Tokadî: Bu zat ibaresinin sağlamlığından fazıl, nakiyatından kuvvetli ve bazı Arapça şiirlerinden edebiyat ilmine vakıf bir

²⁷ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, III, 379.

²⁸ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, II, 193.

²⁹ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, III, 223.

zattır. Eseri: 1. Fusûlü'l-Mufasssal fî ilmi't-Tezkîri minel-hadîs ve fenni't-tefsîr (Topkapı Ah. III Kit., 000621)³⁰.

Mustafa b. Muhammed et-Tokadî: Eseri: 1. Ucâletü Hassati'l-Ahbâb fî Hulâsati Menâkıbi'l-Âl ve'l-Eshâb, Müellif Hattı (Kayseri Raşid Efendi, 000980).

Ahmed b. Ebî Bekr et-Tokadî: Eseri: 1. Ta'rîfatü'l-Ulûmi'l-Arabiyye (Kayseri Raşid Efendi, 000820).

Halîl b. Şeyh Ali et-Tokadî: Eseri: 1. Hadîkatü'l-Üdebâ Ve Ravzatü'l-Hutabâ (Kayseri Raşid Efendi, 027017/9).

Süleyman Şevki Tokadi: Eserleri: 1. Risâle fî Beyâni Kırâati'z-Zad (Burdur İl Halk 000503-12), 2. Risâle fî Ahvâli'l-Kıyâme (06 M.K. Sam. Yz. 458/4).

Sani Ahmed Efendi: Mevlevî şeyhlerinden ârif bir zat olup, Tokatlıdır. Tahsilini tamamladıktan sonra bir süre memleketinin mevlevîhanesinde şeyhlik yapmış, sonra Aydın dergâhı şeyhliğine nakletti. 1290 (1873) küsur tarihlerinde bir iş için İstanbul'a gelişinde vefat etmiş ve buraya defnedilmiştir. Eseri; Arûz-u Molla Câmi adlı eserin tercemesi (İstanbul-Nadir NEKTY05670)³¹.

İsmâil Hametî b. Osmân Zile (terc. Eden): Eseri: Ahn, Jean Français, Usûl-ü tadrîs-i Arabî (Dersâadet, Necm-i İstikbal Matbaası, 1329, 173 s.).

Sonuç

Bu çalışmada Türkiye kütüphânelerinde elyazması ve matbu eserleri olan âlimler ve eserleri ele alınarak Tokat kültür tarihi ile ilgili ciddî bir boşluk doldurulmuş ve araştırmacılara bu hususta yön verilmiştir. Şimdiki Tokatlılar, bu çalışmada kendi köklerini bulacaklar ve onların neler başardıklarını görerek, kalkınma çalışmalarının yeni döneminde yeni bir aşk, yeni bir şevk ve azimle çalışarak, Tokat ve çevresini layık olduğu yere getireceklerdir.

³⁰ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I, 415.

³¹ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I, 199-200; Kırboğa, *Kâmusu'l-Kütüb*, 461.

Kaynakça

- Albayrak, Sadık. *Son Devir Osmanlı Uleması*, İstanbul: 1980.
- Atâî, Nevîzâde. *Şakâyık-ı Nu'mâniyye zeyli*, İstanbul: 1268.
- Ayvansarayî, Hüseyin Efendi. *Hadîkatü'l-cevâmi'*. İstanbul: 1302.
- Bağdatlı, İsmâil Paşa. *Hediyyetü'l-Ârifîn*. İstanbul: 1940.
- _____. *İzâhü'l-meknûn*. İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1972.
- Balî, Ali b. *İkdü'l-manzûm (Vefeyât kenarında)*. Mısır: 1310.
- Brockelmann, Carl. *Geschichte Der Arabischen Litterature*. Leiden: 1942.
- Bursalı, Mehmet Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. İstanbul: 1333/1995.
- Cemaleddîn Efendi. *Osmanlı Târih ve Müerrihleri*. İstanbul: trz.
- Danışmend, İsmail Hami. *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*. İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1972.
- el-Gazzî, Necmeddin Muhammed. *Kevâkibü's-Sâire*. Beyrut: 1997.
- el-Lüknevî. *Fevâidü'l-behiyye*. Mısır: 1324.
- Ertan, Veli. *Meşhur Şeyhulislamılar*. İstanbul: Bahar Yayınevi, 1969.
- Evliya Çelebi. *Evliyâ Çelebi Seyahatnamesi*. İstanbul: 1314.
- ez-Ziriklî, Hayreddîn. *el-A'lâm*. Beyrut: tarihsiz.
- Gökbilgin, M. Tayyip. "Toka". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: MEB, 1974.
- Hoca Sadetddin. *Tâcü't-Tevârih*. İstanbul: 1280 (ulemâ kısmı).
- Hüsameddîn, Hüseyin. *Amasya Târihi*. İstanbul: 1935.
- İbnü'l-İmâd. *Şezerâtü'z-zeheb*. Beyrut: 1979.
- İlmiye Salnâmesi*. İstanbul: 1934.
- Kahhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-müellifîn*. Mısır: 1957.
- Katip Çelebi. *Keşfü'z-zünûn*. İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1972.
- Katip Çelebi. *Süllemü'l-vüsûl*. Süleymaniye, Şehid Ali Paşa, 001887.
- Kavî, Müferrih b. Süleyman. *Mustafa Sabri: el-Müfekkirü'l-İslâmî ve'l-âlimü'l-âlemî ve şeyhü'l-İslâm fî'd-Devleti'l-Osmaniyye sabıkan*. Dimaşk: Dârü'l-Kalem, 2006/1427.
- Kırboğa, Mehmet Ali. *Kâmûsu'l-Kütüb*. Konya: Yeni Kitap Basımevi, 10974.

- Koca, Ferhat. "Molla Hüsrev". *Diyânet İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: 2005.
- Komisyon. *Evliyalar Ansiklopedisi*. İstanbul: 1994.
- Komisyon, *İslâm Âlimleri Ansiklopedisi*. İstanbul: trz.
- Komisyon. *Rehber Ansiklopedisi*. İstanbul: 1994.
- Mecdî Efendi. *Şakâyık-ı Nu'mâniyye Tercümesi*. İstanbul: 1269.
- Müerrih Ali Efendi. *Künhü'l-ahbâr*. Süleymaniye, Esad Efendi, 002161.
- Müstakimzâde Süleyman Efendi. *Mecelletü'n-nisâb*. Süleymaniye, Halet Efendi, 628.
- Müstakimzâde Süleyman Efendi. *Tuhfe-i hattâtîn*. İstanbul: 1928.
- Naima, Mustafa. *Nâima Târihi*. İstanbul: 1283.
- Nazmi, Mehmed. *Hedyyet-ül-ihvân*. Süleymâniye Ktp. Hacı Mahmûd Efendi, No: 4587.
- Nazmi, Şeyh Muhammed. *Hediyetü'l-ihvân*. Süleymâniye Ktp. H. Mahmûd Ef. Böl., No: 4587.
- Peçevî, İbrahim. *Peçevi Târihi*. İstanbul: 1866.
- Reşad, Faik. *Eslâf*. İstanbul: 1311.
- Sâmî, Şemseddîn. *Kâmûsu'l-A'lâm*. İstanbul: Mihran Matbaası, 1955.
- Sehavî, Şemseddîn. *ed-Davü'l-lâmi'*. Mısır: 1355.
- Süreyyâ, Mehmet. *Sicill-i Osmânî*. İstanbul: 1306.
- Taşköprizâde Ahmed Efendi. *Şakâyık-ı Nu'mâniyye*. Mısır: 1310.
- Tokadî, M. Emin. *Risâle*. Süleymâniye Kütübhanesi, Es'ad Efendi Böl. No: 3430.
- _____. *Risâle-i Sülûk*. Atıf Efendi Kütübhanesi, No: 283.
- Uzunçarşılı, İ. Hakkı. *Osmanlı Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1983.
- Vassâf, Hüseyin. *Sefînetü'l-evliyâ*. Süeymaniye Kütüp., Yazma Bağışlar, 2305.
- Vehbi, Hamîd. *Meşâhirü'l-İslam*. İstanbul: 1301.
- Yahya, Tevfik İslam. *Şeyhü'l-İslam Mustafa Sabri*. Kahire: Alba Press, 1996/1417.
- Zeydân, Corci, *Târihu âdâb-il-lügat-il-Arabiyye*. Mısır: 1913.

İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivinde Son Dönem Tokat Âlimleri

Mustafa GÖREGEN* - Mustafa YILDIZ**

Öz: Bu tebliğ, İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivinde olduğunu tespit ettiğimiz Tokatlı âlimlerden Hicri 1300 ile 1332 tarihleri arasında vefat etmiş olanları ve eserlerini tanıtarak Tokat'ın kültürüne yapılan katkıları ortaya koymaya çalışılacaktır. Meşihat-ı İslamiyye Dairesinde çeşitli görevlerde bulunan birçok âlim ve memur, kendi dönemlerindeki önemli kişi ve olayların sicil kayıtlarını tutmuştur. Tebliğ, bu sicil kayıtlarından yola çıkarak Tokat iliyle bağlantılı olan âlimlerin arşivlerini inceleyecektir. Tebliğimiz aşağıda isimleri gelecek olan âlimlerin sicillerini içermektedir: Fazlızade Hacı Hafız Süleyman Efendi (h. 1332), Mustafa Nuri Efendi (h. 1328), Vanlızade Seyyid Hacı Salih Kamil Efendi (h. 1310), Ahmed Efendi (h. 1332), Mehmet Nuri Efendi (Hz. Abbas sülalesine mensub) (h. 1328), Osman Nuri Efendi (h. 1327), Muhzirbaşı zade Hacı Mehmet Vehbi Efendi (h. 1328), Mehmet Hilmi Efendi (h.1330), Hacı Hasan Hilmi Efendi (h. 1310).

Anahtar Kelimeler: Tokat, Meşihat Arşivi, Müderris, Kâtip, Müftü.

Istanbul Mufti's Last Period Tokat Scholarships in Meşihat Archives

Abstract: This paper will attempt to reveal the contributions of Tokat to the culture of Tokat by introducing those who died between 1300 and 1332 one of the Tokat scholars, who we found to be in the Meşihat Archive of the Istanbul Mufti Office. Many scholars and officers in various positions in the Meshikhat Islamic Office kept records of important people and events in their time. This paper will examine the archives of the the scholars associated with the province of Tokat based on these records. Our paper contains the registries of the folloving scholars: Fazlızade Hacı Hafız Süleyman Efendi (h. 1332), Mustafa Nuri Efendi (h. 1328), Vanlızade Seyyid Hacı Salih Kamil Efendi (h. 1310), Ahmed Efendi (h. 1332), Mehmet Nuri Efendi (Hz. Abbas sülalesine mensub) (h. 1328), Osman Nuri Efendi (h. 1327), Muhzirbaşı zade Hacı Mehmet Vehbi Efendi (h. 1328), Mehmet Hilmi Efendi (h.1330), Hacı Hasan Hilmi Efendi (h. 1310).

Key Words: Tokat, Meşhat Archives, Muderris, Clerk, Mufti.

* Dr. Öğr. Üyesi, Karabük üniversitesi, İlahiyat Fakültesi (mustafagoregen@karabuk.edu.tr).

** Dr. Öğr. Üyesi, Karabük üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

Giriş

Tokat, tarihinin her döneminde olduğu gibi Osmanlı döneminde de Türk İslam kültürüne hem dini hem de müspet ilimler alanında yetiştirdiği âlimlerle önemli katkılar sağlamıştır. Tokat'ın Selçuklulardan beri süregelen medrese geleneği, buranın ilim kültür merkezi olmasında önemli rol oynamıştır. Aynı zamanda buradaki medreselerde eğitim görenlerin birçoğunun eğitimi İstanbul'un çeşitli medreselerinde tamamlayarak ilmi seviyelerine göre çeşitli görevlerde bulunmuşlardır.

Osmanlı'nın son dönemlerinde H.1300-1332 yılları arasında vefat eden Tokatta doğmuş veya burada kâtip, nâib müderris ve müftülük gibi görevlerle Tokat'ın ilim kültür hayatına katkı sağlayan ve İstanbul Müftülüğü Meşihat arşivinde yer alan âlimlerden bazıları şunlardır.

1. Fazlızâde Hacı Hâfız Süleyman Efendi (H.1332)

İsmi Hacı Hafız Süleyman, Pederi Ali, Şöhreti Fazlızadedir. Pederi, nefsi Niksar kazasında ziraatle meşguldür. Bu belgeyi doldurduğu esnada babası hayatta olmadığı gibi meşhur bir sülaleden de olmadığını söylemektedir. Milleti İslam ve tebai Osmaniyedendir. Hicri 1255 yılında Niksar kazasında doğmuştur. Çocukluğunda sıbyan mektebinde dini ilimler tahsil etmiş, aynı dönemde hafızlığını da yapmıştır. 1282 h. Sefer ayının başlarında İstanbul'a giderek Atık İbrahim Paşa Medresesinde Kömürcü Zade İbrahim Efendi'nin ders halkasına dahil olmuş. 1294 h. tarihinde oradan İcazet almıştır. Kendi ifadesiyle vatani asliyesine dönerken icazetnamesini kaybetmiştir. Niksar kazasında keşfi dairesinde ilmi faaliyetlerde bulunuyorken daireyi mezkurda boş olan Şeyh Ahmet Medresesi'nde müderrislik yapmış, bu göreve istinaden 1294 h. Şevval ayının 14 de görev atama beraatını almıştır. Hacı Hafız Süleyman'ın yazdığı telif bir kitap veya risale yoktur. İyi derecede Türkçe okur yazardır.

1321 h. Muharrem'in ortasında Niksar'da açılan sınavla aylık 200 kuruş maaşla bidayet mahkemesi azalığında göreve başlamış, daha sonra 1329 h. yılında maaşına 150 kuruş daha eklenmiştir.

2. Mustafa Nuri Efendi (H.1328)

Mustafa Nuri Efendi babası Gülzade Hacı Hasan Efendi, kendisi ve pederi ilmiyye sınıfındandır. Babası Musulayı Süleymaniye (medresede bir paye) ruusu hümayunu (atama belgesi) ile atanmışken vefat etmiştir. İslam ümmeti, Osmanlı tebasına mensuptur. Tokat Reşadiye Feslek köyünde doğmuştur. Tokat Reşadiye kazasının Feslek köyünde ilkokulu okumuş, daha sonra babasından sarf, nahiv vb. ilimleri tahsil etmiştir. Yine Tokat ulamasından Hacı Osman Efendi'den nahiv ve Molla Cami okumuştur. 1299 h. tarihinde İstanbul'a gelerek Ayasofya Medresesi'ne kaydını yaptırmıştır. Buradaki dersiamlardan Hafız Hasan Efendi'den ders alarak tekmili nusuğ (ilim yükselterek) ederek icazet almaya hak kazanmıştır. Herhangi bir telif eseri yoktur.

Sivas vilayeti celilesinde bulunduğu bildirilen Mecid Özü kazasına naib olarak 500 kuruş maaşla atanmıştır. Kanuni süresi olan İki seneyi tamamladıktan sonra İstanbul'a dönmüştür. Daha sonra 1324 h. yılında 675 kuruş maaşla Alucra kazasına tayin edilmiştir. Burada 4 ay 20 gün görev yaptıktan sonra görevinin geri kalan kısmını şeyhülislamın uygun görmesi ile Koyulhisar kazasına becaiş ile görevine devam etmiştir. Koyulhisar'da bulunduğu sırada İzmir paye-i mücerredi (bir paye) ile taltif edilmiştir. Kendi ifadesiyle hiçbir nişana sahip değildir. 1325 h. senesinde tensikat komisyonu kararı ile nüvvab okulundan mezun olduğundan imtihana tabi tutulmuş ve ispatı ehliyet etmiştir. Kadılık okulu heyeti tarafından imtihan olarak beşince derece naib olmuştur.

3. Vanlızade Seyyit Hacı Salih Kamil Efendi (H.1310)

Vanlızade Seyyit Hacı Salih Kamil Efendi b. Süleyman, babası tüccardır. 1259'da Niksar'da doğdu. Çilehane Medresesi'nde sarf nahiv ve mantık derslerini okudu, sülüs, rika, nesh ve talik hatlarından icazetini aldı. Arapça Farzca, Türkçe dilleri ve yazma işleri ile ilgilenmiştir. 1483 h. tekmili nusuğ için Fatih'te Bahri Sefid Medresesi'nde kalmış. Şevket Efendi ve huzuru hümayun hocası olan Mühittin Efendi'den ders alıp icazet almıştır. Yazmış olduğu üç eserinden bahsetmektedir. Bunlardan birincisi, *Tarihil Cülus* adlı eseridir. Bu eserini Arapça yazmış ve padişaha takdim etmiştir. İkinci eseri de yine Arapça olan *el İhvan fi Üşrü Sultan* adlı eserdir. Üçüncüsü, *Hazainul Gufran ala Esasi'l-Kur'an* adlı eserdir. Bu eserler fetvahanede incelendikten sonra onaylanmıştır. *el-İhvan fi Üşrü Sultan* adlı eseri Marif nezareti celilesinin 72 numaralı ve 2 Cemaziyel Ahir 1300 tarihli

ruhsatname ile basılmıştır. Bu eserde Kitap sünnet ve icma ile üşürün verilmesi gerektiğini anlatmıştır. 2000 nüshalı olarak basılıp Trablusgarp ve Bingaziye gönderilmiştir. *Hazainu'l-Gufran ala Esasi'l-Kur'an* adlı eseri Fatih Suresi hakkında yazmıştır.

4. Ahmet Efendi (H.1332)

Adı Ahmet lakabı yoktur. Babası Hasanoğlu Sait'tir. Kendisi efendi pederi ağadır. Pederi rençberlikle meşgul iken bu belgeyi doldurduğundan bir sene önce vefat etmiştir. Osmanlı tebası ve İslam milletindendir. Sivas vilayetinin Tokat sancağına bağlı Erbaa kazasındandır. Ebeveyn cihetinden maruf bir sülaleye mensup değildir. 1290 h. Ağustosta Erbaa kazasında doğmuştur. Köyündeki sıbyan mektebini okuduktan sonra Erbaa kazasında mektebi ibtidaıyyeyi bitirmiş sonra aynı kazada Cami Kebir Medresesi'nde Müderris Ali Efendi'nin derslerine devam ederek Emsile, Bina, Maksut ve Avamil derslerini ikmal etmiştir. Sonra Samsun Sancağına bağlı Çarşamba kazasında Tayyar Paşa Medresesi'ne gidip altı sene Hacı Ali Efendi'den İzhar, Molla Cami, Ulumu Mantık ve Akaid Dersler'ini okumuştur. Sonra İstanbul Halıcılar'da Sultan Selim Medresesi'ne giderek Fatih dersiamlarından Tokatlı Şükrü Efendi'nin ve Erzurumlu Nazım Efendi'nin derslerine devam etti. Mahmut Şevket Paşa Medresesinde tefsir derslerine devamla Tokatlı Şükrü Efendiden icazet aldı. İyi derecede Türkçe okuyup yazmakla birlikte herhangi bir ihtiraatı ve telifatı mevcut değildir. 16 yıl medreselerde Arapça ilimleri, akaidi diniyye ve tefsir ilimlerini tahsil etmiştir.

1328 yılında tefsir ve ulumu diniyyeden girdiği sınavla Lankaza Kazasında müderrisliğe atandı. Kısa bir süre sonra Lankaza'nın Bulgarlar tarafından istilaya uğramasıyla, Lankaza Hakimi Ali Rıza Efendi'den aldığı bir belgeyi İzmir hükümetine takdim edip 7 ay 22 gün İzmir mali sandığında çalıştı. Sonra İzmir'in Saraylı Kazası'nın müderrisliğine atandı.

5. Mehmet Nuri Efendi (Hz. Abbas Sülalesinden) (H.1328)

Babası Tokat mahkeme-i şer'iyesi 2. katibi iken vefat etmiştir. Abdullah Efendi ve dedesi aynı mahkemede muhzirbaşı (Osmanlı ilmiye ve hukuk sisteminde kullanılan bir unvandır) Ali Ağa'dır. Ailesinin silsilesi, Müddei Umumi Hasan Efendi nezdinde muhafaza edilen silsileye göre Hz. Abbas'a

dayanmaktadır. 1280 h. tarihinde Tokat merkezde doğmuştur. Tokatta Mektebi iptidaiye ve rüştiyeyi okuduktan sonra medresede bazı ilimleri tahsil etmiştir. 1297 h. senesinde İstanbul'a gelerek Şehzadebaşı Damat Cedid İbrahim Paşa Medresesinde ders gördü. Harputlu Abdullatif Efendi'nin Sultan Beyazıt Camii Şerifindeki sabah ve ikindi derslerine devam etti. 1305 h. yılında Abdullatif Efendi'den icazet aldı.

1305 h. senesinde meclisi Mesalihte icra olunan imtihanda ikinci derece ile müderrisliğe atanmıştır. Tokat'ta beş kuruş maaşla sabah ve ikindi namazlarından sonra oluşturulan ders halkasında ilim tedrisatı yapıp 1319 h. yılında 40 kadar talebeye icazetname vermiştir. Yine İstanbul ve memleketin birçok yerinde dersler vermiştir. 1320 h. senesinde tekrar İstanbul'a gelerek Laleli'de bulunan Sultan Mustafa Han Camii Şerifinde İlmi Akaid ve İlmi Meani derslerini devam ettirmiştir. 1310 h. senesinde Hafız Ahmet Paşa Medresesi Müderrisliği payesine sahip olmuştur. Bundan sonraki müderrislik maaşı önce 650 kuruş daha sonra 800 kuruş olmuştur.

6. Osman Nuri Efendi (H.1327)

İsmi Hacı Osman mahlası Nuri'dir. Kendi ismi ile bilinmektedir. Babası Tokatlı müteveffa İbrahim Efendi olup, maruf bir sülaleye mensup değildir. 1267 seneyi maliyesinde Tokat kazasında doğmuştur. Tahminen 1276 h. senesinde henüz yedi yaşında Tokat'ın Mahmut Paşa Mahallesinde ibtida mektebine, 1282 h. senesinde on iki yaşında ise medreseye başladı. 16 yaşına kadar Tokat'ın meşhur âlimlerinden Bakkal Zade Muhammed Efendiden sarf ve nahiv okudu. Sonra ilim ve funun tahsili için Kayseri'ye gitti. Orada Hacı Muhammed Efendi'nin ders halkasına dahil oldu. 1296 h. yılında 27 yaşında iken tekmili nusuh ederek icazetnameye nail oldu. Kayseri'de bulunduğu esnada Madenul Fadl ve Bakiyye Sultanul Ulemayı Ahirin Hacı Tavun Efendi Hazretlerinden ilim tahsil etmiş özellikle tefsir ve *Lahikayı Muhammediye* kitabını okumuştur. Ayrıca Mesut Efendi, Küçük Hafız Efendi ve Damat Halil Efendi'nin öğrencisi oldu. Özellikle Mesut Efendi'den ilmi hikmeti okudu. Öte yandan ilmi eda, ilmi vucuhu ve ilmi feraizi Tokat'ın meşhur âlimlerinden Hacı Ahmet Efendi ve Hacı Muhammed Abir Efendi'den alarak icazetnameye hak kazanmıştır. Herhangi bir kitap veya risale telifi sahibi değildir. Türkçe, Arapça ve Farsçayı ileri düzeyde bilmektedir.

1296 h. yılında icazet aldıktan sonra Kayseri'den Tokat'a gelerek Şeyh Cemal Medresesi'ne müderris oldu. 31 yıl boyunca tedris faaliyetiyle ilgilendi. 1230 h. yılında fahri olarak Tokat müftülüğüne tayin edildi. 1312 h. yılından itibaren 150 kuruş maaşla göreve devam etti. Sonra fetva hizmeti ve ilim tedrisi faaliyetlerine devam etti.

7. Muhzirbaşızâde Hacı Mehmet Vehbi Efendi (H.1328)

İsmi Muhammed mahlası Vehbi, babasının adı, Muhammed Efendi'dir. Aile şöhreti Muhzirbaşızadedir. Kendisi mahlası ile yad olunmaktadır. Babası Tokat mahkeme şeriiye başkâtibi iken vefat etmiştir. Tokat'ın Cedit Mahallesi 1277 h. yılında doğmuştur. Tokat kazasının Yaş Meydan Mahallesi sıbyan mektebinde ilim tahsilinden sonra aynı kazada rüştiye mektebine 3 yıl devam etti. Babasının vefatı üzerine okulu bıraktığı için okuldan şهادetnameyi alamadı. Sonra Tokat'ta Hanım Dairesi Medresesine devamla usulü fıkıh, ilmi mantık ve şerhi akaid tahsil etmiştir. Türkçe konuşup yazmaktadır ancak herhangi bir telifatı yoktur.

1307 h. yılında 28 yaşında olduğunda Tokat mahkeme-i şeriiyesine mülazemet görevi ile göreve başladı. 1324 yılında Tokat kazasına bağlı Komanat nahiyesine tayin olup 9 ay kadar 100 kuruş maaşla hizmette bulundu. 1328 h. yılında Meşihatı celileden gelen emirle memurluk görevine son verildi. Daha sonra yapılan sınavla tekrar aynı göreve tayin edilmiştir.

8. Mehmet Hilmi Efendi (H.1330)

İsmi Mehmet mahlası Hilmi'dir. İsmi ile bilinmektedir. Niksar Taş Mektebinde 12 yaşında iken kuran hıfzını ikmal etmiştir. Keşfi Cami Medresesinde ilim tahsil etmiştir. Daha sonra Tokat Sancağı Merkezine imtihanla girerek yüksek tahsilini orada tamamlamıştır. 1312 h. yılında Tokat'ın Niksar Dairesi Medresesi Müderrisi Faziletli Hacı Osman Nuri efendiden İcazet aldı. Daha sonra Sivas Darul Muallimi İbtidasına devam ederek ikinci dereceden Şahadetnameyi aldı. Herhangi bir telifatı yoktur. Türkçe kitabet ve tekellüm etmektedir.

1314 h. tarihinde Keşfi Cami Şerifi Medresesi civarında bulunan Hatuniye Medreselerinde imkan dahilinde talebe tedrisi ile meşgul iken 1327 h. tarihinden

43 yaşında olduğu halde Niksar Eytam Müdüriyetine tayin olmuştur. Burada 1 sen 7 ay 16 gün görev yapmıştır.

9. Hacı Hasan Hilmi Efendi (Seyyid) (H.1310)

Babası Müderris İbrahim Efendidir. Sülalesi sadatı kiramdandır (seyit). Kendisi Tokat nahiyelerinden Artuk Abada bağlı Seydi Tekiye diye bilinen yerde 1244 h. yılında doğmuştur. Çocukluğunda Kur'an eğitimini babasından almıştır. Tokat, İstanbul, Kayseri ve Ödemiş gibi yerlerde meşhur üstatlardan ilmi tekamül ederek icazet almıştır. Sonra Tokat'ta evlenerek oraya yerleşmiştir. Kelam alanında said ve şaki konusunu işlediği dili Arapça olan *Ravzatus Sueda* adlı risaleyi yazmıştır. Ayrıca yine dili Arapça olan *Hidayetüs- Salikin* adlı risaleyi yazmıştır. Anadili Türkçe olmasına rağmen Kitap yazabilecek düzeyde Arapça diline vakıftır.

1304 h. Senesinde haricen beş altı öğrenciye icazet vermeye muvafık olmuştur. 42 yaşında Tokat Mektebi Rüştîyesinin bidaye sınıfında ikinci muallim olarak 10 yıl boyunca görev yaptıktan sonra fahri olarak Tokat Müftülüğü görevinde bulunmuştur. Hacı Hasan Hilmi Efendi'nin Yazmış olduğu *Ravzatu's-Suada* adlı eserin tanıtımı aşağıda yapılmıştır.

Ravzatu's-Suada: Hacı Hasan Hilmi Efendi, kitabına hamdele salvele ve dua ile başladıktan sonra döneminde ilme verilen değerlerin yeterli olmadığından şikayet ediyor. Yazdığı risalenin önemli bilgiler içeriyor olmasından dolayı hafife alınmaması gerektiğini söylüyor.

Risale, mukaddime bir makale ve hatimeden oluşmaktadır. Mukaddime, Hz. Adem'in şahsında insanoğlundan alınan misakın açıklanmasıyla ilgilidir. Yazar, Allah'ın insanoğlunu şahit kılarak "ben sizin rabbiniz değil miyim" sözünü insanların içine rububiyetinin delillerini yerleştirme veya onların akıllarına bunu ikrar etmeleri için sanki onu görmüşler bilgisi gibi bir şey yerleştirdiği şeklinde yorumlamıştır. Aynı zamanda ayette bahsi geçen misakın iki türü olduğunu söylemektedir. Ona göre misakın birincisi, bütün insanları muhatap alan misakı a'm (genel), diğeri sadece peygamberlere has olan misakı has (özel)'tir. Peygamberlerin misakı, risaletin tebliği üzerine verilen sözün kapsarken, insanların verdiği söz ise Allah'tan başka ilah olmadığına, ona şirk koşmayacaklarına, göndereceği kitapları ve peygamberleri kabul edeceklerine dairdir.

Yazar daha sonra Aliyyu'l-Kari'nin *Şerhu's-Şifa* adlı eserinde bu ayeti şöyle izah ettiğini aktarmaktadır. Eğer, misaka muhatap olan ademoğullarının tamamı “evet rabbimizsin” diye cevap verdikleri halde daha sonra bir kısmının neden iman etmedikleri sorulursa, “onların tamamının ikrarının gönülden olmadığını söyleyerek cevap verilir” demektedir. Ona göre Allah insanlardan misak alırken, müminlere rahmetle kafirlere ise heybetle tecelli etmiştir. Bu sebeple müminler gönüllü olarak söz verdikleri halde, kafirlerin cevapları münafıkların imanları gibi gönülsüz olmuştur. İnsanlar bu dünyada mükellef olmaya başlayınca Allah'ın onların her birisi hakkında levhi mahfuzda saadet ve şakavet ehli olmalarıyla ilgili kazası gerçekleşmiş olur. İman edenler sanki daha önce verdikleri misakı ikrar ederler, etmeyenler ise şeytan ve ebeveynlerinin telkinleri ile verdikleri misaka muhalefet ederek tevhitte uzaklaşırlar. Bu duruma şu hadisi de delil olarak kullanır. “Her doğan İslam fıtratı üzerine doğar, ebeveyni onu Yahudi, Hristiyan veya Mecusi yapar”.

Yazar daha sonra *Te'vilatu'n-Necmiyye* adlı eserden aktarmada bulunur. Bu aktarıma göre misak alınacak ruhlar üç sınıf halinde bulunmaktalar. Bunlardan birincisi Ervahus Sabikin, ikincisi Ashabul Meymene, üçüncüsü Ashabul Meşemedir. Sonra Allah bu üç grubu “ben sizin rabbiniz değil miyim” hitabıyla toplar. Bu üç gruptan birincisinin gözleri, kulakları ve kalpleri ruhani bir elbise giyerler. Gözleriyle onun nurani cemalini görürler, kalpleri muhabbetin nuruyla onun ruhani rububiyetini severler. Muhabbetle ona “evet sevgili rabbimiz ve mabudumuzsun” derler. Allah onlardan başkasını sevmeme ve ibadet etmeme sözü alır. İkinci grup ise Allah'ın hitabını ruhani bir şekilde duyarlar. Onun celaline ruhani bir gözle muttali olurlar. Ve kalpleriyle ilahi rabbaniyetine iman ederler. Ubudiyyetle ona evet sen bizim mabudumuzsun duyduk ve itaat ettik derler. Allah da onlardan başkalarına ibadet etmemeleri üzerine söz alır. Üçüncü grup ise Allah'ın hitabını ruhani bir şekilde gurur perdesinin arkasından duyar. Onların kulaklarında gururun ağırlığı, gözlerinde şakavetin perdesi, ve kalplerinde mühür vardır. Onlar sıkıntıyla “evet sen bizim rabbimizsin ve istemeyerek duyduk” derler. Allah onlardan ubudiyyet üzerine söz alır. Şimdi ise herkes iman ve küfür konusundaki ruhani istidadına göre farklılaşmıştır.

Makale ise suada ve eşkıyanın birbirinden ayırt edilmesi ile ilgilidir.

Yazar bu bölümün başında, ölen bir insanın ahirette nasıl bir sonuçla karşılaşacağına dair ihtimalleri ortaya koyarak değerlendirmeye çalışır. Bu ihtimallere göre ölen insan ya çocuk olur ya da baliğ olur. Eğer çocuk ise onun anne babası ya kafir ya da Müslümandır. Eğer anne babası Kafir ise ya cennet ehlinin hadimi, ya cennet ehlinden ya da araf ehlinden olur. Eğer çocuk cennet ehlidir dersin iman olmaksızın cennet ehli olmuş olur. Eğer cehennemliktir dersin günahı olmaksızın cehennem ehli olmuş olur. Eğer onun anne babası mümin ise o cennete gider ve anne babasına da şefaet eder. Bu konuda Ebu Hureyre'den rivayet edildi ki: müşriklerin çocukları ve deliler hakkında peygambere, onların cennet ehli mi yoksa cehennem ehli mi oldukları soruldu. Eğer onlara yaşayıp baliğ olsalardı Allah onların küfrü mü imanını mı seçeceklerini biliyor. Onlardan said olacağı bilinenler cennete, şaki olacağı bilinenler de cehenneme gider.

Ölen insan eğer baliğ ise ya akıllıdır ya da değildir. Eğer akıllı değil ise ya araf ehlinden ya da çocuk gibi teklif altına girmediği için cennet ehli olur. Eğer akıllı ise o ya mümindir ya da değildir. Eğer mümin değil ise ve küfrü üzerine ölürse o ebedi cehennemdedir. Mümin olmayan birine ya davet ulaşır ya da ulaşmaz. Eğer ulaşırsa ya muttaki bir mümin ya da fasık olur. Muttaki mümin bu hali üzerine vefat ederse cennetlidir. Eğer fasık mümin tövbe etmeden ölürse ve Allah da faziletiyle onu affetmezse cehenneme girer sonra iman ve peygamberin şefaati ile oradan çıkar. Kendisine davet ulaşmayan ya bir dağ başında ya bir adada ya da ehli fetretten olabilir. Bu kişi ya faili mefulden, yaratani yaratılıştan ayırt edebilir ya da edemez. Eğer edemezse mazereti vardır onun fitri imanını cennet ehli olması için yeterlidir. Çünkü Peygamber “her doğan İslam fitratı üzerine doğar” demektedir.

Yazar, “her doğan İslam fitratı üzerine doğar” hadisini misak ayetiyle beraber ele aldığı yerde iki tür iman olduğunu bahseder. Birinci tür iman misak ahdiyle oluşmuş olan fitri iman, ikincisi darı teklife geldikten sonra elde ettiği kesbi imandır. Temyiz gücü ile yaratıcının varlığını fark eden ve ona iman edenler cennet ehlidir. İman etmeyenler ise cehennem ehlidir. Ehli küfür veya ehli iman olmada belirleyici olan şeylerden biri de en son ne üzere vefat ettiğidir. Her kim ömrü boyunca küfür ve isyanda bulunsa da eğer iman üzerine ölürse kurtuluşa erenlerden, her kim ki ömrü boyunca iman ve itaat ederse ama son nefesinde küfür üzerine ölür ise o da cehennem ehlinden olur. Bunun delili

şeytanın, Bersisa'nın ve Belam'ın durumudur. Bu durumu başka bir delille şöyle açıklamaktadır. Yazar kendilerine göre ehli saadet ve şekavetten olma hususunda bir delilin gerekli olmadığını söylemektedir. Yani amellerin ehli saadet ve şekavetten olmada bir illet olma durumunun olmadığını ifade etmektedir.

Yazar, *Te'vilatu'n-Necmiyye* adlı eserden bu konuda şunları aktarmaktadır. Şaki ezelde şaki olacağına, said ise ezelde said olacağına hükmedilendir. Ancak şakavetin haktan yüz çevirme, pişman olmaksızın günahıta ısrar ve talepkar olması, hevasına uyarak haramlara ve bidatlere dalması, saadetin ise Allah'a yönelmesi, günahlarından tövbe ve istiğfar etmesi, sünnete uyup bidaten kaçınması ve hevasına uymaması gibi alametleri vardır. Yazar bunu şu hadislerle temellendirmektedir: "said anne karnında said olan, şaki ise anne karnında şaki olandır". Anne karnında said olarak belirlenen kişiye zahiri küfür zarar vermez, çünkü onun sonu Allah'ın ilminde said olarak bulunmaktadır. Aynı şekilde annesinin karnında şaki olarak belirlenen kişiye de zahiri iman fayda vermez, çünkü Allah'ın takdiri ile onun ömrünün sonu küfür ile sonuçlanacaktır. Bu duruma da şu hadisi delil olarak getirmektedir. "nutfe 45 güne ulaştığında melek bu nutfenin yanına gelir. Ya rabbi bu nutfe şaki midir? yoksa said midir? diye sorar. Allah karar verir, melek de yazar. Melek bu kız mıdır erkek midir? diye sorar Allah karar verir, melek de yazar. Sonra melek onun ecelini, amelini ve rızkını sorar, Allah karar verir, melek de yazar. Sonra onun defterini bir daha artmaması ve eksilmemesi üzerine kapatır. Yazar bu konuda Ömer Nesefi'nin *Akaid Risalesi*'nden de benzer aktarımlarda bulunur. Onun bu konudaki çözümünün bir şahsa şekavet ve saadetin izafesinin iki itibarla olmasının mümkün olduğu şeklindedir.

Yazara göre; bütün dinlerde insanlar dört gruba ayrılmaktadır. 1. Bizzat said olup said elbisesini giyenler bu grup peygamberlerdir. 2. Bizzat şaki olup şaki elbisesini giyenler bu grup kafirlerdir. 3. Bizzat şaki olup saadet elbisesini giyenler bu gruba şeytan, bersis ve belam bin baur örnektir. 4. Bizzat said olup şekavet elbisesini giyenler. Buna Bilal Süheyb ve başkaları örnektir. Bütün bunlarda sonuç levhi mahfuzda sabit olana göredir.

Yazar levhi mahfuz hakkındaki görüşlerini şu şekilde aktarmaktadır: şeriat ehline göre levhi mahfuz; olmuş ve olacak olanın kendisinde yazılı

bulunduğu 7. Kat gökte bulunan büyük bir şeydir. O, kendisinde Kuran ve diğer ilahi kitapların yazılı bulunduğu ve Allah katında korunan bir şeydir. Onun korunuyor olmasının iki anlamı olabilir. Birincisi onun değişimden korunmuş olması, ikincisi ona mukarrabin kullardan başka kimsenin muttali olmasından korunması anlamına gelir. Rivayet olunmuştur ki levhi mahfuz yaprakları kırmızı yakuttan kendisi beyaz bir inciden yaratılmıştır. Onun kalemi ve yazısı nurdur. Onun boyu yerle gök arası eni doğu ile batı arasındaki mesafe kadardır. Onun girişinde “Allahtan başka ilah yoktur din İslam’dır Muhammed onun kulu ve elçisidir, kim Allah’a inanır onun vadini doğrular ve resulüne uyarsa Allah onu cennetine koyar” şeklinde yazılıdır. Nakledildiğine göre Allah kalemi yarattı kaleme bakınca kalem ikiye ayrıldı. Sonra kaleme kıyamet gününe kadar olacakları yaz dedi. Kalem de levhi mahfuza uygun bir şekilde kıyamet gününe kadar ecelleri, amelleri ve rızıkları yazdı. Sonra kalem kurudu ve kıyamete kadar başka bir şey yazmadı. Bu kalem nurdan bir kalem olup, uzunluğu yerle gök arasındır. Olacakların levhi mahfuzda bulunması Kur’an’ın kelime ve harflerinin hafızların zihninde ve kalbinde bulunmasına benzer. Sanki orada yazılmış gibidir. Ancak hafızın zihnine bakacak olursak orada yazılmış bir kuran bulamayız. Benzer bir şekilde levhi mahfuzda said olan said şeklinde, şaki olan da şaki şeklinde yazılmıştır. Allah’ın ilim ve diğer sıfatlarında değişme olmadığı gibi levhi mahfuzda da değişme olmaz. Kulun sıfatı olarak saadet ve şakavet değişebilir. Ancak Allah ile ilgisi açısından sıfatı olması hasebiyle değişme olmaz.

Yazar levhi mahfuzda yazılı olanların değişmemesi ile Allah’ın iradesine bağlı olarak herşeyin değişebileceğini ifade eden ayetler arasında bir çelişkinin olmadığını söylemektedir. Örneğin, “Allah, dilediğini siler, dilediğini de sabit bırakır. Ana kitap (Levh-i Mahfuz) O’nun yanındadır”. Ayetinin bu durumla çelişen bir tarafının olmadığını söylemektedir. Çünkü sabit bırakılan Allah’ın hikmeti gereği silinmeyendir, silinen ise onun silmek istedikleridir. Ya da Allah’ın sildikleri günahlar, sabit bıraktıkları ise iyilikleridir. Ya da karşılığı olmayanları siler karşılığı olanları bırakır şeklinde de yorumlanabilir.

Yazar Tefsiri kebirinde Fahrettin Razi’nin ise bunu şöyle yorumladığını aktarmaktadır. Bu ayet iki şekilde yorumlanabilir. Birincisi Allah’ın sildiği ve bıraktığı şeyler genel olarak her şeyi içine alabilir. Örneğin rızık, ecel, saadet, şakavet, küfür ve iman. Cabir r.a dan rivayet edilen bir durum buna delil olarak kullanılır. Cabir evin içinde ağlayarak dolaşıyor ve ey Allah’ım eğer beni

şakilerin arasına yazdı isen sil ve ehli saadetin arasına yaz. Sen affedensin ve dilediğini silen, dilediğini bırakansın. Asıl kitap senin yanındadır”. Benzer bir şey ibn Mesud tan da rivayet edilmiştir.

İkincisi: bu ayette silinen ve silinmeyen bazı şeylere mahsus olmasıdır. Allah hafaza meleklerinin tuttukları defterlerden ne iyi ne de kötü olanları siler. Çünkü hafaza melekleri iyiye, kötüye bakmaksızın insanların söylediği ve yaptığı her şeyi yazarlar. Melekler bu yazdıklarını pazartesi ve Perşembe levhi mahfuz aktarırlarken sevap ve ikap ile ilişkisi olmayanlar silinir, ilişkisi olanlar da bırakılır.

İbn Abbas ise iki kitabın olduğunu bunlardan birisi kendisinde değişmenin olmadığı ve Allah'ın katında bulunandır. Diğerisi ise meleklerin yaratılanlar için tuttuğu ve kendisinde değişmenin gerçekleştiği kitaptır. Birinci kitap Allah'ın katında bulunana levhi mahfuz olup onda ulvi ve süfli şeylerin tamamının temsili nakışları vardır.

Sonuç

Yukarıda bahsettiğimiz Hicri 1300 ile 1332 tarihleri arasında vefat etmiş Tokat'lı âlimlerin kendi el yazısı ile oluşturdukları tercüme-i hal belgelerindeki bilgiler, dönemin eğitim, kültür, toplum ve siyasetin karakteristik özelliklerini yansıtmaları bakımından önem arz etmektedir. Bunlardan özellikle eğitim ile ilgili olana yakından baktığımızda o dönemde taşra medreselerinde verilen eğitimin ibtidaiyye ve rüştiye seviyesinde olduğunu belirtmemiz gerekir. Eğitimlerinin ilk aşaması olan ibtidaiyyede Kuran okuma veya hıfzetme ve okuma yaz öğrenmesi şeklinde gerçekleşmektedir. İkinci aşamada ise Emsile, Bina, Maksut ve Avamil kitaplarının okunması şeklinde devam etmektedir. Bunun üçüncü aşaması olan yüksek öğrenim ise belirli büyük merkezlerdeki medreselerde yürütülmektedir. Bu son aşamada ise İzhar, Molla Cami, Ulumu Mantık ve Akaid Dersleri okutulmaktadır. Bu medreselerde eğitim bir hocanın tedrisinde gerçekleşmekte ve farklı olmasına rağmen tüm dersler bu hoca tarafından verilmekteydi. Hocadan alınan icazetname ile çeşitli görevler talep edilmektedir. Burada dikkate değer bir hususun şu olduğu ifade edilebilir. O da bütün eğitim kurumlarında okutulan dersler hemen hemen aynı olmakla beraber, icazetnameyi alanların birçok farklı görevlere atandıkları görülmektedir.

Ekler:

[illegible]

[illegible]

Tokat Âlimlerinin Arap Diline Katkıları (Bibliyografik Derleme)

İbrahim USTA*

Öz: “Âlimler konağı, fazıllar yurdu ve şairler yatağı” olarak da anılan Tokat şehri, yaklaşık 1000 yıllık İslam serüveninde nice âlimler, şairler ve devlet adamları yetiştirmiştir. Âlimlerden; Molla Hüsrev, İbn Kemal ve Mustafa Sabri Efendi, şairlerden; Melîhî, Kul Himmet, Sabûhî, Tâlib Mehmed Dede ve Kânî, devlet adamlarından ise Hacı İvaz Paşa, Kemankeş Mahmud Paşa ve Gazi Osman Paşa en bariz örneklerdendir. Bu çalışmada Arap diline eser kazandırmış Tokatlı âlimlerin çalışmalarının bibliyografik olarak bir derlemesi yapılmıştır. Bu çalışmadaki temel amaç, Tokatlı dilcileri çalışmak isteyen araştırmacıların işlerini kolaylaştırmak ve bu değerli eserleri tarihin tozlu sayfalarından çıkarıp; özelde Tokat, genelde ise Türkiye kültürüne kazandırma yolunda bir nebze ışık tutabilmektir.

Anahtar Kelimeler: Tokat Âlimleri, Arap Dili, Bibliyografi, Gramer, Belagat.

Contribution of Tokat Scholars to Arab Language (Bibliographic Assessment)

Abstract: The city of Tokat, which is also known as "Scholars mansion, house of virtuous and a bed of poets", has produced many scholars, poets and statesmen in the 1000-year-old Islamic adventure. the most obvious examples are Mulla Husrav, İbn Kamâl and Mustafa Sabri, as poets; Malîhî, Kul Himmet, Sabûhî, Tâlib Mohamad Dada and Kânî and the statesmen Hadji İvaz Pasha, Kamankash Mahmud Pasha and Gazi Othman Pasha. In this study, a bibliographical compilation of the studies of the Tokat scholars who had contributed to the Arabic language has been made. The main purpose of this study is to facilitate the works of researchers who want to work with the Tokat linguists and to remove these valuable works from the dusty pages of history; to keep it the way to bring some light to Tokat in private, to Turkish culture in general.

Key Words: Tokat Scholars, Arab Language, Bibliographi, Grammer, Eloquence.

* Doç. Dr., Bingöl Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatı Bölümü, Arap Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı (iusta@bingol.edu.tr).

Giriş

6000 yıllık tarihi boyunca 14 Devleti ve birçok beyliği içerisinde barındırmış olması itibariyle, önemli bir ticaret ve kültür merkezi olan Tokat şehri, 1071 Malazgirt zaferinin ardından Emir Danişmend tarafından 1074 tarihinde İslam egemenliği altına girmiştir. “Âlimler konağı, fazıllar yurdu ve şairler yatağı” olarak ta anılan Tokat şehri yaklaşık 1000 yıllık İslam serüveninde nice âlimler, şairler ve devlet adamları yetiştirmiştir. Âlimlerden; Molla Hüsrev, İbn Kemal ve Mustafa Sabri Efendi, şairlerden; Melîhî, Kul Himmet, Sabûhî, Tâlib Mehmed Dede ve Kânî, devlet adamlarından ise Hacı İvaz Paşa, Kemankeş Mahmud Paşa ve Gazi Osman Paşa en bariz örneklerdendir.

Bu çalışmada Arap diline eser kazandırmış Tokatlı âlimlerin çalışmalarının bibliyografik olarak bir derlemesi yapılmıştır. Bu çalışmadaki temel amaç, Tokatlı dilcileri çalışmak isteyen araştırmacıların işlerini kolaylaştırmak ve bu değerli eserleri tarihin tozlu sayfalarından çıkarıp; özelde Tokat, genelde ise Türkiye kültürüne kazandırma yolunda bir nebze ışık tutabilmektir. Bu çalışma, Tokat ve yörelerine ait 21 kişinin Arap dili çalışmalarındaki katkılarına değinilmiştir. Çalışmaya konu olan kişiler ölüm tarihlerine göre sıralanmıştır.

1. Hasan Paşa, Niksârî (Kara Alâeddinzâde) (ö. 827/1424)

(750/1349) yılı civarında Niksar’da doğduğu tahmin edilmektedir. Kendisine “paşa” lakabı, Türkmenlerde âdet olduğu üzere babasının en büyük oğlu olması sebebiyle verilmiş ayrıca kazaskerlik ve vezirlik gibi bazı görevler üstlenmiştir. Babası, I. Murad devri âlimlerinden Afyonkarahisarlı Kara Hoca diye meşhur Alâeddin Ali Esved’dir. Niksârî nisbesini ya burada doğduğu veya bir süre bu şehirde yaşadığı için almış olduğu tahmin edilmektedir. Yıldırım Bayezid, Çelebi Mehmed ve I. Murad dönemlerinde yaşamış olan Hasan Paşa, çocukluk yıllarını babasının uzun süre müderrislik yaptığı İznik’te geçirmiştir. En önemli hocaları arasında Molla Fenârî vardır. 827’de (1424) vefat eden Hasan Paşa’nın kabri Bursa’da Deveciler Mezarlığı karşısındaki kendi adına yaptırılmış

olan medresenin haziresindedir. Hasan Paşa daha çok nahiv sahasındaki eserleriyle tanınmıştır.¹

Hasan Paşa'nın *el-İftitâh fî şerhi'l-misbâh* isimli eseri, Mutarriżî'nin, Osmanlı medreselerinde çok okutulan kitaplar arasında yer alan nahivle ilgili el-Misbâh adlı eserinin şerhidir. Bu çalışmada Hasan Paşa bu eserinde, el-Misbâh'ın diğer şerhlerinde eksik ve kapalı bırakılan meselelere açıklık getirmiştir.² Hasan Paşa'nın Arap diliyle ilgili bir başka eseri ise *Şerhu'l-İzzî* isimli çalışmadır. Bu eser, ez-Zencânî'nin (ö.1257) *Tasrîfü'z-Zencânî* veya *el-İzzî* adıyla meşhur olmuş klasik sarf eserine yazmış olduğu şerhtir. Bu eser Süleymaniye Kütüphanesi, Cârullah Efendi, numara 2088'de bulunmaktadır. Arap diline yaptığı sonuncu katkı ise; *el-Mifrâh şerhu'l-merâh* isimli eserdir. Bu eser, Ahmed b. Ali b. Mes'ûd'un(ö.1300) *el-Merâh* veya *Merâhu'l-ervâh* adıyla tanınan nahiv eserinin şerhidir. Süleymaniye Kütüphanesi başta olmak üzere birçok kütüphanede yazma nüshaları mevcuttur.³

2. Seyyid Alî el-Komenâtî et-Tokâdî (ö. 840/1436)

Hayatı hakkında fazla bilgi bulunmayan müellifin tam ismi; Seyyid Hasan b. Seyyid Ali'dir. Aslen Tokat'ın Komenat köyünden olup hayatının büyük kısmını Sivas'ta geçirmiştir. Klasik tahsilini tamamladıktan sonra Sivas'ta uzun yıllar telif ve tedris faaliyetleriyle meşgul olmuştur. Hayatının sonlarına doğru Amasya'ya yerleşmiş ve 840 (1436) yılında burada vefat etmiştir. Kaleme aldığı eserlerden, daha çok fıkıh, astronomi ve dil ile ilgilendiği anlaşılmaktadır.⁴

Müellife ait *Şerhu tasrîfi'l-İzzî* isimli eser, İzzeddîn ez-Zencânî'nin (655/1257) sarfa dair *el-İzzî* adıyla anılan eserin şerhidir. Bu şerhin tespit edilen

¹ İsmâuddîn Ebu'l-Hayr Ahmed b. Mustafa Taşköprîzâde, *Şakâiku'n-nu'mâniyye*, (Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-'Arabî, 1975), 23; Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Meral Yayınları 1972), I/320; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn, Esmâu'l-müellifîn ve âsâru'l-musannifîn* (İstanbul: Maarif Vekâleti Matbaası, 3. Baskı, 1955), I/287; Hüseyin Yazıcı, "Hasan Paşa Niksârî", İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yay. 1991vd.), XVI/338.

² Cumhurbaşkanlığı Koleksiyonu 06 C.B. K 5923/2; Milli Kütüphane-Ankara 01 Hk 972/1

³ Fâtih, nr. 4830; Dârülmesevî, nr. 535; Şehid Ali Paşa, nr. 2568

⁴ *Osmanlı Müellifleri* I/431; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifîn* (Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1993),VII/170; Kâtib Çelebi, Mustafa b. Abdullah, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-funûn* (Ankara: TDK Yay., 2014), II/968; Mehmet Yavuz, IX. (XV) Asırda Arap Gramerine Dair Eser Yazan Bazı Osmanlı Âlimleri, *Şarkiyat Mecmuası*,1/16 (2010),120-121.

bir nüshası Antalya/Elmalı İlçe Halk Kütüphanesi'nde 07 EL.2753/2 koduyla bulunmaktadır. Müellifin ayrıca *Hâşiye alâ şerhi'l-miftâh* isimli bir eseri daha mevcuttur. Bu eser Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-ulûm* adlı eserine Seyyid Şerif Cürcânî tarafından yapılan şerhtir.⁵

3. Şihâbüddin et-Tokâdî (ö. 860/1455)

Müfessirlerden ve Zeyniye tarikatının şeyhlerinin en büyüklerinden bir zat olup, kaynaklarda tam adı Şihâbüddîn b. Alâaddîn (Celâl) et-Tokâdî olarak geçmektedir.⁶ Başka bir rivayette ise asıl ismi Ahmed b. Mahmûd olarak zikredilmektedir. Ailesi, doğum yeri ve yıl hakkında herhangi bir bilgi bulunmamakla birlikte, Sivaslı veya Sivaslı birisinin kölesi olduğu rivayetler arasındadır Sivasî'nin asıl adı, Ahmed b. Mahmûd'dur.⁷ Daha çok Sivâsî ve Şihâbeddin Dede lakaplarıyla meşhur olmuştur. Kaynaklar bize Sivâsî'nin İzmir'in Selçuk/Ayasluğ beldesine göç ettiği ve orada vefat edip, gömüldüğünü söylemektedir. Kaynaklarda, Sivasî'nin vefat tarihi konusunda çok farklı bilgilere rastlanmaktadır. Racih olan görüşe göre 860/1455'te vefat etmiştir.⁸

Müellife ait *Hâşiye alâ şerhi'l-kâfiye* isimli bir eser bulunmaktadır.⁹ Bu eser için Kâtip Çelebi, sadece Tokâtî'ye ait hasiye bulunduğunu ifade etmiş ama hangi Tokatlı olduğunu belirtmemiştir.¹⁰

4. Hüsâmeddin et-Tokâdî (Nalbantzâde) (ö. 860/1456)

Nalbantzâde/Paşmakçızâde ve İbnu'l-Meddâs/Midâs lakaplarıyla meşhur olan Hüsâmeddin et-Tokâdî'nin asıl adı, Hüsameddin Hüseyin b. Abdurrahman et-Tokâdî'dir. Hüsâmeddin et-Tokâdî'nin doğum tarihi bilinmemekle beraber Sultan İkinci Beyazıt döneminde Tokat'ta doğup yaşadığı ve Fatih döneminde

⁵ Milli Kütüphane, Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz FB 103/2

⁶ Fatih Çınar, *Şihâbüddin es-Sivasî'nin "Risâletü'n-Necât" Adlı Eseri Bağlamında Nefsin Islahına Dair Görüşleri*, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, XVIII/2 (2014), 22.

⁷ Taşköprizâde, *Şakâiku'n-nu'mâniyye*, 22; Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/200.

⁸ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn* II/1371; Şemseddin Sami, *Kâmusu'l-a'lâm* (İstanbul: Mihran Matbaası, 1306), IV/2886; Mehmet Süreyya, *Sicilli Osmanî* (İstanbul: 1308), III/176; Bahattin Dartma, *Şihâbüddin es-Sivasî: Hayatı ve İlmî Şahsiyeti*, CÜİFD, IX/2 (Sivas 2005), s.97.

⁹ Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, 21 Hk 698; Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, 15 Hk 697 ve 15 Hk 1085-6; Balıkesir İl Halk Kütüphanesi, 10 Hk 20(tıp)]

¹⁰ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II/1371.

860/1456 yılında İstanbul'da vefat ettiği bilinmektedir. İbn-i Meddâs olarak tanınan Hüsameddin Efendi, 1442'de Amasya müftülüğü yapmış ve bu şehirde Hüsamiye Medresesi'ni yaptırmıştır. İstanbul fethine katılmak üzere İstanbul'a gelmiş, fetihten sonra da bu mahalleye yerleşmiştir. 1456 yılında vefat etmiş ve Salih Paşa Camii'nin haziresine defnedilmiştir. Bu camii Fatih Sultan Mehmet Han döneminde, ulemadan Tokatlı Paşmakçı Hüsameddin Efendi tarafından yaptırılmıştır. Mezar taşında "Ebu'l-feth Sultan Mehmet Han'ın mestçibaşısı" yazılıdır. Bu Caminin bu günkü yeri Fatih/Unkapanı Tekel binası arkasındaki Salih Paşa Caddesi üzerinde bulunmaktadır.¹¹

Hüsâmeddîn et-Tokâdî'nin Arap dili ile ilgili, Abdulkâhir el-Cürcânî (ö.471/1078) tarafından yazılan, 100 âmil ve örneklerinden oluşan ve *el-Avâmilu'l-mi'e* veya *el-Avâmilu'l-kadîm* adıyla da bilinen 'Avâmil-i Cürcânî isimli esere, *Şerhu 'avâmil-i Cürcânî* adında bir şerhi bulunmaktadır.¹² Ayrıca et-Tokâdî'nin, Sekkâkî'ye ait olan *Miftâhu'l-ulûm* adlı eserin Seyyid Şerif Cürcânî (1340-1413) tarafından yapılan bir şerhi olan *Şerhu'l-miftâh li Cürcânî* isimli esere de bir haşiyesi bulunmaktadır.

5. Molla Hüsrev (ö. 885/1480)

15. yüzyılda doğduğu bilinmekle beraber, kesin doğum tarihi bilinmeyen Molla Hüsrev'in Tokat'a bağlı Kargın köyünde dünyaya geldiği rivayet edilmektedir. Başka bir rivayette ise Sivas veya Yozgat doğumlu olduğu bildirilmektedir. Asıl adı Mehmed bin Feramurz'dur. Babası Ferâmurz Bey, Amasya-Sivas-Tokat bölgesinde bulunan ve bir Türkmen boyu olan Varsak/Esrak kabilesi beylerindendir.¹³ Küçük yaşta babasını kaybetmesi üzerine eniştesi Hüsrev Bey'in himayesine girmiş ve öğrenimine bu şekilde devam etmiştir. Özellikle fıkıhtaki derin bilgisi onu "zamanın Ebu Hanife'si" payesini getirmiştir. Sultan 2. Murat ve oğlu Fatih Sultan Mehmet döneminde devletin çeşitli kademelerinde müderris, kadı ve kazasker olarak görev yapan Molla

¹¹ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II/1179; Taşköprîzâde, *Şakâiku'n-nu'mâniyye*, s. 63; *Tahir, Osmanlı Müellifleri* I/320; Abdulhay b. Muhammed el-Leknevi, *el-Fevaidu'l-behiyye fi terâcimi'l-hanefiyye* (Kahire: Dâru'l-kitâbi'l-İslâmiyye, 1324), 50; Hayreddin ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, 15. Baskı (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 2002), II/242.

¹² Afyon Gedik Ahmet Paşa İl Halk Kütüphanesi, 03 Gedik 17811; Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, 37 Hk 2691

¹³ *Tahir, Osmanlı Müellifleri* I/339-340.

Hüsrev, İstanbul müftülüğü sırasında 885 (1480) yılında vefat etmiştir. Cenazesi Bursa'ya götürülerek Hüsrev Medresesi'nin hazîresine defnedilmiştir.¹⁴ Molla Hüsrev'in Arap dili ile ilgili *Hâşiye 'ale'l-mutavvel* isimli bir eseri¹⁵ ile *Telhîsu'l-miftâh'a* yazdığı şerhi bulunmaktadır.¹⁶ *el-Mutavvel* adlı eser, Saadettîn et-Taftazânî'nin (ö.1389), Hatîb el-Kazvînî tarafından yazılmış olan *Telhîsu'l-miftâh* adlı özet üzerine *el-Mutavvel 'ale't-telhîs* adıyla yazdığı uzun şerhtir.¹⁷ Ayrıca biyografi kaynaklarında *Risâletun fî i'râbi Elif Lâm Mîm Zâlike'l-Kitâb*¹⁸ isimli bir risalesi daha zikredilmektedir.

6. Molla Lütfi (ö. 900/1494)

Lütfullah b. Hasan et-Tokâdî, namı diğer Sarı Lütfi, Deli Lütfi veya Maktul Lütfi, 850 (1446) civarında Tokat'ta doğmuştur. İlköğrenimini babasından almış, daha sonra İstanbul'a giderek Sinan Paşa'dan mantık, felsefe, kelâm ve Ali Kuşçu'dan matematik dersleri almıştır. Hocası Sinan Paşa'nın, devrin Sultanı Fâtih Sultan Mehmed yanındaki mertebesinin yükselmesiyle, talebesi Molla Lütfi de saray kütüphanesine hâfız-ı kütüb olarak tayin edilmiştir. Başta Hatibzâde olmak üzere diğer rakiplerinin kıskançlık ve hasedi sebebiyle önce vakıf kitaplarına hıyanet suçlamasıyla kütüphaneden uzaklaştırılıp müderris yapılmış, ardından ta'zîr cezasına çarptırılarak hapse konulmuştur. Sonra da Sultan Fatih'in ölümünden sonra tahta geçen oğlu Sultan İkinci Beyazıd döneminde zındıklık ve ilhâd suçlamasıyla yargılandıktan sonra idam cezasına çarptırılmış ve 900 (1495) yılında idam edilmiştir. Cenazesi Eyüp'te Defterdar Mahmûd Çelebi Mescidi yakınına gömülmüştür. İbni Kemal, en meşhur öğrencilerinden birisidir.¹⁹ Molla Lütfi'nin Arap dili ile ilgili *el-Misbâh fî şerhi'l-miftâh* isimli,

¹⁴ el-Leknevi, *el-Fevaidu'l-behiyye fî terâcimi'l-hanefiyye*, s. 184; Nev'îzâde Atâî, *Hadâiku'l-hakâik fî tekmileti's-Şekâik*, (byy: 1268), 16; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I/474; Tahir, *Osmanlı Müellifleri* I/339; Ferhat, Koca, "Molla Hüsrev", *DİA*, XXX/252 v.d.; Şaban, *a.g.m.*, s. 112.

¹⁵ Kayseri Raşit Efendi Eski Eserler Kütüphanesi, Râşid Efendi 1005

¹⁶ Bkz: Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 1791, 1792; Nuruosmaniye Ktp., nr. 4411; Koca Râgıb Paşa Ktp., nr. 1232, 1233 ve Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II/1765

¹⁷ Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi/1791, 1792; Nuruosmaniye Ktp., nr. 4411; Koca Râgıb Paşa Kütüphanesi/1232, 1233

¹⁸ Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 1602

¹⁹ Taşköprizâde, *Şakâiku'n-nu'mâniyye*, s. 261; Tahir, *Osmanlı Müellifleri* I/382-383; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II/1765 ve I/478; *el-A'lâm*, V/242; O. Şaik Gökyay - Şükrü Özen, "Molla Lutfi", *DİA*, XXX/255 v.d.; Şaban, *a.g.m.* s. 112.

yukarıda hakkında kısaca bilgi verdiğimiz esere bir haşiyesi bulunmaktadır. Molla Lütî'nin haşiyeye yazdığı bir diğer çalışma ise, Bâbertî'nin (ö.786/1384) Telhîsu't-telhîs eserine *Haşiyeye ala telhîsu't-telhis* adını verdiği eserdir. Bu eser Kazvî'nin Telhîsu'l-miftâh adını verdiği Sekkâkî'nin Miftâhu'l-ulûm'un üçüncü bölümü olan belagat kısmının bir özetidir. Ayrıca Molla Lütî *Zübdetü'l-belağa* ismini verdiği ve belagat ilminin temel bilgilerini ihtiva eden bir esere daha sahiptir.²⁰

7. Muhyîddîn en-Niksârî (ö. 901/1494)

Tam adı Muhyîddîn Mehmed b. İbrâhîm b. Hasan en-Niksârî'dir. Hüsameddîn et-Tokâdî, Yusuf Bâlî, Molla Fenârî ve Molla Yekân gibi ilim ehlerinden ders almıştır. Matematik ve astronomi gibi fenni ilimlerle de uğraşan Muhyîddîn en-Niksârî, Sultan İkinci Bayezid'in daveti üzerine İstanbul'a gelerek hayatını burada vaaz ve tedris ile geçirmiştir. Niksârî uzun yıllar Fâtih ve Ayasofya camilerinde tefsir dersleri vermiştir. Kaleme aldığı eserlerden, daha çok tefsirle ilgilendiği anlaşılmaktadır. 901/1496'da İstanbul'da vefat etmiştir. Kabri, Vefa'da Şehzadebaşı Camii civarında bulunan Şeyh Ebu'l-Vefâ türbesindedir. Eserleri şu ana kadar basılmamıştır.²¹ *el-İfsâh 'ale'l-İdâh* adlı eser, Hatîb el-Kazvî'nin "*el-İdâh fi'l-me'ânî ve'l-beyân*" adlı belagate ait eserinin bir şerhidir. *İdâhu'l-me'ânî*, Hatîb el-Kazvî'nin Telhîsu'l-miftâh adlı eserine yine kendisinin yazdığı şerhidir. Eser, Süleymaniye Kütüphanesi, Reîsülküttâb Mustafa Efendi bölümünde, 1014 numara ve Cârullah Efendi bölümünde 1757 kayıt numarasıyla elyazması halinde bulunmaktadır.

8. Şemseddîn en-Niksârî (ö. 901/1495)

Tam adı Şemseddîn Ahmed b. Mehmed en-Niksârî'dir. Doğum tarihi bilinmemekle birlikte Niksar'da doğup büyüdüğü, İstanbul'a giderek Hüsameddîn et-Tokâdî ve Molla Fenârî'nin ders halkasında yetiştiği

²⁰ Konya İl Halk Kütüphanesi, 42 Kon 2235/7

²¹ Taşköprîzâde, *Şakâiku'n-nu'mâniyye*, s. 165; Şihâbeddîn Ebi'l-Felâh İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-Zeheb fi Ahbâri men Zeheb* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1993), X/14; Osmanlı Müellifleri I/388; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn* I/211; Necmeddîn Muhammed el-Gazzî, *el-Kevâkibü's-sâira bi a'yânî'l-mietî'l-âsıra* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1997), I/22; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, III/27; el-Leknevî, *el-Fevaidü'l-behiyye fi terâcimi'l-hanefiyye*, s. 155; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, IV/1106; Gökbulut, Hasan, "*Niksârî*", DİA, XXIII/122.

bilinmektedir. Özellikle tefsir dalında uzman olduğu Beyzavi'ye yazdığı haşiyeden bilinmektedir. Uzun süre Kastamonu'da bulunan İsmail Bey Medresesi'nde ders vermiş burada talebe yetiştirmiştir. Rivayete göre ölümünün yaklaştığını hissettiğinde Ayasofya Camii'ne giderek Kur'ân-ı Kerîm'i hatmetmiş ve akabinde 1495 yılında vefat etmiştir.²² Şemseddîn en-Niksarî'ye ait olan *Şerhu'l-hârûniye* isimli eser, Necmeddin Ömer İbnu'l-Herevî'nin Hârûniye fi't-Tasrîf isimli sarf konusunda yazılmış eserin bir şerhidir. Aynı zamanda bu eser Ömer b. Ali Tokâdî'ye de (ö.1646) nisbet edilmektedir.²³

9. Kemâl Paşazâde (İbn Kemâl) (ö. 940/1536)

Asıl ismi, Şemseddîn Ahmed b. Süleymân'dır. Müftiyyü's-Sakaleyn, Müfti'l-Enâm ve İbn-i Sina-yı Rum gibi lakaplarla da anılan Şeyhülislam İbn Kemâl, Tokat'ta doğmuş, Edirne'de yaşamış ve 1536 yılında İstanbul'da vefat etmiştir. Fıkıh ve tarihçi kimliğinin yanı sıra, tefsir, kelam, edebiyat ve şiire de büyük ilgisi vardır. Klasik medrese eğitimini tamamladıktan sonra müderris olan Kemâl Paşazâde, bir müddet sonra Edirne kadısı daha sonra ise, Anadolu kazaskerliğine atanmıştır. Yavuz Sultan Selim ile beraber Mısır seferinde bulunmuştur ve seferden döndükten sonra bu görevinden azledilmiştir. Bir müddet daha Edirne'deki Dârü'l-Hadîs ve İstanbul'daki Beyazıt Medresesi'nde müderrislik yapan İbn Kemâl, 1526'da Zenbilli Ali Efendi'nin vefatı üzerine şeyhülislamlığa getirilmiş ve 8 yıl görev yapmıştır. 16 Nisan 1536'da İstanbul'da vefat etmiş, Edirnekapı'da Emir Buhari Camii'nin yanındaki Mahmûd Çelebi zaviyesine defnedilmiştir. En meşhur talebesi Ebu's-Suûd Efendidir. Farklı alanlarda irili ufaklı 300'e yakın eseri bulunmaktadır.²⁴ Kemâl Paşazâde'nin Arap dili ile ilgili birçok çalışması bulunmakla beraber en önemlileri arasında *Şerhu'l-miftâh li Cürçânî* isimli esere bir haşiyesi vardır. *Şerhu'l-miftah li Cürçânî*, Sekkâkî'ye ait olan "*Miftâhu'l-ulûm*" adlı eserin Seyyid Şerif Cürçânî (1340-1413)

²² Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II/2027; Kehhâle, *Mu`cemü'l-müellifin*, III/753; İbrahim Şaban, *Osmanlı Âlimlerinin Arap Belagatine Dair Eserleri*, *Şarkiyat Mecmuası*, (2010/2/17), 109.

²³ Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, 19 Hk 2809; Ankara Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi, 06 Hk 4531/1

²⁴ Taşköprizâde, *Şakâiku'n-nu'mâniyye*, s. 222; el-Leknevi, *el-Fevaidu'l-behiyye fi terâcimi'l-hanefiyye*, s. 21; Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri* I/352-353; Mehmed Tefvik, *Kâfile-i Şu'arâ* (haz; Fatma Sabiha Kutlar Oğuz, Hanife Koncu, Müjgan Çakır), (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2017), 76-77; Şerafettin Turan, "*Kemalpaşazâde*", *DİA*, XXV/238; Şaban, *agm*, 115.

tarafından yapılan bir şerhtir. Ahmed b. ‘Ali b. Mes‘ûd (ö.1300-01) tarafından yazılmış olup i‘lâl, zamirler ve iştikâk ihtiva eden geniş kapsamlı bir sarf kitabı olan *el-Merâh* isimli eser yine İbn Kemâl tarafından şerh edilerek *el-Felâh şerhu’l-merâh* ismiyle ilim dünyasına kazandırılmıştır.²⁵ Ayrıca belagat üzerine yazmış olduğu risaleler *Resâilü İbn Kemâlbâşâ el-Luğaviyye* adı altında bir kitap haline getirilmiştir. Klasik Arap dili çalışmalarından farklı olarak *Mugâlatâtü’l-avâm* isimli çalışması ise ayrıca dikkat çekmektedir. İbn Kemâl, Sekkâkî’ye ait olan *Miftâhu’l-ulûm* adlı eseri eleştiri süzgecinden geçirerek yeniden tertip etmiş ve belagatle ilgili olan bu yeni çalışmanın ismini *Tağyîru’l-miftâh* veya *Islâhu’l-miftâh* koymuştur.²⁶

10. Arakiyecizâde Ahmed et-Tokâdî (ö. 975/1567 yaşıyor)

Kaynaklarda tam adı Ahmed Şemseddin b. Arakiyyeci et-Tokâdî olarak geçmektedir. Hayatı hakkında kesin bir bilgiye sahip olmamakla beraber, *Şerhu’l-irâb ‘an kavâ’idi’l-irâb* adlı eserinde kendisini “Ahmed b. ‘Arakiyyeci et-Tokâdî” olarak, *Şifâu’s-şâfiye*’de ise, “Ahmed b. el-Hâc Ali eş-Şehîr bi İbni’l-‘Arakiyecî et-Tokâdî” şeklinde tanıtmıştır. Arakiyyeci, tiftikten yapılan ve genelde Mevlevilerin giydiği ince külâha verilen isimdir. Bu zatın, Şemseddin Sivâsî’nin (ö.1006/1598) hocası olan Şemseddin Arakiyecizâde en-Nahvî olduğu tahmin etmekteyiz. Arakiyecizâde’nin Arap diliyle ilgili olan eseri *Şerhu’l-irâb an kavâ’idi’l-irâb*, İbn Hişâm’ın (ö.1360) gramere dair *el-irâb an kavâ’idi’l-irâb* adlı eserinin şerhidir.²⁷ Arakiyecizâde’nin *Şerhu’s-şâfiye* adlı bir çalışması daha bulunmaktadır. İbn Hâcib’e ait olan ve sarfla ilgili bir çalışma olan *eş-şâfiye fi’t-tasrîf* veya *Mukaddime fi’s-sarf* adıyla da bilinen bu eser, Arakiyecizâde tarafından şerh edilmiştir.

11. Ahmed b. Ömer et-Tokâdî (ö. 992/1584)

Kaynaklarda ismi Ahmed b. Ömer et-Tokâdî olarak geçmekle birlikte hayatı hakkında herhangi bir bilgiye sahip değiliz. Müellife ait bir eser karşımıza çıkmaktadır. *el-irâb ‘an kavâ’idi’l-irâb*; İbn Hişâm’ın (ö.1360) *Muğni’l-lebîb* adlı eserinin bir muhtasarı olup, Arapçada cümle ve şibh-i cümle, irabı güç bazı

²⁵ Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, 19 Hk 5480

²⁶ Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, 21 Hk 820/2

²⁷ Selimiye Yazma Eser Kütüphanesi, 22 Sel 127/2

kavramlarla edatların irâb halleri ve yaygın irâb hatalarına dair dört bölümden oluşan bir eserdir. Ahmed b. Ömer et-Tokâdî bu özete bir şerh yazmıştır.²⁸

12. Zileli Muharrem Efendi (ö. 1000/1592)

Kaynaklarda tam adı Muharrem b. Ebü'l-Berekât Muhammed b. Ârif b. Hasan ez-Zîlî olarak geçmektedir. Babası Horasan'dan gelip Zile'ye yerleşmiştir. Aynı zamanda Sivas ve Kastamonu'ya da nispet edilmektedir. Sivas'a nispeti, Zile'nin o dönemde Sivas vilâyetine bağlı olmasından, Kastamonu'ya nispeti ise, muhtemelen Kastamonulu müderris Muharrem Efendi ile (ö. 983/1575) karıştırılmasından kaynaklanmaktadır. Künyesi Ebü'l-Leys olması hasebiyle Muharrem Efendi, bazı biyografi yazarları tarafından Arap zannedilmiştir. Çocuklarından en meşhuru Şeyhî lakabı ile bilinen ve Halvetiye tarikatının dördüncü ana kolu Şemsiyye'nin bir şubesini teşkil eden Sivâsiyye'nin kurucusu Abdülmecid Sivâsî'dir. Yöre halkınca "Muallim Dede" olarak anılan ve keramet sahibi bir zat kabul edilen Muharrem Efendi 1591 yılında 100 yaşlarında vefat etmiştir. Kabri bugün Zile Devlet Hastanesi'nin bahçesinde bulunmaktadır.²⁹ Muharrem Efendi'nin Arap dili ile ilgili iki değerli çalışması vardır. İlk olarak İranlı Abdurrahman Câmî'nin (ö.1492), İbnü'l-Hâcib'e (ö.1248) ait *el-Kâfiye* adlı eseri üzerine yazdığı ve Molla Câmî adıyla meşhur olan *el-Fevâidü'd-diyâiyye fî şerhi'l-kâfiye* adlı şerhin haşiyesidir.³⁰ Muharrem Efendi'nin ayrıca, el-Kazvinî'ye ait olan *Telhîsu'l-miftâh* adlı esere de bir haşiyesi vardır.

13. Şemseddîn Sivasî (ö. 1006/1597)

Ebu's-Sena Şemseddin Ahmed b. Mehmed b. Arif ez-Zilevî namı diğer Şemseddin Sivasî, şair olduğundan mahlası Şemsî'dir. Ayrıca biraz esmer olduğu için "Kara Şems" lakabıyla da anılmıştır. Sivasî olarak anılmasının sebebi ömrünün uzun bir zamanını Sivas'ta geçirmesinden dolayıdır. Tanınmış bir Halvetî şeyhi olması ve adıyla anılan Şemsiyye kolunun kurucusu olması sebebiyle Sivas'ta Şems-i Azîz lakabıyla da anılır. 926/1520 yılında Zile'de

²⁸ Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, 19 Hk 2849/2; Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yaz A6367/3

²⁹ Nev'îzâde Atâî, *Hadâiku'l-hakâik fî tekmileti's-Şekâik*, (byy) s. 409; Tahir, *Osmanlı Müellifleri* 1/425; M. Rahmi Telkenaroğlu, "Zileli Muharrem Efendi", *DİA*, Ek II/701; Şaban, *a.g.m.*, 118.

³⁰ Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, 37 Hk 1095; İstanbul Millet Kütüphanesi, Nuruosmaniye Koleksiyonu, 34NK4543

doğmuş ilköğrenimini Zile ve Tokat'ta aldıktan sonra, İstanbul'a giderek tahsilini orada tamamlamış ve 20'li yaşlarda Sahn medreselerinden birinde müderris olmuştur. Kısa süre bu görevi sürdüren Şemseddin Sivasî, İstanbul'dan ayrılıp hac vazifesini yerine getirmek üzere Hicaz'a gitmiş, hac dönüşü Zile'ye yerleşerek halka vaaz ve irşada başlamıştır. Sivas valisi Hasan Paşa (ö. 974/1567) tarafından 1564 yılında yaptırılan ve bugün Meydan (Yeni) Camii diye anılan camiye vaiz olmak üzere davet edilen Şemseddin Sivasî, ailesi ve bir kısım talebesi ile birlikte Sivas'a göçmüştür. Burada irşad ile meşgul olan Şemseddin Sivasî, Şems-i Tebrizî ve Akşemseddin ile birlikte Türk tasavvuf tarihindeki üç Şems'ten biri olarak kabul edilmektedir. Sultan III. Mehmet ile 1596 yılında Eğri Seferi ve devamında yapılan Haçova Meydan Muharebesi'ne katılmış ve savaş sonrası İstanbul'da biraz istirahat edip Sivas'a dönmüştür. Sivas'a dönüşünden kısa bir müddet sonra 1597'de orada vefat etmiştir. Naaşı Meydan Camii'nin haziresine defnedilmiştir.³¹ Şemseddin Sivasî'nin Arap dili ile ilgili *Hallü ma'âkidi'l-kavâ'id* isimli bir eseri bulunmaktadır. Bu eser İbn Hişâm'ın (ö.1360) *el-İ'râb 'an kavâ'id-i'râb* isimli eserine haşiye olup, Sivasî Kava'idü'l-i'râb'ı misaller ve şahitler getirerek, daha anlaşılır hale getirmek gayesi ile 1560'de Tokat'ın Zile kasabasında telif etmiştir.³² *el-İ'râb 'an kavâ'id-i'râb* ise yine İbn Hişâm'ın *Muğni'l-lebîb* adlı eserinin bir muhtasarı olup Arapçada cümle, şibh-i cümle, irabı güç bazı kavram ve edatların irab halleri ve yaygın irab hatalarına dair dört bölümden oluşan bir eserdir.

14. Abdurrahîm b. Ahmed et-Turhâlî (ö. 1095/1684?)

Kaynaklarda ismi Abdurrahîm b. Ahmed et-Turhâlî olarak geçmekle birlikte hayatı hakkında herhangi bir bilgiye sahip değiliz. Müellife ait bir eser karşımıza çıkmaktadır. *Hâşiye 'alâ şerhi telhîsi'l-miftâh*: Hatîb el-Kazvînî (ö.1338), bu çalışmada Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-ulûm* adlı eserinin üçüncü bölümünü özetlemiş, Taftazânî (ö.1389) ise bu eseri şerh ederek ismini *el-Mutavvel 'ale't-*

³¹ Taşköprîzâde, *Şakâiku'n-nu'mâniyye*, 202; Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1:205-206; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî* (Haz. Nuri Akbayar), (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt yay., 1996), 1:127; Hasan Aksoy, "Şemseddin Sivasî, Hayatı, Şahsiyeti, Tarikatı, Eserleri", *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. IX/2: 1-43.

³² İstanbul Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi Koleksiyonu, 34 Fe 1965/2; Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 05 Ba 1409

telhîs koymuştur. Abdurrahîm b. Ahmed et-Turhâlî'de bu esere bir haşiye yazmıştır.³³

15. Seyyid Mehmed et-Tokâdî (ö. 1121/1709)

Kaynaklarda ismi Seyyid Mehmed et-Tokâdî olarak geçmekle birlikte hayatı hakkında herhangi bir bilgiye sahip değiliz. Müellife ait bir eser karşımıza çıkmaktadır. İbnü'l-Hâcib'e (ö.1248) ait olan *el-Kâfiye* adlı eser defalarca şerh edilmiştir. En meşhuru Abdurrahman Câmî'nin (ö.1492) Molla Câmî adıyla meşhur olan *el-Fevâidü'd-diyâiyye fî şerhi'l-kâfiye* adlı şerhtir. Seyyid Mehmed et-Tokâdî bu şerhe bir haşiye yazmıştır.³⁴

16. Mehmed Emin et-Tokâdî (ö. 1158/1745)

Babası terzi Hasan Efendi'nin Diyarbakır'dan Tokat'a göç etmesinin ardından 1075 (1664) yılında Tokat'ta doğmuştur. Gençlik dönemini Tokat'ta geçirdikten sonra İstanbul'a gidip, Şeyhülislâm Mirzazâde Şeyh Mehmed Efendi'den dinî ilimleri tahsil etmiştir. Hat sanatındaki maharetinden dolayı reîsülküttâb kalemî kâtipliğine tayin edilmiştir. Bir müddet Habeşistan'da ve Kudüs'te kâtiplik vazifesi yapan Mehmed Emin Efendi, bir süre Eyüp Sultan Türbesi'nde türbedarlık yaptıktan sonra, irşad faaliyetlerine Emîr Buhârî Tekkesi'nde şeyh olarak devam etmiştir. 1745 tarihinde İstanbul'da vefat eden Şeyh, Zeyrek'te Pîrî Paşa (Soğukkuyu) Camii Kabristanı'na defnedilmiştir.³⁵ Mehmed Emin et-Tokâdî'nin Arap dili ile ilgili *Risâle-i ilmi me'ânî* isimli bir Arapça eseri bulunmaktadır. Bu eser belagatin üç bölümünden ilki olan meânî ilmiyle ilgi kısa fakat değerli bir telif çalışmasıdır.³⁶

17. İbrahim b. Mustafa et-Tokâdî (ö. 1160/1746)

Kaynaklarda ismi İbrahim b. Mustafa et-Tokâdî olarak geçmekle birlikte hayatı hakkında herhangi bir bilgiye sahip değiliz. Müellife ait bir eser karşımıza

³³ Ankara Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, 06. MK. Yz. A 6272/1

³⁴ Ankara Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 5693/8

³⁵ Ali Emîrî Efendi, *Tezkire-i Şuarâ-yı Âmid*(Haz. İdris Kadioğlu), (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, 2018), s.138-143; *Tahir, Osmanlı Müellifleri*, I/ 89-90; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, II/474; Halil İbrahim Şimşek, "Mehmed Emin Tokâdî", DİA, XXVIII/467.

³⁶ Konya Karatay Yusufâğa Kütüphanesi, 42 Yu 556/2

çıkılmaktadır. Müellif, kaynaklarda Şerhü's-şâfiye'nin şarihleri arasında görünmektedir. Bir diğer şârih ise Cemâleddîn Abdullâh b. Muhammed Nokrakâr (ö.1374) dır. eş-Şâfiye isimli eser İbn Hâcib'in sarf konusunda kaleme aldığı değerli bir eserdir. Eser TÛYATOK'ta (Türkiye Yazmaları Toplu Kataloğu) 01/III. 2286 numarasıyla ve 60 Zile 94 numarasıyla kayıt altına alınmıştır.

18. Muhammed b. Mahmûd et-Tokâdî (ö. 1162/1749)

Kaynaklarda ismi Muhammed b. Mahmûd et-Tokâdî olarak geçmekle birlikte hayatı hakkında herhangi bir bilgiye sahip değiliz. Müellife ait bir eser karşımıza çıkmaktadır. ez-Zencânî'nin (ö.1257) *Tasrîfu'z-Zencânî* veya *el-İzzî* adıyla meşhur olmuş klasik sarf eserine yazmış olduğu şerhtir.³⁷

19. Ahmed Sâfi et-Tokâdî (ö. 1290/1873)

1240/1824 yılında Tokat'ta doğan Ahmed Sâfi, Sâfi dede lakabıyla tanınmıştır. Bir süre memleketinde eğitim gören Ahmed Sâfi, tahsilini tamamlamak için Kayseri'ye gitmiş, ardından İstanbul'da Kethüdazâde Ârif Efendi'den Farsça ve hikmet dersleri almıştır. Mevlevî tarikatına intisabından bir müddet sonra Aydın Mevlevîhânesi'nde şeyhlik yapan ve aynı zamanda şair olan Ahmed Sâfi, ömrünü Farsça öğretmek ve Mesnevî dersleri vererek geçirmiştir. 1290/1873 yılında İstanbul'da vefat etmiş ve Yenikapı Mevlevîhânesi'ne defnedilmiştir.³⁸ Ahmed Sâfi et-Tokâdî'nin Arap dili ile ilgili İzz ü Zafer namı diğer *Şerh-i nazmü'l-cevâhir* isimli bir eseri bulunmaktadır. Bu eser Hoca Aynî Hasan Efendi'nin *Nazmü'l-cevâhîr* isimli manzum sözlüğüne yazdığı bir şerh olup, mesnevi nazım şekliyle ve aruzun muhtelif kalıplarıyla kaleme alınmıştır. 1300 beyitten müteşekkil bu eser Arapça, Farsça ve Türkçe eş anlamlı kelimelerin sıralandığı manzum bir sözlük hüviyetindedir.³⁹

20. Şükrüzâde Muhammed ez-Zilevî (ö. ?)

Kaynaklarda ismi Şükrüzâde Muhammed Şükrî/Subhî Zilevî olarak geçmekle birlikte hayatı hakkında herhangi bir bilgiye sahip değiliz. Müellife ait iki eser karşımıza çıkmaktadır. Müellif, *Takrîrât ale'l-Mutavvel* isimli eserinde

³⁷ Ankara Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu 06 M.K. Sam. Yz. 98/4

³⁸ *Tahir, Osmanlı Müellifleri*, I/199-200; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, I/155; Necdet Tosun, "Ahmet Sâfi Bey", TDV İslâm Ansiklopedisi, İst., 2016, Ek1/50.

³⁹ Topkapı Sarayı Müzesi Türkçe Yazmaları, K. 1180

Saadeddîn et-Taftazânî'nin (ö.1389), Hatîb el-Kazvînî tarafından yazılmış olan *Telhîsu'l-miftâh* adlı özeti üzerine *el-Mutavvel 'ale't-telhîs* adıyla yazdığı uzun şerhe yapılan haşiyedir. Eser, Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi 2388 ve 2399 numaralarda kayıtlıdır. Müellife ait olan ikinci çalışma ise, *Hâşiye alâ şerhi risâleti'l-isti'âre* isimli çalışmadır. *Risaletu'l-isti'âre* adlı eser kime ait olduğu bilinmemekle beraber, 1606 yılında Kahire'de vefat eden et-Tabelâvî'ye ait olması muhtemeldir. Yukarıda zikrettiğimiz esere Şükrüzâde Muhammed ez-Zilevî tarafından bir haşiye yazılmıştır. Eser, Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi 4877/2 numarada kayıtlıdır.

21. Muhterem b. Şeyh Muhammed (Mahmûd) et-Tokâdî (ö. ?)

Kaynaklarda ismi Muhterem b. Şeyh Muhammed veya Mahmûd et-Tokâdî olarak geçmekle birlikte hayatı hakkında herhangi bir bilgiye sahip değiliz. Müellife ait iki eser karşımıza çıkmaktadır. İlk olarak *Şerhu merâhi'l-ervâh* isimli Ahmed b. Ali b. Mes'ûd'un (ö.1300) *el-Merâh* veya *Merâhu'l-ervâh* adıyla tanınan nahiv eserine yazdığı şerhtir. şerhidir. Kâtip Çelebi'ye göre bu eser eser Kemal Paşazâde'ye de nisbet edilmektedir.⁴⁰ Kayıt No: 2828/1. Müellifin ikinci çalışması ise, *Şerhu'l-İzzî* isimli ez-Zencânî'nin (ö.1257) *Tasrîfü'z-Zencânî* veya *el-İzzî* adıyla meşhur olmuş klasik sarf eserine yazmış olduğu şerhtir. Bu eser Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi 2828/3 numarada kayıtlıdır.

Sonuç

Bu çalışmada Arap Diline hizmet etmiş Tokatlı âlimler ele alınmıştır. İncelemelerimiz esnasında iki temel sorunla karşı karşıya kaldık. İlk olarak; yapılan araştırmalar esnasında, ata yadigârı olan eserlerin gerekli ve yeterli hassasiyet gösterilmemesinden kaynaklı olarak, kataloglarda eser isimlerinin bulunmasına karşın, eserlere ulaşım konusunda bir takım zorluklar yaşanmasıdır. Ayrıca bulabildiğimiz eserlerden bazıları, gerekli önlemlerin alınamaması neticesinde bir takım tahribata uğramış olduklarına da şahit olduk. İkinci olarak; gerek eski kaynaklarda gerekse modern kaynaklarda, geçmişten günümüze ışık tutmuş, ilim ve irfanlarıyla bize yol gösterecek ve rehberlik edecek kişilerin hayatları hakkında – çoğu kez- hüsrana uğradık. Şöyle ki; Yaşarken ilmiyle nam salmış nice büyük âlimlerin hayatları hakkında bilgi

⁴⁰ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II/1651.

kaynağı bulmak çok zor oldu. Mirasımıza sahip çıkmak adına, üzerimize düşen görev bu tür kişilikler hakkında daha fazla çalışmalar yapmak veya yaptırmak suretiyle, ecdadımıza olan borcumuzu bir nebze olsun ödemek olmalıdır.

Kaynakça

- Ali Emîrî Efendi, *Tezkire-i Şuarâ-yı Âmid*(Haz. İdris Kadioğlu), T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, Ankara 2018.
- Atâî, Nev'îzâde, *Hadâiku'l-hakâik fî tekmileti's-Şekâik*, byy,1268.
- Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn, esmâu'l-müellifîn ve âsâru'l-musannifîn*, Maarif Vekâleti Matbaası, 3. Baskı, İstanbul, 1955.
- Bahattin Dartma, *Şihâbüddin es-Sivasî: Hayatı ve İlmî Şahsiyeti*, CÜİFD, Sivas 2005, Sayı: 9/2.
- Fatih Çınar, *Şihâbüddin es-Sivasî'nin Nefsin Islahına Dair Görüşleri*, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2014, Cilt: 18, Sayı: 2.
- el-Gazzî, Necmeddîn Muhammed, *el-Kevâkibü's-sâira bi a'yâni'l-mietî'l-âşira*, Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1997.
- Hasan Aksoy, “Şemseddin Sivâsî, Hayatı, Şahsiyeti, Tarikatı, Eserleri”, C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt 9/2.
- İbnü'l-İmâd, Şihâbeddîn Ebi'l-Felâh, *Şezerâtü'z-Zeheb fî Ahbâri men Zeheb*, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1993.
- İbrahim Şaban, *Osmanlı Âlimlerinin Arap Belagatine Dair Eserleri*, Şarkiyat Mecmuası, 2010/2, sayı: 17.
- İslâm Ansiklopedisi, TDV Yay. İstanbul 1991.
- Kâtib Çelebi, Mustafa b. Abdullah, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-funûn*, TDK Yay., Ankara 2014.
- Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemü'l Müellifîn*, Müessesetu'r-risâle, Beyrut 1993.
- el-Leknevi, Abdulhay b. Muhammed, *el-Fevaidu'l-behiyye fî terâcimi'l-hanefiyye*, Dâru'l-kitâbi'l-İslâmiyye, Kahire 1324.
- Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî* (Haz. Nuri Akbayer), Tarih Vakfı Yurt yay., İstanbul 1996.

- Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, Meral Yayınları İstanbul 1972.
- Mehmed Tevfik, *Kâfile-i Şu'arâ* (Haz; Fatma Sabiha Kutlar Oğuz, Hanife Koncu, Müjgan Çakır), Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara 2017.
- Mehmet Yavuz, IX. (XV) Asırda Arap Gramerine Dair Eser Yazan Bazı Osmanlı Âlimleri, *Şarkiyat Mecmuası*, 2010/1, sayı, 16.
- Şemseddin Sami, *Kâmusu'l-a'lâm*, Mihran Matbaası, İstanbul 1306.
- Taşköprüzâde, İsmâuddîn Ebu'l-Hayr Ahmed b. Mustafa, *Şakâiku'n-nu'mâniyye*, Dâru'l-kütübi'l-'Arabî, Beyrût 1975.
- ez-Ziriklî, Hayreddin, *el-A'lâm*, Dâru'l-ilmi li'l-melâyîn, 15. Baskı, Beyrut, 2002.

Hanefî Fakihî Burhânüşşerîa'nın Vikâye Adlı Eserinin el-Înâye Fî Şerhi Vikâyeti'r-Rivâye Kümenati Şerhi

Halis DEMİR*

Öz: Hicrî VII. yüzyıl Hanefî fakihî Burhânüşşerîa'nın *Vikâyetü'r-rivâye fî mesâilî'l-Hidâye* adlı eseri, hicrî VI. yüzyıl Hanefî fakihî Merğînânî'nin *el-Hidâye*'sindeki meselelerin derlenmesiyle oluşturulan muhtasar bir metindir. Bu tebliğde bu muhtasar eserin şerhlerinden Kumenâtî'nin *el-Înaye fî Şerhi'l-Vikaye* adlı *Vikaye* şerhinin bazı şekil ve muhteva özellikleri üzerinde durulmuştur. *el-Înâye fî Şerhi'l-Vikâye* Tokat ili sınırları içerisinde olan Kumenât (Gümenek)'li Seyyid Hasan (ö. 840/1436) tarafından yazılmıştır. Yazma halindeki eserin nüshaları kütüphanelerde mevcuttur. Seyyid Hasan Kumenâtî, şerhte Hanefî mezhebinin fıkıh kitaplarından istifade etmiştir. İfadesine göre *Vikaye*'nin veciz, sade ve edebi ifadelerini açıklamıştır. Kitabın uzamaması için kaynakları kısaltmalarla kaydetmiştir. Bahisleri açıklarken tanımları tahlil etmekte ve değerlendirmeler yapmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Vikâye, Burhânüşşerîa, Kumenâtî, el-Înaye, Hanefî, Fıkıh.

Paraphrase of Hanafi Scribe Burhan ash-Sharia's Work Called as Wiqaya el-Înaye Fî Serhi Wiqayati'r-Rivaye Kümenati Serhi

Abstract: *Vikâyetü'r-rivâye fî mesâilî'l-Hidâye* by Burhânüşşerîa, a Hanafi scribe of the 7th century Hijri calendar, is a compendious work that consists of a compilation of the issues in *el-Hidâye* by Merğînânî, a Hanafi scribe of the 7th century Hijri calendar. This paper discusses the structure and content of Kumenâtî's *el-Înaye fî Şerhi'l-Vikaye*, a *Vikaye* commentary. *el-Înaye fî Şerhi'l-Vikaye* is written by Sayyid Hasan (d. 840/1436) of Kumenât (Gümenek) in today's Tokat, Anatolia. There are several copies of handwritten manuscript in libraries. It is seen that Kumnâtî draws on the books of the Hanafi school of Islamic law in this commentary. As he says, he explains the concise, plain and literary expressions in the *Vikaye*. He gives the bibliography in abbreviations so as not to make his text long. He analyses the terms under consideration, comments on them and makes choices while explaining.

Key Words: al-Wiqaya, Burhan ash-Sharia, Kümenati, al-Înaye, Hanafi, Fiqh.

* Doç. Dr., Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı (halisdemir@cumhuriyet.edu.tr).

Giriş

el-İnâye fî Şerhi'l-Vikâye Tokat ili sınırları içerisinde olan Kumenât (Gümenek)'li Seyyid Hasan Kumenâtî (ö. 840/1436) tarafından yazılmıştır. Eserin temel metni Burhânüşşerîa Mahmûd b. Ahmed b. Ubeydullâh'ın yazdığı *Vikâyetü'r-rivâye fî mesâili'l-Hidâye*'dir.

Kumenâtî hakkında şu bilgiye sahibiz: “Zümre-i müellifinden bir zat olup, Tokat kurasından Kamanat ismindeki karedendir. Sivas'ta ihtiyar-ı ikamet ile tedrise telifle meşgul oldu. Müellefat-ı *İnâye* ismindeki *Vikâye* şerhi ile zeyc-i şamil şerhlerinden ibarettir. Vefatı 840, kabri Amasya'dadır.”¹

1. Vikâyetü'r-Rivâye Fî Mesâili'l-Hidâye

Burhânüşşerîa, *el-Hidâye*'yi ihtisar etmiş, sadece tercihleri almış ve delilleri olmaksızın kitabı telif etmiştir.² Haneî literatüründe bu şekilde mezhebin hâkim görüşüne kolay ulaşmayı sağlayacak elkitabı niteliğinde muhtasar ve metin çalışmaları daha önce de yapılmıştır. Tahâvî, Kerhî, Hâkim eş-Şehîd ve Kudûrî ilk örnekleridir. Bu eserler ders ve fetva kitabı olarak kullanılmıştır. Söz konusu temel metinlerden biri *Vikâye*'dir.³

Mahmûd b. Ahmed b. Ubeydullâh,⁴ Burhânüşşerîa,⁵ hicrî yedinci (miladî on üç) asırda Buhârâ'da doğmuştur.⁶ Kirmân'da vefat etmiştir.⁷ Burhânüşşerîa,

¹ Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, (Amire: İstanbul Matbaası, h.1333), 1,321.

² Burhânüşşerîa, *Vikâye*, vr. 2a; Bk. Cengiz Kallek, “el-Hidâye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 27: 471; Ömer Faruk Atan, “Hicrî VII. Yüzyıl Haneî Fakihlerinden Burhânüşşerîa'nın Vikâye Adlı Eseri”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (2016/2), 140.

³ Atan, *Burhânüşşerîa'nın Vikâye Adlı Eseri*, 126.

⁴ bk. Mustafa b. Abdullâh Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1943) 2, 2020; Muhammed Abdulhayy el-Leknevî, *el-Fevâidu'l-behiyye fî terâcimi'l-Haneîyye*, (Beyrut: Dâru'l-Marife, t.y.), 207; Ahmet Özel, *Haneî Fıkıh Âlimleri*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1990, s. 77; Takiyyuddîn b. Abdilkadîr et-Temîmî, *et-Tabakâtu's-seniyye fî terâcimi'l-Haneîyye*, (Kahire: Dâru'r-Rifâî, 1410/1989), 4, 429; Atan, *Burhânüşşerîa'nın Vikâye Adlı Eseri*, 127.

⁵ Şükrü Özen, “Sadruşşerîa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35: 427.

⁶ bk. Leknevî, *el-Fevâid*, 110.

⁷ bk. Özen, “Sadruşşerîa”, *DİA*, XXXV, 427-428; Murteza Bedir, “Tâcüşşerîa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 39: 361.

Orta Asya Hanefî mezhebi tarihinde meşhur bir aileye mensuptur.⁸ Babası Ahmed Sadruşşerîa el-Evvel ve kardeşi Ömer Tâcüşşerîa ve torunu Ubeydullâh Sadruşşerîa es-Sânî de ilim adamıdır.⁹ Eseri *Vikâye*, Osmanlı Devleti'nde müderris, müftü ve kadıların Hanefî literatüründe mürâcaat ettikleri temel metinlerden biridir. Eser üzerine çok sayıda şerh, hâşiye, ta'lîk, ihtisâr ve reddiye yazılmıştır, Türkçe'ye tercümeleri vardır. *Vikâye*, padişah fermanları ile ders kitabı listesinde yer almıştır.¹⁰ *Vikâye*'nin çok sayıda yazma nüshası bulunmaktadır.¹¹

Vikâye'de müellif, *el-Hidâye*'nin uzun cümlelerinin kısaltmış, ayrıntılı meseleleri kısa ibarelere dönüştürerek ifade etmiştir.¹² Yani muhtasar bir eserdir. Bir öğrencinin beraberinde taşıyabileceği bir el kitabı hacmindedir. *Vikâye*, tertip açısından el-Hidâye ile paralellik arz etmektedir.¹³

Vikâye Üzerine çeşitli, çalışmalar yapılmıştır.

1.1. *Vikâye*'nin Şerh ve Hâşiyeleri

1. *Şerhu'l-Vikâye li Sadrişşerîa*; Sadruşşerîa, tahkik (*Münteha'n-Nükâye 'alâ Şerhi'l-Vikâye*) Salâh Muhammed Ebü'l-hâc, Amman Müessesetü'l-Verrâk.¹⁴

2. *Şerhu'l-Vikâyeli'bni Melek*; Abdullatîf b. Abdilazîz b. Melek (ö. 797/1395). Yazmadır.¹⁵

3. *el-'Înâye fi Şerhi'l-Vikâye*; Alâeddin b. Ömer (ö. 800/1397).¹⁶ Yazmadır.¹⁷

⁸ Bedir, Tâcüşşerîa, 39, 360-361.

⁹ Atan, *Burhânüşşerîa'nın Vikâye Adlı Eseri*, 128.

¹⁰ bk. Subhî Mahmasânî, "İslam Hukuku'nun Tedvini" (çev. İ. Kâfi Dönmez), *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3 (1985): 323; Atan, *Burhânüşşerîa'nın Vikâye Adlı Eseri*, 128.

¹¹ Atan, *Burhânüşşerîa'nın Vikâye Adlı Eseri*, 129.

¹² Atan, *Burhânüşşerîa'nın Vikâye Adlı Eseri*, 134.

¹³ Atan, *Burhânüşşerîa'nın Vikâye Adlı Eseri*, 136-137.

¹⁴ Atan, *Burhânüşşerîa'nın Vikâye Adlı Eseri*, 130.

¹⁵ Kütüphane kayıtları için bk. Kastamonu İl Halk Kütüphanesi 37 Hk 1075; Ankara Milli Kütüphane 50 Damad 388; Atıf Efendi Yazma Eser Kütüphanesi 34 Atf 952; İstanbul Millet Kütüphanesi 34 Fe 857/3; Edirne Selimiye Yazma Eser Kütüphanesi 22 Sel 4598 vd.

¹⁶ Atan, *Burhânüşşerîa'nın Vikâye Adlı Eseri*, 130.

¹⁷ Kütüphane kayıtları için bk. Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi 05 Ba 333; Konya Bölge Yazma Eser Kütüphanesi 15 Hk 2058; Manisa İl Halk Kütüphanesi 45 Ak Ze 543.

4. *el-Înâye fî Şerhi'l-Vikâye*; Seyyid Hasan Kumenâtî (ö. 840/1436). Yazmadır.¹⁸

5. *Şerhu'l-Vikâye li Musannifek*: Musannifek Ali b. Muhyuddîn eş-Şahrudî (ö. 875/1470). Yazmadır.¹⁹

6. *Şerhu'l-Vikâye li Şeyhzâde*; Şeyhzâde Mahmûd Çelebî (ö. 950/1543). Yazmadır.²⁰ Üzerine yazılan ta'lik, risâleler ve tercümelere vardır.²¹

1.2. Muhtasarlari

Sadruşşerîa, *en-Nükâye/Muhtasaru'l-Vikâye*, tahkik Najib Muhsin Shakır.²²

en-Nükâye üzerine de farklı türde birçok çalışma yapılmıştır. Alî el-Kârî *Fethu bâbî'l-'inâye bi şerhi'n-Nükâye*.²³ Bunlardan birisidir.

1.3. Vikâye'ye Yazılan Reddiyeler

el-Îzâh fî şerhi'l-Islâh, Ahmed b. Süleyman b. Kemal Paşa (ö. 940/1534), tahkik A. Dâvûd Halef el-Muhammedî ve M. Şemsuddîn Emîr el-Hazâ'î, Beyrut Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye. Bu esere Birgivî (ö. 981/1573), *Risâle fî reddi'l-Islâh ve'l-Îzâh* adlı reddiye yazmıştır.²⁴

¹⁸ Kütüphane kayıtları için bk. Amasya İl Halk Kütüphanesi 05 Ba 295; Ankara Milli Kütüphane 26 Hk 49.

¹⁹ Kütüphane kayıtları için bk. Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi Ba 985/3 ve Ba 985/2; Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi 34 Fa 555; İstanbul Millet Kütüphanesi 34 Fe 862 ve 34 Fe 863.

²⁰ Kütüphane kayıtları için bk. Atıf Efendi Yazma Eser Kütüphanesi 34 Atf 954; Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi 34 Fa 615 ve 34 Fa 616; Geniş bilgi için bk. Cici, *Osmanlı Dönemi İslam Hukuku Çalışmaları*, s. 69-264; Murteza Bedir, "Vikâyetü'r-Rivâye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 43: 107; Salâh Muhammed Ebü'l-Hâc, *Münteha'n-Nükâye 'alâ Şerhi'l-Vikâye* (mukaddime), (Amman: Müessesetü'l-Verrâk, 2006) 1, 49-50.

²¹ bkz. *Burhânüşşerîa'nın Vikâye Adlı Eseri*, 131.

²² Kütüphane kayıtları için bk. Ankara Milli Kütüphane 06 Mil Yz A 1441/5; Konya Bölge Yazma Eser Kütüphanesi 42 Kon 2578; Atıf Efendi Yazma Eser Kütüphanesi 34 Atf 2200/2; Nuruosmaniye Yazma Eser Kütüphanesi 34 Nk; Najib Muhsin Shakır, *Sadru's-Serîa es-Sânî'nin en-Nukâye Adlı Eserinin Tahkiki* (Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi 2014), 29-30.

²³ Alî b. Sultan Muhammed el-Kârî, *Fethu bâbî'l-'inâye bi şerhi'n-Nükâye*, (Beyrut: Dâru'l-Erkâm b. Ebi'l-Erkâm, 1997); Bk. Recep Cici, "Osmanlı Hukuk Düşüncesini Etkileyen Başlıca Kaynaklar", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8 (1999): 225-227.

²⁴ Atan, *Burhânüşşerîa'nın Vikâye Adlı Eseri*, 132.

2. el-Înâye Fî Şerhi'l-Vikâye

Kumenâtî'nin girişine göre *el-Vikayetü'r-Rivaye fî Mesaili'l-Hidaye* isimli eser “bereket getiren güçlü bir nehre benzer. Kitap bilinen bir eserdir. Gerekli bütün meseleleri toplamıştır. İçerisinde gereksiz konu bulunmamaktadır. Cümleleri kısa, fakat edebidir, konular verilirken delil gösterilmemiştir.”²⁵

Arkasından bu şerhi kaleme alma sebebini şöyle izah etmiştir: “Bu eseri okuyan anlamakta zorlanan kardeşler açıklama talep ettiler. Maksatlarını temin edecek bir şerh bulamadıklarını ifade ettiler. Bu izahları bu sebeple yazdım. Eserin hazinelerin keşf etmek, kaynaklarını çıkarmak, meselelerin delillerini tamamlamak, lafızların icazını çözme konusunda icaz ve muhtasar özelliğini de gözettim. Laf kalabalığı ve çokluğundan kaçındım. Eserime *el-Înayetü fî Şerhi'l-Vikaye* adını verdim. Burada acz ve kusurumu itiraf ettim.”²⁶

Bu çalışmada şerhin bölümü incelenerek bir kanaate ulaşılmaya çalışılmıştır.

2.1. el-Înâye fî Şerhi'l-Vikâye'nin Kaynakları

Müellifin yaralandığı bazı kaynaklar şöyle sıralanabilir:

el-Camiu's-Sağir; Muhammed b. Hasen eş-Şeybanî (ö. 189-804).²⁷

el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedî; Ali b. Ebu Bekir Merginânî (ö. 593/1196).

el-Kifâye Şerhu'l-Hidâye; Tâcu's-Şerîa Mahmud b. Ubeydullah el-Buhârî

(VIII/XIV. Asır).²⁸

el-Muhitu'l-Burhânî; Burhânuşşerîa Mahmud b. Ahmed b. Abdulaziz (ö. 616/ 1219).²⁹

el-Mustasfâ Şerhu'l-Manzûme; Abdullah b. Ahmed en-Neseî (ö. 710/1310).³⁰

Künyetü'l-Münye li Tetmimi'l-Gunye; Muhtar b. Mahmud ez-Zahidî (ö. 658/ 1260).³¹

²⁵ Kumenâtî, *Înâye*, vr. 1a.

²⁶ Kumenâtî, *Înâye*, vr. 1a.

²⁷ Kumenâtî, *Înâye*, vr. 2b.

²⁸ Kumenâtî, *Înâye*, vr. 5a, 26a.

²⁹ Kumenâtî, *Înâye*, vr. 2b.

³⁰ Kumenâtî, *Înâye*, vr. 1b.

Cami'u'l-fusuleyn, Bedreddin Mahmud Simâvî (ö. 823/1420).³²

ez-Zahîratu'l-Burhâniyye; Burhanuşşerîa Mahmud b. Ahmed el-Buhârî(ö. 616/1219).³³

Tebyînü'l-âkâik şerhu Kenzü'd-dekâik; Abdullah b. Yusuf ez-Zeylaî (ö. 762/1360).³⁴

el-Kâfi; Hakim eş-Şehid Muhammed b. Muhammed (ö. 334/945).³⁵

Gayetü'l-beyan, Emîr Kâtib b. Emîr Ömer el-İtkânî (ö. 758/1357).³⁶

Fetâvâ Kâdıhan; Hasan b. Mansur b. Mahmud el-Fergânî(ö. 592/1196).³⁷

er-Risale/el-Usul; Ubeydullah b. el-Hüseyn el-Kerhî (ö. 340/952).³⁸

Meâni'l-âsâr; Ahmed b. Muhammed b. Selâme et-Tahâvî (ö. 321/933).³⁹

Şerhu'l-Câmi'il-Kebîr ; Sadru's-Şehid Ömer b. Abdilaziz b. Ömer b. Mâze (ö. 536/1141).⁴⁰

Gayetü's-Seruci; Ahmed b. İbrâhîm b. Abdilganî Serûcî (ö. 710/1310).⁴¹

2.2. el-İnâye'deki Kısaltmalar

Kumenâtî iktibaslarında kısaltma kullanmıştır. Buna göre; *el-Hidaye*: ذ; *el-Kifâye Şerhu'l-Hidâye*: س-ش; *Gayetü'l-beyan*: ق-س; *Gayetü's-Seruci*: ج-س; *Tebyînü'l-âkâik şerhu Kenzü'd-dekâik*: ز ; *el-Kâfi*: ك-ا; *Şerhu'l-Vikâye*: ص harfiyle ifade edilmiştir. Bunlar içerisinde *Gayetü's-Seruci*⁴² en çok geçen eserlerdendir.

³¹ Kumenâtî, *İnâye*, vr. 10b.

³² Kumenâtî, *İnâye*, vr. 4a.

³³ Kumenâtî, *İnâye*, vr. 32a

³⁴ Kumenâtî, *İnâye*, vr. 5b.

³⁵ Kumenâtî, *İnâye*, vr. 9b, 10a

³⁶ Kumenâtî, *İnâye*, vr. 8a, 9b.

³⁷ Kumenâtî, *İnâye*, vr.3a.

³⁸ Kumenâtî, *İnâye*, vr. 13a.

³⁹ Kumenâtî, *İnâye*, vr. 3a.

⁴⁰ Kumenâtî Kumenâtî, vr. 10b, 13b. 1b.

⁴¹ Kumenâtî, *İnâye*, vr. 2b, 4a.

⁴² Kumenâtî, *İnâye*, vr. 2b, 4a, 4b,7b, 9a, 12a, 13b,14a, 9a, 10a, 13a, 12a, 12b, 10b, 13b, 14a, 16a, 17a, 19b, 20a, 21a, 21b, 23a, 24a, 26a, 27a, 30a, 32b, 33b, 34b, 35a, 35b, 36a, 36b.

Müracaat ettiği diğer kitapları doğrudan isimleriyle yazdığını ifade etmesine rağmen⁴³ Onlar için de kısaltma kullanmıştır. Eserlere kitabın kısa ismi, müellifin kısa adı veya nisbesi vermek suretiyle atıf yapmıştır.

Bir başka kısaltma da saygı ifadeleri konusundadır: Konuyla ilgili hadisleri verdiğinde çoğu zaman 3. tekil şahıs zamiri ile (O) Rasulullah'ı kasd etmiştir. Kısaltma olarak (ayn. mim.) harflerini ilave etmiştir. Benzeri saygı ifadesini sahabe ve fakihler için de kullanmıştır.⁴⁴ Bu anlamda; Radyallahu anh için, ayn, mim; Ebû Hanîfe için, Ebi h; Ebu Yusuf için, Ebi sin; kısaltmalarını kullanmıştır.⁴⁵

2.3. el-Înâye'de Adı Geçen Bazı Fakihler

İncelediğimiz yerlerde sahâbeden Hz. Ömer ve Hz. Aişe, Abdullah b. Abbas, Ebu Hureyre ismi geçmektedir. *Vikâye*'de adı geçen bazı fakihler Ebû Yûsuf (ö. 182/798), Muhammed eş-Şeybânî (ö. 189/804), Züfer b. Hüzeyl (ö. 158/774) ve Hasan b. Ziyâd (ö. 204/819), Malik, Şafiî, Tahavi, Kerhi ve Kâdîhân'dır (ö. 592/1196).

2.4. el-Înâye'nin Yazma Nüshaları

Eserin ulaşabildiğimiz nüshaları şunlardır.

1. Amasya nüshası 05 Ba 295: Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi'de kaydı, "*el-Înâye fî Şerhi Vikâyeti'r-Rivâye*" Hüseyin b. Alî Kumenâtî Sîvâsî (ö. 840/1436) şeklindedir. Kayıt no, 05 Ba 295, sayfa sayısı 229 ve satır sayısı 25'dir. Nesih yazısıyla Arapça yazılmıştır. Telif tarihi 832 (1429)'dir. Bölüm başlıkları kırmızı mürekkeple belirlenmiştir. Kitabın başında birinci cild ifadesi ve fihrist sonradan ilave edilmiştir. 3. sayfa mühür ve müstensihin adı yazmaktadır. Eserin ilk sayfasında müellif ismini şöyle kaydetmiştir: es-Seyyid Hasen b. es-Seyyid el-Kumenâtî es-Sivasi. Bu sayfada bulunan mühür şöyledir: "Vakf-ı Seyyid Ali Efendi el-Çurumî Osman Bek emaneti." Üzerinde Türkçe karşılığını biz veriyoruz, şu yazmaktadır; "Birinci cild *el-Înayetü şerhu'l-vikaye*. Allah'ın, o hadidir, hidayete ulaştırırsın, yardımıyla tamamlandı." Bu sayfada şu ibare de bulunmaktadır: "Bu Sivasi'ye ait Vikaye şerhini Seyyid Ali Efendi el-Çurumi

⁴³ Kumenâtî, *Înâye*, vr. 1a.

⁴⁴ Kumenâtî, *Înâye*, vr. 1b.

⁴⁵ Kumenâtî, *Înâye*, vr. 4a.

Amasya şehrinde Osman Bey kütüphanesine vakf edilmiştir. Kim Onu değiştirirse günahı ona aittir.”

Bu çalışmada esas aldığımız nüshadır. İnaye'nin ilk cildir.

2. Amasya nüshası 05 Ba 333: Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi'nde Amasya 05 BA 333 numarayla kayıtlıdır. 277 varak ve 25 satırdır. Eserin ikinci cildir. Kırmızı harfle yazılmış asıl metin dağılmıştır. Okunamayan sayfalar, satırlar var. Bazı sayfaları üzerinde kimi kare, kimi yamuk şeklinde özenle ve itina ile alınmış notları kağıtlar vardır. İkinci cildin sonunda şu bilgi vardır: “el-İnaye fi şerhi'l-Vikaye'nin sonu. Bu eseri yazmaya cemaziye'l-ulanın başlarında, 832 yılında başladım. İstinsah Mustafa b. İshak b. Ali el-Karamani (?)”.

3. Kastamonu nüshası 37 Hk 3256: Hüseyin bin es-Seyyid Alî el-Kemanatî Sîvâsî adıyla kayıtlıdır. İstinsah tarihi 1059 (1648), yaprak sayısı Iv+309, satır sayısı 31'tür. Arapça harekeli nesih hattıyla yazılmıştır. İçindekiler, sonradan ilave edilmiş, yer yer renkli ve özenli bir şekilde yazılmıştır. KHK 3150 kayıtlı nüsha ise 380 varak ve 23 satırdır. Metin farklı kalemle yazılmamıştır.

4. Konya nüshası 15 Hk 2058: Kitabın adı *الجلد الثاني من العناية شرح الوقاية* şeklindedir. Kaydın altında içindekiler vardır. İsmine rağmen kitabın tamamı bir cildedir. Metinle şerhin yazısı aynı renktedir. Bazı yerler kırmızı kalemle çizilmiştir. 197 varak ve 26 satırdır. Bap başlıkları belirgindir. Bazı sayfa kenarlarına notlar alınmıştır. İlk sayfasında tamamının içindekileri vardır. Son sayfada bulunan mühürde “Halebi evkaf sahib Ali Zeynel hacı sene 1212” kaydı vardır.

5. Ankara nüshası 26 Hk 49: Ankara Millet Kütüphanesi'nde 26 Hk 49 yer numarasıyla yer almaktadır. Ahmed bin Abdurrahman, istinsah tarihi 1053 (1642), 349 varak ve 29 satırdır. Kitabın tamamı 1 cilttir. İlk üç sayfada içindekiler sayfalarıyla birlikte yazmaktadır. Metin kırmızı şerh siyah mürekkeple yazılmış.

3. İlmî Müktesebâtı

Kumenâtî konuları izahlarında fıkıh dışında başka ilimlerle de alaka kurmaktadır. Bu İslami ilimlerin farklı alanıyla ilgili bir müktesebatının olduğunu göstermektedir. Örneklerden birisi şudur: “Kâfir birisi iman ettiği zaman cünüb değil ise gusl etmesi sünnettir. Cünüb ise Müslüman olduktan

sonra gusl etmesi gerekir.⁴⁶ Bazı (مشايخنا) büyüklerimiz guslün gerekmediğini söylüyorlar. Sahih (الاصح) olan gerektiğidir.”⁴⁷

Konunun temelinde şu ihtilaf vardır: “Onlar şer’i hükümlerle kâfir oldukları halde muhatap mıdır? Sahih olan muhatap veya değiller diyelim guslün gerektiğidir.”⁴⁸

Kumenâtî olayı iman küfür mevzuundan çıkarıp bir sağlık alışkanlığı haline getirmektedir: “Kâfir de olsalar şer’i hükümle muhataplar kanaatinde olanlar için durum açıktır. Diğerleri için olayın iki yönü vardır: Şer’i hükümlerle muhatap olmadıkları için cünüplük hükümleri geçerli değildir. Guslün vacip olması da namaz iradesi sebebiyledir. İkinci izah şudur: Cünüp Müslüman olduktan sonra teklife muhatap olduğu takdirde verilebilen bir sıfattır. Bu sebeple bir kâfir hayızlı bir kadının hayız kanı kesilse Müslüman olsa gusletmesi gerekmez. Çünkü Müslüman olduktan sonra ne hakikaten ne de hükmen gusletmesini gerektiren bir durum yoktur çünkü. Ben diyorum ki ve fihi nazar.”⁴⁹

4. Eserin Muhtevası

Eserin muhtevası hidaye ile parelilik arz etmektedir.⁵⁰ *Hidâye*, 57 kitap, 154 bap, 112 fasıl ve 7 mesâil-i şettâ (muhtelif meseleler) iken *Vikâye*’de bu başlıklar 56 kitap, 104 bap, 24 fasıl ve 3 mesâil-i şettâyâ düşürülmüştür.⁵¹ *Vikâye*’de bulunan 56 kitabın ana başlık ve sıralaması şöyledir:⁵² 1) Tahâret, 2) Salât, 3) Zekât, 4) Savm, 5) Hac, 6) Nikâh, 7) Radâ’, 8) Talâk, 9) ‘Îtâk, 10) Eymân, 11) Hudûd, 12) Sirkat, 13) Cihâd, 14) Lakît, 15) Lukata, 16) Âbık, 17) Mefkûd, 18) Şirket, 19) Vakf, 20) Bey’, 21) Sarf, 22) Kefâlet, 23) Havâle, 24) Kadâ’, 25) Şehâdât ve Rücû’ ‘anhâ, 26) Vekâlet, 27) Da’vâ, 28) İkrâr, 29) Sulh, 30) Mudârebe, 31) Vedî’a, 32) Âriyet, 33) Hibe, 34) İcâre, 35) Mükâteb, 36) Velâ’, 37) İkrâh, 38) Hacr, 39) Me’zûn, 40) Ğasb, 41) Şuf’a, 42) Kısmet, 43) Müzâra’at, 44) Müsâkat, 45)

⁴⁶ Hüseyin b. Alî Kumenâtî Sîvâsî, *Înâye fî Şerhi Vikâyeti’r-Rivâye*” varak 10a.

⁴⁷ Kumenâtî, *Înâye*, vr. 10a.

⁴⁸ Kumenâtî, *Înâye*, vr. 10a

⁴⁹ Kumenâtî, *Înâye*, vr. 10a

⁵⁰ Klasik Furu kitaplarının konuları ve bunun değerlendirilmesi için bkz. Bilal Aybakan, “Fürû’ Fıkıh Sistematiği Üzerine”, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (2006/2), 5-32.

⁵¹ Atan, *Burhânüşşerîa’nın Vikâye Adlı Eseri*, 137.

⁵² Atan, 137.

Zebâih, 46) Udhiye, 47) Kerâhiyet, 48) İhyâu'l-Mevât, 49) Eşribe, 50) Sayd, 51) Rehn, 52) Cinâyât, 53) Diyât, 54) Me'âkil, 55) Vesâyâ, 56) Hünsâ.⁵³

Bu başlıklar şerhin muhtevası da bize göstermektedir.

Kitapta Sadru's-şeria'nın metni kırmızı, Kumenâtî'nin şerhi siyah olarak iki eser içerisinde iç içe devam etmektedir.⁵⁴

5. Kelime Tahlili

Kelime tahlili yapmaktadır: الطهارة Tı'nın fethasıyla masdardır. طهر الشيء veya طهر الشيء denilir. Temizlik anlamındadır. Tı'nın dammesi ile mübalağa olur. İzafet yani الطهارة كتاب harfi ceri anlamını verir. Ya da için anlamında ج harfi ceri manası verilebilir.⁵⁵ Manası lüğat olarak nezafet anlamına gelir. Istılah olarak hakiki ve hükmi necasetin izalesidir.”⁵⁶

Bir başka örnek الحزري kelimesidir. Kelime فعلل veznindedir. Rubai kalıbındadır. ي ve ن asli harflerine ziyade edilmiştir. Ya da حرز fiilinden müştaktır. Yani ي ve ن harfleri ilave edilmiştir, bu defa sülasi mezid kalıbında olur.⁵⁷

Teyemmüm ile ilgili izahlar da bunu göstermektedir: “Teyemmüm sözlükte kasd etmek anlamındadır. Allah Teâlâ: لا تيمموا الخبيث ve buyurmaktadır. Yani kastetmeyin anlamındadır kelime.⁵⁸ Teyemmümün şer'i anlamı şudur: Temizlik(taharet) için toprağa kasd etmektir. Teyemmümün yapılışı şöyledir: Yüzü mesh, dirseklerle birlikte iki kolu meshtir. Bu konuda hadis vardır: انه مسح وجهه و يديه⁵⁹

⁵³ Atan, 137.

⁵⁴ Kumenâtî, *İnâye*, vr. 1b.

⁵⁵ Kumenâtî, *İnâye*, vr. 1b.

⁵⁶ Kumenâtî, *İnâye*, vr. 1b.

⁵⁷ Kumenâtî, *İnâye*, vr. 13a

⁵⁸ Kumenâtî, *İnâye*, vr. 16b.

⁵⁹ Kumenâtî, *İnâye*, vr. 16b.

Kelime veya cümle irabı yaptığı da vakidir: (وكل اهاب) mübteda nekra, şart manasını tazammun eder. Bu sebeple haberine ف harfi gelmiştir. (فقد طهر) haberdır.”⁶⁰

6. İstılahların Tahlili

Müellif kısa ve veciz bir metni şerh etmesi sebebiyle ıstılahları tahlil etmektedir: “Taharet ıstılah olarak hakiki ve hükmi necasetin izalesidir.”⁶¹ Derim ki mustasfa ve şerde denildiği gibi hususi azaları hususi fillerle yıkamaktır. Bu tarifte taharet değil abdest kelimesi tercih edilmiştir. Tanımda teyemmüm de bulunmamaktadır. Teyemmüm hükmi bir temizliktir. Abdest üzerine abdest de hakiki bir taharet sayılmaz. Çünkü o abdest üzerine olması sebebiyle özel bir nurdur.”⁶²

Farzın tanımı da buna bir örnektir: “Farz lüğatte kati ve belirli anlamlarına gelir. İstılahta ise, kat’iliğinde şüphe olmayan delil ile sabit olan şeydir.”⁶³

damme ile sözlükte وضوء kökünden temizlik anlamına gelmektedir. İstılah olarak, özel temizlik anlamındadır.”⁶⁴

7. Delilleri Vermesi

Tespit ettiğimiz bazı deliller Kitap, Sünnet, İcmâ, sahabe kavli ve umum belvadır.”⁶⁵

7.1. Ayet

Ayetlerin hükme medar olan bölümü vermekte, sonra istidlal cihetini dikkate alarak tefsirini yapmaktadır.

Abdest ayetini (Maide, 6) كعین kısmına kadar vermektedir. Ayette صلاة (namaz) dan sonra gelen (ف) harfi farziyet bildirir. Yani fa atıf harfiyle abdestin farziyeti namazın farziyetine dahil olduğu anlaşılır.”⁶⁶

⁶⁰ Kumenâtî, İnâye, vr. 13a.

⁶¹ Kumenâtî, İnâye, vr. 1b.

⁶² Kumenâtî, İnâye, vr. 1b.

⁶³ Kumenâtî, İnâye, vr. 1b.

⁶⁴ Kumenâtî, İnâye, vr. 1b.

⁶⁵ Atan, 141.

Bir örneği de şu alıntıdadır: “Abdeste Allah Teâlâ’nın ismiyle başlamak. Denildiki istinca yapmadan önce besmele çekince abdestin farzı ve sünneti böylece gerçekleşir. Denildiki, istincadan sonra, besmele çekilmelidir. İstincadan önce avret mahalli açık olur. Allah Teâlâ’nın ismini ta’zim için besmele çekilmez bu durumda. Denildiki, istincadan önce de sonra da besmele çekilir. Sahih olan budur. Delilleri: لا وضوء لمن لم يسبح الله. Burada caiz olmadığı kaydı faziletin nefyidir. Başka türlü haberi vahid ile Kur’an’ın has rivayeti üzerine ziyade olur. Bu caiz değildir. Benzeri durum şu hadiste vardır. لا صلاة لجار المسجد الا في المسجد. Burada mananın hakiki olanını terk ettiğimiz zaman icma ile muradın faziletin nefyi olduğu anlaşılır.”⁶⁷

Müellif burada fıkıh usulü konularından nass üzerine ziyade, hadis ve icma delillerine yer vermiştir.

7.2. Hadis

Delil olarak zikrettiği hadislerin tamamını, kaynağını zikretmemekte, rivayet zincirini vermemektedir. Çoğu zaman hadsin sıhhati hakkında değerlendirmede bulunmamaktadır.

Abdestin farzı (başın dörtte birini meshtir).⁶⁸

“ع م مسح على ناصيته”, “O, başını mesh etti. o da başın dörtte biridir.”⁶⁹

Örnek şudur: Niyet konusu da müellifin üzerinde durduğu hususlardandır. Niyet abdestin sünnetlerindendir: “Kişi ya hadesi gidermek veya namazı ikame etmek için niyet eder. Delili انما الأعمال بالنيات hadisidir. Hadisin delil yönü ise muradı Allah bilir şudur: Amellerin niyetlere göre olmasının hükmü iki nevidir: Caiz olması dünya hükmüdür. Sevap olması ukba hükmüdür. Caiz olması rükün ve şartı ile sevap da ihlas ile alakalıdır. Bir kişi mahiyetini bilmeden deniz suyu ile abdest alsa, namazını kılsa günahkâr olmaz. Kastının sahih olması sebebiyle sevap alır. Bu durumda suyun temiz olma şartı gerçekleşmemiştir. Bir başka kişi riya ve desinler ile namaz kılsa bu namaz sahihtir, sevap alamaz.

⁶⁶ Kumenâtî, *Înâye*, vr. 1b.

⁶⁷ Kumenâtî, *Înâye*, vr. 3a.

⁶⁸ Kumenâtî, *Înâye*, vr. 2a.

⁶⁹ Kumenâtî, *Înâye*, vr. 2b.

Çünkü ihlas şartı gerçekleşmemiştir. (...) diyorum ki namaza ve diğer ibadetlere niyetin şart olduğuna dair delil bu hadisten çıkar.”⁷⁰

Hadis dünya-ahiret dengesini gözetme bağlamında izah edilmiştir.

Şu iktibas müellifin hadis deliline temasına bir başka örnektir: Teyemmümün yapılışı şöyledir: “Yüzü mesh, dirseklerle birlikte iki kolu meshtir. Bu konuda hadis vardır: *انه مسح وجهه و يديه الى المرفقين*.”⁷¹

Konuyla ilgili hadisleri izahta tearuz konusuna çoğu zaman değinmektedir: “Misvak kullanmak da abdestin sünnetlerindendir. *لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك مع كل وضوء* hadisi buna delildir. Meşakkatin varlığı sebebiyle işin bir emir olmasından Rasulullah imtina etmiştir. O zaman hüküm vacibin bir alt kademesine düşer. O da sünnettir. Sebep mani olan meşakkatin varlığıdır.”⁷²

Benzer yorum abdest konusunda yine geçer: *استنشاق*, burna su almaktır. Çünkü o ((م.ع)) aleyhisselam buna devam etmiştir.⁷³ Bu durumda vücubu sabit olmaz. Haberi vahid ile kitabın hassına ziyade olmaması için. Bu sebeple sünnet olmuştur.”⁷⁴

7.3. İcma

Meshler üzerine mesh hakkında müellifin metni şöyledir. (Sünnetle caizdir).⁷⁵ Kumenâtî müellifin kullandığı sünnet kavramını meşhur tabiri ile kayıtlar. Arkasından şu izahı yapar: “Sünnet ifadesinin kullanılması Kitabın kıraatini cer halinde okuyarak “bu hüküm Kur’an ile sabittir” diyen kişinin izahına hak vermemek için getirilmiştir. Cumhura göre ayakları mesh etmek caiz değildir. Çünkü “topuklarına kadar” ibaresinin delaletiyle. Burada meshin takdir edilmeyeceği (galiba çıplak ayak üzerine) hususunda icma bulunmaktadır. Yine sadece sünnet denilemez. Kavli ve fiili uygulama olması sebebiyle meşhur sünnetle yıkamak hükmü vaciptir.”⁷⁶ Kumenâtî arkasından yine konuyla ilgili

⁷⁰ Kumenâtî, *İnâye*, vr. 4b.

⁷¹ Kumenâtî, *İnâye*, vr. 16b.

⁷² Kumenâtî, *İnâye*, vr. 3b.

⁷³ Kumenâtî, *İnâye*, vr. 3b.

⁷⁴ Kumenâtî, *İnâye*, vr. 3b.

⁷⁵ Kumenâtî, *İnâye*, vr. 19a.

⁷⁶ Kumenâtî, *İnâye*, vr. 19b.

hadislerin takdimine geçerek, tarafları doğrudan belirtmeden ve işi şahsileştirmeden tartışmaya devam etmektedir. “Kavli hadise örnek şudur: Hasen el-Basri’den (ra) şöyle rivayet edilmiştir: sahabeden yetmiş kişiyi gördüm mest üzerine meshi rivayet ettiler. Ebu H (Hanife) (ra) şöyle rivayet etmiştir: “Katade’den şöyle rivayet edilmiştir: Katade Kufe’ye geldiği zaman Ebu H (Hanife) (ra) onun huzuruna girdi. Ebû Hanîfe o zaman bir delikanlı idi. Ebu Katade Ebû Hanîfe’ye nereden geldiğini sordu: O da Kufe’den geliyorum, diye cevap verdi. Bunun üzerine Ebu Katade dinlerini şia edinenlerin yanından mı geliyorsun? Diye sordu. Ebû Hanîfe şöyle cevap verdi. Hayır, Ben ilk iki halifeyi faziletli buluyorum. Facir ve ya salih her kişinin arkasında namaz kılıyorum. Kimseyi herhangi bir günahı sebebiyle tekfir etmiyorum. Yine bu sebeple kimseyi dinden çıkarmıyorum. Mest üzerine mesh ediyorum. Katade “isabet ettin” diye cevap verdi. Bunu üç defa tekrarladı.”⁷⁷

Bu metinde müellifin delil olarak ayet, hadis ve icma tabirlerini kullandığı görülmektedir.

7.4. Sahabe Kavli

Kumenâtî’nin izahlarında temas ettiği delillerden birisi de sahabe kavlidir. Cuma guslünün vucubunu nesh ettiğini ifade ettiği hadis delili hakkında şöyle izah getirmiştir: “Aişe ve İbn Abbas şöyle dediler. İnsanlar yün elbise giyiyorlardı, çalışınca terliyorlardı. Mescitte koku yayılıyordu.”⁷⁸ Bu şekilde olması yani çalışıp terleyenlerin başkalarına rahatsızlık vermemesi için Cuma namazına gelirken gusül emredildi. Sonra şartlar değişti. Guslün Farziyeti nesh edildi. Böylece iki hadis arasındaki müşkil def edilmiş oldu.”⁷⁹

Hadisin nesh edildiğini iki sahabenin izahıyla desteklemektedir.

Misvak kullanmak da abdestin sünnetlerindendir: *لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك مع كل وضوء* hadisi buna delildir. Meşakkatin varlığı sebebiyle işin bir emir olmasından Rasulullah imtina etmiştir. O zaman hüküm vacibin bir alt kademesine düşer. O da sünnettir. Sebep mani olan meşakkatin varlığıdır.”⁸⁰

⁷⁷ Kumenâtî, *İnâye*, vr. 19b.

⁷⁸ Kumenâtî, *İnâye*, vr. 10a.

⁷⁹ Kumenâtî, *İnâye*, vr. 10a.

⁸⁰ Kumenâtî, *İnâye*, vr. 3b.

Fakat misvak kullanma sünnetinin zamanı hakkında ihtilaf edilmiştir: “Bazıları abdestten önce bazıları da sonra demişlerdir.”⁸¹ Bu konuda sahabeden rivayetler vardır: İbn Abbas, özetle ağızı temizler, rabbi razı eder, şeytanı uzaklaştırır, balgamı giderir, günahlara keffaret olur, gözü güçlendirir. Aişe radyallahu anha misvakla kılınan bir namazın fazileti misvaksız kılınan namazdan 70 kat fazladır demiştir.”⁸²

Misvakın faydalarının izahı sahabe kavli ile desteklenmiştir.

Hükümleri sahabe kavli ile izah etmesinin örneklerinden birisi de şudur: “Tuzlu su ile abdest alınmaz. İbn Ömer tuzlu su ile ne abdesti ne de cenabetten guslü uygun görmüyordu. Ebu Hureyre’den de aynısı rivayet edilmiştir.”⁸³

7.5. Umum Belva

Konunun geçtiği ibarenin tercümesi şu şekildedir: “Kullanılmış su ile abdest almak veya cünüplük halinde hadesi gidermek yani gusül caiz değildir. Zaten bu iki durum için kullanılan su müstamel hükmünü alır. Mezhepte tercih edilen şudur: mai müstamel ile abdest Ebû Hanîfe, Ebu Yusuf ve Hasan b. Ziyad’ın ittifakı ile caiz değildir. Muhammed’e göre temiz değildir. Bu Ebû Hanîfe’den de rivayet edilmiştir. Bu görüş, Maverannehir bölgesindeki tahkik ehli büyüklerimizin de tercih ettiği görüştür. Muhitte onun bu görüşünün en meşhur olduğu kaydedilmiştir. İsbicabi’den de böyle nakledilmiştir. Fetva da bunun üzerine verilmiştir. Hüsam eş-Şehid şu kaydı düşmüştür: Bu hüküm cünüp olur zaruret olmazsa geçerlidir, Umum belvaya göredir.”⁸⁴

8. Mezhep İçi İhtilaflı Görüşlere Yer Vermesi

Mezhep içi ihtilafta değerlendirmelere kısaca temas etmiştir. İhtimalleri sıralamıştır. “Sakalın dörtte birini mesh de farzdır. O bölgedeki cildi Hasan’ın Ebû Hanîfe’den şu rivayetinde olduğu gibi: Sakalın altına ulaşamadığı için yıkama farziyeti düşmüştür. Bu cümlede sakalın على الربع kelimesine atfı da caizdir. O durumda sakalı mesh etmek de mümkündür. Tamamı mesh gerekir. Bısr bunu Ebu Yusuf’tan ve Ebû Hanîfe’den rivayet etmiştir. Ebû Hanîfe’den

⁸¹ Kumenâtî, *İnâye*, vr. 3b.

⁸² Kumenâtî, *İnâye*, vr. 3b.

⁸³ Kumenâtî, *İnâye*, vr. 10a.

⁸⁴ Kumenâtî, *İnâye*, vr. 12b.

sahih rivayet şudur ki sakalın dışına su uğramalıdır. Çünkü sakalın altına suyun ulaşması zor olduğu için vacip dışına yönelir.”⁸⁵

ma-i müstamel konusunda geçtiği gibi ⁸⁶ Kumenâtî mezhep içi ihtilaf konusunu ele alır. Ebû Hanîfe, Ebu Yusuf, Hasan b. Ziyad ve Muhammed’in görüşlerini verir. Sonra müteahhirin ulemanın fetvalarına geçer.⁸⁷

9. Diğer Mezheplere Yer Vermesi

Kumenâtî hükümleri ele alırken mezheplerin kaynaklara atıfta bulunmaz. Mezhepler arası ihtilaflara doğrudan girmemiştir. Konunun merkezinde hadis varsa tarafların kanaatini belirtmeden hadisleri değerlendirmiştir. Örnek metinlerden birisi şöyledir: “Bir kişi hastalık, kudretinin yokluğu veya yırtıcı hayvan sebebiyle su veya toprakla temizlenmekten aciz olsa namaz kılamaz, kaza eder. Ebu Yusuf’a göre abdest alamadığı için bu halde namaz kılar, iade eder. Malik’e göre kılmaz sonra da iade etmez. Şafî’ye göre kılar ve iade etmez.”⁸⁸

Kısaca diğer iki mezhebe değinmiştir.

10. Tercihleri/ Tercih Lafızları

Ele aldığı meseleyle alakalı ihtilaflı görüşleri kaynak ve delillerini sahiplerini ayrıntılı vermeden meçhul sığısıyla temas etmektedir. Abdestin farzları bahsini şöyle şerh etmiştir: “Sünnet Nebi (ﷺ)’nin devam ettiği bir veya iki defa bile terk etmediği şeydir. Adab bir yapıp diğer sefere terk ettiği şeydir.”⁸⁹

Aynı yerde adab ile ilgili başka tanımları “denildi ki” ifadesi قيل ile vermiştir. Tercih ettiği içtihat ve tanımı önce vermekte diğerlerini arakasından sıralamaktadır.

Tercihle yaygın kullandığı lafızlar. الأصح = en sahih görüş”, في الأصح = en sahih görüşünde ve صحيح = sahih görüş” ifadesidir.

⁸⁵ Kumenâtî, *Înâye*, vr. 2b.

⁸⁶ Kumenâtî, *Înâye*, vr. Bkz 10b.

⁸⁷ Kumenâtî, *Înâye*, vr. 12b.

⁸⁸ Kumenâtî, *Înâye*, vr. 5a

⁸⁹ Kumenâtî, *Înâye*, vr. 2b.

Konuyla ilgili bir örnek başın meshi konusundadır: “Başın önündeki saçın hükmünde ihtilaf ettiler. Saçı az ise yüze ait, çok ise kafaya aittir. (اصح) Sahih olan çok ise kafaya aittir. Delil şudur. Üzerine mesh caizdir.”⁹⁰

Bir kaynak veya delil vermemektedir: “Ellerin ve ayakların yıkanması farziyyetinden iki hüküm çıkarıyorum. Evveli iki eli yıkamak farzdır. Bu konuda ittifak vardır. Çünkü eller yıkamaya atf edilmiştir. (...) Bu Müslüman alimlerin cumhuruna göredir. İnsanlarından bazıları şöyle diyor: “ Ayakları mesh edilene atfedildiği için farz olan çıplak ayağa mesh etmektir. Nasb şeklinde أرجلكم yani ellere atıf şeklinde okumak dilin inceliğine uygun değildir.” Buna verilecek cevap çoktur.”⁹¹

İhtilafı bir konu olmasına rağmen sadece tartışmaya atıfta bulunmuş ayrıntıya girmemiştir. Delillere yer vermemiştir.

Abdestin farzları bahsini şöyle şerh etmiştir: “Sünnet Nebi ayn mim’nin devam ettiği bir veya iki defa bile terk etmediği şeydir. Adab ise bir yapıp diğer sefere terk ettiği şeydir.”⁹²

Aynı yerde adab ile ilgili başka tanımları denildi ki ifadesi قيل ile vermiştir. Tercih ettiği içtihat ve tanımı vermiş, diğerlerini arkasından sıralamıştır: “İstinşak ve mazmaza abdestte peşpeşe yapılmaktadır. İstinşak fiili her defasında yeni bir su ile yapılır. Çünkü o (ع.م) mazmaza ile istinşakın arasını ayırmıştır. Üç defa ağzına su vermiş, sonra üç defa burnuna su vermiştir. Denildiki O (ع.م) üç mazmaza ve üç istinşakı bir avuç, yani aynı su ile su ile birlikte yaptı. Üç defa yani aynı su ile. Şafiî de bunu esas almıştır. Derim ki (قلت) hadisin te’vili şöyle olabilir. Mazmaza ve istinşakı bir elle yaptığı için öyle anlaşılmıştır. Aynı suyu kullanmış, istinşak için su yenilememiş veya ilave etmemiştir. Ya da mazmaza ve istinşakın ikisini de sağ eli ile yapmıştır. Bu halde istinşak sol el ile diyenleri red vardır. Bazı nüshalarda ise mazmaza bir su ile istinşak başka bir su ile kaydı vardır. Bu mezhebi izah bakımından daha evladır.”⁹³

⁹⁰ Kumenâtî, *Înâye*, vr. 2a.

⁹¹ Kumenâtî, *Înâye*, vr. 2a.

⁹² Kumenâtî, *Înâye*, vr. 2b.

⁹³ Kumenâtî, *Înâye*, vr. 3b.

11. Müellifin İbarelerine Müdahil Olması

Kumenâtî şerh yaparken tespitleriyle sadece nakilde bulunan bir ilim adamı olmadığını bize göstermektedir. Eserde ibadetler namaz, oruç, zekât hac, hac ve cihad şeklinde sıralanmıştır⁹⁴: “Kitapların önce ibadetlerle başlamasının sebebi bize şöyle ifade edilmektedir. “Fıkıh kitaplarında ibadetler muamelat ve sorumluluklar üzerine takdim edilir. Çünkü ibadet bu konulardan önemlidir.”⁹⁵ Kumenâtî’nin buna bir itirazı bulunmaktadır. Derim ki “Mustasfa’da bu şekilde mutlak olarak kayıtlıdır. Bu ifadenin üzerinde düşünmek gerekir. Çünkü cihat ibadetlerden birisi olduğu halde bütün muamelat konularından önce yer almamıştır. Namaz bütün ibadetlere takdim edilmiştir. Çünkü nasda imandan hemen sonra gelmektedir. ⁹⁶الدين يؤمنون بالغيب و يقيمون الصلاة “Namazdan hemen sonra taharet konusu diğer birçok şarttan önce ele alınmıştır. Çünkü taharet diğer şartlardan şu bakımdan önceliklidir. O asli şarttır, hiçbir sebeple düşmez.”⁹⁷

Böylece genel olarak tekrar edilen bir yorumu düzeltmiştir: (iki yoldan çıkan abdesti bozar)⁹⁸ buraya müellif şu kaydı getirmiştir: “ (O’nun dışında başka şey çıkarsa). Kaydın önemi şudur: İnsanın öne ve arkası dışında bedeninin herhangi bir yerinden çıkan abdesti bozar. Yani abdesti sadece ön ve arkadan bozan bir şey bozmaz. Necaset türü başka yerlerden çıkan şeyler de, kan ve benzeri irin vb. de abdesti bozar. Bunun delili şu hadistir: ⁹⁹الوضوء من كل دم سائل ve şu hadis ⁹⁹إذا جاء أحدكم في الصلاة فليتنصرف وليتوضأ

Örnek bir metin de şöyledir: “(yağmur suyuyla abdest caizdir.)¹⁰⁰ Kumenâtî bunu ifadeyi şöyle tenkit etmektedir: “Şunu hatırlatalım. Bu cümle gusl konusunun akabinde gelmiştir. Suların kullanılması konusu gündemdedir. “abdet caizdir” yerine “taharet caizdir” denilmeseydi gusül ve abdest birlikte

⁹⁴ Kumenâtî, *Înâye*, vr. 1b.

⁹⁵ Kumenâtî, *Înâye*, vr. 1b.

⁹⁶ Kumenâtî, *Înâye*, vr. 1b.

⁹⁷ Kumenâtî, *Înâye*, vr. 1b.

⁹⁸ Kumenâtî, *Înâye*, vr. 5b.

⁹⁹ Kumenâtî, *Înâye*, vr. 5b.

¹⁰⁰ Kumenâtî, *Înâye*, vr. 10a

ifade edilmiş olurdu. Fakat müellifin cümlesinden gusül ve abdestin şartları farklı olduğu için gusül de gerektiği anlaşılabilir.”¹⁰¹

Kumenâtî saygılı bir tenkidin örneğini bize göstermektedir. Hatalı bulduğu bir cümleyi makul bir yorum getirmek suretiyle tashih ederken yine de makul bir sebebinin olabileceğini bize göstermiştir: “Taharet kısmına müellif “kitab” başlığını vermiştir. Bap alt başlığını vermesi daha uygun olurdu. Çünkü taharet namaza tabi bir şarttır. Namazın diğer şartları gibi taharet kitabı’s-salat başlığı altına girer. Oysa taharet müellifin tercih ettiği bu şekilde müstakil bir başlık altında yer aldığına başka cins bir ibadet gibi bir durum ortaya çıkar. Zaten birçok müellif taharet konusunu kitabı’s-salat başlığı altında ele almıştır.”¹⁰²

Bir başka örnek şöyledir: (كل اهاب) o tabaklanmadan önceki cildidir. Bu deri tabaklandığı zaman temiz olur. Konuyla ilgili hadis şöyledir: أيما اهاب ديبغ فقد طهر ويصلى فيه.”¹⁰³

Kumenâtî şu izahı yapmıştır: “Bu tabaklama ve temizlik konusu necaset konusundadır. Burada şu sebeple burada nakledilmiştir. Böyle bir kabın içinde bulunan su ile abdest caizdir.”¹⁰⁴

Burada müellif cümlelerin ilk anda akla gelmeyecek konuyla irtibatını kurmuştur.

12. Hadisler Arasında Tearuza Yer Vermesi

Hadisler arasındaki tearuz Kumenâtî’nin özenle üzerinde durduğu bir konudur. Örnek abdestle ilgilidir: “(لمس الذكر) abdesti bozmaz. Delili şudur. Kays b. Talk(?) şöyle rivayet etmiştir: ان رسول الله . ص .ع. جاءه رجل كأنه بدوي . Dersen ki . ان (قلت) . ان رسول الله . ص .ع. قال من مس ذكره فليتوضأ . Derim ki bu hadisi bir grup zayıf olduğunu ifade etmiştir. Yahya b. Main bunlardan birisidir.”¹⁰⁵ Hadis şudur: ¹⁰⁶

ادا اسنيقظ أحدكم من منامه فليدخل يده في الاناء حتى يغسلها ثلاثا فانه لا يدري أين باتت يده

¹⁰¹ Kumenâtî, *Înâye*, vr. 10a.

¹⁰² Kumenâtî, *Înâye*, vr. 1b.

¹⁰³ Kumenâtî, *Înâye*, vr. 13a

¹⁰⁴ Kumenâtî, *Înâye*, vr. 13a

¹⁰⁵ Kumenâtî, *Înâye*, vr. 7b.

¹⁰⁶ Kumenâtî, *Înâye*, vr. 3a.

“Abdestin sünneti uykudan uyanan elleri yıkamak mutlak sünnetti önceden. (muhit). Şart da olabilir (izah (şin-cim) şerhu'l-asar'da şöyle denilmiş: Yıkamadan eli kabın içine daldırmak nehy edilmiş.¹⁰⁷ Konu sosyal şartlar da düşünülerek izah edilmiştir.¹⁰⁸

Arkasından şu yorumu yapıyor: “Zamanımızda abdeste başlarken daha önce üç defa yıkamayanlar sünneti yerine getirmiyor sadece farzı ifa ediyorlar.¹⁰⁹ (başın tamamını mesh etmek) sünnettir (bir defa). Muhit. Bir kaydının hadise dayandığını ifade etmiştir. Osman rh. Nebi (s.a.)’nin başını bir defa mesh ettiğini hikâye etmiştir. Yine o’ndan (s.a.) başını üç defa mesh ettiği de rivayet edilmektedir. Bu iki hadis şöyle te’vil edilir. O (s.a.) bir su ile başını üç defa mesh etmiştir. Böylece iki rivayetin aracı birleştirilmiş olur.”¹¹⁰

13. Bazı Sosyal Olaylara Yaklaşım

Bazı konuları belki güncel boyutunu da hesaba katarak uzunca izah etmiştir. Örneği Cuma günü gusl etme konusudur. “Cuma günü gusül sünnettir.¹¹¹ Kumenâtî’nin tespitine göre konuyla ilgili iki hadis tearuz etmektedir: “ من اغتسل فيها فهي أفضل. اذا جاء أحدكم الجمعة من توضأ للجمعة ف بها hadis ve فليغتسل. Bu hadis nesh edilmiştir. ya da bunun hükmünün mendup olduğuna hamledilir. Hadisteki للجمعة kelimesi de şöyle açıklanabilir. Hasen ve Muhammed’in tercih ettiği gibi Cuma günü olması muhtemeldir. Ebu Yusuf’un tercih ettiği gibi Cuma namazı olması muhtemeldir. Sahih olan ikincisidir. Çünkü taharet rivayet ettiğimiz zahirine delalet eder. Yine bir kişi Cuma günü gusl etse sonra hades vaki olsa arkasından tekrar abdest alsa sünneti yerine getirmiş olamaz Ebu Yusuf’a göre. Diğer ikisine göre yerine getirmiş olur. Bir kimseye kadın, köle veya misafir başka bir özür sebebiyle Cuma farz olmayan birisi Cuma günü gusletse bir sünnet ifa etmiş olamaz. Diğerlerine göre olur.¹¹² Yukarıdaki Cuma guslünün vucubunu nesh eden hadis delili hakkında şöyle izah getirilebilir. Aişe ve ibn Abbas şöyle dediler. İnsanlar yün elbise giyiyorlardı,

¹⁰⁷ Kumenâtî, *Înâye*, vr. 3a.

¹⁰⁸ Kumenâtî, *Înâye*, vr. 3a.

¹⁰⁹ Kumenâtî, *Înâye*, vr. 3a.

¹¹⁰ Kumenâtî, *Înâye*, vr. 4a.

¹¹¹ Kumenâtî, *Înâye*, vr. 9b.

¹¹² Kumenâtî, *Înâye*, vr. 9b.

çalışınca terliyorlardı. Mescitte koku yayılıyordu.¹¹³ Bu şekilde olması yani çalışıp terleyenlerin başkalarına rahatsızlık vermemesi için Cuma namazına gelirken gusül emredildi. Sonra şartlar değişti. Guslün Farziyeti nesh edildi. “Böylece müşkil def edilmiş oldu.”¹¹⁴ Bu izah belki benzeri durumlarda hassasiyet gösterilmesine karşı ince bir ikazdır.

Müelliflerin verdikleri fetvalar veya dikkat kesildikleri bazı ayrıntılarda içinde bulundukları şartların etkisi de bulunmaktadır. Bu durumu suların temizleyici özelliklerini kaybetmesine dair tartışmalarda bulmak mümkündür. Bu bahiste başka örnekleri de sıraladıktan sonra şu kanaatini belirtir. Metin şöyledir: “Uzun süre beklemiş veya üç vasfından birisi değişirse) su ile abdest alınmaz. Suyun üç vasfı, rengi, kokusu ve tadıdır. Hadise dayanmaktadır bu hüküm. Yani iki vasfı değişse onunla abdest almak caiz değildir. Fakat sahih rivayet farklıdır. (rivayetüssahiha) mesela bir su kaynağına nohut veya bakla düşse suyun rengini, tadını ve kokusunu değiştirse onunla abdest caizdir.”¹¹⁵ Kumenâtî bu hükmün delillerine geçmemektedir.

Kumenâtî bu şeylerin örnek verilmesi şunu düşündürüyor: “Su avuca alındığı zaman bu yapraklı bitkilerin renginin değiştiği fark ediliyorsa abdest alınmaz, içilir ve necaset giderilir.”¹¹⁶

Tarım ve hayvancılığın en önemli geçim kaynakları arasında olduğu bir coğrafyada karşılaşılabilecek bir durum da şu örnektedir: “Teyemmüm bahsinde dikkat çeken bir konu şöyledir: arkadaşının yanında suyu olur ondan ister de vermezse teyemmüm etmesi caizdir. “Meselenin izahı şöyledir. Misafir olan birisi arkadaşının suyu varsa ve bu su kıymetli olmayan bir durumda ise çünkü adet olan suyun bol miktarda bulunmasıdır. Namaz kılmayı irade ettiği zaman su istemesi gerekir. Galib olan bu talebinin olumlu karşılanmasıdır. Arkadaşının suyu olduğunu daha namaza başlamadan bilir de istemeden teyemmüm alır ve namaz kılsa namazı caiz olmaz. Namazda iken bunu bilir de galibi zannı vereceği yönünde ise namazını keser aksi halde kesmez. Namazdan sonra arkadaşından ister verir veya gabni fahiş olmayan bir fiyata satarsa yolcunun da yanında parası varsa suyu alır ve abdest alarak namazı iade eder. Yoksa iade

¹¹³ Kumenâtî, *İnâye*, vr. 10a.

¹¹⁴ Kumenâtî, *İnâye*, vr. 10a.

¹¹⁵ Kumenâtî, *İnâye*, vr. 10b.

¹¹⁶ Kumenâtî, *İnâye*, vr. 10b.

etmez. Önce vermez sonra verirse yine iade etmez. Talep ettiği halde vermezse ittifakla teyemmüm eder. Suyu arkadaşından talep etmeden önce teyemmüm etmesi Hasan'ın Ebû Hanîfe'den rivayetine ye göre caizdir. Suyu talep etmesi vacip değildir. İmameyn bu görüşe muhalefet etmiştir. Şöyle ki talepten önce teyemmüm etmesi caiz değildir. Cassas demiştir ki aslında fakihleri görüşleri aralarında bir ihtilaf yoktur. Ebû Hanîfe'ye göre galib zannına göre onların suyu vermeyecekleridir. İmameyne göre ise galibi zanları suyu verecekleridir.”¹¹⁷

Bu konuyla alakalı ilginç bahislerden birisi de yolculuk yapan kişinin yanında bulunan suyu unutması veya unutma ihtimalidir: ¹¹⁸ “(Misafir suyu yükü (yol çantası) içinde unutsa, teyemmümle namaz kılsa sonra hatırlasa namazı iade etmez)¹¹⁹ Bu Ebu H (Hanife) ve Muhammed'e göredir. İlmi olmaksızın suyu kullanmaya kudreti olmaz demektir. Unutma ile kayıtlamasının sebebi budur. Fakat kırbasında su bitmiş zannı ile teyemmüm alsa ve namaz kılsa sonra suyu bulsa iade etmesi gerekir, bu konuda icma vardır. Yine yol çantası ile kayıtladı. Çünkü su bir kapda olup kap elinde, boynunda asılı, sırtında taşıyor veya ellerinde ise bu halde unutursa teyemmüm alarak namaz kılması caiz olmaz, icma vardır. Ebu S (Ebu Yusuf) şöyle izah etmiştir: yol çantasına su konulması bir adettir. Bu sebeple kişi sanki ümran suyun bol olduğu bir yerleşim yerinde imiş gibi olur. Suyu araması vaciptir. Yol çantası içerisinde. Biz diyoruz ki yol çantasını su için hazırlamış olmasını uygun bir ifade bulmuyoruz. Çantadaki su sadece içmek ve yemek yapmak için hazırlanır. Oysa yerleşim yerinde su sadece bu amaçlar için hazırlanmaz. İki şeyin mukayesesı uygun (sahih) değildir.”¹²⁰ Buradaki ihtilaf kişinin beraberindeki suyu bulması, unutmanın ve zannın bilgi değeriyle alakalı tartışmalardır.

¹¹⁷ Kumenâtî, *İnâye*, vr. 18a.

¹¹⁸ Kumenâtî, *İnâye*, vr. 19a.

¹¹⁹ Kumenâtî, *İnâye*, vr. 19a.

¹²⁰ Kumenâtî, *İnâye*, vr. 19a.

Sonuç

Vikâye, Hanefî literatüründe önemli eserlerinden birisidir. İslam coğrafyalarında çoğaltılarak istifade edilmiştir. Üzerinde şerh, hâşiye, ta'lîk, ihtisâr, risâle, reddiye ve tercüme türünde en çok çalışma yapılan eserlerden biri olmuştur.

Vikâye üzerine yapılan ilk çalışmalardan birisi torunu Sadruşşerî'a'a aittir. Eseri *Şerhu'l-Vikâye* adıyla şerh etmiş, *Vikâye'yi en-Nükâye* olarak da ihtisâr etmiştir.

Vikâye Hidâye'deki meseleleri derlemek suretiyle oluşturulan bir ihtisâr çalışmasıdır. *Vikâye*, hem Merğînânî'ye ait metin olan *Bidâye*'nin şerhi, hem de *Bidâye*'nin şerhi olan *Hidâye*'nin bir özeti konumundadır. *Vikâye*, genel olarak *Hidâye*'nin tertibini muhafaza etmektedir.

Kumenâtî'nin eseri el-Înâye fî Şerhi Vikâyeti'r-Rivâye Türkiye'nin çeşitli kütüphanelerinde yazma olarak bulunmaktadır. Eserin ismi aynı olmakla birlikte müellif isminin ve nisbesinin farklı kaydı mevcutların tespitini de zorlaştırmaktadır. Belki ulaşamadığımız nüshası da bulunmaktadır.

Kumenâtî'nin, *Vikâye üzerine yazdığı* şerhte Hanefî mezhebin fıkıh kitaplarından istifade etmiştir. *Vikâye*'nin veciz, sade ve edebi olan ifadelerini açıklamıştır. Kaynaklarını kısaltmalarla kaydetmiştir. Bahisleri izah ederken tanımları tahlil etmekte tercih ve değerlendirmelerde bulunmaktadır. İstidlal edilen ayetlerin veya hadislerin ilgili kısmını vermektedir. Ayetlerin kıraat ve hadislerin rivayet farklılıklarına dikkat çekmektedir. Hanefî Şafî ihtilafına yer vererek delilleri tahlil etmektedir. Bazen de mezhep içi ihtilafları da değerlendirmektedir.

Kaynakça

Alî b. Sultan Muhammed el-Kârî. *Fethu bâbi'l'inâye bi şerhi'n-Nükâye*. Beyrut: Dâru'l-Erkâm b. Ebi'l-Erkâm, 1997.

Atan, Ömer Faruk. "Hicrî VII. Yüzyıl Hanefî Fakihlerinden Burhânüşşerî'a'nın *Vikâye* Adlı Eseri". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (2016/2), 140.

- Aybakan, Bilal. “Fürû’ Fıkıh Sistematiği Üzerine”. *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (2006/2), 5-32.
- Bedir, Murteza. “Tâcüşşerâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39:360-362. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Bedir, Murteza. “Vikâyetü’r-Rivâye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 43: 106-108. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*. Amire: İstanbul Matbaası, h.1333.
- Cici, Recep. “Osmanlı Hukuk Düşüncesini Etkileyen Başlıca Kaynaklar”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8 (1999): 225-227.
- Cici, Recep. *Osmanlı Dönemi İslam Hukuku Çalışmaları*,
- el-Leknevî, Muhammed Abdulhayy. *el-Fevâidu’l-behiyye fî terâcimi’l-Hanefiyye*. Beyrut: Dâru’l-Marife, 2007.
- Kallek, Cengiz. “el-Hidâye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 27: 471-473. Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- Kâtib Çelebî, Mustafa b. Abdullâh. *Keşfü’z-zunûn ‘an esâmi’l-kütübi ve’l-fünûn*. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, 1943.
- Najib Muhsin Shakır. *Sadru’ş-Ser’â es-Sânînin_en-Nukâye Adlı Eserinin Tahkiki*, Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi 2014.
- Özel, Ahmet. *Hanefî Fıkıh Âlimleri*. Ankara; Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1990.
- et-Temîmî, Takiyyuddîn b. Abdilkadîr. *et-Tabakâtu’s-seniyye fî terâcimi’l-Hanefiyye*. Kahire: Dâru’r-Rifâ’î, 1989.
- Özen, Şükrü. “Sadruşşerâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35:427-432. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Salâh Muhammed Ebü’l-Hâc. *Münteha’n-Nukâye ‘alâ Şerhi’l-Vikâye*. Amman: Müessesetü’l-Verrâk, 2006.
- Subhî Mahmasânî. “İslam Hukuku’nun Tedvini” (çev. İbrahim Kafi Dönmez), *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3 (1985): 323.

B	IL HALK
K	231 Md.
	295
snail P	297.54

[illegible]

Muhyiddin Muhammed İbn İbrahim Niksarî'nin Duhân Sûresi Tefsiri'nde, Kıyamet ve Ahiret Hayatı Hakkındaki Görüş ve Yorumları

Bünyamin AÇIKALIN*

Öz: Tokatlı bir müfessir olan Niksârî, Niksar'da doğmuş, çocukluğunu ve gençlik yıllarının ilk dönemini burada geçirmiştir. Temel eğitimi Tokat'ta almış, Sultan II. Beyazid'in döneminde İstanbul'a gelmiş, vaazlar verip tefsir dersleri yapmıştır. Aklî ilimler yanında dini ilimleri de tahsil eden Niksârî'nin daha çok tefsir ilmiyle meşgul olduğu ve bu alanda tanındığı belirtilmektedir. Duhân Sûresi'nde yer alan farklı konularla ilgili âyetlerin arasında kıyamet, Cehennem azabı ve Cennet nimetleri ilgili âyetler de bulunmaktadır. Çalışmamızda, imanın şartlarından biri olan ahiret hayatı ile ilgili olan bu ayetler hakkında Niksârî'nin yorum, değerlendirme ve görüşlerini incelemeye çalışacağız. Çalışmamızda bahsi geçen tefsir eserinin tahlil edilmesi ve çözümlenmesi metodunu uygulamaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Duhân Sûresi, Kıyamet, Tokat, Niksar, Niksârî.

Muhyiddin Muhammed Ibn Ibrahim Niksari's Opinions And Interpretations About Doomsday and Hereafter Life in His Tafsir on The Surah of Duhan

Abstract: Niksari from Tokat was born in Niksar. He spent his childhood and early years of his youth in this town. He took his basic training in Tokat. He went to Istanbul in the period of Sultan Beyazid II. He preached and gave Tafsir lessons in Istanbul. Niksârî took lessons in mental and religious sciences, but he interested in Tafsir field more than other sciences and he was diagnosed on this area. There are verses about doomsday, torment in Hell and blessings in Heaven, beside verses about different subjects in Surah Duhan. We will study Niksari's comments, evaluations and opinions on these verses related in the life of the hereafter which is one of the conditions of faith in Islam. We wil apply the method of analyzing and examining this Tafsir work in our study.

Key Words: Tafsir, Surah of Duhan, Doomsday, Tokat, Niksar, Niksari.

* Dr. Öğr. Üyesi, Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Ana Bilim Dalı.
(bacikalin@hotmail.com). orcid.org/0000-0002-8333-5548.

1. Muhyiddin Muhammed İbn İbrahim Niksârî'nin Hayatı, Eğitimi ve Eserleri

Tam adı “Mevlana Muhyiddin Muhammed b. İbrahim b. Hasan en-Niksârî er-Rûmî el-Hanefî” olan Niksârî'nin ismi “Muhammed”, lakabı “Muhyiddin”, babasının adı “İbrahim”, dedesinin adı “Hasan”, nesebi ise “Niksârî”dir. Tahmini doğumu, hicri 9. asrın ilk yarısı olan Niksârî'nin vefat tarihi 1494'tür. Osmanlıların son dönemine kadar Sivas sancağına bağlı bir kaza iken, 1881'de Tokat'a bağlanan ve halen Tokat'ın bir ilçesi olan Niksar'da doğduğu kuvvetle muhtemeldir.

Bursa, İstanbul, Edirne, Amasya, Tokat ve Kastamonu, Osmanlı döneminin en önemli ilim merkezleri olarak bilinmektedir. XV. yy da Niksar, Tokat ve çevresinde “Yağı Basan, Pervane, Mevlânâ Ümmet, Kadı İmad, Hacı Ömer, Hasan Dâru'l-Hadîsi, Mevlânâ-zâde Dâru'l-Hadîsi” gibi medreselerin bulunduğu, kaynaklarda belirtilmektedir. Tahsil hayatı ve gençliği hakkında yeteri kadar bilgi bulunmayan Niksârî'nin bu ilim merkezlerinde eğitim gördüğünü söylemek mümkündür.

Mevlana Yusuf Bali (Muhammed Fenari'nin oğlu), Mevlana Yegan, Hüsam Çelebi, Mevlana Bukai, Kadızade Rumi'nin talebesi Mevlana Fethullah Şirvânî gibi döneminin belli başlı âlimlerinden ders alan Niksârî'nin Anadolu dışında Bağdat, Şam, Kahire gibi ilim merkezlerinde ders okuduğuna dair bilgi bulunmaktadır.¹

Niksârî'nin Arap Dili, Tefsir, Hadis, Fıkıh, Kelam gibi dini ilimlerle birlikte Riyaziye, Astronomi, Mantık gibi akli ilimleri de tahsil ettiği anlaşılmaktadır. Bunların yanında onun, hem hafız hem de kıraatları bilen bir kurra olduğu bildirilmektedir. II. Bayezid döneminde Kastamonu'da bulunan Omer Kastamonî'den kıraat ilmini tahsil ettiğini söylemek mümkündür.

Niksârî'nin şahsi yapısı itibariyle Tasavvufa meyilli, zühd ve takva sahibi, dünyaya değer vermeyen, azla yetinen, güzel ahlak sahibi, nefis tezkiyesi ile meşgul olan biri olduğu bildirilmektedir. İnançla ilgili konularda taassuba kapılmadığı, fıkhi olarak da Hanefi mezhebine bağlı olduğu kaynaklardan anlaşılmaktadır.

¹ Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1973), 2: 622.

Niksârî'nin yaşadığı dönemde, özellikle İstanbul'da ilmi hayat, canlı ve gelişmişti. Fatih ve II. Bayezid döneminde bir yandan İslam ülkelerinden müderrisler buraya getirilmiş, öte yandan da Anadolu'daki gençler, ilim tahsili için dünyadaki ilim merkezlerine gönderilmiştir. Ali Kuşçu (ö.1474), Sinan Paşa (ö.1486), Molla Lütü (ö.1494), “ikinci İbni Sînâ” ve “ilmin dağarcığı” gibi lakaplarla anılan Hızır Bey (ö.1459), Fatih'in kendisi hakkında; “zamanımızın Ebû Hanîfe'sidir” dediği Molla Hüsrev (ö.1480) ve Molla Gürânî (ö.1488) devrin tanınan bilginleridir.

Niksârî, Kastamonu İsmail Bey Medresesinde baş müderrislik görevini yapmıştır. II. Bayezid, özellikle Tefsir ilmindeki şöhretini duyunca Niksârî'yi bazen Ayasofya bazen de Fatih Camii'nde vaaz vermek üzere İstanbul'a davet etmiştir. Ayasofya'daki derslerine II. Bayezid'in de katıldığı bilinmektedir. Ayasofya Camii'nde tefsir derslerini bitirdiğinde cemaate: “Ey cemaat! Yüce Allah'tan bu tefsiri bitirinceye kadar bana mühlet vermesini istemiştım, hamdolsun ki duamı kabil etti. Şimdi duam ve son dileğim budur ki ömrüm iman ile son bula” demiştir. Fazla vakit geçmeden hastalanıp vefat etmiştir.

Tefsir ilmi alanında, aşağıdaki çalışmaları vardır:

- 1- Tefsîru Sûreti'd-Duhân (çalışmamızda Ayasofya 421 numarada kayıtlı el yazması nüshayı esas aldık)
- 2- Tefsîru Sûre-i İhlâs
- 3- Ta'likât alâ Tefsîri'l-Beydâvî

Tefsir dışında, Fıkıh, Akaid, Belâğat ve Astronomi alanlarında da risale ve haşiyeleri bulunmaktadır.²

2. Duhân Sûresi Hakkında Bilgi

Yüce kitabımızın 40. sûresi olan Mü'min (Gâfir) Sûresinden başlayarak 46. sûre olan Ahkâf Sûresine kadar 7 sûreye “Hâ-Mîm” kesik harfleri (hurûf-u mukatta'a) ile başlanmaktadır. Bu sûrelere “Hâmîmler” (Havâmîm) de

² Niksârî'nin hayatı ve eserleri için daha geniş bilgi için bkz. Hasan Gökbulut, *Muhyiddin Muhammed İbn İbrahim Niksari (Ö.1494 m.)'nin Hayatı ve Duhân Sûresi'nin Tahkiki* (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 1993); Süleyman Pak, *Tokatlı Bir Müfessir: Muhyiddin Muhammed İbn İbrahim Niksari 'nin Tefsir İlimine Katkıları (İhlas Sûresi Tefsiri Örneği)*. (Gaziosmanpaşa Üniversitesi Tokat Tarihi ve Kültürü Sempozyumu, 25-26 Eylül 2014 Tokat).

denmektedir. Sûrelerin ayrıca özel isimleri de bulunmaktadır. Bunlar sırasıyla: 1. Mü'min, 2. Fussilet, 3. Şûrâ, 4. Zuhrûf, 5. Duhân, 6. Câsiye ve 7. Ahkâf Sûreleridir.

Duhân sûresi, Mekkî'dir. 59 âyetten oluşmaktadır. Sûrede üç yüz kırk kelime ve bin dört yüz kırk harf vardır.³

Mekkî sûrelerin çoğunda olduğu gibi bu sûrede de, doğru inancı tanıtmak ve iman esaslarını sağlamlaştırmak için "Allah'ın birliği", "peygamberlik" ve "ölümden sonra dirilme" konuları işlenmektedir.

Sûreye, ebedi mucize olan Kur'an zikredilerek başlanmaktadır. Sonra mübarek bir geceden bahsedilir ki yaratılmışların işleri o gece planlanmıştır. Devamında müşriklerin yüce kitabımız Kur'an karşısındaki tutumları anlatılır, ayet ve delillerin açıklığına rağmen onların kuşku içinde olduklarından bahsedilir ve onlar şiddetli bir azap ile uyarılır.

Daha sonra Firavun ve kavminin azgınlıkları neticesi uğradıkları azap anlatılır, sahip oldukları köşk, bağ bahçe ve ırmaklara, geride bıraktıkları eserlere İsrâîloğullarının varis olduğu belirtilir.

Ardından yine Mekke müşriklerinin ölümden sonra tekrar dirilmeyi inkâr etmelerinden, sevgili Peygamberimizi yalanlamalarından bahsedilir. Sonuç itibariyle onların daha önceki kavimler kadar değerli ve güçlü olmadıkları, suçlu azgınlığın geçmişte olduğu gibi mağlup olacakları, yok edilecekleri gerçeğinden Mekke müşriklerinin de nasiplerini alacakları vurgulanır.

Surenin son kısmında; ibret alınması, günah işleyenlerin korkutulması, iyi işler yapanların da teşvik edilmesi için, inkar edenlerin ahirette karşılaşacakları Cehennem azabından, peşinden de inanıp iyi işler yapanların Cennette nail olacakları mükafatlardan söz edilir.

3. Duhân Sûresi'ndeki Kıyâmet ve Âhîret Hayatı İle İlgili Âyetler

Yukarıda genel olarak ifade etmeye çalıştığımız ana konuların içinde, çalışmamızda üzerinde duracağımız kıyamet ve ahiret hallerini konu alan

³ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, (İstanbul: Matbaa-i Ebu'z-Ziyâ, 1938), 5: 4290.

âyetler de Duhân sûresinde bulunmaktadır. Müellif Niksârî'nin bu âyetlere getirdiği yorumların incelenmesi, tebliğimizin hedefini oluşturmaktadır.

İlk olarak 10-16. âyetlerde, semadan insanları kaplayan bir duman geleceği bildirilmekte, insanların bu azabı kaldırmasını Yüce Allah'tan isteyecekleri, ancak onların öğüt almaktan uzak bir yapıda olmaları sebebiyle, azap kaldırıldığında tekrar inkârlarına dönecekleri haber verilmektedir.

Surenin son kısmında yer alan 40-57. âyetlerde ise hesap ve cezanın bulunduğu kıyamet günü ile sonraki ebedi yaşam anlatılmaktadır. 40-42. âyetlerde, hesabın görüleceği kıyamet gününde kimsenin kimseye fayda veremeyeceği belirtilmektedir. 43-50. âyetlerde cehennemdeki azap anlatılmakta, günahkârların zakkum ağacının meyvesinden yiyecekleri, cehennemin ortasına sürüklenecekleri, başlarının üstünden kaynar su döküleceği bildirilmektedir.

51-57. âyetlerde ise cennete girecek müttakî kulları bekleyen ödülleri anlatılmaktadır. Öncelikle onların her türlü korku ve endişeden güvende olacakları bildirilmekte, güzel elbiseler giymiş olarak bahçelerde ve su kenarlarında dostlarıyla karşı karşıya bulunacakları haber verilmektedir. Onların güzel gözlü eşlerle birleştirilecekleri, canlarının istediği her türlü meyveden yiyecekleri ve artık ilk ölümlerinden başka bir ölüm tatmayacakları anlatılmaktadır.

4. Niksârî'nin Duhân Sûresi'ndeki Kıyamet ve Ahiret Hayatı İle İlgili Âyetleri Yorumu

4.1. Kıyamet Alametlerinden Duman

Niksârî, 46 varaktan oluşan Duhân sûresi tefsirinin 16. varakının son satırında, 10. âyetin tefsirine başlamaktadır.⁴ Niksârî tefsirinde, âyet metinlerini kırmızı mürekkeple yazarak, kendi sözleri olan tefsirle karışmasını önlemiştir. Niksârî, duman kelimesini niteleyen “mübîn” sıfatını tefsir ederken, hiç kimsenin gördüklerinin duman olduğunda şüpheye düşmeyeceğini belirtmektedir.

⁴ Niksârî, Muhyiddîn, Muhammed ibn İbrâhîm, *Tefsiru Sureti'l-vird ve hüve suretü'd-Duhan*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, nr. 421, 16b.

Âyetteki dumanın (duhân) ne anlama geldiği hususunda üç görüş aktarmaktadır:

1. Kıyametten önce yeryüzünü kaplayacak ve onun alametlerinden biri olacak duman,
2. Mekke müşriklerinin, kıtlık günlerinde iken açlık nedeniyle gördükleri duman,
3. Kıyamet günündeki dumandır.

Niksârî, ilk görüşün Hz. Ali'den gelen şu rivayete dayandığını bildirmektedir: “kıyametten önce gelen bu duman, inkârcıların kulaklarından girecek ve başları kızarmış gibi olacaktır, müminler ise bunu sanki nezleyle tutulmuş gibi hissedeceklerdir. Yeryüzü, içinde ateş yakılan ve dumanın çıkabileceği hiçbir deliğin de bulunmadığı bir ev gibi olacaktır.”

İkinci görüş ise İbni Mes'ûd'a dayanmaktadır. Ondan gelen ilk rivayete göre, Kur'an'ın gelecekte meydana geleceğini haber verdiği olaylardan beş tanesi gerçekleşmiştir. Bunlar: “Rumların galip gelmesi, dumanın zuhuru, ayın yarılması, Bedir savaşında müşriklerin şiddetli darbe yemeleri, Kureyşlilerin kıtlık günlerinde sıkıntılara maruz kalmaları”dır. Buna göre İbni Mes'ûd, duman olayını, Kur'an'ın vukuundan evvel meydana geleceğini haber verdiği hadiseler arasında saymaktadır. Bu da aşağıdaki rivayette belirtilecek olan Mekke müşriklerinin açlık nedeniyle gördükleri dumandır. İkinci rivayette ise İbni Mes'ûd'a, bir adamın âyette geçen “duhân” kelimesini kıyametten önce gerçekleşecek duman olarak tefsir ettiği haber verilmiştir. Buna karşı çıkan İbni Mes'ûd, olayın aslının şu şekilde olduğunu bildirmiştir: “Müşrikler, Hz. Peygambere karşı gelince, Hz. Peygamber “Allahım Mudar'a şiddetli bir azap ver veya Yusuf'un kavmine gelen kıtlık gibi kıtlık ver” diye beddua etti. Bunun üzerine kıtlık başladı, insanlar çaresizlikten köpek leşi ve kemik yiyorlar, açlıktan yer ve gök arasını kaplayan bir duman görüyorlardı. Biri konuştuğunda diğeri onun sesini duyuyor ama konuşanı göremiyordu. Bunun üzerine Ebû Süfyân, Kureyş'ten bazı kişilerle Hz. Peygambere gelip, “bizim için dua edersen, ardından da kıtlık kalkarsa sana iman ederiz” dediler. Ancak kıtlık kalkınca tekrar Allah'a (c.c.) ortak koşma suçuna döndüler.

Üçüncü görüşü ise dikkate alınmayacak derecede zayıf gören Niksârî, Hz. Ali'den gelen rivayet ile İbni Mes'ûd'dan gelen rivayetleri karşılaştırarak,

aradaki farkı izah etmektedir, buna göre: Hz. Ali'den gelen rivayetteki duman, "gerçek anlamda bir dumandır". Buna karşılık İbni Mes'ûd'un rivayetinde bahsedilen duman ise, gerçek anlamda bir duman olmayıp, onun görünümünden ibarettir; çünkü aslında ortada bir duman yoktur, sadece açlık sebebiyle insanlar her yeri duman kapladığını zannetmektedirler.⁵

Niksârî, konuyla ilgili değerlendirmesinde, Duhân sûresinin 10-11. âyetlerine dayanarak, zikri geçen dumanın kıyametten önce çıkacak duman olduğu görüşünün tercihe şayan olduğunu belirtmektedir. Zira insanların açlıktan her tarafı dumanlı görmeleri görüşü, şu üç sebepten ötürü ayetle uyumlu değildir: 1. İnsanların açlıktan her yeri kapladığını zannettikleri duman, gökyüzünden gelen duman olamaz; zira 10. âyette dumanın gökten geleceği belirtilmektedir. İnsanların göz yanılsaması olan dumanın gökten gelmediği açıktır. 2. Aynı âyette duman "açık" sıfatıyla nitelendirilmektedir. Hâlbuki insanların açlıktan, sıkıntıdan dolayı gördükleri duman, herkes için açıkça belli olan bir duman değildir. 3. Onbirinci âyette belirtildiğine göre konumuz olan duman insanları kaplayacaktır. Oysa İbni Mes'ûd'un rivayetinde bahsedilen duman, sadece kıtlıktan etkilenen Mekke müşrikleri için geçerlidir.⁶

Niksârî, karşı görüşü savunanların deliline temas etmemiştir. Diğer görüşü savunanlara göre, dumanın geleceğini bildiren 10. âyetin devamındaki 12-15. âyetlerde, acıklı bir azap olan dumanı görenlerin "onu kaldırması için" yüce Allah'a yalvaracakları, Allah (c.c.)'ın dumanı kaldıracağı, fakat onların tekrar şirke dönecekleri bildirilmektedir. Ayette kastedilen, kıyametten önce vuku bulacak duman olsaydı, müşriklerin Allah (c.c.)'dan onu kaldırmasını istemeleri, yüce Allah'ın da bu dumanı kaldırması mümkün olur muydu?

Bu itiraza şu şekilde cevap verilmesi mümkündür: Müşriklerin azabı kaldırması için dua etmeleri, yüce Allah'ın da bu azabı kaldırması, elbette mümkündür; zira kıyamet alametlerinin zuhur etmesi, artık her şeyin sona erdiği, insanlardan sorumluluğun kaldırıldığı anlamına gelmemektedir. Duman alameti de diğerleri gibi, insanlardan dini mükellefiyetlerini kaldırmamaktadır,

⁵ Niksârî, Tefsîru sûreti'd-duhân, 18b vd.

⁶ Niksârî, Tefsîru sûreti'd-duhân, 19a.

yani bu alametlerin zuhurundan sonra gerçekleştirilen iman, sahih ve geçerli olmaktadır.⁷

Özetle ifade etmek gerekirse Niksârî, Zemahşerî ve Fahrüddin Râzî gibi, duman hakkındaki görüşlerden, “kıyamet alametlerinden olan duman”ı tercih etmektedir. Beydâvî ise, yukarıda zikrettiğimiz iki rivayeti de mümkün ve muhtemel görmektedir.⁸

4.2. Kıyamet Gününde Kimseden Fayda Gelmeyeceği

Niksârî, Duhân sûresinin 40. âyetinde “Kıyamet günü” yerine “yevme’l-fasl (hüküm günü)” buyurulmasını, o günde Cennete ve Cehenneme gireceklerin belli olmasına başlamaktadır. Buna Yâsîn sûresinin 59. âyetinde **“Ve Ey günahkârlar! Siz bugün şöyle ayrılın!”** buyrulmasını delil getirerek Kur'an'ı Kur'an'la tefsir etmiştir.⁹

Kıyamet gününün gerçeklerinden biri de 41. âyetinde bildirildiği üzere, kimsenin kimseye faydasının olmamasıdır. Niksârî, yakınlık derecesi ne olursa olsun hiçbir kişinin diğerine fayda vermeyeceğini belirtmektedir. Dünyada insana yardıma koşacak ilk kişilerin onun yakınları olması göz önünde bulundurulursa, “eğer yakınları bile yarar sağlamıyorsa, diğerlerini artık siz düşünün” diyen Niksârî, durumun vahametini ortaya koymaktadır.¹⁰

Niksârî, 40. âyetinde zikredilen “mevlâ” kelimesinin inkârcılar için geçerli olduğunu, Vâhidî’den naklen belirtmektedir; zira 43. âyetinde **“Allah’ın rahmetine mazhar olanlar hariç”** buyrulması bir istisna yapılmaktadır. Niksârî bu âyetin tefsirinde, müminleri Allah’ın (c.c.) affedebileceğini ya da onlara peygamberlerin, meleklerin veya diğer müminlerin şefaate edebileceğini

⁷ Cârullah Ebul-Kâsım Mahmûd b. Umer ez-Zemahşerî (ö. 538/1144), *el-Keşşâf an hakâiki’t-te’vîl ve uyûnu’l-ekâvîl fî vucûhi’t-te’vîl*, tahkîk, ta’lîk ve dirâse: Âdil Ahmed Abdu’l-Mevcûd, Ali Muhammed Muavvid (Riyad: Mektebetü’l-Ubeykân, 1998), 5: 468; Fahrüddîn ibnu’l-Allâme Dıyâeddîn er-Râzî (ö. 604/1210), *Tefsîru’l-Fahri’r-Râzî el-müştehir bi’t-Tefsîri’l-Kebîr ve Mefâtihu’l-Ğayb* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1981), 27: 244.

⁸ El-Kâdî Nâsirüddin Ebû Saîd Abdullah b. Umer b. Muhammed eş-Şîrâzî el-Beydâvî, *Envâru’t-tenzîl ve esrâru’t-te’vîl*, tahkîk, ta’lîk tahrîcu’l-ehâdis, dabtu’n-nass: Muhammed Subhi b. Hasen Hallâk, Mahmûd Ahmed el-Atraş (Dimeşk-Beyrut: Dâru’r-Reşîd, 2000), 3: 261.

⁹ Niksârî, Tefsîru sûreti’d-duhân, 36a.

¹⁰ Niksârî, *age.*, 36b.

belirtmektedir.¹¹ O, âyetin sonundaki yüce Allah'ın "Azîz" ismini, "inkârcılara azap etmek istediğinde kimse O'na galip gelemes"; "Rahîm" ismini de, "velilerine, dostlarına rahmet etmeyi istediğinde kimse O'na engel olamaz" şeklinde tefsir ederek bu görüşünü kuvvetlendirmektedir.¹²

4.3. Cehennem Azabı

43-50. âyetlerde Cehennem halkının karşılaşacağı azap anlatılmaktadır. Zakkum ağacından yiyecek olmaları, bunlardan biridir. Niksârî, Vâhidî'den naklen Yemen halkının "zakkum" kelimesini, "hurma, tereyağı" manasında kullandıklarını bildirmektedir. Ardından Ebu Cehil ile ilgili bir rivayete yer veren Niksârî, Ebû Cehilin cariyesinden misafirleri için zakkum getirmesini istediğini, cariye tereyağı ve hurma getirdiğinde de "hadi zakkumlanın" diyerek alay ettiğini aktarmıştır. Ebû Cehil, "Muhammed'in azap diye bahsettiği zakkum işte bu tereyağı ve hurmadır" diyerek zakkum azabını hafife almıştır. Niksârî, 43. âyetin bunun üzerine indiğini, zakkumun "tadı iğrenç, kokusu leş gibi pis, çok sert" bir yiyecek olduğunu ve onu yedikçe acısının artacağını ifade etmektedir. Ona göre bu yiyecek, inkârcılara verilecektir.¹³

Niksârî 43-48. âyetlerde, Cehennemde azabın çetin olacağını, Zebanilerin onlara sert davranacağını bildirmektedir. Niksârî, 49. âyette kendisi hakkında "*tat bakalım, zira sen (aklınc) güçlü ve değerlisin*" denilen kişinin bazılarına göre Ebû Cehil olduğunu aktarmaktadır. O dünyada iken, "ben bu vadinin en üstün ve en değerli kişisiyim, Allah'a (c.c.) yemin olsun ki ne Muhammed (s.a.s.) ne de Rabbi bana bir şey yapamaz" demektedir. Ahirette Zebaniler ona bunu hatırlatarak "tat bakalım azabı" diyecek ve onu hafife alacaklardır.¹⁴

4.4. Cennet Nimetleri

Duhân sûresinin 51-55. âyetlerinde müttaki kullara Cennette verilecek nimetler sıralanmaktadır. Niksârî 51. âyette geçen "müttakileri", şirkten ve günahlardan sakınanlar şeklinde tefsir etmektedir. Ona göre bu kimselere dört şey verilecektir: 1. Korku, üzüntü, afet ve diğer kötü şeylerden güvende

¹¹ Niksârî, *age.*, 36b vd.

¹² Niksârî, *age.*, 37a.

¹³ Niksârî, *age.*, 37b, 38a.

¹⁴ Niksârî, *age.*, 39a.

olacakları bir konaklama yurdu olan Cennette barınma. 2. İpekli ve sırmalı elbiseler giymiş olarak cennetlerde ve su kaynaklarının başında bulunma. 3. Dostlarla karşı karşıya oturma. Niksârî burada akla gelebilecek “bu şekilde karşı karşıya oturma, endişe verici ve üzücü olmayacak mıdır? Çünkü kişi karşısındakinin daha çok amelle, daha iyi makamlarda bulunduğunu görecektir ve hayatı ona çekilmez hale gelecektir.” şeklindeki bir soruya yer vermektedir. Ona göre böyle bir endişe ve üzüntü söz konusu olmayacaktır; zira ahiret hayatının durumu, dünya hayatından farklıdır. 4. Hurilerle evlendirilme ve canlarının çektiği meyvelerden yararlanma. Niksârî, Cennetteki «hûr-i îyn» hakkında iki farklı görüşün bulunduğunu belirtir: 1. Hasenü'l-Basrî'den gelen rivayete göre bu huriler, dünyadaki kadınlardır, yepyeni bir yaratılışla yaratılmışlardır. 2. Ebû Hüreyre'den gelen rivayete göre ise onlar Dünyadaki kadınlar değildir. Niksârî âyetle ilgili bu görüşleri zikretmiş, onlar hakkında bir değerlendirmede bulunmamıştır.¹⁵ Cennet ehli, canlarının çektiği meyvelerin hazırlanmasını isteyecektir. Niksârî, 55. âyette belirtilen “güvenli bir şekilde” ifadesini tefsir ederken, Cennet ehlinin bu meyvelerin bitmesinden, tükenmesinden veya zarar vermesinden korkmayacaklarını belirtmektedir. Ayrıca bu güvenliğin, şeytandan, ölümden ve Cehennem ehlinin şerlerinden korkmama şeklinde de anlaşılabilirliğini ifade etmektedir.¹⁶

Niksârî, 56. Âyette geçen “*ilk ölümlerinden başka bir ölüm tatmayacaklar*” ifadesini tefsir ederken, âyetle ilgili iki sorunun akla gelebileceğini belirtmektedir:

1. Cennet ehli ilk ölüm diye bir şey tatmayacaktır, öyleyse âyetteki istisna nasıl sahil olur?

Niksârî bu soruya dört şekilde cevap verilebileceğini söyleyerek ayrıntılı bilgiler vermektedir. Bu cevaplardan birini örnek olarak zikretmek gerekirse,¹⁷ “Âyetteki istisnâ munkatı’dır, istisnâ edatı ise “lâkinne (fakat, lâkin)” manasındadır. Buna göre âyet, “ölüm yoktur, fakat ilk ölüm vardır” anlamına gelmektedir.

¹⁵ Niksârî, *age.*, 41b, 42a.

¹⁶ Niksârî, *age.*, 42a, 42b.

¹⁷ Diğer cevaplar için bkz. Niksârî, *age.*, 42b, 44a.

2. Cehennem ehli de aynı şekilde ölmeyecektir. Öyleyse Cehennem ehlinin de sahip olduğu bir özellik sebebiyle Cennet ehli niçin müjdelenmektedir?

Niksârî bu soruya verdiği cevapta, Cennet ehli ile Cehennem ehlinin ölümü tatmamalarının birbirinden çok farklı olduğunu söylemektedir. Cehennem ehli için ölümün olmaması, azap üstüne azaptır; çünkü bulundukları ortam, hayatta kalmayı arzu ettirecek bir ortam değildir. Cennet ehline müjdelenen ise sadece ölümün olmaması değil, nefsinin istediği çeşitli nimetlerle ve hayırlarla hayatını sürdürecektir olmasıdır. Onlar için Cennette ölümün olmaması müjde üstüne müjdedir.¹⁸

Sonuç

Osmanlı döneminin ilim merkezlerinden biri olan Tokat'ta ve çevresindeki medreselerde ilim tahsil eden Niksârî, dinî ilimler içinde özellikle Tefsir alanında ön plana çıkmış, astronomi gibi beşeri ilimlerde de ilim tahsil etmiştir. Sultan II. Bayezid'in davet üzerine geldiği İstanbul'da Ayasofya ve Fatih Camilerinde Tefsir dersleri yapmıştır.

Kıyamet ve ahiret hallerinden bahsedilen Duhân sûresinde, Niksârî pek çok görüşe yer vermiş, zaman zaman onlardan bir kısmını diğerine tercih etmiştir. Onun tefsir anlayışına örnek olması açısından birkaç görüşünü aşağıda zikrederim:

Niksârî, Sûreye ismini veren ve 10. âyette zikredilen “Duhân'ı” kıyamet alametlerinden biri olarak kabul edilen duman olarak görmektedir. 40. Âyetin yorumunda, ahirette peygamberler, melekler veya müminlerin şefaatçi olabileceklerini belirtmektedir. 54. Âyette zikredilen hurilerin, “dünyadaki eşlerin yeniden yaratılmış olanı mı yoksa onların dünyadaki eşlerle ilgisi olmayan farklı eşler mi olacağı” şeklindeki iki farklı görüş arasında tercihte bulunmamıştır.

Zemahşerî, Beydâvî ve Râzî gibi müfessirlerden yararlanmakla beraber, bir tefsirciye bağlanıp sürekli onun görüşlerini tekrar etmeyip, görüşler arasında tercihlerde bulunması, bunun yanı sıra kendine ait orijinal değerlendirmelerde

¹⁸ Niksârî, *age.*, 44a, 44b.

bulunması, Niksârî'nin Tefsir alanında önemli bir şahsiyet olduğunu göstermektedir.

Kaynaklar

- Beydâvî, El-Kādî Nâsiruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Umer b. Muhammed eş-Şîrâzî. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. tahkîk, ta'lîk tahrîcu'l-ehâdîs, dabtu'n-nass: Muhammed Subhi b. Hasen Hallâk, Mahmûd Ahmed el-Atraş. Dimeşk-Beyrut: Dâru'r-Reşîd, 2000.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1973, 2: 622.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Matbaa-i Ebu'z-Ziyâ, 1938, 5: 4290.
- Gökbulut, Hasan. *Muhyiddin Muhammed İbn İbrahim Niksari (ö. 1494 m.)'nin Hayatı ve Duhân Sûresi'nin Tahkiki*. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 1993.
- Niksârî, Muhyiddîn, Muhammed ibn İbrâhîm. *Tefsiru Sureti'l-vird ve hüve suretü'd-Duhan*. Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, nr. 421.
- Râzî, Fahreddîn ibnu'l-Allâme Dıyâeddîn (ö. 604/1210). *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî el-müştehir bi't-Tefsîri'l-Kebîr ve Mefâtihu'l-Ğayb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981, 27: 244.
- Pak, Süleyman. *Tokatlı Bir Müfessir: Muhyiddin Muhammed İbn İbrahim Niksari 'nin Tefsir İlmine Katkıları (İhlas Sûresi Tefsiri Örneği)*. Gaziosmanpaşa Üniversitesi Tokat Tarihi ve Kültürü Sempozyumu, 25-26 Eylül 2014 Tokat.
- Zemahşerî, Cârullah Ebul-Kâsım Mahmûd b. Umer (ö. 538/1144). *el-Keşşâf an hakâiki't-te'vîl ve uyûnu'l-ekâvîl fî vucûhi't-te'vîl*. tahkîk, ta'lîk ve dirâse: Âdil Ahmed Abdu'l-Mevcûd, Ali Muhammed Muavvid. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998.

İlimlerin Tasnîfine Dair er-Risâle Fi'l-Ulûmi'sh-Şer'iyye ve'l-Arabiyye Adlı Eserinde Molla Lutfî'nin Hadis İlmine Bakışı

Mustafa CANLI*

Öz: 15. yüzyıl Osmanlı ilim ve düşünce Tarihinin öne çıkan sîmalarından biri de, Tokat'ta doğan Molla Lutfî'dir. Taşköprizâde'nin “eşi bulunmaz, üstün kişiliğe sahip rakipsiz bir âlim” dediği Molla Lutfî, birçok eser telif etmiştir. Bu eserlerinden biri de ilimlerin tasnifine dâir kaleme aldığı, *er-Risâle fi'l-ulûmi'sh-şer'iyye ve'l-Arabiyye* isimli eseridir. Molla Lutfî; felsefî, tabîî ve matematik ilimleri tasnife tâbi tutmadığı eserinde, yirmi dokuzu *Arap dili*, kırk dördü *şer'î ilimler*le ilgili olmak üzere toplam yetmiş üç ilimden söz etmiş, şer'î ilimleri beş cinsten toplamıştır. Molla Lutfî üçüncü cinsi *hadis ilmine* tahsis etmiş ve bu başlık altında on bir ilme yer vermiştir. Müellifin bu ilimler arasına hangi ilimleri dâhil ettiği başlı başına üzerinde durulması gereken bir husustur. Ehl-i keşifle irtibatlı olan *Rumûzu'l-Hadise* yer verilmesi dikkat çekicidir. *Tıbb-ı Nebvî* de müellifin “*Ferâiz ilminin fıkıh ilminden çıktığı gibi tıbb-ı nebevî de hadis ilminden çıkmıştır*” şeklindeki ifadeleriyle hadis ilimleri arasına dâhil edilmiştir. Molla Lutfî'nin ilimlerin tasnifine dâir söz konusu eserinin, kendinden sonra bu konuda kaleme alınan Taşköprizâde'nin *Miftâhu's-saâde* ve Kâtib Çelebi'nin *Keşfü'z-zunûn* gibi eserler üzerinde etkisinin olduğunu göz önüne aldığımızda, söz konusu eserlerin hadis ilmine bakışları mukâyese edilerek üzerinde durulması gereken bir konudur.

Anahtar Kelimeler: Molla Lutfî, İlimlerin Tasnifi, Hadis İlmi, *Rumûzu'l-Hadis*.

Molla Lutfî's Views on the Discipline of Hadith in His *al-Risala fi al-Ulum al-Shar'iyya wa al-Arabiyye*

Abstract: Molla Lutfi, who was born in Tokat, was one of the prominent scholars in the 15th century of Ottoman Empire. Molla Lutfi, who is described by Taşköprizade as “an unequalled and an unrivalled scholar who has a high personality”, has many works. One of these is *al-Risala fi al-ulum al-Shar'iyya wa al-Arabiyye* which is about the classification of disciplines. Excluding the philosophical disciplines, Molla Lutfi deals with seventy-three disciplines twenty nine of which pertain to Arabic and the rest is on *al-Ulum al-Shar'iyya*. Molla Lutfi divides *al-Ulum al-sSar'iyya* into five sections the third of which is allocated for hadith. It includes eleven disciplines and what is included in this section, on

* Doç. Dr., Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi (canli20@hotmail.com).

its own, is a matter that should be examined. It is remarkable to see *Rumuz al-Hadith* which is associated with ahl-i Kashf amongst these disciplines. Tıbb al-Nabawi is also included and mentioned as a derivation of hadith just as faraid is derived from fiqh. When considering that this aforementioned text influenced works like *Miftâh al-Saâde* of Taşköprizâde and *Kashf al-Zunun* of Katip Çelebi, it is important to delve into how these works dealt with hadith

Key Words: Molla Lutfi, The Classification of Disciplines, The discipline of Hadith, Rumuz al-Hadith.

Giriş

15. yüzyıl Osmanlı ilim ve düşünce tarihinin öne çıkan sîmalarından biri de, Tokat'ta doğup¹ asıl adı *Lutfullah b. Hasan* olan Molla Lutfi'dir.² Molla Lutfi, ilk ilmî tedrisatını dönemin büyük âlimlerinden olan babası Kutbuddîn Hasan'dan almıştır. Mantık, felsefe ve kelâm ilimlerini Sinan Paşa'dan; matematik bilimlerini de Ali Kuşçu'dan aldığı nakledilir.³ Görev yaptığı medreselerdeki öğrencileri arasında Tokatlı Kemalpaşazâde (ö. 940/1534) de yer alır. Kaynaklarda Molla Lutfi'nin medrese dışından kendisinden yararlananlardan birinin, İshâk isminde Hristiyan bir öğrenci olduğu, İshâk'ın, hocasından mantık ve tabiî ilimler okuyup bu ilimlerde ve dini meselelerde müzâkereler, münâkaşalar yaptığı zikredilmektedir.⁴

Molla Lutfi, Fatih Sultan Mehmed döneminde saray kütüphanesinde *hâfiz-ı kütüb* (kütüphane müdürlüğü) vazifesinde bulunmuş, *Bursa Yıldırım Bayezid Medresesi*'nde bir müddet müderrislik yapmıştır. *Edirne Dâru'l-Hadis Medresesi*'nde de müderrislik yapan Molla Lutfi, zındıklık ve ilhâd suçlamasıyla muhâkeme edildikten sonra idam cezasına çarptırılmış, 25 Rebûlâhir 900 (23 Ocak 1495) tarihinde Atmeydanı'nda boynu vurulmak sûretiyle cezası infâz edilmiştir.⁵

¹ Molla Lutfi, Tokat'lı olduğunu bir eserinde kendi ifade etmektedir. *Şerhu mevzûâtî'l-ulûm*, Köprülü Kütüphanesi, nr. 1596, vr. 25b.

² Molla Lutfi'nin; *Sarı Lutfi*, *Deli Lutfi*, *Mevlânâ Lutfi*, *Lutfullah Tokâdî* lakaplarıyla tanındığı ve ölümü sebebiyle *Maktûl Lutfi* ve *Şehîd* diye de anıldığı zikredilir. Maraş, İbrahim, *Molla Lutfi'nin Felsefi ve Kelâmî Görüşleri* (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 1992), 3.

³ Özen, Şükrü - Gökyay, Orhan Şaik, "Molla Lutfi", *DİA* (İstanbul: 2005), 30: 255-258.

⁴ Gökyay, *Molla Lutfi* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987), 40. İshâk'ın önceleri Hristiyan iken Molla Lutfi ile yakınlığından dolayı İslâm'ı seçtiği nakledilmektedir. Maraş, 30.

⁵ Özen, 255.

Sıra dışı giyim tarzı ve davranışlarıyla dikkat çektiği söylenen Molla Lutfî'nin gerektiği zaman dilini hiç esirgemediği de ifade edilir.⁶ Bunun yanında Molla Lutfî'nin, Türk ilim hayatına mantıkî silsile içerisinde, öğretim ve tahlil metodu getirdiğine vurgu yapılmaktadır.⁷

Taşköprülüzâde'nin “eşi bulunmaz, üstün kişiliğe sahip rakipsiz bir âlim”⁸ dediği Molla Lutfî, gerek İslâmî ilimlerde gerekse edebî, felsefî ve fennî ilimlerde birçok eser ortaya koymuştur. Bu eserlerinden biri de ilimlerin tasnifine dâir kaleme aldığı, *er-Risâle fi'l-ulûmi's-şer'iyye ve'l-Arabiyye* isimli eserdir.⁹

Müellif söz konusu eserinde konuyla ilgili geçmişte yazılmış eserlerden de istifade etmek suretiyle şer'î ve dil ilimlerini kendi üslûbunca tasnif etmiş, bu tasnifinde hadis ilmine de yer vermiştir.

1. İlimlerin Tasnifi

İlim kelimesi, Arapça علم kökünden gelmiş olup “meseleleri delilleriyle bilmek, idrak etmek” mânalarına gelmektedir.¹⁰ *Tasnîf* kelimesi; sınıflandırma, gruplara ayırma, kategorize etme gibi mânaları ihtiva etmektedir. Tasnîf düşüncesi, insanoğlunun yapısında daima olagelmıştır. İnsan, yaşadığı hayatta farkında olarak veya olmayarak etrafında deveren eden objeleri tasnif eder, giyim eşyalarını, kitaplarını hatta insanları bile tasnif edip gruplandırır.¹¹

⁶ Gökyay, 1.

⁷ Arslan, Sami, *Molla Lutfî'nin İlimlerin Tertibine Dâir er-Risâle fi'l-Ulûmi's-Şer'iyye ve'l-Arabiyye Adlı Eseri ve Hâşiyesi: Metin-Tercüme-Değerlendirme* (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2012), 33.

⁸ Taşköprülüzâde, Isâmuddîn Ebû'l-Hayr Ahmed Efendi, *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye fi Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye* (Beyrût: 1975), 280.

⁹ Türkiye Kütüphanelerinde birçok yazma nüshası bulunan eser üzerine, hâşiyeleri de karşılaştırılarak Sami Arslan tarafından “*Molla Lutfî'nin İlimlerin Tertibine Dâir er-Risâle fi'l-ulûmi's-şer'iyye ve'l-Arabiyye Adlı Eseri ve Hâşiyesi: Metin-Tercüme-Değerlendirme*” isimli bir yüksek lisans çalışması yapılmıştır.

¹⁰ Tehânevî, Muhammed b. A'la b. Ali el-Fârukî el-Hanefî, *Mevsuatu Keşşâfi Istilâhâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, edit.: Refik el-Acem; thk. Ali Dahruc; Arap. çev. Corc Zeynati - Abdullah Halidi (Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1996), 2: 1065.

¹¹ Muhammed b. İsmâil Seyyid Ahmed, tasnîf düşüncesinin Kur'ân ve Sünnette var olduğunu ayet ve hadislerle ortaya koymaktadır. Saçaklızâde, Muhammed b. Ebû Bekir el-Mar'aşî, *Tertîbu'l-Ulûm*, thk. Muhammed b. İsmâil Seyyid Ahmed (Beyrût: 1408/1988). (Muhakkikin Mukaddimesi, 5-7)

Bu bağlamda insanda öteden beri ilimleri tasnif etme düşüncesi gelişmiş ve bazı düşünürler, ilimleri müktesabâtlarına, inanış ve kültürlerine göre kategorize etmiştir. Yunan düşünürü Aristo'dan itibaren başlayan bu geleneğin; Kindî (ö. 260/873), Farabî (ö. 339/950), Harezmi (ö. 387/997), İbn Sina (ö. 428/1037) ve Gazâlî (ö. 505/1111) gibi İslâm düşünürlerince de devam ettirildiğine vurgu yapılmaktadır.¹²

Düşünce dünyasında *muallim-i sâni* lakabını alan Farabî, *İhsâü'l-ulûm* adlı eserinde ilimleri¹³ beş ana grupta ele alır ki bunlar şunlardır:

- 1- Dil ilimleri
- 2- Mantık ilimleri
- 3- Ta'lim ilimleri (Matematik-Geometri-Menâzir (Optik)-Musikî-Hiyel (Astronomi) ilimleri)
- 4- Tabiat ve İlâhiyat ilimleri (Fizik-Metafizik ilimleri)
- 5- Medenî ilim (Sosyal ilimler), Fıkıh ilmi ve Kelâm ilmi¹⁴

Görüleceği üzere Farabî; ilimlerin tasnifinde, İslâm âlimlerinin şer'î ilimler diye zikrettiği ilimlere az yer vermiş; tefsir, hadîs gibi ilimlere hiç yer vermemiştir. Bu noktada şunu vurgulamak yerinde olur ki ilimlerin tasnifine dair eser kaleme alanlardan özellikle felsefe yönü ağır basanlar, şer'î ilimleri *evrensel bir ilim* kabul etmekten ziyade *bir millete ait ilim* olarak kabul etmektedirler. Bunlara göre şer'î ilimler, daha çok siyaset ana başlığı altında ele alınmaktadır.

Gazâlî ise ilimleri şer'î ilimler ve şer'î olmayan ilimler diye iki kısma ayırmış, şer'î ilimleri şu dört bölümde ele almıştır:

- 1- Aslî ilimler (*Kitâb-Sünnet-İcmâ-Sahâbe* gibi ilimler)
- 2- Fer'î ilimler (*Fıkıh* ve *Ahlâk* gibi ilimler)
- 3- Yardımcı ilimler (*Lügat-Nahiv-Kitâbet* gibi ilimler)

¹² Maraş, 62.

¹³ Farabî'nin *Kitâbu't-tenbîh* isimli eserinde ilimleri; *Nazarî (Felsefî) ilimler* ve *Amelî (Pratik) ilimler* şeklinde iki ana grupta ele aldığı zikredilmektedir. Buna göre *Nazarî ilimler*; *Matematik*, *Tabiat* ve *Metafizik* olmak üzere üç grupta ele alınmaktadır. Farabî, *Amelî ilimleri* ise; *Ahlâk* ve *Siyâset* ve *Ekonomi* olmak üzere iki ana grupta ele alır. Maraş, 63.

¹⁴ Farabî, *İhsâü'l-ulûm/İlimlerin Sayımı*, çev. Ahmet Ateş (İstanbul: 1989), 54.

- 4- Tamamlayıcı İlimler (*Tilâvetü'l-Kur'ân-Tecvîd-Tefsir* ve *Hadiste ravileri bilme* gibi ilimler)

Gazâlî'ye göre şer'î olmayan ilimler üç kısma ayrılır:

- 1- Medh ve Teşvik Edilen İlimler (*Tıp-Hesap-Zirâatçılık-Terzilik-Siyâset* ve *Dokumacılık* gibi ilimler)
- 2- Zemmedilen İlimler (*Büyücülük* ve *Sihirbazlık* gibi ilimler)
- 3- Mübâh Olan İlimler (*Şiir* ve *Tarih* gibi ilimler)¹⁵

Görüldüğü gibi Gazâlî, ilimler tasnifinde felsefî ilimlere yer vermemiştir. Bir değerlendirmeye göre bu yönüyle o, felsefe ve alt dallarını ilim kabul eden Farabî ve İbn Sina'ya ters düşmektedir. Zira felsefe bilgisi özel bir bilgi olup, tecrübe ve deneyle ilgisi yoktur. Felsefeye dense dense *felsefî* veya *kavramsal bilgi* denebilir.¹⁶

Osmanlı döneminde de ilimlerin tasnifine ehemmiyet verilmiş ve konuya dâir kıymetli eserler telif edilmiştir. Bu mânada İslâm düşünce tarihinde en geniş ilim tasnifini *Miftâhü's-saâde* isimli eserinde Taşköprülüzâde'nin (ö. 968/1561) ortaya koyduğu ifade edilmektedir.¹⁷ O, söz konusu eserinde ilimleri şu yedi ana grupta ele almıştır:

- 1- Hat (Yazı) ile ilgili ilimler (Bu bölümde *yazı aletleri, yazı yazma kuralları, harfleri güzel ve düzgün yazma, Arap yazısını yazma, Kur'ân'ın yazılışı* gibi konular işleniyor.)
- 2- Lafızlar ile ilgili ilimler (Bu bölümde *harflerin sesleri, lügat, sarf, nahiv, beyân, şiir, mecâz, kinâye, atasözleri* gibi konular ele alınıyor)
- 3- Mantık ilimleri (*Mantık, cedel, hilaf ilimleri*)
- 4- Felsefe ve Varlıklar İlmi (Bu bölüm, eserin en geniş bölümlerinden birini teşkil etmektedir. Bu bölümde; en yüksek ilim olarak zikredilen *İlâhiyât ilmi, Psikoloji, Fizik ilmi, Tıp ilmi, Eczâcılık, Ferâset ilmi, Astroloji, Büyücülük, Matematik ilimleri, Müzik, Geometri, Astronomi* gibi ilim dalları hakkında bilgi verilmektedir.)
- 5- Hikmet-i ameliyye ilimleri/Pratik Felsefe ilimleri (Bu bölümde *ahlâk, ev idaresi, siyâset* gibi konular ele alınıyor)

¹⁵ Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İhyâü ulûmi'd-dîn* (Beyrût: 1426/2005), 1: 24-26.

¹⁶ Maraş, 66.

¹⁷ Maraş, 66.

- 6- Şer'î ilimler (Bu bölümde şu alt başlıklar yer almaktadır: *Kur'ân Okuma, Hadis Nakli, Tefsir, Hadis Anlama, Kelâm, Fıkıh Usûlü, Fıkıh*) Taşköprülüzâde, bu bölümde Hadis İlminin alt dalları olarak şunları sıralar: *Hadis Şerhi, Esbâb-ı vurûdi'l-hadis, Hadiste Nâsih ve Mensûh, Hz. Peygamber'in sözlerinin yorumu, onun sözlerindeki remiz ve işaretleri bilme, garîbu'l-hadis, hadise dil uzatma (ta'n etme), hadis uydurma, hadis râvilerinin durumu, tıbb-ı nebevî*.¹⁸

Kâtip Çelebî (ö. 1068/1657), ilim âleminde haklı bir yer edinen *Keşfu'z-zunûn* isimli eserinin mukaddimesinde; ilim kelimesinin mânası, mâhiyeti, gâyesi gibi mevzular hakkında bilgiler verdikten sonra muhtelif âlimlerin ilimler tasnifiyle ilgili görüşlerini nakletmektedir.¹⁹

Osmanlı dönemi ulemasından Saçaklızâde ismiyle maruf Muhammed b. Ebû Bekir el-Mar'aşî (ö. 1145/1732) de ilimlerin tasnifiyle ilgili *Tertîbu'l-ulûm* isimli bir eser kaleme almıştır.²⁰ Saçaklızâde, söz konusu eserinde *Faydalı İlimler* ismini verdiği ilimleri şu yedi grupta ele almıştır:

- 1- Arapça ile ilgili Bazı İlimler (*Lügat, Sarf, İştikak, Hat, Nahiv, Arûz, Kâfiye, Belâgat* gibi ilimler)
- 2- Aklî İlimler (*İlmu'l-mîzân/Mantık, Münâzara İlmi, Riyâziyyât/Hendese-Aritmetik-Astronomi* gibi ilimler)
- 3- Kitap ve Sünnet Kaynaklı İlimler (*Akâid, Ahlâk, Mev'ıza, Fıkıh ve Fıkıh Usûlü*)
- 4- Ledünnî İlmi
- 5- Kur'ân İlimleri (*Kur'ân'ın Nazmı, Tecvîd, Kıraât ve Tefsîr* gibi ilimler)
- 6- Hadis İlimleri (Bu bölümde *hadis metinleri, mânaları, nakledenlerin farklılığı ile ortaya çıkan kuvvet ve zaaf yönünden durumları* ele alınıyor)
- 7- Teşrih İlmi, Tıp İlmi, Firâset İlmi, Rüya Tabirleri İlmi ve Farsça

Saçaklızâde bu ilimleri sıraladıktan sonra şöyle demektedir: “*Faydalı ilimler bunlardan ibarettir. Zira bunların dışında kalanlar, ya felsefe, sihir ve astroloji*

¹⁸ Daha geniş bilgi için bkz., Taşköprülüzâde, *Miftâhü's-saâde ve miftâhü's-siyâde fî mevzûâtı'l-ulûm* (Beyrût: 1986).

¹⁹ Daha geniş bilgi için bkz. Kâtip Çelebî, Mustafa b. Abdullah, *Keşfu'z-Zunûn an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn* (İstanbul: 1941), 1: 1-58.

²⁰ Eser, Zekeriya Pak ve M. Akif Özdoğan tarafından çevirisi yapıp 2009'da Kahramanmaraş'ta basılmıştır.

*gibi zararlı ilimlerdir veya bilinmemesinin bir fayda sağlamayacağı, bilinmesinin de bir zarara yol açmayacağı türden ilimlerdir.”*²¹

Saçaklızâde eserinin üçüncü faslında ilimlerin *şer’î olan* ve *şer’î olmayan* şeklinde taksiminden bahseder ki burada gerçekten kıymetli değerlendirmeler mevcuttur.²²

Molla Lutfî, ilimlerin tasnifine dair *er-Risâle fi’l-ulûmi’s-şer’iyye ve’l-Arabiyye*²³ isimli bir eser kaleme almıştır. Eserin ismi *er-Risâle fi mevzûâtî’l-ulûm* şeklinde de geçmekte olup Refik el-Acem tarafından tahkik edilmiştir.²⁴ Molla Lutfî, ilimlerin tasnifine dair Osmanlı tarihinde kaleme alınan ilk esaslı örnek olduğu ifade edilen söz konusu eserinin hâşiyesini de yapmıştır.²⁵

²¹ Saçaklızâde, Muhammed b. Ebû Bekir el-Mar’aşî, *Tertîbu’l-ulûm*, çev. Zekeriya Pak - M. Akif Özdoğan (Kahramanmaraş: 2009), 124-125.

²² Saçaklızâde’ye göre *şer’î* ilimlere aynı zamanda *dînî* ilimler de denir. Çünkü din ve şeriat birbirinden farklı şeyler değildir. *Şer’î* ilim üç mânaya gelir:

Birincisi: Şeriat ile kastedilen, ne akılla (matematik gibi) ne tecrübeyle (tıp gibi), ne de peygamberlerin dışında birinden işitmekle (dil gibi) elde edilemeyen, sadece peygamberlerden elde edilebilen şeylerdir.

İkincisi: Şer’î ilimden anlaşılan, Şâri’den elde edilen ilimlerdir veya Şâri’ye mahsus ilimlere kendisi aracılığıyla ulaşılabilen ilimlerdir.

Üçüncüsü: Mantık ilminin *şer’î* ilim olması zorunludur. Çünkü mantık ilmi, Şâri’den kaynaklanan veya Şâri’den kaynaklanan şeylere dayanak teşkil eden bir ilimdir. Bu dayanak teşkil etme, kelâm ilminde olduğu gibi “varlık açısından” veya nahiv ve mantık ilminde olduğu gibi “kemâl açısından”dır. Saçaklızâde, 125-127.

²³ Molla Lutfî’nin II. Bayezid’e ithâf ettiği ve Türkiye Kütüphanelerinde yirmiye yakın nüshası bulunan *er-Risâle fi’l-ulûmi’s-şer’iyye ve’l-Arabiyye* eserinin bazı mahtût nüshaları şunlardır: Süleymaniye Ktp. Fazıl Ahmed Paşa Ktp. nr. 1592, vr. 1a-110a; Süleymaniye Ktp. Atıf Efendi, nr. 2793, vr. 101a-116b; Millet Ktp. Ali Emiri Efendi, nr.2550, vr. 1a-21b; Süleymaniye Ktp. Hüseyin Hüsnü Paşa, nr. 1203, vr. 1a- 13a.

²⁴ Eser, Şam’daki bir nüshasına dayandırılarak şerhi ile birlikte basılmıştır. *er-Risâle fi’l-ulûmi’s-şer’iyye ve’l-Arabiyye*, thk. Refik el-Acem (Beyrut: Daru’l-Fikri’l-Lübnânî, 1994).

²⁵ *Hâşiye ‘ale’r-Risâle fi’l-Ulûmi’s-Şer’iyye ve’l-Arabiyye* isminde olan eserin mahtût nüshaları şöyledir: Süleymaniye Ktp. Fazıl Ahmed Paşa, nr. 1592, vr. 110b- 115a; Süleymaniye Kütüphanesi, Hüseyin Hüsnü Paşa, nr. 1203, vr. 1b- 14a. (Süleymaniye Ktp. Hüseyin Hüsnü Paşa, nr. 1203, vr. 1a- 13a’nın derkenarındadır); Millet Kütüphanesi, AEARB 2550, vr. 22a-31b. Eser, *Şerh-u Risâleti’l-Ulûmi’s-Şer’iyye ve’l-Arabiyye* ismiyle basılmıştır. Beyrut: Daru’l-Fikri’l-Lübnânî, 1994.

Molla Lutfî, mukaddimesinde “Bu, kendisinde bütün Arabî ve şer’î ilimleri açıkladığım bir kitaptır.” dediği²⁶ eserinde felsefî, tabîî ve matematik ilimleri tasnife tâbi tutmamış; yirmi dokuzu **Arap dili**, kırk dördü **şer’î ilimler**le ilgili olmak üzere toplam **yetmiş üç ilim**den söz etmiştir.²⁷

Arap Dili ile ilgili ilim dalları arasında; *Mehâricu’l-hurûf*, *Lügat*, *Sarf-Nahiv*, *Meânî*, *Beyân*, *Arûz*, *Emsâl*, *İmlâü hatt’l-Arabiyye* gibi ilim dalları yer almaktadır. Molla Lutfî, şer’î ilimleri **cins** ismini verdiği beş ana grupta incelemiştir. Bu gruplar şunlardır:

- 1- Kanun Koyucu ve mübelliğin Zatından Bahseden İlimler (*Usûl-i Kelâm* ve *Siyer*)
- 2- Allah Teâlâ’dan Nâzil Olan Kanunları Lafız Olmaları Açısından Ele Alan İlimler (Bu bölümde *Yedi Kıraat*, *Nâsih-Mensûh*, *Tecvîd*, *Sebeb-i Nüzûl*, *Tefsîr*, *Garâibu’l-Kur’ân*, *Te’vîl*, *Rumûzu’l-Kur’ân* ve *Defu Metâini’l-Kur’ân* gibi ilimlerden bahsedilmektedir.)
- 3- Muallimden/Mübelliğden Sâdır Olan Kanunları Lafız Olmaları Açısından Ele Alan İlimler (Hadis ilmi ile ilgili ilim dallarını sıraladığı bölümdür ki aşağıda geniş bilgi verilecektir.)
- 4- Lafızlar Yoluyla Elde Edilen Hükümleri Konu Edinen İlimler (*Kelâm*, *Usûl-i Fıkıh*, *Hilâf*, *Fıkıh*, *Ferâiz*, *eş-Şurûr* ve *s-Sicillât*)
- 5- Yukarıdaki Dört Kısma Taalluk Eden Meselelerden Bahseden İlimler (Bu bölümde; *Nazar*, *Münâzara*, *Ahlâk*, *Âsâr*, *Tertîbu’l-asâkîr* gibi ilim dalları hakkında bilgi verilmektedir.)

“Molla Lutfî, er-Risâle’sinin mukaddimesinde ve hâtimesinde daha önce böyle bir eserin yazılmadığını ve bu sahanın öncüsünün kendisi olduğunu belirtmektedir. Böyle bir eser derken kastettiği, ilimlerin tasnifi değil bilâkis ilimlerin mebd’, mesele, garaz, gaye ve faideleri ile tanıtılması olmalıdır.”²⁸ Zira

²⁶ Molla Lutfî, *Mevzûâtü’l-ulûm*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esat Efendi, nr. 3782/31, vr. 76b. Taşköprüzâde, Molla Lutfî’nin söz konusu eserinde o zamana kadar yapılmayan tasniflere yer verdiğini zikretmektedir. Taşköprülüzâde, *Şekâik*, 171.

²⁷ Molla Lutfî; “Ümmetim yetmiş üç fırkaya ayrılacaktır...” (Ebû Dâvûd, Sünnet, 1) hadis-i şerifine telmihen ilimleri yetmiş üç kısma ayırdığı ifade edilmektedir. Arslan, 40.

²⁸ Arslan, 45. Nitekim bunun böyle olduğunu Molla Lutfî’nin şu ifadelerinden de anlamak mümkündür: “Ben bu risâlede Arabî ve Şer’î ilimlerin mevzu, mebd’, garaz, gaye ve tariflerini benden daha önce kimsenin değinmediği surette ele aldım.” Arslan, 57.

daha önce de zikredildiği gibi Kindî, Farabî ve Gazalî gibi birçok âlim tarafından ilimlerin tasnifine dair kıymetli bilgiler verilmiştir.

Molla Lutfî, söz konusu eserlerinde felsefî ve fennî ilimleri ilimler tasnifinde yer vermemiş, ağırlıklı olarak şer'î ilimler üzerinde durmuştur. Bunun yanında Molla Lutfî'nin *tabiat ilmini* ve *pratik felsefeyi* yardımcı ilimler olarak gördüğü; kendinden önceki düşünürlerce mantık ilimlerinden kabul edilen *nazar*, *münâzara* ve *cedel* ilimlerinin onun tarafından “*dînî ilimlerle ilkeleri yönünden ilgili ilimler*” adı altında zikredildiği ifade edilmiştir. Buna ilaveten Molla Lutfî'nin *ahlâk*, *siyâset* ve *ekonomi* ilimlerini, *dînî ilimleri tamamlayıcı ilimler* olarak kabul ettiği zikredilmektedir.²⁹

Molla Lutfî'nin söz konusu eserleri, başta Taşköprülüzâde'nin *Miftâhu's-saâde*'si ve Kâtip Çelebî'nin *Keşfu'z-zunûn*'u olmak üzere bu konuda kaleme alınmış daha sonraki eserlerin kaynakları arasında yer aldığı ifade edilir.³⁰ Ancak ne yazık ki bazen satırları bulan alıntılarının genelinde Molla Lutfî'nin ismi zikredilmemiştir.³¹

Molla Lutfî ile ilgili araştırmaları olan Maraş, ilimlerin tasnifi konusunda Molla Lutfî'den en çok istifade eden kişinin Taşköprülüzâde olduğunu ifade etmiştir. Öyle ki *Miftâhu's-Saâde* adlı eserinde yer verdiği konular arasında bazı yerler, Molla Lutfî'nin eserinde yazdıkları ile neredeyse bire bir örtüşmektedir.³²

Görüldüğü üzere ilimlerin tasnifi düşüncesi tarihin ilk çağlarından itibaren var olagelmiş, konuyla ilgili birçok düşünür eserler telif etmiştir. İlimlerin tasnifinde bazı düşünürler şer'î ilimlere ya hiç yer vermemiş ya da çok az yer vermiştir. Şer'î ilimlere yer veren tasniflerin çoğunda hadis ilmi ile ilgili

²⁹ Maraş, 77-78.

³⁰ Özen, 257. Molla Lutfî'nin, eserdeki kapalı bazı noktaları açıklamak üzere *el-Metâlibu'l-ilâhiyye* isimli bir eser telif ettiği ifade edilse de Arslan, bu eserin Molla Lutfî'nin *Mevzûâtü'l-Ulûm Şerhi* diye kaydettiği hâşiyeden farklı bir eser olmadığını bildirmektedir. Arslan, 29.

³¹ Arslan, 47. Yine burada verilen bilgiye göre Nevî Efendi, ilimlerin tasnifine dâir kaleme aldığı *Netâyicu'l-Funûn*'un mukaddimesinde istifade ettiği eserler arasında müellifini belirtmeden *Mevzûâtü'l-Ulûm* isimli bir eseri zikretmektedir. Bunun sebebi olarak zikredebileceğimiz husus şu olabilir: Molla Lutfî etrafında dolaşan şâibeler ve bunun sonucunda mahkeme kararıyla boynu vurulduğu için insanlar onun ismini zikretmek istemeyebilirler.

³² Maraş, 79. Mesela Maraş'a göre Taşköprülüzâde'nin eserinde yer verdiği *Bedî İlmi* ve *Cedel İlmi* kısımları; tarifi, konusu, ilkelerinin ve gayelerinin yazılış ve sıralanış şekli yönünden birkaç kelime hariç aynıdır. Eserde bunun gibi birçok örnek bulmak mümkündür.

müstakil bir fasıl açıldığını görüyoruz. Bu bağlamda Molla Lutfî'nin, ilimler tasnifine dair eserlerinde hadis ilmine önemli bir yer verdiği görülmektedir.

2. er-Risâle Fi'l-Ulûmi's-Şer'iyye ve'l-Arabiyye Adlı Eserinde Molla Lutfî'nin Hadis İlmine Bakışı

Hz. Peygamber'in söz ve davranışlarını konu edinen *Hadis ilmi*, şer'î ilimler veya naklî ilimler diye isimlendirilen İslâmî ilimlerin arasında yer alan bir ilim dalıdır. Özellikle hadis âlimleri arasında; hadis ilminin ilimlerin başı olduğu, diğer bütün İslâmî ilimlerin ondan neş'et ettiğine dair bir kanaat vardır. Nitekim hadis literatüründe ilim kavramının, hicrî ilk dört asırda genellikle “hadis” anlamında kullanıldığı ifade edilmektedir. Hatta bu düşünceye göre ilim denince hadis ilmi anlaşılmaktadır.³³ Bununla birlikte hadis ilminin; zaman içerisinde tefsir, fıkıh, kelâm gibi diğer İslâmî ilimler arasında zikredilen bir ilim dalı haline geldiği söylenebilir.

Hadis ilmi, klasik kaynaklarda *İlmü'l-hadîs*, *Ulûmu'l-hadîs*, *İlmü'r-rivâye* gibi tamlamalarla ifade edilmiştir. İbn Cemâa (ö. 819/1416), hadis ilmini “*Hadislerin senet ve metinlerinin halleri ile ilgili kurallar ilmidir.*” diye tanımladığı; büyük hadis âlimi İbn Hacer'in (ö. 852/1448) ise hadis ilmini; “*Râvî (rivâyet eden) ve mervî'nin (rivâyet edilen metinlerin hallerini bildiren kâideler bilgisidir.*” şeklinde tarif ettiği nakledilmektedir.³⁴

Hadis ilmi, *rivâyet* ve *dirâyet* olmak üzere başlıca iki kısma ayrılır. *Rivâyet*, hadis öğrenme (tahammül), hadis öğretme ve nakletme (edâ), hadisleri derleme gibi faaliyetleri içinde barındırır. *Dirâyet* ise, hadislerin senet ve metinleri ile ilgili her türlü faaliyeti ihtivâ eder. “Hadis ilimleri anlamına gelen ‘ulûmü'l-hadis’ ise ilk dönemlerden itibaren ‘hadisle ilgili bilinmesi gereken bilgiler’, başka bir ifadeyle hadis usûlü anlamında kullanılmıştır.”³⁵

³³ Yücel, Ahmet, *Hadis Usûlü*, İstanbul 2012, 201. (Temel hadis kaynaklarından Buhârî ve Müslim'in *el-Câmiu's-sahîh*'leri ve Ebû Dâvûd'un *Sünen*'inde bulunan “*Kitâbü'l-ilm*” bölümlerinde ilim, büyük ölçüde “hadis” anlamında kullanılmıştır. Hatîb el-Bağdâdî'nin hadislerin yazılı nakliyle ilgili eserine *Takyîdü'l-ilm* ismini vermesi, onun da ilmi “hadis” anlamında kullandığını göstermektedir. Ancak bütün bunlar, ilim kavramını hadise hasretmek anlamını doğurmamalıdır. Daha geniş bilgi için bkz. a.y.)

³⁴ Polat, Salahattin v.dğr., *Hadis Tarihi ve Usûlü* (Eskişehir: 2013), 12.

³⁵ Yücel, 201.

Hadis ilmi, müstakil bir ilim dalı hüviyetine sahip olduğu andan itibaren şemsiye bir kavram olarak ele alınıp alt dallara ayrılmış, tasnife tabi tutulmuştur. Mütekaddimûn hadis âlimlerinden olan Hâkim en-Nîsâbü'rî (ö. 405/1014), *Ma'rifetü ulûmü'l-hadis* isimli eserinde hadis ilimlerini **elli iki** alt bilim dalı halinde incelemiştir.³⁶

Müteahhir ulemasından İbn Salâh (ö. 643/1245), hadis ilimlerini **altmış beş** grupta tasnif etmiş³⁷; Suyûtî de hadis ilmine dair kaleme aldığı *Tedribü'r-râvî* isimli eserinde bu sayıyı **doksan üçe** kadar çıkarmaktadır.³⁸

Bu noktada şu hususu ifade etmek gerekir ki, yukarıda zikredilen hadis ilminin alt başlıklarını, hadis ilminin alt *ilim dalları* olarak değerlendirmekten ziyade, hadis ilminin *önemli konu başlıkları* olarak değerlendirmek daha doğru olacaktır.

Dolayısıyla hadis ilminin kısımları olarak zikredilen bu alt başlıkların bir kısmı daha sonra *hadis ilminin ana konuları* anlamında, *ulûmü'l-hadis* (*hadis ilimleri*) ismi altında incelemeye tabi tutulmuştur. Hadis ilimleri olarak araştırmaya medar olan bu alt ilim dallarını şu başlıklarda toplayabiliriz:

- 1- Hadis Tarihi³⁹
- 2- Hadis Usûlü⁴⁰
- 3- Cerh ve Ta'dîl⁴¹

³⁶ Bkz. Hâkim en-Nîsâbü'rî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah, *Ma'rifetü ulûmü'l-hadis*, thk. Ahmed b. Fâris (Beyrût: 1424/2003). (Hadis ilminin alt başlıkları olarak zikredilen başlıklar arasında; *Ma'rifetü's-Sahâbe*, *Sahîh-Sakîm*, *Nâsih-Mensûh*, *Garîbu'l-hadis*, *Cerh-Ta'dîl*, *İlelu'l-hadis*, *Muhtelifu'l-hadis* gibi başlıklar zikredilmektedir.)

³⁷ İbn Salâh, Ebû Amr Osman b. Abdurrahman eş-Şehrazûrî, *Ulûmü'l-Hadis*, thk. Nûreddîn İtr (Beyrût: 1406/1986). (Hadis ilminin alt başlıkları olarak zikredilen başlıklar arasında; *Sahîh Hadis*, *Hasen Hadis*, *Zayıf Hadis*, *Mevdû' Hadis*, *Kitâbetü'l-hadis*, *Ma'rifetü's-Sahâbe*, *Nâsihu'l-hadis* ve *Mensûhuh*, *Muhtelifu'l-hadis* gibi başlıklar zikredilmektedir.)

³⁸ Suyûtî, Celâleddîn, *Tedribü'r-râvî*, thk. Nazar Muhammed Feryâbî (Beyrût: 1415).

³⁹ "Hadis Tarihi, hadis Peygamberimiz döneminden günümüze kadar geçirdiği serüveni, hadis ile ilgili yapılan her türlü çalışmayı zaman ve mekân düzleminde, sebep sonuç ilişkileri içinde, yani Tarih Biliminin ölçütleri doğrultusunda ele alır." Polat, 15.

⁴⁰ "Hadis Usûlü; hadisleri nakledenlerin güvenilir, naklettikleri hadislerin de sahih olup olmadıklarını tespit etme amacıyla geliştirilmiş kurallardan bahseden ilimdir." Polat, 17.

⁴¹ "Cerh ve ta'dîl, bir takım özel lafızlar kullanarak rivâyetlerinin kabulü veya reddi yönünden râvilerin delâletlerinden bahseden bir ilimdir." Yücel, 202. Cerh ve Ta'dîl ilmine *Ricâl İlmi* ismi verilir ki, hadis râvileri hakkında, hadis rivâyetine ehil olup olmadıklarını belirlemeye yönelik gerekli

- 4- İlelü'l-Hadis⁴²
- 5- Garîbü'l-Hadis⁴³
- 6- Muhtelifu'l-Hadis⁴⁴
- 7- Nâsih ve Mensûh⁴⁵
- 8- Esbâbü Vurûdi'l-Hadis⁴⁶
- 9- Fıkhu'l-Hadis⁴⁷
- 10- Şerhu'l-Hadis⁴⁸

Şer'î ilimleri **beş cinsten** bir araya getiren Molla Lutfî, **üçüncüyü hadis ilmine** tahsis etmiş ve bu başlık altında hadis ilmiyle ilgili **on bir ilme yer vermiştir**.⁴⁹ Bu ilimleri sırasıyla ele alıp değerlendirmeleri zikretmeye çalışalım:

her türlü bilgiyi derlemek, korumak ve değerlendirmek amacıyla ortaya çıkmıştır. Daha geniş bilgi için bkz. Polat, 20.

⁴² “Hangi sebeple olursa olsun hadislerin sıhhatini zedeleyen gizli sebeplere illet (çoğ. İlel), bunları inceleyen ilme de İlelü'l-hadis denilmektedir.” Yücel, 205.

⁴³ Garîbü'l-Hadis, “hadis metinlerinde yer alan ve az kullanılması dolayısıyla anlaşılması güç olan kelimeler ve bunları konu edinen ilim dalı mânasına gelmektedir.” Geniş bilgi için bkz. Yücel, 207.

⁴⁴ Muhtelifu'l-hadis ilmi, sahih bir hadisin yine sahih olan hadis veya hadislere ya da diğer şer'î delillere zıt görünmesinin sebeplerini araştıran ve bunları gidermenin yollarını inceleyen bir ilim dalıdır. Daha geniş bilgi için bkz. Yücel, 209.

⁴⁵ Genellikle birbiriyle çelişkili gibi görünen hadisler arasındaki ihtilafı giderme yollarından biri olarak kullanılan ve bazı tasniflerde Muhtelifu'l-Hadis ilminin içerisinde değerlendirilen Nâsih ve Mensûh ilmi, sünnetin sünneti neshini inceleyen, başka bir ifadeyle aralarında nesh söz konusu olan hadisleri inceleyen bir ilim dalıdır. Daha geniş bilgi için bkz. Yücel, 211.

⁴⁶ “Esbâbü'l-hadis”, “vurûdü'l-hadis” isimleriyle anılan bu ilim, hadislerin daha iyi anlaşılabilmesi için onların hangi sebeple, nerede ve ne zaman söylendiğini araştırma konusu yapan bir ilim dalıdır. Daha geniş bilgi için bkz. Yücel, 212.

⁴⁷ Fıkhu'l-Hadis'in hadis ilimleri arasındaki yerinin, usûl kitaplarında eksik kalmış bir konu görünümünde olduğu ifade edilerek bu ilmin hadisin sıhhatini tespit ettikten sonra hadis ilminin en önemli konusu olduğuna vurgu yapılmıştır. Daha geniş bilgi için bkz. Türçan, Zişan ve diğerleri, *Hadis* (Ankara: Grafik Yayınları, 2016), 142-143.

⁴⁸ Şerhu'l-Hadis; hadislerde geçen az bilinen kelimeleri açıklayıp mutlak ve müşkil lafızlar üzerinde durarak çağın ihtiyaçlarını göz önüne alarak hadisleri açıklayan bir ilim dalıdır.

⁴⁹ Molla Lutfî'nin hadis ilmindeki yeri ile alakalı olarak şunlar zikredilebilir: Hangi tarihlerde olduğu tam kesin tespit edilememekle birlikte Molla Lutfî, Edirne Dâru'l-hadis medresesinde hocalık yapmış, Şeyh Ebû'l-Vefa Zâviyesinde de Sahîh-i Buhârî dersleri vermiştir. Bunların yanında Harvard Üniversitesinde yazma nüshası olan “*Ta'likât ale'l-Buhârî*” isimli bir eserinin olduğunu Arslan bize bildirmektedir. (Arslan'ın verdiği bilgiye göre eser şu üç bölümden müteşekkildir: 1-İmâm Buhârî'nin Hayatı ve Hadis İlmindeki Yeri 2- Hz. Peygamber'in Nesebi 3-Hadis İlminin Tarifi, Gayesi. Arslan, 23) Söz konusu eser üzerine Muhammed Yakup

2.1. Hadis Metni İlmi (علم متن الحديث)

Molla Lutfî'ye göre *Metnu'l-hadis ilmi*; Hz. Peygamber'in sözlerinin zapt edilmesinden, tayin edilmesinden, tayin edilme yollarından, rivâyet şartlarına riâyetten ve Hz. Peygamber'in dine taalluk eden fiil ve sâir hallerini araştıran bir ilimdir.⁵⁰ Molla Lutfî, bu ilmin mevzuunun yukarıda zikrettiklerinin olduğunu ifadeden sonra bu ilmin mevzuunun, dine taalluk etmesi açısından Hz. Peygamber'in zatı olduğunu söyleyenlerin olduğunu nakletmektedir.

Daha sonra Molla Lutfî; bu ilmin mebâdîsinin, güvenilir râvîlerden rivâyet edilen önermeler olduğunu; maksadının da doğru bir şekilde hüküm çıkarabilmek ve şeriatta sapkınlığa engel olmak için mezkûr konularda meleke elde etmek olduğunu ifade eder.⁵¹

Molla Lutfî'nin *Metnu'l-Hadis* dediği ilim dalı, hadis literatüründe; hadisin hafızaya alınması, yazıya geçirilmesi, zabtedilmesi gibi konuları muhtevi olan *rivâyetü'l-hadis* ilmi içerisinde değerlendirilen bir ilim dalıdır.

2.2. Tıbb-ı Nebî (aleyhi's-selâm) İlmi (علم الطب النبى عليه السلام)

Tıbb-ı Nebevî, müellifin “*Ferâiz ilminin fıkıh ilminden çıktığı gibi tıbb-ı nebevî de hadis ilminden çıkmıştır*” şeklindeki ifadeleriyle hadis ilimleri arasına dâhil edilmiştir. Hz. Peygamber'in *koruyucu hekimlik, hastalıkların tedavisi, ilaçla tedavi, dua ile tedavi* gibi insanın beden/maddî ve ruh/manevî sağlığına dair söz ve uygulamalarını içeren birçok rivâyet mevcuttur. İşte Hz. Peygamber'in insan sağlığı ile ilgili ortaya koyduğu söz ve uygulamaların hepsine birden *Tıbb-ı Nebevî* adı verilmiştir.

Tıbb-ı nebevînin bir hadis ilmi olarak hadis ilimleri arasında zikredilmesi, geleneksel hadis ilimleri sıralamasında pek şahit olmadığımız bir durumdur. Aslında tıbb-ı nebevînin hadis ilmi içerisinde müstakil bir ilim dalı olarak değerlendirilmesi tartışmalı bir konudur. *Tıbb-ı nebevî* diye bir ilim dalının olup olmadığı, hatta Hz. Peygamber'in tıbbî anlamına gelebilecek böyle bir tamlamanın yapılması gibi konular temelden tartışılmaktadır.

Kepenek tarafından; *Molla Lutfî'nin “Ta'likât alâ Evâli Sahîhi'l-Buhârî” Adlı Eserinin Tahkîk ve Tahlîli* isimli bir Yüksek Lisans çalışması yapılmıştır.

⁵⁰ Arslan, 102.

⁵¹ Arslan, 102.

2.3. Hadis Râvîlerinden Bahseden İlim (علم يبحث عن رواية الاحاديث)

Hadis râvîlerinin isim, nesep, künye, yaşadıkları zaman gibi hallerinin araştırıldığı bir ilimdir. Mebâdîsi, güvenilir kimselerden işitilen, rivâyet olunan önermelerdir. Garazı, râvîlerin hallerine dair bir meleke elde etmektir. Gayesi, hadis silsilelerinde hata yapmaktan kaçınmaktır.⁵²

Bu ilim dalının geleneksel hadis ilimleri tasnifindeki karşılığı, *Ricâl İlmi* ve *Cerh-Ta'dîl* ilmi olmaktadır. Hadislerin zamanımıza kadar güvenilir bir şekilde gelmesinde katkısı olan bir ilim dalıdır.

2.4. Hadislerin Nâsih ve Mensûhuna Dâir İlim (علم ناسخ الحديث و منسوخه)

2.5. Sebeb-i vurûdi'l-Hadis İlmi (علم اسباب ورود الأحاديث)

2.6. Hadis Şerh İlmi (علم شرح الحديث)

2.7. Te'vîlü'l-Hadis İlmi (علم تأويل أقوال النبي عليه السلام)

Molla Lutfî, *Şerhu'l-Hadis* ve *Te'vîlu akvâli'n-Nebi* kavramlarını, hadis ilminin alt ilim dalları arasında ayrı ayrı zikrederek şerh ve te'vîl kavramları arasındaki farka vurgu yapmıştır. Genel manada *şerh* denince; herhangi bir metni esas alarak bunun üzerinde yapılan çalışmalar ve yorumlar akla gelmektedir. Cem Dilçin şerh teriminin tanımını şu şekilde yapar: “Bir metnin iyice anlaşılmasını sağlamak amacıyla, gerekli kelimelerini, deyim ve terimlerini çağının bilim ve edebiyat anlayışı içinde yorumlayarak yapılan açıklamadır.”⁵³

Şemseddin Sâmî şerhi, “bir kitabın ibaresini yine o lisanda veya diğer bir lisanda tafsil ve izâh ederek müşkilâtını açma ” şeklinde tarif eder. Ayrıca onun verdiği bir başka tarif de şu şekildedir : “Bir kitabın ibaresini kelime kelime açıp izah ederek yazılan kitap.”⁵⁴

Tuncay Kortantamer şerhi basit olarak; “bir metnin, daha iyi anlaşılсын diye, metni başkalarından daha iyi anladığı kanaatinde olan kişiler tarafından açıklanması”⁵⁵

⁵² Arslan, 103.

⁵³ Dilçin, Cem, “Şerh” md., *Türk Ansiklopedisi* (Ankara: MEB Yay., 1981), 30.; 258.

⁵⁴ Şemseddin Sâmî, *Kâmûs-i Türkî* (İstanbul: 1978), 773.

⁵⁵ Kortantamer, Tuncay, “Teori Zemininde Metin Şerhi Meselesi”, *Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* (İzmir: 1994), 8.; 1.

şeklinde tasvir eder. Zira ona göre başkaları tarafından paylaşılsa da paylaşılmasa da, bir metni açıklamaya başlayan bir kişi, onu bazı kişilerden veya herkesten daha iyi anladığı kanaatine kendisi sahiptir.

Te'vîl kelimesi ise, lafzın zahir manasından muhtemel olan manaya döndürülmesidir.⁵⁶ Usul-i fıkıhçılara göre tevil; lafzın zahir olan manasından alınıp bir delile binâen zahir olmayan başka bir manaya çekilmesidir. Bu bakımdan ikisi de zâhirde bir metni açıklama gibi görünse de şerh ve te'vîl kavramları arasında belirgin bir fark mevcuttur.

2.8. Hadislerdeki Rumûz ve İşaretlerin İlmi (علم رموز أقواله و اشاراته)

Müellifin hadis ilimleri arasına hangi ilimleri dâhil ettiği başlı başına üzerinde durulması gereken bir husustur. Bu mânada ehl-i keşifle irtibatlı olan **Rumûzü'l-Hadis** hadis ilimleri arasında yer verilmesi dikkat çekicidir. Molla Lutfî, bu kısımda her hangi bir açıklama yapmamış, bu ilim dalı hakkındaki bilginin Kur'ân ilimlerindeki benzerlerine bakılarak öğrenilebileceğini ifade etmiştir.⁵⁷

Öyleyse bu hususta Kur'ân ilimleri arasında yer alan *Rumûzü'l-Kur'ân ve İşârâtühû* bölümüne müracaat etmemiz gerekmektedir. Burada verilen bilgiye göre bu ilim dalı, ilâhî mânalardan ve remizlerle işaret edilmiş sıklardan bahseden bir ilimdir. Mebâdîsi, gizli münâsebetleri tespit edebilen ehl-i keşiften nakledile gelen önermelerdir.

Bu durumda *Rumûzü'l-Hadis ve İşârâtühû* diye de isimlendirebileceğimiz bu ilim dalı, hadislerdeki rumuz ve işaretleri ve ehl-i keşfin ilgili hadislere yaptıkları yorumları konu edinmektedir.

⁵⁶ Cürçânî, Ali b.Muhammed, *et-Ta'rifât*, thk. İbrahim el-Ebyârî (Beyrût: 1996), 72.

⁵⁷ Arslan, 104.

2.9. Garîbu'l-Hadis İlmi (علم غرائب لغات الحديث)

2.10. İthamları Hadislerden Uzaklaştırma İlmi (علم دفع مطاعن عن الحديث)

2.11. Hadislerin Telfik Edilmesi İlmi (علم تليفق الأحاديث)

Molla Lutfî bu ilim dalı hakkında şunları söyler: “Hz. Peygamber’in hadisleri arasındaki veya hadislerle ayetler arasındaki var gibi görünen çelişkiyi telfik etmeye/uzlaştırmaya yarayan bir ilimdir. Mebâdisi, şer’î ve Arabî ilimlerden alınmıştır. Garazı, telfik yapabilme melekelerini elde etmektir. Faydası, dindeki prensiplere zarar vermesi muhtemel şüphelerin ortadan kaldırılmasıdır.”⁵⁸

Molla Lutfî, hadis ilim dalları arasında *Def’u Metâini’l-Hadis* ve *Telfiku’l-Hadis* ilim dallarını zikretmektedir. Bu iki ilim dalı, hadis literatüründe *ihtilâfu’l-hadis* ilmi altında incelenmektedir ki hadislerle yönelik hücumlara cevap niteliğinde olan ve hadislerde var olduğu öne sürülen çelişkileri ortadan kaldırmayı gaye edinen ilim dallarıdır.

Söz konusu eserde hadis ilmini ilgilendiren kısımlar bu kadarla sınırlı değildir. Meselâ *Kanun Koyucu ve mübelliğin Zatından Bahseden İlimler* bölümünün **Birinci Cins** ilimler grubunda **siyer** ilminden bahsedilmektedir ki mübelliğin fiili, ahlâkı, nesebi, ashâbı gibi meselelerden bahseden bir ilim dalıdır. Mevzûu, beşer olması açısından mübelliğin kendisidir. Mebnâsı/dayanağı tevatürdür. Garazı, mezkûr hallerin zaptıdır.⁵⁹

Hadis ilmini konu edinen eserlerde siyer ilmi, hadis ilminin ana alt ilim dalları arasında değil de *Meğâzî*, *Şemâil*, *Delâil* gibi Peygamberimizi konu edinen diğer ilimler arasında zikredilmektedir. Siyer ilmi, bugünkü biyografi bilim dalına tekabül etmekte olup, *Tarih* biliminin alt dalı olarak kabul edilmektedir. Buna bağlı olarak, hadisleri kaynak olarak kullanmakla birlikte bir tarihçinin yararlanabileceği bütün verileri eleştirir, kullanır ve bir hikâyeye oluşturur. Hadis ilminin amacı Peygamberimizin hayat hikâyesini oluşturmak değildir.⁶⁰ Bu durumda siyer ilmi hadis ilminin ana ilim dallarından biri olmayıp hadis ilmiyle tâli derecede alakalı bir ilim dalıdır.

⁵⁸ Arslan, 104.

⁵⁹ Arslan, 96.

⁶⁰ Daha geniş bilgi için bkz., Polat, 14.

Ahlâk, Mev'ıza, Dualar ve Zikirler gibi ilimlerin zikredildiği son bölümde de **Âsâr** (tekili *eser*) ismi altında hadis ilmiyle yakından irtibatlı bir ilmin zikri geçmektedir. Burada verilen bilgiye göre Âsâr ilmi; ashâb, tâbiîn ve seleften ulemânın önde gelenlerinin din ve dünya işlerine taalluk eden söz, fiil ve hayatlarından bahseden bir ilimdir. Mebâdisi, güvenilir kimselerden rivâyet olunan şeylerdir. Garazı, tarifte zikredilen hususları öğrenmek ve bu vesileyle geçmiş ulemânın nail oldukları nimetleri elde etmektir. Molla Lutfî'ye göre bu ilim, daha önce geçen mev'ıza ilminin en çok ihtiyaç duyduğu ilimdir.⁶¹

Hadis literatüründe Hz. Peygamber'den rivâyet edilenlere *haber*, sahâbeden gelenlere ise *eser* denmiştir. Bazı âlimler, Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbiînden nakledilen bütün rivâyetlere *eser* denileceği görüşündedir.⁶² Molla Lutfî'nin zikrettiği *âsâr ilmi*; sahâbe, tâbiîn, etbâü't-tâbiîn söz ve fiillerini konu edinen bir ilim dalıdır ki hadis ilminde bu ilmin bir değeri vardır. Zira bu üç tabaka, Hz. Peygamber'in medhine mazhar olmuş, İslâm teşriinde söz ve fiillerine itibar edilen tabakalardır. Hadis ilminde sahâbe söz, fiil ve takrirleri anlamındaki *Mevkûf* hadis ve tâbiîn söz ve fiillerini konu edinen *Maktû'* Hadis kavramları üzerinde durulmuştur.

Sonuç

Osmanlı döneminin önemli bir o kadar da tartışmalı âlimlerinden olan Molla Lutfî, birçok alanda eser telif etmiş, bu arada ilimler tasnifi ile ilgili değerli eserler kaleme almıştır. Osmanlı döneminde ilimlerin tasnifine dair eser kaleme alan âlimlerden biri olan Molla Lutfî, ilimlerin tasnifi konusunda kendinden sonraki literatüre tesiri olmuştur.

Şüphesiz ilimlerin tasnifi konusu öteden beri düşünürlerin üzerinde durduğu bir konudur. Söz konusu tasniflerde hangi ilimlerin bu tasniflerde bir ilim dalı olarak yer alıp almayacağı konusu ihtilaflı bir konu olduğu gibi, şer'î ilimlerin ilimler tasnifinde yerinin olup olmadığı konusu üzerinde de farklı değerlendirmeler ortaya konmuştur.

İlimlerin tasnifinde şer'î ilimlere müstakil bir bahis açanlar, hadis ilmine de önemli bir yer vermişlerdir. İlimlerin tasnifine dair müstakil eser telif eden

⁶¹ Arslan, 109.

⁶² Yücel, 43.

Molla Lutfî de ilimler tasnifinde hadis ilmine yer vermiş, hadis ilminin alt ilim dalları hakkında söz söylemiştir.

Tıbb-ı nebevîyi, rumûzu'l-hadisi hadis ilimleri arasında zikretmesini, hadis ilminin alt başlıkları arasında zikrettiği *şerhu'l-hadis* ve *te'vîlu'l-hadis* arasındaki farka vurgu yapmasını, genellikle klasik bakış açısında yer bulmayan farklı bir bakış açısı olarak değerlendirebiliriz.

Molla Lutfî bu mânada kendinden sonraki literatüre etkisi olan bir şahsiyet olarak ilim tarihinde yerini almıştır.

Kaynakça

Arslan, Sami. *Molla Lutfî'nin İlimlerin Tertibine Dâir er-Risâle fi'l-Ulûmi's-Şer'iyye ve'l-Arabiyye Adlı Eseri ve Hâşiyesi: Metin-Tercüme-Değerlendirme*. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012.

Cürcânî, Ali b. Muhammed. *et-Ta'rifât*. thk. İbrahim el-Ebyârî. Beyrût: 1996.

Dilçin, Cem. *Türk Ansiklopedisi*. Ankara: MEB Yayınları, 1981.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eşas es-Sicistânî. *Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1982.

Farâbî. *İhsâu'l-ulûm/ İlimlerin Sayımı*. çev. Ahmet Ateş. İstanbul: 1989.

Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *İhyâü ulûmi'd-dîn*. Beyrût: 1426/2005.

Gökay, O. Şaik. *Molla Lûtfî*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987.

Hâkim en-Nîsâbü'rî Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah. *Ma'rifetü ulûmi'l-hadis*. thk. Ahmed b. Fâris. Beyrût: 1424/2003.

İbn Salâh, Ebû Amr Osman b. Abdurrahman eş-Şehrazûrî. *Ulûmü'l-Hadis*. thk. Nûreddîn İtr. Beyrût: 1406/1986.

Kâtip Çelebi, Mustafa b. Abdullah. *Keşfu'z-Zunûn an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*. İstanbul: 1941.

Kortantamer, Tuncay. "Teori Zemininde Metin Şerhi Meselesi". *Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*. İzmir: 1994.

Maraş, İbrahim. *Molla Lutfî'nin Felsefî ve Kelâmî Görüşleri*. Yüksek Lisans Tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1992.

Molla Lutfî. *Mevzûâtü'l-ulûm*. Süleymaniye Kütüphanesi, Esat Efendi, nr. 3782/31.

- _____. *Şerhu mevzûâtî'l-ulûm*. Köprülü Kütüphanesi, nr. 1596.
- Özen, Şükrü - Gökyay, Orhan Şaik. "Molla Lutfî". *DİA*. İstanbul: 2005, 30: 255-258.
- Polat, Salahattin v.dğr. *Hadis Tarihi ve Usûlü*. Eskişehir: 2013.
- Saçaklızâde, Muhammed b. Ebû Bekir el-Mar'aşî. *Tertîbu'l-Ulûm*. thk. Muhammed b. İsmâîl Seyyid Ahmed. Beyrût: 1408/1988.
- Saçaklızâde, Muhammed b. Ebû Bekir el-Mar'aşî. *Tertîbu'l-ulûm*. çev. Zekeriya Pak - M. Akif Özdoğan. Kahramanmaraş: 2009.
- Suyûtî, Celâleddîn. *Tedribü'r-râvî*. thk. Nazar Muhammed Feryâbî. Beyrût: 1415.
- Şemseddin Sâmî. *Kâmûs-i Türkî*. İstanbul: 1978.
- Taşköprülüzâde, Isâmuddîn Ebû'l-Hayr Ahmed Efendi. *Miftâhü's-saâde ve miftâhü's-siyâde fî mevzûâtî'l-ulûm*. Beyrût: 1986.
- _____. *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*. Beyrût: 1975.
- Tehânevî, Muhammed b. A'la b. Ali el-Fârukî el-Hanefî. *Mevsuatu Keşşâfî Istılâhâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm*. edit. Refîk el-Acem. thk. Ali Dahruc. Arap. çev. Corc Zeynati - Abdullah Halidi. Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1996.
- Yücel, Ahmet. *Hadis Usûlü*. İstanbul: 2012.
- Türcan, Zişan v.dğr. *Hadis*. Ankara: Grafik Yayınları, 2016.

Tokatlı Molla Lutfi'nin "Risâle Mûte'allika Bi Âyeti'l-Hac" İsimli Yazma Eserinde Ele Aldığı Fıkhî Konular ve Tenkitleri

Hilal ÖZAY*

Öz: Osmanlı dönemi 15. yy. âlimlerinden Tokatlı Molla Lutfi, hac ile ilgili pek çok fıkhî meseleyi içeren "Risâle (Kelimât) mûte'allika bi âyeti'l-hac" isimli eserinde Mu'tezile âlimlerinden Zemahşerî'nin ağırlıklı olarak dirayet metoduyla yazdığı tefsiri el-Keşşâf an hağâikı ğavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-eğâvîl fî vücûhi't-tenvîl' isimli eserinde Bakara suresinin 196-198. ayetlerine yaptığı tefsiri ve daha çok da bu tefsir üzerine yazılmış şerh ve haşiyeleri tenkit etmiştir. Bu çalışmada haccı tamamlama şartı, umrenin vacip olup olmadığı, hadisin Kur'an'ı neshi, hacda üç gün orucun tutulma vakti, hacta yapılacak görevlerin belli aylarda geçerli olduğu, arafat vakfesinin vacip olup olmadığı konuları ve bu konularda Molla Lutfi'nin görüşleri ve itirazları ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hac, Umre, Zemahşeri

Tokatli Molla Lutfi's "Risâle Mute'allika Bi Âyeti'l-Hac" Named in His Work Writing The Jurisprudential Topics and Reviews

Abstract: Ottoman period 15th century one of the scholars of the Tokatli Mulla Lutfi has criticized tafsir of the 196-198 of the verse of Surat to surat al-baqarah in el-Keşşâf an hağâikı ğavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-eğâvîl fî vücûhi't-tenvîl' which written the tafsir predominantly dirayah tradition method by Zamakshari from the Mu'tazila scholars in his work entitled "Risâle (Kelimât) mûte'allika bi âyeti'l-hac" which contains many jurisprudential topics related to hajj and moreover the commentary and postscripts written on this commentary. In this study, the conditions of completion of hajj, whether The Umrah is wajib or not, abrogation the Qur'an of the hadith, the time of the three days of fasting in the hajj, the tasks to be carried out in the hajj are valid for a certain period of time, whether the Arafat foundation is wajib or not and the objection to the views of Molla Lutfi's Zamakshari was taken up in these matters.

Key Words: Hajj, Umrah, Zamakshari.

* Dr. Öğr. Üyesi, Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Ana Bilim Dalı (hilal.ozay@gop.edu.tr).

Giriş

Ecdadımızın bıraktığı kıymetli mirasın günümüze taşınmasına ve yeni çalışmalar yapılmasına vesile olan bu sempozyuma emeği geçen herkese teşekkürlerimi sunarak tebliğime başlamak istiyorum.

İslamın beş şartından birisi olan hac ibadetini konu alan bu tebliğde Molla Lutfi'nin (ö.900/1495) “Risâle (Kelimât) müte'allika bi âyeti'l-hac”¹ isimli eserinde yer alan Bakara suresi 196-198. ayetleri bağlamında hac konusundaki fikhî meseleler de Molla Lutfi'nin tenkitleri ele alınmıştır. Bu eser Molla Lutfi'nin ifadesiyle Arap ve acem sultanlarının efendisi, Hazreti Hâkân Osmanlı Hükümdarı Padişahı, kılıç ve kalem efendilerini istihdam eden, sultan oğlu sultan, Sultan Bâyezîd b. Muhammed Han Hazretleri tarafından, bayram günü, kalplerin şevk duyduğu ve cennet bahçesi olan onun yüce huzurunda Keşşâf Tefsiri ve haşiyelerinin mütalaası ile hac ayetlerinin müzakere edilmesi emri üzerine müzakereye katılmış ama maksat hasıl olmamış bunun üzerine akıl sahipleri şereflesin ve kabuk özden ayırsın diye bu risaleyi yazılmıştır.²

Tebliğde mümkün mertebe risalenin metnine bağlı kalınmıştır. Fakat tebliğ süresi dikkate alınarak metnin tamamı verilmemiştir. Ayrıca konunun daha iyi anlaşılmasını sağlamak için bazı yerlerde Zemahşeri'nin tefsirinden alıntılar yapılmıştır.

Risâle Mute'allika Bi Âyeti'l-Hac

Zemahşeri “وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ” Haccı ve umreyi Allah için tamamlayın.”³ ayetinde geçen “tamamlayın” kelimesinden hareketle hac ve umrenin tamamlanmasını onlara ticari ve dünyevi maksatlardan hiçbir şeyi karıştırmamaya ve onların sırf ibadet için yapılmasına bağlamıştır.

Molla Lutfi, Zemahşeri'nin ayeti bu şekilde tefsir etmesini tenkit etmiş, ona göre böyle anlam vermek “Hac mevsiminde ticaret yaparak Rabbinizin lütuf ve keremini istemekte size bir günah yoktur” ayetine muhaliftir. Çünkü lütuf ve

¹ Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, nr. 2844.

² Molla Lutfi, *Risâle (Kelimât) müte'allika bi âyeti'l-hac*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, nr. 2844, 42b.

³ Bakara, 2/196.

ihsandan maksat ticarete kazanç elde etmektir. Bu da hac günlerinde hacılar için mubahtır.⁴

Zemahşeri'ye göre bu ayette hac ve umrenin tamamlanmasına dair bir emir vardır, onların vacip veya nafile olmasına dair hiçbir delil yoktur.⁵ Zira Hz Peygamber'e (s.a.v.): 'Umre hac gibi vacip midir?' denildiğinde: "Hayır, Umre yapmak sizin için hayırlıdır"⁶ ve "hac cihattır umre de nafile bir ibadettir"⁷ buyurmuştur.⁸

Bu tefsire yazılan Keşf isimli haşiyede⁹ Abdurrahmân el-Kazvînî'ye göre; bu hadisi delil olarak almak, kitabın haberi vahid ile neshini gerektirir.¹⁰

Molla Lutfi'ye göre umrenin vacip olmadığına dair getirilen hadisin delil olması tartışmaya açıktır. Çünkü hadis, ya kitaptaki mecaz manayı kastetmek için ya da kitaptaki iki müşterek manadan birini tayin etmek için karine kılınır. Fakat hadis ile ifade edilen mana ile kitapta ne mecaz ne de hakikat kastediliyorsa, hadis bu durumda kitabı nesh eder.

Yine Abdurrahmân el-Kazvînî: "Hadisin, mutlak olarak umrenin vacip olmadığını değil de, vücubiyette umrenin hacca denk olmadığını kasdetmesi muhtemeldir."¹¹ Çünkü kesin bir icma ile vacip ve zannî bir yol ile vacibin arasında fark vardır" der.

Molla Lutfi'ye göre Abdurrahmân el-Kazvînî'nin bu görüşü son derece yanlıştır. Çünkü icmanın "kat'î icma ile vacip ve zannî bir yol ile vacip" diye kısımlara ayrılması, bize nispetledir. Yoksa Hz. Peygamber'e nispetle değildir.¹²

Zemahşeri: İbn Abbâs'ın (68/688) (r.a) 'Muhakkak ki umre haccın yakın arkadaşısıdır' ve yine bir adamın Hz. Ömer'e (r.a); 'Ben hac ve umrenin bana farz

⁴ Molla Lutfi, *Risâle (Kelimât) müte'allika bi âyeti'l-hac*, 44a.

⁵ Molla Lutfi, *Risâle (Kelimât) müte'allika bi âyeti'l-hac*, 44a.

⁶ Tirmizi, "Hac", 88.

⁷ İbn Mâce, "Menâsik", 44.

⁸ ez-Zemahşeri, Ebü'l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed el-Harizmi, *el-Keşşaf an haka'iki gavamidi't-tenzil ve uyuni'l-ekavil fi vucuhi't-te'vil*, (İstanbul: 2016), 1: 644.

⁹ Bu eser, Keşşâf üzerine yazılan haşiyelerden biri olan "*el-Keşf an Muşkilâti'l-Keşşâf*" adlı haşiyedir. Müellifi Ömer b. Abdurrahmân el-Fârîsi el-Kazvînî (ö.745/1345)'dir.

¹⁰ Molla Lutfi, *Risâle (Kelimât) müte'allika bi âyeti'l-hac*, 44a.

¹¹ Molla Lutfi, *Risâle (Kelimât) müte'allika bi âyeti'l-hac*, 44a.

¹² Molla Lutfi, *Risâle (Kelimât) müte'allika bi âyeti'l-hac*, 44b.

kılındığını buldum ve ikisine birden telbiye getirdim’ demesi üzerine, Hz. Ömer’in (r.a) ‘Sen, Peygamberinin sünnetine erdirilmişsin’¹³ şeklindeki rivayetler ile ayette geçen tamamlama emrinde hac ve umrenin birlikte yer almasından dolayı umrenin hac gibi vacip olduğunun söylenmesinin uygun olmadığını ifade eder. Çünkü umrenin haccın yakın arkadaşı olması kıran haccı yapacak kimsenin bu ikisini birlikte yapması ve bunların birlikte bahse konu olmasındandır. Bir de umre küçük hac sayılmasındandır.¹⁴ Hz. Ömer’in (r.a) rivayetine gelince,¹⁵ o adam “her ikisi için telbiye getirdim sözüyle” hac ve umrenin kendi üzerine yazılmış olduğu yorumunda bulunmuştur.” Nitekim kişi nafile namaz için tekbir aldığı anda nafile namazın vacibe dönmesi gibi umre için telbiye getirdiğinde de umre kendisine vacip olur. Çünkü nafile de olsa başlandığı için tamamlanması gerekir.¹⁶

Şârih Teftâzânî’ye (ö.792/1390)¹⁷ göre: “Bu ayet, Şafi mezhebinde olduğu gibi üç açıdan umrenin vacip olduğuna işaret etmektedir.

Molla Lutfi umrenin vacip olmadığı hükmünde Zemahşeri ile aynı görüşte ama Teftâzânî’ye itiraz eder ve şöyle cevap verir: Hac ve umre sadece zikir de birleşmiştir. Mana Allah’ın kitabındaki karine içindir. O karine, zikirdeki mananın karinesidir, vacip olması hükmünde bir karine değildir.

Zemahşeri’ye göre Hz. Ali, İbn Mes’ud (32/652), Şa’bî (104/722) وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ ayetinde umre kelimesini “العمرة” şeklinde merfu okuyarak sanki bununla umreyi haccın vacip olma hükmünden çıkartmayı kastetmişler.”

Şârih Taftâzânî bu kıraatin, rivayet ya da sem’a yoluyla olmadığını bildirir ve bu kıraatı kabul etmez.

Molla Lutfi Teftâzânî’ye itiraz eder ve şöyle cevap verir: Zemahşerî’nin bu sözünün manası; sanki onlar bu kıraati kastettiler ve rivayetler arasından onu tercih ettiler. Teftâzânî’nin maksadı birçok yerde zikrettiği gibi Zemahşeri’ye

¹³ Nesâî, “Menasik”, 49.

¹⁴ Molla Lutfi, *Risâle (Kelimât) müte’allika bi âyeti’l-hac*, 44b.

¹⁵ Molla Lutfi, *Risâle (Kelimât) müte’allika bi âyeti’l-hac*, 44b.

¹⁶ Molla Lutfi, *Risâle (Kelimât) müte’allika bi âyeti’l-hac*, 45a.

¹⁷ Sa’düddîn Mes’ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî eş-Şâfiî (ö. 792/1390), *Hâşiye ale’l-Keşşâf (Şerhu’l-Keşşâf)*, Tîbî’nin el-Keşşâf’a yazdığı haşiyeden özetlenen bir çalışmadır. İtikatta Eş’arî, amelde mezhebi Şafiî’dir. Hanefî olduğuna dair görüşler de vardır. (Şükrü Özen, “Teftâzânî” md., *DİA* (Ankara: TDV, 2011), 40: 301,304.)

itiraz etmektir. Eğer onun maksadı Zemahşeri'ye itiraz değil de bilakis onun muradını şerh ve kelimenin manasını vermek olsa hoş karşılanır. Fakat onun muradı bu değildir.¹⁸

Zemahşeri aynı ayette geçen “فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ”¹⁹ alıkonulursanız ifadesine”²⁰ “tıraş olmaya mecbur bırakan bir hastalık anlamını vermiştir. Çünkü herhangi bir kimse korku, hastalık veya acizlik gibi bir durumla engellendiğinde uhsiru fulan denir. Yine herhangi bir düşman bir kimseyi yola gitmekten engellediği veya o kişiyi hapsedtiği vakit de husira denir.”²¹

Şârih'e göre matufa bağlamak veya ona uygun olması için فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ ifadesiyle kayıt getirilmiştir.²²

Molla Lutfi, Hanefi mezhebi görüşü olan Zemahşeri'nin ihsar konusundaki görüşüne itiraz etmemiş ama Şârh'in ifadesini tenkit etmiştir. Ona göre bu bağlantı/uygunluk gizli olamaz. Bağlantı nedeniyle ondaki âm hüküm tahsis edilmiştir.²³

Zemahşeri'ye göre; “her kim kurbanı bulamazsa hacda üç gün oruç tutsun.”²⁴ Ayetinde üç gün iki ihramın, (yani) hac ve umre ihramlarının arasındaki hac aylarındadır. Bu Ebû Hanîfe'nin görüşüdür. Yani üç gün oruç hac için ihrama girmeden önce tutulur.²⁵

Şârih, Zemahşeri'ye itiraz ederek: İttifakla üç gün oruç hac ihramından sonra da caizdir”²⁶ der.

Molla Lutfi tercihte bulunmadan “üç gün orucun tutulma zamanı” konusunda Zemahşeri ile Şârih'in görüşü Ebû Hanîfe ile Şâfiî arasında ortaya çıkan ihtilafı ortaya koyar, der.²⁷

¹⁸ Molla Lutfi, *Risâle (Kelimât) müte'allika bi âyeti'l-hac*, 45a.

¹⁹ Bakara, 2/196.

²⁰ Molla Lutfi, *Risâle (Kelimât) müte'allika bi âyeti'l-hac*, 45a.

²¹ Zemahşeri, *Keşşaf*, 1: 646.

²² Molla Lutfi, *Risâle (Kelimât) müte'allika bi âyeti'l-hac*, 45b.

²³ Molla Lutfi, *Risâle (Kelimât) müte'allika bi âyeti'l-hac*, 45b.

²⁴ Bakara, 2/196.

²⁵ Molla Lutfi, *Risâle (Kelimât) müte'allika bi âyeti'l-hac*, 45b.

²⁶ Molla Lutfi, *Risâle (Kelimât) müte'allika bi âyeti'l-hac*, 45b.

²⁷ Molla Lutfi, *Risâle (Kelimât) müte'allika bi âyeti'l-hac*, 45b.

Zemahşeri ayetteki “eğer ihardan (alıkonmadan) emin olursanız”²⁸ yani alıkonmayıp emniyet ve genişlik halinde bulunursanız ifadesini hac zamanına kadar umre ile faydalanmak isteyen faydalansın şeklinde tefsir etmiştir.²⁹

Abdurrahmân el-Kazvînî ayetin bu kısmını açıklarken: “Muhakkak ki emniyet lughat bakımından korkunun zıttıdır. Uygun olan (فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ) kelimesinde) “ف” harfinin yerine “و” harfinin gelmesidir. Çünkü “ihzar” kelimesi takibiye olarak gelmemiştir” der.³⁰

Molla Lutfi, birinciye yani “emniyet korkunun zıttıdır” ifadesine; “muhakkak ki emniyet mutlak olarak korkunun zıttıdır. Yoksa özellikle düşman korkusunun zıttı değildir. Burada, aynı şekilde “ihzar” (alıkonma) korkusunun da zıttı olarak gelmiştir şeklinde cevap vermiştir. İkinciye yani “ف” harfinin yerine “و” harfinin gelmesine cevap olarak da; muhakkak (ayette) “ف” harfinin “و” harfinin yerine gelmesi ve tercih edilmesi, ikisi de “وَأَتِمُّوا” (tamamlayınız) sözünü tafsil etse bile, ihzar hükmünün beyanını ilan içindir” der.

Zemahşeriye göre; hac vaktini bu aylarla tayin etmenin faydası, hac fiillerinden hiçbir şeyin bu ayların dışında sahih olmayacağıdır.³¹ İmam Şafî’ye göre de hac için ihrama girmek bu ayların dışında geçerli olmaz.³²

Şârih Taftâzânî; “Burada ‘fiiller’ den maksat rükunlardır. Böyle olunca bu, ziyaret tavafını müşkil kılar. Çünkü o, haccın rükunlarının tamamındandır ve zilhiccenin onu, on biri ve on ikisi olan kurban günlerinin her birinde sahihtir” diyerek yine Zemahşeri’ye itiraz etmiştir.

Molla Lutfi; Zemahşeri’nin yukarıdaki ifadesinde geçen “شَيْئاً” kelimesindeki tenvin, “fertleri değil nevileri umumileştirmek içindir, yani hac fiillerinin nevilerinden her biri, sadece hac aylarında geçerli olur” diyerek Taftâzânî’ye cevap vermiştir.

Zemahşeri, iki ay ve üçüncü ayın bir kısmı için nasıl “hac bilinen aylardadır” ayetinde ³³ “أَشْهُرٌ” kelimesi kullanılmıştır. Oysa çoğul kullanabilmek

²⁸ Bakara, 2/196.

²⁹ Molla Lutfi, *Risâle (Kelimât) müte‘allika bi âyeti’l-hac*, 45b.

³⁰ Molla Lutfi, *Risâle (Kelimât) müte‘allika bi âyeti’l-hac*, 45b.

³¹ Molla Lutfi, *Risâle (Kelimât) müte‘allika bi âyeti’l-hac*, 46a.

³² Zemahşeri, *Keşşaf*, 1: 654.

³³ Barara, 2/197.

için en az üç ay gerekir, diyenlere cevap olarak “birin dışındakiler çoğul isme katılabilir.”³⁴ Yani iki nesne için de cemî siğası kullanılabilir demiştir.

Kutbu’r-Râzî’ye göre;³⁵ “الجمع” (çoğulun) manası, bir şeyi bir şeye katmaktır. Bu iki için de geçerlidir. Çoğulun “iki” kelimesi için kullanılması caiz olunca, iki ve üçün bir kısmı için çoğulun kullanılması caiz olmaya daha layıktır.

Molla Lutfi’ye göre Kutbu’r-Râzî’nin Zemahşeri’yi doğrulamasına rağmen onun bu ifadesi, mefhumdaki benzeşmeden kaynaklanan bir hatadır. Muhakkak ki Zemahşeri’nin anlattığı “الجمع” lafzının manası, cim, mim ve ayn harflerinden mürekkeptir. Bu kelime anlamı cemi kalıplarından ona tam uyan değildir. Onun manası, müfredi (tekili) kendisine tam uyan bir şeyi başka bir şeye katmaktır. Öyleyse müfredi kendisine tam uymayan üç kelimesinin bir kısmı nasıl bu şeylerden olur. Yani hac aylarında farklı cins olan ay ve gün nasıl bir araya getirilebilir. Buna göre Kutbu’r-Râzî’nin görüşü sahih değildir. Fakat mecaz yoluyla kullanılması sahih olur. Ve çoğulun en azı (cem-i killet) konusunda tercih edilen görüşe meyilli olan Taftâzânî’nin söylediği söz de doğru değildir. Çünkü bu kullanımın sahih olması için bir sebep yoktur. Bu durumda hakikat, Abdurrahmân el-Kazvînî’nin tercih ettiğidir. Şöyle ki cemide mecaz kullanım, kalıbı bakımındandır, hakikat bakımından kullanım değildir.³⁶

Zemahşeri; “ayın bir kısmının, ayın tamamı yerine geçtiği söylenir der. Tıpkı ‘Seni şu sene görmüştüm’ ya da ‘falancanın devrinde görmüştüm’ denilmesi gibi. Söz konusu devrin, yirmi sene ya da daha fazla olması muhtemeldir. Fakat o kişi onu, o süre zarfında belirli bir süre görmüştür.”

Molla Lutfi’ye göre³⁷ hakikat şu ki Şârihler Zemahşeri’nin sözünü anlamadılar. Çünkü o, “ayın bir kısmının tamamı yerine geçtiği söylenir” sözüyle o ayın tamamında vuku bulduğu halde, hac fiillerinin Zilhiccenin onunda gerçekleşmesine itibar etmiştir. Bu itibarla aynı şekilde bunu, hac aylarından kılmıştır. Çünkü bu, dilin alışlagelmiş kullanımı sebebiyledir. Yani

³⁴ Molla Lutfi, *Risâle (Kelimât) müte’allika bi âyeti’l-hac*, 47a.

³⁵ Muhammed b. Muhammed Kutbuddin Ebu Abdillâh (v. 766/1365) eseri “Havâşî ale’l-Keşşâf”dır.

³⁶ Molla Lutfi, *Risâle (Kelimât) müte’allika bi âyeti’l-hac*, 47a.

³⁷ Molla Lutfi, *Risâle (Kelimât) müte’allika bi âyeti’l-hac*, 47a.

Zilhicce ayı içerisinde hac zamanının sadece on gün olmasıyla beraber Zilhicce ayı hac aylarından kılınmıştır.³⁸

Zemahşeri'ye göre "Arafat'tan ayrılıp akın ettiğinizde Meş'ar-i Haram'da Allah'ı zikredin."³⁹ ayetinde geçen عَرَفَاتٍ kelimesini "vakfe yapılan yerin özel ismi olup, ezri'ât örneğindeki gibi çoğul olarak isimleşmiştir."⁴⁰ Çünkü 'el-Arafat' kelimesi cins isimlerin içerisinde yer almaz"⁴¹ şeklinde açıklar.

Kutbu'r-Râzî, Zemahşeri'yi destekler şekilde; "Sadece cins isimler kayıtlanır. Çünkü 'el-Arafat' kelimesi özel isimlerden bilinir. 'el-Arafat' kelimesi bu özel mekân için özel bir isimdir"⁴² açıklama yapar.

Molla Lutfi; "Arafat" kelimesine⁴³ bu özel mekânın ismi olduğu gibi aynı şekilde Zilhicce'nin dokuzuncu gününün de ismi anlamını vermiştir. "Arafat" kelimesi "el-ârif" kelimesinin çoğulu olmaksızın cins isimlerdendir diyerek Zemahşeri ve Kutbu'r-Râzî'ye itiraz etmiştir.⁴⁴

Zemahşeri'ye göre; "Arafat'tan (seller gibi boşanıp) aktığınız zaman..." ayetinde Arafat'ta vakfe yapmanın vacip oluşuna bir delil vardır. Çünkü "el-ifâza" sel gibi boşanıp akmak ancak vakfeden sonra gerçekleşir."

Şârih; "kesinliğe delâlet eden "اذا" kelimesiyle birlikte "el-ifâza" kelimesinin zikredilmesi Arafatta vakfe yapmanın vacip olmasına delâlet eder" diyerek farklı bir sebeple de olsa Zemahşeri ile aynı görüşü paylaşmıştır.

Molla Lutfi her ikisine de itiraz ederek bu görüşün araştırılması gerektiğini, çünkü vücup sığasının Arafat'ta bir süre kalmadan sonra "el-ifâza"ya (sel gibi boşanıp akmaya) arz edilmesinin caiz olduğunu ifade etmiştir. Molla Lutfi; "o zaman Arafat'ta vakfe yapmak vacip olmaz. Çünkü mutlak vacip onun üzerine bağlanmaz" diyerek risaleyi bitirmiştir.

³⁸ Molla Lutfi, *Risâle (Kelimât) müte'allika bi âyeti'l-hac*, 47b.

³⁹ Bakara, 2/198.

⁴⁰ Zemahşeri, *Keşşaf*, 1: 660.

⁴¹ Molla Lutfi, *Risâle (Kelimât) müte'allika bi âyeti'l-hac*, 47b.

⁴² Molla Lutfi, *Risâle (Kelimât) müte'allika bi âyeti'l-hac*, 47b.

⁴³ Molla Lutfi, *Risâle (Kelimât) müte'allika bi âyeti'l-hac*, 47b.

⁴⁴ Molla Lutfi, *Risâle (Kelimât) müte'allika bi âyeti'l-hac*, 48a.

Sonuç

Tebliğde ele alınan risalede Bakara suresinin 196-198. Ayetlerinin, tefsir ile onun üzerine yapılmış şerh ve haşiyelerinde Hanefi ile Şafiî mezhebi arasındaki hac ile ilgili fıkhi ihtilaflar söz konusu edilmiştir. Molla Lutfi bu ayetlerin tefsirini yapan ve Hanefi mezhebinden olan Zemahşeri'ye itiraz ettiği gibi onun görüşünü destekleyip ona şerh yazan ve Şafiî mezhebinden olan Teftâzânî ile haşiye yazan Abdurrahman el-Kazvinî ve Kutbu'r-Razi'nin görüşlerini tenkit etmiştir. Bu tenkitler tefsir, fıkıh, fıkıh usulü ve dil açısından ve genelde Hanefi ile Şafiî mezhebi bağlamında olmuştur.

Bu risale hac konusundaki pek çok ihtilafa ve sebeplerine dikkat çekmiştir. Fakat özet ve kısa bir metin olması hasebiyle biraz kapalı kalmıştır. Bu yüzden konunun daha iyi anlaşılması ve bütünlüğünün sağlanabilmesi için ilgili ayetlerin diğer tefsirlerdeki özellikle de Zemahşeri'nin Keşşaf isimli tefsirindeki yorum ve değerlendirmeleri okumak isabetli olacaktır.

Kaynakça

- İbn Mâce, Muhammed b. Yezid el-Kazvînî (273/887). *Sünenü İbn Mâce*. İstanbul, 1992.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali b. Bahr b. Sinan b. Dinâr (303/915). *Sünenü Nesâî*. İstanbul, 1992.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ b. Sevre (279/892). *Sünenü't-Tirmizî*. İstanbul, 1992.
- Wensinck, A.J. (1358/1939). *el-Mucemu'l-müfehres li el-fazı'l-Hadîsi'n-Nebevî*. Leiden, 1955.
- ez-Zemahşeri, Ebû'l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömerb. Muhammed el-Harizmi. *el-Keşşaf an haka'iki gavamidi't-tenzil ve uyuni'l-ekavil fi vucuhi't-te'vil*. İstanbul, 2016.
- Molla Lutfi. *Risâle (Kelimât) müte'allika bi âyeti'l-hac*. Süleymaniye Kütüphanesi. Şehit Ali Paşa. nr. 2844.
- Özen, Şükrü. "Teftâzânî" md., *DİA*. Ankara: TDV Yayınları, 2011, 40: 301-308.

Zileli Muharrem Efendi ve “Hâşiye ‘Ale'l-Fevâidi'd-diyâiyye” Adlı Eseri

Muhammet Bilal TOLAN*

Öz: X/XVI. yüzyıl Osmanlı âlimlerinden Muharrem b. Ebi'l-Berakât ez-Zîlî, 1504'te Tokat/Zile'de doğmuştur. Bir mutasavvıf ve İslam hukukçusu olmasının yanında iyi bir dilbilimci olan Muharrem Efendi'nin Arapça'ya önemli katkıları olmuştur. Meşhur dil âlimi İbnu'l-Hâcib'in nahiv ilmine dair el-Kâfiye adlı eserine yazılan en önemli ve en çok rağbet gören şerhlerden biri, Molla Câmi lakabıyla meşhur Abdurrahman el-Câmi'nin *el-Fevâidu'd-diyâiyye* adlı eseridir. el-Câmi'nin bu eserine, Zileli Muharrem Efendi, *Hâşiye ‘Ale'l-Fevâidi'd-diyâiyye* adıyla önemli bir haşiye yazmıştır. Eserde özellikle irab tahlillerine yer vermiş, anlamı kapalı kelimeleri açıklamıştır. Eser Osmanlı medreselerinde ‘Muharrem’ adıyla meşhur olmuştur. Muharrem Efendi bu eserini “bedel” konusuna kadar yazmış, kalan kısım yine Osmanlı âlimlerinden Abdullah Eyyûbî tarafından aynı üslupla tamamlanmıştır. Bu tebliğde eser, üslup ve yöntem açısından incelenip *el-Fevâidu'd-diyâiyye*'nin diğer haşiyeleriyle karşılaştırmalı olarak ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tokat/Zile, Muharrem Efendi, Osmanlı medreseleri, Hâşiye ‘Ale'l-Fevâidi'd-diyâiyye, Nahiv.

Zileli Muharrem Efendi and His Work “Hâşiye ‘Ale'l-Fevâidi'd-diyâiyye”

Abstract: Muharrem b. Ebi'l-Berakât ez-Zîlî, a 16th century Ottoman scholar, was born in Zile, Tokat in 1504. In addition to being a Sufi and expert on Islamic law, Muharrem Efendi was a good linguist who made significant contributions to Arabic language. One of the most prominent and popular commentaries on *al-Kâfiya*, a book on the science of syntax, by Ebn Hâjeb, the renowned linguist, is *al-Fawâ'id Ziyâ'iya* written by Abd al-Rahman al-Jami, famously known as Molla Cami in Turkish. Zileli Muharrem Efendi wrote a significant annotation on Jami's work called *Hâşiye ‘Ale'l-Fevâidi'd-diyâiyye*. The book discusses *Irab* analyses in particular and explains the obscure words. It became known as “Muharrem” in the Ottoman madrasas. Muharrem Efendi wrote the book until the chapter on “consideration” and the rest was completed by Abdullah Eyyûbî, another Ottoman scholar, using the same style. This study examines the book in terms of style and method and compares it to other annotations on *al-Fawâ'id Ziyâ'iya*.

Key Words: Tokat/Zile, Muharrem Afandi az-Zili, Ottoman madrasas, Hâşiye ‘Ale'l-Fevâidi'd-diyâiyye, Syntax.

* Dr. Öğr. Üyesi, Bingöl Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi (mbtolan@bingol.edu.tr).

Giriş

XVI. yüzyıl Osmanlı âlimlerinden olan Muharrem Efendi'nin yaşadığı dönem, kültürel, ekonomik, siyasi ve bilimsel alanlarda zirve sayılan bir döneme rastlamaktadır. Bilgiye, ilim adamlarına ve ilim merkezlerine verilen değer, fikri faaliyetlerin çoğalmasını, farklı alanlarda birçok eserin telif edilmesini sağlamış, tüm bunlar hem halkın hem de devletin terakkisine katkı sağlamıştır. Bu dönemde eğitim sadece İslami bilimler veya sosyal bilimlerde değil, matematik, astronomi, tıp, edebiyat, sanat, coğrafya gibi farklı bilim sahalarına yayılmış şekilde icra edilmiştir. Osmanlı'da bilim dili olarak Türkçe ile birlikte daha çok Arapça'nın kullanılması, eğitim sistemi içerisinde bu dilin iyi bir şekilde öğretilmesini zorunlu kılmıştır. Nitekim Osmanlı'da eğitim ve öğretim faaliyetlerini yürüten en önemli müesseseler olan medreselerde, farklı alanlarda uzmanlaşmış olsalar dahi, Arap dili ve edebiyatının inceliklerine vakıf olan ve yazdıkları eserlerle bunu ispatlayan birçok bilim adamı yetişmiştir. Bu yüzyıllarda, özelde Tokat ve çevresine bakıldığında bu bölgenin de bir ilim havzası olduğu görülmektedir. Kemâl Paşazâde (d.873/1469-ö.940/1536), Molla Hüsrev (ö.885/1480), Şemseddîn Sivasî (d.926/1520-ö.1006/1597), Muhyiddîn en-Niksârî (ö.901/1494-6), Molla Lütî (ö.900/1494), Ahmed b. 'Arakiyeci et-Tokadî (ö. XVI.yüzyıl ikinci yarısı) gibi Arap diline katkı sunan önemli şahsiyetler bu devrin ürünleridir. Bu medreselerde yetişmiş değerli âlimlerden biri de Tokat'lı Muharrem b. Ebi'l-Berekât ez-Zîlî'dir.

Muharrem Efendi kişiliği ve yazdığı eserleri ile kendi döneminden başlayarak günümüze kadar adını yaşatabilmiş ilim geleneğimizin önemli şahsiyetlerinden biri olmuştur. Anadolu'nun bağrında doğan, belli bir ilmi birikime sahip olduktan sonra doğduğu topraklara ilim ve irfan yayan bu tür şahsiyetlerin ilmi çalışmalara konu olmaları şüphesiz önem arz etmektedir. Bu çalışmamızda fakih ve mutasavvıf yönünün yanında her şeyden önce iyi bir dilbilimci olan Muharrem Efendi'nin hayatı ve ilmi yönüne değindikten sonra Arap dili ile ilgili *Hâşiye 'ale'l-Fevâidi'd-diyâiyye* adlı eserini tanıtip eseri üslup ve yöntem açısından değerlendireceğiz.

1. Zileli Muharrem Efendi'nin Hayatı ve İlmî Yönü

1.1. Hayatı

Tam adı Muharrem b. Ebi'l-Berekât Muhammed b. el-‘Ârif b. el-Hasan ez-Zîlî olan Muharrem Efendi, XVI. yüzyılın başlarında hicrî 910 (m.1504) tarihinde Tokat-Zile’de ilme ve ahlaka değer veren bir ailede doğmuştur.¹ Künyesi Ebu'l-Leys'dir.² Kaynaklarda kendisi için ez-Zîlî³, es-Sivâsî ve el-Kastamonî nisbetleri kullanılmaktadır.⁴ Sîvâsî denmesi Zile'nin o dönem Sivas eyaletine bağlı olmasından, Kastamonî nispeti ise aynı dönemde yaşayan Kastamonulu müderris Muharrem Efendi (ö.983/1575) ile karıştırılmasından olmalıdır.⁵

Babası Ebu'l-Berakât Muhammed b. el-‘Ârif b. el-Hasan ez-Zîlî, Horasan'dan gelerek Zile'ye yerleşmiştir. Ulemayı, salih kişileri ve tarikat ayırımı yapmadan haramdan çokça sakınan meşayihî sever onlara sık sık davetler yapar ve hediyeler verir.⁶ Annesi Sultan Hatun'dur.⁷

Zileli Muharrem Efendi hepsi ulemadan olan dört kardeşin en büyüğüdür. Yaşça kendisinden sonra Şeyh İbrahim Efendi gelir. Bu zat Sivas'a hicret etmiş, orada Hasan Paşa Cami'nde imamlık yapmış ve yine orada vefat etmiştir.⁸ İkinci kardeşi 926/1519 yılında Zile'de dünyaya gelen meşhur sufi

¹ Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, Haz. A. Fikri Yavuz- İsmail Özen (İstanbul: Meral Yayınevi, ty.), 1: 393.

² Hayruddîn ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, (Beyrut: Dâru'l-‘ilm li'l-melâyîn, 2002), 5: 285.

³ Ömer Rıza Kehhâle'nin Mu'cemu'l-müellifin adlı eserinde “ez-Zîlî” nisbeti “ez-Zeylî” şeklinde yazılmıştır. Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin* (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1993), 3: 17. Zile'nin eski isimlerinden birinin de “Zeyli” olması hasebiyle (bkz. <http://www.zile.gov.tr/tarihce>, Erişim tarihi: 26.09.2018) bu nisbet kabul edilebilir. Bunun yanında Hayruddin ez-Ziriklî'nin “ez-Zîlî” nisbesini “ez-Zeyla'î” şeklinde kaydetmesi ise isabetli görünmemektedir. ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, 5: 284.

⁴ İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsâru'l-musannifin*, (İstanbul: 1955), 2: 5. Bazı kaynaklarda Kastamonî ve es-Sivâsî nisbelerine rastlanmaz. Örneğin bkz. Yûsuf İlyân Serkîs, *Mu'cemu'l matbûât'il-'Arabiyye v'el-mu'arrabe*, (Kahire: Mektebetu's-sekâfeti'd-dîniyye, ty.) 1: 343.

⁵ M. Rahmi Telkenaroğlu, “Zileli Muharrem Efendi (X./XVI. Asır) ve “Hediyetü's-Şu'lûk” Adlı Eseri”, *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16/2 (2012): 305.

⁶ ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, 5: 285; Recebü's-Sivâsî, *Necmu'l-Hudâ, fî menâkıbî's-Şeyh Şemseddîn Ebi's-Senâ*, trc. Hüseyin Şemsi Güneren (İstanbul: Seçil Ofset, ty.), 8.

⁷ Recebü's-Sivâsî, *Necmu'l-Hudâ, fî menâkıbî's-Şeyh Şemseddîn Ebi's-Senâ*, 9.

⁸ Recebü's-Sivâsî, *Necmu'l-Hudâ, fî menâkıbî's-Şeyh Şemseddîn Ebi's-Senâ*, 73.

Ebu's-Senâ Şeyh Şemseddin Ahmed es-Sivâsî'dir. Halveti tarikatının dört ana şubelerinden biri olan Şemsiyye kolunun kurucusudur. Tokat'taki meşhur alimlerden Arakiyecizâde Şemseddin Efendi'den ilim tahsil etmiş, daha sonra İstanbul'a giderek orada tahsilini tamamlamıştır. Tarikat bakımından Muslihuddin Efendi ile Abdulmecid Şirvânî'den feyz almıştır. Otuzun üzerinde kıymetli manzum ve mensur eserlere sahip olan Şemseddin es-Sivâsî, 1006/1597 yılında Sivas'ta vefat etmiştir.⁹ İbn-i Hişâm'ın "*el-İ'râb 'an Kavâ'idil-İ'râb*" adlı nahivle ilgili eserine yazdığı "*Hallu me'âkidi'l-Kavâ'id*"¹⁰ adlı eseri, Osmanlı medreselerinde Arap dili alanında okutulan ders kitapları arasında yerini almıştır. Muharrem Efendi'nin en küçük kardeşi yine alim, salih bir zat olan Şeyh İsmail Efendi'dir.¹¹

Muharem Efendi'nin dört oğlu vardır. Bunlar sırasıyla Feyzullah Efendi, "şeyhi" lakabıyla tanınan Abdulmecid Efendi (d.971/1564-ö.1049/1639), Zile Camiinde hatiplik görevini ifa eden Abdulkерim Efendi ve küçük oğlu Abdurrauf Efendidir.¹² Oğlu Abdulmecid Efendi Zile'de doğup büyümüş önemli Osmanlı alimi ve mutasavvıflardandır. Tasavvuf, hadis, tefsir, akaid, Arap dili gibi ilimlerde yirmi beşten fazla Türkçe ve Arapça eser yazmıştır. İlk tahsilini babası Muharrem Efendi'nin yanında yaptıktan sonra dini ilimleri Halvetiye'nin Şemsiyye kolunun kurucusu ve piri olan amcası Şemseddin es-Sivâsî'den öğrenmiştir. Amcasının vefatından sonra bir süre meşihat makamında oturmuş, III. Mehmed'in daveti üzerine İstanbul'a gitmiş ve orada vefat etmiştir.¹³

Zileli Muharrem Efendi hicri 1000 (m.1591-92) yılında Zile'de vefat etmiştir.¹⁴

⁹ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 205-206.

¹⁰ Vakıflar Genel Müdürlüğü Ankara Bölge Müdürlüğü Kütüphanesi, Arşiv Numarası: 67 Saf 270/1.

¹¹ Recebû's-Sivâsî, *Necmu'l-Hudâ, fi menâkibi's-Şeyh Şemseddîn Ebi's-Senâ*, 74.

¹² Recebû's-Sivâsî, *Necmu'l-Hudâ, fi menâkibi's-Şeyh Şemseddîn Ebi's-Senâ*, 73.

¹³ Kâtip Çelebi, Mustafa b. 'Abdillâh, *Sullemu'l-Vusûl ila Tabâkâtî'l-Fuhûl*, tkd. Ekmeleddin İhsanoğlu (İstanbul: İrcica, 2010), 2: 302; el-Bağdâdî, *Hediyyetü'l-ârifîn esmâü'l-müellifîn ve âsâru'l-musannifîn*, 1: 620; Cengiz Gündoğdu, "Abdulmecîd Sivâsî", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37: 286.

¹⁴ Mehmed Süreyya, *Sicil-li Osmani*, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996), 4: 1097; İsmail Paşa el-Bağdâdî, *İzâhu'l-meknûn fi'z-zeyli 'alâ Keşfi'z-zunûn*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsî'l-'Arabî, ty.), 2: 389; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 393.

1.2. İlmî Yönü

Muharrem Efendi, İslami ilimlere dair ilk tahsilini babasının yanında yapmıştır. Akabinde babasının isteği üzerine kardeşleri Şemseddin ve İbrahim ile birlikte Tokat'a gitmiş ve Tokat'ın meşhur âlimlerinden Arakiyecizâde Şemseddin Efendi'den uzun yıllar tahsil görmüştür. Daha sonra yine kardeşi Şemseddin Efendi ile birlikte İstanbul'a giderek burada tahsilini tamamlamış, ardından tekrar Zile'ye dönerek hayatının sonuna kadar tedrisle meşgul olmuştur.¹⁵

Zileli Muharrem Efendi, fıkıhta Hanefi olup Halveti¹⁶ tarikatına mensup bir zattır. Bu tarikatın önde gelenlerinden Abdulmecid Şirvânî'nin halifesidir.¹⁷ Tasavvuf kültüründen beslenerek yetişmiştir. Gerek kardeşleri ve gerekse oğulları bölgenin önemli mutasavvıf ve din âlimleri arasında yer almışlardır.

Muharrem Efendi Arap dili, fıkıh, tasavvuf, hadis, tefsir gibi dini ilimlerde yetkin bir kişiliğe sahiptir. Kaynaklara bakıldığında onun özellikle nahivci, fıkıhçı ve vaizlik yönüne vurgu yapılmıştır.¹⁸ İranlı alim Nûreddîn Abdurrahmân el-Câmî'nin (ö.898/1492) evliya menkıbelerinden bahseden Farsça *Nefehâtü'l-Uns* adlı eseri Arapça'ya tercüme etmesi¹⁹, onun Fars diline de hakim olduğunu göstermektedir.

¹⁵ Telkenaroğlu, "Zileli Muharrem Efendi (X./XVI. Asır) Ve "Hediyyetü's-Şu'lûk" Adlı Eseri", 307.

¹⁶ Halvetiye: Bu tarikat Ömer el-Halvetî (ö.800/1397-98) tarafından kurulmuş ve hızlı bir şekilde yayılmıştır. Tarikatın ikinci piri, bir bakıma gerçek kurucusu Yahya-yı Şirvânî'dir. Tarikat Azerbaycan'da kurulmuş, gelişmiş ve buradan Anadolu'ya, Balkanlar'a, Suriye, Mısır, Kuzey Afrika, Sudan, Habeşistan ve Güney Asya'ya yayılmıştır. Anadolu'ya Amasyalı Pir İlyas tarafından getirilmiştir. Halvetiyye tarikatı Dede Ömer Rûşeni tarafından kurulan Rûşeniyye; Cemalî Halveti tarafından kurulan Cemâlîyye; Yiğitbaşı Ahmed Şemseddin tarafından kurulan Ahmedîyye ve Şemseddin Sivâsî tarafından kurulan Şemsîyye adında dört ana kol ve bunlara bağlı şubeler şeklinde ayrılmıştır. Süleyman Uludağ, "Halvetiyye", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 15: 394.

¹⁷ el-Bağdâdî, *Hediyyetü'l-ârifîn esmâü'l-müellifîn ve âsâru'l-musannifîn*, 2: 5; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 393.

¹⁸ ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, 5: 285; Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifîn*, 3: 17; el-Bağdâdî, *Hediyyetü'l-ârifîn esmâü'l-muellifîn ve âsâru'l-musannifîn*, 2: 5.

¹⁹ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 393; el-Bağdâdî, *Hediyyetü'l-ârifîn esmâü'l-muellifîn ve âsâru'l-musannifîn*, 2: 5.

Muharrem Efendi eğitiminin bir kısmını dışarıda tamamladıktan sonra doğduğu ve büyüdüğü topraklar olan Tokat/Zile'ye geri dönmüş ve burada yaşayan halkın ilmi olarak yükselmesi için çaba sarf etmiştir. Yazdığı gerek Arapça ve gerekse Türkçe eserler, konu ve üslup açısından incelendiğinde bu kitaplarda halkın ihtiyaçlarını göz önünde bulundurduğu görülecektir. Ağır konuları kısa, canlı, basit cümlelerle anlatması; ağır bir dil kullanarak ilim dünyasına kudretini göstermek yerine yalın bir dil kullanması onun ana hedef kitlesinin doğrudan halk olduğunu göstermektedir. Ele aldığı hukuki meselelere tasavvufi bir yorum katmıştır. Dini nasları yorumlama ve uygulama noktasında ne fukahenin ne de meşâyihın olumsuz bir hitabına maruz kalmamıştır. Fıkıh-tasavvuf ilişkisinde dengeyi gözetmiş, zıtlamalardan uzak durmuştur.²⁰

Muharrem Efendi'nin hayatı ve eserleri hakkında bilgi veren tabakat türü eserler ile Türkiye'de bulunan kütüphanelerden yaptığımız tarama neticesinde şu eserlerini tespit edebildik:

1. *Kunûzu'l-evliyâ ve Rumûzu'l-asfiyâ*: Arapça olarak kaleme alınmış menâkibu'l-evliya türü bir eser olup yetmiş veli zâtın hayatını işlemektedir.²¹

2. *Hediyetu's-su'lûk fî şerhi Tuhfeti'l-mulûk*: Hayatı hakkında yeterli bilgi bulunmayan Hanefi fıkıh âlimi Zeynüddîn Muhammed b. Ebubekr er-Râzî'nin (ö.666/1268'den sonra) fûruu fıkıh alanındaki Tuhfetü'l-mülûk adlı eserine şerh olarak yazılmış ilmihal türü bir eserdir.²²

²⁰ Cihat Zorlu, *Ebu'l-Leys Muharrem Bin Muhammed Ez-Zîlî'nin Hubbu'l-Mesâil Adlı Eseri Bağlamında Fıkıh-Tasavvuf İlişkisi*, (Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas, 2010), 23.

²¹ İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Îzâhu'l-meknûn fi'z-zeyli 'alâ Keşfi'z-zunûn*, 2: 389; Çorum Hasanpaşa İl Halk Kütüphanesi, Arşiv Numarası: 19 Hk 23289/2.

²² Serkîs, *Mu'cemü'l matbûât'il-'Arabiyye v'el-mu'arrabe*, 1: 343; İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Îzâhu'l-meknûn fi'z-zeyli 'alâ Keşfi'z-zunûn*, 2: 727; Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, Arşiv Numarası:05 Ba 380/1. Ayrıca eser hakkında geniş bilgi için bkz. Telkenaroğlu, "Zileli Muharrem Efendi (X./XVI. Asır) Ve "Hediyetü's-Şu'lûk" Adlı Eseri", 315-325.

3. *Menâkıbu Ebû Hanîfe*: Ebû Hanîfe ve iki büyük öğrencisi Ebu Yusuf ile imam Muhammed eş-Şeybânî'nin hayatlarını ilim-ahlak ekseninde ele alan Arapça bir eserdir.²³

4. *Terğîbu'l-mute'allimîn*: Eğitim ve öğretim ile ilgili görüşlerini aktardığı Arapça olarak yazılmış bir kitaptır.²⁴

5. *Cubbu'l-mesâil*: Farklı kütüphanelerde "Cubbu'l-Mesâil" adıyla nüshaları bulunan kitabın²⁵ Süleymaniye Kütüphanesi'nde "Hubbu'l-Mesâil"²⁶ adıyla bir nüshası bulunmaktadır. Muharrem Efendi'nin ömrünün sonlarına doğru yazdığı bu eser onun hayatı ile ilgili kaynaklarda geçmemektedir. Muharrem Efendi eseri Türkçe olarak yazmış, eserin birinci kısmında kefaretlere ikinci kısmında ise değişik fıkhi meselelere değinmiştir.²⁷

6. *'Umdetu'n-nisâ*: Hayız, lohusalık, özür kanı, karı-koca ilişkileri gibi kadınlara mahsus fıkhi meseleler hakkında Türkçe olarak ilmihal tarzında kaleme aldığı eseridir.²⁸

7. *Enne'r-radâ'a muharrimü'l-cimâ' bi luzûmi'l-inkıtâ'*: Adına kaynaklarda rastladığımız, süt kardeşliği meselesi ile ilgili fıkhi bilgiler içeren bir eserdir.²⁹

²³ ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, 5: 285; Nuruosmaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Arşiv Numarası: 34 Nk 2422/2; *Menâkıbu'l-Eimmeti's-Selase alâ Mezhebi Ehli'l-Sunne ve'l-Cema'a* adıyla bk: Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Arşiv numarası: 32 Yalvaç 36/2.

²⁴ Kehhâle, *Mu'cemu'l-muellifîn*, 3: 17; Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, 07 tekeli 854/3. Eser hakkında geniş bilgi için bkz. Abbas, Çelik, "Bir Eğitimci Olarak Zîlî", *Ekev Akademi Dergisi*, C. 1, Sy. 3, 1998, s. 337-343. Bu eserin Zileli Muharrem Efendi'ye değil de Muharrem b. Pîrî Mehmed b. Mezîd el-Kastamonî'ye ait olduğu iddiası için bkz. Bekir Tatlı, İstanbul Sofu Mehmed Paşa Dâru'l-Hadisi Müderrisi, Süleymaniye Camii'nin İlk Vaizi Muharrem Efendi (ö.983/1575) ve Ta'lîmü'l-Müte'allim li Terğîbi Tâlibi'l-ilm' Adlı Eseri (Tebliğ Metni), *Anadolu'nun İslamlaşma Sürecinde Dâru'l-Hadisler Sempozyumu* (Çankırı: 2012), 230, 231.

²⁵ Bkz. Atıf Efendi Yazma Eser Kütüphanesi, Arşiv Numarası: 34 Atf 277/8; Milli Kütüphane-Ankara, Arşiv Numarası: 60 Zile 153/5; Kayseri Raşit Efendi Eski Eserler Kütüphanesi, Arşiv Numarası: Râşid Efendi 311.

²⁶ Bkz. Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih Bölümü, DBN:2155, Sınıflama: 297.5.

²⁷ Eser hakkında geniş bilgi için bkz. Zorlu, *Ebu'l-Leys Muharrem Bin Muhammed Ez-Zîlî'nin Hubbu'l-Mesâil Adlı Eseri Bağlamında Fıkıh-Tasavvuf İlişkisi*.

²⁸ Milli Kütüphane-Ankara, Arşiv Numarası: 60 Zile 153/3; Abdullah Kahraman, "Zile'li Muharrem Efendi ve 'Umdetü'n-nisâ' Adlı Kadın İlmihali" (Basılmamış Tebliğ Metni), *Tarihi ve Kültürüyle II. Zile Sempozyumu* (Zile: 2011).

8. *Hâşiye ‘ale'l-Fevâidi'd-diyâ'iyye li'l-Câmî fî şerhi'l-Kâfiye*: Tebliğin ana konusunu teşkil eden bu eser Muharrem Efendi'nin en meşhur eseri olup ikinci kısımda ayrıntılı olarak incelenecektir.

Bu eserlerin dışında kendisine atfedilen *Tercemetu Nefehâtu'l-uns*³⁰ (Abdurrahman Câmî'nin Farsça eserinin Arapça'ya tercümesi), *el-Kavlu'l-bedî' fi's-salâti ala'l-habîbi's-şefti*³¹, *Zelletü'l- kârî bi 'inâyeti'r-Rabbî'l-Bârî*³² (Arapça), *Tenbîhu'l-ğâfilât*³³ (Türkçe), *Risâle-i şükriye*³⁴ (Türkçe), *Telhîsu'l-miftâh mine'l-me'ânî ve'l-beyân*³⁵ gibi eserler vardır.

2. Zileli Muharrem Efendi'nin “Hâşiye ‘ale'l-Fevâidi'd-diyâ'iyye” Adlı Eserinin Tanıtımı ve Tahlili

2.1. Eserin Tanıtımı

Eser, meşhur dil alimi İbnu'l-Hâcib'in (d.570/1175-ö.646/1249) nahiv ilminden bahseden *el-Kâfiye* adlı eserine Abdurrahman b. Muhammed el-Câmî (898/1492) tarafından yapılan *el-Fevâidu'd-diyâ'iyye* isimli şerhin haşiyesidir.³⁶ İbnu'l-Hâcib'in *el-Kâfiye*'si, Sîbeveyhi'nin (ö.180/796) *el-Kitâb*'ı ile Zemahşerî'nin (ö.538/1144) *el-Mufasssal*'ından sonra Arap dili gramerindeki üçüncü en meşhur eser sayılır. Nahiv konularının tamamına yakını veciz bir şekilde ihtiva eden bu eser üzerine yapılan onlarca şerhten³⁷ en meşhur olanı ve en çok tutulana *el-Fevâidu'd-diyâ'iyye*'dir. Bundan dolayı eser, Arap dili eğitimi-öğretiminde özellikle Osmanlı medreselerinde ileri düzey gramer öğretimi için ders kitabı olarak tercih edilmiştir. Bu eser üzerine de onlarca haşiye yazılmış, Zileli

²⁹ el-Bağdâdî, *Hedyyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin*, 2: 5; Kâtip Çelebi, Mustafa b. 'Abdillâh, *Keşfu'z-zunûn 'an esâmi'l-kutubi ve'l-funûn* (Bağdat: Mektebetü'l-musennâ, 1941), 1: 868.

³⁰ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 393; el-Bağdâdî, *Hedyyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin*, 2: 5.

³¹ el-Bağdâdî, *Hedyyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin*, 2: 5.

³² Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn 'an esâmi'l-kutubi ve'l-funûn*, 2: 955; Milli Kütüphane-Ankara, Arşiv Numarası: 06 Hk 2820/4.

³³ Milli Kütüphane-Ankara, Arşiv Numarası: 60 Zile 153/2.

³⁴ Milli Kütüphane-Ankara, Arşiv Numarası: 60 Zile 153/1.

³⁵ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 393.

³⁶ Brockelmann. C., GAL, Supplementband, (Leiden: 1937), 1: 533.

³⁷ Brockelmann, GAL, Suppl., 1: 531-535.

Muharrem Efendi'nin *Hâşiye 'ale'l-fevâidi'd-diyâiyye* adlı eseri bunların en önemlileri arasında yer almıştır. Burada şu açıklamayı yapmak yerinde olacaktır. Osmanlı döneminde Arap dili ve Edebiyatı sahasında yapılan çalışmaların çoğu bir ana metin üzerine yapılan şerh veya haşiye niteliği taşımaktadır. Oysa bu eserlerde orijinal fikirler, yeni yaklaşımlar hatta asıl metinde değinilmeyen birçok konu mevcuttur. Örneğin Hasan Çelebi'nin (ö.886/1481) *el-Mutavvel* üzerine yazdığı haşiyesi orijinal fikirlerle dolu olmasına rağmen “haşiye” tabirinden kurtulamamıştır. Aynı şekilde Adududîn el-Îcî'nin (ö.756/1355) on varaklık *el-Feva'idü'l-Gıyasiyye* adlı eseri üzerine Taşköprüzade'nin (ö.968/1560) yaptığı 280 küsur sayfalık şerhinde ana metinde işaret dahi edilmeyen birçok belagat konusuna açıklık getirmesine rağmen “şerh” olarak isimlendirilmekten kurtulamamıştır.³⁸

Eserin farklı kütüphanelerde yazma nüshaları bulunmaktadır. Bazıları şunlardır:

1. Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, Arşiv Numarası: 19 Hk 2740.
2. Manisa İl Halk Kütüphanesi, Arşiv Numarası: 45 Ak Ze 694/ 45 Hk 2340/ 45 Hk 5671/ 45 Hk 5573.
3. Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, Arşiv Numarası: 37 Hk 1095.
4. Milli Kütüphane-Ankara, Arşiv Numarası: 06 Mil Yz A 2954.
5. Atıf Efendi Yazma Eser Kütüphanesi, Arşiv Numarası: 34 Atf 2461.
6. Konya Karatay Yusufâğa Kütüphanesi, Arşiv Numarası: 42 Yu 4926.
7. Nuruosmaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Arşiv Numarası: 34 Nk 4543.
8. Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi, Arşiv Numarası: 34 Ma 575.
9. Vakıflar Genel Müdürlüğü Ankara Bölge Müdürlüğü Kütüphanesi, Arşiv Numarası: 67 Saf 180.

Muharrem Efendi 369 varaktan oluşan haşiyesini nahivin son konularından tevabi'lerin alt başlığı olan bedel-i galat konusuna kadar yazmıştır. Burada neden aniden haşiyeye son verdiğine dair bir bilgi bulunmamaktadır. Genel olarak bakıldığında merfûât, mansûbât ve mecrûrât kısımlarını

³⁸ Nasrullah Hacımüftüoğlu, *Belagat Ekolleri ve Anadolu Belagat Çalışmaları, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8 (1988), 122.

tamamladığı için nahiv konularını büyük ölçüde işlediği söylenebilir. Eserin yarım bırakılan kısmına Osmanlı alimlerinden Reîsu'l-kurrâ lakabıyla bilinen el-Hâc Abdullah b. Sâlih b. İsmâîl Eyyûbî (ö.1252/1836)³⁹ tarafından aynı metod takip edilerek 25 Rebûlevvel 1237 tarihinde bir tekmile yazılmıştır. Eser tekmilesi ile birlikte müteaddid kez İstanbul'da basılmıştır. 1256 (1840/1841) yılında Bulak'ta, 1274 (1857/1858) yılında Dâru't-Tıbbâti'l-Âmire'de 605 sayfa halinde basılan eserin bir nüshası Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi İbrahim Efendi bölümünde 709 numarada kayıtlı, 1309 (1891/1892) senesinde Matbaa-i Osmâniyye'de basılan 606 sayfalık bir nüshası ise yine Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi İzmirli İbrahim Hakkı bölümünde 2918 numarada kayıtlı bulunmaktadır.

Eser günümüzde “*Muharrem Şerhu Molla Câmi*” adıyla iki cilt halinde el-Mektebetu'l-Hanifiyye tarafından basılmıştır. Bu baskının birinci cildinde Muharrem Efendi'nin haşiyesi, ikinci cildinde ise Abdullah Eyyûbî'nin tekmilesi yer almaktadır. Kitabın kenarında Muhammed b. Mûsâ el-Bosnevî'nin (ö.1046/1636-37) Muharrem Efendi gibi *el-Fevâidu'd-dıyâ'iyye* üzerine yazdığı *Hâşiye 'alâ şerhi'l-Câmî* adlı eseri yer almaktadır.

2.2. Hâşiye 'Ale'l-Fevâidi'd-dıyâ'iyye'nin Üslub ve Yöntem Açısından Tahlili

Müellif eserinin girişinde kendisini tanıtan veya haşiyeyi yazma sebebine dair herhangi bir açıklamayı barındıran bir dibace yazmamış, doğrudan *el-Fevâidu'd-dıyâ'iyye*'nin ilk kelimesi olan “ الحمد ” ibaresini açıklayarak eserine başlamıştır.⁴⁰

Arapça bir cümlede kelimelerin irab (öğelik) durumlarının bilinmesi o cümlelerin doğru anlaşılması için çok önemlidir. Muharrem Efendi, haşiyesinde ana metni tahlil ederken anlamı kapalı kelimeleri veya cümleleri çoğu defa (/ ُأَيُّ)

³⁹ H. 1176 yılında İstanbul Eyüp Sultan'da doğmuş, 1252 yılında burda vefat etmiştir. Eyüp Sultan Câmiinde imamlık ve vaizlik yapmış döneminin önemli alim ve kurralarındandır. Kuran ilimleri, fıkıh, nahiv, tasavvuf, Ebu Eyyûb el-Ensâri ve Eyüp semtine dair muhtelif konularda yirmiyi aşkın eseri vardır. Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 273,274; Mehmed Süreyya, *Sicil-li Osmani*, 1: 64.

⁴⁰ Muharrem b. Ebi'l-Berekât Muhammed b. el-Ârif b. el-Hasan ez-Zîlî, *Muharrem Şerhu Molla Câmi* (İstanbul: el-Mektebetu'l-hanifiyye, 1310), 1: 2.

(يَغْنِي) “yani” ifadesini kullandıktan sonra açıklamış⁴¹, bazen de onların sadece irabını vermek suretiyle⁴² okuyucuya metni doğru anlamada kolaylık sağlamıştır.

Musannıf, sadece irab ve kelime tahlili yapmamış, bazen tercihlerde bazen de eleştirilerde bulunmuştur. Molla Cami veya diğer haşiyelerden katılmadığı bir nokta var ise (والصواب أن يقال) “doğru olan şunun denmesidir:” diyerek kendi tespitini dile getirmiştir.⁴³

Zileli, metni açıklarken bazen bir ibareden sonra (جواب عن سؤال مقدر) “takdiri bir sorunun cevabıdır.”⁴⁴ diyerek şarihin o ifadeyi kullanma sebebini beyan eder. Çok nadir de olsa Arap dilinin iki büyük ekolü olan Basra ve Kûfe ekollerine atıfta bulunmuştur.⁴⁵

Açıklamanın uzayacağından endişe ettiğinde (فمن أراد تحقيقه فاليرجع إليه) “daha detayını isteyen ona başvursun”⁴⁶ diyerek ilgili kaynağa yönlendirme yapar. Bazen de (تأمل) “düşün!”⁴⁷ diyerek okuyucuya fırsat sunar.

İstişhad olarak ayet, şiir ve Arap sözlerinden yararlanır. Örneğin *el-Fevâidu’d-đıyâ’iyye*’de yer alan bir beyitte geçen “ما جرح” ifadesini açıklarken bunun aslında “ما جرحه” olduğunu, meful konumunda olan aid zamirinin hafzedildiğini belirttikten sonra “أهذا الذي بعث الله رسولا”⁴⁸ “Allah’ın peygamber olarak gönderdiği bu mu?” ayetini şahid olarak kullanmış, ayette geçen بعث ifadesinin aslında بعثه olduğunu belirtmiştir. Yine كلمة (kelime) kavramının mecazen kaside anlamında kullanıldığına şahid olarak Arapların “كلمة شاعر” (şairin kasidesi) sözünü; cümle anlamında kullanılmasına şahid olarak da “وتمت”

⁴¹ Bazı örnekler için bk. Muharrem ez-Zîlî, *Muharrem Şerhu Molla Câmi*, 1: 85, 108, 141, 157, 183, 197, 262, 263.

⁴² Bazı örnekler için bk. Muharrem ez-Zîlî, *Muharrem Şerhu Molla Câmi*, 1: 85, 90, 162, 223, 331, 347, 427, 501, 605.

⁴³ Muharrem ez-Zîlî, *Muharrem Şerhu Molla Câmi*, 1: 17.

⁴⁴ Muharrem ez-Zîlî, *Muharrem Şerhu Molla Câmi*, 1: 16.

⁴⁵ Muharrem ez-Zîlî, *Muharrem Şerhu Molla Câmi*, 1: 16.

⁴⁶ Muharrem ez-Zîlî, *Muharrem Şerhu Molla Câmi*, 1: 18.

⁴⁷ Muharrem ez-Zîlî, *Muharrem Şerhu Molla Câmi*, 1: 11, 14.

⁴⁸ el-Furkan, 25/41.

”كلمة ربك“ “Rabbinin kelimesi/sözü doğruluk ve adalet bakımından tamdır.”⁴⁹ ayetini kullandığını görmekteyiz.⁵⁰

Bazı yerlerde (ما ذكره الشارح هو الأولى / وهذا التوجيه أولى) “bu açıklama daha evla, şarihin zikrettiği daha evla)⁵¹ şeklinde tercihte bulunmuştur. Molla Câmi’yi savunduğu yerler olduğu gibi eleştiri yönelttiği veya katılmadığı yerler de vardır. Örneğin Molla Câmi’de geçen kelime ve kelam’ın, “kelm”den müştak olduğu ile ilgili görüşe katılmadığını, bunun uzak bir ihtimal olduğunu belirtmiştir.⁵² Molla Câmi, eserinde zikrettiği bir beytin söyleyeni olarak “bazı şairler” ifadesini kullanmıştır. Muharrem Efendi bu beytin Hz. Ali’ye ait olduğunu, Molla Câmi’nin bunu muhtemelen duymadığını çünkü duysaydı Hz. Ali için “bazı şairler” ifadesini kullanmayacağını söyleyerek⁵³ burada onu savunmuştur. Molla Câmi kendi eserini oğlu Yusuf için yazdığını belirterek “O (Yusuf), bu cem ve telif için bir nevi illei gaiyye gibidir.” der. ‘İsamuddin el-İsferâyini, onun bu ibaresini eleştirerek “Yusuf değil onun “öğrenmesi” illei gaiyyedir”⁵⁴ der. Muharrem Efendi, ‘İsam’ın adını zikretmeden sözünü olduğu gibi alır ve “bunu diyen kişinin sözü doğru değildir” diyerek ‘İsam’ı eleştirir. Molla Cami’nin burada “illei gaiyyedir” demediğini teşbih yollu “illei gaiyye gibidir”⁵⁵ dediğini söyleyerek yine şarihi savunur.

Nadir de olsa *el-Fevâidu’l-dîyâ’iyye*’de kullanılan bazı ayetler hakkında kısa tefsirlerde bulunmuştur. Örneğin “إليه يصعد الكلم الطيب” “Güzel sözler ancak ona yükselir”⁵⁶ ayeti ile ilgili diğer haşiyeler doğrudan ayetin istişad yönünü zikrederken, Muharrem Efendi “يصعد” kelimesinden sonra “an be an”, “الكلم الطيب” ifadesinden sonra da “yani zikir, teşbih, Kur’an tilaveti gibi sâlih ameller”⁵⁷ diyerek önce ayetin kısa bir tefsirini yapmış sonra istişad yönüne değinmiştir.

⁴⁹ el-En’am, 6/115.

⁵⁰ Muharrem ez-Zîlî, *Muharrem Şerhu Molla Câmi*, 1: 11.

⁵¹ Muharrem ez-Zîlî, *Muharrem Şerhu Molla Câmi*, 1: 14.

⁵² Muharrem ez-Zîlî, *Muharrem Şerhu Molla Câmi*, 1: 11.

⁵³ Muharrem ez-Zîlî, *Muharrem Şerhu Molla Câmi*, 1: 11.

⁵⁴ *Mecmû’atu havâşî Molla Câmi el-musemmâ bi’l-Fevâidi’l-Diyâiyye*, haz. Ali Rıza Kaşeli, Bekir Sirmabıyıkoglu (İstanbul: Mektebetu yâsîn-mektebetu seydâ, 2010), 1: 27.

⁵⁵ Muharrem ez-Zîlî, *Muharrem Şerhu Molla Câmi*, 1: 7.

⁵⁶ Fâtır, 35/10.

⁵⁷ Muharrem ez-Zîlî, *Muharrem Şerhu Molla Câmi*, 1: 12.

Muharrem Efendi eserini yazarken yer yer yararlandığı kaynaklara atıfta bulunmaktadır. Bu kaynakların başlıcaları şunlardır: *el-Kitâb*, Ebû Bişr Sîbeveyhi Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî (ö.180/796); *es-Şîhâh* (es-Şîhâh Tâcu'l-lüğa ve şîhâhi'l-'Arabiyye) İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî (ö.393/1002); *el-Mutavvel fi'l-me'ânî ve'l-beyân*, Sa'duddîn et-Teftâzânî (ö.792/1390); *el-Misbâhu'l-munîr*, Ebu'l Abbâs el-Feyyûmî el-Hamevî (ö.770/1368-69); *Şerhu'l-Kâfiye*, Radî el-Esterâbâdî (ö.688/1289); *Hâşiyeye alâ şerhi'l-Câmî li'l-Kâfiye*, Radiyyüddîn Abdülgafûr-i Lârî (ö.912/1506); *Hâşiyetü'l 'İsâm 'ale'l-Câmi*, Ebu İshak İsamüddin İbrahim b. Muhammed b. Arabşah el-İsferayinî (ö.945/1538).⁵⁸

Aynı zamanda büyük bir mutasavvıf olan Muharrem Efendi, bu eserinde tasavvufi yorum ve işaretlerden kaçınmıştır.

Sonuç

Fıkıh, tefsir, hadis ve diğer dini ilimlerde tam yetkin olabilmek için alet ilimlerinden sayılan Arap diline vukufiyet şarttır. Muharrem Efendi'nin *Hâşiyeye 'ale'l-Fevâidi'd-diyâ'iyye* adlı eseri, onun bu şartı taşıdığının bir ispatı olarak görülebilir.

Haşiyeler, çoğunlukla haşiyesi yapılacak kitabın yıllarca okunup okutulmasından sonra kitap hakkında hocanın zaman içerisinde biriken şahsi mülahazalarını yazıya dökmesiyle meydana gelmektedir. Burada öğrencinin, hocanın üslup ve yöntemini belirlemesinde önemli bir rolü vardır. Zira yıllar içerisinde ana metin okunurken öğrenciden gelen sorular, hocanın neyi daha iyi açıklaması gerektiğini ve neye daha fazla önem vermesi gerektiğini belirlemede etkilidir. Buna göre bir Osmanlı müderrisi olarak *el-Fevâidu'd-diyâ'iyye*'yi okutan Muharrem Efendi'nin bu haşiyesi, anadili Arapça olmayan öğrencilerin ihtiyaçlarına daha fazla cevap vermektedir.

Muharrem Efendi'nin haşiyesi Molla Câmi'nin diğer meşhur haşiyeleriyle karşılaştırıldığında daha derli toplu olup ana metnin anlaşılmasına daha fazla katkı sağlamakta, dolayısıyla *el-Fevâidu'd-diyâ'iyye*'yi okuyup istifade etmek isteyen öğrenci için hem zaman hem de kavrayış açısından kolaylıklar sunmaktadır. *el-Fevâidu'd-diyâ'iyye* haşiyelerinin çoğu defa ana metinden uzaklaşıp dil felsefesi yaptıkları, fazlaca kelami-felsefi terminolojiyi

⁵⁸ Muharrem ez-Zîlî, *Muharrem Şerhu Molla Câmi*, 1: 2, 6, 11, 12, 13, 17, 18, 484, 592.

kullandıkları, bazen birbirleriyle cedelleştikleri, Arap gramerindeki yetkinliklerini ispatlama çabası içine girdikleri görülmüştür. Bu durum konuyu anlamak isteyen öğrencinin zihnini bulandırabilmekte hatta öğrenimden soğutabilmektedir. Dolayısıyla bu tarz haşiyeler günümüzde hoca açısından makul görünse de öğrenci açısından isabetli değildir.

ez-Zîlî, tasavvuf, fıkıh gibi farklı ilim dallarını haşiyeye karıştırmamıştır. Dil felsefesi yapmaktan, konuyu dağıtmaktan kaçınmıştır. Daha sonra işlenecek konular için açıklama yapmamış, yeri geldiğinde işleneceği, kaydını koyarak gereksiz uzatmadan ve konuyu dağıtmaktan kaçınmıştır. Uygun yerlerde gerek Molla Câmi ve gerekse diğer haşiyeler ile ilgili eleştiri veya düzeltme/tashihi etme kabilinden açıklamalarda bulunmuştur. Eserini, Molla Cami'nin bazı haşiyelerinde karşılaştığımız gibi başka şerhleri ve haşiyeleri eleştirmek üzere kaleme almamıştır. Günümüz şartlarında Arap dilinin öğrenimine ayrılan sürenin kısalığı düşünüldüğünde Muharrem Efendi'nin bu haşiyesi öğrenci açısından diğer haşiyelere nazaran daha işlevsel görünmektedir.

Kaynakça

el-Bağdâdî, İsmail Paşa. *Hedyyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin*. İstanbul: 1955.

_____. *Îzâhu'l-meknûn fi'z-zeyli 'alâ Keşfi'z-zunûn*. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-'Arabî, ty.

Brockelmann, C. *GAL Supplementband*. Leiden: 1937.

Bursalı Mehmet Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. Haz. A. Fikri Yavuz- İsmail Özen. İstanbul: Meral Yayınevi, ty.

Çelik, Abbas. “Bir Eğitimci Olarak Zîlî”. *Ekev Akademi Dergisi* 1/3 (1998): 335-343.

Gündoğdu, Cengiz. “Abdulmecîd Sivâsî”. *DİA*. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Hacımuftüoğlu, Nasrullah. Belagat Ekolleri ve Anadolu Belagat Çalışmaları. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1988): 115-127.

Kahraman, Abdullah. “Zile’li Muharrem Efendi ve ‘Umdetü’n-nisâ’ Adlı Kadın İlmihali”. (Basılmamış Tebliğ Metni). *Tarihi ve Kültürüyle II. Zile Sempozyumu*. Zile: 2011.

- Kâtip Çelebi, Mustafa b. ‘Abdillâh. *Keşfu’z-zunûn ‘an esâmi’l-kutubi ve’l-funûn*. Bağdat: Mektebetu’l-musennâ, 1941.
- _____. *Sullemu’l-Vusûl ila Tabâkâtî’l-Fuhûl*. tkd. Ekmeleddin İhsanoğlu. İstanbul: İrcica, 2010.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu‘cemu’l-müellifîn*. Beyrut: Müessesetu’r-risâle, 1993.
- Mecmû‘atu havâşî Molla Câmi el-musemmâ bi’l-Fevâidi’d-diyâiyye*. haz. Ali Rıza Kaşeli-Bekir Sırmabıyıkoglu. İstanbul: Mektebetu yâsîn-mektebetu seyda, 2010.
- Mehmed Süreyya. *Sicil-li Osmani*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.
- Recebü’s-Sivâsî. *Necmu’l-Hudâ, fî menâkıbı’ş-Şeyh Şemseddîn Ebi’s-Senâ*. trc. Hüseyin Şemsi Güneren. İstanbul: Seçil Ofset, ty.
- Tatlı, Bekir. İstanbul Sofu Mehmed Paşa Dâru’l-Hadisi Müderrisi. Süleymaniye Camii’nin İlk Vaizi Muharrem Efendi (ö.983/1575) ve Ta’lîmü’l-Müte‘allim li Terğîbi Tâlibi’l-ilm’ Adlı Eseri (Tebliğ Metni). *Anadolu’nun İslamlaşma Sürecinde Dâru’l-Hadisler Sempozyumu*. Çankırı: 2012.
- Telkenaroğlu, M. Rahmi. “Zileli Muharrem Efendi (X./XVI. Asır) Ve “Hediyetü’ş-Şu‘lûk” Adlı Eseri”. *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2012): 303-333.
- Uludağ, Süleyman. “Halvetiyye”. *DİA*. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Yûsuf İlyân Serkîs. *Mu‘cemü’l matbûât’il-‘Arabiyye v’el-mu‘arrabe*. Kahire: Mektebetu’s-sekâfeti’d-dîniyye, ty.
- ez-Zîlî, Muharrem b. Ebi’l-Berekât Muhammed b. el-‘Ârif b. el-Hasan. *Muharrem Şerhu Molla Câmi*. İstanbul: el-Mektebetu’l-hanifiyye, 1310.
- ez-Ziriklî, Hayruddîn. *el-A’lâm*. Beyrut: Dâru’l-‘ilm li’l-melâyîn, 2002.
- Zorlu, Cihat. *Ebu’l-Leys Muharrem Bin Muhammed Ez-Zîlî’nin Hubbu’l-Mesâil Adlı Eseri Bağlamında Fıkıh-Tasavvuf İlişkisi*. Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.
- Türkiye Cumhuriyeti Zile Kaymakamlığı, Erişim tarihi: 26 Eylül 2018. <http://www.zile.gov.tr/tarihce>.



Ek 1: Kastamonu İl Halk Kütüphanesi'nde bulunan "Hâşiye 'ale'l-Fevâidi'd-diyâiyye" yazmasının ilk iki sayfası. Arşiv Numarası: 37 Hk 1095.



Ek 2: Kastamonu İl Halk Kütüphanesi'nde bulunan "Hâşiye 'ale'l-Fevâidi'd-diyâiyye" yazmasının son iki sayfası. Arşiv Numarası: 37 Hk 1095.

17. Yüzyılda Yaşamış Tokatlı Âlim İshak Efendi'nin Manzum Eserlerinde Ayetleri Delil Olarak Kullanması ve Tefsire Dair Görüşleri

Süleyman PAK*

Öz: İshak Efendi (1100/1689), Osmanlı'nın gerileme devrinde özellikle Celali isyanlarının etkili olduğı bir dönemde ilim ve kültür şehri olan Tokat'ta yaşamıştır. Eserlerinde işlediğı konulara bakıldığında onun aldığı tahsilin bir neticesi olarak dini ve müsbet ilimlere olan vukufiyeti açıkça görölmektedir. Mısır'da tahsilini tamamladıktan sonra Tokat'a dönerek eserler kaleme alan İshak Efendinin, beyitlerinde ayetlere işaret etmek suretiyle konuları işlediğı görölmektedir. Manzûme-i Akâid olarak da tanınan Nazmu'l-Leâlî adlı eserinde Akaid konularını manzum şekilde anlatmaktadır. Özellikle itikadi konularda Kur'an'dan delil olarak bazen ayetin birkaç kelimesi bazen de cümle olarak bir bölümünü mısraları içerisine yerleştirmiştir. Bir diğeri eseri olan Nazmu'l-Ulûm içerisinde tefsire ve tecvide dair bölümler bulunmaktadır. Burada Kur'an'ın okunuş kaideleri ile tefsir ilminin önemini anlatan beyitler bulunmakta ve yine farklı konularda ayetlere atıf yapılmaktadır. Manzum eserlerde konunun detaylı bir şekilde işlenmesi mümkün olmadığından ayetlerin tefsirinden ziyade onlara göndermede bulunmak suretiyle yer verilmiştir. Bu yönüyle eserden haz alabilmek ve işlenen konuları anlayabilmek için Kur'an'ı iyi bilmek gereklidir. Bu çalışmada İshak Efendi'nin dini konularda atıfta bulunduğı ayetler ve tefsir ilmine dair görüşleri ele alınacak ve değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: İshak Efendi, Nazmu'l-Leâlî, Nazmu'l-Ulûm, Tefsir, Tokat.

The Use of Isaac Efendi from Tokat in the 17th Century as an Evidence of Verses in the Works of Verse and His Views on Tafsir

Abstract: İshak Efendi (1100/1689) lived in Tokat, a city of knowledge and culture during the period of decline of the Ottoman Empire, especially when Jalali rebellions were effective. Looking at the subjects he works in his works, it is evident that his witness to religion and positive science as a result of his collection. After completing his collections in Egypt, he returned to Tokat and found that İshak Efendi, who received the artifacts, was handling the issues by

* Dr. Öğr. Üyesi, Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Ana Bilim Dalı. (suleyman.pak@gop.edu.tr).

pointing to the verses in his couplets. In his work *Nazmu'l-Leâlî*, also known as *Manzûme-i Akâid*, he describes the subjects of Akaid in a poetic way. Especially in the case of faithful occasions, as evidence from the Qur'an, he sometimes placed a few words in verse and sometimes a sentence in sentences. Another work, *Nazmu'l-Ulûm*, contains sections on tafsir and tajvide. Here are the couplets describing the importance of the Qur'an's reading bases and the interpretation of tafsir, and are also referred to in different issues. It is not possible to process the subject in a detailed way in poems, so it is given by way of sending them to them rather than the interpretation of the verses. In this respect, it is necessary to know the Qur'an well in order to be able to appreciate the work and to understand the works. In this study, the views of Ishak Efendi about the verses and the commentary of the commentary in religious matters will be discussed and evaluated.

Key Words: Ishak Efendi, *Nazmu'l-Leâlî*, *Nazmu'l-Ulûm*, Tafsir, Tokat.

Giriş

Baba adı Hasan olan İshak Efendinin doğum tarihi ile ilgili herhangi bir kayıt bulunmazken, kaynaklarda kendisi hakkında çok az bilgiye yer verilmekte ve onun Güney Azerbaycan'ın Zencan adlı yerleşim yerinden göç etmesi sebebiyle Zencanî, Tokat'a yerleşmesi nedeniyle de Tokadî nisbesiyle tanındığı anlaşılmaktadır.¹ Dini ilimleri tahsil etmek için Mısır ve İskenderiye'ye giden

¹ Bağdadi, Onun tam adını İshak b. Hasan Tokadi Rumi Hanefi olarak vermektedir. Zencani (1090) ve Tokadi (1100) nisbelerinden hareketle -her ne kadar her iki isimde Tokadi kaydı olsa da- ölüm tarihlerinin farklı verilmesinden hareketle iki ayrı İshak Efendinin olduğu sanılmaktadır. (İsmail b. Muhammed Bağdadi, *Hediyyetü'l-ârifîn esmaü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin*, (İstanbul-Beyrut: Behiyye Matbaası, 1951), 1: 201). Ancak yapılan karşılaştırmalar zikredilen iki kişinin aslında aynı şahıs olduğunu göstermektedir. Eserlerindeki bilgilere ve onlara yazılan şerhlere düşülen kayıtlara göre de İshak Efendinin Zencan asıllı olup Tokat'a yerleştiği görülmektedir. Bundan dolayıdır ki kendisi Zencanlı ve Tokatlı olarak tanıtılmaktadır. Ayrıca o, diyar-ı rumda seçkin âlimlerden biri olarak sayılmaktadır. Bunun için bkz.: İshak Efendi, *Nazmu'l-Leâlî*, (İstanbul: Muhammed Hulusi Matbaası, 204), 1-2; Ahmed b. Ahmed Behsinî, *Şerh-i Nazmi'l-Leâlî*, İBB Atatürk Kitaplığı, nr.850, 2a-2b; İshak Efendinin hayatı ve eserleri hakkında geniş bilgi için bkz.: Bursalı Mehmed Tâhir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, (İstanbul: Meral Yayınevi), 1: 356; Rasim Deniz, "İshâk bin Hasan Tokadî", *Türk Tarihinde ve Kültüründe Tokat Sempozyumu*, 2-6 Temmuz 1986, (Ankara 1987), 603-612; Seyfullah Korkmaz, "Tokatlı Şâir Rızâî İshâk b. Hasan'ın Bir Mersiyesi", *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 12 (2002): 185-202; Bayram Özfırat, "Tokat'ın 17. Yüzyıl Âlim Şairlerinden ishâk bin Hasan Tokatî ve Nazmu'l-Ulum Adlı Mesnevîsi" *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 8/1 (Winter 2013): 2065-2084.

müellif orada seçkin hocalardan ders okumuş ve bu alanda yetkin bir alim olarak Tokat'a dönmüştür. Eserlerini burada kaleme aldığı anlaşılmaktadır. Kendisinin her ne kadar hangi tarikate mensup olduğu bilinmese de eserlerinden hareketle onun tasavvufi bir kimliğe sahip olduğu söylenebilir. Bu kadar ilim tahsil etmiş ve eserler vermiş bir alimin ders vermeden durduğu düşünölemeyeceğinden Tokat'taki medreselerde öğrenci yetiştirmiş olabileceğini söylemek herhalde yanlış olmasa gerektir. Zira genç yaşta salgın hastalıktan kaybettiğı oğluna dersler verdiği eserlerinden anlaşılmaktadır. Ömrüne yirmiden fazla eser sığdıran İshak Efendi, bir çok kitaba şerh yazmış, halk arasında kabul gören akaid konularına yer verdiği Nazmul-Leâlî ile ilimleri tanıttığı Nazmu'l-Ulûm adlı meşhur iki manzum eserini kaleme almıştır. Rızai mahlasıyla² Türkçe, Arapça ve Farsça şiirler yazan müellifin bu alandaki yetkinliği eserlerinde açıkça görölmektedir.

Müellifin belki de en önemli yönü, dönemin olaylarına, sıkıntılarına ve olumsuzluklarına olan duyarlılığıdır.³ Cesaretle bunları dile getiren ve eleştirmekten çekinmeyen İshak Efendi, şiirlerinde açıkça görüşlerini beyan etmiş, döneminin sosyal meselelerine dikkat çekerek tarihe kayıt düşmüştür.

Alim, mutasavvıf, şair İshak Efendi, eserlerinden anlaşıldığına göre Sivas'ta bulunmuş, 1088'de hacca gitmiş⁴, ömrünün son demlerini de Tokat'ta geçirmiş ve 1100/1689 tarihinde⁵ burada vefat etmiştir. Kabri bu gün bile ziyaret yerleri arasında bulunmakta olup, Has Dağı batısında Boyun mezarlığındadır. İshak Efendi halk arasında boyun baba olarak bilinmektedir⁶.

² Örnek için bkz.: İshak Efendi, *Nazmu'l-Leâlî*, 3.

³ İshak Efendi yaşadığı dönemde mehdilik iddiasıyla çıkarılan celali isyanlarının Sivas ve Tokat çevresinde verdiği zararları ve yağmaları dile getirmiş, bunların önlenememesinden duyduğu üzüntüsünü açıkça ifade etmiştir. Ayrıca salgın hastalıkların yol açtığı can kayıpları da onu üzen meseleler arasındadır. (İshak Efendi, *Nazmu'l- Leâlî*, 24-25; *Nazmu'l-Ulûm*, İBB Atatürk Kitaplığı, nr. 2398, Tevfik Efendi Matbaası, 181) Dile getirdiğı belki de en önemli sorunlardan birisi o dönemde kadıların rüşvetle ve iltimasla bu makamlara gelmesi, zayıfı değil güçlüyü korumalarıdır. İshak Efendi, (*Nazmu'l-Ulûm*, 181).

⁴ İshak Efendi, *Nazmu'l-Leâlî*, 26; *Nazmu'l-Ulûm*, 165.

⁵ Ayrıca Zincani nisbesiyle hakkında bilgi verilen İshak Efendinin 1090 tarihinde vefat ettiğine dair kaynaklarda bilgi bulunmaktadır. Bağdadi, *Hediyyetü'l-ârifîn*, 1: 201.

⁶ Bağdadi, *Hediyyetü'l-ârifîn*, 1: 201; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 356; Deniz, "İshâk bin Hasan Tokadî", 603-612; Korkmaz, "Tokatlı Şâir Rızâî İshâk b. Hasan'ın Bir Mersiyesi", 185-202; Özfırat, "Tokat'ın 17. Yüzyıl Âlim Şairlerinden ishâk bin Hasan Tokatî ve Nazmu'l-Ulûm Adlı

Eserlerinde işlediği konular, ayet ve hadislere yaptığı atıflar onun alana olan vukufiyetini göstermektedir. Kelamdan tefsire, tasavvuftan mantığa kadar bir çok ilim dalı ile ilgili açıklamalara yer veren İshak Efendi, konuları Maturidi ve Hanefi çizgiyi esas alarak işlemekte, Mutezile ve Cebriyye gibi ekollerin görüşlerini eleştirmektedir⁷.

İslam'ın temel kaynağı Kur'an'dır. Hadisler Kur'an'ın daha iyi anlaşılmasında onun tefsiri mahiyetinde önemli bir yer tutmaktadır. Bu açıdan ister manzum ister nesir olsun yazılan eserelerde konuların açıklaması bu iki kaynağa dayandırılmaktadır. İslam alimleri bir konuyu işlerken onun ayet ve hadislerle delillendirilmesine önem vermekte, doğrudan veya dolaylı olarak açıklamalarını veya hükümlerini buna dayandırmaktadırlar. Bu çalışmada İshak Efendinin yukarıda adı zikredilen iki manzum eseri esas alınarak ayetleri delil olarak kullanması ve tefsir ilmine dair görüşleri tespit edilmektedir. Şimdi konu ile ilgili yer verilen ayetleri bir kaç örnek üzerinden inceleyelim.

1. Doğrudan Mısralarda Yer Verdiği Ayetler

1.1. Kulların Filleri ve İstitaat

وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حُجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا⁸

Ayet hacca gücü ve imkânı olanların Allah'ın evini hacetmelerini emretmektedir. Müellif bu ayette geçen istitaat kavramından hareketle kulların fiillerinin meydana gelişi ile ilgili hususu değerlendirmektedir. İshak Efendi bunu şöyle şiirleştirmiştir:

*Disen teklîf-i kable'l-fi'li hâsıl
Nedür vech-i maiyyet dirse sâil
Cevâb oldur ki kâhî istitâat
Dinür maksûd olur esbâb u âlet
Budur ma'nâ müfessirler katında*

Mesnevîsi", 2065-2084; Bayram Özfırat, "Tokatlı İshâk Efendi ve Nazmu'l-Le'âlî Adlı Mesnevisi", *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 15 (İstanbul: 2015), 315-376; Müjgan Üçer, "Tokat ve Efsaneleri, İnanışları", *Türk Tarihinde ve Kültüründe Tokat Sempozyumu 2-6 Temmuz 1986* (Ankara: 1987), 217-237.

⁷ Örnek için bkz: İshak Efendi, *Manzûme-i Le'âlî*, (İBB, Atatürk Kitaplığı, Nu. 666), 4-6.

⁸ Âl-i İmrân, 3/97. "...Yolculuğuna gücü yetenlerin beyti(kabeyi) hacetmesi, Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır..." (Ayet meallerinde Diyanet'in çevirisi esas alınmıştır.)

Ve lillâhi ale'n-nâsi ayetinde⁹.

Ayette “güç yetirme” yani istitaat kavramı, insan davranışlarının meydana gelmesini sağlayan kudretin hakikati¹⁰ şeklinde tanımlanan kelami bir mesele olarak değerlendirilmenin yanında hacca gitme şartlarına sahip olan müminlerin beyti haccetmelerinin farziyetine işaret etmektedir. Her ne kadar ayette istitaattan maksadın ne olduğu açıklanmamış olsa da bunu hadis beyan etmiştir.¹¹ Buna göre güç yetirme, azık ve ulaşım aracı olmaktadır.¹² Maturidi Resulullah’tan ayrı olarak buna başka şartların eklemesini caiz görmemektedir. Çünkü müslümanlara düşen Resulullah’ın sözü, fiili ve ayetlere getirdiği açıklamaya uymaktır. Sadece kabe ile aralarına düşman askerleri girenler hac ibadetini ertelemeye mazur sayılırlar. Çünkü yol emniyeti ortadan kalkmış olmaktadır. Bu durumda ayet, yol ve hac yapmaya imkan şartını koymaktadır. Nitekim bütün ibadetlerin farz olma durumu onu yerine getirmeye imkan bulma şartına bağlanmış olup, delili de ayet¹³ ve konu ile ilgili rivayetler olmaktadır. Bu husus aklen de bunu öngörmektedir. Müminin bir ibadeti yapabilmesi için bedensel yönden bunu yapmaya uygun organ bütünlüğüne ihtiyacı vardır. Buna imkan bulamayan birisine hac yapması farz kılınamaz. Aksi takdirde ondan hac yapma şartını kendisinin oluşturması istenmiş olacaktır ki, bu da imkansız istemek gibi bir şeydir. Yine istitaat ile organların tam ve sağlam olması kastedilmektedir. Bu olmadan da o kişiye bir ibadeti yapmasını emretmek imkansızdır. Nitekim nimet şükürü gerektirdiğinden, nimet olmadığında şükürün emredilmesi de böyledir. İbadetler de nimete karşı şükürün emredilmesi sonucu yapıldığından, sebep ortadan kalkarsa emir de muhal olur.¹⁴ İkrime ise, istitaatı beden sağlığı ve binecek vasıtası olmayanların yürüyerek gitmesi olarak açıklamaktadır. Razi’ye göre ayetin zahirinden hareketle istitaatı yol için azık ve vasıta olarak anlamak yeterli değildir. Zira bu hususta gelen haberler ayetin manasını bu şekilde tahsis etmek için yeterli değildir. Çünkü bu gibi ahad

⁹ İshak Efendi, *Manzûme-i Leâli*, 18.

¹⁰ A. Saim Kılavuz, *İslam Akaidi ve Kelama Giriş*, (İstanbul: Ensar Neşr., 1987), 112.

¹¹ Tirmizi, “Hac”, 4; İbn Mace, “Menasik”, 6.

¹² Ebu Abdullah Muhammed b. Ömer b. Hasan Razi, *Mefâtihu'l-gayb*, (Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l Arabi, 1420), 8: 304.

¹³ Bakara 2/286.

¹⁴ Muhammed b. Muhammed b. Mahmud Ebu Mansur Maturidi, *Te'vilâtü ehli'sünne*, (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005), 2: 433.

haberlerle ayetin zahiri terkedilemez. Nitekim hac için azık ve binek vasıtasının olması yeterli olmamakta, beden sağlığı ve yol güvenliği de aranmaktadır. Bu hususu Allah'ın insanlara kolaylık dilediğini beyan eden ayetler¹⁵ yönünde anlamlandırmak daha uyugun olacaktır.¹⁶ Taberi ayette geçen istitaat ile ilgili görüşleri sıraladıktan sonra bunlar içerisinde tercihini şöyle açıklamaktadır: Ona göre istitaat, hacetmek için oraya ulaşmaya yetecek güce sahip olma anlamına gelmektedir. Sağlık, fakirlik, güvenlik gibi maddi ve manevi herhangi bir engel bulunduğu bu farziyet düşmektedir. Allah haccın farziyetini mutlak olarak güç yetirmeye bağlamış olup, bunların neler olduğunu söylemenin bir gereği kalmamıştır. Bunu azık ve binek olarak açıklayan rivayetler tartışmalı olduğundan, bu hususta onları delil kabul etmek isabetli olmayacaktır.¹⁷ Bu durumda ayet, hacca gitmeye herhangi bir engeli bulunmayan ve oraya varacak güce sahip olan müminlerin hac görevini yapmalarını emretmektedir.

Ayetteki istitaat meselesi mezhepler arasında farklı yorumlanmaktadır. Mutezile bunun fiilden önce mevcut olduğunu söylerken, ehl-i sünnet alimleri istitaatın fiille birlikte yaratıldığını kabul etmektedir. Mutezilenin gerekçesi, eğer istitaat fiille birlikte olsaydı, hacetmeyen kimsenin de hacca gücü olması gerekirdi, şeklindedir. Bu durumda hacetmeyenlerin bu ayetten dolayı hac emriyle mükellef olmamaları gerekirdi ki bu da imkansızdır. Buna cevap olarak şöyle denmiştir: Bir kimse herhangi bir işe gücü yettiğinde, onu yapmaya sebep olan durumlar bulunmadan ona bu emredilmiş olur veya sebepler ortaya çıktıktan sonra emrin muhatabı haline gelir. Ancak sebepler olmadan fiilin ortaya çıkması mümkün olmadığından, ayetteki emir teklîf-i mâlâ yutâk olacaktır. Ya da sebepler mevcut olunca zaten fiil gerçekleşecek olduğundan o zaman da bunu emretmenin bir anlamı kalmamış olacaktır. Nihayetinde beyan edilen her iki husus istitaatın olmadığını gösterir ki bu da ayette geçen emrin muhatabı olmadığı gibi bir sonucu doğuracaktır.¹⁸

İshak Efendi istitaat meselesini kendi ifadesiyle ehl-i sünnet düşüncesine göre açıklamaktadır. Buna göre iki çeşit istitaatten söz edilmekte olup ilki

¹⁵ Bakara 2/185, Hac 78.

¹⁶ Razi, *Mefâtihu'l-gayb*, 8: 304.

¹⁷ Muhammed b. Cerir b. Yezid b. Kesir Ebu Cafer Taberi, *Camiu'l-beyan fi te'vili'l-Kur'an*, (1420/2000), 6: 45.

¹⁸ Razi, *Mefâtihu'l-gayb*, 8: 304.

selâmetü'l-esbâb ve'l- âlâtir ki bu da fiilden önce insanda bulunmakta ve bu dini sorunluluğa esas olmaktadır. Yani kişinin araç ve vasıtaların, organların tam ve sağlam olmasıyla mükellefiyet durumu oluşmaktadır.¹⁹ Nitekim yukarıdaki ayette geçen istitaat da bu anlama yorumlanmıştır. İkincisi fiili meydana getiren güç olup, ehl-i sünnete göre bu kulda fiilden önce mevcut değildir. Kişi fiili yapmaya karara verip ona yöneldiği sırada Allah işi yapma gücünü yaratmaktadır. Mutezile ise, kul dini görevlerini veya ihtiyari bir fiili yapmaya başlamadan önce onu yapma kudretine sahip bulunmaktadır. Allah'ın buna bir müdahalesi yoktur. Cebriyye ise kulun herhangi bir istitaatının bulunmadığını iddia etmektedir.²⁰

1.2. İmanın Artması ve Eksilmesi Meselesi

وَإِذَا مَا أَنْزَلْتُ سُورَةً فَمِنْهُمْ مَن يَقُولُ أَكُنْمْ زَادَتْهُ هَذِهِ إِيْمَانًا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَزَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَهُمْ يَسْتَبْشِرُونَ²¹

Ayette geçen imanın artması üzerine farklı yaklaşımlar ileri sürülmüş, sözü edilen ayetler bu yönde tevil edilmiştir. İshak Efendi de bu meseleyi değerlendirirken şiirde de görüleceği gibi İmam-ı Azam'ın Fıkhu'l- Ekber'inde açıkladığı şekilde ifade etmiştir:

*Yazar metn-i kitâbı Fıkh-ı Ekber
Ne îmân eksilür kendi ne artar
Fezâdethüm nazîri bâzı âyet
Ziyâde olmaga eyler şehâdet
Bu îrâda imâmın var cevâbı
Bu âyetden murâd ancak sahâbî
Mücedded mazhar olmuşlar hitâba
Ziyâde olmuş îmân-ı sahâbe
Bu vech ile bu âyetden ifâde
Mufasssal mü'menün bihdür ziyâde.²²*

¹⁹ Kılavuz, *İslam Alkaidi*, 113.

²⁰ Kılavuz, *İslam Akaidi*, 112-113.

²¹ Tevbe 124. “Herhangi bir sûre indirildiğinde, içlerinden, (alaylı bir şekilde) “Bu hanginizin imanını artırdı?” diyenler olur. İman etmiş olanlara gelince, inen sûre onların imanını artırmıştır. Onlar bunu birbirlerine müjdeliler.”

²² İshak Efendi, *Manzûme-i Leâli*, 10.

Ayette ziyade kelimesi geçmektedir. Maturidi ayette geçen ziyadeyi imanlarının kuvvetlenmesi olarak açıklamakta, buna karşılık ayetlerin münafıkların kirlerini artırdığını yalanlamalarına yalanlama kattığını söylemektedir. Çünkü onların durumu delilleri kabul edecek bir noktada olmadığından inat, delilleri reddetme, yalanlama çabası içerisine girmektedirler. Müminler ise tersine delillere sarılma ve insaf sahibi olma gayreti göstermektedirler. Bu da onların iman ve tasdiklerini artırmaktadır. Yani ayetlerde sunulan deliller müminlerin imanda sebat ve devamlılıklarını, münafık ve kafirlerin de inkar ve yalanlamadaki ısrarını artırmaktadır. Müminlerin topluca iman esaslarına iman etmelerinin ardından inen ayetlerle ve gelen delillerle tasdikleri daha da kuvvetlenmiş olmaktadır. Her gelen yeni bir iman ve tasdik durumu taşımamakta, öncekilerin destekleyicisi olmaktadır. Bu haldeki derinleşme olup, iman ve tasdikte yeni bir başlangıç değildir. Bir taraftan müminlerin iman ve tasdiki artarken bir taraftan da kesin deliller kuvvet bulmuş ve içlerinde yerleşmiş olmaktadır.²³

Razi, imanının artması ve eksilmesi ile ilgili yaptığı açıklamada, tasdik manasında olan imanının artması iki şekilde olduğunu, delili çok ve güçlü olanın imanı daha fazla ve kuvvetli olacağını, çünkü kesin delilin şüpheleri izale ettiğini söylemektedir. İkinci olarak, tasdik anlamında imanının artması ise, her defasında Allah'tan nazil olan hususları terddütsüz kabul etmektir. Resulullah döneminde kendilerine art arda gelen her yeni sorumluluk, onların ikrarını ve tasdikini artırmaktaydı. Bir çok şeyi kabul edenin tasdiki, sadece bir şeyi tasdik edenden daha çoktur. Buna göre ayet “Onlar her yeni bir ayet duyduklarında buna karşılık yeni bir ikrarda bulunmaktaydılar” anlamına gelmektedir.²⁴ Nese'fi, tasdik anlamında imanının nicelik yönüyle artma ve eksilme halinin bulunmadığı yönünde ehl-i sünnet görüşünü aktardıktan sonra bu tür ayetlerin nasıl yorumlandığına dair şu bilgileri aktarmaktadır: Dine toptan inanan müminler ayetlerin peyderpey inişiyle onun içindeki ayrıntıları öğrendikçe her birine karşı olmak suretiyle bunların toplamı demek olan dine karşı inançları kuvvet bulmaktadır. Nitekim dine olan imanda devam ve sebat gösterme süreci de onun artması anlamına gelmektedir. Buna bağlı olarak müminlerin ibadetlere devam

²³ Maturidi, *Te'vilât*, 5: 513, 514.

²⁴ Razi, *Mefâtihu'l-gayb*, 16: 174.

etmesi neticesinde güzel davranışlar kazanması sonucu kalbinde nurun artması gerçekleşir, bu da iman etkisinin bir yansıması olmaktadır.²⁵

İmanın artması ve eksilmesi hususunda alimler farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. İmanı inanç, ikrar ve amelden meydana gelen bir yapıda görenler görüşlerine şu gerekçeleri göstermektedirler: Birincisi, ayet imanının artışı kabul ettiğini gösteren açık bir delildir. Çünkü iman bilip ikrar etmekten ibaret olması durumunda artmayı kabul etmezdi. İkincisi, ayetlerde geçen beş hususun ardından, müminlerin bu özellikleri taşıyan kimseler olduğunu²⁶ anlaşılmaktadır. Sözü edilen durum, bütün bu hallerin iman kelimesine dahil olduğunu göstermektedir. Zira bilme ve ikrar farklı durumları kabul etmez. O yüzden de inaç, ikrar ve amelin toplamından oluşan iman da ameldeki gibi farklılıkları kabul etmektedir.²⁷

Dinin esaslarının tamamlanmış olması sebebiyle inanılacak hususlar bakımından iman artma ve eksilme kabul etmemekte, bu durum ancak sahabi dönemi için söz konusu olmaktadır. Keyfiyet yönüyle artma ve eksilme gösterebilen iman, kiminde zayıf, kiminde de kamil bir biçimde olmaktadır.²⁸ Buna göre nitelik bakımından böyle bir durum bulunmamakla beraber, keyfiyet bakımından farklılık gösterebilmektedir.

1.3. Tevhid ve Uluhiyyet

فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُجِبُ الْإِنْفِيلِينَ²⁹

Bu ayette Hz. İbrahim'in kavmi ile tevhid üzerine yaptığı akıl yürütme konu edinilmekte, İshak Efendi de bu yakine erme hususundaki istidlali şiiere taşımakta ve Hz.İbrahim'in herşeyi kudretinde bulunduran ve ebedi olan Allah'a vasıl olmasını anlatmaktadır:

*Bulur her bir durakda re'y-i âkil
Sübût-i vahdete akvâ delâil*

²⁵ Ebu Muin Meymun b. Muhammed b. Muhammed Neseî, *Tebîrâtü'l-edille fî usûli'd-din*, (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye, 2011), 1: 1087-1088.

²⁶ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, (Ankara: DİB Yay. 2007) 2: 662-663.

²⁷ Razi, *Mefâtihu'l-gayb*, 16: 174.

²⁸ Kılavuz, *İslam Akaidi*, 34-35.

²⁹ Enam 6/76 “Üzerine gece karanlığı çökünce, bir yıldız gördü. “İşte Rabbim bul” dedi. Yıldız batınca da, “Ben öyle batanları sevmem” dedi.”

Halâl-asâ girer mülk-i yakîne

*Sarây-ı lâ-uhibbû'l-âfilîne*³⁰

Ayette Hz. İbrahim'in kavmi güneş, ay, yıldız gibi gök cisimlerini sembolize eden putlara taptığı için o, tevhid inancına sahip olmakla birlikte, onların inanç sistemleri üzerinden hareket ederek kavmini bir ve tek olan Allah inancına uyma yönünde ikna etmek ve bu sebeple onları adım adım düşünmeye sevk etmek için yıldız, ay ve güneşin ilah olamayacağını onlara göstermek istemişti. Yaptığı gözlem veya sahip olduğu yakini imana dayalı olarak noksan sıfatlardan münezze olan Allah'ın dışında hiç bir varlığın ilahlık vasfını taşımadığını ispat etmişti. Bunu da hanif olarak yüzünü alemlerin yaratıcısı olan Allah'a döndüğünü, ve müşriklerden olmadığını söyleyerek sonuçlandırmıştır. Böylece Hz. İbrahim hem gözleme dayalı akli delillerle putperest kavmin inançlarını çürütmüş, hem de Allah'ın varlık ve birliğini gösteren sağlam bir uluhiyyet inancının nasıl olması gerektiğini onlara öğretmiştir.³¹ Eğer Hz. İbrahim açıktan açığa Allah'a davet etseydi kavmi ona iltifat etmezdi. O davetini toplumun inançlarının batıl olduğunu delillere dikkatlerini çekerek tedricen yapmış, zihinlerini hazır hale getirdikten sonra da Allah'a kulluğa çağırmıştır.³² Bu yöntem delillerin kullanılmasında belîğ ve ince bir yoldur. Hz. İbrahim bu yolu denerken kavmi ve inançları ile inatlaşmayı seçmemiş, kavminin yücelttiği yıldızlara gündüz kaybolacakları bilgisinden yola çıkarak saygılıymış gibi davranmış, onların gözünde olumsuz bir kişi konumuna düşmek istememiş, sonunda tevhid inancını aktarmıştır.³³

Razi, gök cisimlerinin ilah olmadığı hususunda iki önemli noktaya dikkat çekmektedir: İlah ve rab, her türlü ihtiyacın karşılanmasında kendisine başvurulacak demek olup, yıldızlar batma olayında olduğu gibi, muhdes olmaları sebebiyle varlığını başkalarına muhtaçtır ve bu sebeple ilah olmaları mümkün değildir. Ayrıca rab ve ilah varlığımızın, sıfatlarımızın yaratıcısıdır. Yıldızların batması onların yaratmaktan ve varlıkların ihtiyaçlarını karşılamaktan aciz olduklarını göstermektedir. Böylece Hz.İbrahim sönüp batanları sevmediğini söyleyerek, Allah'ın dışındaki varlıkların yapıları gereği mümkünül- vücud

³⁰ İshak Efendi, *Nazmu'l-Ulûm*, 163.

³¹ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 2: 430-440.

³² Razi, *Mefâtihu'l-gayb*, 13: 40; Maturidi, *Te'vilât*, 4: 140.

³³ Maturidi, *Te'vilât*, 4: 140.

olduğunu, her mümkünün de bir yaratıcısı olması gerektiğini göstermiş olmaktadır. Bu yönüyle ayet imanın taklit değil, deliller üzerine bina edilmesinin lüzumunu ortaya koymaktadır. Sonuçta marifetullah Allah'ın yarattığı varlıkların üzerinde düşünüp onun varlığına dair delilleri kavramakla gerçekleşecek bir durumdur.³⁴

1.4. İlmî Tartışmada Usul

ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ
بِالْمُهْتَدِينَ³⁵

İshak Efendi cedel ilmi ve dini meselelerdeki müzakerelerde tartışma yönteminden söz ederken Kur'an'da Resulullah'a hitap edilen bir ayeti şiirinin mısrasında kullanmaktadır:

*Ne dirsiz ilm-i âdâba aceb siz
Bu ilme câhil olmaz mı edebsiz
Muallil ki muâriz gâh mâni
Olan olmak gerek âdâbı câmi
Cedel izhâr-ı hakk içün ne lazım
Vecâdilhüm buyurmuş Rabbı a'lem.*³⁶

Ayette Resulullah'a tebliğ ve davetinde nasıl bir yol izlemesi gerektiği öğretilmektedir. İnsanları rabbinin yoluna hikmet ve güzel öğütle çağırması, en güzel metotla tartışması istenen elçinin, muhatabının sahip olduğu kişisel özellikleri dikkate alması, kendine tabi olanların ilmi ve felsefi tartışmalarda bu hususa dikkat etmeleri istenmektedir. Resulullah'a Allah'ın yoluna hikmet, güzel öğüt ve cedel delili ile davet etmesi emredilmektedir. Burada hikmet doğruluk yönüyle en kesin olan delilleri anlatırken, zanni bilgiye ve ikna gücüne dayalı deliller de güzel öğütle ifade edilmektedir. Ayette geçen “en güzel şekilde tartışma” dan hareketle cedel kelimesinin iki çeşidi olduğuna işaret eden Razi, buradaki anlamın kesin olmamakla birlikte doğruluğu hususunda bir anlayış oluşmuş makbul kabul edilen ve meşhur bilgi olduğunu söylemektedir. Bunda

³⁴ Razi, *Mefâtihu'l-gayb*, 13: 43.

³⁵ Nahl 16/125. “ (Ey Muhammed!) Rabbinin yoluna, hikmetle, güzel öğütle çağır ve onlarla en güzel şekilde mücadele et. Şüphesiz senin Rabbin, kendi yolundan sapanları en iyi bilendir. O, doğru yolda olanları da en iyi bilendir.”

³⁶ İshak Efendi, *Nazmu'l-Ulûm*, 175.

gerçeği kanıtlamaktan çok karşısındakini tartışmadan çekilmeye zorlayan delil bulunmaktadır. İkinci çeşit ise gerçek dışı önermelerden meydana gelir ki buna ancak erdemli olmayanlar yönelmektedir. Onun içindir ki ayette cedele bir üslup kazandırmak amacıyla ayette onun fazilet sahibi kimselerce en güzel şekilde yapılması kaydı konulmuştur.³⁷ Davete muhatap olan insanlar üç kısımdır: ilki yalnız hakim kimselerle ayette hikmet olarak adlandırılan kesin delillerle konuşma mümkündür. ikincisi, güzel öğütle davet edilecek topluluktur ki bunlar fitratları bozulmamış olmakla beraber, kemal noktasında hikmet sahibi kimseler ile, cedel ile konuşmaya uygun kişilerin arasında yer almaktadır. Üçüncüsü de münakaşa fitratına sahip, hikmet ve güzel öğüt yöntemi dışında cedel yoluyla konuşmaya müsait kimselerdir. Bu yönüyle ayet, hikmet sahibi kimselerin kesin delillerle, halkı güzel öğütle yakini ve zanni delillerle dine davet etmeyi emrederken, tartışma yolunu seçenlere de güzel bir cedel ile cevap vermeyi salık vermektedir.³⁸

Hasan Basri hikmeti Kur'an olarak açıklarken, bazıları da huccet ve kuvvetli delil şeklinde anlamlandırmaktadır. Bu ya ilham yönüyle sünnete, ya da Kur'an'dan çıkarılan tevil yoluyla elde edilen açıklamalara işaret etmektedir. Allah'ın kitabında verdiği öğütlerle nasihat edilmesi ve onlarla tartışırken munis bir üslup tercih edilmesi de tebliğ yöntemi olarak belirlenmektedir. Resulullah'a onları ilim ve amel ile birlikte yumuşak bir üslupla, şefkatle Allah'ın dinine davet etmesi emredilmektedir. Ayetlerde tartışmaya (cedel) konu olan deliller³⁹ yoluyla ikrar ettikleri hususları inkar ettiklerine karşılık olarak zikretmekle, ikna ve kazanmayı amaç edinerek daveti yapmayı buyururken, bu durum karşısında onların kabul edip, teslim olmaları sağlanmış olmaktadır.⁴⁰

Bu ayette din hakkında tartışma ve bu sırada nasıl davranılması ile ilgili bir öğretim ilkesi de bulunmaktadır. Bu yöntem ayette belirtilen esaslara uygun olmalı ve elçilerin Kur'an'da anlatılan kıssalarında geçtiği üzere yapılmalıdır.⁴¹

1.5. Kainatın Yaratılışı ve Sünnetullah

³⁷ Razi, *Mefâtihu'l-gayb*, 20: 287; Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 3: 454.

³⁸ Razi, *Mefâtihu'l-gayb*, 20: 287.

³⁹ Örnek için bkz.: Nahl 16/ 71,73,75,76.

⁴⁰ Maturidi, *Te'vilât*, 6: 594- 596.

⁴¹ Örnek olarak bkz.: Bakara 2/258, Şuara 26/23-24.

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاجْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ

İshak Efendi astronomi, kimya gibi ilimleri tanıttığı şiirinde kainatın yaratılışı ve varlıkların Allah'ın varlık ve birliğine delil olduğunu dile getirmekte, kainatın yaratılışına delalet eden Kur'ani ve kevni ayetler üzerinde düşünmenin insanı kemalat noktasında yükselteceğini, imanın yakın derecesine ulaşacağını bildirmektedir:

Cevâzında şevâhid yazdı âyât

Biridir inne fî halki's-semavât

Nazar kıl ve's-semâi zâtî'l- burûca

*Meâricdir kemâlât-ı urûca.*⁴²

İshak Efendi şiirin bu bölümünde kainatın yaratılış hikmetlerine ve onlar üzerinde düşünülmesine dikkat çekmek üzere iki ayet bölümüne yer vermektedir. İlki Bakara suresi 164. ayettir.⁴³ Burada göklerin ve yerin yaratılmasında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelmesinde, insanlara yarar sağlamak üzere denizlerde yüzen gemilerde, ölü toprağı dirilttiğı yağmurda, her türlü canlıyı yaratmasında ve bulutları sürükleyen rüzgarda düşünen bir toplum için ibretler bulunduğu ve bunun gibi durumların Allah'ın yaratma kudretinin bir delili olduğu haber verilmektedir. Taberi ayetle ilgili olarak şöyle bir açıklamaya yer vermektedir: Zaten kafirler ayette sayılan yerin, göklerin ve diğer olayların Allah tarafından yaratıldığını inkar etmekte olduğundan onlara karşı bunları söylemek onun varlık ve birliğinin nasıl delili olabilir, denilirse, buna şöyle cevap verilir: Bunlar doğrudan kafirler için bir delil olmasa da, Allah'ın varlığını kabul eden, fakat putlara tapmaya devam eden müşrikler için onun birliğini ispat eden kesin bir delil olmaktadır. Nitekim müşriklere Allah yarattığı şeylerden örnekler vererek, putların bir şeyi yaratmaktan aciz

⁴² İshak Efendi, *Nazmu'l-Ulûm*, 177.

⁴³ Bakara 2/164. “Şüphesiz, göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelişinde, insanlara yarar sağlayacak şeylerle denizde seyreden gemilerde, Allah'ın gökyüzünden indirip kendisiyle ölmüş toprağı dirilttiğı yağmurda, yeryüzünde her çeşit canlıyı yaymasında, rüzgârları ve gökle yer arasındaki emre amade bulutları evirip çevirmesinde elbette düşünen bir topluluk için deliller vardır.”

olduğunu beyan etmiş, putlara ibadet etmelerinin anlamsızlığını göstererek onları susturmuştur.⁴⁴

Razi bu ayetin akli delillerle Allah'ın varlığına istidlalde bulunulmasının lüzumuna ve taklidin terk edilmesi gerektiğine dair bir delil olduğunu söylemektedir. Kendisi bu ayeti tefsir ederken felekler hakkında genişçe açıklamalara yer vermekte ve ardından da bütün bu cisimlerin yaratıcının varlığına nasıl delil olabileceğini açıklamaktadır. Mesela, gök cisimlerinin farklı ölçülerde ve uzaklıklarda olması, hareket farklılıkları gibi. Aynı durum yer ve üzerindeki varlıklar için de geçerli olup, gözlem bakımından daha kolay durumdadırlar. Dünyevi nimetler üzerinde düşündükçe onların yaratılış ve istifadeye sunulmuş biçimi üzerinden Allah'ın varlığına delil bulduğunda akli sağlam, basireti açık kişinin teslimiyeti artmakta, böylece bu dini nimete dönüşmektedir. Ayrıca Mekke'li müşrikler bir tek ilahın bütün insanlara nasıl yeteceğini söylemelerine karşılık onlara cevap olmak üzere ayetin nazil olduğu bildirilmektedir.⁴⁵ Buna göre, aradaki mesafe ne kadar uzak olursa olsun göklerin işleyiş sistemi ile yerdeki yapı birbiri ile irtibatlı halde yaratılmış, birinin sağladığı yararlar diğerinin varlığıyla vücut bulmuş, aksi durumda yani su ve kuru toprak, rüzgar bulut ilişkisinde olduğu gibi herhangi birinin yokluğunda beklenen faydanın da ortadan kalkacağı açıkça görülmekte olup bu şekliyle de kaninattaki her şey insanın yararına sunulmuştur. Buradan hareketle yer ve gök arasında olduğu gibi kainattaki her şeyin birbirine bağlı ve ahenk içinde olması onu yaratanın tek olmasının ve rubiyyetinin delili olduğu sonucu çıkmaktadır. Çünkü bu düzenlemeler iki ilah tarafından yapılsaydı bu insicam bozulur, kargaşa ve kaos meydana gelirdi. Bunda düşünen bir kimse için hakikati kavramaya yarayacak açık ibret ve hikmetler bulunmaktadır.⁴⁶

İkincisi ise Buruc suresi ilk ayet⁴⁷ olup, burada burçların bulunduğu gökyüzüne yemin edilmektedir. Burç kelimesi, on iki burç, ayın uğrak yerleri, veya büyük yıldızlar olarak üç farklı görüşle açıklanmaktadır.⁴⁸ Ayette geçen burçların, görülebilmeleri sebebiyle büyük yıldızlar olduğu söylenmektedir.

⁴⁴ Taberi, *Camî'u'l-beyân*, 3: 277-278.

⁴⁵ Razi, *Mefâtihu'l-gayb*, 4: 154-155.

⁴⁶ Maturidi, *Te'vîlât*, 1: 610, 613.

⁴⁷ Buruc 85/1: وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْبُرُوجِ “Burçlara sahip olan göğe yemin olsun”

⁴⁸ Razi, *Mefâtihu'l-gayb*, 31: 106.

Taberi bunların sayıları on iki olan güneş ve ayın durakları olduğu görüşünü tercihe şayan bulmaktadır.⁴⁹ Nitekim Zemahşeri bunları güneş, ay veya yıldızların uğrak yeri olması bakımından benzetme yönüyle gökyüzünün köşkleri olarak tanımlamaktadır.⁵⁰ Bu genel anlamda yıldızların hepsine şamil olsa da, yüksek oluşumlar olarak yıldız kümeleri şeklinde anlaşılması da mümkündür.⁵¹ Ayetin devamında sırf Allah'a inandıkları için müminlere büyük işkence ve zulüm yapan kafirlerin halleri ortaya dökülmekte ve onların büyük bir cezaya çarptırılacakları haber verilmektedir. Halbu ki yaptıklarının bir karşılığı olmayacağına inanarak azgınlık yapanların her haline, kainatın yegane sahibi olan Allah şahit olmaktadır. Surede özellikle Allah'ın sonsuz güç ve kudretine, kainatın maliki olmasına vurgu yapılmakta, varlıklar üzerinde tasarrufta yegane hakim olması dolayısıyla herşeyin onun varlığına birer delil olduğu ve bunlar üzerinde düşünülmesi gerektiği beyan edilmektedir.

2. Konuları İşlerken Dolaylı Olarak Ayetlere Gönderme Yapması

İshak Efendi şiirlerinde bazen ayetlere mefhum olarak yer vermekte, bazen de olayı isim olarak zikrederek telmihte bulunmaktadır. Şimdi bunlara bir kaç örnek verelim:

2.1. Meryem Kıssası

Evliyanın kerameti konusunu işlerken her olağanüstü olayın mucize olamayacağını, ancak kerametın hak olduğunu ve inkar etmenin mümkün olmadığını açıkladığı şiirinde, buna Hz. Meryem kıssasından bir kesitle gönderme yaparak delillendirme yapmaktadır:

*Nübüvvetden mukaddem her alâmet
Degildür mu'cize dirler kerâmât
Tevâtürle sahâbîden rivâyet
Kitâb u sünnet itmîşdür hikâyet*

⁴⁹ Taberi, *Camiu'l-beyân*, 24: 332.

⁵⁰ Carullah Ebu Kasım Mahmud b. Ömer Zemahşeri, *Keşşaf an hakaiki gavâmizit-tenzîl*, (Riyad: mektbetül- abeykan, 1418/ 1998), 6: 346.

⁵¹ Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, (İstanbul: Eser Neşr.), 8: 5688-5689.

Taâmu ve eşribe her vakt-i hâcet

Zuhûri Meryeme oldî kerâmet⁵²

Yukarıdaki mısralarda Âl-i İmrân suresi 37. ayete işaret bulunmaktadır. Hz. Meryem'in kıssası içerisinde geçen bir bölüme ayette yer verilmekte, Hz. Zekeriyya'nın gözetiminde ve terbiyesinde yetişen Hz. Meryem'in mabetteki odasına her girdiğinde orada yeni bir rızık bulunduğunu, kendisine bunların nereden geldiğini sorunca da onların Allah tarafından gönderildiğini söylediği ve ayetin sonunda Allahın dilediğine hesapsız rızık verdiğine vurgu yapıldığı görülmektedir. Taberi, Hz. Meryem'in yanında kışın yaz, yazın da kış meyvelerinin bulunduğunu nakletmektedir.⁵³ Fahreddin Razi ise bu ayetin evliyanın kerametinin hak olduğuna delil olduğunu söylemektedir. Ardından bu olayın olağan dışı olup olmadığını tartışmakta ve bunun tıpkı Hz. İsa'nın beşikte konuşması gibi Hz. Meryem'in bir kerameti olduğu sonucuna varmaktadır. Çünkü ayette Hz. Meryem'in diğer insanlardan derecesinin üstün olduğuna dair açık bir işaret yer almaktadır. Buna dayalı olarak Hz. Zekeriyya onun sahip olduğu manevi makama imrenerek eşinin yaşlı olmasına rağmen çocuk sahibi olmayı istemesi de bunun açık kanıtı olmaktadır. Bazılarının mevsim dışı meyvelerin bulunmasını peygamberin mucizesi olarak açıklamaları da uygun değildir. Nitekim Zekeriyya (a.s.) bu durumun künhünü ancak Hz. Meryem'e sorduktan sonra öğrenmişti. Bu da onun bir mucizesi olmadığına delil olmaktadır. Ayrıca ayette rızık kelimesinin nekra gelmiş olması onun hayret uyandıracak özellikte olduğunu göstermektedir.⁵⁴ Maturidi, bu durum karşısında Hz. Zekeriyya'nın gördüklerini yadırgadığı ve yanına kendinden başka kimsenin girmedikini bildiğinden ondan kuşkuya kapıldığı veya mevsimi olmayan meyveleri görmekle hayrete düştüğü şeklinde anlaşılabileceğini söylemektedir.⁵⁵ Her iki yoruma göre de ortada bir sıradışılık bulunduğu farkedilmektedir.

Bu bağlamda Razi Mutezilenin keramet konusundaki olumsuz tavrını eleştirmekte, onların, meydana gelen bu olağanüstü halleri peygamberlerin mucizesi olarak açıklamasını da şu noktalardan ötürü geçersiz görmektedir: Bu

⁵² İshak Efendi, *Manzume-i Leâli*, 13.

⁵³ Taberi, *Camîu'l-beyân*, 6: 353.

⁵⁴ Ebu Abdullah Muhammed b. Ömer b. Hasan Razi, *Mefâtihu'l-gayb*, (Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l Arabi, 1420), 8: 207; Maturidi, *Te'vîlât*, 2: 359.

⁵⁵ Maturidi, *Te'vîlât*, 2: 359-360.

gibi haller iddia sahibinin doğruluğuna delil olmakta olup, eğer bu kişi peygamberse bu durum onun risaletine, veli ise onun kerametine hükmedilecektir. Kaldı ki bazı alimler mucizenin ilan, kerametinin gizlenmesi gerektiğini söylemektedir. Ayrıca mucize getiren peygamber o konuda kesin konuşurken, keramet haline vakıf olan bir velinin bununla ilgili kesin konuşması ise mümkün değildir. Kaldı ki mucizeye karşı çıkılması mümkün değilken, aynı durum keramet için geçerli değildir.⁵⁶

2.2. Belkıs'ın Tahtının Getirilmesi

İshak Efendi olağanüstü olaylar çerçevesinde kerametinin varlığına delil saydığı konulardan biri olan Belkıs'ın tahtı ile ilgili kıssaya telmih yapmaktadır:

Getürdi tarfetü'l-ayni içre Âsaf

Huzûra arş-ı Belkîsî murassaf⁵⁷

Hiz. Süleyman kıssası içerisinde yer verilen tahtın göz kapayınca kadar getirilmesi olayı, o zamanın şartlarında şüphesiz sıradışı bir durumdur. Bunun kerametinin varlığına delil sayılması, yukarıda bahsi geçen Hiz. Meryem olayının mezhepler arasında görüş farklılıklarına konu olması ile aynı doğrultuda değerlendirilebilir. Olay, Neml suresi 20. ayetle başlayıp 44. ayetle nihayet bulmaktadır. Hiz. Süleyman tahtı en kısa sürede kendisine kimin getirebileceğini sorunca cinlerden bir ifritin onu tahtından kalkmadan kendisine getirebileceğini söylemesi üzerine orada bulunan kitaptan ilim sahibi olan birisinin onu göz açıp kapayınca kadar getirebileceğini söylediği ve öyle de yaptığı anlatılmaktadır. Bunun üzerine Hiz. Süleyman bu olayın şükür veya nankörlük yapılmasına dair Allah'ın bir imtihanı olduğunu ve kendisine şükretmesi için lutfettiğini söylemişti.

Bu sıradışı olayla ilgili müfessirler farklı yorumlar yapmışlar, tahtı getirenin bir melek, Hızır veya adı Âsaf olan vezirlerden biri ya da Hiz. Süleyman (as)ın bizzat kendisi olduğu ileri sürülmüştür.⁵⁸ Taberi'nin aktardığı rivayetlerden bu kişinin alim bir insan olduğu anlaşılmaktadır. "Göz açıp kapayınca kadar..." ifadesi ise bir kaç farklı yoruma tabi tutulmuştur. Buna göre, "göz görecektir uzaklıkta bulunan bir kişinin geleceği sürede", "gözün

⁵⁶ Razi, *Mefâtihu'l-gayb*, 8: 207.

⁵⁷ İshak Efendi, *Manzûme-i Leâlî*, 13.

⁵⁸ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 4: 194-195.

görebileceği uzaklığa henüz varmadan”, “tahtın geleceği yöne bakma süresünce” gibi açıklamalar yapılmıştır. Tahtı kısa sürede getiren alim zatın bunu dua ederek gerçekleştirdiği aktarılmaktadır.⁵⁹ Razi, kendisine kitaptan ilim verilenin Süleyman (a.s) olduğu yönündeki görüşün daha doğruya yakın olduğu kanaatine sahiptir. O bu hareketiyle bir mucize göstererek onlara meydan okumak istemiştir. Konuştuğu kişi İfrit olup, onun yapamayacağı bir sürede tahtı getirmiştir. Âsaf böyle bir vasfa sahip olsa da karşısındaki Allah’ın elçisi olarak kitabı ondan daha iyi bilecektir. Aksi halde Süleyman (a.s) Âsaf’tan aşağı duruma düşer, halk nazarında da değer bakımından ondan geri kalmış olurdu. Nitekim Hz. Süleyman’ın ayetin sonunda bu olayın şükretmesi için Allah’ın ona bir lutfu olduğunu söylemesi, mucizenin onun duası sonrası gerçekleştiğine işaret etmektedir.⁶⁰

3. Kuran’ın Özellikleri

İshak Efendi Kur’an’ın kadim olması ile ilgili ehl-i sünnet görüşü doğrultusunda açıklamalar yapmakta⁶¹, zımnen ona mahluk diyenleri eleştirmektedir:

*Kadîm olmak kelâmullâha sâbit
Degil cins-i hurûf-i savt-ı sâit
Bu tahkîk üzredür mazmûn-u mesbûk
Kelâmullâh-ı Kur’ân gayr-ı mahlûk
Kelâm-ı lafziye sanma acebdür
Dimek mahlûk bil terk-i edebdür⁶²*

Kelam ilminde mezhepler arasında keskin tartışmalara konu olan hatta siyasi bir yön de kazanmış bulunan Halku’l-Kur’an meselesi ile ilgili görüşleri şöyle özetlemek mümkündür: Selef alimleri konu ile ilgili yaklaşımlarının temeline Allah’ın sıfatlarından biri olan Kelam sıfatını almakta ve Kur’an’ın Allah kelamı olması yönüyle ezeli olduğunu, bunun da hem lafız hem de manadan oluştuğunu söylerken, Mutezile Kur’an’ın ses, harf vb.den oluştuğunu, inzal gibi de sonradan meydana gelme durumu taşıdığını bu yüzden de mahluk

⁵⁹ Taberi, *Câmiu’l-beyân*, 19: 461,467.

⁶⁰ Razi, *Mefâtihu’l-gayb*, 24: 556-557.

⁶¹ İshak Efendi, *Manzûme-i Leâlî*, 3.

⁶² İshak Efendi, *Manzûme-i Leâlî*, 4.

olduğunu savunmaktadır. Ayrıca Allah onu Cebail, elçi ve kişilerin okuyuşunda yaratmıştır. Bu görüşlere karşılık sünni kelimciler konu ile ilgili orta bir yol izleyerek, kelamı nefsi ve lafzi olmak üzere iki kısma ayırmış, nefsiyi Allah'ın zatı ile kaim ezeli bir sıfat, lafziyi de ezeli olmayan, ses ve harflerden oluşan, nefsi kelama delalet eden Kur'an'ın metni olarak açıklamıştır.⁶³

4. Tefsir İlminin Önemi

İshak Efendi ilimlerin fazileti ve işledikleri konular hakkında bilgi verdiği şiirlerinde Tefsir ilminin önemine ve onu öğrenmenin lüzumuna dair açıklamalar yapmaktadır. Ona göre bu ilim diğer ilimlerin başı olup onu öğrenmek farz-ı kifayedir. Çünkü onun konusu Allah'ın kelamı olduğu için her türlü takdire ve öneme layık olmaktadır. Ona göre Tefsir ilminin diğer ilimlere üstünlüğünün en önemli göstergesi Kur'anın diğer sözlere olan üstünlüğünün Allah'ın diğer varlıklara üstünlüğü gibi olmasıdır. Bunun için yaklaşık onsekiz ilmi tahsil etmeye ihtiyaç vardır. Tefsir ilminin önemine dair Kadı Beyzavi ve Fahreddin Razi'den şiirinde nakiller yapan İshak Efendi, bu ilmin Kur'an'ın anlaşılmasında çok önemli bir yere sahip olduğunu beyan etmektedir.⁶⁴

5. Tecvid İlmi ve Önemi

İshak Efendi tecvid ilminin öğrenilmesinin farz-ı ayn olduğunu söylemekte, tertil, tedvir gibi okuyuş şekilleri ile ilgili açıklamalara yer vermektedir. Kur'anın doğru ve güzel okunmasına dair emrin ayetle sabit olduğuna dikkat çeken müellif, bu ilimde Şatibi'nin önemine değinmekte ve kişinin tecvid ilminden uzak kalmamasını, bununla okuyuşunu süslemesini tavsiye etmektedir.⁶⁵

Sonuç

İshak Efendi alim, şair ve mutasavvıf bir kimliğe sahip olarak dini ve müsbet ilimler hakkında kaleme aldığı eserlerinde ayetlerden yararlanmış, şiirlerinde alıntılar yapmış konuları bu şekilde delillendirmeye çalışmıştır. Özellikle manzum eseri Nazmu'l-Leâlî'de kelami konuları şiir diliyle işlerken

⁶³ Kılavuz, *İslam Alkaidi*, 90.

⁶⁴ İshak Efendi, *Nazmu'l-Ulûm*, 172-173.

⁶⁵ İshak Efendi, *Nazmu'l-Ulûm*, 168.

özellikle Ebu Hanife ve İmam Maturidi'nin adlarını zikrederek ehl-i sünnet görüşünü esas almış ve ayetleri bu yönde delil getirmiştir. Mesela kulların fiilleri konusunu işlerken hac yapılmasının farziyetine işaret eden ayetteki istitaat kavramını bu doğrultuda ele almış ve ayete bu yönüyle göndermede bulunmuştur. Bunun dışında ecel, rızık, mucize, kulların fiillerinin yaratıcısının Allah olduğu, Kur'an'ın mahluk olmadığı, tecvid ilminin gerekliliği, tefsir ilminin önemi gibi pek çok konuya şiirlerinde yer veren İshak Efendi, Hz. Meryem, Ashab-ı Kehf hakkında olduğu gibi bazen de ayetleri zikretmeden sadece mefhum olarak göndermede bulunmaktadır. Konuları işlerken tasavvufi kişiliği rahatlıkla farkedilen müellifin klasik eserlerdeki görüşleri anlaşılır bir ifade ve şiir diliyle işlemiş, kolay okunur ve hafızada muhafaza edilir duruma getirmiştir. Bu sebeple de halk arasında gördüğü ilgi sebebiyle şiirleri pek çok defa istinsah edilmiş ve basılmıştır.

Nazmu'l-Ulûm adlı manzum eserinde de pek çok ilim hakkında bilgi veren İshak Efendi, aynı şekilde burada da yeri geldikçe ayetleri delil getirmiştir. Mesela kainatın yaratılışı ile ilgili konuları işlerken astronomi ve kimya gibi ilimlerin verilerini kullanmış bunları ayetlerle açıklamıştır. Yine tefsir ilminin önemini işlerken Kadı Beyzavi ve Razi gibi müfesssilerin tefsirlerinin okunmasını tavsiye etmiştir.

Kaynakça

- Bağdadi, İsmail b. Muhammed. *Hedyyetü'l-ârifin esmaü'l-müellifin ve âsâru'l-musannifin*. İstanbul-Beyrut: Behiyye Matbaası, 1951.
- Behsinî, Ahmed b. Ahmed. *Şerh-i Nazmi'l-Leâlî*. İBB Atatürk Kitaplığı, Nu. 850.
- Bursalı Mehmed Tâhir Efendi. *Osmanlı Müellifleri*. İstanbul: Meral Yayınevi.
- Deniz. Rasim. "İshâk Bin Hasan Tokadî", Türk Tarihinde ve Kültüründe Tokat Sempozyumu, 2-6 Temmuz 1986, Ankara 1987.
- İbn Mace, Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid Kazvini, *Sünen*, İstanbul, 1413/1992.
- İshak Efendi. *Nazmu'l-Ulûm*. İBB Atatürk Kitaplığı, Nu.2398, Tefvik Efendi Matbaası.
- İshak Efendi. *Nazmu'l-Leâlî*. İstanbul: Muhammed Hulusi Matbaası.
- İshak Efendi. *Manzûme-i Leâlî*. İBB, Atatürk Kitaplığı, Nu. 666.

- Karaman, Hayreddin vd., *Kur'an Yolu*, Ankara: DİB Yay., 2007.
- Kılavuz, A. Saim. *İslam Alkaidi ve Kelama Girriş*. İstanbul: Ensar Neşr., 1987.
- Korkmaz, Seyfullah. "Tokatlı Şâir Rızâî İshâk b. Hasan'ın Bir Mersiyesi", *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 12, 2002 .
- Maturidi, Muhammed b. Muhammed b. Mahmud Ebu Mansur. *Te'vilâtü ehlişünne*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Nesefî, Ebu Muin Meymun b. Muhammed b. Muhammed. *Tebsiratü'l-edille fi usûli'd-din*. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye, 2011.
- Özfırat, Bayram. "Tokat'ın 17. Yüzyıl Âlim Şairlerinden ishâk bin Hasan Tokatî ve Nazmu'l-Ulum Adlı Mesnevîsi", *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish* 8/1, (Winter 2013), Ankara.
- Özfırat, Bayram. "Tokatlı İshâk Efendi ve Nazmu'l-Le'âlî Adlı Mesnevisi". *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 15, (İstanbul 2015).
- Razi, Ebu Abdullah Muhammed b. Ömer b. Hasan, *Mefâtihu'l-gayb*. Beyrut: Daru İhyait- Turasi'l- Arabi, 1420.
- Taberi, Muhammed b. Cerir b. Yezid b. Kesir Ebu Cafer. *Camiu'l-beyan fi te'vîli'l-Kur'an*.1420/2000.
- Tirmizi, Ebu İsa Muhammed b. İsa Sülemini. *Sünen*, İstanbul, 1413/1992.
- Üçer, Müjgan. "Tokat ve Efsaneleri, İnanışları", *Türk Tarihinde ve Kültüründe Tokat Sempozyumu* 2-6 Temmuz 1986, Ankara 1987.
- Yazır, Muhmmmed Hamdi. *Hak Dini Kuran Dili*. İstanbul: Eser Neşr.
- Zemahşeri, Carullah Ebu Kasım Mahmud b. Ömer. *Keşşaf an hakaiki gavâmizit-tenzîl*. Riyad: Mektbetül- Abeykan, 1418/ 1998.

İshak b. Hasan et-Tokâdî'nin Akaid Manzumesindeki Mâtürîdî Kimliği ve Diğer Mezheplere Bakışı

İbrahim BAYRAM*

Öz: Hayatı hakkında çok fazla bilgi olmayan, olanları da daha çok Tokat ile bağını ortaya koyan ifadelerle sınırlı bulunan İshak b. Hasan et-Tokâdî, XVII. yüzyıl şair ve ulemasından bir zat olarak kabul edilir. Akaid, fıkıh, tasavvuf ve ahlak gibi alanlarda kaleme aldığı eserlerinin bir kısmını nesir halinde telif eden İshak et-Tokâdî, bir bölümünü ise manzum olarak yazıya dökmüştür. Bütün eserleri içerisinde en çok tanınan ve ehline takdir gören çalışması ise itikadi esaslardan bahseden *Nazmu'l-leâlî* adlı manzum risalesi olmuştur. Şerhlere de konu olan bu eserinde müellif, genel anlamda Ehl-i Sünnet çizgisi üzerinden itikadi esasları açıklamakla birlikte kimi meselelerde Mâtürîdî kimliğini öne çıkaran açıklamalar getirmiş, bu bağlamda, onun Eş'ariyye gibi Ehl-i sünnet mezhebinin diğer ekolünü temsil eden anlayıştan farklı olan görüşlerine temas etmiştir. Bunu yaparken diğer Osmanlı kelimcilerinde olduğu gibi daha çok Ebû Hanife üzerinden bir aidiyet ortaya koyan müellif, kimi zaman bu mensubiyetini İmâm Mâtürîdî ile bağlantılı hale getirmiştir. Allah'ın subûâtî sıfatları, kader, peygamberlerin masumiyeti, imanın artıp eksilmesi, imanda istisna ve müşrik çocukların durumu gibi meselelerde bu aidiyetini yansıtan müellif, ilgili konularda farklı birtakım görüşler ortaya koyan Eş'arî anlayışa bir ithamda bulunmamış, bu manada objektif bir tavır sergilemiştir. Buna karşın bid'at fırkaları olarak görülen Cebriyye, Mu'tezile ve Şia'ya kader, ecel, haram rızık, rü'yettullah ve imamet gibi konular üzerinden eleştiriler yöneltirken ise daha tenkitçi bir dil geliştirmiştir.

Anahtar Kelimeler: İshak et-Tokâdî, Nazmu'l-leâlî, Akaid, Mâtürîdiyye.

İshak b. Hasan al-Tokâdî's Maturidi Identity in His Poem of Akaid and his View on Other Sects

Abstract: İshak b. Hasan al-Tokâdî, who does not know much about his life, and whose information is more limited to expressions that reveal his connection with Tokat, is considered as a person of seventeenth century poets and scholars. İshak al-Tokâdî, who wrote works in areas such as akaid, fiqh, sufism

* Dr. Öğr. Üyesi, Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fak., Kelâm ve İslâm Mezhepleri Tarihi Ana Bilim Dalı (ibrahim.bayram@gop.edu.tr). orcid.org/0000-0002-4752-0447.

and morality, wrote some of them as prose, and some of them as poetry. His work, which was recognized most in all his works and appreciated by its competent, was the booklet of poetry called Nazmü'l-leali, which talked about the principles of faith. In his work, which is the subject of the commentary, he explained the principles of belief through the Ahl al-Sunnah line in general, but brought explanations that highlight the identity of Maturidi in some issues, in this context, he has contacted his views that are different from the one that represents the other school of the Ahl al-Sunnah, such as Ash'ariyyah. In doing so, as in other Ottoman theologians, the author, who has shown more of a belonging over Abu Hanifa, sometimes linked this membership to Imam Maturidi. The author, who reflected his allegiance in the subjects such of the immutable attributes of Allah, the fate, the innocence of the prophets, the increase and decrease of faith, the exception of faith and the status of the children of idolaters, has not made an accusation to the Ash'ari understanding which has different opinions on the related subjects, in this sense, has shown an objective attitude. On the other hand, has developed a more critical language to Jabriyya, Mu'tazila and Shia, which are seen as bid'ah sects, while criticizing them over matters such as fate, death, forbidden sustenance, rü'yetullah and imamate.

Key Words: Ishak al-Tokâdî, Nazmu'l-leali, Akaid, Maturidiyya.

Giriş

XVII. yüzyıl ilim adamı ve şairlerinden biri olan İshak b. Hasan et-Tokâdî hakkında kaynaklarda çok fazla bir bilgi bulunmamakta, daha çok eserleri ve vefat tarihi üzerinden ona dair sınırlı bir malumat aktarılmaktadır. Ailesiyle Azerbeycan'ın Zencân şehrinden göç etmesi nedeniyle¹ kimi eserlerde ismine Zencânî nisbesi de eklenen müellif,² İskenderiye ve Kahire'de ilim tahsil etmiş,³ ayrıca döneminin önemli âlimlerinden Mehmed Vânî Efendi'ye (ö. 1096/1685) talebelik yapmıştır.⁴ Hanefi mezhebine mensup olan Tokâdî,⁵ farklı ilim

¹ Seyfullah Korkmaz, "Tokatlı Şair Rızâî İshâk b. Hasan'ın Bir Mersiyesi", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi = Erciyes University Journal of the Institute of Social Sciences* 12 (2002): 186.

² Ömer Rıza Kehhale, *Mu'cemül-müellifin: teracimu musannifi'l-kütübi'l-Arabiyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1414/1993), 1: 341; Hayreddin ez-Ziriklî, *el-A'lâm: kamusu teracim: el-hutut ve's-suver*, 15. Basım (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melayin, 2002), 1: 294.

³ Korkmaz, "Tokatlı Şair Rızâî İshâk b. Hasan'ın Bir Mersiyesi", 186.

⁴ Erdoğan Pazarbaşı, "Mehmed Efendi Vanî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28: 459.

alanlarında geniş müktesebatıyla tanınmış,⁶ yaşadığı dönemin Anadolu'sunda ulemanın ileri gelenlerinden biri olarak kabul edilmiş, yazdığı eserler ilminin ve şanınin yüceliğini ispat eden unsurlar olarak ortaya konulmuştur.⁷

Müellifimizin hem Zencânî hem de Tokâdî şeklinde anılması, kimi yazarlarda bu zatın iki ayrı şahıs olduğu izlenimini uyandırmıştır. Bu manada Bağdatlı İsmail Paşa (ö. 1338/1920), “İshak b. Hasan et-Tokâdî” ve “İshak b. Hasan ez-Zencânî et-Tokâdî” şeklinde iki ayrı zattan bahsetmiştir. Ancak İsmail Paşa'nın hem onlar için verdiği vefat tarihi hem de onlara nispet ettiği bir eser göz önüne alınınca, onun aynı şahsı iki ayrı zat gibi gösterdiği izlenimi uyanmaktadır. İlkine vefat tarihi için 1100, diğerine takribi olarak 1090 yılını veren müellif, yine birinci zata *Şerhu Cilâi'l-kulûb*, ikincisine ise *Sirâcü'l-kulûb fi şerhi ziyâi'l-kulûb* adlı eserleri nispet etmiştir. Burada ikisi için de ortak olarak İshak b. Hasan ismini kullanmasının dışında, onlara dair verdiği vefat tarihlerinin ve ilgili eserlerin birbirine oldukça yakın olması, ikisini de Hanefi olarak anması, kendisinin burada yanlışlıkla bir zatı iki ayrı şahıs olarak göstermiş olma ihtimalini oldukça kuvvetlendirmektedir.⁸ Muhtemelen bunda, onun ikinci isme nispet ettiği eserin yazma nüshalarında hem Zencânî hem de Tokâdî mahlası kullanılırken; diğer isme nispet ettiği eserlerin yazmalarında görebildiğimiz kadarıyla bu iki nisbenin birlikte kullanılmaması etkili olmuştur.

Gerçekten de Tokâdî'nin *Ziyâu'l-kulûb* adlı eserinin yazma nüshalarına bakıldığında, orada hem Zencânî hem de Tokâdî nisbesinin kullanıldığı görülür. İshak b. Hasan, ilgili eserinde “Zencânî sümme et-Tokâdî” nisbesi kullanarak önce doğduğu veya ailesinin yaşadığı yer itibarıyla Zencânî, sonrasında ise göç ettiği yere bağlı olarak artık Tokatlı olduğunu ihsas etmiştir.⁹ Nitekim

⁵ İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyyetü'l-arifin esmai'l-müellifin ve asarü'l-musannafin* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 1: 201; Kehhale, *Mu'cemül-müellifin*, 1: 341.

⁶ Kehhale, *Mu'cemül-müellifin*, 1: 341.

⁷ Ahmed b. Ahmed el-Behesnî, *Şerhu Nazmi'l-leâlî*, İ.B.B. Atatürk Kitaplığı, Yazma Eserler, nr. 0E_YZ_0850 0010011, 2a. İlgili katalogda eser yanlışlıkla *Şerhu nazmi'l-ulûm* şeklinde girilmiştir. Bk. <http://katalog.ibt.gov.tr/yordambt/yordam.php?dilsecim=0&-vt=YordamBTSYS&>.

⁸ Bağdâdî, *Hediyyetü'l-arifin*, 1: 201.

⁹ İshak b. Hasan ez-Zencânî et-Tokâdî, *Ziyâu'l-kulûb*, Milli Kütüphane, Tokat Müzesi, nr. 60 Mü 180, 1b; İshak b. Hasan ez-Zencânî et-Tokâdî, *Ziyâu'l-kulûb*, Milli Kütüphane, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, nr. 06 Mil Yz A 435, 1b; İshak b. Hasan ez-Zencânî et-Tokâdî, *Ziyâu'l-*

muhtemelen bu yazma eserlerden hareketle Hayreddîn ez-Ziriklî de (ö. 1396/1976) onu “Zencânî sümme et-Tokâdî” şeklinde takdim etmektedir.¹⁰ Müellifin *Nazmu’l-leâlî* adındaki meşhur manzum akaid çalışmasını şerheden Ahmed b. Ahmed el-Behesnî de eserine giriş mahiyetinde yazdığı şiirinde onu Tokatlı ve Zencânî İshak Efendi şeklinde yâd etmektedir.¹¹ Yine müellifimizin adı geçen manzum eserinin İstanbul’da yapılan bir baskısında da (1304) kendisi, Zencânî ve Tokâdî nisbesi ile anılmaktadır.¹² Öte yandan Tokâdî’nin ilgili nisbelerin dışında kendisi için ayrıca Rızâî mahlasını da kullandığı görülür.¹³ Müellife övgü sadedinde yazılan bir şiirde ve Behesnî’nin ilgili şerhinde de aynı şekilde diğer isim ve künyelerinin dışında ona Rızâî mahlası ile atıf yapıldığı dikkat çeker.¹⁴

1100/1688-89 yılında vefat eden¹⁵ ve nisbesi ile anıldığı Tokat şehrinin batısındaki Hacdağı eteğine gömülen İshak b. Hasan’ın makamı *Zeğzencâne* veya *Boyunbaba* diye anılmaktadır.¹⁶ Velûd bir yazar olan ve ardında farklı alanlarda kaleme alınmış manzum ve mensur eserler bırakan müellifin en önemli teliflerinin başında *Manzûmetü’l-akâid* (*Nazmu’l-leâlî*)¹⁷ ve *Nazmu’l-ulûm* adlı risaleleri gelir.¹⁸ Kaynaklar ayrıca onun Cemaleddin Mardîni’nin (ö. 809/1406)

kulûb, Milli Kütüphane, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, nr. 06 Mil Yz A 1752, 1b; İshak b. Hasan ez-Zencânî et-Tokâdî, *Ziyâu’l-kulûb*, Milli Kütüphane, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, nr. 06 Mil Yz A 3285, 1b.

¹⁰ Ziriklî, *el-A’lâm*, 1: 294.

¹¹ Ahmed el-Behesnî, *Şerhu Nazmi’l-leâlî*, 2a.

¹² İshak [b. Hasan Tokâdî] Zencânî, *Nazmü’l-leâlî Tokadi İshak Efendi’nin akaid manzumesi = Manzume-i akaid* (İstanbul: Hulusi Efendi Matbaası, 1304), 28. Çalışmamızda kaynak olarak da bu baskı kullanılacaktır.

¹³ İshak Zencânî, *Nazmü’l-leâlî*, 3, 24; İshak [b. Hasan et-Tokâdî] Efendi, *Nazmu’l-ulûm* (İstanbul: [Hattat Tevfik Efendi Destgâhı], 1291), 166, 167, 172.

¹⁴ İshak Efendi, [*Nazmu’l-leâlî*] sonunda isimsiz şiir, İ.B.B. Atatürk Kitaplığı, Yazma Eserler, nr. T811 İSH T811 İSH 1189 H. 1, 36a; Ahmed el-Behesnî, *Şerhu Nazmi’l-leâlî*, 8a.

¹⁵ Mehmed Nail Tûmân, *Tuhfe-i Nâilî*, Milli Kütüphane, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, nr. 06 Mil Yz B 611/2, 1742, 4784 nr.lı madde.

¹⁶ Hikmet Tanyu, *Ankara ve Çevresinde Adak ve Adak Yerleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1967), 288.

¹⁷ Bağdâdî, *Hediyyetü’l-arifin*, 1: 201; Bursalı Mehmet Tâhir, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1333), 1: 231; Kehhale, *Mu’cemül-müellifin*, 1: 341; Ziriklî, *el-A’lâm*, 1: 294.

¹⁸ Ahmed el-Behesnî, *Şerhu Nazmi’l-leâlî*, 2a; el-Bağdâdî, *Hediyyetü’l-arifin*, 1: 201; Bursalı Mehmet Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 231; Kehhale, *Mu’cemül-müellifin*, 1: 341.

usturlab risalesine bir haşiye,¹⁹ Birgivî Mehmed Efendi'nin (ö. 981/1573) tasavvufla ilgili *Cilâu'l-kulûb* adlı eserine²⁰ şerh yazdığını ifade eder.²¹ Bu son eser *Ziyâu'l-kulûb* şeklinde de tanınır.²² Yine Birgivî'nin *Zuhru'l-müteehhilîn* adlı kadınların ay haline dair bir risalesine²³ *Zehâiru'l-ahire* ismiyle²⁴ yaptığı şerhin dışında²⁵ Lütfullah el-Keydânî'nin (ö. 750/1340) fıkıh sahasındaki eserini manzum şekilde çevirdiği *Fıkh-ı Keydânî Tercümesi* adlı bir çalışma da kaleme alır. O, ayrıca Keydânî'nin aynı eserine *Metâlibu'l-musallî fî şerhi fıkh-ı Keydânî* adıyla şerh de yapar.²⁶

Tokâdî'nin eserlerine bakıldığında onun kendisini Birgivî Mehmed Efendi'ye yakın hissettiği anlaşılmaktadır. Nitekim Birgivî'nin iki eserine şerh yazmasının dışında, onun *Vasiyetnâme* diye bilinen Türkçe ilmihalinin başlangıç seviyesindeki öğrencilere okutulmasını tavsiye etmesi de bu hususu destekler.²⁷ Ayrıca Birgivî'nin *Zuhru'l-müteehhilîn* adlı risalesini *Zehâiru'l-ahire* ismiyle şerhettiği eserin bir yazma nüshasının künye kısmında yer alan bir bilgi de bu hususu teyit eder. Burada eserin müellifi olan İshak'ın doğum yerine nispetle Cürçânî (doğrusu Zencânî), eşi itibariyle Malâtî (Malatya'dan evlendiği), vatan edindiği yer olarak Tokâdî diye anıldığını, fıkıhta Hanefî, itikatta Mâtürîdî

¹⁹ Bağdâdî, *Hediyyetü'l-arifin*, 1: 201; Bursalı Mehmet Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 231; Kehhale, *Mu'cemül-müellifin*, 1: 341. İslâm Ansiklopedisine “Mardînî, Cemâleddin” maddesini yazan İhsan Fazlıoğlu, Cevat İzgi'nin, Mardînî'ye *en-Nücümü'z-zâhirât* isimli bir eser izafe ettiğini, ardından bunun Kavalılızâde tarafından yapılan şerhine ise İshak b. Hasan et-Tokâdî'nin haşiye yazdığını belirtir. Bk. İhsan Fazlıoğlu, “Mardînî, Cemâleddin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28: 52. İşte ilgili kaynaklarda Tokâdî'nin, Mardînî'nin usturlab risalesine dair yazdığı belirtilen haşiye de bu haşiye olmalıdır.

²⁰ Ziriklî, *el-A'lâm*, 1: 294; Emrullah Yüksel, “Birgivî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 6: 193.

²¹ Bağdâdî, *Hediyyetü'l-arifin*, 1: 201; Bursalı Mehmet Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 231; Kehhale, *Mu'cemül-müellifin*, 1: 341.

²² Ahmed el-Behesnî, *Şerhu Nazmi'l-leâlî*, 2a; Yüksel, “Birgivî”, 6: 193.

²³ Yüksel, “Birgivî”, 6: 193.

²⁴ Bayram Özfirat, “Tokatlı İshak Efendi ve Nazmu'l-Le'âli Adlı Mesnevisi”, *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 15 (2015): 318.

²⁵ Yüksel, “Birgivî”, 6: 194; Özfirat, “Tokatlı İshak Efendi ve Nazmu'l-Le'âli Adlı Mesnevisi”, 318.

²⁶ Korkmaz, “Tokatlı Şair Rızâî İshâk b. Hasan'ın Bir Mersiyesi”, 188.

²⁷ Ahmet Turan Arslan, “Vasiyetnâme”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 42: 557.

olduğunu beyandan sonra onun (Mehmed Birgivî Efendi'nin fikri seviyede lider kabul edildiği) Kadızâde ekolüne bağlı olduğu belirtilir.²⁸

1. *Nazmu'l-Leâlî-Manzûme-i Akaid* Adlı Eseri

Çabuk ezberlenmesi ve uzun süre hafızada kalması gibi olumlu yönleriyle İslâm âleminde yaygınlık kazanan akaid manzumeleri içerisinde Tokâdî'nin *Nazmu'l-leâlî* adlı çalışması önemli bir yer tutar. Onun bu risalesini Sadreddîn el-Ûşî'nin (ö. 575/1179) *el-Emâlî*, Hızır Bey'in (ö. 864/1459) *el-Kasîdetü'n-nûniyye* adlı eserlerinin bir devamı saymak mümkündür. Mâtürîdî düşünceyi temel alarak yazıya dökülen bu risalelerin Ebû Muhammed el-Lekânî (ö. 1078/1668) tarafından kaleme alınan *Cevheretü't-tevhîd* örneğinde olduğu üzere Eş'ariyye mezhebinde de benzerleri bulunmaktadır.²⁹

Tokâdî'nin vefatına yakın bir dönemde, 1098 tarihinde kaleme aldığı *Nazmu'l-leâlî* adlı bu risalesi, onun en tanınmış eseri olarak karşımızda durmaktadır. Ulema arasında elden ele dolaşan bu çalışma,³⁰ Ahmed b. Ahmed el-Behesnî, Muhammed Raif ve Abdurrahman b. Mustafa b. Ali el-Kalecikî gibi zevat tarafından şerh edilir³¹ ve hakkında övgü dolu ifadeler kullanılır. Nitekim *Manzume-i akaid* diye de anılan bu eserin bir yazma nüshasının girişinde onun Ehl-i sünnet itikadı üzerinden akaid konularını ihtiva eden faydalı ve muhtasar bir çalışma olduğu belirtilir.³² Yine bu eserin şerhini yapan Ahmed el-Behesnî de onun hocalar nezdinde rağbet görüp, talebeler arasında aranılan bir çalışma

²⁸ İshak Tokâdî, *Zehâirü'l-âhire*, Milli Kütüphane, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, nr. 06 Mil Yz A 1020/1, 1a. Birgivî Mehmed Efendi'nin Kadızâdeliler üzerindeki etkin konumu için bk. Semiramis Çavuşoğlu, "Kadızâdeliler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 24: 100.

²⁹ Ahmet Saim Kılavuz, "Akaid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 2: 215.

³⁰ Bursalı Mehmet Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 231.

³¹ Bayram Özfırat, *Tokatlı İshâk Efendi'nin Nazmu'l-Ulûm, Nazmu'l-Le'âlî ve Manzûme-i Keydânî adlı mesnevileri: (inceleme-metin)* (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Eski Türk Edebiyatı Bilim Dalı, 2006), 88-89. Bu zatın Abdurrahman b. Mustafa b. Ali el-Kalecikî şeklinde geçen isim ve nisbesi için bk. Abdurrahman b. Mustafa b. Ali el-Kalecikî, *Şerhu Nazmi'l-leâlî [Şerhu Manzume-i akaid]*, Milli Kütüphane, Çankırı İl Halk Kütüphanesi, nr. 18 Hk 23, 47b.

³² İshak [b. Hasan et-Tokâdî] er-Rızâî, *Nazmu'l-leâlî [Manzûmetü'l-leâlî]*, Milli Kütüphane, Ankara Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi, nr. 06 Hk 4195, 1a.

konumuna geldiğini ifade eder.³³ Behesnî, bu risalenin değeri hakkında bilgi verirken ise, onun usulü'd-dinin önemli meselelerini toplayıp nazmen dile getiren bir çalışma olduğunu, her risalenin bu denli kapsamlı bir şekilde ilgili konuları toplayamadığını, onun kimi değerli zevat tarafından ders kitabı olarak okutulduğunu ve parmakla gösterilecek kadar beğenildiğini dile getirir.³⁴

İshak Tokâdî'nin bu manzum eserinin Mekke'de yapılan baskısında (1303) yer alan bir tanıtım yazısında ise onun itikadi esasları en güzel ve kolay surette cem'eden bir telif olduğu, benzerinin görülmediği, yediden yetmiş bütün müslümanlarca ezberlenmesi için basıldığı ve değerinin erbabı katında teslim edildiği belirtilir. Ancak bu eser, *Nazmu'l-leâlî* yerine yanlışlıkla müellifin bir diğer telifinin ismi olan *Nazmu'l-ulûm* adıyla basılır.³⁵ Tokâdî'nin söz konusu eserinin İstanbul'da yapılan bir diğer baskısında (1304) yer alan takdim yazısında ise onun çok hoş ve değişik bir üslup içerisinde kaleme alındığı ve geçmişte bir benzerinin olmadığı ifade edildikten sonra bütün mümin erkek ve kadın bireylerin onu ezberlemesi salık verilir.³⁶ Aynı baskının sonunda yer alan hatime yazısında ise, İshak Tokâdî'nin, zamanının en önde gelen şahsiyetleri arasında yer aldığı, bu eserinin misli görülmemiş nefis bir manzum çalışma hüviyetinde olduğu kaydedilir.³⁷

Aynı zamanda *Manzûmetü'l-leâlî* diye de anılan bu eserin bir yazma nüshasının girişinde ise Tokâdî'nin kullandığı kaynaklara dair bilgi de verilir. Buna göre müellif, Ebû Hanife'nin (ö. 150/767) *el-Fıkhu'l-ekber*, Sadeddin Teftazânî'nin (ö. 792/1390) *Şerhu'l-Makâsîd* ve Seyyid Şerif Cürcânî'nin (ö. 816/1413) *Şerhu'l-Mevâkıf* adlı telifleri ve diğer kimi kelam kitaplarından istifade ederek bu manzum eserini oluşturur.³⁸ Aynı yazma eserin daha sonra İstanbul'da basılan (1268/1852) nüshasının sonunda Mehmed Sıdkı Efendi tarafından

³³ Ahmed b. Ahmed el-Behesnî, *Şerhu Nazmi'l-leâlî*, 2a.

³⁴ Behesnî, eserin bu üstün taraflarına rağmen onun kapalı yönlerini açıklayıp şerheden bir çalışma görmediği için araya giren dostlarının ricasıyla bu işe başladığını zikreder. Ahmed b. Ahmed el-Behesnî, *Şerhu Nazmi'l-leâlî*, 2a-2b.

³⁵ Tokâdî İshak Efendi, *Nazmu'l-ulûm [Nazmu'l-leâlî] Tokâdî İshak Efendi'nin Akâid-i Manzûmesi* (Mekke-i Mükerrreme: Hicaz Vilayeti Matbaası, 1303) içinde tanıtım yazısı, 1.

³⁶ İshak Zencânî, *Nazmü'l-leâlî Tokadi İshak Efendi'nin akaid manzumesi=Manzume-i akaid* (İstanbul: Hulusi Efendi Matbaası, 1304) içinde giriş yazısı, 1.

³⁷ Zencânî, *Nazmü'l-leâlî* içinde hatime yazısı, 28.

³⁸ İshak [b. Hasan et-Tokâdî] er-Rızâî, *Manzûmetü'l-leâlî*, 1a.

manzum bir şekilde kaleme alınan beyitlerde de Tokâdî'nin adı geçen kaynaklara başvurduğu, ayrıca ayet ve hadislere yer verdiği ifade edilir. Mehmed Sıdkı, aynı zamanda bu eserin her beytinin incelenmesini isteyip, onun okuyucusuna sürur vereceğini belirtir.³⁹ Burada eserde kullanılan kaynaklar hakkında verilen bilgi, bizzat Tokâdî'nin ilgili beyitlerinden hareketle ortaya konulmuş olsa gerektir. Nitekim müellif, manzumesinin 10 ve 11. beyitlerinde bu üç eserin, risalesi için kaynak teşkil ettiğini kaydeder.⁴⁰ Onun bu eserini şerheden Ahmed el-Behesnî de ilgili beyitleri, müellifin söz konusu eserlerden meseleler alıp kullanmasına işaret olarak yorumlar.⁴¹ Öte yandan Tokâdî, *Nazmu'l-ulûm* adlı manzum eserinde kalam ilimi hakkında bilgi verirken de yine bu üç eserin ismini özellikle anarak onlara bir temayülü olduğunu izhar eder.⁴²

2. Mezheplere Yaklaşımı

İshak Tokâdî'nin manzumesinde çizdiği tablodan onun için biri Ehl-i sünnet, diğeri Mâtürîdî olmak üzere iki kimlik tespit etmek mümkündür. Her ne kadar ikinci kimliği zaten birincisinin içerisinde erimekte ise de müellif, bidat fırkalara yönelik kullandığı ifade ve aktarımlarda ilk hüviyeti; özellikle Eş'arî yaklaşımdan ayrıldığı alanlara dair kurduğu cümlelerde ise ikinci kimliğini ortaya koyar. Bu manada onun manzumesinde ilki Eş'ariyye mezhebini de kapsar şekilde alanı oldukça geniş, ikincisi ise bu mezhepten ayrılık noktasını teşkil eden ve Mâtürîdî düşüncüyü yansıtır şekilde daralan bir sahadan bahsetmek yanlış olmaz.

2.1. Ehl-i Sünnet Kimliği

İshak Tokâdî, bu kimliğini izhar sadedinde kimi zaman sadece bağlı bulunduğu Ehl-i sünnet anlayışını tanıtmayı hedefleyen ifadeler kullanırken, bazı anlarda ise daha çok diğer itikadi fırkaların görüşlerini reddeden bir dil geliştirir. Bu manada diğer mezheplere karşı tepkisini ortaya koyarken, kimi zaman isim vermeden, ancak onlarla özdeşleşen görüşler üzerinden dile getirir. Bazı anlarda ise özellikle ilgili mezheplerin adını zikrederek, hatta duruma göre

³⁹ İshak [b. Hasan et-Tokâdî] er-Rızâî, *Manzûmetü'l-leâlî* (İstanbul: Takvimhâne-i Âmire, 1268), 24.

⁴⁰ İshak Zencânî, *Nazmü'l-leâlî*, 3.

⁴¹ Ahmed b. Ahmed el-Behesnî, *Şerhu Nazmi'l-leâlî*, 7a.

⁴² İshak [b. Hasan et-Tokâdî] Efendi, *Nazmu'l-ulûm*, 168.

isimleri üzerinden başlıklar açarak onların mevzu bahis görüşlerini eleştiriye tabi tutar. Bu doğrultuda Mu'tezile, Cebriyye ve Şia mezheplerini hedefine alan müellif, ifade edilen şekillerden biri veya her ikisi ile onlara karşı tepkisini nazma döker. Bu konuda doğal olarak hem çok daha sistemli ve derin olması hem de bağlı bulunduğu Ehl-i sünnet anlayışının onlara bir tepki olarak doğması itibariyle Mu'tezile mezhebini özellikle hedef seçer.

Müellifin, Ehl-i sünnet inancını tanıtmaya sadedinde dile getirdiği bütün görüşlerini onun Sünnî kimliğini izhar babından ortaya koymak bu çalışmanın muhtevasını aşar. Bu yüzden onun ilgili hüviyeti diğer itikadi fırkalara karşı tepkisi üzerinden dile getirilecektir. Ancak öncesinde onun söz konusu kimliğini açıkça izhar ettiği bir bölüme değinmek uygun olacaktır. Bu bölümde müellif, “*beyân-ı sebeb-i telîf-i kitab*” başlığı altında eserini telif etme nedenini açıklarken, “*Ehl-i sünnet itikadını beyân*” şeklinde bir gayeye atıf yapar. Onun bu ifadesi daha ilk aşamada durduğu yeri göstermesi açısından önem arzeder. Yine onun burada ilgili eserine akaid sahasında ilmihal bilgisi verme şeklinde bir misyon yüklemesi de aynı duruşunu tekit eder.⁴³ Ahmed el-Behesnî de müellifin bu konudaki ifadelerini şerh ederken, onu teyiden bu eserin yazılmasındaki tek gayenin Ehl-i sünnet anlayışını izah olduğunu belirtir.⁴⁴ Bütün bu ifadeler onun bu mezhebin yaklaşımını benimsediğini gösterir. Öte yandan Tokâdî, *Nazmu'l-ulûm* adlı eserinde kelimelere dair bilgi verirken de onun Ehl-i sünnet itikadını (akaid) aktarması boyutuyla farz-ı ayn konumunda olduğunu belirterek, yine bu anlayışa mensup bir ilim adamı olduğunu izhar eder.⁴⁵

Tokâdî'nin bu açıklamaları tek başına onun Ehl-i sünnet kimliğini ortaya koymak için yeterli ise de, kendisinin bunu nasıl izhar ettiğini göstermek bakımından diğer itikadi fırkalara, özellikle de Mu'tezile mezhebine bakışını ve getirdiği eleştirileri bilmek önem arzeder. Tokâdî, işte bu yöndeki ifadelerinden birinde, Mu'tezile ismini anmadan ancak onları kastederek üzerinde hiçbir hâkim gücün bulunmaması itibariyle Cenâb-ı Hak için bir işin vücûbiyetinden bahsedilemeyeceğini dile getirir. O'nun hiçbir fiilinde zorunluluk olmadığını, buna dair hem akli hem de nakli delil getirmenin mümkün olduğunu belirtir.⁴⁶

⁴³ İshak Zencânî, *Nazmü'l-leâlî*, 3.

⁴⁴ Ahmed el-Behesnî, *Şerhu Nazmi'l-leâlî*, 8a.

⁴⁵ İshak [b. Hasan et-Tokâdî] Efendi, *Nazmu'l-ulûm*, 168.

⁴⁶ İshak Zencânî, *Nazmü'l-leâlî*, 4.

Böylece bir yandan Ehl-i sünnetin görüşünü aktarırken, diğer yandan seçtiği ifadelerle bu konuda aksi yönde fikir beyan eden Mu'tezile'yi reddetmiş olur. Nitekim Behesnî de ilgili beytin şerhinde bu ifadelerin kulları için aslah olanı yapmayı Allah'a vacip gören Mu'tezile'nin görüşünü reddetme amacı taşıdığını, O'nun için bir şeyin zorunluluğuna hükmetmenin, Zât-ı Kibriyâ'ya hâkim olan bir kuvvetin varlığını gündeme getireceğini, halbuki O'nun hâkimlerin hâkimi olduğunu (et-Tîn 95/8) ifade eder. Yine aynı mantık kabul edilirse, Allah'ın kullarına dönük ihsanından bahsedilemeyeceği gibi, onların da şükretme yükümlüğünden kurtulacaklarını ilave eder.⁴⁷

Tokâdî, yine ismini anmadan kelimullah meselesinde de Mu'tezile'nin yaklaşımını reddeder. Bu meyanda "*Kelâmullah Kur'ân gayr-ı mahlûk*" mısraına yer veren müellif, çeşitli saiklerle onu mahlûk kabul eden Mu'tezile'ye muhalefet eder. Bu noktada Ehl-i sünnet görüşünü de açıklayarak, Allah'ın kelamının kadim olduğunu, ancak bundan harf ve sese dökülen kelamın kastedilmediğini belirtir.⁴⁸ Behesnî de söz konusu beytin şerhinde, ilgili ifadelerin Allah'ın mütekellim olmasını; O'nun kelimâ yaratmasıyla izah eden Mu'tezile'ye reddiye amaçlı getirildiğini kaydeder.⁴⁹

Müellif, *rü'yetullah* meselesinde de önce ahirette bir cihette olmaksızın Allah'ın müşahade edilmesinin caiz olup, O'nu baş gözü ile görmenin muhal addedilemeyeceği, bunun cevazının akıl, vücûbiyetinin nakil yoluyla sübut bulunduğu, müminin ondan büyük zevk alacağı ve bu konuda hem ayet hem de hadislerden istidlal yapmanın mümkün olduğu gibi ifadeler üzerinden Ehl-i sünnetin yaklaşımını aktardıktan sonra meseleyi Mu'tezile ve Şia'ya bağlar. Mu'tezile'nin bu konuda büyük bir hüsrana düşecekleri, yani Cenâb-ı Hakk'ı göremeyecekleri bilgisini veren müellif, Şia'nın da aynı akıbete duçar olacağını kaydeder.⁵⁰ Behesnî ise müellifin ilgili beytini yorumlarken, onların cennete girseler bile bu büyük nimetten mahrum kalacaklarını dile getirdikten sonra bunu, Allah'ın; kulunun Kendisi hakkındaki zannı üzere olacağı⁵¹ mealindeki bir

⁴⁷ Ahmed el-Behesnî, *Şerhu Nazmi'l-leâlî*, 14b.

⁴⁸ İshak Zencânî, *Nazmü'l-leâlî*, 5.

⁴⁹ Ahmed el-Behesnî, *Şerhu Nazmi'l-leâlî*, 17b.

⁵⁰ İshak Zencânî, *Nazmü'l-leâlî*, 5.

⁵¹ Buhârî, "Tevhid", 15.

hadîs-i kutsîye bağlar.⁵² Müellifin ilgili beyitlerini şerheden Abdurrahman el-Kalecikî de, aynı hadis üzerinden Tokâdî'nin ifadesini teyit eder.⁵³

Tokâdî, “*Hüdâ halk eyler ef âli*” derken de ismini anmadan Mu'tezile'nin bu konudaki kulun fiilinin yaratıcısı olduğu şeklindeki görüşlerini reddettiği gibi, aynı zamanda Ehl-i sünnetin ortak kanaatini izhar etmiş olur. Bu konuda aynı ifadeyi kabul eden Cebriyye'den farklı bir yerde durduklarını ispat amacıyla Ehl-i sünnette kul ihtiyarının kabul edilip, cebr-i mahz düşüncesinin reddedildiğini söyler.⁵⁴ Müellifin şarihlerinden Abdurrahman el-Kalecikî de, Ehl-i sünnetin böyle düşünmesinin nedenlerini izah ettikten sonra Tokâdî'nin bu ifadeleriyle aynı zamanda Mu'tezile'yi reddetmeyi hedeflediğini ihsas eder şekilde onların, kulların kendi ihtiyari fillerini var ettiği görüşünü savunduklarını belirtir.⁵⁵

Yine bu konuyla alakalı olarak Tokâdî, Hz. Peygamber'in, ümmetinin Mecusilerinin, kaderi inkar edenler olduğu⁵⁶ şeklindeki ifadesine atıfla Mu'tezile'yi bu konuma yerleştirdiği gibi ayrıca onlar için *kavm-ı habîs* gibi bir ifade de kullanır. Kulun, fiilinin yaratıcısı olduğu şeklindeki bir fikrin mümin kişiye yakışmayacağını, bu meyanda Maveraünnehir ulemasından pek çok değerli zevatın Mecusilerin Mu'tezile'den daha rahat bir konumda olacağı fikrini savunduklarını belirtir.⁵⁷ Bu konuda Tokâdî şarihi Abdurrahman el-Kalecikî ise müellifin zikrettiği hadisle ilgili bir alıntı yaparak Ali el-Kârî'nin (ö. 1014/1606) onun mevzu olduğuna dair Kazvînî'den (ö. 739/ 1338) yaptığı bir iktibasa yer verir. Ancak (bu bilgiyi aktardığı ilgili yazma nüshada bir eksiklik yoksa) Ali el-Kârî'nin bu görüş hakkındaki kanaatini açıklamaz.⁵⁸ İlgili görüşünde Ali el-Kârî, Kazvînî'ye nispet ettiği bu fikrin yanlış olduğunu söylemekte ve bu teşbihin Kaderiyye fırkasına uyduğunu birtakım gerekçeler üzerinden izah etmektedir.⁵⁹

⁵² Ahmed el-Behesnî, *Şerhu Nazmi'l-leâlî*, 21a.

⁵³ Abdurrahman b. Mustafa b. Ali el-Kalecikî, *Şerhu Nazmi'l-leâlî* [*Şerhu Manzume-i akaid*], Milli Kütüphane, Çankırı İl Halk Kütüphanesi, nr. 18 Hk 23, 6b.

⁵⁴ İshak Zencânî, *Nazmü'l-leâlî*, 5-6.

⁵⁵ Abdurrahman el-Kalecikî, *Şerhu Manzume-i akaid*, 7a.

⁵⁶ Ebû Davud, “Sünnet”, 16.

⁵⁷ İshak Zencânî, *Nazmü'l-leâlî*, 7.

⁵⁸ Abdurrahman el-Kalecikî, *Şerhu Manzume-i akaid*, 10a.

⁵⁹ Ebü'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed Ali el-Kari, *el-Esrârü'l-merfûa fi'l-ahbârî'l-mevzûa*, thk. ve tlk. Muhammed b. Lütî es-Sebbâğ, 3. Basım (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1406/1986), 217-218.

Tokâdî, yine kader konusuyla alakalı olarak, kulun yaptığı iş vasıtasıyla bir nimete hak kazanmadığını, bu manada Allah'ın üzerine bir karşılığın vacip olmadığını söylerken de Mu'tezile'yi hedef alır. Zira Behesnî'nin ifadesiyle Mu'tezile, kulun taatine karşılık Allah'ın ona nimet vermesini vacip görmektedir.⁶⁰ Tokâdî, kulun kudreti ile fiil arasındaki ilişkiyi incelerken de onların birlikte bulunduğu, yani kudretin kula fiil anında verildiğini belirtmek suretiyle hem Ehl-i sünnetin görüşünü teyit etmekte hem de kudretin kula fiil öncesinde verildiğini söyleyen Mu'tezile'yi reddetmektedir.⁶¹

Ecel meselesinde de Mu'tezile'yi hedefine alan Tokâdî, öldürülenin eceli ile öldüğü hükmünü verip, onun ölüm ve öldürülmeyi de kapsadığını belirttikten sonra Mu'tezile'den Ebû'l-Kasım el-Kâ'bî (ö. 319/931) ismini öne çıkararak onun bu konuda katl ve ölüm şeklinde iki ayrı durumun varlığına hükmettiğini, ancak bu görüşün naslara zıt olduğunu belirtir.⁶² Müellifin bu ifadelerini şerheden Behesnî de öldürülme gerçekleşmese, maktûlün ölüm anına kadara yaşayacağı düşüncesini tazammun eden bu fikrin; Mu'tezile'den aktarılan diğer iki görüş gibi ayet ve hadislere zıt olduğunu, onların bu meselede istidlalde bulundukları ilahi kelamın ise teville tabi tutulduğunu belirtir.⁶³ Diğer şarih Abdurrahman el-Kalecikî de ilgili beyitleri Mu'tezile'yi red ekseninde izah eder ve Allah'ın ilminde ecelin bir olup onların iddia ettikleri gibi bu işte ölüm ve öldürülmeye göre bir değişim gerçekleşmediğini söyler.⁶⁴

Tokâdî, haram rızık meselesine temas ederken de, doğrudan Ehl-i sünnetin ismini anarak onun bir rızık olduğunu belirtir ve böylece onu aynı şekilde görmeyen Mu'tezile'yi dolaylı olarak reddetmiş olur.⁶⁵ Behesnî de aynı vurguyu yaparak, Ehl-i sünnetin helal yahut haram, Allah'ın bahşettiği her şeye rızık derken; Mu'tezile'nin harama rızık demediğini ifade eder.⁶⁶

Tokâdî'nin, berzah ve ahiret hayatına dair kimi beyitleri de Ehl-i sünnet dışı bazı anlayışlara bir reddiye olarak görülür. Bu manada onun kâfirler ve kimi

⁶⁰ İshak Zencânî, *Nazmü'l-leâlî*, 7; Ahmed el-Behesnî, *Şerhu Nazmi'l-leâlî*, 28b.

⁶¹ İshak Zencânî, *Nazmü'l-leâlî*, 7.

⁶² İshak Zencânî, *Nazmü'l-leâlî*, 8.

⁶³ Ahmed el-Behesnî, *Şerhu Nazmi'l-leâlî*, 32a.

⁶⁴ Abdurrahman el-Kalecikî *Şerhu Manzume-i akaid*, 12b.

⁶⁵ İshak Zencânî, *Nazmü'l-leâlî*, 8.

⁶⁶ Ahmed el-Behesnî, *Şerhu Nazmi'l-leâlî*, 32b.

fasıklar için kabir azabı varken, hayır ve taat ehli olan müminlere nimetlerin bahşedileceği yönündeki beyitlerini izah eden Behesnî, burada aksi yönde görüş bildiren Mu'tezilî, Şîî ve filozofların fikirlerini reddetme amacı bulunduğunu ifade eder.⁶⁷ Yine Tokâdî'nin ahiret hayatıyla ilgili olarak mizan, sırat ve şefaatin hak olduğunu beyan eden ifadelerinde doğrudan veya ima yoluyla Mu'tezile'ye yönelik bir tariz hissedilmez ise de, onun bu risalesini şerheden Behesnî'nin eserinde yer alan haşiyede bu üçünü inkar edenlerin Mu'tezile olduğu belirtilir.⁶⁸ Öte yandan cennet ve cehennemin şu anda mevcut olup onların ebediliğine hükmedildiğini ifadeden sonra ilgili yargıyı Ehl-i sünnete bağlayan Tokâdî, ilk cümlesiyle, bu iki mekânın sonradan yaratılacağını savunan Mu'tezile'yi hedef alır gibidir. Nitekim adı geçen şerhin haşiyesinde bu mezhebin, cennet ve cehennemin kıyamette (kıyametten sonra) yaratılacağı görüşünü savunduğu belirtilir.⁶⁹ Yine şarih Abdurrahman el-Kalecikî de Tokâdî'nin ilgili beyitte zikrettiği ifadeyi Mu'tezile'ye ve onlara tabi olan diğer bidat fırkalara muhalefet olarak değerlendirir. Tokâdî'nin, bu iki yurdun ebediliğine yönelik ifadesinden ise; ehlinin fena bulmasıyla cennet ve cehennemin de yok olacağı görüşünü savunan Cehmiyye'ye muhalefet gibi bir anlamın çıkarılabileceğini dile getirir.⁷⁰

Öte yandan Tokâdî'nin iman meselesi hakkında kullandığı kimi ifadeler de, Behesnî tarafından Mu'tezile'ye reddiye olarak değerlendirilir. Bu minvalde Behesnî, Tokâdî'nin "*kebâir, 'abdi imandan çıkarmaz*" ifadesini büyük günahın, sahibini imandan çıkarmadığı, ancak onu küfre de sokmayıp, imanla küfür arasında bir yerde (el-menzile beyne'l-menziyeteyn) konumlandığı fikrini savunan Mu'tezile'yi reddetme amacına yorar. Hemen ardından gelen "*mücerred masiyetten küfre varmaz*" ifadesini ise küçük-büyük bütün günah sahiplerini kâfir addeden Harici düşüncüyü reddetmek amacı üzerinden açıklar.⁷¹ Yine mukallidın imanı meselesinde Tokâdî'nin bu kişinin imanı kesin, ancak sabit olmadığı, yani onun ortaya şüphe tohumu atan bir kişinin tezviratına kapılabileceğine dönük ifadelerini şerh ederken ise Mu'tezile'nin aksi yönde görüş bildirdiğini söylemekten kendisini alamaz. Behesnî'nin aktarımına göre Mu'tezile, iman

⁶⁷ İshak Zencânî, *Nazmü'l-leâlî*, 8; Ahmed el-Behesnî, *Şerhu Nazmi'l-leâlî*, 33b.

⁶⁸ İshak Zencânî, *Nazmü'l-leâlî*, 9; Ahmed el-Behesnî, *Şerhu Nazmi'l-leâlî* içinde, 37b.

⁶⁹ İshak Zencânî, *Nazmü'l-leâlî*, 9; Ahmed el-Behesnî, *Şerhu Nazmi'l-leâlî* içinde, 38a.

⁷⁰ İshak Zencânî, *Nazmü'l-leâlî*, 9; Abdurrahman el-Kalecikî, *Şerhu Manzume-i akaid*, 16b.

⁷¹ Ahmed el-Behesnî, *Şerhu Nazmi'l-leâlî*, 44b-45a; İshak Zencânî, *Nazmü'l-leâlî*, 11.

sahih olması için kişinin, akli delili lisanen ortaya koyup bu minvalde hasmı ile mücadele edebilecek bir donanıma sahip olmasını şart koşar. Behesnî, bu ifadelerini takiben Mu'tezile'ye isnat ettiği görüşü eleştirerek, bu yaklaşımın Hz. Peygamber ve ashabın uygulamalarına aykırı olduğunu kaydeder.⁷²

Tokâdi, nübüvvet konusuyla alakalı olarak Allah'ın peygamber göndermesini, O'nun hikmetinin kemaliyle açıklayıp bunun bir lütuf olduğunu ifade ederken de, sanki aslah ilkesi gereği bu işi Allah'a zorunlu gören, diğer bir ifadeyle O'na vacip kılan Mu'tezile'ye de bir gönderme yapar.⁷³ Ancak onun en önemli şarihi konumunda olan Behesnî, ilgili beyti şerh ederken bu minvalde herhangi bir yorum getirmez.

Müellif, keramet konusuna giriş sadedinde ifade ettiği bir beytinde ise onun hak olduğunu belirttikten sonra bu hadiseyi ahmakların inkâr edeceğini söyler. Onun bu cümlesini şerheden Behesnî, o ahmaklardan kastın Mu'tezile olduğunu ileri sürer. Dünyadan pek çok veli gelip geçmişken, akıl sahibi bir kişinin bu tür bir inkâra tevessül etmeyecek olmasını; söz konusu aşağılayıcı tabirin gerekçesi olarak sunar. Behesnî, her ne kadar mucizeyle karışacağı endişesiyle Mu'tezile'nin böyle bir tavır sergilemiş olsa da, keramette nübüvvet iddiası bulunamayacağı için bir karmaşanın gündeme gelmeyeceğini kaydeder.⁷⁴

Tokâdî, manzumesinin son bölümünde farklı farklı konular üzerinden oldukça kısa ifadelerle bazı hususlara temas ederken de Mu'tezile ile Ehl-i sünnet arasındaki bazı ayrılık noktalarına telmihen işarette bulunur. Bunlardan biri de *ma'duma şey denilmesi* meselesidir. Bu konuda müellif, Ehl-i sünnetin muhakkik ulemasının ma'duma şey denilmeyeceği yönünde görüş bildirdiklerini ifade ederek, bu mevzuda aksi düşüncüyü savunan Mu'tezile'yi ismini anmadan reddetmiş olur.⁷⁵ Bu meseleyi aynı doğrultuda ele almakla birlikte Behesnî ise, aslında iki mezhep arasında görünen ihtilafın lafzi olduğunu belirterek, konuyla ilgili uzlaştırmacı birtakım açıklamalar getirir.⁷⁶

⁷² İshak Zencânî, *Nazmü'l-leâlî*, 13; Ahmed el-Behesnî, *Şerhu Nazmi'l-leâlî*, 56a.

⁷³ İshak Zencânî, *Nazmü'l-leâlî*, 13.

⁷⁴ Ahmed el-Behesnî, *Şerhu Nazmi'l-leâlî*, 63a-64a.

⁷⁵ İshak Zencânî, *Nazmü'l-leâlî*, 24.

⁷⁶ Ahmed el-Behesnî, *Şerhu Nazmi'l-leâlî*, 106b-107a.

Tokâdî, Cebriyye mezhebi hakkındaki kanaatini ise kader meselesiyle alakalı olarak ortaya koyar. Bu mezhebi, kulun fiillerinde ihtiyarı olmayıp mutlak bir cebir altında bulunduğu görüşü üzerinden eleştirir ve içerdiği yanlışlık apaçık iken bu fikrin, sadece bir kibir işareti olarak savunulduğunu söyler.⁷⁷ Bu ifadeleri açan Behesnî ise bozukluğu bu denli açık olan bir görüşü savunmanın, kibir peşinden gitme dışında başka bir şeyle açıklanamayacağını vurgular.⁷⁸ Cebriyye'nin ilgili düşüncesini reddetmek için izahatına devam eden Tokâdî, onların kesb, yani kulun ihtiyarını, gücü alanına giren işlere sarfetmesi hakkında bir açıklama getiremeyeceklerini, bir şeyi kendi iradesi doğrultusunda sıkı sıkı tutan kimsenin durumu ile titreyen kişinin maruz kaldığı halin bu ikisi arasındaki farkı ortaya koyduğunu ve bunun kulun ihtiyar sahibi olduğu hususunu ispat ettiğini söyler.⁷⁹ Onun bu açıklamalarını şerheden Abdurrahman el-Kalecikî ise aktardığı bilgilerden sonra meselenin doğrusunu ortaya koyma babından nihai olarak Allah'ın yaratıcı, kulun kâsib olduğu hususuna vurgu yapar.⁸⁰

Tokâdî, imamet meselesinde ise hedefine, bu konuda Ehl-i sünnet ile arasında derin fikir ayrılıkları bulunan Şia mezhebini koyar. Konuyla ilgili daha ilk beytinde imam nasbının halka vacip olduğunu ve bu hüküm üzerine ümmetin icmaı bulunduğunu belirterek tavrını ortaya koyan müellif, bu yolla onun halka bırakılamayacak kadar önem arzettiği ve imamın Allah tarafından seçileceği görüşünü savunan Şia'yı nakzetmiş olur. Ardından imamet için gereken şartları saydıktan sonra “*Değil, şartından olmak nesl-i Hâşim- Değil masûm olmak şart-ı lâzım*” ifadeleriyle ilgili maddeleri imametnin şartları arasında gören Şia'yı bir kez daha reddetmiş olur.⁸¹ Müellifin ismini anmadan Şia'yı reddettiği bu beytini şerheden Behesnî ise onların açık bir şekilde bu iki maddeyi imamlık için şart koştuklarını belirttikten ve Hz. Ali ile başlayan on iki imamın adını saydıktan sonra bu görüşün fasit bir zandan ibaret olup, Ehl-i sünnete aykırı olduğunu kaydeder.⁸² Öte yandan Tokâdî, bu meselede imamın zamanının efdali olması gibi bir şart olmadığını ifade ederek de bu konuda aksi yönde görüş bildiren Şia'yı reddetmiş

⁷⁷ İshak Zencânî, *Nazmü'l-leâlî*, 6.

⁷⁸ Ahmed el-Behesnî, *Şerhu Nazmi'l-leâlî*, 26a.

⁷⁹ İshak Zencânî, *Nazmü'l-leâlî*, 6.

⁸⁰ Abdurrahman el-Kalecikî, *Şerhu Manzume-i akaid*, 8a.

⁸¹ İshak Zencânî, *Nazmü'l-leâlî*, 32-33.

⁸² Ahmed el-Behesnî, *Şerhu Nazmi'l-leâlî*, 102b-103a.

olur.⁸³ Müellif, evliya içerisinde, diğer bir ifadeyle peygamberler dışında en faziletli zatın Hz. Ebû Bekir olup bu hususta ümmetin icmaı olduğunu belirtirken de Hz. Ali'yi efdal gören Şia'yı dolay olarak reddettiği gibi aynı zamanda onları dışlayan tarzda bir fikir de ima etmiş olur. O, Hz. Ebû Bekir sonrası fazilet sıralamasında Hz. Ali'ye Hz. Ömer ve Hz. Osman isimlerinden sonra yer vererek de aynı bakış açısını sürdürür.⁸⁴

Tokâdî, Lütfullah el-Keydânî'nin fıkıh alanındaki eserini *Metelibü'l-musallî* adıyla şerhettiği telifinde de bir Ehl-i sünnet mensubu olarak Şia'ya bakışını yansıtan bir ifade kullanır. O, "Sallallahu aleyhi ve sellem" ifadesinin bütün peygamberler hakkında istimalinin caiz olduğu hususunda icma bulunduğunu belirttikten, onun sahabe ve evliya gibi nebi olmayan zevat için kullanımını cumhur-i ulemanın haram gördüğünü bildirdikten sonra bunun gerekçesini Şia yaklaşımı üzerinden ortaya koyar. İlgili ifadeyi nebi olmayan kişiler hakkında kullanmanın, Râfizîler ile diğer kimi bidat fırkaların şiarlarından biri olduğunu, kendilerinin ise onlarla özdeşleşen davranışlardan nehyolunduklarını belirtir.⁸⁵ Yine bir vesileyle Şia'yı "şen'î" şeklinde bir niteleme ile anarak aynı duruşunu teyit eder.⁸⁶ Tokâdî, Lütfullah el-Keydânî'nin ilgili eserini bu kez manzum şekilde çevirdiği risalesine giriş mahiyetinde hulefâ-i raşidîn'in ismini sırasıyla andıktan sonra ise "*Oları sevmeyen itten geridür*" gibi bir mısra aktararak, içerisinde Şia'nın da olduğu kimi fırkaları ağır bir şekilde tavsif eder.⁸⁷ Bütün bu ifade ve nakilleri ile Tokâdî, bir Ehl-i sünnet mensubu olarak kendisini, bidat fırkaları olarak gördüğü mezheplerin karşısında yer alan bir mevkie konumlandırmış olur.

2.2. Mâtürîdî Kimliği

Tokâdî, bir Mâtürîdî olarak Eş'arîler ile ortak noktada buluştukları yerlerde Ehl-i sünnet kimliğini sergilerken, aynı potanın altında olmakla birlikte onların birbirlerinden ayrıldıkları kısımlarda ise Mâtürîdî düşüncüyü izhar eder.

⁸³ İshak Zencânî, *Nazmü'l-leâlî*, 33.

⁸⁴ İshak Zencânî, *Nazmü'l-leâlî*, 18.

⁸⁵ Rıza-i İshak b. Hasan Tokâtî [İshak b. Hasan ez-Zencânî], *Şerhu fıkıhı'l-Keydânî* [*Metâlibü'l-musallî*], Milli Kütüphane, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, nr. 06 Mil Yz A 1020/6, 81a.

⁸⁶ [İshak b. Hasan ez-Zencânî], *Şerhu fıkıhı'l-Keydânî*, 82a.

⁸⁷ İshak [b. Hasan et-Tokâtî] Efendi, *Tercüme-i fıkıh-ı Keydânî*, Milli Kütüphane, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, nr. 06 Mil Yz A 5500/1, 1b.

Bunu da iki şekilde yapar. İlkinde, bu mezhebin öncüsü konumunda bulunan şahsiyetlere atıflarda bulunur. İkincisinde ise bir kısım kelami meseleler üzerinden Mâtürîdî yaklaşımı ortaya koyar. Kimi zaman da bu iki yolu birleştirerek mezhepsel aidiyetini açığa vuran müellif, ilkinde örnek olarak daha çok Ebû Hanîfe'ye atıfta bulunurken, bir yerde İmam Mâtürîdî diğesinde ise Maverâünnehir ulemasını kaynak gösterir.

Tokâdî, Ebû Hanîfe'ye atıf yaparken kimi zaman İmam'ın adını verir, kimisinde ise sadece eserinin ismini anmakla yetinir. Bazı zamanlarda ise ikisini birlikte zikreder. Müellif, daha ilk aşamada ilgili manzumesinin kaynaklarını aktarırken, bunların arasında *el-Fıkhü'l-ekber*'i sayarak onun müellifi olan Ebû Hanîfe ve Mâtürîdiyye mezhebine olan meylini izhar eder.⁸⁸ Ancak müellifin ilgili eseri kaynak olarak kullanması onun Mâtürîdî kimliğini ortaya koymak için tek başına yeterli olmadığından onun Ebû Hanîfe'yi referans aldığı yerlere de değinmek gerekir. Bunlardan birinde müellif, İmam-ı Azam'ın eserine dayanarak rivayette bulunan kişilerin zati sıfatları sekiz madde halinde ortaya koyduklarını belirtir. Bu eser ile *el-Fıkhü'l-ekber*'i kasteder. Müellif, paylaştığı bu bilgiyle Ebû Hanîfe'nin görüşüne bağlı olarak ilgili sıfatları sekize çıkaran Mâtürîdiyye mezhebine meylini ortaya koyar ve Eş'ariyye'den farklı olarak tekvinin de zati sıfat kabul eden bir düşünce geliştirir.⁸⁹ Behesnî, bu beyti izah ederken, Ebû Hanîfe'nin zati sıfatları yedi madde halinde saydığını, ardından tahlik, terzik şeklinde fiili sıfatlara geçtiğini, onun bu ifadelerini şerheden Ali el-Kârî'nin ise burada sayılan fiili sıfatların *tekvin sıfatı* altında toplanabileceği ve onun da kadim olduğu bilgisini verdiğini söyler.⁹⁰ Sonuç olarak Tokâdî, bu konu bağlamında hem Ebû Hanîfe ismini özel olarak anıp onun ilgili görüşünü aktarmak hem de onun fikri üzerine temellenen Mâtürîdiyye anlayışını izhar, dolayısıyla da Eş'ariyye'den farklı olduklarını ihsas etmek suretiyle mezhebi aidiyetini teyit eder. Bu konuda Eş'ariyye mezhebinin görüşüne değinmeyip

⁸⁸ İshak Zencânî, *Nazmü'l-leâlî*, 3.

⁸⁹ İshak Zencânî, *Nazmü'l-leâlî*, 3.

⁹⁰ Ahmed el-Behesnî, *Şerhu Nazmi'l-leâlî*, 10a-10b. Ebû Hanîfe'nin zati ve fiili sıfatlar altında saydığı maddeler için bk. Numan b. Sabit Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-ekber* (Haydarabad: Matbaatu Meclis-i Dâiretü'l-Maarifi'n-Nizamiyye, 1343), 4-5. Ali el-Kârî'nin, tekvinin de ezeli sıfat olup bu anlamda kadim sıfatların sekiz tane olduğu yönündeki açıklaması için bk. Ebü'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed Ali el-Kârî, *Şerhü'l-Fıkhü'l-ekber* (Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Arabiyyeti'l-Kübra, 1327), 21-22.

meseleyi sadece Mâtürîdiyye yaklaşımı üzerinden açıklaması ile de bu mensubiyetini tekit eder.

Tokâdî, Ebû Hanife ismine kuldan teklifin düşüp düşmeyeceği konusuna dair alt bir meselede de atıf yapar. Buna göre ilgili şartları taşıdığı halde kendisinden teklifin düştüğünü ileri süren kişinin sapkın olacağını belirten müellif, bunun dinin *zaruriyyat* kısmını inkâr anlamına geldiğini dile getirir. Ardından böyle bir iddianın getireceği kötü akıbet söz konusu olmasa, Ebû Hanife'nin dinin *zaruriyyat* alanına giren bir hususu inkâr eden kişiyi kâfir görmeyeceğini kaydeder. Böylece kimi zevatın kendilerinden teklifin düştüğü şeklinde ortaya attıkları iddianın dolaylı olarak küfrü gerektirdiğine dair hüküm verirken, bu konuda Ebû Hanife'nin dinin *zaruriyyat*ından olan bir işi inkârın küfür olduğu şeklindeki görüşüne atıf yapmış ve mezhebi aidiyetini vurgulamış olur. Her ne kadar bu görüş, sadece Ebû Hanife'nin değil, aynı zamanda bütün Ehl-i sünnetin düşüncesini yansıtmakta ise de, müellifin bu konuda özellikle onu referans göstermesi, mezhebi yaklaşımına dair bir ipucu sunmaktadır.⁹¹

Tokâdî, Ebû Hanife ve *el-Fıkhu'l-ekber* eserine, imanın artış ve eksilişi kabul edip etmemesi meselesinde de atıf yapar. Onun söz konusu eserinde imanın artıp eksilmeyeceği görüşünü savunduğunu belirten müellif, hemen ardından Kur'an'da “.. imanlarını artırdı” (Âl-i İmrân 3/173; el-Enfâl 8/2) şeklinde ifade buyurulan ayetlerin onun ziyadeleştigi delalet içerdiği yönündeki itiraza Ebû Hanife lisanından cevap verir. İmam'ın Kur'an'daki ilgili ifadeleri, ashabın yeni yeni muhatap oldukları ayetler karşısında inanacakları hükümlerin çoğalmasa anlamına yordüğünü söyler. Ayrıca Ebû Hanife'nin verdiği cevap dışında imanın kuvvet ve zayıflığı anlamında bir artıştan bahsedilebileceği yönündeki açıklamaları da benzer manayı vurgulayan bir düşünce olarak nakleder.⁹² İşte bu mesele özelinde Tokâdî'nin hususi olarak Ebû Hanife'ye atıfta bulunup onun konuyla ilgili görüşünün savunuculuğunu yapmasını, kendisinin Mâtürîdî kimliğini izhar eden bir yaklaşım olarak okumak mümkün gözükmemektedir.

⁹¹ İshak Zencânî, *Nazmü'l-leâlî*, 6-7.

⁹² İshak Zencânî, *Nazmü'l-leâlî*, 12. Ebû Hanife'nin imanın artıp eksilmeyeceği yönündeki ifadeleri için bk. Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-ekber*, 10.

Tokâdî, yine amelin imandan bir cüz olup olmadığı hususunda da Ebû Hanife'ye atıf yapar. Bu konuda ihtilaf olduğunu belirten müellif, hemen ardından ilk sırada Ebû Hanife'nin görüşüne yer vererek onu “*İmâm-ı Azam* buyurmuş cüz değildir-Bu söz tahkik gûlzârında güldür” beyti ile aktarır.⁹³ Gerçekten de Ebû Hanife *el-Vasiyye* adlı risalesinde amelin imandan başka, imanin da amelden başka bir şey olduğunu ifade eder.⁹⁴ Onun bu risalesini şerheden Ekmeleddin el-Babertî ise (ö. 786/1384) ilgili ifadeyi amelin imandan bir cüz olmadığı yönünde ele alıp onu destekleyen yorumlar yapar.⁹⁵ Tokâdî'nin beytini şerheden Behesnî'nin ifadesine bakılacak olursa, bu konuda hem amelin kamil imandan bir cüz olduğunu savunan İmam-ı Malik (ö. 179/795) ve İmam-ı Şafii'den (ö. 204/820) hem de onu normal imanin bir cüzü kabul eden Mu'tezile ve Hariciyye mezhebinden farklı bir tavır alınmıştır.⁹⁶ İşte bu noktada Tokâdî'nin hem Ebû Hanife'ye övgü dolu bir cümle eşliğinde atıf yapması, hem de bu konuda tek görüş olarak, diğer mezheplerden farklı tavır alan Mâtürîdiyye'nin yaklaşımını zikretmesi, onun mezhebi kimliğini yansıtan bir diğer ifade olarak karşımızda durmaktadır.

Tokâdî'nin Ebû Hanife'ye atıf yaptığı diğer bir konu, peygamberlerin ismeti mevzu olur. Müellifimiz, Ebû Hanife'nin *el-Fıkhü'l-ekber* risalesinde açık bir şekilde Hz. Muhammed Mustafa'nın (s.a.v.) hiçbir günah işlemediği bilgisine yer verdiğini ifade eder.⁹⁷ Gerçekten de müellifin aktardığı üzere Ebû Hanife, Hz. Peygamber'in asla küçük veya büyük günah işlemediğini belirtmektedir.⁹⁸ İşte Tokâdî'nin yine bu meselede özel olarak Ebû Hanife'nin görüşünü zikretmesi, kendisinin mezhebi aidiyetine ışık tutmaktadır.

Öte yandan Behesnî'nin bir ifadesine bakılacak olursa Tokâdî, müşrik çocukların durumu hakkında dile getirdiği mısraında da doğrudan Ebû

⁹³ İshak Zencânî, *Nazmü'l-leâlî*, 13.

⁹⁴ Numan b. Sabit Ebu Hanife, “el-Vasiyye”, *Şerhu Vasiyyeti'l-İmam Ebi Hanife*, thk. Muhammed Subhi Aydi-Hamza Bekri (Amman: Darü'l-Feth, 1430/2009), 74.

⁹⁵ Ebû Abdullah Ekmeleddin Muhammed b. Muhammed Babertî, *Şerhu Vasiyyeti'l-İmam Ebi Hanife*, thk. Muhammed Subhi Aydi-Hamza Bekri (Amman: Darü'l-Feth, 1430/2009), s. 74-76.

⁹⁶ İlgili yazma nüshada Hariciyye yerine Kerramiyye mezhebi denilmiştir, ancak, ilgili ifade ya bir yazım yanlışı ya da bir zühul eseri olsa gerektir. Ahmed el-Behesnî, *Şerhu Nazmi'l-leâlî*, 52b.

⁹⁷ İshak Zencânî, *Nazmü'l-leâlî*, 14.

⁹⁸ Ebû Hanife, *el-Fıkhü'l-ekber*, 8.

Hanife'nin görüşünü aktarmıştır. O, Tokâdî'nin “*Bulunmaz tıfl-ı müşrik için delâil*” şeklindeki beytini şerh ederken, müşrik ve kâfirlerin ergenliğe ermemiş çocuklarının cennetlik mi cehennemlik mi olduğu hakkında ihtilaf edildiğinde, Ebû Hanife'nin bu konuda bir tarafı tercih ettirecek kati bir delil olmadığı için tevakkuf ettiğini belirtir. Tokâdî'nin de ilgili ifadesinden işbu mananın anlaşıldığını vurgular.⁹⁹ Ebû Hanife'nin bu konuya bakışını ortaya koyan İbn Âbidin de (ö. 1252/1836), aynı hususu teyit ile İmam'ın tevakkuf ettiği meseleler arasında müşrik çocuklarının durumu maddesini de sayar.¹⁰⁰ Hakkında muhtelif görüşler bulunan bu meselede Tokâdî'nin, adını anmadan Ebû Hanife'nin fikrine yer vermesi, yine mezhebi aidiyetini açığa çıkarır.

Tokâdî, Ebû Hanife'ye yönelik rağbetini, manzumesinde dört fıkıh imamına dair açtığı başlıkta ona ilk sırada yer vermek ve onun için övgü dolu ifadeler kullanmak suretiyle de izhar eder. Ebû Hanife'nin, imamların en faziletlisi olduğunu düşünen müellif, onun *Fıkıh-ı evsat*, *Fıkıh-ı ekber*, *Vasiyyet ve İlm-i eyser* (*Talîm ve Müteallim*) gibi eserleri bulunduğunu, itikadi alanda Ehl-i hak yolu üzere telif yapan ilk zat olduğunu, Hariciyye, Şia ve Kaderiyye mensuplarını ilzam ettiğini, sahabeden ilim almasının kadrinin yüceliğini gösterdiğini ve tabîinin önde gelenlerinden sayıldığını belirtir. Ebû Hanife'nin ismi, hocası ve vefatına dair de bilgiler aktaran müellif, onun hakkında yaptığı övgülerini sürdürerek, cihanın, kendisinin ilmine bende olduğunu, *Müsned*'i ile yüceliğini ispat ettiğini, beş yüz bin meselede ictihadda bulunup beş yüz altmış öğrenci yetiştirdiğini ve bütün yaptığı işlerle müceddid kimliğini gösterdiğini ifade eder. Müellifin, ilgili başlık altında on dört beyit üzerinden Ebû Hanife'ye övgülerde bulunurken, diğer üç imamı toplam yedi beyit ile anması, onun İmam-ı Azam'a ve onun temelini attığı Mâtürîdiyye mezhebine olan meylini gösterir.¹⁰¹ Tokâdî'nin ayrıca Ebû Hanife'nin meşhur öğrencileri Ebû Yusuf, İmam Muhammed ve İmam Züfer hakkında kısa bilgiler vermesi dışında,¹⁰² müctehid tabakalarını Tahavî, Kerhî, Kudûrî ve Merginânî gibi Hanefî uleması üzerinden

⁹⁹ İshak Zencânî, *Nazmü'l-leâlî*, 24; Ahmed el-Behesnî, *Şerhu Nazmi'l-leâlî*, 105b-106a.

¹⁰⁰ Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dımaşki İbn Abidin, *Reddül-muhtar ale'd-Dürri'l-muhtar*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud-Ali Muhammed Muavvaz (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1423/2003), 3: 82.

¹⁰¹ İshak Zencânî, *Nazmü'l-leâlî*, 19-20.

¹⁰² İshak Zencânî, *Nazmü'l-leâlî*, 20.

örneklendirmesi,¹⁰³ aynı şekilde kendisinin Hanefî ve Mâtürîdî kimliğini teyit eder. Yine müellifin, *Nazmu'l-ulûm* adlı eserinde de özel olarak Ebû Hanife ve meşhur öğrencileri hakkında övgü dolu cümleler eşliğinde kısa bilgiler aktarırken, bu minvalde diğer imamlara dair hiçbir malumat vermemesi, aynı kimliğini izhar eder.¹⁰⁴ Adı geçen bu son risalede fıkıh ilmi hakkında bilgi verirken, müellif ve eser örneklerini tamamen Hanefî ulemasından seçmesi de aynı durumu kanıtlar.¹⁰⁵ Yine Keydânî'nin fıkıh alanındaki telifini manzum hale getirerek tercüme ettiği *Tercüme-i fikh-ı Keydânî* adlı eserine giriş mahiyetinde başta İmam-ı Azam olmak üzere dört Hanefî imamının ismini, diğer üç mezhep imamının önünde zikretmesi de aynı kimliğini teyit eder.¹⁰⁶

Tokâdî, İmam Mâtürîdî ismini ise manzumesinde bir kez anar. O da kader meselesini izah ederken bir vesileyle gerçekleşir. İlgili beytinde onu “*Ebû Mansur Şeyh-i Mâtürîdî-Hanîfî mezhebi dehrin ferîdî*” şeklinde nazmettikten sonra onun görüşünü “*Ne tefvize ne cebre meyledendir-Ol emr beyne emreyne gidendir*” mısralarıyla aktarır. Böylece ilk beytiyle hem onun ismini özel olarak anmak hem de ona dair övgü dolu ifadeler kullanmak suretiyle yine Mâtürîdî kimliğini izhar eder.¹⁰⁷ Behesnî ise ilgili ilk beytin şerhinde, Tokâdî'nin manzumesinde kendisinden çokça faydalandığı ve şahsına atıflar yaptığı Ebû Hanife ile İmam Mâtürîdî arasındaki ilişkiye değinir ve onun İmam-ı Azam'ın talebesi olan İmam Muhammed'in üçüncü tabakadan öğrencisi olduğunu belirtir. Ardından İmam Mâtürîdî'nin, Ebû Hanife'nin itikadi esaslara dair dile getirdiği görüşlerini genişleterek, pek çok beldeye yayılacak olan itikadi bir mezhebe öncülük yaptığını ifade eder.¹⁰⁸

Tokâdî, Maveraünnehir ulemasına da bir kez atıfta bulunur. Müellif, Mu'tezile'yi ümmetin Mecusisi olarak gösteren hadisi aktardıktan sonra bu bölge ulemasının önde gelen şahsiyetlerinin onları Mecusi'den bile daha kötü gördüğü yönünde bir ifade kullanır. İşte bu noktada onun Mâtürîdiyye mezhebinin beşiği olan Maveraünnehir bölgesi âlimlerinin görüşlerine atıfta bulunması, yine

¹⁰³ İshak Zencânî, *Nazmü'l-leâlî*, 21-22.

¹⁰⁴ İshak [b. Hasan et-Tokâdî] Efendi, *Nazmu'l-ulûm*, 166.

¹⁰⁵ İshak [b. Hasan et-Tokâdî] Efendi, *Nazmu'l-ulûm*, 169.

¹⁰⁶ İshak [b. Hasan et-Tokâdî] Efendi, *Tercüme-i fikh-ı Keydânî*, 1b.

¹⁰⁷ İshak Zencânî, *Nazmü'l-leâlî*, 6.

¹⁰⁸ Ahmed el-Behesnî, *Şerhu Nazmi'l-leâlî*, 23b.

kendisinin mezhebî kimliğine bir işaret olarak okunabilir.¹⁰⁹ Müellifin bu ifadelerini şerheden Abdurrahman el-Kalecikî de Maverâünnahir ulemasının; Allah’a tek bir varlığı ortak koşan Mecusilerin, O’na sayısız ortak koşan Mu‘tezile’den daha iyi bir konumda oldukları yönünde bir fikir beyan ettiklerini söyler. Abdurrahman el-Kalecikî’nin bu bilgiyi, Teftazânî’nin *Şerhu’l-Akâidi’n-Nesefiyye*’sine atıf yaparak aktarmasına bakılacak olursa,¹¹⁰ Tokâdî de, ilgili beyti aynı kaynaktan hareketle zikretmiş olsa gerektir.

Tokâdî, Mâtürîdî kimliğini, açıklandığı üzere, onun öncü şahsiyetlerine yaptığı atıfla ortaya koyduğu gibi bunu kelami meseleler hakkında dile getirdiği Mâtürîdî görüşler üzerinden de izhar eder. Bu aşamada kimi zaman Eş’ariyye mezhebinin ismini anar, kimi zaman ise onun adını zikretmeyip doğrudan sadece ilgili Mâtürîdî düşüncüyü aktarır. Tokâdî, ilk durumun bir örneğini İmam Mâtürîdî’yi andığı kader meselesinde sergiler. O, bu konuda Eş’ariyye mezhebine atıf yaptığı gibi ona dair genel bir yargıda da bulunur ve bunun üzerinden kendi mezhepsel aidiyetini ortaya koyar. Buna göre Tokâdî, Mâtürîdî’ye atfettiği görüşü “*Ne tefvize ne cebre meyledendir-Ol emr beyne emreyne gidendir*” şeklinde dile getirirken; cebr-i mutavassıta meylettiğini belirttiği İmam Eş’arî’nin düşüncesini kendi lisanından “*Benim muhtara yoktur ihtiyarım*” mısrayla aktarır. Ardından yine Eş’arî’ye isnat ile “*Biraz var medhalim fiilimde ehlem-Mücerred filime ben bir mahalle*” beytini nakleder. Böylece iki mezhep arasında kader meselesinin kimi alt konularında farklılık olduğunu izhar eder. Bu konu bağlamında onlar hakkındaki yargısını ifade ederken kullandığı “*Bular da küfr-ü bid’atten berîdir*” cümlesiyle ise bir yandan onların Ehl-i sünnet mezhebi içerisinde bulunduklarını beyan ederken, diğer yandan da kendisini, onların dışında tutmak suretiyle Mâtürîdiyye mezhebine bağlı olduğunu ortaya koyar.¹¹¹ Tokâdî’nin ilgili beyitlerini şerheden Behesnî ise, Eş’arî’nin bu ifadeleriyle kişinin fiilini işlemede özgür, ancak onu seçmede mecbur olduğu, fiilini yapmaya istidadı bulunduğu, bu kabiliyeti ve fiiline mahal olması itibarıyla sevaba hak kazanıp cezaya müstahak olduğu görüşünü savunduğunu belirtir. Bu boyutuyla

¹⁰⁹ İshak Zencânî, *Nazmü’l-leâlî*, 7.

¹¹⁰ Abdurrahman el-Kalecikî, *Şerhu Manzume-i akaid*, 10b. Teftazânî’nin ilgili ifadesi için bk. Sadeddin Mesud b. Ömer b. Abdullah Teftazânî, *Şerhu’l-Akâidi’n-Nesefiyye*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Kahire: Mektebetü’l-Külliyati’l-Ezheriyye, 1408/1988), 56.

¹¹¹ İshak Zencânî, *Nazmü’l-leâlî*, 6.

“cebr-i mahz”dan kendisini koruduğunu, fillin yaratıcısını Allah, kâsibini kul görmesi itibarıyla Mâtürîdî düşünce ile aynı bakış açısına sahip olduğu hususunu gösterdiğini kaydeder.¹¹²

Tokâdî, kader meselesiyle ilişkili olan *teklîf-i mâ lâ yutâk* konusunda kullandığı “*Değil teklîf-i mâ lâ takât câiz*” mısraıyla da, her ne kadar böylesi bir teklifin pratikte olmadığını kabul etmesi itibarıyla Mâtürîdîler ile aynı noktada buluşmuş olsa da, teorik olarak bunun caiz olduğunu söyleyen Eş’arîler’den ayrıldığını ihsas eder. Böylece yine Mâtürîdî kimliğini izhar eden bir ibare aktarmış olur. Öte yandan Tokâdî, ilgili teklifin caiz olmamasına, ilahi hikmeti gerekçe göstermek suretiyle de bu konuda ilahi kudreti ön plana alan Eş’arîler’den farklı düşündüğünü gösterir.¹¹³ Müellifin şarihleri ise ilgili beytin izahında bu tür bir yoruma başvurmazlar.

Tokâdî, *Nazmu’l-leâlî* adlı bu risalesinde nübüvvet konusu bağlamında Eş’arîler ile Mâtürîdîler arasındaki en önemli ayrılık noktalarından birini teşkil eden peygamberin cinsiyeti meselesine temas etmezse de Birgivî’nin *Zuhru’l-müteehhilîn* isimli risalesine¹¹⁴ *Zehâiru’l-ahire* adıyla yaptığı şerhte başka bir mevzuyla ilintili olarak kadınların nebi olup olmayacağı hususuna değinir. O, Birgivî’nin erkekleri kadınlardan üstün tutan Allah’a hamd eden ifadelerini şerh ederken, bu üstünlük yönlerini sayar ve bunların arasında nübüvvetin erkeğe tahsis edilmesi maddesine de yer verir.¹¹⁵ Böylece kadınlardan nebi olacağını savunan Eş’arîler’den farklı olarak bu vazifenin erkeklere ait olduğunu ileri süren Mâtürîdiyye mezhebinin yaklaşımına¹¹⁶ bağlı bulunduğunu bir kez daha izhar eder.

Tokâdî, iman meselesi etrafındaki kimi konularda da mezhepsel aidiyetini ortaya koyar. İlgili meseleleri şiire dökerken, genelde Eş’arîler ile Mâtürîdîler arasındaki ihtilaflara atıf yapmaksızın doğrudan ikinci mezhebin anlayışı doğrultusunda fikirlerini dile getirir. Bu bapta örneğin imanın artıp-

¹¹² Ahmed el-Behesnî, *Şerhu Nazmi’l-leâlî*, 25b-26a.

¹¹³ İshak Zencânî, *Nazmü’l-leâlî*, 7.

¹¹⁴ Yüksel, “Birgivî”, 6: 193.

¹¹⁵ İshak Tokâdî, *Zehâiru’l-âhire*, 2a.

¹¹⁶ Abdürrahim b. Ali Şeyhzâde, *Nazmu’l-ferâid ve cem’u’l-fevâid* (Kahire: Matbaatü’l-Edebiyye, 1317/1889), 49; Emrullah Yüksel, *Mâtürîdîler ile Eş’arîler Arasındaki Görüş Ayrılıkları* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012), 124.

eksilmesi hususunda Eş'ariyye mezhebi farklı bir noktada dururken, müellif doğrudan Mâtürîdiyye fırkasının görüşünü aktarır, onda azalıp-çoğalma olmayacağını savunur, bunu da iman edilecek şeylerin artmasının mümkün olmaması ile izah eder.¹¹⁷ Halbuki bilindiği üzere Eş'ariyye ise imanın artıp eksileceği kanaatine sahiptir.¹¹⁸ Nitekim Tokâdî şarihi Behesnî, Eş'ariyye'nin cumhuru ile fukaha ve muhaddislerin imanın artacağı görüşünde olduğunu, İmam-ı Malik ve İmam Şafii'nin de onun artıp eksileceği fikrini savunduğunu ifade eder. Ancak ardından aradaki ihtilafın lafzi olduğunu, imanın artacağını ileri süren kişilerin, ameli imanın kemalinden bir cüz görmeleri itibariyle bu kanaate vardıklarını, Ebû Hanife'nin ise ameli imandan bir cüz olarak değerlendirmedeği için onda bir artış ve noksanı kabul etmediğini belirtir.¹¹⁹

Tokâdi, imanda istisna meselesinde de yine Mâtürîdiyye mezhebinin yaklaşımını tek görüş olarak aktarır. Buna göre kişinin tüm kalbi samimiyeti ile “ben müminim hakkan” demesi caizdir. Ancak “ben müminim Allah dilerse” şeklinde kullanılan bir ifade, imanda istisna olması hasebiyle çok sıkıntılı bir duruma sebebiyet verir.¹²⁰ Mâtürîdiyye ile Eş'ariyye arasındaki görüş ayrılıklarını ortaya koyan eserinde Şeyhzâde de (ö. 1133/1721), Hanefi ulemasının “Ben inşallah müminim” ifadesini caiz görmezken, Eş'arî ulemanın buna cevaz verdiklerini kaydeder.¹²¹ Bu konuda Behesnî de Tokâdî'nin zikrettiği görüşe karşılık, İmam Şafii'nin imanda istisnayı, yapılması gereken bir iş olarak gördüğünü belirtir.¹²² Böylece Tokâdî, konuyla ilgili zikrettiği tek fikir üzerinden onun savunuculuğunu yapan Mâtürîdiyye mezhebine mensubiyetini izhar eder.

Tokâdî, iman-islâm kavramları arasındaki ilişkiyi açıklarken ise bir ayrıma gitmeden, Ehl-i sünnetin bu ikisinden biri bulunmayınca diğerrinin olmayacağı kanaati ile onları bir gördüğünü dile getirir. Onun bu ifadelerini serheden Behesnî ise bu ikisinin mefhum itibariyle birbirlerinden ayrı olsalar da, varlık itibariyle aynı hal için kullanıldıklarını söyler. İlkinin kalbî, ikincisinin fiilî bir emir olduğunu, ancak ıstılâhî olarak ikisinin de aynı manaya geldiğini ve

¹¹⁷ İshak Zencânî, *Nazmü'l-leâlî*, 12.

¹¹⁸ Şeyhzâde, *Nazmu'l-ferâid*, 39.

¹¹⁹ Ahmed el-Behesnî, *Şerhu Nazmi'l-leâlî*, 49b.

¹²⁰ İshak Zencânî, *Nazmü'l-leâlî*, 13.

¹²¹ Şeyhzâde, *Nazmu'l-ferâid*, 48; Yüksel, *Mâtürîdiler ile Eş'arîler Arasındaki Görüş Ayrılıkları*, 122-123.

¹²² Ahmed el-Behesnî, *Şerhu Nazmi'l-leâlî*, 53b.

birbirlerinin yerine kullanılabildiğini kaydeder. Ancak bu görüş genel anlamda Mâtürîdî ulemanın düşüncesi olup, Eş'arîler bu konuda iman ile islâmın ayrı şeyler olduğu ve birbirinin yerine geçmediği fikrini savundukları halde, hem müellif hem de onun şarihi Behesnî, ilgili beyitte zikredilen anlayışı Eş'arîler'i de kapsayacak şekilde Ehl-i sünnetin tümüne teşmil ederler.¹²³ Halbuki örneğin Eş'arîyye'nin önemli kelimcilerinden Ebû Bekir Bâkılânî (ö. 403/1013), her imanın islâm iken, aksinin söz konusu olmadığını ifade ile ilkinin kapsamını diğerinden daha dar tutar.¹²⁴ Sonuç olarak Tokâdî, iman-islâm arasındaki ilişkiye dair dile getirdiği bu bilgiyi Ehl-i sünnet adına zikretmekle; ya Mâtürîdî anlayışın temsilciliğini yapmış ya da iki görüş arasını uzlaştırmanın mümkün olduğunu düşünerek iki mezhebin yaklaşımını bir tutmuş olsa gerektir.

Son olarak Tokâdî'nin, mukallidin imanında şüphe olmadığı, ancak bu itikat üzere sebat etmede bir sıkıntı yaşanabileceği yönündeki ifadesinde Eş'ariyye'ye muhalefet olarak okunabilecek bir husus olmamakla birlikte Behesnî, burada İmam Eş'arî'ye atfettiği bir görüş üzerinden kısmen farklı bir anlayışın var olduğunu ima eder. Buna göre imanın sıhhat kazanması için, akli delilin lisanen ortaya konulmasa bile en azından kalbi olarak bilinmesine gerek vardır.¹²⁵ Behesnî'nin bu yorumundan hareket edildiğinde Tokâdî'nin onunla aynı hususu dikkate alıp almadığı bilinemez ise de, ilgili beyitten bir Mâtürîdî aidiyet çıkarmak mümkün gözükmemektedir.

Sonuç

XVII. yüzyılın önemli şair ve ilim adamlarından biri olan İshak b. Hasan et-Tokâdî'nin, manzum ve mensur şekilde kaleme aldığı eserleri içerisinde, hiç şüphe yok ki, en tanınmış olanı *Nazmu'l-leâlî* veya *Manzume-i akaid* diye bilinen risalesi olmuştur. Bu eseriyle Mâtürîdî gelenekte kendisine yer bulan manzum akaid türünün en güzel örneklerinden birini veren müellif, pek çok kelami konuya temas etmiş ve onları şiire dökmüştür. Başta Ebû Hanife'nin *el-Fıkhul-ekber* risalesi olmak üzere *Şerhu'l-makâsıd* ve *Şerhu'l-mevâkıf* gibi muhtelif akaid ve kelim eserlerinden faydalanan müellif, bu meyanda onlarda yer alan kelami

¹²³ İshak Zencânî, *Nazmü'l-leâlî*, 11; Ahmed el-Behesnî, *Şerhu Nazmi'l-leâlî*, 48a.

¹²⁴ Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basri Bakılânî, *Kitâbü't-Temhîd*, thk. Richard Yusuf Mekarisi Yesui (Beyrut: el-Mektebetü's-Şarkıyye, 1957), 347.

¹²⁵ İshak Zencânî, *Nazmü'l-leâlî*, 13; Ahmed el-Behesnî, *Şerhu Nazmi'l-leâlî*, 55a.

meseleleri, nazım yoluyla aktarmaya çalışmış, bunda da büyük ölçüde muvaffak olarak şiir kabiliyetinin yanı sıra ilmi derinliğini de temayüz ettirmiştir.

Eserinde hem Ehl-i sünnet hem de Mâtürîdî kimliğini izhar eden müellif, meseleleri daha çok ilk hüviyeti üzerinden ele almıştır. Bu meyanda bidat fırkaları olarak gördüğü Mu'tezile, Şia ve Cebriyye gibi mezheplere karşı tepkisini ortaya koymuş, özellikle ilkine yönelik oldukça ağır eleştiriler getirmiş ve onları habis ve ahmak gibi kimi sıfatlarla anmaktan çekinmemiştir. Muhtemelen bunda bir vezin ve kafiye tutturma endişesinin de payı olmuştur. Muhtasar ve veciz bir manzum risale yazmasının doğal sonucu olarak müellif, nesir halinde dile getirecek olsa, muhtemelen kullanmayacağı kimi kelimeleri istimal etmek durumunda kalmıştır. Tabi bu durumu sadece şiirsel endişelerle açıklamak yeterli olmadığı için onun aynı zamanda keskin bir dile sahip olan Kadizâde ekolüne yakın olduğunu da belirtmek gerekir.

Cebriyye'ye kader, Şia'ya imamet meselesi üzerinden tenkitler yönelten müellif, Mu'tezile'ye ise pek çok konuda eleştiriler getirmiş, bu boyutuyla ilgili risalesi, adeta klasik mensur bir Ehl-i sünnet kalam eserinin özeti mahiyetinde olmuştur. Bu eleştirilerinde çoğu kez Mu'tezile ismini özel olarak anmasa da, Behesnî ve Abdurrahman el-Kalecikî gibi şarihlerinin vurguladığı üzere ilgili ifadelerini onlara tepki olarak zikrettiğini ihsas etmiş, seçtiği kelimeler ve kurduğu cümleler ile niyetini açığa çıkarmıştır. Müellif, Allah'a bir şeyin vücubu, kalamullah, rü'yetullah, insan fiillerinin yaratıcısı, kader, ecel, haram rızık, berzah ve ahiret âleminin kimi safhaları, bazı iman konuları ve ma'duma şey denilip denilmeyeceği meseleleri üzerinden bu mezhebe yönelik eleştirilerini dile getirmiştir.

Tokâdî, Eş'ariyye ile Mâtürîdiyye fırkaları arasındaki görüş ayrılıklarını izhar etme şeklinde değerlendirilebilecek meselelerde ise ikinci mezhebe mensup olduğunu gösteren ifadeler kullanmıştır. Bunu özellikle Ebû Hanife ismini öne çıkararak yapan müellif, bazen de aidiyetini Mâtürîdî anlayışı yansıtmak suretiyle ortaya koymuştur. Eş'arî düşüncüyü özellikle tebrie etmeye özen göstermiş olan müellif, bu anlayışa dönük en ufak bir eleştiri getirmemiş ve bir Mâtürîdî kalamcısı olarak, sadece bağlı bulunduğu sistemin ilgili görüşlerini aktarmakla yetinmiştir. Bu tarz konularda cebr-i mutavassıt gibi istisnai mevzular bir tarafa bırakılacak olursa, onların kendilerinden farklı bir görüş

serdettiklerine dair bir ifade kullanmamış veya aksi düşüncenin yanlışlığına dair bir imada bulunmamıştır. Ehl-i sünnet kimliğini izhar ederken sergilediği katı tutumu, Mâtürîdî hüviyetini ortaya koyarken pek de yansıtmamıştır. Diğer Mâtürîdî Osmanlı kelamcıları gibi aidiyetini daha çok Ebû Hanife üzerinden temellendiren Tokâdî, tekvini, zati sıfatların içerisine dâhil ederken, teklifin kendilerinden düştüğünü ileri sürenlere cevap verirken, imanın artma ve eksilmeyi kabul etmediğini ve Hz. Peygamber'in asla küçük günah işlemediğini dile getirirken, doğrudan ona veya eserine atıf yapmıştır. Müşrik çocuklarının akıbeti hakkında tevakkuf edilmesi gerektiğini belirtirken ise adını anmasa dahi yine onun görüşünü aktarmıştır. Buna karşılık İmâm-ı Mâtürîdî ismine sadece cebir ve tefviz noktasındaki duruşu, Maverâünnehir ulemasına ise Mu'tezile'nin Mecusi'den bile daha kötü bir durumda oldukları yönündeki görüşleri üzerinden atıfta bulunmuştur. Eş'ariyye mezhebine, cebr-i mutavassıt, teklif-i mâ lâ yutâk, iman-islâm ilişkisi ve imanda istisna gibi kimi konular üzerinden muhalefet etmiş, ancak belirtildiği üzere bunu sadece bağlı olduğu itikadi fırkanın fikrini yansıtmak suretiyle gerçekleştirmiştir.

Sonuç olarak İshak b. Hasan et-Tokâdî, yazdığı *Nazmu'l-leâli* isimli manzum akaid risalesiyle kimi girift meselelerini de kapsar şekilde nice kelam konularını, şiir gibi nesirden çok daha özlü ve veciz kelime kullanılması gereken bir sahada ortaya koymayı başarmış ve ardında kendisini hayırla yâd ettirecek değerli bir eser bırakmıştır. Bu risalesiyle Sadreddin el-Ûşî ve Hızır Bey'in geleneğini de sürdürmüş olan müellif, onlar kadar şöhrete ulaşmamış ve eserine onların manzumesine yazıldığı ölçüde şerhler yazılmamış olsa bile, ilim âlemine, özellikle de Mâtürîdiyye dünyasına önemli bir katkı sunmuştur.

Kaynakça

- Ali el-Kari, Ebü'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed. *el-Esrârü'l-merfûa fi'l-ahbâri'l-mevzûa*. Thk. ve tlk. Muhammed b. Lütfi es-Sebbâğ. 3. Basım. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1406/1986.
- Ali el-Kari, Ebü'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed. *Şerhü'l-Fıkhi'l-ekber*. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Arabiyyeti'l-Kübra, 1327.
- Arslan, Ahmet Turan, "Vasiyetnâme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42: 556-558. Ankara: TDV Yayınları, 2012.

- el-Babertî, Ebû Abdullah Ekmeleddin Muhammed b. Muhammed. *Şerhu Vasiyyeti'l-İmam Ebi Hanife*. Thk. Muhammed Subhi Aydi-Hamza Bekri. Amman: Darü'l-Feth, 1430/2009.
- el-Bağdâdî, İsmail Paşa. *Hedyyetü'l-arifin esmai'l-müellifin ve asarü'l-musannafin*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.
- Bakillânî, Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basri. *Kitâbü't-Temhîd*. Thk. Richard Yusuf Mekarisi Yesui. Beyrut: el-Mektebetü's-Şarkiyye, 1957.
- el-Behesnî, Ahmed b. Ahmed. *Şerhu Nazmi'l-leâlî*. Yazma Eserler, 0E_YZ_0850 0010011: 1a-109b. İ.B.B. Atatürk Kitaplığı.
- el-Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmiü's-sahîh Sahîhu'l-Buhârî*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Bursalı, Mehmet Tâhir. *Osmanlı Müellifleri*. 3 Cilt. İstanbul: Matbaa-i Amire, 1333.
- Çavuşoğlu, Semiramis. "Kadıızâdeliler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24: 100-102. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Ebû Davud, Süleyman b. Eşâs es-Sicistânî. *es-Sünen*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Ebû Hanife, Numan b. Sabit. *el-Fıkhu'l-ekber*. Haydarabad: Matbaatu Meclis-i Dâiretü'l-Maarifi'n-Nizamiyye, 1343.
- Ebû Hanife, Numan b. Sabit. "el-Vasiyye". *Şerhu Vasiyyeti'l-İmam Ebi Hanife*. Thk. Muhammed Subhi Aydi-Hamza Bekri. Amman: Darü'l-Feth, 1430/2009.
- Fazlıoğlu, İhsan. "Mardînî, Cemâleddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28: 52. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- İbn Abidin, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dımaşki. *Reddü'l-muhtar ale'd-Dürri'l-muhtar*. Thk. Adil Ahmed Abdülmevcud-Ali Muhammed Muavvaz. 12 Cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1423/2003.
- Kalecikî, Abdurrahman b. Mustafa b. Ali el-Kalecikî. *Şerhu Nazmi'l-leâlî* [*Şerhu Manzume-i akaid*]. Çankırı İl Halk Kütüphanesi, 18 Hk 23: 1a-47b. Milli Kütüphane.
- Kehhale, Ömer Rıza. *Mu'cemül-müellifin: teracimu musannifi'l-kütübi'l-Arabiyye*. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1414/1993.

- Kılavuz, Ahmet Saim. "Akaid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2: 212-216. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Korkmaz, Seyfullah. "Tokatlı Şair Rızâî İshâk b. Hasan'ın Bir Mersiyesi". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi = Erciyes University Journal of the Institute of Social Sciences* 12 (2002): 185-202.
- Özfırat, Bayram. "Tokatlı İshak Efendi ve Nazmu'l-Le'âli Adlı Mesnevisi". *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 15 (2015): 315-376.
- Özfırat, Bayram. *Tokatlı İshâk Efendi'nin Nazmu'l-Ulûm, Nazmu'l-Le'âlî ve Manzûme-i Keydânî adlı mesnevileri: (inceleme-metin)*. Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Eski Türk Edebiyatı Bilim Dalı, 2006.
- Pazarbaşı, Erdoğan. "Mehmed Efendi Vanî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28: 458-459. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Şeyhzâde, Abdürrahim b. Ali. *Nazmu'l-ferâid ve cem'u'l-fevâid*. Kahire: Matbaatü'l-Edebiyye, 1317/1889.
- Tanyu, Hikmet. *Ankara ve Çevresinde Adak ve Adak Yerleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1967.
- Teftazânî, Sadeddin Mesud b. Ömer b. Abdullah, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*. Thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, 1408/1988.
- et-Tokâdî, İshak b. Hasan ez-Zencânî. *Nazmu'l-leâlî Tokadi İshak Efendi'nin akaid manzumesi=Manzume-i akaid*. İstanbul: Hulusi Efendi Matbaası, 1304.
- et-Tokâdî, İshak b. Hasan ez-Zencânî. [Nazmu'l-leâlî]. *Yazma Eserler*, T811 İSH T811 İSH 1189 H. 1: 25b-36a. İ.B.B. Atatürk Kitaplığı.
- et-Tokâdî, İshak b. Hasan ez-Zencânî. *Nazmu'l-ulûm*. İstanbul: [Hattat Tevfik Efendi Destgâhı], 1291.
- et-Tokâdî, İshak b. Hasan ez-Zencânî. *Nazmu'l-ulûm [Nazmu'l-leâlî] Tokâdî İshak Efendi'nin Akâid-i Manzûmesi*. Mekke-i Mükerrreme: Hicaz Vilayeti Matbaası, 1303.
- et-Tokâdî, İshak b. Hasan ez-Zencânî. *Manzûmetü'l-leâlî*. İstanbul: Takvimhâne-i Âmire, 1268.

- et-Tokâdî, İshak b. Hasan ez-Zencânî. *Nazmu'l-leâlî [Manzûmetü'l-leâlî]*. Ankara Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi, 06 Hk 4195: 2b-11b. Milli Kütüphane.
- et-Tokâdî, İshak b. Hasan ez-Zencânî. *Şerhu fikhî'l-Keydânî [Metâlibu'l-musallî]*. Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1020/6: 80b-217b. Milli Kütüphane,
- et-Tokâdî, İshak b. Hasan ez-Zencânî. *Tercüme-i fikh-ı Keydânî*. Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 5500/1: 1b-8b. Milli Kütüphane.
- et-Tokâdî, İshak b. Hasan ez-Zencânî. *Zehâirü'l-âhire*, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1020/1: 1-b-29b. Milli Kütüphane.
- et-Tokâdî, İshak b. Hasan ez-Zencânî. *Ziyâu'l-kulûb*. Tokat Müzesi, 60 Mü 180: 1b-130b. Milli Kütüphane.
- et-Tokâdî, İshak b. Hasan ez-Zencânî. *Ziyâu'l-kulûb*. Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, , 06 Mil Yz A 435: 1b-155a. Milli Kütüphane.
- et-Tokâdî, İshak b. Hasan ez-Zencânî. *Ziyâu'l-kulûb*, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1752: 1b-152a. Milli Kütüphane.
- et-Tokâdî, İshak b. Hasan ez-Zencânî. *Ziyâu'l-kulûb*, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 3285: 1b-76a. Milli Kütüphane.
- Tûmân, Mehmed Nail. *Tuhfe-i Nâilî*, 2 Cilt. Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz B 611/2: 1052-2002. Milli Kütüphane.
- Yüksel, Emrullah. "Birgivî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6: 191-194. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- Yüksel, Emrullah. *Mâtürîdiler ile Eş'arîler Arasındaki Görüş Ayrılıkları*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012.
- ez-Ziriklî, Hayreddin. *el-A'lâm: kamusu teracim: el-hutut ve's-suver*. 15. Basım. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melayin, 2002.

Ahmed b. Muhammed el-Kazâbâdî ve “İlmu’l-Bâtın” Risâlesi: Tahkîk ve Değerlendirme

Muammer BAYRAKTUTAR*

Öz: Ahmed b. Muhammed el-Kazâbâdî (ö. 1163/1750) Tokat Kazâbâd’da doğmuş Osmanlı döneminin önemli ilmî simâlarından. Memleketi Tokat’ta tahsilini tamamladıktan sonra İstanbul’a gelmiş, müdderris rütbesine yükseltilmiş, kadılık görevlerinde bulunmuştur. Bu arada Ebu Saîd Hâdimî gibi meşhur pek çok öğrenci yetiştirmiştir. Tefsir, Kelâm ve Fıkıh gibi ilimlerde çok sayıda şerh ve haşiye türü eserler kaleme almıştır. Bildirimizde Kazâbâdî’nin hayatı, ilmi şahsiyeti ve eserleri hakkında kısaca bilgi verildikten sonra, zâhir ve bâtın ilmini konu edindiği “İlmu’l-Bâtın” risâlesinin değerlendirilmesi yapılacaktır. Eser yazma olarak mevcut olduğundan, önce eserin tahkik ve tercümesine yer verilecek, sonra müellifin zâhir ve bâtın ilimlerine yaklaşımı değerlendirilmeye çalışılacaktır. Kazâbâdî risâlesinde özellikle bazı sûfîlerin ilm-i bâtın anlayışlarına yönelik tenkit ve değerlendirmelerde bulunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tokat, Kazâbâdî, Zâhir, Bâtın, Tasavvuf, Hadis.

Ahmad b. Muhammad al-Kazâbâdî And His Treatise Entitled “İlmu’l-Bâtın”: A Critical Edition and Analytical Interpretation

Abstract: Ahmad b. Muhammad al-Kazâbâdî who was born in Tokat Kazâbâd (d. 1163/1750) is one of the important scholars in the era of Ottoman Empire. After his graduation in Tokat, he came to Istanbul, was appointed as a teacher, and worked as a judge. On the other hand, he educated many students such as Ebû Saîd Hâdimî who became a famous scholar later on. He wrote up numerous treatises in Tafseer, Kalam, and Fiqh such as elucidation and annotation. This presentation addresses Kazâbâdî’s life, scholarly personality, and publications, and then discusses his epistle named as “İlmu’l-Bâtın” in which he studied “zâhir” and “bâtın” as a type of science. As the epistle is present as a manuscript, the study initially makes the analysis and translation of it, and then argues Kazâbâdî’s approach on the sciences of “zâhir” and “bâtın”.

Keywords: Tokat, Kazâbâdî, Zâhir, Bâtın, Islamic Sufism, Hadith.

* Doç. Dr., Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü (muammer.bayraktutar@gop.edu.tr).

Giriş

İslâm'ın temel bilgi kaynakları konumunda olan Kur'an-Kerîm için söz konusu olmasa da hadislerin sübûtu kadar, anlamada izlenmesi gereken yol ve yöntem oldukça önem arz etmektedir. Bu arada âyet ve hadislerde muhatapların nassları anlamada takip etmeleri gereken usûl ve metod hakkında herhangi bir açıklamada bulunulmamış, muhataba havale edilmiştir. İnsanların, yaratılış, karakter, bilgi, anlama, kavrama vs. açılardan birbirinden farklılık arz etmesi, nassları anlama ve kavrama hususunda da farklı yaklaşımlar sergilemelerine yol açmıştır. Bu durumu İslâm'ın ilk nesli sahâbede görmek mümkündür. Onlardan bir kısmı âyet ve hadislerin/sünnetin lafzî ve zâhirî anlamına bağlı bir yaklaşım sergilerken bir kısmı da lafzî ve zâhirî manaya takılıp kalmayan, mana ve maksadı esas alan yaklaşımlar sergilemiştir. Bu iki yaklaşım varlığını sonraki nesillerde de sürdürmüş, zamanla bazı ekollerin temel yöntemlerini oluşturmuştur. Nassların hakikat-mecâz, âmm-hâss, mutlak-mukayyed, muhkem-müteşâbih gibi dilsel özellikleri haiz olması da farklı anlamaların ortaya çıkmasında önemli bir etkindir. Bu arada nassların zâhir ve bâtın olmak üzere temelde iki ayrı mana ihtivâ ettiğini söylemek de mümkündür. Bu sebeple dinî ilimlerin teşekkülü ile birlikte, ilimlerin ilm-i zâhir ve ilm-i bâtın şeklinde ayırımı tabi tutulduğu, bazı ilimlerin zâhirî ilim, bazılarının da bâtınî ilim olarak nitelendirildiği görülmektedir. Özellikle sufîlerin bâtınî ve işârî manaya ehemmiyet atfetmeleri sebebiyle tasavvufu ilm-i bâtın, diğer dinî ilimleri de zâhirî ilimler olarak değerlendirmeleri, bu arada sadece bâtınî manayı esas alan ve zâhirî manaya itibar etmeyen birtakım fırkaların ortaya çıkışı, âlimleri zâhir ve bâtın konusunda temel ilke ve kurallar koymaya sevk etmiştir. Ahmed b. Muhammed el-Kazâbâdî de bunlardan biridir. Bu çalışmada Kazâbâdî'nin ilm-i zâhir ve ilm-i bâtın konu edindiği ilmu'l-bâtın adlı risâlesi incelenecektir. Çalışmada, öncelikle Kazâbâdî'nin hayatı ve ilmi şahsiyeti hakkında bilgi verilmiş, kütüphanelerde yazma nüsha olarak bulunan risâlenin tahkikli olarak neşredilmesinin yanı sıra, risâlenin tercümesine, hadislerinin tahrîç ve tahliline yer verilmiş ve müellefin zâhir ve bâtın anlayışı değerlendirilmiştir.

1. Kazâbâdî'nin Hayatı ve İlmî Şahsiyeti

Ahmed b. Muhammed Kazâbâdî döneminin en meşhur müderris ve âlimlerinden birisi olmasına rağmen, yeterince tanınmamaktadır. Burada kısaca hayatı ve ilmî şahsiyeti hakkında bazı bilgiler sunulacaktır.

Kazâbâdî'nin tam adı Ebu'n-Nâfi Ahmed b. Muhammed b. İshâk el-Kazâbâdî el-Hanefî er-Rûmî'dir. Tokat'a bağlı eski adıyla Kazâbâd (Kazova), yeni adıyla Üzümlören'de doğmuştur. Doksan yaşlarında vefat etmesi sebebiyle 1070 (1660) yılından sonra doğduğu tahmin edilmektedir.¹ Kazâbâdî ilk tahsilini memleketinde yaptıktan sonra Tokat'a gitmiş ve burada Âmidli Yûsuf, Turhallı Osman ve Zorluzâde Hasan gibi isimlerden ilim tahsil etmiştir. Kazâbâdî Tokat'tan sonra ilim tahsiline Sivas'ta devam etmiş ve ilmî tahsilini Tefsîrî Mehmed Efendi'den (ö. 1111/1699) tamamlamıştır.² Kazâbâdî, Sivas'taki tahsilinden sonra İstanbul'a gelmiş ve Süleymani'ye Camii'nde dersler vermeye başlamıştır. İstanbul'da akabinde ilmiye teşkilatına girmiş ve müderrisliğe terfi ederek muhtelif medreselerde tedrisatta bulunmuştur.³ Bu durum onun taşra kökenli olmasına rağmen İstanbul'da parlak bir kariyer yapan âlimlerden biri olduğunu göstermektedir.⁴

Kazâbâdî müderrislikten sonra bürokrasiye geçerek birtakım idarî görevlerde bulunmuştur. Önce Selanik kadılığına yükselmiş, akabinde Mısır kadılığına atanmıştır. Kariyerinin zirvesindeyken İstanbul kadılığından sonra en yüksek derece olan Haremeyn (Mekke-Medine) mevleviyeti'ne/kadılığına

¹ Mustafa Öz, "Kazâbâdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yay., 2002), 25: 120.

² Mehmed Tahir Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, haz. A. Fikri Yavuz, İsmail Özen (İstanbul: Meral Yay., 1972-1975), 1: 374-375; Öz, "Kazâbâdî", 25: 120. Tefsîrî Mehmed Efendi, Sivâsî ve Ayntâbî nisbeleriyle tanınan ve Kur'ân-ı Kerîm'in ilk Türkçe matbu tefsiri olan Tibyân tefsirinin müellifidir. Ayıntâbî'nin talebeleri arasında Kazâbâdî, Saçaklızâde Mehmed Efendi, Tosyalı Mustafa b. Ali el-Hayrî ve Darendereli Hamza Efendi gibi isimler bulunmaktadır. Bkz. Recep Arpa, "Tibyân Tefsiri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yay., 2012), 41: 127.

³ Kazâbâdî'nin müderrislik yaptığı medreseler için bkz. Yaşar Sarıkaya, *Ebu Said el-Hâdimî* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2008), 65.

⁴ Sarıkaya, *Hâdimî*, 65.

getirilmiştir. Kazâbâdî üç yıl sonra görevinden alınmış, bunun üzerine İstanbul'a dönmüştür.⁵

Kazâbâdî, her ne kadar sonradan idari görevlerde bulunmayı tercih etmiş olsa da, ilimle ilgisini kesmemiştir. Tefsir, kelâm, fıkıh, belâgat, mantık gibi farklı disiplinlerde özellikle şerh ve hâşiye türü birçok eser ve risâle telif etmiş, bu arada pek çok talebede yetiştirmiş ve icâzet vermiştir.⁶ Tarihçiler Kazâbâdî'nin ilmi otoritesini kabul etmişler ve üstün ilmi kişiliğine vurguda bulunmuşlardır. Meselâ İzzî onu "ulûm-i aliyyenin gizli cevheri" ve "din bilimlerinin bulunmaz hazinesi" olarak nitelendirmektedir. Bu arada onun tarikatlere ve erbabına olumsuz bir yaklaşım içinde olduğunu da ifade etmektedir.⁷ Şemdânîzâde de ondan övgüyle bahsetmekte olup 18. Yüzyılın önde gelen ulemasının ona çok şey borçlu olduğunu belirtmektedir.⁸

Kazâbâdî, İstanbul'da farklı medreselerde yaklaşık yirmi yıl süreyle müderrislik yapmış ve çok sayıda talebe yetiştirmiştir. Kazâbâdî'nin yetiştirdiği ve icazet verdiği talebelerin en meşhuru Osmanlı döneminin önde gelen âlimlerinden biri olan Berîka adlı eserin müellifi Konya/Hadim'li Ebû Saîd el-Hâdimî (ö. 1176/1762)'dir.⁹ Hadimî dışında talebeleri arasında Amasyalı Âkif Mustafa Efendi (ö. 1173/1759), Amasyalı Muhammed Efendi (ö. 1176/1762), damadı Derviş Mehmed Efendi (ö. 1174/1760), oğlu Nâfi' Muhammed Efendi ve Hadimî'nin kardeşi Ebû Nuaym Ahmed vardır.¹⁰ Ayrıca asıl adı Seyyid Mehmed olan divan şâiri Hâzık (ö. 1176/1762), Kazâbâdî Ahmed Efendi'den de ilim tahsil etmiştir.¹¹

Kazâbâdî'nin şerh ve hâşiye türünde birçok eseri bulunmaktadır. Burada sadece isimlerini zikretmekle yetinilecektir: 1. *Hâşiyetu'l-usûl ve gâşiyetu'l-fusûl*, 2. *Hâşiye alâ tefsîri'l-Fâtîha*, 3. *Hâşiye alâ tefsîri sûreti'n-Nebe ve'n-Nâziât ve Abese*, 4. *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*, 5. *Hâşiye alâ Hâşiyeti Mevlânâ Mirzâ Cân alâ isbâtî'l-vâcib*, 6.

⁵ Öz, "Kazâbâdî", 25: 120; Sarıkaya, *Hâdimî*, 65.

⁶ Sarıkaya, *Hâdimî*, 65.

⁷ Sarıkaya, s. 66; krş. İzzî Süleyman Efendi (ö. 1169/1755), *Târîh-i İzzî* (İstanbul: Râşit ve Vâsîf Efendiler Matbaası, 1199/1784), v. 225a.

⁸ Sarıkaya, *Hâdimî*, 67.

⁹ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I, 342-343; Öz, "Kazâbâdî", 25: 120. Hâdimî'nin hocası Kazâbâdî'den ilim tahsili hakkında geniş bilgi için bkz. Sarıkaya, *Hâdimî*, 63-76.

¹⁰ Sarıkaya, *Hâdimî*, 73-74.

¹¹ Nâci Okçu, "Hâzık", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1998, 17: 122.

Şerhu Âdâbi'l-Birgivî, 7. Şerhu Risâleti'l-isti'âre (Mûlahhasu netâ'ici'l-enzâr ve muhassalu ebkârî'l-efkâr), 8. Şerhu hadîsi'l-ihsân, 9. Tenvîru'l-besâir bi-envârî't-tenzîl ve tevkîru's-serâir bi-esrârî't-te'vîl (Hâşiyetu alâ Tefsîri'l-Beydâvî)¹², 10. Risâle fî ilmi'l-bâtın.¹³

Kazâbâdî 1163/1750'de İstanbul'da vefat etmiş, Aksaray'dan Koca Mustafa Paşaya giden caddenin sağ tarafına defnedilmiştir.¹⁴

2. Kazâbâdî'nin "İlmu'l-Bâtın" Adlı Risâlesi

Kazâbâdî'nin Risâle fî ilmi'l-bâtın adlı eseri tasavvufa dair tek eseridir. Kazâbâdî'nin döneminin tasavvuf ve zâhir uleması arasında cereyan eden tartışmalardan bigane kalmayarak zâhir ve bâtın ilmi konusunda böyle bir risâle kaleme aldığı anlaşılmaktadır. Zira kökleri daha eskilere dayanan ehl-i bâtın diye bilinen mutasavvıflarla, bunların dışında kalan ve ehl-i zâhir diye âlimler arasındaki tartışmalar,¹⁵ Osmanlı döneminde Kadızâdeliler ile Halvetîler arasında yeniden alevlenmiş ve birbirleri arasında sert mücadelelere sahne olmuştur. Kazâbâdî'nin muhtemelen bu tartışmalarla ilgili olarak zâhir ve bâtın ilimleri hakkında önemli ilke ve kıstaslar ortaya koymak amacıyla risalesini telif etmiştir.

Kazâbâdî risâlesinde bâtın ilmi hakkında tamamen olumsuz bir yaklaşım sergilememektedir. Zira ona göre bâtın ilmi veya tasavvuf kişinin kendi nefsinin kontrol altına alması ve iç temizliğini sağlaması ilmidir. Burada mühim olan, bu tür çabaların dinin temel kurallarına ve zâhir âlimlerin kıstaslarına uygunluk arz etmesidir. Bu bakımdan zâhir ilmiyle tam uyum içinde olan bir tasavvuf anlayışının nasıl olması gerektiği meselesi, risâlenin temel konusunu teşkil etmektedir.¹⁶

¹² Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin* (Beyrût: Mektebetu'l-Müsennâ, 1376/1957), 2: 81.

¹³ Eserleri hakkında geniş bilgi için bkz. Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 374-375; Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin*, 2: 81; Hayruddîn Mahmûd Ziriklî, *el-A'lâm* (Beyrût: Dâru'l-ilm lil-melâyîn, 2002), 1: 242-243; Öz, "Kazâbâdî", 25:, 120; Sarıkaya, *Hâdimî*, 65.

¹⁴ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 374-375; Âdil Nuveyhiz, *Mu'cemu'l-müfessirîn* (Beyrut: Müessesetu Nuveyhiz, 1409/1988), 1: 76.

¹⁵ Abdullah Aydın, *Doğuş Devrinde Tasavvuf ve Hadis* (İstanbul: Seha Neşriyat, 1986), 94.

¹⁶ Sarıkaya, *Hâdimî*, 65-66. Kazâbâdî, *İlmu'l-Bâtın*, vr. 52b-53b (Nüsha a).

Risâle üzerine şu ana kadar herhangi bir çalışma yapılmamıştır. Eser farklı kütüphanelerde yazma nüsha olarak bulunmaktadır. Risâlenin tahkikinde Türkiye'deki yazma eser kütüphanelerinde bulunan üç ayrı nüsha dikkate alınmıştır. Bunlardan birincisi, Kazâbâdî'nin *İlmu'l-Bâtın* adıyla Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesinde 42 Kon 1076/52 numarayla kayıtlı yazma nüshadır.¹⁷ Çalışmada daha çok bu nüsha esas alınmış, tahkikte diğer nüshalar da dikkate alınmıştır. İkincisi, Abdullah b. Ali b. Muhammed tarafından 1173/1758 tarihinde istinsah edilen Kastamonu Yazma Eser Kütüphanesi'nde 37 Hk 1228/3 numarada kayıtlı bulunan nüshadır. Ancak risâlenin adı kütüphane kayıtlarına *İlmu'l-bâtın* olarak değil de *er-Risâletu'l-münîfe* adıyla geçmiştir.¹⁸ Üçüncüsü, *Risâle fî hakkı ilmi'l-bâtın* adıyla 1160/1746 tarihinde Ömer b. Hüseyin Âmidî tarafından istinsah edilen Diyarbakır Ziya Gökalp Yazma Eser Kütüphanesi'nde 21 Hk 771/17 numarayla kayıtlı nüshadır.¹⁹

Çalışmamızda risâlenin tahkikli neşrinin yanısıra, tercüme ve tahliline yer verilmiştir. Risâle yer alan hadis ve rivayetlerin dipnotlarda tahrir ve değerlendirilmesi yapılmıştır. Müellif veya müstensihler tarafından risâlenin haşiyesine düşülen notlar da ayrıca dikkate alınmış ve dipnotlarda yer verilerek değerlendirilmiştir.

3. Kazâbâdî'nin “İlmu'l-Bâtın” Risâlesinin Tercümesi

Bu risâle üstad, allâme, muhakkiklerin ve müdekkilerin sonuncusu, büyüğümüz, her yönüyle bizim önde gelenimiz Ahmed b. Muhammed el-Kazâbâdî'ye (Allah daima ona iyilik ve ihsânda bulunsun) ait bir risâledir.

Rahman ve Râhîm Olan Allah'ın Adıyla...

Hamd, bizlere hidâyet hediyelerini armağan eden, bizi cehâlet ve dalâletten koruyan, bizi dirâyet ve rivâyet ehlinden kılan, öncesinde ve sonrasında bize ihsanda bulunan Allah'a mahsustur. Salât ve selâm, insanlığın

¹⁷ Kazâbâdî, Ahmed b. Muhammed, *İlmu'l-Bâtın*, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Arşiv No: 42 Kon 1076/52, vr. 52a-53b (Nüsha a).

¹⁸ Muhammed Kazâbâdî, *İlmu'l-Bâtın*, Kastamonu Yazma Eser Kütüphanesi, Arşiv No: 37 Hk 1228/3, vr. 13b-14b (Nüsha b).

¹⁹ Ahmed b. Muhammed el-Kazâbâdî, *Risâle fî hakkı ilmi'l-bâtın*, Müstensih: Ömer b. Hüseyin Âmidî, Diyarbakır Ziya Gökalp Yazma Eser Kütüphanesi, Arşiv No: 21 Hk 771/17, vr. 41b-42a (Nüsha c).

efendisi ve risâlet mührü rasûlü Muhammed'in ve onun âl ve ashabının üzerine olsun.

Bil ki Allah seni ve beni Rasulullah (sas)'ın “Bâtın ilmi Allah'ın sırlarından bir sırdır²⁰ ve kullarından dilediğinin kalbine attığı Allah'ın hükmünden bir hükümdür”²¹

²⁰ Sır hakkında şöyle denilmiştir: O, kötü sıfatlardan temizlendiğinde kalpte ortaya çıkan bir nurdur. Bu da Hz. Peygamber'in şu hadisinde kastettiği gizli ilimden ibarettir. “Öyle ilimler vardır ki gizli şekildedir. Ona ancak irfan ehli âlimler ulaşır” (Nüsha a, b). Hadis için bkz. Ebû Şücâ Şîrûye b. Şehredâr ed-Deylemî (ö. 509/1115), *el-Firdevs bi-me'sûri'l-hitâb*, thk. Saîd b. Besyûnî Zağlûl, (Beyrût: Daru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1406/1986), 1: 210; Alî b. Husâmuddîn el-Müttakî el-Hindî (ö. 975/1567), *Kenzu'l-ummâl*, thk. Bekrî Hayâtî, (Beyrût: Müessesetu'r-risâle, 1401/1981), 10:181. Irâkî'ye göre Abdurrahmân es-Sülemî zayıf bir isnadla Ebû Hureyre'den rivayet etmiştir. Bkz. Ebu'l-Fadl Zeynuddîn Abdurrahîm el-İrâkî (ö. 806/1404), *Tahrîcu ehâdisi'l-ihyâ (el-Muğnî)*, (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1426/2005), 29.

²¹ Hadis, Suyûtî'nin *el-Câmiu's-sağîr*'inde yer almaktadır. Hadisin kaynakları için bkz. Deylemî, *el-Firdevs*, 3: 42; Ebu'l-Fazl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî (ö. 911/1505), *el-Fethu'l-kebîr fî zammi'z-ziyâde ile'l-Câmi's-sağîr*, thk. Yusuf en-Nebhânî (Beyrût: Daru'l-fikr, 1423/2003), 2: 219; Muttakî, *Kenzu'l-ummâl*, 10: 159, 262, 284; Zeynuddîn Muhammed Abdurraûf el-Münâvî (ö. 1031/1622), *Feyzu'l-kadîr şerhu'l-Câmi'i's-sağîr* (Mısır: el-Mektebetu't-ticâriyye, 1356), 4: 326.

Hadis âlimlerinin değerlendirmelerine bakıldığında hadisin Hz. Peygamber'e âidiyeti ve sıhhatinin sorunlu olduğu görülmektedir. İbnu'l-Cevzî, rivayeti isnadıyla birlikte zikrettikten sonra Hz. Peygamber'e nisbetinin doğru/sahih olmadığını ve ravilerinin tamamının da bilinmediğini belirtmiştir. Bkz. Ebu'l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahmân b. Alî el-Cevzî (ö. 597/1201), *el-İlelu'l-mütenâhiye fî'l-ehâdisi'l-vâhiye*, thk. İrşâdulhak el-Eserî (Faysalâbâd: İdâretu'l-ulûmî'l-eseriyye, 1401/1981), 1: 74. Zehebî ise hadisi bâtil olarak değerlendirmiştir. Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed ez-Zehebî (ö. 748/1348), *Telhîsu kitâbi'l-ileli'l-mütenâhiye*, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim (Riyâd: Mektebetu'r-ruşd, 1419/1998), 36. Suyûtî *el-Câmiu's-sağîr*'de nakletmesine rağmen, mevzû hadislerle ilgili bir başka eserinde bu rivayeti Abdurrahman es-Sülemî'nin naklettiğini belirtmiştir. Suyûtî, *ez-Ziyâdât ale'l-mevzûât* (Zeylu'l-Leâli'l-masnâ), thk. Râmiz Hâlid (Riyâd: Mektebetu'l-maârif, 1431/2010), 1: 192. Hadis birçok açıdan tenkide uğramış olup (Bkz. Ahmed b. Muhammed b. Sıddîk el-Gumârî, (ö. 1380), *el-Müdâvî li-ileli'l-Câmi's-sağîr ve şerhiyi'l-Münâvî* (Kahire: 1996), 4: 464-465) mevzû olarak nitelendirilmiştir. Nûruddîn Alî b. Muhammed b. Alî b. Arrâk (ö. 963/1556), *Tenzîhu's-şeria*, thk. Abdulvehhâb Abdullatîf (Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1399), 1: 280; Muhammed Nâsıruddîn el-Elbânî, *Silsiletu'l-ehâdisi'z-zâife ve'l-mevzûa* (Riyâd: Dâru'l-maârif, 1412/1992), 3: 371.

Hadisin benzer anlamda bir başka lafızla da rivayet edildiği görülmektedir. Hasen-i Basrî'nin Huzeyfe b. el-Yemân'dan rivayet ettiğine göre Hz. Peygamber “Cebrail'e bâtin ilmi hakkında sordum”. O da: “Ben Allah'a bâtin ilmi hakkında sordum” da Allah şöyle buyurdu: “Bu benimle sevdiklerim, dostlarım ve asfiyâm arasında bir sırdır. Onu onların kalplerine atarım, ona ne mukarreb bir melek, ne de mürsel bir nebî muttalî olur.” Deylemî, *el-Firdevs*, 2: 132;

buyurduğu ilm-i bâtına ulaştırsın. Mükâşefe ilmine²² gelince o, sûflikte olduğu gibi, zor ve meşekkatli riyazetlerle bâtının arındırılmasıyla²³ hasıl olması sebebiyle tasavvuttur. Zâhir ilmi ise, kelâmcılar, hatta ehl-i sünnet ve fakîhlerde olduğu gibi, zâhirî durumlar hakkında aklî ve naklî delillerle çıkarılan istidlâl ve idrak ilmidir. Bu ikisi (mükâşefe/tasavvuf ilmi ile zâhir ilmi) cevher olarak aynı²⁴, değer (itibar) olarak farklıdır ve bu iki isim eşanlamlıdır. Aksi halde netice, tam anlamıyla işrâkîliğe²⁵ göre olurdu. Allah Teâla “*Toptan Allah’ın ipine sarılın ve dağılmayın*”²⁶ buyurmuştur. Yine şöyle buyurmuştur: “*Bugün size dininize kemâle erdirdim ve size olan nimetimi tamamladım*”²⁷. Hz. Peygamber (sas) “*Kim bizim şu işimizde (dinimizde) onda olmayan bir şeyi ihdas zederse, o merduttur*”²⁸ buyurmuştur. Yine O (sas) “*Şu halde, sözlerin en güzeli Allah’ın kitâbı, yolların en iyisi*

Ebu'l-Feyz Muhammed b. Yâsîn el-Fâdânî, *el-Ucâle fi'l-ehâdîsî'l-müselsele* (Dımaşk: Dâru'l-beşâir, 1405/1985), 88-89. Bu rivayet de mevzû olarak değerlendirilmiştir. Ayrıca İbn Hacer'in de *Zehru'l-Firdevs*'de mevzû olarak nitelendirdiği belirtilmiştir. Bkz. Ebu'l-Hasen Nûruddîn Alî b. Sultân el-Kârî (ö. 1014/1605), *el-Masnû fi ma'rifeti'l-mevzû*, thk. Abdulfettah Ebu Gudde (Beyrût: Müessesetu'r-risâle, 1398), 123; İsmâîl b. Muhammed b. Abdilhâdî el-Aclûnî (ö. 1162/1749), *Keşfu'l-hafâ*, thk. Abdulhamid Hindâvî (Beyrût: el-Mektebetu'l-asriyye, 1420/2000), 2: 80; Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî eş-Şevkânî (ö. 1250/1834), *el-Fevâidu'l-mecmûa*, thk. Abdurrahmah el-Muallimî (Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, ty.), 284; Gumârî, *el-Müdâvî*, 4: 465.

²² Derim ki: Aksine o, kötülüklerden zâhir ve bâtının temizlenmesi ve güzel şeylerle donatılması halinde kalpte ortaya çıkan bir nurdur. Bu nuru da fiilleriyle destekler. Bu da şeriâtın zâhiri ile amelin bir neticesidir. Hz. Peygamber'in şu hadisi de buna işaret etmektedir. “*Kim, bildiği ile amel ederse, Allah onu bilmediği ilme varis kılar.*” (Nüsha b). Hadis için bkz. Ebû Nuaym Ahmed b. Muhammed el-İsfahânî (ö. 430/1038), *Hilyetu'l-evliyâ* (Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-arabî, 1974), 10: 15. Ebu Nuaym'a göre bazı tabiîn âlimleri bu sözü Hz. İsa'ya nispet etmiştir. Ancak bazı raviler hatalı olarak Hz. Peygamber'e nispet etmiştir. Bkz. Ebû Nuaym, *age.*, 10: 15

²³ Buradaki izafet, sebebin müsebbibe izafesi cinsindendir (Nüsha a, b). Sözlükte bir şeyin bâtını, içi demektir (Nüsha a, b, c).

²⁴ Buradan ortaya çıkmaktadır ki, Kastallânî'nin Buhârî şerhinde yaptığı üzere, ilm-i bâtını, ilm-i muâmele ve ilm-i mükâşefe olarak taksim etmesi ve ilm-i mükâşefeyi zât ve sıfât ilmi olarak tahsis etmesi uygun bir taksim ve tahsis değildir (Nüsha b). Bkz. Kastallânî, Ahmed b. Muhammed (ö. 923/1517), *İrşâdu's-sârî* (Mısır: el-Matbaatu'l-kubrâ el-emîriyye, 1323), 1: 134-153.

²⁵ Bilginin akıl yürütmeye veya bir bilgi vasıtasına gerek kalmaksızın, bilginin doğrudan içe doğmasıdır. İç aydınlanma, keşf ve zevke (manevî tecrübeye) dayanan bilgi. (çev.)

²⁶ Âl-i İmrân, 3/103.

²⁷ el-Mâide, 5/3.

²⁸ Buhârî, “Sulh”, 5; Müslim, “Akdiye”, 17; Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 6.

Muhammed'in yoludur. İşlerin en kötüsü de, sonradan ihdas edilenlerdir. Her bid'at dalâlettir"²⁹ buyurmuştur. Kezâ O (sas) "Benden sonra size birçok hadisler ulaşacaktır. Benden size bir hadis nakledildiğinde onu Allah'ın kitabına arz edin. Allah'ın kitabına uygun olanlarını kabul ediniz, aykırı olanlarını reddediniz" ³⁰ buyurmuştur. Hz. Ali (ra) de "Eğer din (sadece) re'yyden (ibaret) olsaydı, mestimin içini (altını) meshederdim. Fakat ben Rasûlullah'ı onların dışına (üstüne) meshederken gördüm" ³¹ demiştir. Bu

²⁹ Müslim, "Cum'a", 43; Nesâî, "İydeyn", 21; İbn Mâce, "Mukaddime", 7; Dârimî, "Mukaddime", 23.

³⁰ et-Tayyibî, el-Hatâî'den naklederek hadisin mevzû olduğuna hükmetmiştir (Nüsha a, c). Benzer anlamda ve lafızlarla rivayet edilmiştir. Bkz. Ebu'l-Hasen Alî b. Ömer ed-Dârekutnî (ö. 385/995), *Sünen*, thk. Şuayb el-Arnâvût (Beyrût: Müessesetu'r-risâle, 1424/2004), 5: 370; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî (ö. 458/1066), *Ma'rifetu's-sünen ve'l-âsâr*, thk. A. Emîn Kal'acî (Beyrût: Daru Kuteybe, 1412/1992), 1: 111; Ebû Bekr Ahmed b. Alî el-Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071), *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*, thk. İbrahim Hamdî el-Medenî (el-Medinetu'l-Munevvere: el-Mektebetu'l-ilmiyye, ty.), 430. İbnu'l-Mulakkin (ö. 804/1401) bu rivayetin beş ayrı tarikine yer vermiştir. İbnu'l-Mulakkin Ömer b. Alî b. Ahmed (ö. 804/1401), *Tezkiratu'l-muhtâc*, thk. H. Abdulmecîd es-Selefi (Beyrût: el-Mektebu'l-İslâmî, 1994), 27. Hadisi Ebû Yûsuf ve İmam Şâfiî de rivayet etmiştir. Bkz. Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İbrâhîm el-Kûfî (ö. 182/798), *er-Reddu alâ Siyeri'l-Evzâi*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî (Haydarâbâd: Lecnetu ihyâi'l-meârif, ty.), 25; Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî (ö. 204/820), *er-Risâle*, thk. Ahmed Şâkir (Mısır: Mektebetu'l-Halebî, 1358/1940), 222. Şâfiî, ayrıca bu hadisi rivayene itibar edilen hiçbir ravi tarafından rivayet edilmediğini, meçhul bir raviden munkatı' bir senedle nakledildiğini ve hiçbir konuda bu tür rivayetleri makbul göremeyeceklerini belirtmektedir. Bkz. Şâfiî, *er-Risâle*, s. 222. Arz hadisi olarak bilinen bu rivâyet hadisçiler ile özellikle Hanefiler ve Malikiler arasında ihtilaf konusu olan rivayetlerden birini teşkil etmektedir. Muhaddisler tarafından hadis mevzû olarak nitelendirilmiştir. Nitekim Hattâbî bu hadisi zındıkların uydurduğunu ifade etmiştir. Bkz. Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed el- Hattâbî (ö. 388/998), *Meâlimu's-sünen* (Haleb: el-Matbaatu'l-ilmiyye, 1351/1932), 4: 299. Hadis hakkındaki diğer değerlendirmeler için bkz. İbn Abdilberr Ebû Ömer Cemâluddîn Yûsuf b. Abdillâh en-Nemerî (ö. 463/1071), *Câmiu beyânî'l-ilm ve fadlih*, thk. Ebu'l-Eşbâl ez-Zuheyrî (es-Suudiyye: Dâru İbni'l-Cevzî, 1414/1194), 2: 1189; Radiyyüddîn Hasen b. Muhammed es-Sâgânî (ö. 650/1252), *el-Mevzûât*, thk. Necm Abdurrahman (Dimaşk: Daru'l-Me'mûn, 1405), 76; Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*, 1: 86; Şevkânî, *el-Fevâidu'l-mecmûa*, 291. Muteber temel hadis kaynaklarında yer almayan arz hadisi, Hanefî fakihler ve bazı Malikiler tarafından sahîh kabul edilmiştir. Ebû Hanîfe hadislerin Kur'an'a arzını bir yöntem olarak kabul etmiş, uygulamada bunu açıkça göstermiş, sonra gelen Hanefî usulcüler de bu metodu sistemleştirmişlerdir. Kâmil Çakın, "Hadisin Kur'an'a Arzı Meselesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (1993): 248.

³¹ Bu manen nakledilmiş olup, *el-Mişkât*'ta şu şekilde rivayet edilmiştir. "Şayet din rey'den ibaret olsaydı, mestin altını meshetmek, üstünü meshetmekten daha evlâ olurdu. (Halbuki) ben Rasûlullah'ı mestlerinin üstünü meshederken gördüm." Ebû Dâvûd nakletmiştir (Nüsha a, b). Hadis için bkz.

anlamda âyet ve hadisler oldukça çoktur. Sûfiyyeden bazı şeyhler “Bazen kalbime insanların nüktelerinden birtakım nükteli sözler doğmaktadır. Onları ancak iki âdil şahitle kabul etmekteyim. O ikisi de Kitab ve sünnettir”³² demiştir. Onlardan bazısı ise “Zâhire aykırı düşen her bâtın merduttur”³³ demiştir. Bazıları da “Bu işin esası, şer’iatın/dinin âdâb ve usûlünü muhafaza etmek, eli haram ve şüpheye yönelmekten korumaktır”³⁴ demiştir. Bu hususta da sözleri oldukça fazladır, dileyen kitaplarında bunları görebilir.³⁵ Ahlâk ilmi³⁶ ise, övülen ve yerilen huylarla ilgili bâtınî durumlarla ilgili olması sebebiyle aynı şekilde tasavvuf ilmidir. Çünkü tasavvufun gayesi de bâtını tasfiye etmek, onu kötülüklerden arındırmak ve faziletlerle donatmaktır. Zâhir ilmi ise, zâhirî amellerle ilgili ilimdir.³⁷ Bu sebeple bu iki ilim (ahlâk/tasavvuf ilmi ile zâhir ilmi) asılları itibarıyla ve isim olarak birbirinden farklıdır. Ancak bu ikisinin dayanağı/ kaynağı şer-i mübîn ve habl-i metîndir. Bu ikisi ikiz kardeş gibidir. Allah Teâlâ “Muhakkak sen çok yüce bir ahlâk üzeresin”³⁸ buyurmuştur. Peygamber (sas) de “Allah’ın ahlâkı”³⁹ ile

Ebû Dâvûd, “Tahâret 63”; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, I, 165; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 139. Hz. Ali’nin sözü başka lafızlarla da rivâyet edilmiştir. Bkz. Ebu Nuaym, *Hilye*, 8: 190.

³² Ebû Suleymân ed-Dârânî’nin sözüdür. Bkz. Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik el-Kuşeyrî (ö. 465/1072), *er-Risâletu’l-Kuşeyriyye*, thk. Abdulhalim Mahmud, Mahmud b. eş-Şerif (Kahire: Dâru’l-maârif, ty.), 1: 61; İbnu’l-Cevzî, *Telbîsu İblîs* (Beyrût: Dâru’l-fîkr, 1421/2001), 151; Ebû Saîd Muhammed b. Mustafa el-Hâdimî (ö. 1176/1762), *Berîka* (yy., Matbaatu’l-Halebî, 1348), 1: 115.

³³ Ebû Saîd b. İsâ el-Harrâz’dır (Nüsha b). Bkz. Ebû Nuaym, *Hilyetu’l-evliyâ*, 10: 247.

³⁴ Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî’dir (Nüsha b).

³⁵ Bu ifade, sözün gelişine uygun değildir (Nüsha a). Bunun açıklaması dipnot 38’de yapılmıştır.

³⁶ İlmin ahlaka izafesi, ilmin maluma izafesi kabilindendir. Burada malum olan ahlakıdır. Bu ilm-i batın, ilm-i tasavvuf gibi izafelerde de geçerlidir.

³⁷ Risâlesinin üç ayrı nüshasında, iki satır arasına düşülen notun yerinde ve ibaresinde farklılıklar bulunmaktadır. Üç ayrı nüsha karşılaştırıldığında muhtemelen bu ifadeyle zâhir ilminin insanların azı için kesb olmadan, insanların çoğunluğu için ise kesble hasıl olması kastedilmektedir.

³⁸ el-Kâlem, 68/4. Hz. Âişe, “Hz. Peygamber’in ahlâkı Kur’an’dı, böylece Kur’an’ın ahlâkıyla ahlâklandı” demiştir (Nüsha a, b). Bkz. Müslim, “Salâtu’l-müâfirîn”, 139. Hadiste “Böylece Kur’an’ın ahlâkıyla ahlâklandı” kısmı yoktur. Müslim’in rivayetine göre Saîd b. Hişâm Hz. Âişe’ye ‘Ey mü’minlerin annesi! Bana Rasûlullah’nın ahlâkını anlat’ demiş, Hz. Âişe de ona ‘Sen Kur’an okumuyor musun?’ diye sormuştur. Saîd’in ‘Evet’ demesi üzerine, Hz. Âişe ‘Şüphesiz O’nun ahlâkı Kur’an’dı’ diye cevap vermiştir. Müslim, “Salâtu’l-müâfirîn”, 139.

³⁹ Buradaki izafet teşrîf içindir, ya da ahlâk ifadesi evsâf anlamındadır. Birincisi bu makama daha uygundur. Zira Allah için ahlâk tasavvur olunamaz. Çünkü ahlâk, kendisinden zorlanmaksızın fillerin sadır olduğu bir melekedir (Nüsha a, b).

*ahlâklanınız*⁴⁰ buyurmuştur. Gayb ilmi ise bize kapalı ve gizli olup ancak harikulâde bir yolla bilinir. O da mucize, kerâmet veya iâne (yardım)dir. İânenin örneği de Kur'an'da bilinen Hızır (as)'la ilgili geminin, erkek çocuğun ve duvarın halleriyle alâkalı durumlardır⁴¹. *el-Kâmus*'ta bâtın, gizli demektir.⁴² *el-Kâdî* (*el-Beydâvî*), Allah Teâlâ'nın "min ledünnâ ilmen"⁴³ "*katımızdan bir ilim*" ifâdesinin gayb ilmi olduğunu söylemiştir. Kezâ Allah Teâlâ'nın "mecmau'l-bahreyn" "*İki denizin birleştiği yer*"⁴⁴ âyetindeki iki denizden maksadın, Musa (as) ve Hızır (as) olduğunu ifade etmiştir. Çünkü Musa (as) ilm-i zâhir, Hızır da ilm-i bâtın denizidir. Zâhir ilmi, ilm-i şehâdettir (müşahede edilenle ilgili bir ilimdir), gaybın zıddıdır.

⁴⁰ Temel hadis kaynaklarında yer almamaktadır. Ancak bazı hadis şarihlerinin eserlerinde isnadsız olarak zikrettikleri görülmektedir. Mesela bkz. Muzhirî, *el-Huseyn b. Mahmûd* (ö. 727/1326), *el-Mefâtîh fî şerhi'l-Mesâbîh* (Kuveyt: Dârû'n-nevâdir, 1433/2012), 1: 417; Kastallânî, Ahmed b. Muhammed (ö. 923/1517), *İrşâdu's-sârî* (Mısır: el-Matbaatu'l-kubrâ el-emîriyye, 1323), 5: 341; San'ânî, Muhammed b. İsmâil el-Emîr (ö. 1182/1768), *et-Tahbîr li-îzâhi meâniyi't-Teyisr* (Riyâd: Mektebetu'r-rüşd, 1433/2012), 4: 77, a. mlf., *et-Tenvîr şerhu'l-Câmi's-s-sağîr* (Riyâd: Mektebetu dâri's-selâm, 2011/1432), 1: 324. Hadis bâtıl (aslı yok) ve mevzû olarak nitelendirilmiştir. Bkz. Muhammed b. Ebî Bekr Şemsuddîn İbn Kayyım el-Cevziyye (ö. 751/1350), *Medâricu's-sâlikîn*, thk. Muhammed el-Mu'tasimbillâh (Beyrût: Dârû'l-kitâbi'l-arabî, 2003), 3: 227; Elbânî, *Silsile*, 6: 346. İbn Teymiyye'ye göre Hz. Peygamber'den bu şekilde bir söz hadis kitaplarında bilinmemektedir. İlim ehlinin birinin sözü olarak da maruf değildir. Her ne kadar Kitab ve Sünnet'e uygun olacak şekilde doğru bir mana ile açıklansa da, aksine onlara göre mevzuat türündendir. Zira Şâri, kulun Allah'ın isimlerinin manasıyla vasıflanmasını sevdiğini ifade etmiştir. İbn Teymiyye Ebu'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm (ö. 728/1328), *Beyânu telbîsi'l-Cehmiyye* (Suûdiyye: Mecmau'l-Melik Fahr, 1426), 4: 518-519. Bu sözden maksadın, Allah'ın kulda olmasını istediği aynı zamanda kendisinin bir sıfatı olan (Allah'a mahsus olanlar dışındaki) ilim, rahmet, hilim, cömertlik, af gibi sıfatlarla sıfatlanmaya teşvik olduğu anlaşılmaktadır. Bu manada şu hadis de vardır. "*Güzel ahlâk, Allah'ın en yüce ahlâkıdır.*" Bkz. Suleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî (ö. 360/971), *el-Mu'cemu'l-evsat*, thk. Târik İvadullâh, Abdulmuhsin b. İbrahim (Kahire: Dârû'l-Haremeyn, 1415/1995), 8: 184; Ebu Nuaym, *Hilyetu'l-evliyâ*, 2: 175." Irakî isnadının zayıf olduğunu belirtmiştir. Irakî, *Tahrîcu ehâdisi'l-İhyâ*, 931. Heysemî seneddeki Amr b. Husayn'ın metrûk olduğunu belirtmiştir. Bkz. Ebu'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Ebî Bekr el-Heysemî (ö. 807/1405), *Mecmau'z-zevâid*, thk. Husâmeddîn el-Kudsî (Kahire: Mektebetu'l-kudsî, 1414/1994), 8: 20.

⁴¹ Bu durum son ikisi (mucize ve keramet) için de geçerlidir (Nüşa, a, c).

⁴² Mecdüddîn Ebû Tâhir b. Ya'kûb Fîruzâbâdî (ö.817/1415), *el-Kâmusu'l-muhîd* (Beyrût: Muessesetu'r-risâle, 2005), 1: 102.

⁴³ *el-Kehf*, 18/65.

⁴⁴ *el-Kehf*, 18/60.

Müteşâbihât ilmine gelince, bazı âlimlerimiz “Peygamberimiz (sas) onları (müteşâbih olanların anlamını) öğretmiştir, muhtemelen diğer peygamberler (as) de aynı şekilde öğretmiştir” demiştir. Bizim görüşümüze göre Allah Teâlâ’nın لا إله إلا الله âyeti⁴⁵ üzerinde vakf lazım değildir veya buradaki kasr (hasr) izâfî veya iddiâîdir.⁴⁶ İlm-i zâhir ise, ilm-i muhkemâttır.

Kur’an’ın gizli manaları ilmine gelince, ondan bunlar murad edilmemiştir ve bunlar kendisinden kastedilen zâhirî anlamlara aykırı olamaz. Allah Teala’nın “Ayakkabılarını çıkar”⁴⁷ âyeti hakkında, burada zâhiri murad olunmakla birlikte dünyâ ve âhirete işaret ediliyor, denilmesi gibi. İlm-i zâhir, başka bir mana değil, kendisinden zâhirî manaların kastedildiği ilimdir. Kısacası ilm-i bâtın, tasavvuf iddiasında bulunan bazı mülhidlerin “Bâtınî bir şeyi inkar eden şeriatı da inkar etmiştir, sen bunu bilemezsin, çünkü sen zâhir ehliyorsun, bunu ancak bâtın ehli bilir” şeklindeki bazı sözlerinde görüldüğü gibi, Peygamberimiz Hz. Muhammed (sas)’ın şeriat ilmine aykırı bir ilim değildir. Bu tür sözler küfür, dalâlet ve saptırmadır. Zira bu, sapasağlam şeriatı/dini yıkmaktır ve dosdoğru yola leke atmaktır. Bazı sûfî şeyhlerinden ve önderlerinden şer-i mübine ve Nebiyy-i Emîn’in getirdiklerine mutlak anlamda zâhire muhalif olarak⁴⁸ nakledilen durumlar vardır ki bunları iyi düşün, eğer bu durumlar onlardan sekr (sükr)⁴⁹ halinde sadır olmuşsa onlara zarar vermezler.⁵⁰ Onlar bu halde uyuyan

⁴⁵ Âl-i İmrân, 3/7.

⁴⁶ İki grup arasındaki tartışmanın lafzî olarak değerlendirilmesi mümkündür. Peygamberler için te’vili caiz görenler olduğu gibi, bunu peygamber olmayanlar için caiz görmeyenler de vardır. Birinci gruba göre ilimde rusûh sahibi olanlar peygamberlerdir. İkinci gruba göre ise onlar, peygamber olmayanlardır (Nüsha a, b).

⁴⁷ Tâhâ, 20/12.

⁴⁸ Şiblî’nin şu sözü bunun gibidir: Senin (doğru) zannettiğin bir bilgide, âlimler (veliler) gerçekte (bâtında) bir yanlış ve hata olduğunu bilir (Nüsha a).

⁴⁹ Sûfilerin ıstılahında “sükr”, güçlü bir vâridin tesiriyle sufinin yaşadığı gaybet halidir. Buradaki gaybetten maksat, bu esnada hissin kendisine varid olanlarla meşgul olması sebebiyle kalbin, mahlûkatın durumlarından gafil/habersiz olmasıdır. Sahr (uyanıklık) ise, hissetmeye tekrar dönmesidir. Burada mutlak olarak kastedilen sükr halinin zıddıdır. Onların ıstılahında vârid, övülen olsun veya olmasın birtakım duygu ve düşüncelerin kasıtsız olarak kalbe varid olmasıdır. Zira hâtır, hitab türüne mahsus olandır, vârid ise bundan daha geneldir (Nüsha a, b).

⁵⁰ Şeyh (İbn Sina), Makâmâtü’l-ârifin mine’l-işârât’ta şöyle demiştir. Arif bazen kendisine ârız olan bir halden dolayı hayrete düşerek kendini kaybeder ve herşeyden habersiz ve gafil olur. O bu durumda mükellef olmayan bir kimse hükmündedir. Teklif (mükellefiyet) akleden kimse

ve sarhoş⁵¹ olan kimse gibidir. Bu durumda birşeyle sorumlu tutulmazlar. Eğer bu durumlar uyanıklık hallerinde sadır olur da, dinde muteber olan bir te'ville yorumlanırsa kabul olunur, aksi halde reddolunur, tekfir ve dalâleti gerektiren şeylerde olduğu gibi tekfir ve tadrîl olunur. Çünkü onlar masum olmadıkları için sonuçta haklarında tevakkuf da edilmez. Her kim bu durumda tevakkuf ederse, o da onlardandır. Bilmez misin, güvenilir din âlimleri ve yakîn ilminin titiz büyükleri İbnu'l-Arabî'yi ve İbnu'l-Fârîz'i ve "Ene'l-hak" diyen kimseyi tekfir etmişler ve onun katledilmesinin vacip olduğuna hükmederek idam etmişler ve onların sözlerini te'vil de etmemişlerdir. Ebû Hureyre'den rivâyet edilen onun "*Rasûlullah (sas'den iki kab ilim belledim. Bunlardan birini yaydım. Diğerine gelince, onu yaysaydım, benim şu boğazım⁵² kesilirdi*" (Bu hadis Sahîh-i Buhârî'de mezkurdur)⁵³ şeklindeki sözüne gelince onun bu sözü, Hz. Peygamber (sas)'ın ona fitneleri, Yezîd ve birçok Mervânî halîfeler ve Abbasîlerden bazıları gibi onların isimlerini ve vakitleriyle gelecek zamanda ortaya çıkacak zalim ve şerli bazı yöneticileri haber verdiğine hamledilmiştir. Nitekim buna Peygamber (sas)'ın "*Ümmetimin helâkı, Kureyş'ten birkaç gencin elinden olacaktır*" ⁵⁴sözü işaret etmektedir. Bu

içindir. Teklif aklettiği durumlarda geçerlidir. Eğer mükellef olduğunu akledemezse, hataen işlemiştir. Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ (ö. 428/1037), *el-İşârât ve't-Tenbîhât* (Kum: Neşru'l-belâga, ty.), 148. Taftazânî de *Şerhu'l-Makâsîd*'da şöyle demiştir: Arif bir kimse için bazen melekût âlemine doğru bir yönelme ve Allah Tealâ'yı mülâhazada istiğrak hali hasıl olur. Böylece bu durumda bu âlemden kopar ve bu şekilde günah işlemeksizin sorumluluğunu ihlal eder. Zira bu durumda o, uyuyan kimse gibi mükellef olmama hükmündedir. Bunun nedeni de, bu durumda onun iki durumu (zâhir ve bâtını) gözetmekten aciz olmasıdır (Nüşa a, b).

⁵¹ Bu hususta tartışma vardır. Zira sarhoş, bazı söz ve fiillerinden dolayı sorumlu tutulur (Nüşa a, c).

⁵² "Bul'ûm", yemeğin geçtiği yer, boğaz demektir (Nüşa a).

⁵³ Buhârî, "İlim", 42. Hadisin Buhârî dışındaki benzer ve farklı lafız ve manalarla ilgili rivayetler için bkz. Sami Şahin, "Viâeyn Rivâyeti veya Ebû Hureyre'nin Ölümüne Sebep Olabilecek Gizli Bilgiler", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (Haziran 2004): 96-97.

⁵⁴ Hadis farklı kaynaklarda nakledilmiştir. Bkz. Buhârî, "Fiten", 3; "Menâkıb", 25; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 8: 256, 404; 14: 89, 16: 200, 541. Ayrıca Buhârî'nin bab başlığında "Ümmetimin helâkı, sefîh birtakım gençlerin eliyle olacaktır" şeklinde rivayet edilmektedir. Buhârî, "Fiten", 3. Buhârî'den önce Tayâlisî (ö. 204/819) Nuaym b. Hammâd (ö. 228/843), İbn Râhûye (ö. 238/853) ve Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) gibi muhaddisler tarafından rivayet edilmiştir. Bkz. Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd et-Tayâlisî (ö. 204/819), *Müsned*, thk. M. Abdulmuhsin et-Turkî (Mısır: Dâru Hicr, 1419/1999), 4: 244; Ebû Abdillâh Nuaym b. Hammâd el-Mervezî (ö. 228/843), *Kitâbu'l-fiten*, thk. Semîr Emîn ez-Züheyrî (Kahire: Mektebetu't-Tevhîd, 1412), 1: 130,

sebeple Ebû Hureyre onlara haber vermekten korktu. Şayet onlara haber verseydi, kendi zamanında onlardan veya babalarından ve akrabalarından bulunan kimseler onu öldürürdü. Bu yüzden o (Ebû Hureyre) “*Altmış yılının başından ve çocuk yaştaki yöneticilerden Allah’a sığınırım*”⁵⁵ demiştir. Yezîd’in hilâfeti altmış yılının başıdır. Ebû Hureyre (ra) bundan önce vefat etmiş ve duası kabul olunmuştur. Peki, Ebû Hureyre’nin Rasûlullah’tan birbirine zıt iki ilim aldığı, bunlardan birini insanların akılları kabul eder diye yaydığı, kabul etmezler diye diğerini gizlediği nasıl düşünülebilir? Zira bu ikisinden herbirinin hak olmaması mümkün değildir. Bunda (onların bu şekildeki iddiasında) ise Rasûlullah’a yalan bir isnad ve iftira vardır. Zira bir hükümde asıl olarak Rasûlullah’tan yalan sadır olması tasavvur olunamaz. Şayet iki (ayrı) zaman veya sınıf hakkındaki hükümlere hamledilirse, bunun gizlenmesi de caiz olmayıp, bu hususta korkulmaz. Yine aynı şekilde (onların bu anlayışında) bir saptırma sözkonusudur.

Eğer Kur’an’ın bir zâhiri, bir de ona muhalif bâtını vardır, ehl-i zâhir zâhiriyle, ehl-i bâtın bâtınıyla amel eder, bazı şeyleri Musa’nın kabul edilemez görüp Hızır (as)’a itiraz etmesinde, Hızır’ın da kabul edilemez görmeyip bunlarla amel etmesinde olduğu gibi, bu ikisi de Peygamber (sas)’in getirdiklerindendir, dersin şöyle derim: Akâid ilminde ifade edildiği üzere, nassları sarfeden (başka bir manaya) sarfetmedikçe zâhiri manaları üzerine hamlolunur. Delilsiz olarak zâhirin dışına nassı sarfetmek küfür ve ilhaddır. Zira bu zarûriyyat-i diniyyeyi

407; İbn Râhûye Ebû Ya’kûb İshâk el-Mervezî (ö. 238/853), *Müsned*, thk. Abdülgafûr Abdülhak (Medîne: Mektebetu’l-İman, 1412/1992), 1: 358, 359; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 13: 353, 16: 431. Müslim ise Ebû Hurayra’dan “*Ümmetimi Kureys’in şu kabilesi helak edecektir*” şeklinde rivayet etmiştir. Müslim, “Fiten”, 74. Ayrıca bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 13: 381.

⁵⁵ Ebû Hurayra’nın sözü kaynaklarda bu şekilde yer almamaktadır. Bu İbn Hacer’in ifadesidir. Ebu’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî (ö. 852/1449), *Fethu’l-bârî* (Beyrût: Dâru’l-ma’rife, 1379), 1: 216. Ancak Ebû Hurayra’nın “*Allahım, altmışlı yılların başına beni ulaştırma*” şeklinde dua ettiği rivayet edilmiştir. Bkz. Taberânî, *el-Mu’cemu’l-evsat*, 2: 105. Kezâ bunun gibi bazı rivayetlerde altmışlı yılların başında yaşanacak kötülüklerden bahsedilirken (Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San’ânî (ö. 211/826-27), *el-Musannef* (Ma’mer b. Râşid’in *el-Câmi’* ile birlikte), thk. Habîburrahmân el-A’zamî (Beyrût: el-Mektebu’l-islâmî, 1403), 11: 373) bazı kaynaklarda yetmişli yıllar ifadesi yer almaktadır. Nitekim Ebû Hurayra’dan rivayetle Hz. Peygamber’den “*Yetmişin başından ve çocukların idaresinden Allah’a sığınınız*” şeklinde nakledilmiştir. Bkz. Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe (ö. 235/849), *Musannef*, thk. Kemal Yusuf el-Hût (Riyâd: Mektebetu’r-ruşd, 1409), 7: 461; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 14: 68, 214.

inkardır. Nassın/şer’î delilin tek bir manası vardır.⁵⁶ Ya zâhiri manadır, ya da hususî olduğuna dair bir delil olmadıkça bütün insanlar arasında müşterek olan bâtinî manadır. Nassın birisi bir kavme, diğeri başka bir kavme mahsus birbirinden farklı iki anlamı yoktur.

Musa ve Hızır kıssasına gelince, bunun cevabı şudur: Her ikisi de, durumu bu şekilde olan gemiyi yaralamanın, durumu bu şekilde olan erkek çocuğunu öldürmenin ve yine durumu bu şekilde yıkılmak üzere olan duvarı doğrultmanın caiz olmasında müttefiktir. Aralarındaki tartışma ancak şu husustaydı: Geminin durumu bu şekilde miydi, değil miydi? bu erkek çocuğun durumu bu şekilde miydi, değil miydi? duvarın durumu bu şekilde miydi, değil miydi? Kısacası tartışma hükümde değil, hakkında hüküm verilenle ilgilidir. Bu şuna benzemektedir. Şarap içene had uygulanacağında herhangi bir tartışma yoktur. Fakat Zeyd’e, şarap içip içmediği tartışmalıyken had uygulanır mı konusunda bazen tartışma vuku bulabilir. Yine şarap içmenin haramlığı hakkında bir tartışma yoktur. Ancak şaraplığı hakkında tartışma bulunan bir içeceği içmenin haramlığı hususunda bazen tartışma meydana gelebilir. Buna Hızır’ın, Musa’ya değil de, Allah’ın kendisine bildirmesiyle yaptıklarının gerekçesini açıkladığı şeyler delâlet etmektedir. Musa da kabul edip razı oldu ve itiraz etmedi.⁵⁷ Yine

⁵⁶ “Kur’an’ın bir zâhiri (zahr) bir de bâtını (batn) vardır” hadisine gelince, bu ifade de “zahr” ile Kur’an’ın lafzı, “batn” ile manası kastedilir veya “zahr” ile açıklanmasına gerek duyulmayan Kur’an’ın zâhirî anlam, “batn” ile de zâhirin dışında kalan, açıklanmasına ihtiyaç duyulan diğeri bir manası kastedilir. Bunların dışında “zahr” ile kendisinde murad edilen zâhirî anlam, “batn” ile de zâhire uygun olan zâhirin dışında kalan anlam kastedilir (Nüşa a, b). Hadisi İbn Hibbân, Abdullah b. Mes’ûd’un rivayetiyle Hz. Peygamber’den şöyle nakletmiştir: “*Kur’an yedi harf üzere indirildi. Her âyetin bir zâhiri (zahr) bir de bâtını (batn) vardır.*” Bkz. Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî (ö. 354/965), *Sahîhu İbn Hibbân* (Beyrût: Müessesetu’r-risâle, 1993), 1: 276. Ayrıca bkz. Ebû Ya’lâ Ahmed b. Alî el-Mevsîlî (ö. 307/919), *Musnedu Ebû Ya’lâ*, (Dimaşk: Dâru’l-Me’mûn, 1984), 9: 278. Hadis hakkında âlimlerin sahîh, hasen ve zayıf olmak üzere farklı değerlendirmeleri bulunmaktadır. Bkz. Dilâver Selvi, “Her Âyetin Bir Zâhiri Bir Bâtını Vardır” Hadisindeki Zâhir ve Bâtın Kavramları Üzerine Değerlendirmeler”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 11/2 (2011): 13-14. “Her âyetin bir zâhiri bir bâtını vardır” hadisi hakkında geniş bilgi için bkz. Selvi, “Her Âyetin Bir Zâhiri Bir Bâtını Vardır” Hadisindeki Zâhir ve Bâtın Kavramları Üzerine Değerlendirmeler”, 7-41.

⁵⁷ “Bil ki, bazı zındıklar şeriatı yıkan şöyle bir laf etmiştir: “Hızır kıssası göstermektedir ki, şeriatın hükümleri avâma (halkın geneline) mahsustur, evliyânın havâssı hakkında ise onların kalplerine ve hâtırlarına doğan şeylere itibar edilir. Bunun sebebi ise kalplerinin her türlü bulanıklıktan ve ağyârdan tasfiye olmasıdır. Böylece onlar için ulûmu’l-hey’e (sırlar

Kâdî'nin söyledikleri de buna delildir ki, Hızır'ın yaptıkları, ne zaman iki zarar tearüz ederse daha büyüğünü def etmek için daha küçük (ehven) olanını yapmak gerekir ilkesine mebnîdir. Bu da meşhur bir esastır. Ancak şeriat/din tafsilatları hususunda muhtelifdir. Nitekim bunun iki şeriatın farklılığından hareketle hükümlerin farklılığı açısından olması caizdir. Çünkü Hızır (as) peygamber veya bir başka peygamberin ümmeti idi. Şeriatı da Musa'nın şeriatına muhalifti. Musa (as) da kendi şeriatına tabi olduğunu veya onun şeriatının bu konularda kendi şeriatına muvafık olduğunu düşünerek Hızır'a itirazda bulundu. Hızır da ona bu konularda onun şeriatına tabi olmadığını ifade etti. Bunlar kendi şeriatına göre caizdi ve bunun gerekçesini de açıkladı. Bunu onun “*Ben bunu kendiliğimden yapmadım*”⁵⁸ yani kendi görüşüme göre yapmadım, ancak Rabbim'in emriyle yaptım, âyeti teyit etmektedir. İşte dosdoğru görüş ve apaçık hak/gerçek budur. Batıl onun önünden ve arkasından ona yaklaşamaz. Onun kelimelerinde ve harfinde hiçbir eğrilik yoktur. Kardeşlere bunu tavsiye ederim ve dostlara bunu öğütlerim. Allah Teâlâ bizi dalâlet ve tuğyandan muhafaza eylesin, bizleri hidâyet ve irfân ehlinden kılsın, cennet bahçelerinin en yücelerinde iskan eylesin. Alemlerin rabbine hamd-ü senalar olsun, Rasûlu Muhammedu'l-Emîn'e, onun âl ve ashabına salât ve selam olsun.

el-Kazâbâdî'ye ait risale kulların en fakiri Hasan b. Karatepeli elinde, Âmed şehrinde 1161 senesinde tamamlandı.

4. Kazâbâdî'nin “İlmu'l-Bâtın” Risâlesinin Tahlîli

Kazâbâdî risalesinde zâhir ve bâtın ilimlerinin mahiyetini konu edinmekte ve zâhirle uyumlu bir bâtın/tasavvuf ilminin nasıl olması gerektiğini

ilmi) açılır ve bunlarla varlıkların sırlarına ve cüz'ıyyâtın bilgisine vâkıf olurlar. “*Kalbine danış*” hadisinde olduğu gibi şeriatın hükümlerinden müstağni olurlar.” Bu tür sözlerin tamamı zındıklık, küfür ve dinde bilinmesi zarûrî olanları inkârdır. Nitekim dinî hükümler Allah'tan ancak, O'nunla kulları arasındaki elçiler aracılığıyla alınır. Bunun aksini iddia eden küfre düşer ve öldürülür, tevbe etmesi de istenmez. Bütün bunlar açık bir küfürdür. Bu ise bazı velileri keşfî konularda reddetmeyi gerektirmez ve bazı mertebelerde onlardan sadır olanlar hakkında su-i zanda bulunulmaz. .. Kâdî İyaz'ın Şifâ'sı hakkında Kurtubî'den özetle naklen.”. (Nüsha b). “*Kalbine danış*” hadisi için bkz. Ahmed b. Hanbel, *Musned*, 29: 532 (18006); Dârimî, Abdullah b. Abdurrahman b. el-Fazl ed-Dârimî (ö. 255/869), *Sunen (Musnedu'd-Dârimî)*, thk. Huseyn Selim ed-Dârânî (Riyâd: Dâru'l-muğnî, 2000), 3: 1649 (2575). Hadisin isnadında kopulukluk (inkitâ') bulunduğu için zayıftır.

⁵⁸ el-Kehf, 18/82.

ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu bakımdan burada zâhir ve bâtın ilimlerine ilişkin bazı bilgiler sunmanın faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Dini nasların görünür literal ve ilk akla gelen manalarına zâhir/zahîrî anlam denilirken, sözün esas mana ve maksadını ifade eden ve zâhir anlamın zıddı olan anlama da bâtın/bâtınî anlam denilmektedir.⁵⁹ Bu hususta bir de mutasavvıfların taksimi vardır. Onlar dini ilimleri zâhir ve bâtın şeklinde ikiye ayırmışlar; hadis, fıkıh ve kalam gibi ilimlere zâhir ilimler, tasavvufa da bâtın ilmi adını vermişlerdir. Zâhir ilimlerle iştigal edenlere ehl-i zâhir, zâhir ulemâsı, kendilerine de ehl-i bâtın, bâtın uleması demişlerdir.⁶⁰ Tasavvufta belirli bir silsile ile Hz. Peygamber'den gelen veya özel bir yöntemle naslardan çıkarılan bilgiler gibi ilham ve keşf (sezgi) yoluyla vasıtasız Allah'tan alınan bilgilere bâtın ilmi denir.⁶¹ Mutasavvıflar, zâhire uymayan ilmin ne olursa olsun makbul olmayacağını ifade ederken, zâhirî ilmin hakikati elde etmede yetersiz olduğunu, zâhirî ilimlerin yanında marifet ve hakikat denilen çok önemli gerçeklerin bulunduğu dikkat çekmişlerdir.⁶² Bu sebeple “sünnî mutasavvıflar Kur'an ve hadis çerçevesinde kalan bâtın ilmini kabul etmişler ve bunu nassların manalarını derinleştirmek olarak anlamışlardır.”⁶³ Bununla birlikte geçmişte bazı kimseler, “şathiyyât” türü bazı sözleriyle dile getirdikleri inanç ve düşünceleri bâtın ilmi olarak da takdim etmeye çalışmışlardır. Ancak hem zâhir âlimleri hemde birçok mutasavvıf bu tür taşkınlıkları İslâm'ın zâhirî hükümlerine ve temel esaslarına aykırı bularak reddetmişler ve “zâhire aykırı düşen her bâtın bâtıldır” ilkesini benimsemişlerdir.⁶⁴ Ancak tarihte zâhir uleması

⁵⁹ İbrahim Kâfi Dönmez, “Zâhir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 44: 85-87.

⁶⁰ Uludağ, Süleyman, “Bâtın İlmî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları 1992), 5: 188. İslam'da zâhir ve bâtın şeklinde iki ayrı ilmin bulunduğu görüşünün ilk defa Şiîler tarafından ortaya atıldığı belirtilmiştir. Hz. Ali henüz hayattayken onda bâtın ilminin bulunduğu dair iddialar ortaya atılmış, Hz. Ali de naslardan çıkardığı manalar dışında herkesin bildiğinden farklı bir ilme sahip olmadığını belirterek (Buhârî, “Cihâd”, 171; Tirmizî, “Diyât”, 16) bu iddiaları reddetmiştir. Uludağ, “Bâtın İlmî”, 5: 188.

⁶¹ Uludağ, “Bâtın İlmî”, 5: 188; Kadir Özköse, “Tasavvufta Bilgi Meselesi”, *Tasavvuf El Kitabı* (Ankara: Grafiker yay. 2016), 452; Ahmet Câhid Haksever, *Tasavvufu Anlama Klavuzu* (Ankara: Otto yay., 2017), 138.

⁶² Özköse, “Tasavvufta Bilgi Meselesi”, 452.

⁶³ Uludağ, “Bâtın İlmî”, 5: 189.

⁶⁴ Uludağ, “Bâtın İlmî”, 5: 189.

ile bâtin uleması arasında zâhir ve bâtin ilmi, mahiyeti, kabulü ve ilkeleri hususunda tartışmalar cereyan etmiş ve taraflar birbirlerine sert eleştiriler yöneltmişlerdir. Kazâbâdî'nin de bu tartışmalara bigane kalmayarak bu amaçla risâleyi kaleme aldığı anlaşılmaktadır. O, zâhir ve bâtin arasında denge kuran ve zâhirle uyumlu bir bâtin anlayışının ilke ve sınırlarını ortaya koymaya çalışmaktadır.

Kazâbâdî, risâlesine öncelikle Hz. Peygamber'in "*Bâtin ilmi Allah'ın sırlarından bir sırdır ve kullarından dilediğinin kalbine attığı Allah'ın hükmünden bir hükümdür*" buyurduğu şeklindeki bir hadisle başlamakta ve hadiste bahsedilen bâtin ilmine ulaştırması hususunda Allah'a niyazda bulunmaktadır. Ancak Kazâbâdî'nin, zâhir ve bâtin ilimlerine dair kaleme aldığı böyle bir risaleye mevzû bir hadisle başlaması zâhir ilimlerinde otorite konumunda olan tahkik ehli bir alim için manidar bir durumdur. Bununla birlikte Kazâbâdî'nin bâtin ilmine ulaştırması hususunda Allah'a niyazda bulunması, bâtin ilmine karşı olmadığını göstermektedir.

Kazâbâdî bâtin ilmini tasavvuf olarak zâhir ilmini de kelam ve fıkıh âlimlerinin aklî ve naklî delillerle istidlal ettikleri ilim olarak açıklamaktadır. Kazâbâdî zâhir ve bâtin ilimlerinin mahiyetini, farklı ilimlerle mukayeselerde bulunarak aralarındaki ortak ve farklı yönleri dikkat çekerek değerlendirmektedir. Örneğin o, ilm-i zâhiri ilm-i mükâşefe, ilm-i ahlâk, ilm-i gayb, ilm-i müteşâbihât ve ilm-i meâniyi'l-hafiyye li'l-Kur'ân (Kur'ân'ın gizli manaları ilmi) ile mukayese etmekte, anlam ve mahiyetleri hakkında değerlendirmelerde bulunmaktadır. Kazâbâdî dinî hususlarda bağlayıcı delilin Kur'an ve Sünnet'ten ibaret olduğunu vurgulamak amacıyla Kur'an ve Sünnet'e uyulmasını ifade eden âyet ve hadislerle yer vermektedir.⁶⁵

Kazâbâdî, esasında bazı sûfilerin de zâhire aykırı bâtinin kabul edilemeyeceğine ilişkin sözlerine de yer vererek bâtin ilmi konusunda riayet edilmesi gereken esaslara dikkat çekmektedir. Şu halde o, bâtin ilmi konusunda bütün sûfilerin aynı anlayışta olmadıklarını ifade etmekte ve zâhirle uyumlu bir bâtin ve tasavvuf anlayışına olumsuz bir yaklaşım sergilememektedir. Zira Kazâbâdî bâtin ilmi olarak değerlendirdiği bâtin tasfiye demek olan tasavvuf/ahlâk ilmi ile zâhir ilminin her ikisinin dayanağının ve kaynağının

⁶⁵ Kazâbâdî, *İlmu'l-bâtin*, vr. 52 a (Nüsha a).

İslam dini olduğunu belirtmekte ve bu sebeple bu iki ilmi ikiz kardeş olarak nitelendirmektedir.

Kazâbâdî, zâhir ilmini gayb ilmiyle değerlendirirken, gayb ilminin bize kapalı olduğunu ve ancak mucize, keramet ve îâne gibi harikulade bir yolla bilinebileceğini ifade etmektedir. Bu hususa da Kur'an'da Hızır kıssası olarak bilinen hâdiseyi örnek ve delil getirmektedir. Yine o, Kur'an'ın gizli manaları ilmi ile ilm-i zâhiri mukayese ederken, Kur'an'da gizli manaların kastedilmediğini ve bunların Kur'an'ın zâhirî manalarına aykırı olamayacağını ifade etmektedir. Zira ona göre ilm-i zâhir, başka manaların değil, kendisinden zâhirî anlamların kastedildiği ilimdir. Ona göre bâtin ilmi Hz. Peygamber'in şeriatına aykırı bir ilim değildir.⁶⁶

Kazâbâdî esasen tasavvuf iddiasında bulunan bazı mülhidlerin bâtin ilmi hakkındaki anlayışlarını ve yaklaşımlarını değerlendirirken sert eleştiriler yöneltmektedir. Nitekim Kazâbâdî, bazı mülhidlerin, bâtinî bir hususu inkar etmenin, şeriatı da inkar olduğu, bunu zâhir ehlinin değil ancak bâtin ehlinin bileceği şeklindeki anlayışlarını örnek vererek, bu tür bir bâtin anlayışını küfür, dalâlet ve saptırma olarak nitelendirmektedir.

Kazâbâdî bazı sûfilerden şeriatın zâhirine aykırı olarak sadır olan hususlara da değinmektedir. Ona göre sekr halinde sadır olanlar, onlara zarar vermez. Ancak uyanık haldeyken sadır olanlar, eğer dinde muteber olan bir yolla te'vili mümkünse kabul edilir, aksi halde reddedilir. Hatta ona göre bu kimselerin tekfiri de mucibdir. O, uyanıklık hallerinde sadır olan bu tür sözlerden dolayı haklarında tevakkufta bulunmayı da doğru bulmamaktadır. Zira onlar masum olmadıklarından haklarında tevakkufta bulunmak doğru değildir. Nitekim ulemanın, İbnu'l-Arabî, İbnu'l-Fâriz ve "Ene'l-hak" diyen kimseler hakkında tevakkuf etmediklerini, küfre düştüklerine ve katledilmelerine hükmettiklerini belirtmektedir.⁶⁷ Kazâbâdî'nin bu yaklaşımlarından onun bu hususlarda zâhir uleması ile aynı görüşte olduğu; sûfilerden uyanıklık halde sadır olan ve zâhiren dine aykırı olarak görülen bu tür durumlarda içinde bulundukları manevî hal ve tecrübeyi dikkate almadığı görülmektedir.

⁶⁶ Kazâbâdî, *İlmu'l-bâtın*, vr. 52 a (Nüsha a).

⁶⁷ Kazâbâdî, *İlmu'l-bâtın*, vr. 52 b (Nüsha a).

Kazâbâdî risâlesinde, bâtın ilmi konusunda özellikle bazı sûfilerin delil olarak kullandığı Ebû Hureyre'nin Hz. Peygamber'den iki kap ilim ilim aldığını, bunlardan birini yaydığını, diğerini de yaymış olsaydı boğazının kesileceğini ifade eden viâeyn rivayetine de yer vermekte ve değerlendirmelerde bulunmaktadır. Kazâbâdî öncelikle Ebû Hureyre'nin gizlediği ilmin, gelecekte ortaya çıkacak olan bazı şerli yönetecilere hamledildiğini belirtmekte ve bu hususta bazı rivayetlere yer vermektedir. Kazâbâdî, Ebû Hureyre'nin sözünü bazı sûfilerin, zâhir ve bâtın ilimlerinin gerçekte birbirinin zıddı olduğu şeklinde değerlendirmelerine itiraz etmektedir. Zira Kazâbâdî'ye göre, Ebû Hureyre'nin Rasulullah'tan birbirine zıt iki ilim aldığı, bunlardan birini insanların akılları kabul eder diye yaydığı, diğerini ise kabul etmezler diye gizlediği düşünülemez. Çünkü bu iki ilimden birinin hak olmaması mümkün değildir. Bu sebeple zâhir ve bâtın ilimlerini birbirine zıt gören bu anlayışta bir saptırma sözkonusudur. Şayet bu iki ilim, iki ayrı zaman veya iki ayrı sınıf hakkındaki hükümlere hamledilirse, bunun gizlenmesi de caiz olmayıp bunu yaymaktan korkmak da uygun değildir.⁶⁸ Dolayısıyla Kazâbâdî'nin viâeyn rivayetine tenkitçi bir yaklaşım sergilediği anlaşılmaktadır. Kazâbâdî'nin viâeyn rivayeti hakkındaki değerlendirmeleri, ilgili rivayet hakkında yapılan bir araştırmada ulaşılan sonuçlarla da örtüşmektedir.⁶⁹

Kazâbâdî, zâhir ve bâtın konusunda delil getirilen Hızır – Musa (as) kıssasını da değerlendirmektedir. O, zâhir ve bâtın ilminin birbirinin zıddı olması hususunda söz konusu kıssanın delil getirilerek Kur'an'ın birbirine muhalif hem zâhir hem de bâtını olduğu, dolayısıyla dileyenin zâhiri ile dileyenin bâtını ile amel edebileceği şeklindeki görüşü doğru bulmamakta ve tenkid etmektedir. Zira ona göre nasslarda asıl olan zâhiri manadır. Delilsiz olarak zâhirin dışına nassı sarfetmek küfür ve ilhaddır. Nassın tek bir manası vardır. Ya zâhiri manadır, ya da hususî olduğuna dair bir delil olmadıkça bütün insanlar arasında müşterek olan bâtınî manadır. Nassın birisi bir kavme, diğeri başka bir kavme mahsus birbirinden farklı iki anlamı yoktur.⁷⁰ Şu halde Kazâbâdî zâhir ve bâtını birbirine aykırı birer ilim olarak görülmesini, dileyenin Kur'an'ın zâhiriyle dileyenin de bâtınıyla amel edebileceği anlayışını reddetmektedir. Ama

⁶⁸ Kazâbâdî, *İlmu'l-bâtın*, vr. 52 b (Nüsha a).

⁶⁹ Şahin, "Viâeyn Rivâyeti..", 93-108 (Nüsha a).

⁷⁰ Kazâbâdî, *İlmu'l-bâtın*, vr. 53 a (Nüsha a).

zâhiri iptal etmeyen bâtın, herkes için müşterek olan bâtınî mana ona göre de makbuldür.

Kazâbâdî ayrıca Hızır ve Musa arasında ihtilaf ve tartışmanın görünürde olduğunu, durumun hakikatı esas alındığında bir tartışmanın söz konusu olamayacağını belirtmektedir. Nitekim Hızır'ın, yaptıklarını kendi insifatiyle yapmadığını, Allah'ın bildirmesi ile yaptığını söylemesi ve gerekçelerini bildirmesi üzerine Musa da kabul etmiş ve itiraz etmemiştir. Yine Kazâbâdî, söz konusu kıssayı bazı alimlerden nakilde bulanarak Musa ve Hızır'ın şariatlerinin farklı olması açısından da değerlendirmekte, bu sebeple aralarında ihtilaf çıktığını belirtmektedir. Oysa birbirlerinin tabi olduğu şariat dikkat alındığında bir tartışma ve ihtilaf kalmamaktadır. Ancak Hızır ve Musa'nın şariatlerinin farklı olup olmadığı tartışmaya açık olup, daha müdellel olarak ortaya konulması da gerekmektedir.

Sonuç

Anadolu'nun ilmî merkezlerinden biri olan Tokat'ta doğan Ahmed b. Muhammed el-Kazâbâdî, 18. Yüzyıl Osmanlı döneminin önde gelen ilmî şahsiyetlerden biridir. Kazâbâdî, Tokat ve Sivas'ta tahsilini tamamladıktan sonra İstanbul'a gelerek muhtelif medreselerde müderrislik yapmış, Ebû Saîd el-Hâdimî gibi bir âlimi de yetiştirmiş, müderrislikten sonra kadılık gibi idarî görevlerde de bulunmuş, ancak ilmî faaliyetlerden geri kalmayarak birçok dinî ilimde şerh, haşiye ve risâle türü eserler telif etmiş bir büyük âlimdir.

Kazâbâdî'nin eserlerine bakıldığında onun özellikle tefsir, kelâm, belâgat, mantık ve usûl gibi zâhirî ilimlerde otorite olduğu, hadis ilminde ise yeterince bir behresinin olmadığı anlaşılmaktadır. Bu sebeple hadis ve tasavvufa dair eserleri oldukça azdır. Keza risalesinde zayıf ve mevzû rivayetlere yer vermesi hadisleri tespit ve tenkit yönünün zayıf olduğunu göstermektedir.

Kazâbâdî, tasavvuf sahasındaki bir eseri olarak kabul edilen İlmü'l bâtın risâlesinde öncelikle zâhir ve bâtın ilmini farklı ilimlerle mukayese ederek benzer ve farklı yönlerine dikkat çekmektedir. O, bâtın ilmini tamamen reddetmemekte, zâhirle uyumlu olmasına dikkat etmekte ve bu hususta zâhire aykırı her bâtının merdud olduğuna ilişkin bazı sûfîlerin sözlerine yer vermektedir. O, şeriata aykırı bir bâtın ilmi iddiasında bulunmayı, küfür ve

dalâlet olarak nitelendirmektedir. Ancak o, bazı sûfilerde zâhirde şeriata aykırı olarak sadır olanları değerlendirirken hangi halde bunların onlardan sadır olduğuna bakmaktadır. Sekr halinde sadır olanlardan dolayı onları mazur görmektedir. Bu tür durumların onlarda uyanık halde sadır olmasına gelince, eğer te'vili mümkünse onları mazur görmekte, aksi halde reddolunarak tekfir ve tatlîline hükmedileceğini ifade etmektedir. Buna da Hallâc ile İbn Arabî hakkındaki âlimlerin hükmünü ve verdikleri cezayı misal getirmektedir.

Kazâbâdî, Ebu Hureyre'nin Hz. Peygamber'den iki kap ilim aldığına ilişkin sözünün ise bâtın ilmi hakkında delil olamayacağını belirtmekte ve bu yönde değerlendirmelerde bulunanları tenkit etmektedir. Yine Kazâbâdî, bir nassta birbirine aykırı hem zâhir hem de bâtın mananın olamayacağını, ancak zâhire de aykırı olmayan ve onu iptal etmeyen bütün insanlar için müşterek olan bir bâtın mananın olabileceğinin altını çizmektedir. Ona göre nassın birisi bir kavme, diğeri başka bir kavme mahsus birbirinden farklı iki anlamı yoktur. Dolayısıyla Hızır ve Musa kıssasını delil getirerek Kur'an'ın hem zâhir hem bâtın manasının bulunduğu, dileyenin zâhiri ile dileyenin bâtını ile amel edebileceğini iddia edenleri tenkit etmektedir. Zira ona göre, nasslarda esas olan zâhiri mana olup, delilsiz olarak zâhirden ayrılmak küfrü mucibtir. Kazâbâdî, Hızır ve Musa kıssasında her ikisi arasında cereyan eden tartışma ve görüş ayrılığını da Kadî Beydâvî'nin görüşlerine yer vererek değerlendirmektedir. Buna göre Hızır'ın yaptığı iki şerden ehven olanını tercih etmekten ibarettir. Ayrıca ihtilafın bir başka sebebi de her ikisinin şariatları arasında özellikle tafsilatta farklılıkların bulunmuş olmasıdır. Nitekim Hızır'ın bunu kendiliğinden değil Rabbinin emriyle yaptığı ifade etmesi de bu durumu teyit etmektedir.

Kısacası Kazâbâdî risalesinde zâhir ve bâtın ilmini birbirinin zıddı gören anlayışı açıkça reddetmektedir. Ancak o zâhir ve bâtın ilmini birbirine zıt görmeyen ve zâhiri iptal etmeyen bir bâtın ve tasavvuf anlayışına itirazda bulunmamaktadır. Sonuç olarak Kazâbâdî'nin, kendi döneminde de cereyan eden zâhir ve bâtın konusundaki tartışmalara bigane kalmadığı ve meseleyi ilmî olarak değerlendirmek üzere bu risaleyi kaleme aldığı anlaşılmaktadır.

Türkçe Bölümün Kaynakları

- Abdurrazzâk, Ebû Bekr Abdurrazzâk b. Hemmâm es-San'ânî (ö. 211/826-27). *el-Musannef* (Ma'mer b. Râşid'in *el-Câmi'* ile birlikte). thk. Habîburrahmân el-A'zamî. Beyrût: el-Mektebu'l-islâmî, 1403.
- Aclûnî, İsmâîl b. Muhammed b. Abdilhâdî (ö. 1162/1749). *Keşfu'l-hafâ*. thk. Abdulhamid Hindâvî. Beyrût: el-Mektebetu'l-asriyye, 1420/2000.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel (ö. 241/855). *Musned*, thk. Şuayb el-Arnaût, Âdil Murşid. Beyrût: Muessesetu'r-risâle, 1421/2001.
- Arpa, Recep. "Tibyân Tefsiri". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41: 127-128. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Aydınlı, Abdullah. *Doğuş Devrinde Tasavvuf ve Hadis*. İstanbul: Seha Neşriyat, 1986.
- Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî el-Hatîb (ö. 463/1071). *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*. thk. İbrahim Hamdî el-Medenî, el-Medinetu'l-Munevvere: el-Mektebetu'l-ilmîyye, ty.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn (ö. 458/1066). *Ma'rifetu's-sünen ve'l-âsâr*. thk. A. Emîn Kal'acî. Beyrût: Daru Kuteybe, 1412/1992.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl (ö. 256/870). *el-Câmiu's-Sahîh*. thk. Muhammed Zuheyr b. Nâsır. Dâru tavrî'n-necât, 1422.
- Bursalı, Mehmed Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. Haz. A. Fikri Yavuz, İsmail Özen. İstanbul: Meral Yay., 1972-1975.
- Çakın, Kâmil. "Hadisin Kur'ân'a Arzı Meselesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (1993): 237-262.
- Dârekutnî, Ebu'l-Hasen Alî b. Ömer (ö. 385/995). *Sunen*. thk. Şuayb el-Arnavût, Beyrût: Müessesetu'r-risâle, 1424/2004.
- Dârimî, Abdullah b. Abdurrahman b. El-Fazl (ö. 255/869). *Sunen*. thk. Huseyn Selim ed-Dârânî. Riyâd: Dâru'l-muğnî, 2000.
- Deylemî, Ebû Şücâ Şîrûye b. Şehredâr (ö. 509/1115). *el-Firdevs bi-me'sûri'l-hitâb*. thk. Saîd b. Besyûnî Zağlûl. Beyrût: Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1406/1986.

- Dönmez, İbrahim Kâfi. “Zâhir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44: 85-87. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş‘as es-Sicistânî (ö. 275/889). *Sunen*. thk. Şuayb el-Arnaût. Dâru’r-risâleti’l-âlemiyye, 1430/2009.
- Ebû Nuâym, Ahmed b. Muhammed el-Isfahânî (ö. 430/1038). *Hilyetu’l-evliyâ*. Beyrût: Dâru’l-kütübi’l-arabî, 1974
- Ebû Ya‘lâ , Ahmed b. Alî el-Mevsilî (ö. 307/919). *Musnedu Ebî Ya‘lâ*. Dımaşk: Dâru’l-Me’mûn, 1984.
- Ebû Yûsuf, Ya‘kûb b. İbrâhîm el-Kûfî (ö. 182/798). *er-Reddu alâ Siyeri’l-Evzâi*. thk. Ebu’l-Vefâ el-Efgânî, Haydarâbâd: Lecnetu ihyâi’l-maârif, ty.
- Elbânî, Muhammed Nâsiruddîn, *Silsiletu’l-ehâdisi’z-zâife ve’l-mevzûa*. Riyâd: Dâru’l-maârif, 1412/1992.
- Fâdânî, Ebu’l-Feyz Muhammed b. Yâsîn. *el-Ucâle fi’l-ehâdisi’l-müselsele*. (Dımaşk: Dâru’l-beşâir, 1405/1985),
- Fîruzâbâdî, Mecdüddîn Ebû Tâhir b. Ya‘kûb (ö.817/1415). *el-Kâmusu’l-muhît*. Beyrût: Muessesetu’r-risâle, 2005.
- Gumârî, Ahmed b. Muhammed b. Sıddîk (ö. 1380). *el-Müddâvî li-ileli’l-Câmii’s-sağîr ve şerhiyi’l-Münâvî*. Kahire: Dâru’l-kutubi’l-Mısıriyye, 1996.
- Hâdimî, Ebû Saîd Muhammed b. Mustafa (ö. 1176/1762). *Berîka*. Matbaatu’l-Halebî, 1348.
- Haksever, Ahmet Câhid, *Tasavvufu Anlama Klavuzu*, Ankara: Otto yay., 2017.
- Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed (ö. 388/998). *Meâlimu’s-sunen*. Haleb: el-Matbaatu’l-ilmîyye, 1351/1932.
- Heysemî, Ebu’l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Ebî Bekr (ö. 807/1405). *Mecmau’z-zevâid*, thk. Husâmeddîn el-Kudsî. Kahire: Mektebetu’l-kudsî, 1414/1994.
- Hindî, Alî b. Husâmuddîn el-Müttakî (ö. 975/1567). *Kenzu’l-ummâl*. thk. Bekrî Hayâtî. Beyrût: Müessesetu’r-risâle, 1401/1981.
- Irâkî. Ebu’l-Fadl Zeynuddîn Abdurrahîm (ö. 806/1404). *Tahrîcu ehâdisi’l-ihyâ (el-Muğnî)*. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1426/2005.

- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Cemâluddîn Yûsuf en-Nemerî (ö. 463/1071). *Câmiu beyâni'l-ilm ve fadlih*, thk. Ebu'l-Eşbâl ez-Zuheyrî. Suudiyye: Dâru İbni'l-Cevzî, 1414/1194.
- İbn Arrâk, Nûruddîn Alî b. Muhammed b. Alî (ö. 963/1556). *Tenzîhu's-şerîa*. thk. Abdulvehhâb Abdullatîf. Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1399.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed (ö. 235/849). *Musannef*. thk. Kemal Yusuf el-Hût, Riyâd: Mektebetu'r-ruşd, 1409.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî (ö. 852/1449). *Fethu'l-bârî*, Beyrût: Dâru'l-ma'rife, 1379.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Bustî (ö. 354/965). *Sahîhu İbn Hibbân*. Beyrût: Müessesetu'r-risâle, 1993.
- İbn Kayyım, Muhammed b. Ebî Bekr Şemsuddîn el-Cevziyye (ö. 751/1350). *Medâricu's-sâlikîn*. thk. Muhammed el-Mu'tasimbillâh, Beyrût: Dâru'l-kitâbi'l-arabî, 2003.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî (ö. 273/887). *Sunen*. thk. M. Fuâd Abdulbakî. Dâru'r-risâleti'l-âlemîyye, 1430/2009.
- İbn Râhûye, Ebû Ya'kûb İshâk el-Mervezî (ö. 238/853). *Musned*, thk. Abdulgafûr Abdulhak. Medîne: Mektebetu'l-iman, 1412/1992.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh (ö. 428/1037). *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, Kum: Neşru'l-belâga, ty.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed (ö. 728/1328). *Beyânu telbîsi'l-Cehmiyye*. Suûdiyye: Mecmau'l-Melik Fahr, 1426.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahmân b. Alî (ö. 597/1201). *el-İlelu'l-mütenâhiye fi'l-ehâdîsi'l-vâhiye*. thk. İrşâdulhak el-Eserî. Faysalâbâd: İdâretu'l-ulûmi'l-eseriyye, 1401/1981.
- İbnu'l-Mulakkin, Ömer b. Alî b. Ahmed (ö. 804/1401). *Tezkiratu'l-muhtâc*. thk. H. Abdulmecîd es-Selefî, Beyrût: el-Mektebu'l-İslâmî, 1994.
- İzzî, Süleyman Efendi (ö. 1169/1755). *Târîh-i İzzî*. İstanbul: Râşit ve Vâsıf Efendiler Matbaası, 1199/1784.

- Kârî, Ebu'l-Hasen Nûruddîn Alî b. Sultân (ö. 1014/1605). *el-Masnû fî ma'rifeti'l-mevzû*. thk. Abdulfettah Ebu Gudde. Beyrût: Müessesetu'r-risâle, 1398.
- Kastallânî, Ahmed b. Muhammed (ö. 923/1517). *Îrşâdu's-sârî*, Mısır: el-Matbaatu'l-kubrâ el-emîriyye, 1323.
- Kazâbâdî. Ahmed b. Muhammed. *İlmu'l-Bâtın*. Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi. Arşiv No: 42 Kon 1076/52. vr. 52a-53b.
-, *İlmu'l-Bâtın*. Kastamonu Yazma Eser Kütüphanesi. Arşiv No: 37 Hk 1228/3. vr. 13b-14b.
-, *Risâle fî hakkı ilmi'l-bâtın*. Müstensih: Ömer b. Hüseyin Âmidî. Diyarbakır Ziya Gökalp Yazma Eser Kütüphanesi. Arşiv No: 21 Hk 771/17, vr. 41b-42a.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemu'l-müellifîn*. Beyrût: Mektebetu'l-Müsennâ, 1376/1957.
- Kuşeyrî, Abdulkerîm b. Hevâzin (ö. 465/1072). *er-Risâletu'l-Kuşeyriyye*. thk. Abdulhalim Mahmud, Mahmud b. eş-Şerif, Kahire: Dâru'l-maarif, ty.
- Muzhirî, el-Huseyn b. Mahmûd (ö. 727/1326). *el-Mefâtîh fî şerhi'l-Mesâbih*. Kuveyt: Dârû'n-nevâdir, 1433/2012.
- Münâvî, Zeynuddîn Muhammed Abdurraûf (ö. 1031/1622). *Feyzu'l-kadîr şerhu'l-Câmi'i's-sağîr*. Mısır: el-Mektebetu't-ticâriyye, 1356.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî (ö. 261/875). *el-Câmiu's-Sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî. Beyrût: Dâru ihyâi't-turâsi'l-arabî, ty.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b (ö. 303/915). *Sunen (el-Muctebâ)*. thk. Abdulfettâh Ebû Gudde. Haleb: Mektebetu'l-matbûâtî'l-islâmiyye, 1406/1986.
- Nuaym b. Hammâd, Ebû Abdillâh Nuaym b. Hammâd el-Mervezî (ö. 228/843). *Kitâbu'l-fiten*. thk. Semîr Emîn ez-Züheyri. Kahire: Mektebetu't-Tevhîd, 1412.
- Nuveyhiz, Âdil. *Mu'cemu'l-müfessirîn*. Beyrut: Müessesetu Nuveyhiz, 1409/1988.
- Okçu, Nâci. "Hâzık". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17: 122. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

- Öz, Mustafa. “Kazâbâdî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25: 120-121. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Özköse, Kadir. *Tasavvuf El Kitabı*, “Tasavvufta Bilgi Meselesi”, Ankara: Grafiker yay. 2016.
- Sâgânî, Radiyyüddîn Hasen b. Muhammed (ö. 650/1252). *el-Mevzûât*, thk. Necm Abdurrahman. Dimaşk: Daru'l-Me'mûn, 1405.
- San'ânî, Muhammed b. İsmâil el-Emîr (ö. 1182/1768), *et-Tenvîr şerhu'l-Câmii's-sağîr*. Riyâd: Mektebetu dâri's-selâm, 2011/1432.
- San'ânî, Muhammed b. İsmâil el-Emîr (ö. 1182/1768). *et-Tahbîr li-îzâhi meâniyi't-Teyisr*. Riyâd: Mektebetu'r-rüşd, 1433/2012.
- Sarıkaya, Yaşar. *Ebu Said el-Hâdimî*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2008.
- Selvi, Dilâver. “Her Âyetin Bir Zâhiri Bir Bâtını Vardır” Hadisindeki Zâhir ve Bâtın Kavramları Üzerine Değerlendirmeler”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 11/2 (2011): 7-41.
- Suyûtî. Ebu'l-Fazl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr (ö. 911/1505). *el-Fethu'l-kebîr fî zammi'z-ziyâde ile'l-Câmii's-sağîr*. thk. Yusuf en-Nebhânî. Beyrût: Daru'l-fikr, 1423/2003.
-, *ez-Ziyâdât ale'l-mevzûât (Zeylu'l-Leâli'i'l-masnûa)*. thk. Râmiz Hâlid. Riyâd: Mektebetu'l-maarîf, 1431/2010.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs (ö. 204/820). *er-Risâle*. thk. Ahmed Şâkir, Mısır: Mektebetu'l-Halebî, 1358/1940.
- Şahin, Sami. “Viâeyn Rivâyeti veya Ebû Hureyre'nin Ölümüne Sebep Olabilecek Gizli Bilgiler”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (Haziran 2004): 93-104.
- Şevkânî. Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî (ö. 1250/1834). *el-Fevâidu'l-mecmûa*. thk. Abdurrahmah el-Muallimî. Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, ty.
- Taberânî, Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb (ö. 360/971). *el-Mu'cemu'l-evsat*. thk. Târik İvadullâh, Abdulmuhsin b. İbrahim. Kahire: Dâru'l-Haremeyn, 1415/1995.
- Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd (ö. 204/819). *Musned*, thk. M. Abdulmuhsin et-Turkî. Mısır: Dâru Hicr, 1419/1999.

Uludağ, Süleyman. “Bâtın İlmî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5: 188-189. Ankara: TDV Yayınları 1992.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed (ö. 748/1348). *Telhîsu kitâbi'l-îleli'l-mütenâhiye*. thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim. Riyâd: Mektebetu'r-ruşd, 1419/1998.

Ziriklî, Hayruddîn Mahmûd. *el-A'lâm*. Beyrût: Dâru'l-ilm lil-melâyîn, 2002.



A Nüshası (نسخة) Konya Nüshası



B Nüshası (نسخة) Kastamonu Nüshası



C Nüshası (نسخه ج) Diyarbakır Nüshası

5. Kazâbâdî'nin "İlmü'l-Bâtın" Risâlenin Tahkîki

رسالة علم الباطن للقازابادي

رسالة¹ منسوبة إلى الأستاذ العلامة خاتمة المحققين والمدققين، أعني به مولانا، ومن جميع الوجوه أولانا، أحمد بن محمد القازابادي، أحسن الله إليهما في المقاصد والمبادي.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي أهدانا هدايا الهداية، وعصمنا عن الغباوة والغواية، وجعلنا من أصحاب الدراية والرواية، وأنعم علينا في البداية² والنهاية، والصلاة والسلام على رسوله محمد سيد الخلائق وخاتم الرسالة، وعلى آله وأصحابه ذوي الوقاية والعدالة.

اعلم -أرشدك الله وإياي- أن علم الباطن في قوله عليه السلام: "علم الباطن سر"³ من أسرار الله⁴ تعالى وحكم من حكم الله يقذفه في قلوب من يشاء من عباده⁵.

أما علم المكاشفة⁶: فهو التصوف لكونه حاصلًا بتصفية الباطن⁷ بالرياضات الشاقة الحقة، كما للصوفية المتشعبة.

وعلم الظاهر: هو علم الاستدلال والنظر في الأمور الظاهرة من الأدلة العقلية والنقلية كما للمتكلمين بل لأهل السنة والجماعة والفقهاء، فهما متحدان بالذات⁸ ومتغايران بالاعتبار، والاسمان مترادفان؛ وإلا لكان الحاصل للإشراقيين حقاً وقد قال الله تعالى: "واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا"⁹، وقال الله تعالى: "اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي"¹⁰، وقال النبي عليه السلام: "من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد"¹¹، وقال: "أما بعد فإن خير الحديث

¹ امش النسخة (أ): "صفحة 52".

² النسخة (ب): "والهداية".

³ هامش النسخة (أ، ب): "قيل هو نور يظهر في القلب عند تطهيره من الصفات المذمومة وهذا هو العلم الخفي الذي أراد المصطفى عليه السلام بقوله إن من العلم كهينة المكنون لا يصله (في النسخة (ب): لا يعلمه) إلا أهل المعرفة بالله عز وجل"، والحديث ذكره المتقي الهندي في كثر العمال وعزاه إلى الديلمي في الفردوس: 181/10 رقم 28942، وذكره العراقي في تخریج إحياء علوم الدين وقال: "رواه أبو عبد الرحمن السلمي في الأربعين له في التصوف من حديث أبي هريرة": 29 رقم 1.

⁴ امش النسخة (أ، ب، ج): هذا الحديث مذكور في الجامع الصغير للسيوطي.

⁵ أخرجه عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفى: 911هـ)، الفتح الكبير في ضم الزيادة إلى الجامع الصغير، دار الفكر، بيروت، 2003: 219/2 رقم 7721، وعزاه إلى الديلمي في الفردوس، وكذلك أخرجه وعزاه إلى الديلمي في الفردوس أيضاً: علاء الدين علي بن حسام الدين البرهانفوري الشهير بالمتقي الهندي (المتوفى: 975هـ)، كثر العمال، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1981: 159/10 رقم: 28820.

⁶ في هامش النسخة (ب): "أقول: بل هو نور يظهر من القلب عند تخلية الظاهر والباطن عن القبايح وتحليتهما بالمحاسن، ويؤيده بأفعال هو نتيجة العمل بظاهر الشرع، وإليه يشير قوله عليه السلام: من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم"، والحديث أخرجه: أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني (المتوفى: 430هـ)، حلية الأولياء، دار الكتاب العربي، بيروت، 1974: 15/10.

⁷ هامش النسخة (أ، ب): "فعلى هذا يكون الإضافة إضافة السبب إلى المسبب"، وفي هامش (أ، ب، ج) بين الأسطر: "في القاموس باطن الشيء داخله".

⁸ في هامش النسخة (ب): "فظهر أن ما فعله القسطلاني في شرح البخاري من تقسيم علم الباطن إلى علم المعاملة وعلم المكاشفة وتخصيص علم المكاشفة بعلم الذات والصفات ليس بجيد". القسطلاني: 134-153/1.

⁹ سورة آل عمران: 103.

¹⁰ سورة المائدة: 3.

كتاب الله تعالى، وخير الهدي هدي محمد، وشر الأمور محدثاتها، وكل بدعة ضلالة¹²، وقال¹³: "يكثر لكم الأحاديث من بعدي؛ فإذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى: فما وافق كتاب الله¹⁴ فاقبلوه، وما خالف فردوه"¹⁵، وقال علي رضي الله عنه: "لو كان الدين بالرأي لمسحت على باطن خفي، ولكن رأيت رسول الله يسمح على ظاهرهما"¹⁶، والآيات والأحاديث في هذا المعنى كثيرة جداً.

وقال بعض مشايخ الصوفية: "قد يلوح في قلبي نكتة من نكات القوم ولا أقبلها إلا بشاهدين عدلين وهما الكتاب والسنة"، وقال بعض منهم¹⁷: "كل باطن يخالفه ظاهر فهو رد". وقال بعضهم¹⁸: "ملاك هذا الأمر حفظ¹⁹ آداب الشريعة وتصون اليد عن المد إلى الحرام والشبهة"، وكلماتهم أيضاً كثيرة جداً يجدها من يطلبها في كتبهم²⁰. وإما علم الأخلاق²¹ لكونه متعلقاً²² بالأمور الباطنة من الأخلاق الحميدة والذميمة، وهو علم التصوف أيضاً؛ لكون غايته تصفية الباطن وتخليته عن الرذائل وتحليته بالفضائل. وعلم الظاهر هو علم الأعمال الظاهرة؛ فهما مختلفان بالذات²³، والاسمان متباينان لكن مأخذهما هو الشرع المبين والحبيل المتين، فهما كالتوأمين قال الله تعالى: "وإنك لعلى خلق عظيم"²⁴. وقال

¹¹ أخرجه البخاري في كتاب الصلح، باب إذا اصطالحوا على صلح جور فالصلح مردود: 3/ 184 رقم 2697، ومسلم في كتاب الأفضية، باب نقض الأحكام الباطلة: 3/ 1343 رقم 1718.

¹² أخرجه مسلم في كتاب الجمعة، باب تخفيف الصلاة: 2/ 592 رقم 867.

¹³ هامش النسخة (أ، ج): "حكم الطيبي بوضع هذا الحديث نقلاً عن الخطاني".

¹⁴ في النسخة (ب): "جملة (كتاب الله) غير موجودة".

¹⁵ هذا الحديث ذكره عمر بن علي بن أحمد الشافعي المصري ابن الملقن (المتوفى: 804هـ) في كتابه تذكرة المحتاج إلى أحاديث المنهاج، المكتب الإسلامي، بيروت، 1994: 27 رقم 22، وأورد له خمس طرق أولها: «إنها سيكون بعدي رواة يروون عني الحديث، فأعرضوا حديثهم على القرآن، فما وافق القرآن فخذوا به، وما لم يوافق القرآن فلا تأخذوا به» وعزاها إلى الدارقطني، وثانها: «ما أتاكم من حديثي فاقروا كتاب الله واعتبروه، فما وافق كتاب الله فأنا قلته، وما لم يوافق كتاب الله فلم أقله» وعزاها إلى الطبراني، وثالثها: «إن رعى الإسلام دائرة» قالوا: كيف نصنع يا رسول الله؟ قال: «اعرضوا حديثي على الكتاب، فما وافقه فهو مني، وأنا قلته» وعزاها أيضاً إلى الطبراني، ورابعها: «إنه سيأتيكم عني أحاديث مختلفة، فما جاءكم موافقا لكتاب الله وسنتي فهو مني، وما جاءكم مخالفاً لكتاب الله وسنتي فليس مني» وعزاها إلى البرقي في ذم الكلام، وخامسها: «ما جاءكم عني فاعرضوه على كتاب الله فما وافقه فأنا قلته، وما خالفه فلم أقله» وعزاها إلى البيهقي في المعرفة.

¹⁶ هامش النسخة (أ، ب): "هذا نقل بالمعنى ولفظه في المشكاة هكذا: لو كان الدين بالرأي لكان أسفل الخف أولى بالمسح من أعلاه، وقد رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم مسح على ظاهر خفيه رواة أبو داود". والحديث أخرجه أبو داود في كتاب الطهارة، باب كيف المسح: 1/ 42 رقم 162، والدارقطني في سننه في كتاب الطهارة، باب ما في المسح على الخفين من غير توقيت: 1/ 378 رقم 783.

¹⁷ في النسخة (ب): "وهو أبو سعيد بن عيسى الخزاز".

¹⁸ في النسخة (ب): "وهو عبد الكريم بن هوازن القشيري".

¹⁹ في النسخة (ب): كلمة (حفظ) غير موجودة.

²⁰ هامش النسخة (أ): "لا يلائم هذا سياق الحديث"، وسيأتي تفصيل ذلك في الهامش (23).

²¹ في النسخة (ب): لا يلائم هذا... في الحديث. هامش النسخة (أ، ب): "فعلى هذا يكون الإضافة إضافة العلم إلى المعلوم وكذا البواقي: زاد في النسخة (ب): تدبر ولا تغفل.

²² في النسخة (ب): متعلق.

²³ في هذا الموقع من نسخ المخطوطات الثلاثة وما قبله بثلاثة أسطر وجدت عبارة بين السطرين، وهذا العبارة مختلفة في موقعها في النسخ الثلاث وغير متفقة على موضع معي، وهذا العبارة أيضاً هي مختلفة في متنها بين النسخ الثلاث: ففي النسخة (ب): "لأن الظاهر منه أن يكون تقليلاً بلا كسب وهذا يكون لكسب"، وفي النسخة (أ، ج): "لأن الظاهر منه أن يكون لقليل بلا كسب وهذا يكون لكثير بكسب"، وكلمة الظاهر في النسخة (ب) واضحة، أما في النسخة (أ، ب) فغير واضحة ويحتمل قراءتها بالضد منه، والذي أرجحه أن المؤلف رحمه الله أراد أن علم الظاهر تحصيله بحسب استعداد الإنسان فالقليل منهم يحصل هذا العلم بلا كسب، والكثير منهم لا بد له من كثير كسب لتحصيله والله أعلم.

²⁴ سورة ن: 4، وفي هامش النسخة (أ، ب): "قالت عائشة رضي الله عنها كان خلق النبي عليه السلام القرآن حتى تأدب بأدب القرآن"، أخرجه مسلم في صحيحه في كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب جامع صلاة الليل، 512/1 رقم 746، ولفظه فقلت (أي سعد بن هشام): يا أم

النبي عليه السلام: "تخلقوا بأخلاق الله"²⁵. وإما علم الغيب: فهو²⁶ ما خفي عنا ولا يعلم إلا بطريق خرق العادة، وهو المعجزة أو²⁷ الكرامة أو²⁸ الإعانة كأحوال السفينة والغلام والجدار المذكورة في القرآن المعلومة²⁹ للخضر عليه السلام "في القاموس بطن خفي"³⁰.

وقال القاضي في قوله تعالى: "من لدنا علماً"³¹ هو علم الغيب³²، ثم قال في قوله تعالى: "مجمع البحرين"³³ المراد من البحرين³⁴: موسى وخضر عليهما السلام، لأن موسى عليه السلام: بحر علم الظاهر، والخضر³⁵: بحر علم الباطن. وعلم الظاهر: هو علم الشهادة وهو خلاف الغيب³⁶. وأما علم المتشابهات³⁷: وقد قال بعض علمائنا: إن نبينا صلى الله عليه وسلم يعلمها، ولعل سائر الأنبياء عليهم السلام يعلمها أيضاً. في لا يكون الوقف على قوله إلا الله³⁸ لازماً على مذهبنا أو يكون القصر إضافياً أو ادعائياً³⁹. وعلم الظاهر علم المحكمات، وأما علم المعاني الخفية للقرآن التي لا تكون مرادة منه ولا تكون منافية للمعاني الظاهرة المرادة منه كما قيل في قوله تعالى: "فاخلق نعليك"⁴⁰ يشير إلى الدنيا والآخرة مع كون ظاهره مراداً.

وعلم الظاهر هو علم المعاني الظاهرة المرادة منه إلى غير ذلك، وبالجمله ليس علم الباطن علماً منافياً لعلم شريعة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم كما يشعر به كلام بعض الملاحدة ممن ادعى التصوف، حيث يقول إذا أنكر عليه شيء منكر في الشرع: أنت لا تعرف ذلك لأنك من أهل الظاهر ويعرف ذلك أهل الباطن، وهذا كفر وضلال وإضلال؛ لأنه هدم للشرعية القويمة وقدح للطريقة المستقيمة، فما نقل عن بعض مشايخ الصوفية وأوائلهم من الأمور المخالفة⁴¹ للشرع

المؤمنين: أنبئني عن خلق رسول الله صلى الله عليه وسلم، قالت: أليست تقرأ القرآن؟ قلت: بلى، قالت: فإن خلق رسول الله صلى الله عليه وسلم القرآن.

²⁵ هامش النسخة (أ.ب): "الإضافة للتشريف أو الأخلاق بمعنى الأوصاف، والأول أنسب بالمقام وإلا فلا يتصور الخلق لله تعالى لأنه ملكة يصدر عنها الأفعال بسهولة"، وهذا الحديث ذكره أحمد بن محمد بن أبي بكر القسطلاني (المتوفى: 923هـ)، إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، المطبعة الكبرى الأميرية، مصر، 1323: 5/341، وكذلك الحسين بن محمود بن الحسن، مظهر الدين الزيداني المشهور بالمظهري (المتوفى: 727 هـ)، المفاتيح في شرح المصابيح، دار النوادر، الكويت، 2012: 1/417، وكذلك محمد بن إسماعيل بن صلاح الصنعاني، (المتوفى: 1182هـ)، التعبير لإيضاح معاني التيسير، مكتبة الرشد، الرياض، 2012: 4/77، وفي كتابه التنوير شرح الجامع الصغير، مكتبة دار السلام، الرياض، 2011: 1/324.

²⁶ في النسخة (ب): "وهو".

²⁷ في النسخة (ب): "و".

²⁸ في النسخة (ب): "و".

²⁹ في هامش النسخة (أ.ج): بين السطرين: "هذا يتمشى في الأخيرين أيضاً".

³⁰ مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (817)، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، بيروت ط8، 2005: 1/102.

³¹ سورة الكهف: 65.

³² في النسخة (ب.ج): "الغيوب".

³³ سورة الكهف: 60.

³⁴ في النسخة (ب): "جملة (المراد من البحرين) غير موجودة.

³⁵ في النسخة (ب): "خضر".

³⁶ هامش النسخة (أ): "صفحة 53".

³⁷ في هامش النسخة (أ.ب.ج): "أي المراد منها".

³⁸ يقصد قوله تعالى: "وما يعلم تأويله إلا الله"، سورة آل عمران: 7.

³⁹ هامش النسخة (أ.ب): "ويمكن أن يجعل النزاع بين الفريقين لفظياً فمن جوز التأويل للأنبياء، ومن لم يجوز له لم يجوز له لغير الأنبياء؛ فالراسخون عند الفريق الأول: هم الأنبياء، وعند الفريق الثاني: هم غير الأنبياء"، زاد في النسخة (ب): "عليهم السلام أجمعين".

⁴⁰ سورة طه: 12.

⁴¹ هامش النسخة (أ): منها قول الشبلي ما ظنك بعلم علم العلماء فيه تهمة.

المبين بحسب الظاهر مطلقاً فتدبر⁴²، وما جاء به النبي الأمين فإن⁴³ ذلك⁴⁴ منهم في حالة السكر⁴⁵ فلا يضرهم⁴⁶؛ لأنهم في تلك الحالة كالثائم والسكران⁴⁷ فلا يؤخذ بشيء منها، وإن صدر في حالة صور⁴⁸ الصحو: فإن أول بتأويل معتبر⁴⁹ بالشرع فيها وإلا فهو رد يكفر بما يكفر ويضل بما يضل⁵⁰، لأنهم ليسوا بمعصومين حتى يتوقف في شأنهم، ومن توقف فيه فهو منهم؛ ألا يرى أن ثقات علماء الدين وثبات⁵¹ عظماء اليقين أكفروا ابن العربي وابن الفارض ومن قال "أنا الحق" وحكموا بوجوب قتله وقتلوه ولم يؤولوا كلامهم، وأما ما روي عن أبي هريرة رضي الله عنه⁵² قال: "حفظت من رسول الله صلى الله عليه وسلم وعاءين⁵³ أما أحدهما فبثثته⁵⁴ للناس وأما الآخر فلو بثثته لقطع هذا البلعوم"⁵⁵ فمحمول على أنه عليه السلام أخبره عن الفتن وإمارة بعض الظلمة والأشرار في الأزمنة⁵⁶ الآتية بأسامهم وأوقاتهم كيزيد وأكثر الخلفاء المروانية وبعض العباسية، حيث أشار إليه في قوله عليه السلام: "هالك أمتي في أيدي أغيلمة من قریش"⁵⁷ فخاف أبو هريرة أن يخبر عنهم لأنه لو أخبر عنهم لقتله من يوجد منهم أو من آبائهم أو أقربائهم في زمانه، حتى قال: "أعوذ بالله من رأس الستين وإمارة الصبيان"⁵⁸ وخلافة⁵⁹ يزيد في رأس الستين، وتوفي رضي الله عنه قبل ذلك واستجيب دعاؤه⁶⁰، فكيف يظن بأبي هريرة رضي الله عنه أنه أخذ من رسول الله صلى الله عليه وسلم نوعين متنافيين من العلم، أشاع أحدهما للناس لقبول عقولهم⁶¹، وكتم الآخر لعدم قبولها إياه، لأن كلا منهما لا يمكن أن يكون حقاً،

42 النسخة (ب): كلمة (فتدبر) غير موجودة.

43 في النسخة (ب، ج): "فإن صدر".

44 في النسخة (ب): (ذلك) غير موجودة.

45 هامش النسخة (أ، ب): "السكر في اصطلاح الصوفية غيبة بوارد قوي والغبية فيه" (في النسخة (ب): كلمة (فيه) غير موجودة) غفلة القلب عن أحوال الخلق لاشتغال الحس بما ورد عليه والصحو رجوع إلى (في النسخة (ب): (إلى) غير موجودة) الإحساس والمراد ها هنا خلاف السكر مطلقاً تأمل (في النسخة (ب): (تأمل) غير موجودة) وهو في اصطلاحهم ما يرد على القلب بلا قصد من الخواطر المحمودة وغيرها لأن الخاطر ما يختص بنوع خطاب والوارد أعم من ذلك".

46 هامش النسخة (أ، ب): "قال الشيخ في مقامات العارفين من الإشارات: العارف ربما ذهل فيما يصاربه إليه فغفل عن كل شيء فهو في حكم من لا يكلف، (في النسخة (ب): كيف) والتكليف لمن تعقل، والتكليف حال ما تعقل (في النسخة (ب): تعقله) ولن (في النسخة (ب): كلمة (لمن) غير موجودة) اجترح بخطيئة إن لم يعقل التكليف، وقال التفتازاني في شرح المقاصد: العارف ربما يحصل له الانجذاب إلى عالم القدس والاستغراق في ملاحظة جناب الحق بحيث يذهل عن هذا العالم ويخل بالتكليف من غير مأنم بذلك لكونه في حكم غير المكلف كالثائم وذلك لعجزه من مراعاة الأمرين (وزاد في النسخة (ب): وملاحظة الجانبين)".

47 في هامش النسخة (أ، ج): "فيه نظر إذ السكران يؤخذ ببعض أقواله وأفعاله".

48 في النسخة (ج): (صور) غير موجودة.

49 في النسخة (ب، ج): "في".

50 في النسخة (ب): (بما يضل) غير موجودة.

51 في النسخة (ج): "أثبات".

52 في النسخة (ب): "أنه".

53 في هامش النسخة (أ، ج): "هذا الحديث مذكور في صحيح البخاري".

54 في النسخة (ب): "قفشيته".

55 هامش النسخة (أ): "يعني مجرى الطعام كذا في المشكاة في القاموس البلعوم بالضم مجرى الطعام في الحلق كالبلعوم"، والحديث أخرجه البخاري في كتاب العلم، باب حفظ العلم، 35/1 رقم 120.

56 في النسخة (ب): (الأزمنة) غير موجودة.

57 أخرجه البخاري في كتاب الفتن، باب هلاك أمتي على يد أغيلمة سفهاء، 47/9 رقم 7058.

58 أخرج نحوه الطبراني في المعجم الأوسط: 2/105 رقم 1397، وأخرج الإمام أحمد عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «تعوذوا بالله من رأس السبعين، وإمارة الصبيان»: 14/294 رقم 8654، وابن أبي شيبة في مصنفه: 7/461 رقم 37235، وغيرهما.

59 في النسخة (ب): "إمارة".

60 في النسخة (ب): "والا".

61 في النسخة (ب): "إياه".

ففيه كذب على رسول الله وافترأ عليه إذ لا يتصور الكذب من رسول الله عليه السلام في حكم أصلاً. ولو حملاً على الأحكام في زمانين أو في صنفين فلا يجوز كتمه، ولا خوف في ذلك على أن فيه إضلالاً أيضاً، فإن قلت: إن للقرآن ظهراً وبطناً مخالفاً له، يعمل بالظاهر أهل الظاهر ويعمل بالبطن أهل الباطن، وهما مما جاء به النبي عليه السلام كما أن أشياء كانت منكراً⁶² لموسى عليه السلام فأنكرها على الخضر عليه السلام، وكانت تلك الأشياء غير منكورة له فعملها⁶³؟ قلت: قد ذكر في العقائد أن النصوص محمولة على ظواهرها ما لم يصرف عنها صارف، وصرفها عنها بلا صارف إلحاد وكفر، لأنه إنكار للضروريات الدينية، فله⁶⁴ معنى واحد⁶⁵ مراداً: إما ظاهر أو باطن مشترك بين الجميع ما لم يدل دليل على⁶⁶ الخصوص، وليس له معنيان متخالفان أحدهما مختص بقوم والأخر مختص⁶⁷ بقوم آخر، وأما قصة موسى وخضر عليهما السلام فجوابها أنهما متفقان في جواز خرق سفينة شأنها هكذا، وفي جواز قتل غلام شأنه هكذا، وفي جواز إقامة جدار⁶⁸ هكذا، وإنما النزاع بينهما في أن⁶⁹ السفينة هل كان شأنها هكذا أم لا، وفي أن⁷⁰ الغلام هل كان شأنه هكذا أم لا، وفي أن الجدار هل كان شأنه هكذا أم لا، وبالجمله إن النزاع في المحكوم عليه لا الحكم، كما أنه⁷¹ لا نزاع في أن شارب الخمر يحد لكنه قد يقع النزاع في أن زيدا هل يحد للنزاع في شربه الخمر، وكما أنه لا نزاع في حرمة شرب الخمر، وقد يقع النزاع في حرمة شرب هذا العصير للنزاع في كونه خمراً، ويدل عليه⁷² لما بين الخضر وجه ما فعله بإعلام من الله له دون موسى عليه السلام رضي به موسى عليه السلام ولم ينكر عليه بعده⁷³، وأيضاً ما قاله القاضي: أن ما فعله الخضر مبني على أنه متى تعارض ضرران يجب تحمل أهونهما لدفع أعظمهما وهو أصل ممتد، غير أن الشرايع في تفاصيله مختلفة على أنه يجوز أن يكون ذلك من قبيل اختلاف الأحكام بحسب اختلاف الشريعتين، لأن الخضر عليه السلام كان نبياً أو أمة لنبي آخر شرعه مخالف لشرع موسى عليه السلام فاعترض موسى عليه السلام عليه على ظن

⁶² هامش النسخة (أ): "صفحة 54".

⁶³ في النسخة (ج): "فعلها".

⁶⁴ في النسخة (ب): "فلا".

⁶⁵ هامش النسخة (أ، ب): "وأما ما ورد في الحديث من أن للقرآن ظهراً وبطناً: فالمراد من الظاهر لفظه وبالبطن معناه أو المراد من الظاهر: معناه الظاهر الغير المحتاج إلى تفسيره (في النسخة (ب): تفسير) وبالبطن: معناه الغير الظاهر المحتاج إلى تفسيره (في النسخة (ب): تفسير) أو المراد بالظاهر: معناه الظاهر المراد منه، وبالبطن: معناه الغير الظاهر المراد منه الموافق له كما أسلفناه في الأصل". والحديث أخرجه محمد بن حبان، أبو حاتم، الدارمي، البستي (المتوفى: 354هـ)، صحيح ابن حبان، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1993: كتاب العلم، باب الزجر عن كنية المرء السنن مخافة أن يتكل عليها: 276/1 رقم 75، عن ابن مسعود رضي الله عنه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أنزل القرآن على سبعة أحرف، لكل آية منها ظهروطن»، وكذلك أخرجه: أبو يعلى أحمد بن علي التميمي، الموصلي (المتوفى: 307هـ)، مسند أبي يعلى، دار المأمون للتراث، دمشق، 1984: 278/9 رقم 5403، وكذلك أخرجه غيرهما.

⁶⁶ في النسخة (ب): (على) غير موجودة.

⁶⁷ في النسخة (ب): (مختص) غير موجودة.

⁶⁸ في النسخة (ب): "شأنه".

⁶⁹ في النسخة (ب): (أن) غير موجودة.

⁷⁰ في النسخة (ب): (أن) غير موجودة.

⁷¹ في النسخة (ب): "أنه".

⁷² في النسخة (ب): "أنه".

⁷³ في هامش النسخة (ب): "اعلم أن بعض الزنادقة قال قولاً يهدم الشريعة: وهو أن قصة الخضر عليه السلام تدل على أن أحكام الشرع تختص بالعامّة وأن خواص الأولياء إنما يراد فيهم ما يقع في قلوبهم وخواطهم لصفاء قلوبهم عن الأكدار والأغيار فتتجلى لهم علوم الهيئة يقفون بها على أسرار الكائنات وعلم الجزئيات فيستغنون عن أحكام الشريعة كما في حديث: "استفت قلبك" وهذا كله زندقة وكفر وإنكار لما علم من الدين بالضرورة، من أن الأحكام إنما تؤخذ عن الله بواسطة رسله وسفرائه بينه وبين خلقه فمن ادعى خلافه كفر فيقتل ولا يستتاب وكل هذا كفر صريح، وهذا لا يقتضي الإنكار على بعض الأولياء في الأمور الكشفية ولا يساء الظن بهم فيما يصدر عنهم في بعض المقامات ... ملخصاً نقلاً عن القرطبي في شفا القاضي عياض"، وحديث "استفت قلبك" أخرجه أحمد في مسند: 532 / 29 رقم 18006، وعبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل الدارمي، التميمي السمرقندي (المتوفى: 255هـ)، مسند الدارمي، دار المغني للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، 2000: كتاب البيوع، باب دع ما يربيك: 1649/3 رقم 2575، وكذلك أخرجه غيرهما.

أنه كان تابعا لشرعه أو كان شرعه موافقا لشرعه في هذه⁷⁴ المواد، فأجاب الخضر بأنه ليس تابعا لشرعه⁷⁵ في هذه⁷⁶ المواد، وأنها جائزة في شرعه وبين وجهه فيه، ويؤيده أنه قال: "وما فعلته عن أمري"⁷⁷ أي عن رأيي وإنما فعلته بأمر ربي عز شأنه.

هذا هو القول الصحيح والحق الصريح لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ولا عوج له في كلماته ولا في⁷⁸ حرفه⁷⁹ أوصي به للإخوان وأنصح به للخلان، أعاذنا الله تعالى من الغواية والطغيان، وجعلنا من أهل الهداية والعرفان، وأسكننا في أعلى غرف الجنان، والحمد لله رب العالمين. وصلى الله على رسوله محمد الأمين وعلى آله وصحبه أجمعين⁸⁰. تمت الرسالة المنسوبة لقازابادي على يد أفقر العباد حسن بن قره دبه لي الإيدني في مدينة آمد سنة 1161⁸¹.

⁷⁴ في النسخة (ب): "هذا".

⁷⁵ في النسخة (ب): "أولم يكن شرعه موافقا لشرعه".

⁷⁶ في النسخة (ب): "هذا".

⁷⁷ سورة الكهف: 82.

⁷⁸ في النسخة (ب): (في) غير موجودة.

⁷⁹ في النسخة (ب): حروفه.

⁸⁰ في النسخة (ب): "تمت بفضل من عطاياه".

⁸¹ في النسخة (ج): "تمت الرسالة على يد الحقيق عمر الأمدي في سنة 1160"، وفي النسخة (ب): "تمت الرسالة ... والتعليقة ... المتعلقة بتحقيق العلم الباطن للمولى المدقق والفاضل المحقق فريد عصره ووحد زمانه محمد ... رحمه الله تعالى رحمة واسعة في بلدة قسطنطينية في مكتب ... سنة ثلاثة وسبعين ومائة وألف".

Arapça Bölümün Kaynakları

- ابن أبي شيبة، عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن عثمان العباسي (ت: 235هـ)، الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، مكتبة الرشد، الرياض، 1409.
- ابن الملقن، عمر بن علي بن أحمد الشافعي المصري (ت: 804هـ)، تذكرة المحتاج إلى أحاديث المنهاج، المكتب الإسلامي، بيروت، 1994.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني (ت: 275هـ)، سنن أبي داود، دار الرسالة العالمية، بيروت، 2009.
- أبو يعلى الموصلي، أحمد بن علي التميمي (ت: 307هـ)، مسند أبي يعلى، دار المأمون للتراث، دمشق، 1984.
- أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني، أبو عبد الله (ت: 241هـ)، مسند أحمد، دار الحديث، القاهرة، 1995.
- الأصبهاني، أبو نعيم أحمد بن عبد الله (ت: 430هـ)، حلية الأولياء، دار الكتاب العربي، بيروت، 1974.
- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل الجعفي، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه "صحيح البخاري"، دار طوق النجاة، بيروت، 1422.
- الدارقطني، أبو الحسن، علي بن عمر البغدادي (ت: 385هـ)، سنن الدارقطني، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2004.
- الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل التميمي السمرقندي (ت: 255هـ)، مسند الدارمي، دار المغني للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، 2000.
- السيوطي، جلال الدين، عبد الرحمن بن أبي بكر (ت: 911هـ)، الفتح الكبير في ضم الزيادة إلى الجامع الصغير، دار الفكر، بيروت، 2003.
- الصنعاني، محمد بن إسماعيل بن صلاح (ت: 1182هـ)، التحرير لإيضاح معاني التيسير، مكتبة الرشد، الرياض، 2012.
- الصنعاني، محمد بن إسماعيل بن صلاح (ت: 1182هـ)، التنوير شرح الجامع الصغير، مكتبة دار السلام، الرياض، 2011.
- الطبراني، أبو القاسم، سليمان بن أحمد بن أيوب الشامي، (ت: 360هـ)، المعجم الأوسط، دار الحرمين، القاهرة، 1995.
- العراقي زين الدين، عبد الرحيم بن الحسين، أبو الفضل (ت: 806هـ)، المغني عن حمل الأسفار في الأسفار، في تخريج ما في الإحياء من الأخبار، دار ابن حزم، بيروت، 2005.
- الفيروزآبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب (817)، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، بيروت ط8، 2005.
- القسطلاني، أحمد بن محمد بن أبي بكر (ت: 923هـ)، إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، المطبعة الكبرى الأميرية، مصر، 1323.
- المتقي الهندي، علاء الدين علي بن حسام الدين البرهانفوري (ت: 975هـ)، كنز العمال، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1981.

- محمد بن حبان، أبو حاتم، الدارمي، البُستي (ت: 354هـ)، صحيح ابن حبان، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1993.
- مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (ت: 261هـ)، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم "صحيح مسلم"، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1991.
- المظهري، مظهر الدين، الحسين بن محمود بن الحسن الزيداني (ت: 727 هـ)، المفاتيح في شرح المصابيح، دار النوادر، الكويت، 2012.

TOKATLI ŐEHÜLİSLAMLARA DAİR BİLDİRİLER

Tokatlı Şeyhülislamlar ve İslam Hukukuna Katkıları

Nazım BÜYÜKBAŞ*

Öz: Osmanlı ilim tarihinde özellikle Şeyhülislamlarıyla öne çıkan Tokat şehri, makarr-ı ulema (âlimler beşiği) olmayı hak etmiştir. Molla Hüsrev, İbn-i Kemal, Muid Ahmed Kazabadi, Kadızade Mehmet Tahir, Kara Halil Efendi, Mustafa Sabri Efendi gibi Osmanlı tarihinde adını duyurmuş Tokatlı Şeyhülislamlar ilmî birikimleri ve dirayetleri yanında bu makamın kurumsal yapısının da rolüyle Osmanlı ilim, din, devlet ve siyaset tarihinde de etkili olmuşlar, ‘devleti ebed müddet’ anlayışıyla hareket etmişlerdir. Şeyhülislamlar verdikleri fetvalarla devletin yapısını, işleyişini, yenilenme hareketlerini etkileyebilmişler, böylece devletin istikrar ve devamlılığına tesir etmişlerdir. Biz, bu çalışmamızda Tokatlı Şeyhülislamları, İslam hukuku alanındaki çalışmalarını, eserlerini, fetvalarını ve İslam hukuku tarihine katkılarını değerlendirmeye çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Şeyhülislam, İbn Kemal, Kazabâdî, Mustafa Sabri Efendi.

Shayhu'l-Islams Who Born in Tokat and Their Contributions to Islamic Law

Abstract: Tokat city, deserved to be a makarr-i ulema (land of the scholars) who came to the forefront in the history of Ottoman science with scholars and especially the Sheikh al-Islams. Shaykh al-Islams from Tokat who announced their names in Ottoman history like Mullah Husrev, Ibn-i Kemal, Muid Ahmed Kazabadi, Kadizade Mehmet Tahir, Kara Halil Efendi, Mustafa Sabri Efendi, in addition to their knowledge and acquaintances, the role of the institutional structure of this position was also influential in the history of Ottoman science, religion, state and politics. They have acted with the understanding of 'state forever. The Sheikh al-Islams have influenced the structure of the state, its functioning affected the regeneration movements, thus influenced the stability and permanence of the state. In this work, we will try to evaluate Shaykh al-Islams from Tokat in the history of Ottoman science and their works in the field of Islamic law, fatwas and contributions in the history of Islamic law.

Key Words: Shaykh al-Islams, İbn Kemal, Kazabâdî, Mustafa Sabri Efendi.

* Doç. Dr., Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Ana Bilim Dalı. (nazim.buyukbas@gop.edu.tr).

Giriş

‘Bir makamın üstünlüğü, o makamda bulunan kişilerden gelir’ anlamında ‘Şerefu’l-mekân bi’l-mekân’ sözü güzide şehrimiz Tokat için de yerinde olsa gerekir. Osmanlı ilim tarihinde ilim adamlarıyla ön plana çıkan bu güzide şehrimiz makarr-ı ulemâ (âlimler beşiği) olmayı hak etmiştir. Molla Hüsrev (ö. 885/1480), İbn-i Kemâl (ö. 940/1534), Muîd Ahmed Kazabâdî (ö. 1057/1647), Kadızâde Mehmet Tâhir (1747-1838), Kara Halîl Efendi (1804-1880) ve Mustafa Sabri Efendi (1869-1954) gibi Tokatlı Şeyhülislamlar ilmî birikimleri ve dirayetleri yanında bu makamın kurumsal yapısının da rolüyle Osmanlı ilim ve siyaset tarihinde etkili olmuşlardır.

Biz de bu çalışmamızda Osmanlı ilim tarihinde Tokatlı Şeyhülislamı ve onların İslam hukuku alanındaki katkılarını değerlendirmeye çalışacağız.

Şeyhülislamlık Makamı ve Önemi

Sözlük anlamı ‘yaşlı kimse, reis, bilge’ olan şeyh ile islâm kelimesinin birleşmesinden oluşan “Şeyhülislam” ifadesi, IV. / X. yüzyılın ikinci yarısından itibaren özellikle fıkıhta, ‘âlimlerin en kıdemlisi’ anlamında kullanıldı. XI. yüzyılda Horasan’da Şâfiîler’in başı olan âlimlere Şeyhülislâm denilirken, zaman içinde bu ünvan fetvalarıyla ünlü müftü ve fıkıh âlimlerinin lakabı olarak kullanılmıştır. Şeyhülislâmlığın dinî bir müessese haline gelmesi Osmanlılar devrinde gerçekleşmiştir.¹

Osmanlı Devleti, kendisinden önce yaşamış Türk İslam devletlerinin kültür mirası üzerinde kurulmuş olup bu mirasın en önemli unsuru İslamiyet’i ve İslam Hukukunu esas almıştır. Fıkıh terimi olarak “fakih bir kişinin sorulan fıkhi bir meseleye yazılı veya sözlü olarak verdiği cevap, ortaya koyduğu hüküm” demek olan ve Şeyhülislamın aslî görevi olan fetvâ² da Osmanlı Devleti’nde geçmişten devralınan kültürel mirasın en önemli unsurlarından olup savaştan barışa, ibadetten mirâsa Osmanlı’da hayatın her alanına etki etmektedir.

¹ Mehmet İpşirli, “Şeyhülislam”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 39: 91.

² Fahreddin Atar, “Fetvâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 12: 486.

Molla Fenâri (ö. 834/1431) ile 828/1425’de bir fetvâ makamı olarak ortaya çıktığı³, II. Mehmet (ö. 886/1481) zamanında Hızır Çelebî’ye (ö. 863/1458) şeyhülislam ünvanı verildiği, Yavuz (ö. 926/1520) ve Kanunî (ö. 974/1566) devirlerinde resmî bir makam şeklini aldığı kabul gören Şeyhülislamlık, Osmanlı yönetim sistemi içinde yönetimin icraatlarının şer’î açıdan hükmünü bildirmesi, kararların kabullenilmesini kolaylaştırmasıyla ve müftüleri de kadılar gibi devlete bağlamasıyla zaman içinde en önemli makamlardan birisi olmuştur.⁴ Şeyhülislamlar, verdiği fetvalarla alınan siyasi kararları, devletin yapısını, işleyişini, savaşa girilip girilmeyeceğini, yenilenme hareketlerini etkileyebilmiş; Osmanlı devletindeki farklı kültür ve ırklara mensup halk üzerinde olumlu etki kurarak devletin huzur ve asayişinde önemli rol oynamışlardır. Şeyhülislamlar, yürürlüğe konulan kanunnamelerin hazırlanmasında da etkili olup, mer’iyet ve meşruiyeti için fetva vermek suretiyle müessir olmuşlardır.⁵ Onların fetvaları, bugünkü Yargıtay kararlarına benzer bir işlev gördüğünden şeyhülislamların fetvaları özel mecmûalar hâlinde ve fıkıh kitapları sistematiğinde derlenmiştir.⁶

XVI. yüzyıl başlarında Zenbilli Ali Efendi’nin (ö. 932/1526) Yavuz Sultan Selim’in bazı idarî ve siyasî kararlarına Şeyhülislam’ın padişahların hem dinlerini hem dünyalarını gözetme görevi olduğu gerekçesiyle itirazıyla şeyhülislamlığın etki ve rolünün değişimi net olarak hissedilmiştir.⁷ XVI. yüzyılın ortalarında şeyhülislamlar siyasî kararlarda vezîriâzamlarla eş bir rol üstlenmiş, müderris, müftü ve kadıların atamalarında yetkili olmuşlardır.⁸ XVII. yüzyılda Şeyhülislam tayinleri elinde tutma konusunda vezîriâzamlarla yetki mücadelesi yaşar. XVIII. yüzyıl başlarında 1703 ve 1730 isyanlarında şeyhülislamların etkisi kuruma itibar kaybettirmiştir. XIX. yüzyılda Vak’a-i Hayriyye’den sonra şeyhülislâmın ve ilmiyenin gücü azalmış, Tanzimat ve II.

³ Heyet, *İlmiye Salnâmesi* (İstanbul: Matbaay-ı Âmire, 1334), 346.

⁴ M. Ertugrul Düzdağ, *Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi’nin Fetvaları Isığında 16. Asır Türk Hayatı* (İstanbul: Şûle Yay., 1998), 173-177

⁵ Ömer Lütfi Barkan, *XV ve XVI’ncı Asırlarda Osmanlı İmparatorluğunda Zirai Ekonominin Hukuki ve Mali Esasları: Kanunlar (Tıpkı basım)*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Yay., 2001), 1: 39.

⁶ Halil Cin, Ahmet Akgündüz, *Türk-İslâm Hukuk Tarihi* (İstanbul: Timaş Yay., 1990), 1: 143.

⁷ Mecdî, *Şakâik Tercümesi*, 284-286’dan naklen İpşirli, “Şeyhülislam”, 39: 92; Mehmet İpşirli, *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, Ed. Ekmeleddin İhsanoglu, (İstanbul: IRCICA, 1994), 1: 270.

⁸ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, 3. baskı (Ankara: TTK, 1988), 179.

Merutiyet'in ardından bu durum belirginleşmiştir.⁹ İdârî ve adlî yargı yetkileri yeni kurulan kurumlara geçince Şeyhülislam'ın yetkisi dahilinde olan Şeriye ve Nizâmiye mahkemelerinin yetkileri de sınırlandırıldı. 1916'da bütün "Mehâkim-i şer'îye" idaresi Adliye Nezareti'ne, medrese ve tedris işleri Maarif Nezareti'ne bağlandı. 1920'de Ankara'da kurulan "Milli Hükümet" Cumhuriyetin ilanından sonra 1924 yılında "Şer'îye ve Evkaf Vekaleti" yerine "Diyanet İşleri Reisliği" kurmuştur.¹⁰

İlk Şeyhülislam Molla Fenari'den son Şeyhülislam Medeni Mehmed Nuri Efendi'ye (1859-1927) kadar 131 Şeyhülislam görev yapmıştır. Kısaca tarihi geçmişi ve öneminden bahsettiğimiz Şeyhülisamlık makamına getirilmiş Tokatlı Şeyhülislamlar sırasıyla şu isimlerdir:

1. Molla Hüsrev (ö. 885/1480) ve İslam Hukukuna Katkıları

Mecdî Efendi'nin (ö. 999/1590) Şekâik tercümesinin kenarında Molla Hüsrev'in babası Feramurz'un Sivas ile Tokat arasında bir köyde yaşadığı belirtilmiştir. Bu bilgi dışında tarihi kaynaklarda Molla Hüsrev'in doğum yeri hakkında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Molla Hüsrev'in bazı kaynaklarda Rum asıllı olarak tanıtılmasında, tarihte Rum vilayeti olarak anılan bu bölgede doğması ve hayatının ilk yıllarını buralarda geçirmiş olması da etkili olmuş olabilir.¹¹

Kaynaklarda, Molla Hüsrev'in Fatih Sultan Mehmed'le olan yakınlığı dikkat çeker. Fatih Sultan Mehmet tarafından kendisine 'Zamanın Ebû Hanife'si' lakabı verilen Molla Hüsrev, çok yakın olduğu Padişahın bir toplantıda Molla Gürani'yi (ö. 893/1488) sağına oturtacağını öğrenince buna gücenip Bursa'ya gider. Fatih bunun üzerine Molla Hüsrev'i İstanbul'a çağırıp İstanbul Müftülüğü ve Şeyhülislam makamına getirir ve gönlünü alır.¹²

⁹ İpşirli, "Şeyhülislam", 39: 92.

¹⁰ İpşirli, "Şeyhülislam", 39: 96.

¹¹ Molla Hüsrev'in doğum yeri ile ilgili tartışma için bk. Ferhat Koca, *Osmanlı Şeyhülislamı Molla Hüsrev Hayatı, Eserleri ve Görüşleri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2008), 35-39; Ferhat Koca, "Molla Hüsrev", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yay., 2005), 30: 252-254.

¹² İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay., 1949), 2: 652.

Molla Hüsrev, ilimdeki üstünlüğü sebebiyle Fatih zamanında ilmi münakaşalarda hakem görevi üstlenir. Hakemlik yaptığı tartışmalar dışında kendisi de fıkıh alanında Molla Gürani ile ilmi tartışmalar yapmıştır.¹³ Fatih'in emriyle Ali Kuşçu (ö. 879/1474) ile beraber medreselerin tedris programını hazırlar.¹⁴ Molla Hüsrev Taftazani (ö. 790/1390) ve Seyid Şerif (ö. 816/1413) gibi İslam dünyasında büyük isimlerin öğrencisi olduğundan ve medrese tedris programıyla da ilgilendiğinden onun Osmanlı eğitim sistemine bu iki ismin düşünce yapısının etkisini de taşıdığını söyleyebiliriz.¹⁵

Fatih devrinden itibaren Osmanlı'nın büyük hukukçularının başvurduğu temel hukuk kaynaklarından birisi, Molla Hüsrev'in kendi eseri *Gurerü'l-Ahkâm* üzerine yaptığı bir şerh olan ve kendisinden sonra da üzerine yirmiye yakın şerh ve hâşiye yazılan *Dürer'ül-Hükkâm* adlı kitabıdır. Hanefî mezhebinin muteber görüşleri esas alınan, ancak Osmanlı Devletinin tebası içinde bulunan Şâfiler de dikkate alınarak hazırlanan *Dürer*, ibadet ve muamelata dair bütün meseleleri bünyesinde toplayan bir eserdir. Hanefî ve Şafiiler arasındaki ihtilaflarda Molla Hüsrev, mezhebinin görüşlerini “*Bize göre*”, “*bizim delilimiz*” diyerek delilleriyle birlikte zikretmiştir. Osmanlı Devleti'nin yarı resmi Hukuk kodu olan bu eser, Molla Hüsrev'in fikhî görüşlerinin asırlar boyu uygulanan bir hukuk sistemine etkisinin de kanıtıdır.¹⁶

Molla Hüsrev'in *Mirkât*'ında Pezdevî'nin (ö. 482/1089) ve Sadruşşeria'nın (ö. 747/1346) usullerini esas alarak *memzuc*/ karma metod takip etmiş, kendisinden önce yazılan usul eserlerini özetleyerek Hanefi hukuk mantığını yansıtmıştır. Eser sırf bir özet olmayıp özetlediği eserlere yer yer eleştiriler getirmiş, kendi görüş ve değerlendirmelerini delilleriyle ortaya koymuştur.¹⁷ Usul eserlerinde izlediği içerik terkip ve tasnif şekli Sava Paşa (ö. 1322/1904),

¹³ Koca, *Molla Hüsrev*, 88-89.; Koca, “Molla Hüsrev”, 30: 252.

¹⁴ Hüseyin Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi* (İstanbul: Dergâh Yay., 1998), 79; Cahit Baltacı, *XV.-XVI. Asırlar Osmanlı Medreseleri* (İstanbul: İrfan Matbaası 1976), 47.

¹⁵ Hasan Özket, *Molla Hüsrev Ve Mir'âtu'l-Usul Adlı Eserinin Kaynakları*, (Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 1992), 71.

¹⁶ Ahmet Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri* (İstanbul: 1990), 1: 6, 45.; Koca, “Molla Hüsrev”, 30: 253; Abdurrahim Aygün, *Dürer Kitabı Çerçevesinde Molla Hüsrev'in Fıkhi Görüşleri* (Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, 2009), 3.

¹⁷ Özket, *Molla Hüsrev Ve Mir'âtu'l-Usul Adlı Eserinin Kaynakları*, 72.

Büyük Haydar Efendi (ö. 1321/1903) ve Ömer Nasuhi Bilmen (ö. 1391/1971) gibi son dönem usûlcüleri tarafından da izlenmiştir.¹⁸

Fıkıh ve Fıkıh usûlü alanındaki eserlerinin medreselerde ders kitabı olarak okutulması, bu eserler üzerine birçok hâşiyelerin yazılması ve müelliften sonra yazılan fıkıh usûlü eserlerinde onun görüşlerinin etkili olması, kendisinden sonraki dönemlerde etkisinin göstergesidir.

2. İbn-i Kemâl (ö. 940/1534) ve İslam Hukukuna Katkıları

Osmanlı Devletinin zirve dönemi olan Yavuz ve Kânûnî devrinde hukuk alanında yapılan düzenlemelerde öne çıkan isimlerden olan İbn Kemâl'in doğum yeri hakkında Tokatlı, Edirneli, ya da Amasyalı olduğu şeklinde farklı görüşler olsa da¹⁹ Tokat'ın ona sahip çıktığı bir gerçektir.

Çeşitli medreselerde ve kadılık makamlarında önemli görevler alan İbn-i Kemal, Yavuz Sultan Selim'in Mısır seferinde onun maiyetinde Anadolu kazaskeri olarak sefere katılmış, bazı kaynaklara göre Mısır kanunnamesini de o hazırlamıştır.²⁰ Bu seferden dönüş sırasında atının ayağından sıçrayan çamurun kaftanını kirletmesi üzerine Yavuz Sultan Selim, “*ulemâ ayağından sıçrayan çamur övünç sebebi ve süsüdür*” diyerek kaftanın ölümünden sonra sandukası üzerine örtülmesini vasiyet eder.²¹ Kanuni Sultan Süleyman devrinde de itibar gören İbn Kemal, 932'de (m. 1526) de Zenbilli Ali Efendi'nin vefatı üzerine şeyhülislamlığa getirilmiş²², bu makamdayken Şevval 940 (16 Nisan 1534)'da vefat etmiştir.²³

Eserlerinin, öğrencilerinin çokluğu ve şöhretiyle Taftazanî ve Seyyid Şerif Cürcanî ile mukayese edilmesi, onun XVI. yüzyılın Osmanlı kültüründe

¹⁸ Özket, *Molla Hüsrev Ve Mir'âtu'l-Usul Adlı Eserinin Kaynakları*, 33-48.

¹⁹ Latifi, *Tezkire-i Latîfî* (İstanbul: İkdâm Matbaası, 1314), 79-80; Mehmed Tahir Bursalı, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: 1333) 1: 223; Mecdi Mehmed Efendi, *Şekaik-i Numaniyye ve Zeyilleri (Hadaiku's-Şekaik)*, Yay. Haz. Abdülkadir Özcan (İstanbul: Çağrı Yay., 1989), 1: 381; Hüseyin Hüsameddin, *Amasya Tarihi* (İstanbul: Dersaadet, 1327-1330), 1: 220'den naklen bk. Ahmet İnanır, *İbn Kemal'in Fetvaları Işığında Osmanlı'da İslâm Hukuku* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2015), 28.

²⁰ İsmet Parmaksızoğlu, “Kemalpaşazâde” *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB, 1977), 561-566.

²¹ Şerafettin Turan, “Kemalpaşazade”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yay. 2010), 25: 238.

²² Mecdî Mehmed Efendi, *Şekâik-i Numaniyye ve Zeyilleri (Hadaiku's-Şekaik)*, Yay. Haz. Abdülkadir Özcan (İstanbul: Çağrı Yay., 1989), 382.

²³ Mehmet Tahir Bursalı, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: 1333), 1: 224.

etkisine işaretir.²⁴ İbn Kemal, görevi sebebiyle Osmanlı'daki dini ve hukuki meseleleri doğrudan ya da dolaylı bir şekilde çözmeye çalışmıştır. İbn Kemal'in Şeyhülislam olması münasebetiyle verdiği fetvalarından 1700 kadarı Latin harfleriyle İnanır tarafından yayınlanmıştır.²⁵

Kemalpaşazâde'nin İslâm hukuk literatürüne en önemli katkılarından biri şüphesiz fakihlerin sınıflandırılmasına yönelik çalışmasıdır. Yavuz döneminde hukuk alanında devletin sınırları içinde farklı uygulamalar ortaya çıkması müftü ve kadıları sıkıntıya sokmuştu. Yavuz Sultan Selim'in tercihte kolaylık sağlaması için önceki fakihlerin mezhep içindeki yerlerini gösteren, hukuki tercihleri bir kurala bağlayan düzenleme isteği üzerine ilk kez İbn Kemal tarafından yapılan ve mezhep içinde hangi hukukçuların görüşlerinin alınacağını gösteren tasnif yapılmıştır. "Risâle fî Duhûli Veleddi'l-Bint fi'l-Mevkûf ala Evlâdi'l-Evlâd" adlı risalesinde bu konuyu da incelemiştir. Bu tasnif Hanefiler arasında XIX. Yüzyıla kadar ciddi bir itiraz görmemiştir. Kınalızâde (ö.968/1561) ve Taşköprüzâde (ö. 992/1584)'de İbn Kemal'in tasnifini aynen benimsemiştir.²⁶ Bu tasnif Hanefi hukuk literatüründe etkili olmuştur. Osmanlı fakihlerinin sorunlara, hangi kaynaklarda çözüm aradıkları ve kimin görüşüne öncelik verdiklerini göstermesi açısından önemli bir kaynaktır. Tasnifin baştan büyük kabul görmesi onun önemli bir ihtiyacı karşıladığının ve resmî olarak fakih ve kadılar için temel bir kaynak sayıldığının göstergesidir. Osmanlı Devleti'nde bu tasnifte adı geçmeyen hukukçulara pek itibar edilmemiştir.²⁷ Bu bağlamda İbn Kemal'in Osmanlı hukukunun oluşumunda önemli bir dönüm noktası olduğu anlaşılmaktadır.

İbn Kemal fetvâları ile Osmanlı'nın diğer devletlerle ilişkilerinde de fetvalarıyla önemli bir role sahiptir.²⁸ Osmanlı Devleti'nde sosyal ve ekonomik

²⁴ İnanır, *İbn Kemal'in Fetvaları Işığında Osmanlı'da İslam Hukuku*, (İstanbul: Osav Yay., 2011), 38.

²⁵ İnanır, *İbn Kemal'in Fetvaları Işığında Osmanlı'da İslam Hukuku*.

²⁶ Kınalızâde, *Tabakâtü'l-Hanefiyye*, Süleymaniye Kütüp., Hacı Mahmud Efendi, 4662, v. 2b; Taşköprüzâde, *Tabakâtü'l-Hanefiyye*, vr. 4b-6a. Hasan Aksoy, "Kınalızâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yay., 2002), 27: 417.

²⁷ Ahmet İnanır, "İbn Kemal'in Tabakatü'l-Fukahası ve Değerlendirilmesi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18/37 (Haziran 2012):65-86, 68, 84.

²⁸ İbn Kemal, *Fetavay-ı Kemalpaşazade* der Hakk-ı Kızılbaş, Slm. Ktp. Esad Ef., 3548, vr. 46b. naklen Ahmet İnanır, "Tokatlı Şeyhülislam İbn Kemal'in Osmanlı Hukukuna Katkıları ve Şia'ya Dair Fetvası", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi Tokat Sempozyumu* (Tokat: GOP Üniversitesi, 2012) 3: 295-310.

uygulamanın da yönünü etkilemiştir. Mesela, finansman ihtiyacını karşılama amaçlı oluşturulan ancak faiz endişesiyle itirazlara maruz kalan para vakıflarının cevazına hükmeder.²⁹ Ebussuud onu referans alırken, Çivizade ve Birgivi, para vakfının meşru olmadığını iddia etmiştir. Finansman ve vakıflar konusunda günümüze etki eden bir hukukçu olmuştur.³⁰

3. Muid Ahmed Kazâbâdî (ö. 1057/1647)

Tokat'a bağlı Kazova'da doğduğu belirtilirse de bunun bir yanlış okuma sonucu olduğu, aslında Edremit körfezinin kuzeyinde Kazdağı'nda doğduğu belirtilir. İpşirli de bu görüşü kabul eder. Kahire kadılığı sırasında (Safer 1039 / Eylül-Ekim 1629 - Receb 1040 / Şubat 1631) daha sonra sadrazam olan Sultanzâde Mehmed Paşa (ö. 1056/1646) ile dostluk kumasının Şeyhülislamlığa varan yükselişine etki ettiği söylenir.³¹

4. Kadızâde Mehmet Tâhir (ö. 1254/1838)

Şeyhülislam Kadızâde Mehmet Tâhir Efendi'nin Şeyhülislam oluşu şöyle anlatılır: II. Mahmud'un (ö. 1255/1839) Yeniçeri ocağını kaldırma fikrini Şeyhülislam Mekkizade Mustafa Asım Efendi (ö. 1262/1846), Bektaşîye muhibbanı olması ve yumuşak huyluluğundan dolayı yerine getiremeyecekti. Kadızade ise dirayetli bir yapıdaydı. Bu sebeple Şeyhülislamlık görevinden Mekkizade hiçbir zahir sebep yokken alınmış, yerine 13 Rebiulahir 1241/25 Kasım 1825 Cumartesi günü Kadızade Mehmed Tahir atanmıştır. Kadızade, ocağın kaldırılmasına dair fetvayı padişaha sunmuş ve kendisine bir elmas yüzük hediye edilmiştir. Kadızâde, Nizâm-ı Cedîd askerine miğfer giydirilmesi konusunda da padişahı desteklemiş ve kavuk yerine miğfer giyilebileceğine dair fetva vermiştir. Ancak, II. Mahmud'un ulemâyâ fes giydirme isteğini ise kabul etmemiştir.³²

²⁹ Risale fi Vakfı'd-Derâhim ve'd-Denânir Slm. Ktp., Süleymaniye, 708, vr. 90a

³⁰ İnanır, *İbn Kemal'in Fetvaları Işığında Osmanlı'da İslâm Hukuku*, 75.

³¹ Mehmet İpşirli, "Muîd Ahmed Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yay., 2010), 31: 87-88.

³² Mehmet İpşirli, "Kadızâde Mehmed Tâhir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yay., 2001), 24: 97-98.

5. Kara Halil Efendi (ö. 1297/1880)

15 Receb 1294'te (26 Temmuz 1877) II. Abdülhamid tarafından İmâm-ı Sultânî Hayrullah Efendi'den boşalan şeyhülislâmlık makamına getirildi. 9 Zilhicce 1295'te (4 Aralık 1878) azledildi. Azil sebebi olarak Abdülaziz'in hal' fetvasını kaleme almasından dolayı II. Abdülhamid'in kendisine güvenmemesi gösterilir. Halil Efendi âyan üyeliği devam ederken 27 Muharrem 1298'- de (30 Aralık 1880) vefat etti ve Fâtih Camii hazîresine defnedildi.

Şeyhülislam'ın İslam hukuk tarihi açısından önemi, İslam hukukuna dayalı olarak hazırlanan ilk kanunlar olan Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye'nin Cemiyeti'nin ana unsurlarından birisi olmasıdır. Mecelle heyetinde uzunca bir süre öğrencisi de olan Cevdet Paşa ile birlikte çalışmıştır. Halil Efendi'nin fetva emini unvanıyla Mecelle'nin 7-11, 13-16. kitaplarında ve unvansız olarak 12. kitabında mührü bulunmaktadır.³³

6. Mustafa Sabri Efendi (1869-1954)

Mustafa Sabri Efendi'nin İslam hukuku alanında en önemli tartışmaları günümüzde modernist olarak adlandırılan ve yeni bir usulle yeniden içtihat yapma taraftarı olan kesimle içtihat, taklit, mezhepleri kaldırmaya da birleştirme, dinde reform gibi konulardır. Bu yeni usulün, yeni meseleleri Allah'ın kitabına uydurmak yerine Kitab'ı o meselelere uydurmak şeklinde "keyfî ictihad" yaptıklarını, İslâm'a fayda değil, zarar verdiğini, bunun da en çok "dinsizlerin" keyfini arttırdığını düşünür.

Modern ictihad yaklaşımlarını, dine karşı yapılan saldırıları önemsiz göstermekle ve halkın buna alışmasına zemin hazırlamakla suçlar. Sabri Efendi, geleneksel fıkıh usulü ve fıkıh anlayışının ve bunların öğretildiği medreselerin kaldırılmasından rahatsızdır. Müslümanların dindarlıkta da teknik ve bilim gibi geri kaldıklarını, Batı medeniyetinin etkisiyle din üzerinden dini müesseselere, din anlayışına saldırılmasının haksızlık olduğunu söyler. Çare olarak ortaya konulan yeni ictihadların dini tahrif ve tahrip kapısını açtığını söyler.³⁴

³³ Mehmet İpşirli, "Kara Halil Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yay., 2001), 24: 361-362.

³⁴ Mustafa Sabri Efendi, *Yeni İslam Müçtehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi: Musa Carullah Bigiyef'e Reddiye*, (İstanbul: Bedir Yay., 1998), 223- 224.

Kuran/Kitap deliliyle alakalı ictihad meselesini özellikle Ferid Vecdi ve Ezher Şeyhi el-Meraġi'ye Kuran Tercümesi konusunda yaptığı reddiyede ele alır.³⁵ Kuran tercümesinden ictihad yapılmasına karşı çıkmaktadır. Sünnet/hadisler hakkında şüphe tohumu atan yeni ictihat yaklaşımının asıl amacı O'na göre, sünneti güvenilir olma konumundan düşürüp şer'î deliller arasından çıkarmaktır.³⁶ "Hayat-ı Muhammed" isimli kitabın yazarı Heykel Paşa'ya bu bağlamda "Mevkifu'l-Akl" isimli eserinde cevaplar vermiştir.

Mustafa Sabri Efendi, icma-ı ümmet kavramının bugünkü demokrasinin de esasını teşkil ettiğini, icmâ-ı ümmete itiraz etmenin demokrasi anlayışını savunanlar için de doğru olmadığını söyler.³⁷ "İcmâ', âyet ve hadîse takdîm olunur" usul kaidesini önceleri anlamakta zorlandığını, ancak oruç ve tesettür gibi en temel İslamî kabul ve esaslara bile ayet ve hadisleri zorlama teviller yapıp karşı çıkanları görünce bu kaidenin dinin asli şeklini korumakta ne kadar önemli olduğunu anladığını ifade eder.³⁸

Mustafa Sabri Efendi, ictihadın sıhhati için dikkat edilmesi gereken üç husustan bahseder: a. Müctehidin kendisini kanun koyucu gibi görmemesi, b. İctihada ehil olmayanların bu işe kalkışmaması, c. Nasslara taşımadığı manalar yükleyerek yanlış yorumlar yapılmamasıdır.³⁹

Furû'da taklit taraftarı olup, mezhepleri reddeden yeni ictihat hareketlerine karşı olsa da furû'daki meselelerde ehliyetli âlimler tarafından yapılacak ictihatlara açıktır. Mustafa Sabri Efendi, ictihad kapısını sürekli açık tutma taleplerini ölçsüz bulur. Ona göre her rüzgâra, ortaya çıkan her fikre göre dini hükmü değiştirmek onu oyuncak haline getirir ve Allah'ın dini

³⁵ Mustafa Sabri, *Kur'ân'ın Tercümesi Meselesi* (çev. Süleyman Çelik), (İstanbul: Bedir, 1993), 8.

³⁶ Mustafa Sabri, *Mevkifü'l-Akl Ve'l-İlim Ve'l-Âlem Min Rabbi'l-Âlemîn Ve 'İbadihi'l-Mürselîn*, (Beyrut: Dâr ü İhyâi't-türasi'l-Arabî, 1992) 4: 19; İbrahim Bayram, "Mustafa Sabri Efendi'nin Mahmûd Şeltût'un Hz. İsa'nın Ref' ve Nüzûlü Hakkındaki Fetvasına Eleştirileri", *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi*, 1/ 1, (Aralık 2014): 125.

³⁷ Mustafa Sabri, "Hezeyan Toptancıları", *Yarın*, S.: 15, 1346/1928, 1; Nuri Derdiyok, *Şeyhu'l-İslam Mustafa Sabri'nin Yeni Fikhî Konulara Yaklaşımı* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2005), 57.

³⁸ Mustafa Sabri, "Hezeyan Toptancıları", *Yarın*, S.: 15, 1346/1928.

³⁹ Mustafa Sabri, *Mevkifu'l-Akl*, 4: 356-357.

olmaktan çıkarır⁴⁰. Fıkıhî görüş ve değerlendirmelerinde geleneğe son derece bağlıdır.⁴¹

Sonuç

Hukukçu, belirli bir kültürde ve zamanda yaşadığı için kendi döneminden ve zamanın şartlarından bağımsız değerlendirilemez. Hayatı ve fıkıhî konulara yaklaşımlarını ele aldığımız Tokatlı şeyhülislam da Osmanlı'nın ilim ve kültür hayatının kudretli mümessillerindendir.

Bir âlim ve fakih olarak Tokatlı şeyhülislamın göze çarpan özelliklerinin başında Hanefi hukuk mantığına olan hâkimiyet ve güvenleri dikkat çekmektedir. Fıkıhî meselelerde Hanefi mezhebini takip ve müdafaa etmişlerdir. Ancak İslam'ın yararına gördüğü meselelerde başka mezhep görüşlerine de başvurulabileceğini kabul etmektedirler.

Tokatlı şeyhülislamın fetva ve eserlerine bakıldığında hayatın içindeki güncel konularla ilgilenmiş oldukları görülür. İslam hukuku ile hayat arasındaki bağı korumaya çalışırlar.

Kanunların meşruiyeti ve kanunlaştırmanın kolaylaşması için fetvaları ve risaleleri ile yönetime yardımcı oldukları anlaşılmaktadır.

Molla Hüsrev'in medreselerde okutulan ve okutulacak eserleri belirlemesi, İbn Kemal'in fetva ve yargı işlerinde müçtehitlerin görüşleri arasından tercih yapmada esas alınacak tasnif sistemini oluşturması, Kara Halil Efendinin uzun süre Mecelle heyetinde etkin bir üye olması, Osmanlı hukuk sistemine, İslam hukuku eğitim ve öğretimine Tokatlı şeyhülislamın doğrudan etkileridir.

İbn Kemal'in para vakıflarına cevazı ve Kadızade Mehmet Tahir Efendi'nin yeniçeri ocağının kaldırılıp yeni ordu sistemi ve teçhizatına cevazı gibi sosyal, iktisadî ve dînî problemlerde maslahatçı tavrı yönetimin elini güçlendiren ve halkı rahatlatan yaklaşımlar olmuştur.

⁴⁰ Mustafa Sabri, *Dini Mücedditler*, 67.

⁴¹ Mustafa Sabri, *Mes'eleler* (sadeleştiren, Osman Nuri Gürsoy) (İstanbul: Sebil Yayınevi, 1995), 112-113.

Kaynakça

- Akgündüz, Ahmet. *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri*. İstanbul: 1990.
- Ayğan, Abdurrahim. *Dürer Kitabı Çerçevesinde Molla Hüsrev'in Fıkhi Görüşleri*. Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, 2009.
- Aksoy, Hasan. "Kınalızâde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2002, 27: 417
- Atar, Fahreddin. "Fetvâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1995, 12: 486-496.
- Atay, Hüseyin. *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1998.
- Baltacı, Cahit. *XV.-XVI. Asırlar Osmanlı Medreseleri*. İstanbul: İrfan Matbaası, 1976.
- Barkan, Ömer Lütfi. *XV ve XVI. Asırlarda Osmanlı İmparatorluğunda Zirai Ekonominin Hukuki ve Mali Esasları: Kanunlar (Tıpkı basım)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Yayınları, 2001
- Bayram, İbrahim. "Mustafa Sabri Efendi'nin Mahmûd Şeltût'un Hz. İsâ'nın Ref' ve Nüzûlü Hakkındaki Fetvasına Eleştirileri". *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi*. 1/ 1, (Aralık 2014): 125
- Bursalı, Mehmet Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. İstanbul: 1333.
- Cin, Halil - Akgündüz, Ahmet. *Türk-İslâm Hukuk Tarihi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 1990.
- Derdiyok, Nuri. *Şeyhu'l-İslam Mustafa Sabri'nin Yeni Fıkî Konulara Yaklaşımı*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2005.
- Düzdağ, M. Ertugrul. *Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi'nin Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*. İstanbul: Şûle Yayınları, 1998.
- Heyet. *İlmiye Salnâmesi*. İstanbul: Matbaa-yı Âmire, 1334.
- İnanır, Ahmet. *İbn Kemal'in Fetvaları Işığında Osmanlı'da İslâm Hukuku*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2015.
- Şeyhülislam İbn Kemal'in Fetvaları Işığında Kanûnî Devrinde Osmanlı'da Hukukî Hayat. İstanbul: Osav Yayınları, 2011.

- “İbn Kemal’in Tabakatü’l-Fukahası ve Değerlendirilmesi”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18/37 (Haziran 2012) : 65-86.
- “Tokatlı Şeyhülislam İbn Kemal’in Osmanlı Hukukuna Katkıları ve Şia’ya Dair Fetvası”. *Gaziosmanpaşa Üniversitesi Tokat Sempozyumu* (Tokat: 2012) 3: 295-310.
- İpşirli, Mehmet. “Şeyhülislam”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2010, 39: 91-96.
- “Muîd Ahmed Efendi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- “Kadızâde Mehmed Tâhir” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* Ankara: TDV Yayınları, 2001, 24: 97-98
- “Kara Halil Efendi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2001, 24: 361-362.
- Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*. Ed. Ekmeleddin İhsanoglu. İstanbul: IRCICA, 1994.
- Koca, Ferhat. *Osmanlı Şeyhülislamı Molla Hüsrev Hayatı, Eserleri ve Görüşleri*. Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008.
- “Molla Hüsrev”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 30: 252-254.
- Mecdî Mehmed Efendi, *Şekâik-i Numaniyye ve Zeyilleri (Hadaiku’s-Şekaik)*, Yay. Haz. Abdülkadir Özcan. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.
- Mustafa Sabri Efendi. *Yeni İslam Müçtehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi: Musa Carullah Bigiyef’e Reddiye*. İstanbul: Bedir Yayınları, 1998.
- Kur’ân’ın Tercümesi Meselesi*. çeviri, Süleyman Çelik. İstanbul: Bedir Yayınları, 1993.
- Mevkifü’l-Akl ve’l-İlim Ve’l-Âlem Min Rabbi’l-Âlemîn Ve ‘İbadihi’l-Mürselîn*. Beyrut: Dârü İhyâi’t-türasi’l-Arabî, 1992.
- Mes’eleler*. Sadeleştiren: Osman Nuri Gürsoy. İstanbul: Sebil Yayınevi, 1995.
- Özket, Hasan. *Molla Hüsrev ve Mir’âtu’l-Usul Adlı Eserinin Kaynakları*. Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 1992.

Parmaksızoğlu, İsmet. “Kemalpaşazâde” *İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: MEB, 1977, 561-566.

Turan, Şerafettin. “Kemalpaşazade”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2010, 25: 238-240.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*. 3. Baskı. Ankara, TTK, 1988.

Osmanlı Tarihi. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1949.

Şeyhülislam İbn Kemal'in Mülk Suresi Tefsiri Örneğinde Kur'an'ın Kur'an İle Tefsiri

Enver BAYRAM*

Öz: Kur'an'ının anlaşılıp yorumlanmasında ve hayata aktarılmasında bizzat Kur'an baş rol üstlenmektedir. Bu yüzden İslam âlimleri yazdıkları tefsirlerde ilgili ayeti öncelikle ona anlam bakımından en yakın ayetle tefsir etme yoluna gitmişlerdir. Dolayısıyla bu durum Kur'an'ı anlama ve yorumlama çabalarında bir metot haline dönüşmüş ve böylece Kur'an, Kur'an'ı açıklamıştır. Birçok alanda eser veren İbn Kemal, Kur'an tefsiriyle de meşgul olmuş ve yazdığı tefsire bu metodu uygulamıştır. Bu noktada onun gayesi Kur'an'ın engin manalarının daha iyi anlaşılmasıdır. Bu amaçla o, tefsir etmek istediği ayetin akabinde Kur'an'ın başka bir ayetini sarahaten zikrederek söz konusu ayetin anlatmak istediğini bununla delillendirmiştir. Bazen de ayeti sarahaten zikretmeksizin bu katkıyı yapmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Tefsir, Sure, Ayet, İbn Kemal.

The Interpretation of Quran With Quran: The Example of Sheikh al-İslam İbn Kemal's Interpretation of Surah al-Mulk

Abstract: The Qur'an itself plays a dominant role in understanding and interpreting it and conveying the facts of life. In this direction, the Islamic scholars have gone to the interpretation with the closest verse in terms of meaning, first of all in the commentaries they write. Therefore, this situation has become a method in the efforts of understanding and interpreting the Qur'an and so the Qur'an describes the Qur'an. İbn Kemal, who gave a lot of work in the field, was also busy with the Qur'anic commentary and practiced this method of tafsir. At this point his realization is a better understanding of the vast quantities of the Qur'an. To this end, he proved with the same reason that he wanted to explain the verse by referring to another verse of the Qur'an after the verse he wanted to comment on. Sometimes this contribution is made without mentioning the verse.

Key Words: Qur'an, Tafsir, Surah, Verse, İbn Kemal.

* Dr. Öğr. Üyesi, Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Ana Bilim Dalı. (enver.bayram@gop.edu.tr).

Giriş

Tefsir tarihine bakıldığında Kur'an'ın iki şekilde tefsir edildiği görülmektedir. Bunlardan bir tanesi nakli esas alan rivayet tefsiri, diğeri ise müfessirin sadece rivayetlere bağlı kalmadığı ve kendi reyini işin içine kattığı dirayet tefsiridir. Rivayet tefsirinde müfessir, Kur'an-ı Kerimi, sünneti, önceki alimlerden gelen sahih rivayetleri, Arap şiirini ve Arap dilini esas almakta ve buna göre ayetleri tefsir etmektedir.¹

Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri rivayet tefsirinin en önemli başlıklarından bir tanesidir. Zira Allah, “Sonra onu açıklamak da bizim üzerimizdedir.”² ayetinde Kur'an'ın bir bölümünün diğeri bölümünü açıkladığını ifade etmektedir. Bunun yanında Kur'an, mutlak bir nassı başka bir yerde kayıt altına almaktadır. Mesela Kur'an, “Leş, kan, domuz eti, Allah'tan başkası adına boğazlanan, boğulmuş, (taş, ağaç vb. ile) vurulup öldürülmüş, yukarıdan yuvarlanıp ölmüş, boynuzlanıp ölmüş (hayvanlar ile) canavarların yediği hayvanlar -ölmeden yetişip kestikleriniz müstesna- dikili taşlar (putlar) üzerine boğazlanmış hayvanlar ve fal oklarıyla kısmet aramanız size haram kılındı.”³ ayetinde kanı mutlak olarak zikretmiş, ancak “De ki: Bana vahyolunanda, leş, akıtılmış kan, domuz eti ki pistir...”⁴ ayetiyle kanı da “akıtılmış kan” şeklinde zikrederek mukayyed hale getirmiştir. Bazen de Kur'an, mücmel bir nassı açıklama yoluna gitmektedir. Mesela Fatiha suresinde geçen “din günü” ifadesi⁵ “kimsenin kimseye fayda veremeyeceği gündür; o gün emir yalnız Allah'ındır.”⁶ ayetiyle mübeyyen hale getirilmiştir. Yine Tarık suresinde geçen “tarık”⁷ lafzı “en-necmü's-sakıb”⁸ ifadesiyle açıklanmıştır.⁹ Bunun yanında ayetin metinsel bağlamı; yani siyak ve sibak bütünlüğü Kur'an'ın Kur'an ile tefsirinde önemli bir husustur.¹⁰

¹ Muhammed Abdülazîm Zürcânî, *Menâhilü'l-irfân* (b.y.: Daru ihyai'l-kütübi'l-arabiyye, 1980), 2: 12-14, 49-50; Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi* (Ankara, İfav Yayınları, 2012), 121.

² Kıyâmet, 75/19.

³ Maide, 5/3.

⁴ En'am, 6/145.

⁵ Fatiha, 1/4.

⁶ İnfitar, 82/19.

⁷ Tarık, 86/2.

⁸ Tarık, 86/3.

⁹ Zürcânî, *Menâhilü'l-irfân*, 2: 12-14; Demirci, *Tefsir Tarihi*, 121-122.

¹⁰ Halis Albayrak, *Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, 1988), 4.

İslam alimleri Kur'an'ı Kur'an ile tefsir etme hususuna büyük önem vermişlerdir. Fahreddin Razi, Kur'an'ı tefsir eden ilk kaynağın yine Kur'an olduğunu belirtmektedir.¹¹ M. Hüseyin ez-Zehebî de bu hususta sahabenin görüşüne değinmekte; sahabenin, "Kur'an, tefsirin dört ana kaynağından bir tanesidir", görüşüne katılmaktadır. Zira, Kur'an'ın bir yerde açıklamadığı ya da kısmî açıkladığı bir husus yine Kur'an'ın başka bir yerinde açığa kavuşturulmaktadır.¹² Yine bu sadette Suyutî, Kur'an'ın bir kısmında kısaca açıklanan bir meselenin başka bir yerinde daha uzun bir şekilde ele alınabileceğini ifade etmektedir.¹³ İbn Teymiyye ise bu husustaki görüşünü şöyle dile getirmektedir. "Bir ayette kısa ve özlü (mücmel) biçimde zikredilen bir husus başka bir ayette tavzih ve tefsir edilir. Yine bir ayette muhtasar şekilde belirtilen bir husus başka bir ayette etraflıca izah edilir."¹⁴ Ancak bu tefsirin her türlü sübjektif bakış açısından, ön yargılardan ve mezhebi kaygılardan arındırılmış olması da ayrıca önem arz etmektedir.¹⁵ Bu çalışmada İbn Kemal'in Mülk suresi tefsiri bağlamında Kur'an'ı Kur'an ile tefsir olgusunun nasıl ele alındığını örnekleriyle ele almaya çalışacağız.

1. İbn Kemal'in Hayatı ve Eserleri

Bir Osmanlı Şeyhülislamı ve tarihçisi olan İbn Kemal 15 Mayıs 1469'da Tokat'ta dünyaya gelmiştir. Asıl adı Şemseddin Ahmed'dir. O, Kemalpaşazade, Kemalpaşaoğlu veya İbn Kemal diye de anılmaktadır.¹⁶ Babası Süleyman Çelebi 1474 yılında Amasya muhafızlığına tayin edilmiştir. Ardından 1478 yılında Tokat Sancak beyi olarak görevlendirilmiştir. Süleyman Çelebi bir müddet sonra

¹¹ Fahrüddin Râzî, *Tefsir-i Kebir Mefatihü'l Gayb* (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2008), 7: 211-212.

¹² Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn* (Beyrut: y.y., t.y), 1: 28-29.

¹³ Celâlüddîn es-Suyûtî, *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: y.y., 2002), 2: 695.

¹⁴ Takiyyüddîn İbn Teymiyye, *Mukaddimetü't-Tefsîr* (b.y: Riyad, 1398h.), 13: 363.

¹⁵ Mustafa Öztürk, "Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri: Bir Mahiyet Soruşturması", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2008): 1-20.

¹⁶ Yekta Saraç, *Şeyhülislam Kemâl Paşazade* (İstanbul: Risale Yayınları, 1995), 15-63; Sayın Dalkıran, *İbn Kemal ve Düşünce Tarihimiz* (İstanbul: Osav Yayınları, 1997), 39-68; Şerafeddin Turan, "Kemalpaşazâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25: 240; İsmet Parmaksızoğlu, "Kemalpaşazade", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB Basımevi, 1977), 6: 561-563.

İstanbul'da vefat etmiştir.¹⁷ İbn Kemal'in annesi Fatih dönemi kazaskerlerinden Küpelioglu Muhyiddin Mehmed'in kızıdır.¹⁸

Ailesi, onun ilmi bakımdan yetişmesi için büyük çaba sarf etmiştir. Bu sayede o, Arap dili edebiyatı, Farsça ve mantık ilmini öğrenmiştir.¹⁹ Daha sonra askeriye sınıfına katılarak II. Beyazıt'ın seferlerine iştirak etmiştir. Bir sefer esnasında alimlere idarecilerden daha çok taltif edildiğini görünce karar değiştirerek ilmiye sınıfına dahil olmuştur.²⁰ Farklı alimlerden ders alarak ilmi tahsilini tamamlamış ve müderris olarak çeşitli medreselerde ders okutmuştur. Kadılık ve kazaskerlik görevlerinin ardından Mayıs 1526 yılında Zenbilli Ali Efendi'nin yerine şeyhülislamlık görevine getirilmiştir.²¹ Bu görevde iken 16 Nisan 1534 tarihinde vefat etmiştir.²²

Osmanlı uleması arasındaki ilmî mevkisinden dolayı kendisine “el-muallimü'l-evvel”, öğrencisi Ebussuûd Efendi ise “el-muallimu's-sânî” olarak adlandırılmıştır. Ayrıca İbn Kemal fetva vermedeki yeteneğinden dolayı “müfti's-sakaleyn” (insanların ve cinlerin müftüsü) olarak kabul edilmiştir.²³ Yine o, en girift tartışmalara bile cesurca girmiş, meşhur alimlerin kitaplarına haşiyeler yazmış ve yeri geldiğinde onları eleştirmiştir.²⁴

İbn Kemal; tefsir, hadis, fıkıh başta olmak üzere dil, tarih, edebiyat, felsefe ve tıp alanında birçok eser vermiştir.²⁵ Zemahşerî, Neseî, Beydavî, Taftazanî, Kurtubî, Ragıb el-İsfahanî, İbn Atiyye, Maturidî, Vahidî, Ebu Hayyan, Fahreddin Razî gibi müfessirler İbn Kemal'e tefsirde kaynaklık etmiş

¹⁷ Turan, “Kemalpaşazade”, 25: 238; Saraç, *Şeyhülislam Kemâl Paşazade*, 19.

¹⁸ Mecdi Mehmed Efendi, *Şekâik-i Numaniyye ve Zeyilleri*, Yay. Haz. Abdülkadir Özcan (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), 1: 215.

¹⁹ Reşat Öngören, *Osmanlılarda Tasavvuf* (İstanbul: İz Yayınları, 2000), 54; Saraç, *Şeyhülislam Kemâl Paşazade*, 20-21; Turan, “Kemalpaşazade”, 25: 238.

²⁰ Mecdi Mehmed Efendi, *Şekâik-i Numaniyye ve Zeyilleri*, 1: 381.

²¹ Mecdi Mehmed Efendi, *Şekâik-i Numaniyye ve Zeyilleri*, 1: 381.

²² Turan, “Kemalpaşazade”, 25: 238.

²³ Latîfî, *Tezkire-i Latîfî* (b.y: Dersaadet, İkdâm matbası, 1314h.), 80; Turan, “Kemalpaşazade”, 25: 240; Parmaksızoglu, “Kemalpaşazade”, 6: 563-566.

²⁴ Mecdi Mehmed Efendi, *Şekâik-i Numaniyye ve Zeyilleri*, 1: 383; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuku İslamiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, (b.y: Bilmen Kitabevi, ts.), 1: 427.

²⁵ İbn Kemal'in eserleri için bkz. Parmaksızoglu, “Kemalpaşazade”, 6: 564-565.

müfessirlerdendir.²⁶ İbn Kemal'in Ulumu'l-Kur'an'a ve tefsire dair birçok eseri vardır. Risâle fî i'câzü'l Kur'an, risâle fî ilmi'l-kıraat ve risâle fî esmai's-süver onun Kur'an ilimlerine dair kaleme aldığı eserlerdir. Tamamlanmamış bir tefsirinin yanında risale fî tefsir-i ayeti'l kursi, risale fî mugayyebati'l-hams, risale mürettebetün fî tefsiri aşrı ayâtın beyyinâtin fî ahvali'l-haşr vemâ fihi min ahvâli'l-ma'ser, risale fi tefsiri sureti'l-fecr, risale fi tefsiri sureti'l-mülk, risale fi süreti'n-nebe gibi küçük tefsir çalışmaları da mevcuttur.²⁷

Mülk suresinin tefsiri onun tefsir alanında yazmış olduğu önemli eserlerden bir tanesidir. İbn Kemal eserini muhtasar bir tarzda ele almıştır. Onun tefsiri dirayet tefsiri mahiyetinde olmakla beraber rivayet tefsiri özelliklerine de haizdir. Bu sadette o, Hz. Peygamber'den ve sahabeden rivayetlerde bulunmuştur. Kur'an'ın en iyi müfessiri yine Kur'an'dır, sözünden hareketle öncelikle ayeti ayetle tefsir etme yoluna gitmiştir. Bunun yanında kelime izahlarına ve gramer bilgisine yer vermiştir.²⁸

2. İbn Kemal'in Kur'an'ı Kur'an ile Tefsiri

İbn Kemal ilgili ayeti tefsir ederken başka bir ayetin referansına ihtiyaç hissettiğinde “kale tealâ”, “kema-fi kavlihi tealâ” gibi ifadelerle söze başlamaktadır. O, Kur'an'ı Kur'an'la tefsir ederken bazı açıklama biçimlerine yer vererek Kur'an'ı tefsir etmektedir. Bu bölümde İbn Kemal'in, Mülk suresinin tefsirinde yer verdiği açıklama biçimlerine değineceğiz.

2.1. Hakikat-Mecaz İlişkisi

İbn Kemal ayetleri tefsir ederken ayette geçen kelimeler üzerinde önemle durmaktadır. Bu sadette o, öncelikle açıklamak istediği ayetin anlamını zikreder, ardından da söz konusu kelimenin anlamını başka bir ayetle ilişkilendirilir. Mesela o, “الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ الْعَزِيزُ الْعَفُورُ” “O, hanginizin daha güzel amel yapacağını sınamak için ölümü ve hayatı yaratandır. O, mutlak

²⁶ Mustafa Kılıç, *İbn Kemal, Hayatı, Tefsire Dair Eserleri ve Tefsirindeki Metodu* (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, Erzurum, 1981), 127-151.

²⁷ İbn Kemal'in tefsire yönelik çalışmaları için bkz. Kılıç, *İbn Kemal, Hayatı, Tefsire Dair Eserleri ve Tefsirindeki Metodu*, 100-111.

²⁸ İbn Kemal, *Tefsiru sureti'l-mülk*, tah. Hasan Ziyaeddin (Beyru: Daru'l-beşâiri'l-islamiyye, 1986), 14, 38-65.

güç sahibidir, çok bağışlayandır.”²⁹ ayetinin tefsirinde “mevt” kelimesinin hayatın zıttı anlamına geldiğini ve dolayısıyla burada “mevt” kelimesinin hakiki anlamda kullanıldığını belirtmektedir.³⁰ Buna mukabil أَمْوَاتًا وَكُنْتُمْ بِاللَّهِ تَكْفُرُونَ “Allah’ı nasıl inkar ediyorsunuz ki, siz ölüydünüz sizi o diriltti, sonra yine öldürecek, sizleri tekrar diriltecek, sonra ona döndürüleceksiniz.”³¹ ayetini zikretmekte ve söz konusu ayette geçen “mevt” kelimesinin mecazî anlamda kullanıldığını belirtmektedir.³² Görüldüğü gibi İbn Kemal, ayette geçen kelimenin hakikat anlamında kullanıldığını açıklarken başka bir ayette geçen aynı kelimenin mecaz anlamına da atıfta bulunmaktadır.

2.2. Ayetin Anlamını Pekiştirme

İbn Kemal bazen de ayeti tefsir ederken başka ayetleri kendi görüşünü destekler mahiyette getirmektedir. Bu sadette o Mülk suresinde geçen أَيُّكُمْ أَحْسَنُ إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَّهَا لِنَبْلُوهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ifadesini³³ Kehf suresindeki “İnsanların hangisinin daha güzel amel yaptığını deneyelim diye şüphesiz biz yeryüzündeki şeyleri ona bir zinet yaptık.”³⁴ ayetiyle tefsir etmiştir. Zira o, أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ifadesini dünya ve içindekilere meyletmeyip zühd içinde bir hayat yaşama olarak tefsir etmiş ve bu görüşünü desteklemek için de söz konusu ayeti delil olarak getirmiştir.³⁵

Yine İbn Kemal, وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَجَعَلْنَاهَا رُجُومًا لِلشَّيَاطِينِ وَأَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابَ السَّعِيرِ “Andolsun ki biz, (dünyaya) en yakın olan göğü kandillerle donattık. Bunları şeytanlara atış taneleri yaptık ve onlara alevli ateş azabını hazırladık.”³⁶ ayetinin tefsirinde gökyüzünün yıldızlarla süslendiğini, bunun aynı zamanda gökten haber almak isteyen şeytanlar için atılan taşlar olduğunu belirtmekte ve bu görüşünü destekler mahiyette وَجَفُظًا مِّنْ كُلِّ شَيْطَانٍ مَّارِدٍ “Ve (gökyüzünü) itaat dışına çıkan her şeytandan koruduk.”³⁷ ayetini delil olarak getirmektedir.³⁸

²⁹ Mülk, 67/2.

³⁰ İbn Kemal, *Tefsiru sureti'l-mülk*, 39

³¹ Bakara, 2/28.

³² İbn Kemal, *Tefsiru sureti'l-mülk*, 39.

³³ Mülk, 67/2.

³⁴ Kehf, 18/7.

³⁵ İbn Kemal, *Tefsiru sureti'l-mülk*, 40.

³⁶ Mülk, 67/5.

³⁷ Saffat, 37/7.

Ayrıca *إِذَا أُلْقُوا فِيهَا سَمِعُوا لَهَا شَهِيقًا وَهِيَ تَفُورُ* “Onlar Cehennem’e atıldıklarında, onun kaynarken çıkardığı uğultuya, homurtuya kulak verirler.”³⁹ ayetinin tefsirinde de bu hususa değinmektedir. İbn Kemal, “şehîk” kelimesini cehennemin çıkardığı ve merkebin sesine benzeyen bir ses olarak nitelendirmektedir. Bu anlamı desteklemek için de *فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُّوا فِي النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ* “Mutsuz olanlara gelince; cehennemdedirler. Onların orada şiddetli bir soluyuşları vardır.”⁴⁰ ayetini getirmektedir. Buna göre “şehîk” ve “zefir” cehennemliklerin cehennemde duyacakları ürkütücü sestir. Onlar, Allah’ın *قَالَ اخْسَوْوا فِيهَا وَلَا تُكَلِّمُونِ* “Kalın kaldığınız yerde! Ve benimle bir daha asla konuşmayın!”⁴¹ hitabından sonra bu korkunç sese maruz kalırlar.⁴²

İbn Kemal, *قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ مَعِينٍ*, “De ki: “Söyleyin bakalım: Suyunuz çekilirse, size kim temiz bir akarsu getirir?”⁴³ ayetinin tefsirinde “غَوْرًا” kelimesinin manasını açıkladıktan sonra suyun yeryüzüne çıkmasının Allah’ın lütfuyla olduğunu, yerin dibine çekilip kaybolduğunda Allah’tan başka hiçbir kimsenin onu tekrar getiremeyeceğini vurgulamakta ve *وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ فَأَسْكَنَّاهُ فِي الْأَرْضِ وَإِنَّا عَلَى ذَهَابٍ بِهِ لَقَادِرُونَ* “Biz, gökten belli bir ölçüde su indirdik de (faydalanmanız için) onu yeryüzünde tuttuk. Bizim onu tamamen gidermeye de muhakkak gücümüz yeter.”⁴⁴ Ayetini, Mülk suresinin 30. ayetinin anlamını pekiştirmek maksadıyla zikretmektedir.

Yine o, Mülk suresinin *وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ*⁴⁵ kısmını⁴⁵ *يَتْلُونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِ رَبِّكُمْ وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا* “Bekçileri onlara dediler ki: İçinizden, size Rabbinizin ayetlerini okuyan ve bugüne kavuşacağınızı ihtar eden elçiler gelmedi mi?”⁴⁶ ayetiyle tefsir etmekte ve böylece ayetin anlamını pekiştirmektedir.⁴⁷ Örneklerde de görüldüğü gibi İbn Kemal tefsir ettiği ayetin anlamını pekiştirmek maksadıyla başka ayetlere atıfta bulunmuştur.

³⁸ İbn Kemal, Tefsiru sureti’l-mülk, 38.

³⁹ Mülk, 67/7.

⁴⁰ Hud, 11/106.

⁴¹ Müminun, 23/108.

⁴² İbn Kemal, Tefsiru sureti’l-mülk, 47.

⁴³ Mülk, 67/30.

⁴⁴ Müminun, 23/18.

⁴⁵ Mülk, 67/8.

⁴⁶ Zümer, 39/71.

⁴⁷ İbn Kemal, Tefsiru sureti’l-mülk, 65.

2.3. İspat Etme

İbn Kemal, kelimelerin ne anlama geldiğini belirttikten sonra söz konusu kelimenin kapsamına da değinmektedir. Bu sadette o, Mülk suresinin 1. ayetinde geçen “mülk” kelimesini “kendisinde tasarrufta bulunan şey” olarak açıklamaktadır. Yine o, mülkü cisimler alemi ve ruhlar alemi diye ikiye ayırmakta ve Allah’ın bu iki kısma da girmediğini وَاللّٰهِ كُلِّ شَيْءٍ وَآلِهٖ فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ⁴⁸ ayetiyle⁴⁹ delillendirmektedir.⁴⁹ Zira o, her şeyin sahibidir, ama hiçbir şey onun sahibi değildir.⁵⁰ Örnekten de anlaşılacağı üzere İbn Kemal ayetin tefsirini yaparken önce kelimenin ya da ayetin ne anlama geldiğini ifade etmekte, ardından da söylediği şeyi başka bir ayetle delillendirmektedir.

2.4. Zıt Anlam İlişkisine Değınme

İbn Kemal bazen de kelimenin olumlu ya da olumsuz anlamda kullanıldığı yerlerde zıt anlam ilişkisine değinmektedir. Bu sadette o, تَكَادُ تَمَيَّزُ مِنْ الْغَيْظِ كُلَّمَا أَلْقَىٰ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ “Öfkesinden nerdeyse çatlayacaktır. Her bir topluluk oraya atıldıkça bekçileri onlara: 'Size bir uyarıcı gelmedi mi?' diye sorarlar.”⁵¹ ayetinin tefsirinde “الْغَيْظِ” kelimesinin kafirler için kullanıldığını ve cehennemin öfkesinin onun alevlerinin şiddetinden bir temsil olduğunu açıklamaktadır. Dolayısıyla “الْغَيْظِ” kelimesinin olumsuz bir durum için kullanıldığını ifade etmektedir. Buna mukabil o, الَّذِينَ يُنْفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ وَالْكَاطِمِينَ الْغَيْظِ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ “Muttakiler hem bolluk hem de darlık anlarında infak ederler; öfkelerini yutarlar ve insanları affederler. Allah iyilik edenleri sever.”⁵² ayetinin tefsirinde “وَالْكَاطِمِينَ الْغَيْظِ” “öfkesini yutanlar” ifadesinin olumlu bir durum için kullanıldığını ifade etmektedir.⁵³ Görüldüğü gibi İbn Kemal ayeti ayetle tefsir ederken anlam ilişkilerine de yer vermektedir.

2.5. Gerekçelendirme

İbn Kemal, ayetleri tefsir ederken bazen de bir ayeti başka bir ayetle gerekçelendirmektedir. Bu sadette o, وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ⁵⁴ ayetiyle

⁴⁸ Yasin, 36/83.

⁴⁹ İbn Kemal, Tefsiru sureti'l-mülk, 38.

⁵⁰ Râzî, *Tefsir-i Kebir Mefatihü'l Gayb*, 9: 311.

⁵¹ Mülk, 67/8.

⁵² Al-i İmran, 3/134.

⁵³ İbn Kemal, Tefsiru sureti'l-mülk, 47.

“Ve derler ki: ‘Eğer biz dinlemiş veya akıl etmiş olsaydık şu çılgın ateşin halkı arasında olmazdık.’”⁵⁴ ayetinin tefsirinde normal şartlarda insanın işitme organı kulağın, kendisine anlatılanları işitmesi gerektiğini; ancak kâfirlerin, peygamberlerin bu seslenişine cevap vermediğini ifade etmektedir. Bunu ise وَلَوْ عَلَّمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَّاسْمَعَهُمْ وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوْا وَهُمْ مُعْرِضُونَ “Allah onlarda bir hayır görseydi elbette onlara işittirirdi. Fakat işittirseydi bile yine onlar yüz çevirerek dönerlerdi.”⁵⁵ ayetiyle gerekçelendirmektedir.⁵⁶ Yani inkâr edenler Allah’ın elçisine kulak vermemişler, mesajı duysalar dahi duymamasızlıktan gelmişlerdir. Allah da imtihan gereği onları imana zorlamamıştır. Eğer onlar doğru yola yönelmiş olsalardı Allah buna izin verecek, onlara engel olmayacaktı. Ancak onlar doğruyu duydukları halde yanlış ve şirki seçmişler ve peygambere asi olmuşlardır.⁵⁷ Örnekten de anlaşılacağı gibi İbn Kemal bazen ayeti tefsir ettikten sonra o ayeti başka bir ayetle gerekçelendirme yoluna gitmektedir.

2.6. Gramatik Açıklama

İbn Kemal ayetlerin tefsirinde yer yer gramatik açıklamalara da değinmektedir. Bu sadette o, وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ “Ve derler ki: ‘Eğer biz dinlemiş veya akıl etmiş olsaydık şu çılgın ateşin halkı arasında olmazdık.’”⁵⁸ ayetinin tefsirinde ayette geçen “و” bağlacının “و” anlamında kullanıldığını ifade etmektedir. Buna delil olarak da رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِكُمْ إِنَّ يَشَأْ يَرْحَمْكُمْ أَوْ إِنْ يَشَأْ يُعَذِّبْكُمْ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ وَكِيلًا “Rabbiniz, sizi en iyi bilendir. Dilerse size merhamet eder; dilerse sizi cezalandırır. Biz, seni onların üstüne bir vekil olarak göndermedik.”⁵⁹ ayetini örnek olarak vermektedir.⁶⁰ Görüldüğü gibi İbn Kemal gramatik açıklamalar yaparken başka ayetlere de atıfta bulunmaktadır.

2.7. Örneklendirme

İbn Kemal bazen kelimenin ne anlama geldiğini açıkladıktan sonra başka bir ayetteki kelimenin de aynı anlama geldiğini ifade etmekte ve söz konusu

⁵⁴ Mülk, 67/10.

⁵⁵ Enfal, 8/23.

⁵⁶ İbn Kemal, *Tefsiru sureti'l-mülk*, 49.

⁵⁷ İbn Kemal, *Tefsiru sureti'l-mülk*, 49; Hayrettin Karaman ve diğerleri, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: DİB Yayınları, 2014), 678-679.

⁵⁸ Mülk, 67/10.

⁵⁹ İsra, 17/54.

⁶⁰ İbn Kemal, *Tefsiru sureti'l-mülk*, 49.

ayeti örnek olarak sunmaktadır. Bu noktada o, *إِنَّ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُم بِالْغَيْبِ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ* “Doğrusu, görünmediği halde Rablerinden korkanlara, onlara, bağışlanma ve büyük ecir vardır.”⁶¹ ayetindeki “يَخْشَوْنَ” kelimesini açıklarken Allah’tan korkmanın bilgiyle beraber tağzimi gerektirdiğini, bunun da ancak alimler de olduğunu *إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ* “Kulları içinde Allah’tan ancak alimler korkar. Allah yücedir, bağışlayandır.”⁶² ayetiyle örneklendirmektedir.⁶³ Örnekten de anlaşıldığı gibi İbn Kemal tefsir ettiği ayeti benzer ayetle örneklendirebilmektedir.

Sonuç

Kur’an, insanların yazmış olduğu kitaplarla benzerlik göstermez. Onda giriş, gelişme ve sonuç kısımları toplu halde bir arada yer almaz. Ancak Kur’an’da yer alan konular müstakil görünse de kendi içinde birbiriyle irtibatlıdır. Bu irtibat ayet çerçevesi, siyak-sibak ilişkisi ve Kur’an’ın bütünlüğü çerçevesinde ele alınmıştır. Bu nedenle Kur’an’ın Kur’an’la tefsiri, Kur’an’ın iç bütünlüğünden kaynaklanan bir gereklilik olarak ortaya çıkmıştır.

Müfessir İbn Kemal de ayetleri tefsir ederken Kur’an’ın Kur’an’la tefsirinden büyük ölçüde faydalanmıştır. Bu hususta o, bazen ayetin anlamını hakikat-mecaz bağlamında ele almış, bazen de ayeti daha belirgin tefsir etmek maksadıyla zıt anlam ilişkisine değinmiştir. Yine o, ayetin anlamını pekiştirme yanında ayetteki anlamı başka bir ayetle delillendirme, gerekçelendirme ve örneklendirme yoluna da başvurmuştur. Ayrıca gramatik açıklamalar yaparken de başka bir ayeti rafa rans almıştır.

Kaynakça

Albayrak, Halis. *Kur’ân’ın Kur’ân’la Tefsiri*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, 1988.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuku İslamiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*. b.y: Bilmen Kitabevi, ts.

Dalkıran, Sayın. *İbn Kemal ve Düşünce Tarihimiz*. İstanbul: Osav Yayınları, 1997.

⁶¹ Mülk, 67/12.

⁶² Fatır, 35/28.

⁶³ İbn Kemal, *Tefsiru sureti’l-mülk*, 51.

- Demirci, Muhsin. *Tefsir Tarihi*. Ankara: İfav Yayınları, 2012.
- İbn Kemal, *Tefsiru sureti'l-mülk*. tah. Hasan Ziyaüddin. Beyrut: Daru'l-beşâiri'l-islamiyye, 1986.
- İbn Teymiyye, Takiyyüddîn. *Mukaddimetü't-Tefsîr*, Riyad: y.y., 1398h.
- Karaman, Hayrettin ve diğerleri. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. Ankara: DİB Yayınları, 2014.
- Kılıç, Mustafa. *İbn Kemal, Hayatı, Tefsire Dair Eserleri ve Tefsirindeki Metodu*. Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Erzurum, 1981.
- Latîfî, *Tezkire-i Latîfî*, Dersaadet, b.y: İkdâm matbası, 1314h.
- Mecdi Mehmed Efendi, *Şekâik-i Numaniyye ve Zeyilleri*. Yay. Haz. Abdülkadir Özcan, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.
- Öngören, Reşat. *Osmanlılarda Tasavvuf*. İstanbul: İz Yayınları, 2000.
- Öztürk, Mustafa. "Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri: Bir Mahiyet Soruşturması". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2008): 1-20.
- Parmaksızoğlu, İsmet. "Kemalpaşazade". *İslam Ansiklopedisi*. 6: 561-563. İstanbul: MEB Basımevi, 1977.
- Râzî, Fahrüddin. *Tefsir-i Kebir Mefatihü'l Gayb*. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2008.
- Saraç, Yekta. *Şeyhülislam Kemâl Paşazade*. İstanbul: Risale Yayınları, 1995.
- Suyûtî, Celâlüddîn. *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: y.y., 2002.
- Turan, Şerafeddin. "Kemalpaşazâde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25: 240. Ankara, TDV Yayınları, 2002.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, Beyrut: y.y., ts.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-'irfân*. b.y: Daru ihyai'l-kütübî'l-arabiyye, 1980.

İbn Kemal'in Kur'an Ayetlerini Tefsir Ederken İlmî Hakikatlere Yer Vermesi: Mülk Suresi Örneği

Ahmet ÖZDEMİR*

Öz: İlmî tefsir anlayışı, müfessirlerden bir kısmının benimsediği bir tefsir yöntemidir. Bu tür, bazıları tarafından bir tefsir tarzı olarak benimsenirken kimileri tarafından kabul görmemiştir. Tantâvî Cevherî, bu tarz tefsirin en önde gelen isimlerindendir. Osmanlı dönemi müfessirlerinden İbn Kemal de kısmen bu anlayışı benimsemiş birisidir. O, ayetleri tefsir ederken diğer izahlar yanında ilmî hakikatlere de yer vermiştir. Bu konuda kendisinin oldukça mahir olduğu açıktır. Örneğin Mülk suresinde yer alan bir ayetteki kuşların uçuş yetisi konusuna değinirken bunu ilmî şekilde izah yolunu tercih etmiştir. Bunun yanında gök cisimleriyle ilgili ayetleri açıklarken de aynı tarzı benimsemiştir. Bu çalışmamız, Mülk suresi örneğinde İbn Kemal'in, ayetleri ilmî çerçevede değerlendirmesi konusunu açıklığa kavuşturma şeklinde olacaktır.

Anahtar Kelimeler: İbn Kemal, İlmî Tefsir, Kur'an.

Ibn Kemal's Application to Scientific Reality While Explanation The Verses of Quran: Mulk Surah Example

Abstract: The concept of scientific tafsir is a method of tafsir that is adopted by some of the commentators. This kind of tafsir was adopted by some as a tafsir style but not accepted by others. Tantai Cevheri is one of the leading names of this kind of tafsir. Ibn Kemal, one of the exegetes of the Ottoman period, is also a part of this concept. While Ibn Kemal commented verses, he also included scientific truths as well as other explanations. He is very resourceful in this issue. For example, when referring to the ability of birds in a marshal to fly in the surah of Mulk, he preferred this in a scientific way. For example, when a bird on a mound in the estate referred to the flying skill of the birds, he preferred it in a scientific way. In addition, he explained the verses about celestial bodies and adopted the same scientific style. This work will be in the form of clarifying the subject of Ibn Kemal's interpretation of verses in the scientific framework in the case of the surah al-Mulk.

Key Words: İbn Kemal, Scientific Tafsir, Quran.

* Dr. Öğr. Üyesi, Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Ana Bilim Dalı.
(ahmet.aozdemir@gop.edu.tr)

Giriş

İlmî tefsirle ilgili birçok tanımlar yapılmıştır. Onlardan birine göre ilmî tefsir: “Müspet ilimlere ait bilgileri ve teorileri Kur’an’ın içerisinde bulmak için kişinin büyük bir çaba ortaya koymasısıdır.”¹ Bu anlamda ilgili ayetler, bilimsel gelişmeler ışığında yeniden değerlendirilmekte ve bu gelişmelerin kaynağının Kur’an olduğu ve birçok bilimsel gelişmenin Kur’an ışığında ortaya çıkarıldığı hatırlatılmaktadır. Ne tuhaftır ki bu buluşları özellikle son dönemde Müslüman olmayan kişiler gerçekleştirmektedirler. Bu da Müslümanların, kendi kitaplarını okuma ve onun üzerinde düşünme konusunda ne kadar az çaba sarf ettiklerini göstermektedir.

İlmî tefsir yapmaktaki amaç, Kur’an’ın ilahi bir kitap olduğunu, bilimsel gelişmeler henüz ortaya çıkmadan önce Kur’an’ın bunları haber verdiğini, bu durumun, onun ilahi kaynaklı oluşuna işaret ettiğini tespit etmeye ve bunun sonucunda da Allah inancına insanları ulaştırmaya çalışmaktır. Bilimsel gelişmeler ve icatlar ortaya çıkmadan yüzyıllar önce Kur’an’ın bunları haber vermesi onun, herhangi bir tahrifata uğramadan bizlere kadar ulaşan ilahi bir kaynak olduğunun göstergesidir. Çünkü bir insanın, bu kadar uzun süre sonra meydana gelebilecek bir hadiseyi bilmesi mümkün değildir. Ancak ilahi güç böyle bir bilgiyi insana haber verebilir.

İlmî tefsirle ilgili yapılan çok sayıda çalışma mevcuttur. Bu alanda yapılan çalışmaların bir kısmı, Kur’an’ın tamamının tefsir edilmesi şeklinde olduğu gibi diğer bir kısmı kısa bölümler ve sureler üzerinde yapılan çalışmalardan ibarettir. İbn Kemal de, Kur’an’ın tamamıyla ilgili olmasa da yapmış olduğu Mülk suresi tefsirinde bu hakikati ortaya çıkarmaya çalışan müfessirlerden bir tanesidir. Diğer tespitlerinin yanında bu konuya da yer vermiş olması onun, çok yönlü ve ileri görüşlü bir ilim adamı olduğunun göstergesidir. Yaşadığı zaman diliminde, farklı yorumlarıyla dikkatleri üzerine çekmiş, alanında söz sahibi ve düşüncelerinden istifade edilen, hatta padişahın dahi bazı meseleleri çözme konusunda fikirlerinden yararlandığı bir kişi haline gelmiştir.

¹ Ahmet Ömer Ebû Ca’fer, *et-Tefsîru’l-ilmî li’l-Kur’ân fi’l-mîzân* (Beyrut: Dâru Kuteybe, 1991/1411), 65.

Müfessirlerin, ayetleri yorumlama tarzlarına bakarken o günün şartlarını dikkate almak gerekecektir. Bugün için bilim ve teknoloji çok ileri bir boyuta ulaşmıştır. Önceleri bilinmeyen birçok konuya vakıf olunmuştur. O nedenle, günümüz şartlarına göre düşündüğümüzde, geçmiş dönemde yaşayan müfessirlerin yorumları bizim için yetersiz gibi görülebilir. Ama onların ufuk açıcı yorumları olmasaydı bugünün bilimsel gelişmelerinin alt yapısı oluşmayacaktı. Ayrıca bir konuda ilk sözün söylenmesi çok daha önemlidir. Bundan dolayıdır ki çığır açan insanlar, sonraki dönemlerde hep hatırlana gelmiş ve değerleri hiçbir zaman unutulmamıştır.

Bu çalışmamızda, İbn Kemal'in Mülk suresi tefsiri bağlamında ilmî hakikatlere bakışını ortaya koymaya çalışacağız. Bu bağlamda zaman zaman diğer tefsirlerle ve konuyla ilgili çalışmalarla karşılaştırmalar yapmak suretiyle de konuyu irdeleme çabası içerisinde olacağız. Amacımız, İbn Kemal'in bu alandaki düşünce anlayışını ortaya koymak suretiyle ilmî tefsir sahasında geçmiş dönemlerde yapılan çalışmalar hakkında kısaca da olsa bilgi vermektir. İbn Kemal çok yönlü bir ilim adamı olduğu için onunla ilgili farklı alanlarda çalışma yapılmasına ihtiyaç vardır. Tefsir de o alanlardan bir tanesidir. Zaten kendisiyle ilgili olarak çok sayıda araştırma ve inceleme mevcuttur. Her ne kadar tek bir sureden yola çıkarak çalışma yapıyor olsak da araştırmamız, bu konudaki genel düşüncesini yansıtacak şekilde olacaktır.

1. İbn Kemal

İbn Kemal (H. 873-940/ M. 1468-69-1534), Osmanlı Devletinin en ihtişamlı dönemlerinde yetişmiş büyük ilim adamlarından bir tanesidir. Osmanlı devlet idaresinde baba tarafından söz sahibi olan bir aileye mensuptur.² Anne tarafından ise ilim ehli bir aileden gelmektedir.³ Dedesine nispetle İbn Kemal

² Ahmed b. Süleyman Paşazâde İbn Kemal, *Tefsîru sûreti'l-Mülk* (Beyrut: Dâru'l-beşâir el-İslamiyye, 1986/1407), 18.

³ Mustafa Kılıç, "İbn-i Kemal Paşa", *Tarihi, Kültürü ve Sanatıyla VI. Eyüpsultan Sempozyumu Bildirileri* (İstanbul: 10-12 Mayıs 2002), ed. İrfan Çalışan (İstanbul: Eyüp Belediyesi Kültür Yayınları, 2003), 153.

adını almıştır. Kendi ismi Ahmet, babasının adı Süleyman, dedesinin adı ise Kemaleddin Ahmed'dir.⁴

Gençlik yıllarında Osmanlı ordusuna katılmıştır. Bu nedenle ilmî çalışmalarında kesintiler olmuştur. Ordu içerisinde komutanlık rütbesine kadar yükselmiştir.⁵ Askerî görevine belli bir süre devam etmiş, 25-26 yaşlarında ordudan ayrılıp medreseye geçmiş⁶ ve orada başta Molla Lütfi olmak üzere çeşitli hocalardan dersler almıştır.⁷ Sonrasında Edirne ve İstanbul'da medrese hocalığı, Edirne kadılığı, Anadolu kazaskerliği ve İstanbul müftülüğü yapmıştır.⁸

Dinî ve edebî ilimlerin her alanında eser kaleme almıştır.⁹ Üç yüze yakın eseri olduğundan bahsedilmektedir.¹⁰ Tefsir de söz sahibi olduğu alanlardan bir tanesidir. Bu alanda yapmış olduğu çalışmalar nedeniyle bazıları onu Osmanlı döneminin en büyük müfessiri olarak kabul etmiştir.¹¹ Öğrencilerinden bir tanesi de yine Osmanlı döneminin en önemli müfessirlerinden olan Ebüssuûd Efendi'dir.¹² Onunla kıyaslanması bile bu alanda ne kadar mahir olduğunun göstergesidir.

Zaman zaman devlet yöneticileriyle de birlikte hareket ettiği olmuştur. Yavuz Sultan Selim'le beraber Mısır seferine katılmış olması¹³ buna örnek olarak verilebilir. İlmî çalışmaları yanında bazı idari görevlerde de yer alması yine bu anlamda yönetim mekanizmasına yakın bir kişi olduğunun işaretidir.

⁴ Seyit Bahçivan, "Şeyhülislam İbn Kemalpaşa'nın Vasiyetnâmesi", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* [Bilimsel Birikim] 1/2 (2001): 209.

⁵ İbn Kemal, *Tefsîru sûreti'l-Mülk*, 18.

⁶ Kılıç, "İbn-i Kemal Paşa", 153.

⁷ İbn Kemal, *Tefsîru sûreti'l-Mülk*, 19.

⁸ İbn Kemal, *Tefsîru sûreti'l-Mülk*, 20.

⁹ Kılıç, "İbn-i Kemal Paşa", 153.

¹⁰ Bursalı Mehmed Tahir Bey, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Meral Yayınevi, 1975), 2: 353.

¹¹ Kılıç, "İbn-i Kemal Paşa", 154.

¹² Mehmed Tahir Bey, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 354.

¹³ İbn Kemal, *Tefsîru sûreti'l-Mülk*, 20.

2. İbn Kemal'in İlmî Hakikatlere Yaklaşımı

2.1. Kâinatın Yaratılması

İnsanların bilgilerinin, sadece çok az bir kısmıyla sınırlı olduğu evrende, Allah'ın gücünü, kudretini görmek fazlasıyla mümkündür. Teknolojik imkanlar, bilimsel gelişmeler, ne kadar ileri boyuta ulaşmış olsa da insanoğlu dünyanın uydusu olan aya gidebilmekte, onun dışındaki yakın gezegenlere ise ya uzay mekiği göndermekte ya da uzaktan izleyebilmektedir.

Mülk suresinin 3. ve 4. ayetlerinde “O ki, birbiri ile âhenktar yedi göğü yaratmıştır. Rahmân olan Allah'ın yaratışında hiçbir uygunsuzluk göremezsin. Gözünü çevir de bir bak, bir bozukluk görebiliyor musun? Sonra gözünü, tekrar tekrar çevir bak; göz (aradığı bozukluğu bulmaktan) âciz ve bitkin halde sana dönecektir.” buyrulmaktadır. Bu ayette üzerinde durulan konu, gökyüzünün katmanlar halinde yaratılmış olması, orada, insanları hayretler içerisinde bırakacak şekilde işleyen muazzam bir sistemin olmasıdır.

İbn Kemal tefsirinde, gökyüzünün katmanlar halinde yaratılmasından ve bu tabakalar arasında uyumsuzluk olmamasından bahsetmektedir.¹⁴ Bu tabakalardan neyin kast edildiği konusunda ise bir açıklamada bulunmamıştır. Kainattaki yaratılışın uyumlu olmasının, oradaki düzenin sağlıklı bir şekilde yürümesi anlamına geldiği¹⁵ tarzında izahatlar yaptığı görülmüştür.

İnsanlar, gökyüzü ile ilgili çeşitli teoriler geliştirmişlerdir. Bunlardan herhangi birinin Kur'an'da anlatılan yedi kat gökyüzü olduğunu söylemek doğru olmayacaktır.¹⁶ Çünkü insanların ürettiği teoriler, o gün için belki doğru olarak kabul edilebilir ama her zaman ve mekanda doğru oldukları anlamına gelmez. Bu teoriler, bazı verilerden yola çıkılarak ortaya atılmış iddialardır ve doğrulanması da kolayca mümkün olmayacaktır. Doğrulandığı iddia edilen birçok teori de daha sonraki yeni gelişmelerle değişikliğe uğramakta ve yanlış olduğu belirtilmektedir.

¹⁴ İbn Kemal, *Tefsîru sûreti'l-Mülk*, 41.

¹⁵ İbn Kemal, *Tefsîru sûreti'l-Mülk*, 42.

¹⁶ Ebü'l-A'la el-Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, trc. Muhammed Han Kayanî ve dğr. 2. Baskı. (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 6: 417.

Gökyüzünün katmanlar halinde yaratılmış olması, sanki üst üste konulmuş çok katlı bir binayı akla getirmektedir.¹⁷ Ama bu yapının, bizim algımızın da ötesinde başkaca anlamlar taşıyabileceği, somut bir görüntüden öte gözle görülemeyecek şekilde değişik bir durum arz edebileceği de unutulmamalıdır. Yine yedi gökten kastın kozmik sistemlerin çokluğu anlamına gelmesi de muhtemeldir.¹⁸ İnsanların ulaşamadığı kâinatın başkaca bölgelerinde farklı şekillerde yaşantıların olabileceği gerçeği de bu anlamda dikkate alınması gereken bir husustur.

Kâinatta işleyen mükemmel bir sistem vardır. Ayette de orada, herhangi bir düzensizlik, uyumsuzluk olmadığı, bu durumun, Allah'ın merhamet sahibi olmasının bir sonucu olduğu anlatılmaktadır.¹⁹ Çünkü düzensizliğin olması, orada yaşamanın zorlaştırılması, hatta imkansız hale gelmesi anlamına gelecektir. Diğer taraftan evrenin, eksiksiz, mükemmel bir şekilde yaratıldığı, bu mükemmelliğin tesadüfen olamayacağı, ancak üstün bir güç tarafından var edilmiş olacağı gerçeği de hatırd tutulması gereken bir vakiadır.²⁰ İnsanoğlunun, her gün gözünün önünde bulunan bu hakikati görmüş olması, ön kabulleri yok ise, başkaca bir delil olmasa dahi onu, üstün bir yaratıcının var olduğu fikrine götürecektir.

2.2. Gökyüzünün Yıldızlarla Süslenmesi

Gökyüzünün, ayetlerde anlatıldığı şekliyle yeryüzü için bir çatı konumunda olması,²¹ insanların kendilerini korunaklı bir şekilde güvende hissetmeleri anlamına gelecektir. Çatısız bir ev, tedirginlik sebebi olabileceği gibi gökyüzünün, sonu olmayan bir boşluk görünümünde olması da aynı şekilde huzursuzluk meydana getirecektir. Ayrıca bu gökyüzü çatısının, evlerde yer alan

¹⁷ Tantâvî, Cevherî, *el-Cevâhir fî tefsîri'l-Kur'âni'l-kerîm* (Mısır: Mustafa Elbânî el-Halebî ve Evlâduhu, 1351), 25: 201.

¹⁸ Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı Meâl-Tefsir*, trc. Ahmet Ertürk ve Cahit Koytak (İstanbul: İşaret Yayınları, 1999/1420), 1: 10.

¹⁹ Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'lekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*, 3. baskı (Beyrut: Daru'l-Küttâb el Arabiyyi, 1407), 4: 576.

²⁰ Hayreddin Karaman v.dğr. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), 5: 417.

²¹ Bakara 2/22.

aydınlatma gereçlerine benzer şekilde donatılmış olması da o çatıya ayrı bir güzellik ve özellik katmaktadır.

Mülk suresinin 5. ayetinde gökyüzünün bu yapısı üzerinde durulmaktadır: “*Andolsun ki biz, (dünyaya) en yakın olan göğü kandillerle donattık. Bunları şeytanlara atış taneleri yaptık ve onlara alevli ateş azabını hazırladık.*”

İbn Kemal de gökyüzünün bu özelliği üzerinde durmaktadır. Ona göre gökyüzünün yıldızlarla süslenmiş olması, görüntü olarak değil hakiki manada bir güzellik anlamı taşımaktadır.²² O, sanki burada yıldızların ve gezegenlerin farklı işlevlerine, kâinat sisteminde üstlendikleri görevlere işaret etmiş gibidir. Göze hoş gelmesinin de ötesinde kâinat sisteminde bizim algılayamadığımız işlevlerinin olması muhtemeldir. İbn Kemal sanki bu gerçeği görmüş gibidir.

Diğer taraftan benzer bir bakış açısını, yıldızların, gezegenlerin aydınlatıcı olması konusunda da görmemiz mümkündür. Gökyüzündeki gezegenlerin aydınlatıcı olmasının, bizim anladığımız anlamda bir aydınlatma aracı olmadığı kanaatini taşımaktadır.²³ Bu ifadesinden, gök cisimlerinin aydınlatıcı olmasının, ışık yayma şeklinde değil, insanların, ulaşım esnasında gidecekleri güzergâhı tespit etmeleri noktasında yol göstericilik özelliği anlamına geldiği görüşünde olduğu sonucunu çıkarmak mümkün olacaktır.

İbn Kemal, bu konuda ilginç bir ayrıntıyı daha dile getirmektedir. Ona göre, ayette “dünya seması” tabirinin kullanılması, dünyanınkine benzer başka göklerin de olabileceğine işaret etmektedir.²⁴ “Uzayda hayat var mıdır?” sorusunun çokça sorulduğu günümüzde, böylesi bir çıkarımın yüzyıllar öncesinden yapılmış olması İbn Kemal’in bilimsel yorumlarının ne denli önemli olduğunu göstermektedir. Dünya semasına benzer şekilde başka göklerin de olması oralarda da dünyada olduğu gibi başkaca yaşantıların olduğu anlamına gelebilecektir.

Yıldızların yaratılmasının üç amaç için olduğu söylenmiştir: Gökyüzünü süslemek, Şeytanları taşlamak, insanların yollarını bulmaları için yol gösterici olmak.²⁵ Anlıyoruz ki yıldızlar, insanlar için hem yol gösterici hem de aydınlatıcı

²² İbn Kemal, *Tefsîru sûreti'l-Mülk*, 44.

²³ İbn Kemal, *Tefsîru sûreti'l-Mülk*, 44.

²⁴ İbn Kemal, *Tefsîru sûreti'l-Mülk*, 45.

²⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4: 577.

işlevi olan bir yapı arz etmektedirler.²⁶ İnsanlar için böyle bir benzetmenin yapılmış olması, evleri için kullandıkları aydınlatma araçları ile kâinattaki Allah'ın gücünü kıyaslamaları açısındandır.²⁷ Küçük bir aydınlatma gerecini kullanan insanoğlu, onu devamlılık arz eden bir hale dönüştürememiştir. Her bir aydınlatma aracının belirli bir sürelik ömrü vardır. Gökyüzündeki yıldızlar ise milyonlarca yıldır bu işlevi sorunsuz bir şekilde yerine getirmektedir.

Diğer taraftan ayette, “Mesâbih=lambalar”, tabirinin nekra=belirsiz, olarak kullanılmış olması, onların ihtişamına işaret etmekte olup, kâinatın ıssız olmadığını, insanları şaşkın hale getirecek yıldız ve gezegenlerle dolu olduğunu anlatmak içindir,²⁸ de denmiştir. Bu görkemli sistemin var olması tesadüfen olabilecek bir şey değildir. Çok güçlü bir yaratıcının eseri olmalıdır.

Yine ayette kullanılan “şeytanlar” tabirinin, insanlar arasındaki astrologlara, medyumlara işaret anlamı taşıdığı da söylenmiştir.²⁹ Yani bu görüşe göre gök cisimlerinin muazzam yapısı, onlardan yola çıkarak, gelecekle ilgili tahminde bulunmak isteyen insanların akıllarıyla kavrayabilecekleri bir oluşum değildir. Onun da ötesinde çok daha önemli görevleri icra eden, yapısıyla ilgili çok az bilgi sahibi olduğumuz, hatta birçoğunu henüz göremediğimiz büyük bir sistemin parçalarıdır. İnsanın acizliğini ortaya koyması açısından da bu önemlidir.

Yıldızların, geceleyin kandil gibi ışık saçmalarını, İbn Kemal'de olduğu gibi mecazi anlamda kandile benzeten başka müfessirler de olmuştur.³⁰ Bunun anlamı az önce de ifade ettiğimiz gibi insanların, ulaşım esnasında yönlerini belirleyebilmeleri için yol gösterici bir konumda olmaları demektir.

2.3. Yeryüzünün Yaratılması

Kâinatta yer alan bu muazzam sistem içerisinde yeryüzünün konumu, büyüklük açısından denizde bir damla mesabesindedir. Onun, diğer gök cisimlerinden farkı, canlı varlıkların hayatlarını devam ettirebilecekleri bir yapıda olmasıdır. Bu anlamda güneş sisteminde, hatta onun biraz daha ötesinde

²⁶ Tantâvî, Cevherî, *el-Cevâhir fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-kerîm*, 25: 201.

²⁷ Tantâvî, Cevherî, *el-Cevâhir fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-kerîm*, 25: 201.

²⁸ Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, 6: 417.

²⁹ Esed, *Kur'an Mesajı*, 3: 1169.

³⁰ Karaman v.dğr. *Kur'an Yolu*, 5: 417.

yer alan diğer gök cisimlerinin görevi sanki yeryüzünün bu işlevini yerine getirmesine yardımcı olmaktır. Meseleye bu açıdan bakıldığında, yeryüzü güneş sisteminin merkezi, diğerleri ise ona hizmet etmekle görevli cisimlerdir.

Mülk suresinin 15. ayetinde yeryüzünün, yaşanabilir bir yer olma özelliği dile getirilmiştir: “O, yeryüzünü sizin ayaklarınızın altına serendir. Haydi onun üzerinde yürüyün ve Allah'ın rızından yiyin. Dönüş ancak onadır.” Daha başka ayetlerde de oranın yuvarlak olmasına rağmen adeta bir döşek gibi rahat ve konforlu bir şekle sokulduğu³¹ ve insanın rahat edebilmesi için her türlü imkanın sağlandığı aktarılmaktadır.

İbn Kemal de tefsirinde bu gerçeği dile getirmektedir. Orada, yeryüzünün, insanın yaşamasına uygun bir şekilde yaratılmasından bahsetmektedir. Her ne kadar yeryüzünde dağlar ve engebeli araziler olsa da insan, yapısı itibarıyla oraları aşacak güçtedir.³² Bütün bu yapıyla yeryüzü, bazı zorluklarına rağmen yaşanabilecek bir alandır. Dağların, engebeli arazilerin olması da ayrıca bir güzelliştir ve ihtiyaçtır. Bazı faaliyetleri yerine getirebilmek için düz bir arazi gerekirken bazıları için ise engebeli arazilerin olması kaçınılmazdır. Örneğin, bir barajı düz bir araziye yapmak mümkün değildir. Yeraltı kaynaklarının yine ovadadan çıkarılacak olması, devasa çukurların oluşmasına ve insanlar için bu durumun tehlike arz etmesine sebep olacaktır.

Allah, yeryüzünü, insana vermiş olduğu zekanın yönetimine teslim etmiş, ona boyun eğdirmiştir.³³ Oradaki canlı-cansız diğer bütün varlıklar, insanın hizmetine sunulmuştur. İnsanoğlu da, kendisine verilen akıl ve zeka ile onlara egemen olabileceği imkanları tesis etmiştir. Bu durum onun, yeryüzünün halifesi olmasının bir sonucudur. Bu nedenle, medeniyet kurma, şehirler inşa etme sadece insana has bir özelliktir.

Allah, insanın kâinata ihtiyacını gidermesi için taşlar, madenler, sanayi ürünleri, ağaçlar, tarım ürünleri yaratmıştır. Her bölgede bu nimetlerden biri ya da birkaçı mevcuttur. İnsanların yeryüzünde yürümelerinden kasıt hem fiili olarak hem de akli olarak bu eylemin gerçekleştirilmesidir. Akli kullanmak, oradaki nimetlerden istifade etmek, madenleri çıkarmak gibi faaliyetleri

³¹ Bakara 2/22.

³² İbn Kemal, *Tefsîru sûreti'l-Mülk*, 53.

³³ Esed, *Kur'an Mesajı*, 3: 1171.

gerçekleştirme anlamındadır.³⁴ Ayrıca yeryüzündeki diğer nimetlerden istifade etmek üzere araştırmalar yapmak, icatlar gerçekleştirmek de bu anlamda akla gelebilecek hususlardandır.

İnsanın yaşamasına uygun hale getirilen yeryüzü, onun için adeta tek yaşam alanıdır. Her ne kadar son zamanlarda bazı gezegenlerde yaşam koşulları araştırılıyor ise de henüz bu konuda olumlu bir bulguya rastlanmamıştır. Zaten insanların topyekûn yeryüzünü terk edip gitmesi de mümkün değildir.³⁵ Yeryüzü adeta onları bir mıknaṭıs gibi çekmekte ve orada yaşamaya zorlamaktadır. Nitekim yerçekimi olmasaydı insanlar uzay boşluğunda kaybolup gidebilirlerdi.

Ayette, yeryüzünün bu hale getirilmiş olmasının Allah'ın bir lütfu olduğuna işaret vardır.³⁶ Verilen bu imkana karşılık yaratıcısını unutmaması ve dünyaya dalmaması istenmektedir.³⁷ Ama yeryüzündeki cazip imkanlar, zaman zaman insanları, kulluk görevini yerine getirmekten uzaklaştırmışlardır.

2.4. Kuşların Gökyüzünde Uçmaları

Canlı türlerinin farklı yapılarda yaratılmış olmaları, bulundukları çevreye uygun özelliklerle donatılmaları, her birisinin mutlaka kendisini koruyacak bir savunma sistemine sahip olması insanoğlunun, ibret alması ve onlara bakarak yeni imkanları keşfetmesi amacıyla dikkatlere sunulmuştur. Onların her biri ilahi kudretin eseridir ve insanlar için yol gösterici bir yapıya sahiptir.

Mülk suresinin 19.ayetinde ise kuşların uçmalarının ibret alınması gereken bir olay olduğundan bahsedilmektedir: “Üstlerinde kanat çırparak uçan kuşlara bakmazlar mı? Onları (havada) ancak Rahmân tutuyor. Şüphesiz O her şeyi hakkıyla görendir.” Normal şartlarda yer çekiminden dolayı yere düşmeleri gerekirken, onlara verilen bir özellik, havada asılıymış gibi durmalarını sağlamaktadır.

İbn Kemal, kuşların havada kalmalarını sağlayan en önemli etkenin kanatlarını açmış olmaları olduğu kanaatinde. Kanatları genelde açık durmaktadır. Kısa süreyle hareketi sağlamak için kapatıldığı da malumdur.

³⁴ Tantâvî, Cevherî, *el-Cevâhir fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-kerîm* 25: 203.

³⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4: 580.

³⁶ Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, 6: 421.

³⁷ Karaman v.dğr. *Kur'an Yolu*, 5: 422.

Kanatlarını açıp kapamaları, tabi durumun aksine onlara verilen bir güç sayesinde gerçekleşmektedir.³⁸ Tabii ki havada kalmalarını sağlayan tek etkenin bu kanatlar olmadığı da bir gerçektir. Kanadı olup da uçamayan tavuk, ördek gibi canlılar da mevcuttur.

Diğer taraftan İbn Kemal, kuşların gökyüzünde uçmasını, suda yüzmeye de benzetmektedir. Çünkü yüzmeye de kanatları, yüzgeçleri ya da kolları açıp kapama hadisesi cereyan etmektedir.³⁹ Bir kuş suda yüzemeyeceği gibi bir balık da havada uçamayacaktır. Her biri, aynı hareketi yaptıkları halde kendilerine uygun mekanlarda hareketlerini gerçekleştirmektedirler.

Ayrıca İbn Kemal, o kuşlara, normal gidişatın aksine havada durma kudretini veren Allah'ın merhamet sahibi olmasını hatırlatmaktadır.⁴⁰ Çünkü bir kuş için belki havada kalmak en önemli savunma mekanizmasıdır. Zayıf ve güçsüz oldukları, hızlı koşamadıkları için uçuş yetenekleri olmasaydı çok kolay bir şekilde av olabilirlerdi.

Her an göz önünde olduğu için sıradan bir olay gibi görünen kuşların uçuşması olağanüstü bir hadise olarak gözler önüne serilmiştir.⁴¹ Çünkü insanoğlu, ilk defa gördüğü bir hadisenin aksine sürekli şahit olduğu bir olay üzerinde çok fazla kafa yormamaktadır. Ancak kendilerine hatırlatma yapılırsa bunun farkına varmaktadırlar. O nedenle bu ayette olduğu gibi daha başka birçok ayette, aslında insanların her gün görüp şahit olduğu günlük olaylara dikkat çekilmekte ve insanlar ibret almaları için uyarılmaktadırlar.

Kuşlar, sadece kanatları yönüyle değil, bedensel yapılarıyla da havada kalacak şekilde yaratılmışlardır.⁴² Allah, tabiat kanunlarını, kuşların havada durabileceği şekilde düzenlemiştir.⁴³ İnsanlar açısından doğal bir durum olmasa da Allah'ın gücünü düşündüğümüzde bunun normal bir yaratılış kanunu olduğu bir gerçektir.

³⁸ İbn Kemal, *Tefsîru sûreti'l-Mülk*, 56.

³⁹ İbn Kemal, *Tefsîru sûreti'l-Mülk*, 56.

⁴⁰ İbn Kemal, *Tefsîru sûreti'l-Mülk*, 56.

⁴¹ Karaman v.dğr. *Kur'an Yolu*, 5: 422.

⁴² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4: 581.

⁴³ Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, 6: 423.

Elbette ki kuşların çeşitli türleri üzerinde düşünen ve araştırma yapan insanlar da vardır. Bu araştırmaların bir sonucu olarak günümüzde bazı uçakların tasarımı kuşlardan ilham alınmak suretiyle yapılmıştır.⁴⁴ Onların hızları, manevra kabiliyetleri insanlar için örnek olmuştur.

2.5. Suların Yeraltından Çıkması

İnsanlar için hayat kaynağı olan sular, Allah'ın kullarına en büyük nimetlerinden bir tanesidir. Su olmadan insanların ve de bitkilerin hayatta kalabilmesi mümkün değildir. Geçmişten günümüze, suyun olduğu yerlerde medeniyetler inşa edilmiş, olmadığı yerler ise canlı varlıklardan yoksun bir şekilde hayatini devam ettirmiştir. Bu suların insanın hizmetine sunulması ise yağmur ve kar sularının yer üstü ve yeraltında depolanmasıyla gerçekleşmektedir. Yer üstünde depolanması insanların oluşturduğu göletler ve barajlar yoluyla olduğu gibi göller ve denizlerde doğal yollardan da gerçekleşmektedir. Ayette bahsedilen ise daha çok yer altı kaynaklarıyla ilgilidir.

Mülk suresi 30.ayette ise, insanlar için vazgeçilmez bir nimet olan suyun önemi üzerinde durulmaktadır: “*De ki: Suyunuz çekilirse, söyleyin bakalım, size kim bir akar su getirebilir?*”

İbn Kemal, tefsirinde bu konu üzerinde de durmaktadır. Ona göre sular, normal şartlarda yeraltından, yani aşağıdan yukarıya doğru çıkmaz. Onların çıkarılması, Allah'ın bir lütfudur. O suları Allah, çıkarmamış olsa insanların kendi güçleriyle bunu yapmaları mümkün olmazdı.⁴⁵ Belki insanlar, yeryüzüne yakın mesafede olanları geçici çözümlerle çıkarabilirler ama bu, süreklilik arz etmeyeceği gibi daha derinlerde olanları çıkarmaya muktedir değildirler, ya da bu durum çok büyük maddi külfeti beraberinde getirmektedir.

İbn Kemal'in vurguladığı konu, tabiat kanunlarının aksine Allah'ın bir lütfu olarak, insanların ihtiyaçlarının görülmesi için sular aşağıdan yukarıya doğru akmaktadır. İnsanoğlu belki bunu alışlageldiği için sıradan bir olay gibi düşünebilir ama üzerinde düşünülmeyen bir konuyu Allah insanlara hatırlatmaktadır. Aynı zamanda insanlara, yeraltı sularının nasıl çıkarılacağına dair de yol göstermektedir.

⁴⁴ Tantâvî, Cevherî, *el-Cevâhir fî tefsîri'l-Kur'âni'l-kerîm*, 25: 204.

⁴⁵ İbn Kemal, *Tefsîru sûreti'l-Mülk*, 64-65.

Bu ayetle ilgili olarak yapılan başka bir yoruma baktığımızda su, organik hayatın vazgeçilmezi olduğu gibi ahlaki bilincin devamlı olması da ruh için olmazsa olmazdır,⁴⁶ değerlendirmesinin yapıldığını görmekteyiz. Ayetin asıl anlamı o olmamakla birlikte içerik olarak doğru ve etkili bir çıkarım olduğunu söylememiz mümkündür. Maddi anlamda hayata devam edebilmek için bedenin ihtiyaçlarının karşılanması bir zorunluluktur. Ama ruhun da bu anlamda hayatiyetini devam ettirebilmesi, ruhsal anlamda çöküşler yaşamaması ve diğer insanlara karşı sorumluluklarını yerine getirebilmesi için ahlaki anlamda da kendisini geliştirmesi gerekecektir.

İnsanlar, her ne kadar yer üstündeki suları kendi imkanlarıyla depolama imkanlarına sahip olsalar da uzun süre yağış olmadığı takdirde onların bu çabaları sonuç vermeyecektir. Burada Allah'ın gücü karşısında insanların acizliğinin söz konusu olduğuna vurgu yapılmaktadır. İnsanoğlu teknolojik ve bilimsel anlamda ne kadar aşama kat ederse etsin yine de ilahi yardıma muhtaçtır. İnsan gücünün belirli bir sınırı vardır ve ondan öteye geçmesi mümkün değildir. Kısaca insanoğlu, her halükarda Allah'ın yardımına muhtaç olmaya devam edecektir.

Sonuç

İbn Kemal, Osmanlı devletinin, yükselme döneminde yaşamış önde gelen ilmî şahsiyetlerinden birisidir. Anne ve baba tarafından iyi bir aileden gelmiş olması kendisine büyük katkılar sağlamıştır. Bu sayede büyük medreselerde eğitim görmüş ve kendisini bilgi olarak geliştirme imkanı bulmuştur. Daha sonraki dönemlerde ise devlet yönetiminde önemli görevler üstlenmiş ve etkinliği tüm ülke sathına yayılmıştır.

İbn Kemal, sadece belli bir alanda söz sahibi bir şahsiyet değildir. Dini ilimlerin birçok alanında temayüz etmiş ve çok sayıda eserler meydana getirmiştir. Bu alanlardan bir tanesi de tefsirdir. Her ne kadar Kur'an'ın tamamını tefsir etmemiş olsa da tefsirini yaptığı ayetlerdeki ortaya koymuş olduğu çıkarımlarda ne kadar mahir bir insan olduğunu anlamak mümkündür.

Ayetlerde yer alan bilimsel gerçeklerle ilgili yorumlarına baktığımız zaman, yaşadığı çağı dikkate aldığımızda, ileri seviyede yorum kabiliyetine sahip

⁴⁶ Esed, *Kur'an Mesajı*, 3: 1172.

olduğunu söyleyebiliriz. Bilimsel gelişmelerin çok az olduğu bir dönemde daha sonraki zaman dilimleri için yol gösterici ve çığır açıcı ifadeler kullanmıştır.

Gökyüzünün yaratılmasıyla ilgili olarak, orada var olan muazzam sistemin, herhangi bir uyumsuzluk olmaksızın devam etmesi konusuna değinmiştir ki evren hakkında detaylı bilgilerin olmadığı bir dönemde bunu söylemiştir. Gökyüzünde yer alan yıldızların orayı süsleyen bir yapısının olduğundan bahseden ayetle ilgili olarak ise bunun sadece görüntü olarak değil hakiki anlamda bir süs olduğunu dile getirmektedir. Diğer taraftan yıldızların aydınlatma aracı olarak nitelendirilmesinin ise bizim anladığımız manada ışık yayan bir yapıdan ziyade başkaca anlamlara geldiğini söylemektedir. Burada, yolculuk esnasında güzergâhın bilinmesi için yıldızların konumlarından istifade edilmesi hususu akla gelmektedir. Ayrıca ayette “dünya seması” tabirinin kullanılmasının, dünyanın dışında da gökyüzü olan başka gezegenlerin olabileceği gerçeğini hatırlattığını söylemektedir. Dünya semasına benzemesi oralarda yaşam olması anlamına gelebilmektedir.

Yeryüzünün insan için yaşanılır bir şekilde yaratılmasıyla ilgili ayetleri ele alırken, her ne kadar orada hayatı zorlaştırabilecek şekilde engebeli araziler olsa da onların varlığının, insanların yaşamalarının önünde bir engel teşkil etmediğinden bahsetmektedir. Zor olması imkansız olması anlamına gelmeyecektir. Çünkü yeryüzündeki yaratılmış olan her bir nesne, belli bir amacı gerçekleştirmek içindir.

İbn Kemal, kuşların gökyüzünde uçmalarını balıkların suda yüzmesine benzetmektedir. Her ikisi de aynı hareketleri yapmaktadırlar. Ama yaratılışları gereği bu görevi farklı yerlerde icra etmektedirler. Ayrıca kuşların havada kalmasını sağlayan en önemli etken ona göre kanatlarının açık olmasıdır. Kapalı olması ise çok az bir zaman gerçekleşen bir durumdur. Onları asıl havada tutan ise Allah'ın yardımıdır. Suların yeraltından çıkmasıyla ilgili ayet konusunda ise doğal gidişatın aksine suların aşağıdan yukarıya doğru çıkmanın yine ilahi bir gücün desteği ile olduğundan bahsetmektedir. Çünkü çok derinlerde olan bir suyu yukarı çıkarmak insan gücüyle olacak bir şey değildir. İnsanoğlu, sadece yakın mesafedeki suları çıkarabilme gücüne sahiptir. Ayrıca o suların yeraltında birikmesi de yine yağışların olmasına ve onların yeraltında birikmesine bağlıdır ki bu da insan gücüyle değil Allah'ın yardımıyla olmaktadır.

Kaynakça

- Bahçivan, Seyit. “Şeyhülislam İbn Kemalpaşa’nın Vasiyetnâmesi”. Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim] 1/2 (2001): 209-214.
- Ebû Ca’fer, Ahmet Ömer. *Et-Tefsîru’l-ilmî li’l-Kur’ân fi’l-mîzân*. Beyrut: Dâru Kuteybe, 1991/1411.
- Esed, Muhammed. *Kur’an Mesajı Meâl-Tefsir*. Trc. Ahmet Ertürk ve Cahit Koytak. İstanbul: İşaret Yayınları, 1999/1420.
- İbn Kemal, Ahmed b. Süleyman Paşazâde. *Tefsîru 390efsir’l-Mülk*. Beyrut: Dâru’l-beşâir el-İslamiyye, 1986/1407.
- Karaman, Hayreddin – Çağrıcı, Mustafa – Dönmez, İbrahim Kafi – Gümüş, Sadrettin. *Kur’an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006.
- Kılıç, Mustafa. “İbn-i Kemal Paşa”. *Tarihi, Kültürü ve Sanatıyla VI. Eyüpsultan Sempozyumu Bildirileri* (İstanbul: 10-12 Mayıs 2002), ed. İrfan Çalışan. 152-157. İstanbul: Eyüp Belediyesi Kültür Yayınları, 2003.
- Mehmed Tahir Bey, Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*. İstanbul: Meral Yayınevi, 1975.
- Mevdûdî, Ebü’l-A’la. *Tefhîmü’l-Kur’ân*. Trc. Muhammed Han Kayanî ve dğr. 2. Baskı. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Cevherî, Tantâvî. *El-Cevâhir fi 390efsiri’l-Kur’âni’l-kerîm*. Mısır: Mustafa Elbânî el-Halebî ve Evlâduhu, 1351.
- Zemahşerî, Ebü’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *El-Keşşâf ‘an hakâ’iki gavâmizi’t-tenzîl ve ‘uyûni’lekâvîl fi vücûhi’t-te’vîl*. 3. Baskı. Beyrut: Dâru’l-küttâb el Arabiyyi, 1407.

Tokatlı Âlim İbn Kemal'in 'Risâle Fî Tahkîki'l-Gayb' Adlı Eserinde Gayba Dair Bazı Ayetlere Yaklaşımı

Zeynep CERAN*

Öz: İbn Kemal Tokatlı âlim ve şeyhülislamdır. Osmanlı'nın parlak dönemlerine şahit olmuş bu zatın dinî ilimlerin hemen her alanıyla birlikte dil, edebiyat ve felsefede de adından söz ettirdiği bilinmektedir. Tebliğimizde, hakkında çok sayıda ilmî çalışma yapılan İbn Kemal'in 'Risâle Fî Tahkîki'l-Gayb' adlı eseri özelinde gayb ile ilgili bazı ayetleri nasıl tefsir ettiğini inceleyeceğiz. İbn Kemal söz konusu risâlesinde gaybî bilginin kapsamını belirlemiş, bu kapsamdan hareketle gaybın tanımını yapmış, konuyla ilgili insan zihnini meşgul eden bazı soruları ve bunlara cevaplarını ortaya koymuştur. İbn Kemal'in gaybî konulara dair ayetlerden ulaştığı temel sonuçlar Allah'ın makamı ile bunun karşısındaki kulun konumuyla ilgilidir. Söz konusu risâlede farklı gayb alanlarını ortaya koyan ayetler örnekleme metoduyla seçilmiş, bu ayetler kısaca tefsir edilmek suretiyle sonuca gidilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İbn Kemal, Şeyhülislam, Tefsir, Ayet, Gayb, Tasavvur.

Tokadian Scholar İbn Kemal's Approach in His Work Named 'Risala Fî Tahkikul-Gayb' Regarding Invisible World (Gayb) in the Some Verses

Abstract: Born in Tokat, İbn Kemal was scholar and shaukha'l-islam. It is known that, living in the best eras of Ottoman Empire, he became famous in language, literature and philosophy besides nearly all fields of religious sciences. Many academic studies were done about İbn Kemal but we will explore how he explained some verses about *gayb* (unknown) in the border of his pamphlet of 'Risâle Fî Tahkîki'l-Gayb'. In his mentioned pamphlet, İbn Kemal made out the border of *gayb* knowledge and he described *gayb* from the point of this border. The basic findings he gained from the verses on *gayb* are dealt with the highest post of Allah and the opposite position of human. In the pamphlet the verses about different *gayb* subjects were chosen with sampling method and some conclusions were gained after brief explanations of these verses.

Key Words: İbn Kemal, Shaukha'l-Islam, Tafsir, Verse, Gayb, Imagination.

* Dr. Öğr. Üyesi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalı, Tefsir Bilim Dalı (zceran@cumhuriyet.edu.tr).

Giriş

Gerek siyasî, gerekse sosyal ve ekonomik açılardan toplumun bugününün doğru değerlendirilmesinde onun geçmişten getirdiklerinin bilinmesi ve göz önünde tutulması temel koşuldur. İlmî ve düşünsel hayata dair toplumsal mirasın bu açıdan tahlili ise öncelikle söz konusu birikimin elde edildiği dönemlerin ortam ve şartlarını bilmeyi gerektirir. İnsanın bireysel ve toplumsal varlığına dair önemli fikirler beyan eden İbn Kemal'in tüm risâlelerine ve özellikle Yaratıcı ile yaratılanın doğru konumlandırılması amacına matuf kaleme alındığını düşündüğümüz gayb risâlesine bu tarz bir okumayla yaklaşılmaya gerektiği kanaatindeyiz.

Dolayısıyla çalışmamızda ilk olarak onun, yaşadığı dönemin toplumsal özelliklerini incelemeyi uygun buluyoruz. Ardından söz konusu risâlenin içeriğini ve bu içerikten ulaştığımız sonuçları ortaya koyacağız.

1. İbn Kemal'in Hayatı ve İlmî Şahsiyeti

İbn Kemal'in hayatını, ilmî şahsiyetini, eserlerini ve çeşitli yönlerini ele alan birçok bilimsel çalışma bulunmaktadır. Çalışmamızın hedefi onun hayatını ayrıntılı olarak ele alıp değerlendirmekten ziyade belirli bir konudaki yaklaşımını ele almak olduğundan söz konusu eserlerden hareketle kısa bir biyografisini vermekle yetineceğiz.

İbn Kemal Osmanlı Devleti'nde yetişmiş çok yönlü ve dirayetli bir âlim ve şeyhülislamdır. Asıl adı Şemseddin Ahmed'tir ve Şehzade Bayezid'e lalalık yapan büyükbabası Kemal Paşa'ya nispetle Kemalpaşazâde, Kemalpaşaoğlu veya İbn Kemal olarak anılmaktadır. 3 Zilkade 873 'te (15 Mayıs 1469) dünyaya gelen İbn Kemal'in bazı kaynaklarda Tokat'ta, bazılarında ise Edirne'de doğduğu kaydedilmekle birlikte, annesinin İran'dan gelip Tokat'a yerleşen Fatih Sultan Mehmed dönemi kazaskerlerinden Küpelioglu Muhyiddin Mehmed'in kızı olması onun Tokatlı olduğu ihtimalini güçlendirmektedir. İbn Kemal asker kökenli bir aileye mensup olması hasebiyle kendisi de birtakım önemli seferlere katılmış fakat daha sonradan ilmî hayatı tercih ederek farklı alanlarda kendini yetiştirmiştir. Döneminin en büyük hocalarından ilim tahsil etmesinin ardından ilk olarak Edirne'deki Ali Bey (Taşlık) Medresesi müderrisliğine, ardından Üsküp'teki İshak Paşa Medresesi'ne tayin edilmiştir. Sonraki yıllarda Edirne'deki

Halebiye ve Üç Şerefeli medreseleri ve İstanbul'daki Sahn-ı Seman medreselerinde ders vermiştir. İlmî yetkinliği, muhakeme ve münazaradaki kudretinin çok yüksek olması itibarıyla kendisine 'Müftü's-Sakaleyn'¹ ünvanı verilmiştir. Edirne'de kadılık ve Anadolu kazaskerliği dönemlerinin ardından 1526 yılında Zenbilli Ali Efendi'nin yerine şeyhülislamlığa getirilmiş, bu görevini sürdürürken 2 Şevval 940 (16 Nisan 1534) tarihinde vefat etmiştir.

İbn Kemal'in yaşadığı XV. ve XVI. yüzyıllar Osmanlı'nın 'Yükselme Dönemi' olarak kabul edilen en parlak devirleridir. İbn Kemal sırasıyla Fatih devri (1451- 1481) nin belli bir kesitine, II. Bayezid (1481- 1512), Yavuz Sultan Selim (1512- 1520) ve Kanuni Sultan Süleyman (1520- 1556) dönemlerine şahitlik etmiştir.² Çok yönlü bir ilim ve devlet adamı olması hasebiyle söz konusu dönemlerin güzel ve parlak yanlarının farkında olduğu gibi sosyal, siyâsî ve ekonomik problemlerini de görmezden gelmemiştir. Onun ilim hayatında da devlet hayatında da bu farkındalığın izlerine rastlamak mümkündür. Toplumuyla iç içe geçirdiği ömrünün her döneminde insana ve topluma rehberlik edecek eserler kaleme almış, bunu yaparken sosyal ve siyâsî hayata aktif katılmaktan vazgeçmemiştir. Örneğin Yavuz Sultan Selim zamanında Osmanlı kamuoyunu Safevilere karşı hazırlamak amacıyla yazdığı risalede Şah İsmail'i ve akidesini eleştirerek Şiiler'le yapılacak savaşın cihad sayılacağına hükmetmiş, böylece söz konusu devlete karşı başlatılan seferin başarıya ulaşmasına önemli katkıda bulunmuştur.³

İbn Kemal Osmanlının ilmî, sosyal, siyâsî, ekonomik vs. hemen her alanda oldukça çalkantılı bir döneminde yaşamıştır. Beylikten devlete geçisin sancıları, ardından Fatih Sultan Mehmet döneminde yaşanan ilmî gelişmeler, onun vefatıyla birlikte başlayan ve yıllar boyu süren taht kavgaları, son derece sert tedbirlerle sükûneti yeniden sağlayan Yavuz Sultan Selim'in özellikle doğu politikası ve nihayet Kanunî ile ulaşılan sınırlar ve zenginlik gerek fert gerek toplum hayatını derinden etkilemiştir. Tüm bu sayılan dönemler içerisinde

¹ İbn Kemal'in fikhî görüşleri hakkında bilgi için bkz. Şükrü Özen, "Kemalpaşazâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25: 242-244.

² İbn Kemal'in hayatı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ali Öge, *Şeyhu'l-İslam İbn Kemal'in Sünnîlik Anlayışı*, (Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2010), 17-81.

³ Şerafettin Turan, "Kemalpaşazâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25: 238-240.

farklı kùltùrlere mensup kişi ve topluluklarla etkileşime geçme zorunluluğu pek çok problemi de beraberinde getirmiştir. Bunlardan en önemlileri Safevî ve Memlûk devletleridir. Bu iki devlet içerisindeki dinî ve siyasî gruplarla, özellikle şah İsmail ile Osmanlı devleti uzun yıllar mûcadele etmek zorunda kalmış, kendisi de maddî manevî ağır kayıplar vermiştir. İslam dũnyasının kendi içerisindeki sosyal ve siyâsî karmaşalar ilim ve dũřũnce dũnyasına fazlasıyla yansımıştır. Bu karmaşadan yararlanmak isteyen kişi ve toplumlarla mûcadele etme gereği, Osmanlıyı ayrıca meşgul etmiş ve yıpratmıştır. Cem Sultan'ın papaya sığınması, şah İsmail'in Venedik'ten yardım istemesi buna örnek verilebilir.⁴ Tũm bu çalkantıların ortasında yetişmiş bir ilim adamı ve devletin sosyal siyasî gidişatına yön veren bir řeyhũlislam olarak İbn Kemal'in sorumluluğu oldukça ağırdır. Yaşanan hayattaki problemlerin eřitlilięi İbn Kemal'in eserlerinin çeşitliliğini de açıklamaktadır. Onun için farklı alanlardaki ilmî ve dũřũnsel yetkinlik entellektũellikten öte bir ihtiyaçtır. Çalışmamızda onun, her biri ayrı bir araştırmanın konusu olacak kadar değerli risâlelerinden 'Risâle Fî Tahkîki'l-Gayb' adlı eserini inceleyeceğiz.⁵

2. İbn Kemal'in 'Risâle Fî Tahkîki'l-Gayb' Adlı Eseri

Sadece dinî ilimlerde değil, edebiyat ve felsefede de geniş bir bilgi birikimi ve dũřũnsel derinliğe sahip olan İbn Kemal Arapça, Farsça ve Tũrke olmak ũzere ũ yũzũn ũzerinde risâle ve eser kaleme almıştır. Eserlerinde, konu edindiği ilmin en karmaşık meselelerine dair kendisinden önce ortaya konanları zikretmiş, ardından bunları tahlil ve tenkit ederek kendi grũřlerinin zeminini hazırlamıştır. Tahlilini sunduğumuz gaybî bilgiye dair risâlede de benzer bir

⁴ öge, *şeyhu'l-İslam İbn Kemal'in Sũnnilik Anlayışı*, 28 vd.

⁵ çalışmamızda söz konusu risâlenin "*Mecmũ'u Rasâili'l-Allâme İbn Kemal Bâşâ*" adlı tahkikte yer alan matbũ ģekli ni esas aldık. Bkz. İbn Kemalpaşa, *Mecmũ'u Rasâili'l-Allâme İbn Kemal Bâşâ*, Thk.: Hamza el-Bekriyyi vd., (İstanbul: Dâru'l-Lübâb, 2018), 246-280. İbn Kemal'in farklı konulardaki risâlelerinin biraraya getirildiği bu çalışmada "*Risâle Fî Tahkîki'l-Gayb*" adlı risâlenin Sũleymaniye Kũtũphanesinin Ayasofya, Bağdadî Vehbi, Atıf Efendi ve Esad Efendi koleksiyonlarında yer aldığı belirtilen el yazma nũshaları karşılaştırmalı olarak tahkik edilmiş, nũshalar arasındaki kũũk farklılıklar da dipnotlarda belirtilmiştir. Çalışmamızın bundan sonraki blũmlerinde esas aldığımız tahkikten "*Resâil*" ģeklinde bahsedeceğiz. Risâlenin Manisa İl halk Kũtũphanesi'nde bulunan el yazması nũshası ise 125b-130b ģeklinde ve 23 satırdan ibarettir.

tutum sergileyerek döneminin en ünlü âlimlerinin konuyla ilgili eserlerini bu zaviyeden değerlendirmiştir.

İbn Kemal 'Risâle Fî Tahkîki'l-Gayb' adlı eseri onun tefsirci yönünü öne çıkarmaktadır. Zira gaybî bilgiye dair hemen tüm açıklamalarını ayetlere dayandırmış, bu ayetleri tefsir eden Zemahşerî, Nesefî, Beydâvî gibi bazı büyük müfessirlerin görüşlerine yer verdikten sonra kendisinin kabul ettiklerini ve etmediklerini sebepleriyle birlikte sunmuştur. İbn Kemal'in herhangi bir müfessire ait açıklamayı kabul etmediğinde bunu çok net ifade etmesi de ayrıca dikkat çekicidir. Kur'an'da gayb alanında değerlendirilebilecek pek çok ayet bulunmakla birlikte İbn Kemal, gaybın tanımını, kapsamını, bilgi değerini ortaya koyan belirli birkaç ayete yer vermiştir. Sayıca az olmakla birlikte söz konusu ayetlere getirdiği açıklamalarda onun farklı ilimlerdeki derinliğini görmek mümkündür. Gaybî bilginin epistemolojik yönünün tahlili onun felsefe ve kelam bilgisine, ayetlerde geçen temel kavram ve kelimelerin lügavî açıdan tahlili dil ve edebiyat bilgisine, ayetleri destekler mahiyetteki hadislerin râvileriyle birlikte zikredilmesi hadis bilgisine, bu bilgiye ulaşmaya çalışmanın veya ulaştığını iddia edenlere inanmanın cezasına dair açıklamalar fıkıh bilgisine işaret etmektedir. Gayb konusunun bireysel ve toplumsal psikolojideki yansımalarına dair tespitleri de son derece önemlidir. Anlaşıldığı üzere İbn Kemal bir konuya dair açıklama ve düşüncelerini serdederken tek bir alanın sınırlılıklarıyla yetinmeyi uygun bulmamış, bilakis tek bir konuyu aynı sayfalar içerisinde pek çok farklı açıdan değerlendirmiştir.

Risâlede ayetler ışığında öncelikle gaybın tanımı ve kapsamı belirlenmiş, ardından gaybî bilginin yaratılmışlar yani insanlar, melekler ve cinler açısından ulaşılabilirliği sorgulanmıştır. Gayba dair ayetlerin cahiliye dönemi ve sonraki dönemler için ifade ettikleri ayrı ayrı değerlendirildikten sonra ulaşılan en önemli sonuç gaybı bilmenin ya da bilememenin Allah'ın makamı ile kulun konumu arasındaki farkın temel sebeplerinden birisi olmasıdır. Bu farkı bilmenin insan açısından en büyük getirisi ise kendi sınırlılıklarının farkındalığı içerisinde daha doğru ve dengeli bir hayat yaşamaya çalışmaktır. Söz konusu edinim ise ilmin belirli meclislerin dar kapsamından alınıp gündelik hayata aktarılmasında önemli bir yere sahiptir.

3. İbn Kemal'in Gayba Dair Bazı Ayetlere Yaklaşımı

3.1. Gaybın Tanımı ve Kapsamı

İbn Kemal gaybı anlatan bazı ayetlere dayanarak yazdığı risâlesinin önemli bir bölümünü gaybın tanımına ve kapsamına ayırmıştır, gayb bilgisiyle ilgili tüm çıkarımlarını bu tanım üzerine inşâ etmiştir. Onun Neseî'den alıp geliştirdiği tanıma göre gayb 'kendisiyle ilgili hiçbir delil, işaret bulunmayan, yaratılmışların ulaşmaya ve idrake güçlerinin yetemeyeceği bilgi' dir.⁶ Gayb alanı müşahedenin her türünden kesin olarak ayrılmaktadır. Bu türden bilgiye götüren geçerli bir delil ya da yöntemin bulunmayışı onu, kulların ulaşabildikleri diğer tüm bilgilerden ayıran temel özelliştir. Dolayısıyla gaybı bilmenin kendisi de Yaratan ile yaratılanın ayrıldığı çizgidir.

İbn Kemal gaybın bilgisinin Allah'a has kılınması noktasında öncelikle Neml Suresinde geçen "De ki 'Göktekiler ve yerdekiler gaybı bilemezler, ancak Allah bilir. (...)" (en-Neml 27/65) ve Cin Suresinde geçen "O, gaybı bilendir. Hiç kimseye gaybını bildirmez." (el-Cin, 72/26) ayetlerini esas almıştır. Bu ayetlerde Allah Teâlâ kendi zatını tüm yaratılmışlardan istisna tutmuş, dolayısıyla kendi makamı ile yaratılmışların konumunu kesin olarak ayırmıştır. Bu noktada İbn Kemal Âli İmran Suresinin "Allah, size gaybı bildirecek de değildir. Fakat Allah, peygamberlerinden dilediğini seçer. (...)" (Âli İmran, 3/179) şeklindeki ayetine değinir. Gaybı bilen tek varlık olarak Allah'ın zatını eşsiz kılan ayetlerle çelişiyormuş gibi görünen bu ayete getirilen açıklamada peygamberlere gaybın bir kısmının yine Allah'ın iradesi ve takdiriyle verildiği, dolayısıyla bu bilginin özü itibarıyla yine tek Allah'a ait kaldığı vurgulanmaktadır. Buradan hareketle her kim peygamberin gaybı kendiliğinden bildiğini iddia ederse küfre girmiş olacaktır.

İbn Kemal risâlesinde gaybın kapsamına dair önemli konulara değinmiştir. Burada Lokman Suresinin "Kıyametin ne zaman kopacağı bilgisi şüphesiz yalnızca Allah katındadır. O, yağmuru indirir, rahimlerdekini bilir. Hiç kimse yarın ne kazanacağını bilemez. Hiç kimse nerede öleceğini de bilemez. Şüphesiz Allah hakkıyla bilendir, (her şeyden) hakkıyla haberdar olandır." (Lokman, 31/34) şeklindeki ayetini esas almıştır. Söz konusu ayete binaen gayb

⁶ İbn Kemal, *Resâil*, 254.

alanı beş bölüme ayrılmış ve ‘*mugayyebât-ı hamse*’ olarak isimlendirilmiştir.⁷ Buna göre Kur’an’da zikredilen gayb konuları şu şekildedir:

1. Kıyamet saatinin bilgisi
2. Yağmurun indirilmesinin bilgisi
3. Rahimlerde olanın bilgisi
4. Kişinin hayır ya da şer anlamında yarın ne kazanacağını bilgisi
5. Kişinin nerede öleceğinin bilgisi

Ayette bu gayb alanları sadece isim olarak belirtilmektedir. İbn Kemal bu alanların her birini ayrıntılı açıklamış ve aralarında bağlantılar olduğunu savunmuştur. Buna göre kıyamet saati sadece bilgi olarak değil, fiziksel oluşum bağlamında da Allah’ı diğer tüm yaratılmışlardan ayırmaktadır.⁸ Zira kıyamet saati Allah indinde yeni bir oluşumdur ve bu oluşumun yalnızca vakti değil, içerisinde olacaklar konusunda da yaratılmışların bir müdahalesi söz konusu değildir. Yağmurun yağdırılması ve ölümün gerçekleşmesi için de aynı durum geçerlidir. Yağmurun yağmak üzere ya da ölümün yaklaşmakta olduğu hakkındaki kısmî bilgilere kullar ulaşsalar dahi bunu herhangi bir delile, işarete dayanmaksızın yapamadıklarında her iki durum da gayb olmaktadır. Bu noktada İbn Kemal bir delile dayanmak suretiyle yürütülen ve ihtimal dâhilinde kalan tahminî bilgiyi gaybın, hakikatinden şüphe edilmeyecek bilgisinden ayırmaktadır. Hakkında delile dayanılan, öncesi ve sonrası bulunan hükümler birer ihtimal, bunlar dahi olmadan verilen hükümler ise zandır. Her ikisinin de bilgi değeri hakikat karşısında yoktur. İbn Kemal’e göre insan açısından en önemli gaybî bilgi ömrün müddetidir ve bunun bilgisinin insana verilmemiş olması hayatın daha dikkatli geçirilmesi bakımından önemli hikmetlere matuftur.

Rahimlerde olanın bilgisi ile kişinin hayır ve şer anlamında yarın ne kazanacağını bilgisi arasında önemli ilişkiler vardır. İbn Kemal’e göre anne karnındaki bebeğin cinsiyetine dair birtakım bilgilere ulaşılsa dahi ayette kastedilen tam olarak bu değildir. Rahimde olanın yaşayıp yaşamayacağı, yaşayacaksa fiziksel ve ruhsal bakımdan nasıl bir varlık olacağı, bununla irtibatlı

⁷ İbn Kemal, *Resâil*, 256.

⁸ İbn Kemal, *Resâil*, 256.

olarak yarın neler yapacağı veya başına neler geleceği gibi bilgilere ulaşmak kullar açısından mümkün değildir.⁹ Bu bilgilere insanın vâkıf olamaması da dünya hayatının belirli bir seyirde devam etmesi için önemlidir. Tıpkı doğumda olduğu gibi kişinin nerede nasıl öleceğinin bilgisi bütünüyle gaybdır. Zira insan kendisinin veya bir başkasının ölümünde tek belirleyici değildir. Anlaşıldığı üzere gayb kapsamına giren tüm olaylar sadece bilgi bakımından değil, oluşum bakımından da tek Allah'ın yetkisi altındadır. Bu oluşumlara dair sınırlı verilere ulaşabilmek kesinlikle gaybı bilmek anlamına gelmemelidir.

İbn Kemal'in risâlesinde önemle üzerinde durduğu bir diğer konu 'gaybın anahtarları' meselesidir. "Gaybın anahtarları beştir" hadisinden hareketle yapılan açıklamada öncelikle insan aklının kullanmaya güç yetirebildiği hiçbir metodolojinin gaybî bilgiye ulaşmada bir anlam ifade etmeyeceği vurgulanmıştır. Ona göre hadiste geçen beş anahtar ifadesi gaybın beş farklı alanına işaret etmektedir. İbn Kemal'in Zeccâc'a dayanarak yaptığı açıklamaya göre gayb alanının kendisi gibi bu bilgiye götürecek tüm yollar Allah'ın kendi katında gizlidir.¹⁰ Dünyevî bilgi edinme yollarıyla gayba ulaşmaya çalışmak ve edinilmiş birtakım cüz'î verileri küllî gayb bilgisinin yerine koymak insan açısından maddi manevi bir sapmanın işaretidir.

3.2. Gayb Bilgisinin Allah'ın Makamı ve Kulun Konumu Açısından Önemi

Gayb bilgisine sahip olmanın ve olmamanın her ikisi de Allah'ın makamı ve O'nun karşısında kulun konumu açısından anlam ifade etmektedir. Daha açık bir ifadeyle bu ulaşılabilirlik Yaratıcı ile yaratılanı birbirinden ayıran temel niteliklerden biridir. Tıpkı yaratmanın kendisi gibi bu yaratıma dair saklı bilgi kulun kendi sınırlılıklarının farkında olması açısından büyük değere sahiptir. Bu bağlamda İbn Kemal risâlesinin önemli bir bölümünü kendi sınırlı yaratılışının önüne geçmeye çalışarak gayb bilgisini çalma teşebbüsünde bulunan cinlere ve onlarla ilişki içerisinde olan insanlara ayırmıştır.

İbn Kemal'in konuyla ilgili esas aldığı ayetler Mülk Suresinde ve Cin Suresinde geçmektedir. Öncelikle belirtilmelidir ki Allah Teâlâ gaybın bilgisinin kendi izni ve iradesi haricinde edinilmesine kesinlikle izin vermediği gibi buna cüret edenleri de şiddetle cezalandırmaktadır. Gaybın bilgisini farklı sebeplerle

⁹ İbn Kemal, *Resâil*, 260.

¹⁰ İbn Kemal, *Resâil*, 261.

almaya çalışanların başında kötü niyetli uhrevî varlıklar gelmektedir. Bunlar semanın farklı katlarında gizlenerek gayba muttali olmaya çalışmaktadırlar. Kur'an'ın "Andolsun biz, en yakın göğü kandillerle donattık. Onları şeytanlara atılan taşlar yaptık ve (ahirette de) onlara alevli ateş azabını hazırladık." (el-Mülk 67/5) ve "Kuşkusuz biz göğe ulaşmak istedik, fakat onu çetin bekçilerle ve yakıcı ışıklarla dolu bulduk. Hâlbuki biz, (daha önce) göğün bazı yerlerinde gayb haberlerini dinlemek için otururduk. Fakat şimdi her kim dinlemeye kalkacak olursa, kendini gözetleyen yakıcı bir ışık bulur." (el-Cin 72/8) şeklindeki ayetlerinden anlaşıldığı üzere semâvâtın katları bu tür hırsızlıklardan ateş toplarıyla korunmaktadır. İbn Kemal'in Kurtubî'den naklettiği açıklamaya göre Peygamberimiz (SAV)'in risâletinden önceki dönemlerde şeytanlar meleklerin gayba dair konuşmalarını gizlice dinlemek üzere gökyüzünün farklı katmanlarına yerleşiyorlardı.¹¹ Sema ehli dünyadakilere dair birtakım bilgileri dile getirirken, bu şeytanlardan onlara mekân olarak en yakında bulunanı işittiği bilgi kırıntılarını diğerlerine aktarıyorlardı. Bu esnada 'şihâb' adı verilen ateş topları onların üzerine gönderiliyordu. Bu ateş topları gaybı çalmakta olan şeytanlara isabet ederse edinilen bilginin dünyaya indirilmesine engel olunuyordu. Ateş topunun isabet etmediği şeytan ise gayba dair bilgiyi dünyadaki kâhinlere aktarıyorlardı. Kâhinler ise edindikleri bilgi kırıntılarına yüzlerce yalan ekleyerek insanlara aktarıyorlardı. Dolayısıyla Peygamberimizin risâletinden önce tıpkı insan casuslarda olduğu gibi şeytanların bir kısmı amacına ulaşırken bir kısmı gaybı elde edip başkalarına aktarma konusunda başarısız oluyor ve ateşle cezalandırılıyorlardı.¹² Hz. Muhammed (SAV)e peygamberlik görevinin tevdi edilmesinden sonra ise durum değişmiştir. Bu andan itibaren semanı tüm katlarına dört bir yandan 'şihâb' lar yerleştirilmiş ve gaybı almaya çalışan tüm şeytanların üzerine bu ateş topları gönderilmiştir. Bunlar tüm şeytanlara isabet edip onları yaktığı için de gaybın bilgisinin dünyaya indirilmesi asla mümkün olmamıştır. İbn Kemal bu açıklamalarını Saffat Suresinde geçen "Biz, en yakın göğü zinetlerle, yıldızlarla donattık. Onu itaatten çıkan her şeytandan koruduk. Onlar, yüce topluluğu (ileri gelen melekler topluluğunu) dinleyemezler. Kovulmaları için her taraftan taşla tutulurlar. Onlar için sürekli bir azap da vardır. Ancak onlardan söz kapan olur.

¹¹ İbn Kemal, *Resâil*, 267.

¹² İbn Kemal, *Resâil*, 267.

Onu da delip geçen bir alev izler (ve yok eder).” (Saffat, 37/6-10) şeklindeki ayetlere dayandırmıştır.

İbn Kemal, İbn Hişam’dan aldığı bilgi doğrultusunda şeytanların gayba yaklaşmasının tamamen engellenmesinin Hz. Muhammed’e peygamberlik verilmesi anında değil, bundan kısa bir süre önce de olabileceğini dile getirmiştir. Bunun hikmeti ise kâhinlerin yalan yanlış aktardıkları bilgi ile vahiyle gelen hakikatin birbirine karıştırılmasının önüne geçilmesidir. Bazı rivayetlerde ise bu engellemenin Hz. İsa’nın nübüvvetine kadar dayandığı belirtilmektedir.¹³ Her halükarda gaybın bilgisi insanlara ya da cinler ve şeytanlar gibi uhrevî varlıklara kesinlikle verilmemektedir. İbn Kemal bunun en büyük delili olarak Kur’an’da cinlerin ağzından nakledilen şu itirafı göstermektedir:

“Hakikaten biz bilmiyoruz, yeryüzündekilere kötülük mü istendi, yoksa Rableri onlara bir hayır mı diledi?” (Cin,72/10)

İbn Kemal’in gaybın bilgisine ulaşılabilirlik konusunda zikrettiği farklı rivayetler birtakım küçük farklılıkları bünyesinde barındırmakla birlikte ulaşılan sonuç aynıdır. Buna göre dünya hayatının belirli bir döneminde gayba dair birtakım bilgi kırıntılarının şeytanlara ve onların dünyadaki temsilcileri olarak düşünebileceğimiz kâhinlere geçmiş olması ihtimal dahilinde olsa da, gaybın küllî bilgisine sahip tek varlık AllahTeâlâ’dır. Bu durumun insanın psikolojik ve sosyolojik hayatı açısından en önemli sonucu kişinin kendi konumu ile Yüce Allah’ın makamını bir tutmamasıdır. Zira gaybı bilmek salt epistemolojik bir özellik değil, aynı zamanda varlığı farklı kılan bir değerdir. Bu noktada İbn Kemal’in gayb konusunun bireysel ve toplumsal hayat açısından önemine dair açıklamalarına geçebiliriz.

3.3. Gayb Konusunun Bireysel ve Toplumsal Hayat Açısından Önemi

İbn Kemal çalışmasının önemli bir bölümünü gayb konusunun bireysel ve toplumsal hayat açısından önemine ayırmış, bu konuda kendisinin İslam hukukçusu yönünü ön plana çıkarmıştır. Öncelikle gaybı bilmeye çalışmanın kendisi bir psikolojik travma halidir. Bunu yapmaya çalışan uhrevî varlıklar Allah Teâlâ’nın kendilerine takdir ettiği konumdan ve tüm sınırlılıklardan

¹³ İbn Kemal, *Resâil*, 269.

kurtulma arzusundadırlar. Bu arzu onları kulluktan alıkoymuş ve felakete sürüklemiştir. Fakat bizi için asıl önemli olan, insanların gayba yaklaşımının bireysel ve toplumsal hayattaki tezahürleridir.

İbn Kemal'e göre gaybla ilgilenen insanları iki gruba ayırmak mümkündür. Bunlardan birincisi ve en tehlikeli olanı, gaybı bilmeye çalışan ve bunu başaramadığı halde insanlara yalan söyleyen kâhinlerden oluşmaktadır. Adı ve şekli değişse de kâhinlik, insanlık tarihinin hemen her döneminde mevcuttur. İbn Kemal risâlesinde özellikle cahiliye dönemi kâhinliği üzerinde durmuş, bu tutumun günümüzde de devam ettiğini belirtmiştir. Bu insanlar hayata dair birtakım bilgileri insanlara sunmakta ve bu bilgilerde kimi zaman isabet ettikleri için etraflarına kitleleri toplayabilmektedirler. Burada İbn Kemal öncelikle şu temel soruyu gündeme getirmektedir: Kâhinler kısmî de olsa doğru çıkabilen bu bilgiye nasıl ulaşmaktadırlar? İbn Kemal bu soruya kâhinliğin nasıl bir durum olduğunu açıklayarak cevap vermektedir. Ona göre kâhinler üç gruba ayrılmaktadır. Birinci gruptakiler cinlerin dostudur ve cinlerin kendilerine getirdikleri bilgi kırıntılarına yüzlerce yalan katarak insanlara aktarırlar. Söyledikleri yüzlerce yalanın arasında doğru çıkan birkaç haber sebebiyle insanları kandırmaları kolay olur. İkinci gruptakiler insanların geçmişte yaşadıkları olaylar hakkında bilgi verirler ve yine kısmen isabet etmeleri nedeniyle insanların onları tasdik etmeleri kolaylaşır. Üçüncü gruptakiler ise müneccimlerdir. Onlara olayların önünü ve sonunu tefekkür edip geleceğe dair isabetli tahminlerde bulunma noktasında özel bir yetenek verilmiştir. Fakat bu insanlar arasında da yalancılar çoğunluktadır. İbn Kemal, Müslim'den rivayet ettiği bir hadisle bu üç gruptaki insanlara da inanmanın ve onları tasdik etmenin kesinlikle yasaklandığını vurgulamaktadır. Söz konusu hadiste “Her kim bir kâhine gider de ona bir şeyler sorarsa onun kırk gün boyunca kıldığı namaz kabul edilmez” buyurulmaktadır.¹⁴ Yine aynı konuyla ilgili bir başka hadiste “Kâhinlere gitmeyin, zira onlar bir şey bilmezler” buyurulmaktadır. Buna göre kâhinler bir şekilde edindikleri ya da tahmin ettikleri bilgilere kendi bozulmuş ruh dünyalarına ait hayalleri eklemektedirler. İbn Kemal gayba musallat olanlara gitmenin insanı küfre düşürebileceğini vurgulayarak kendi bilgi ve yaratılış sınırlarını aşmaya zorlamanın tehlikesine işaret etmiştir. Buradan hareketle İbn Kemal ‘şihâb’ın bir sebeple isabet etmemesi durumunu, yani

¹⁴ İbn Kemal, *Resâil*, 272.

şeytanların gaybı kâhinlere ulaştırabilmesini tüm insanlar için bir felaket olarak nitelendirmiştir.

İbn Kemal'in risâlesinde cevap aradığı bir başka soru kâhinlerin az da olsa isabet etmeleri sebebiyle gaybı Allah'tan başkasının bilip bilmediğidir. Bu durumun Allah'ın gayba hiç kimseyi muttali kılmayacağını ifade eden ayetle çelişmesi söz konusu mudur? Bu soruya İbn Kemal, gaybın sınırlı bilgi kırıntıları değil, özellikle uhrevî âlemlere ait küllî bir bilgi olduğu, buna da yaratılmış hiçbir varlığın muttali olamayacağı şeklinde cevap vermektedir. İbn Kemal bu noktada Zemahşerî'nin gaybı bilmeye dair açıklamalarını isabetli bulmaktadır. Zemahşerî "O, gaybı bilendir. Hiç kimseye gaybını bildirmez. Ancak seçtiği resûller başka. (Onlara bildirir.)" (el-Cin 72/27-28) ayetinde geçen "resul" kelimesiyle peygamberlerin kastedildiğini, Allah'ın gayba dair birtakım bilgileri her razı olduğu kula değil, sadece nebîlere nasip ettiğini savunmuştur. Dolayısıyla velîler, Allah'ın rızasını kazanmış kullar olsalar bile peygamber olmadıkları için gayba dair hiçbir bilgiye sahip olamazlar. Sonuç olarak kerâmet ve tencim yani müneccimlik diye bir şey yoktur. Gayba dair haberler bildiğini iddia etmek kadar böyle diyen insanlara itibar etmek de kişiyi küfre götürebilir veya en iyimser yaklaşımla kişiyi ilahî rızadan uzaklaştırır. İbn Kemal Zemahşerî'nin bu yöndeki görüşlerini benimserken ayette geçen "resul" kelimesine "melek" anlamı veren Beydâvî'ye karşı çıkmıştır. Beydâvî gayba dair birtakım bilgilerin, bunu getiren nebiler açısından "mucize", velî kullar açısından "keramet" olabileceğini belirtmiştir. Evliyâ bu kerameti meleklerden almaktadır. Resul olarak nitelendirilen melek, gaybı vasıtasız yani doğrudan Allah'tan edinir. Bizler ise gaybı, örneğin ahirete dair bilgiyi nebîlerin getirdikleriyle yani vasıtalı olarak alırız. Kerametın kehanetten farkı ise velî kulların bu tür bilgileri ancak ihtiyaç anında ve üzerine bir kelime dahi eklemenden aktarmalarıdır.¹⁵ İbn Kemal Beydâvî'nin bu görüşlerinin kendi içinde çeliştiğini belirterek onlara şiddetle karşı çıkmaktadır. Gaybı bilmenin kendisi mucize ise "resul" kelimesine "melek" anlamı vermek çelişkidir, zira melekler mucize göstermezler. Melekler gaybî bilginin gerçek sahibi değil, ancak muhafazakârları konumunda olabilirler. Bu muhafaza görevi ise vahye hiçbir şeyin eklenmemesi ve gaybî bilginin kehânette kullanılmaması şeklinde iki temel hedefe matuftur. Ayrıca gaybî bilginin Allah'a has kılınması durumunda

¹⁵ İbn Kemal, *Resâil*, 273.

O'nun küllî ilminin bir kısmını mucize kapsamında değerlendirmek büyük bir hatadır. İbn Kemal gaybî bilginin gerçek anlamda Allah'a mahsus olduğunu, kendisinin cinlerden vs. haberler aldığını söyleyenin ve onu tasdik edenin doğrudan küfre düşeceğini vurgulamıştır. Böylece sözünü ettiği kimselerin toplum nazarında önemli ve değerli addedilmelerine ve halkların onların arkalarından sürüklenmelerine engel olmaya çalışmıştır.

Sonuç

İbn Kemal kendi kabuğuna çekilmiş münzevi bir ilim adamı değil, yaşadığı toplumun sorunlarının farkında olan ve hemen tüm eserlerini bu sorunlara çözüm üretmek üzere kaleme alan bir kişidir. İnsanoğlunun gizemli, sırlı, saklı olana karşı zaaf derecesinde beslediği yoğun ilgi ve merakla birlikte bu zaafı kullanarak kendi hedeflerine ulaşma arzusu İbn Kemal'in yaşadığı dönemde olduğu gibi günümüz de de önemli bir psiko-sosyal problemdir. İçerisinde yaşanan dönem ve coğrafyanın şartlarına göre küçük değişiklikler arz etse de söz konusu problem özü itibarıyla hep aynıdır. İnsanlar kendi yaratılış sınırlılıklarının bilincinde bir hayat yaşamak yerine kendilerine verilmeyenin peşine düşmektedirler. Gayb bilgisine ulaşmaya çalışmak da böyledir. İlâhî hikmete binaen yaratılmışlardan gizlenen bu bilgiye ulaşılabilirlik iddiasının her türü salt bir arayışın çok ötesinde bir yaşam tarzına dönüşmekte, gaybı bildiği inancıyla peşinden koşulan insanlar hariç hem fertler hem de tüm bir toplum bundan büyük zarar görmektedir. Günümüzde olduğu gibi İbn Kemal'in döneminde de gaybî bilgiye ulaştığını iddia eden insanların ardından büyük kalabalıklar sürüklenmiştir. Bunun iki büyük sonucu ise toplumların farklı dinî ve siyasî gruplara ayrılması sonucu yaşanan çatışmalar ve ayrıca insanların kendi yaşamsal problemlerine ellerinde bulunan kaynakları kullanarak çözüm üretmek yerine farklı kapıları zorlamalarıdır.

İbn Kemal gayba dair risâlesinde gaybın küllî bilgisinin yalnızca Allah'a ait olduğunu savunarak aslında çok önemli mesajlar vermiştir. Öncelikle ne kadar zengin ve güçlü olursa olsun insan sınırlı bir varlıktır ve gerek fert gerekse toplum olarak bu sınırlılığın farkında olarak adaletten şaşmamalıdır. Zira en büyük gayb ahirettir ve insan künhüne asla vâkıf olamayacağı bu âlemde, dünyada yaptıklarından dolayı hesaba çekilecektir. Saklı ve gizemli kalan her şeyde olduğu gibi ahiretin de bilinemezliği, ona karşı korkuyu beraberinde

getirmektedir. Bu korku insanı daha dikkatli bir yaşama yöneltecektir. İkinci olarak, kendi çıkarları önünde engel tanımayanlar için insanlardaki gayb merakı ve korkusu bulunmaz bir fırsattır. Tarihin her döneminde kitleleri peşinden sürükleyen bu insanlara karşı İbn Kemal çok sert bir tutum sergilemiş, bu insanları ve hatta onlara inananları küfürle itham etmiştir. İbn Kemal'in bu sert tutumunun arkasında Osmanlı devletinin en parlak dönemlerinde dahi bu tür insanlardan ve onların oluşturduğu dinî siyâsî grupların isyanlarından büyük zarar görmüş olması yatmaktadır.

İbn Kemal risâlesinin pek çok yerinde “Bizim sözlerimiz en nihayet bir söylentiden ibarettir. En doğrusunu Allah bilir” gibi ifadelerle rastlanmaktadır. Bu tür ifadeler bir taraftan derin bir tevekkülü yansıtırken diğer taraftan insanı saklı gizli olanın arkasına düşmekten alıp, her türlü bireysel toplumsal problemini gözünün önünde olanla yani Allah'ın kendisine verdikleriyle çözmeye sevk etmektedir. Bu türden bir bakış açısına İbn Kemal'in döneminde olduğu kadar günümüzde de şiddetle ihtiyaç olduğu muhakkaktır.

Kaynakça

- Çelebi, İlyas. “Kemalpaşazâde”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25: 245, Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- İbn Kemalpaşa, *Mecmu'u Resâil-li'l-Allâmeti İbn Kemal Başa*. Thk. Hamza el-Bekriyyi ve dğr., İstanbul: Daru'l-Lübab, 2018.
- Öge, Ali, *Şeyhu'l-İslam İbn Kemal'in Sünnîlik Anlayışı*, Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2010.
- Özen, Şükrü. “Kemalpaşazâde”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25: 242-244, Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Turan, Şerafettin, “Şeyhülislam Kemal Paşazade”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25: 238, Ankara: TDV. Yayınları, 2002.

İbn Kemal'in Düşüncesinde Şer/ Kötülük Olgusunun Allah'a Nispetinin İmkânı/ İmkânsızlığı

Emine ÖĞÜK*

Öz: Antik Yunan'dan itibaren önemli bir problem olarak çeşitli eserlere konu olan ve ateistlerin en temel argümanlarından biri olarak değerlendirilen kötülük/şer konusuna İslam dünyasında özellikle kelimciler ve filozoflar tarafından çeşitli izahlar getirilmiştir. Bu izahlardan biri de Tokat'lı âlim İbn Kemal'e aittir. O, yazdığı risalelerinden birini önemine binaen şer/kötülük mevzusuna ayırmış ve orada konuyu çeşitli yönleriyle ele alarak âyet ve hadisler ışığında değerlendirmiş ve sorulması muhtemel bazı sorulara dikkat çekerek her birine ayrı ayrı cevaplar vermiştir. Risalede İbn Kemal tarafından cevap arandığı görülen soruları şu şekilde sıralamak mümkündür: “Şerrin faili kimdir”, “Şerlerin yaratılış hikmeti nedir”, “Şerrin Allah'a nispeti caiz midir? Neden?”, “Hangi âyet ve hadisler bu çerçevede bize ışık tutmaktadır?” Bu soruların cevaplanmasıyla birlikte İbn Kemal'in şerri nasıl temellendirdiğine ilişkin ipuçlarına da ulaşmak mümkün olacaktır.

Anahtar Kelimeler: İbn Kemal, Şer /Kötülük, Hikmet, Tokat, Risale.

The Possibility/Impossibility of the Phenomenon of Evil the Attributing to Allah in the Thought of İbn Kemal

Abstract: The problem of evil, which has been the subject of various works as an important problem from Ancient Greece and considered as one of the most basic arguments of atheists, has been explained by theologians and philosophers in the Islamic world. One of these observations belongs to the İbn Kemal, the scholar of Tokat. He devoted one of his treatises to the issue of evil and considered the issue in the light of verses and hadiths and took into account some of the possible questions and gave answers to each individually. It is possible to list the questions that are asked to be answered by İbn Kemal in the Risale: “Who is the perpetrator of the Evil”, “What is the wisdom of the creation of the Evils? What verses and hadiths shed light on us in this context? With these questions answered, it will be possible to reach the clues of İbn Kemal's justification of the rational.

Key Words: İbn Kemal, Evil, Wisdom, Tokat, Risaleh (Treatise).

* Doç. Dr., Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam ve İslam Mezhepleri Tarihi Ana Bilim Dalı (emine.oguk@gop.edu.tr).

Giriş

Şer/kötülük konusu tarih boyunca insanların zihinlerini meşgul eden temel problemlerden biri olarak karşımızda durmaktadır. Zerdüştlükte ve Budizm’de dikkat çeken, Epikuros (m.ö. 341-270) David Hume,(1711-1776) Voltaire (1694-1778) gibi düşünürler, içinde kötülüklerin olduğu bir dünya ile iyi ve kemal vasıflara sahip yaratıcının bir arada bulunmasını birbiriyle çelişkili kabul edip, yaratıcıyı inkâra varan izahlarda bulunurken, bunların karşısında yer alan Sokrates (m.ö. 470-399), Plotinus (m.s. 203-270), İbn Sina (ö. 428/1037), İbn Meymun (ö. 601/1204) Spinoza (1632-1677) gibi pek çok düşünür de kötülüklerin var oluş hikmetleri ve gereğine dair açıklamalarda bulunmuşlardır. İslam düşüncesinde şer konusuyla müstakil bir başlık altında ilgilenme gereği duyan düşünürlerden biri olan İbn Kemal konuyla ilgili tavrını bu meseleye ayırdığı bölüm başlığında net olarak beyan etmiş, “Resailü İbn Kemal” içinde yer alan risalesini “Şerrin Allah’a Nispet Edilmeme Hikmeti” şeklinde isimlendirmiştir.¹ Bu başlık İbn Kemal’in şerrin Allah’a nispetini uygun görmediğini açıkça göstermektedir. Konuyla ilgili müstakil bir risale yazma gereği duyması, şer konusunun onun döneminde de öne çıkan müzakere edilen bir konu olduğunu gösterir. “Şerrin Allah’a Nisbet Edilmeme Hikmeti” başlığı altında İbn Kemal şerrin niçin Allah’a nispet edilmemesi gerektiğine ilişkin bir takım deliller serdetmiş ve bu deliller ışığında konuyu vuzuha kavuşturmuştur. İbn Kemal’in şerrin Allah’a nispetini caiz görmemesi, şerrin varlığını kabul ettiğini gösterir. Zira olmayan bir şeyin nispetinden bahsetme imkânı yoktur. Yine onun bu tavrı, şerrin kaynağının ne olduğu sualini sorma ihtiyacını ortaya çıkarmıştır.

Kâinatta şerlerin bulunduğunu düşünenler, bunların nedenini açıklama noktasında farklı izah tarzları geliştirmişlerdir Şerrin kaynağı hakkında ileri sürülen görüşler, başlıca iki ana gruba ayrılabilir. Birinci grup her şeyin sahibi olan Allah’ın aynı zamanda şerrin de yaratıcısı olduğunu kabul ederken, bir diğer grup kötülükler için Tanrı’dan başka sebep ve kaynak aramak gerektiği fikrine yönelmiştir.² Tarihin akışı içindeki seyre bakıldığında bu kaynak

¹ İlgili risale Şemseddin Ahmed b. Süleyman (İbn Kemal Paşa), “*Resâilü İbn Kemal*” (nşr. Ahmed Cevdet, İstanbul: İkdâm Matbaası,1316, I) içinde 125-130. sayfalar arasında yer almaktadır.

² Eflatun, *Devlet*, trc. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1975), 70-72.

genellikle şeytan yahut da kötülük tanrısıdır. Ancak Bu bakış açısı iyi ve kötü için iki ayrı tanrı ihdas eden düalist düşüncenin ortaya çıkmasına zemin teşkil etmiştir.³

Şeytanın kötülüklerin kaynağı olup olamayacağına ilişkin bir hükümde bulunmak için vasıflarını bilmeye ihtiyaç vardır. Kur'an-ı Kerîm'de şeytana yüklenen özellikler arasında "insanların arasını bozma,"⁴ "onları kandırma",⁵ "korkutma",⁶ "israfa davet etme,"⁷ "ümit verip aldatma",⁸ "yorgunluk ve eziyet verme",⁹ "kötü olanı iyi gösterme",¹⁰ "insanları doğru yoldan ayırma",¹¹ "kötü olana çağırma veya kötüyü emretme",¹² "unutturma"¹³ gibi fiilleri sayabiliriz. Bu ayetlerin muhtevalarına bakıldığında şeytanın herkes üzerinde istediği zaman zararlı olamadığı, insanların şeytanın hileleri karşısında korunma imkânına sahip olduğu, tesirinin kendisini dost edinen inkârcı, müşrik, münafık ve haktan uzaklaşmış olan kitlelere yönelik olduğu gözlenmektedir.¹⁴ Âyette şeytanın dilinden aktarılan "onlardan samimi kullar müstesna herkesi azdıracağım"¹⁵ ifadesi onun "Allah'ın ihlasa erdirdiği kulları" saptıramayacağını ve dolayısıyla da şeytanın insanlar üzerinde mutlak bir tasarruf hakkı bulunmadığını gösterir. Kur'an'da bu görüşü destekler mahiyette başka âyetler de vardır.¹⁶

Şeytan vesveseye açık olan kişileri küfre sevk etmek için telkinde bulunur.¹⁷ O sadece insan davranışlarını etkileyerek yanıltma çabası içindedir.

³ Bk. Hilmi Ziya Ülken, *İslam Düşüncesine Giriş* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1954), 55.

⁴ el-İsrâ 17/53.

⁵ Âl-i İmrân 3/155.

⁶ Âl-i İmrân 3/175.

⁷ el-İsrâ 17/27.

⁸ en-Nisa 4/116-120; el-A'râf 7/27; el-İsrâ 17/64; el-Furkan 25/29; Muhammed 47/25; el-Haşr 59/16.

⁹ es-Sâd 38/41.

¹⁰ el-En'am 6/43; el-Ankebût 29/38.

¹¹ ez-Zuhruf 43/62.

¹² en-Nûr 24/21.

¹³ el-En'am 5/68; Yûsuf 12/42; el-Kehf 18/68; el-Mücadele 58/19.

¹⁴ el-Mücadele 58/10.

¹⁵ el-Hicr 28/40.

¹⁶ el-Enfâl 8/48; el-Haşr 59/16.

¹⁷ Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Mahmud, *Kitâbü't-Tevhîd*, nşr. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi (Ankara: İSAM Yayınları, 2003), 592.

Dolayısıyla onun etki gücü insanın mânevi yapısıyla sınırlıdır. İnsanın düşünce alanında vesvese ve kuruntu uyandırmaktan, kışkırtma ve yanıltmada bulunmaktan ibarettir.¹⁸ Bu rolün anlamı vesvese vermek ve çağırmaktan, yanlış ve batıl olanı gözlerde süslemek ve güzel göstermekten ibarettir. Şeytan bir şey yaratamadığı gibi, insana yaratılış açısından bir tasallutta da bulunamaz. İnsan varlığını ele geçiremez ve onu kötü bir işlere zorla sürükleyemez. Dolayısıyla şeytan insana zarar veremez, saptırma eyleminde bulunamaz. Hz. Adem'i cennetten çıkarmak için vesvese vermiştir, ancak onları bu fiili yapmaya mecbur etme güç ve iradesi yoktur. Onun dışında şeytanın inananlara yönelik kötülükleri genelde unutturma üzerine dayalıdır. Yasak meyveden yemenin sebebini unutmaya bağlayan düşünürler de vardır. Diğer taraftan şeytan herkes üzerinde değil, sadece inkârcı, müşrik, münafık, haktan uzaklaşan veya şeytan dostları olarak kabul edilen zümreler üzerinde tesir icra etmektedir. Bu bilgilerden hareketle şeytan insanlığın düşmanı veya yanlış dost olarak tanımlanabilir. Bu itibarla şeytana güvenmemeli, onun yolunu takip etmemelidir. “İnsan şeytanı kendi seçimi ile yetkili kılmadıkça şeytanın insan üzerinde gücü olamaz”.¹⁹ O ancak Tanrı kendisine müsaade ettiği sürece ve/veya ölçüde zararlı olabilmektedir.²⁰ Bu sebeple Mâtürîdî “Şeytan’ın istediği olur, istemediği olmaz” şeklindeki bir anlayışın müslümanların gönüllerinde yer bulmadığını ifade eder.²¹

1. Şerrin Mahiyeti ve Kötülük Problemi

Konumuzun odağını oluşturan şer kavramının anlam alanı, ne olduğuna ilişkin de bir ufuk açmaktadır. Buna göre, hayr’ın zıddı olup ş-r-r fiilinin mastarı olan şer sözlükte zulüm, fesat ve çok kötülük mânasına gelir. Ayrıca “şer”, mecazen iblis, ateşli bir hastalık olan humma ve fakirlik anlamlarına da gelmektedir.²² Şer, Kur'an-ı Kerim'de ednâ (en aşağı, en değersiz)²³, sû' (kötü çirkin)²⁴, seyyie (kötülük, günah)²⁵, ism (günah)²⁶, durr (zarar)²⁷ fitne (bela,

¹⁸ el-İsra, 17/64; el-A'râf, 7/16.

¹⁹ en-Nahl, 99-100.

²⁰ el-Mücâdele 58/10.

²¹ Mâtürîdî, *Kitabü't- Tevhîd*, 465.

²² Zebîdî, *a.g.e.*, III, 294.

²³ el-Bakara 2/61.

²⁴ Âl-i İmrân 3/30, el-A'raf 7/188

darlık), en kötü/daha kötü anlamında isim olarak da kullanılmıştır.²⁸ Şer veya kötülük kavramı tarih boyunca çeşitli şekillerde tanımlanmıştır. Zerdüştlüğe göre iyi ile devamlı savaş halinde olan güç olarak kabul edilmiş, Budizm’de arzunun kaynağı sayılmış, Plotinus’ta (m.s. 205-270) maddî dünyanın tamamlayıcı bir vasfı olarak ele alınmış, İbn Sina (ö. 428 /1037) ise şerleri, insan nefsinde ve bedeninde var olan noksanlık ya da aşırılıklar olarak kabul etmiştir. Kurtubalı Yahudi âlim ve teolog Musâ b. Meymûn (ö. 601/1204) ise kötülüklerin yokluk olarak kabul edildiğini ifade eder. Buna göre ölüm hayatın yokluğuna, hastalıklar sağlığın yokluğuna, fakirlik ise zenginliğin yokluğuna delâlet etmektedir²⁹.

İslam düşüncesinde yukarıda geçen terim sözcük ve terim anlamlarına paralel şekilde hayrın zıddı olarak telakki edilen ve kötülük, çirkinlik, fesad, habislik gibi anlamlara gelen "şer" kelimesi³⁰ bu dünyada yerilmeye, âhirette ise ceza görmeye sebep olan şey olarak tanımlanmıştır.³¹ Ahlakî anlamda maksada uygun olmayan, içinde mefsedet barındıran, insan tabiatına aykırı olan şeyler de kötü olarak adlandırılmıştır.

Kötülük sorunu aslında kötülüğün reel bir varlığa sahip olduğuna inananların sorunudur. İçinde kötülüklerin bulunduğu bir varlık âlemi fikriyle kemal sahibi bir yaratıcının eseri olan kâinatta varolması gereken düzen fikrini birbiriyle çelişik iki farklı düşünce olarak algılayanlar evrende bunca kötülük varken Tanrıya inanmayı rasyonel kabul etmemektedirler.³² Çünkü bu anlayışa göre mutlak iyi olan Tanrı evrendeki kötülükleri ortadan kaldırmak zorundadır. Mutlak kudret sahibi bir Tanrıya rağmen kötülüklerin varlığı sorgusu Epicuros (m.ö. 342-270) den itibaren tartışılmaya devam edilen kötülük sorununu

²⁵ el-Kasas 28/84.

²⁶ Âl-i İmrân 3/178.

²⁷ el-Enam, 6/17, Yunus 10/107

²⁸ Mustafa Çağrı, “Hayır”, *DİA*, 1998, 17: 45. Şerrin bu anlamları dikkate alındığında bu manaların Allah’a nispetinin uygun olmadığı görülecektir.

²⁹ Musâ İbn Meymûn el-Kurtûbî, *Delâletü'l-Hâirîn*, nşr. Hüseyin Atay (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974), 494.

³⁰ İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemaleddin Muhammed b. Mükrim b. Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut 2000), “şrr” md.

³¹ Cürçânî, Ebü'l-Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali, *et-Tarifât* (Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 2007), 220.

³² Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Theodise* (İstanbul: Vadi Yayınları,1997), 22.

oluşturur.³³ Kötülüklerin varlığı öylesine güçlü bir karşıt argüman halinde sunulur ki, bu yolla sadece kâinattaki düzen fikri reddedilmekle kalmaz daha ileri boyutlara vardırılarak inançsızlık ve ateizmin kapıları aralanır. Felsefede “kötülük problemi” olarak bilinen ve hemen hemen bütün asırlarda tartışıl原因 şer meselesinin kaynağı bu noktalara dayanmaktadır. Kudret ve hikmet sahibi bir yaratıcının eseri olan kâinatın bir kemali yansıttığı muhakkaktır. Şayet aksi bir düşünce kabul edilecek olursa bu durum ya O’nun düzenin bilgisine sahip olmadığının veya bunu istemediğinin ya da bunu yaratma kudretinin bulunmadığının işareti kabul edilmektedir.³⁴ Öyleyse kâinattaki düzensizlik ve bozukluklar niçin vardır ve bunların kaynağı nereye dayanır?³⁵ Veya başka bir açıdan bakıldığında iyi olan bir yaratıcının yapabileceği şeyler sınırsız iken kötülükleri neden ortadan kaldırmaz?

Dikkat edilirse bu açıklama kötülüklerin reel varlığını kabul eder ve bununla yaratıcının bir arada bulunmasını imkânsız görür. “Kötülükler varsa –ki vardır- şu halde Tanrı olmamalıdır” şeklinde bir argüman geliştirirler. Bunlara göre bütünüyle kâdir bir Tanrı, iradesinin eseri olan dünyada kötülüklerle izin vermemelidir. Âlemde kötülüklerin bulunması O’nun kudret ve iyiliğiyle bağdaşmaz.³⁶ Aslında var kabul edilen kötülüklerin neler olduğu ve zengin bir içeriğe sahip olan şer kavramıyla neyin kastedildiği önemlidir. Mesela filozoflar tarafından metafiziksel, fiziksel ve ahlakî olmak üzere üç grupta ele alınan

³³ Kötülük problemine göre Tanrı kötülükleri önlemelidir. Eğer önlemek istiyor da gerçekleştiremiyorsa aciz olduğuna, önlemek istemiyorsa da kötü niyetli olduğuna delalet eder. Her iki hal de Tanrının sıfatlarıyla bağdaşmaz. O halde mutlak iyi olan Tanrı ile kötülüğün bir arada bulunması izah edilemez. (David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, Part X, 108-109).

³⁴ Muhamad Taqi Misbah Yazdi, “An Introduction to Muslim Philosophy”, *Al-Tawhid*, 14/2/11, 118-119.

³⁵ Kötülük problemi karşısında benimsenen yollar dört grupta toplanmıştır. Bunlardan birincisi problemi görmezden gelmek, ikincisi problemin anlamsız olduğunu göstermek, üçüncüsü geleneksek teistik bir anlayış içinde problemi çözmeye çalışmak, dördüncüsü ise teistik kavramlar üzerinde değişiklikler meydana getirmek suretiyle farklı izah metodları geliştirmektir. (bkz. Edward H. Madden, *Evil and the Concept of God* (Springfield, 1968), 7).

³⁶ Edward H. Madden, *Evil and the Concept of God*, 4; David Hume, John S. Mill ve J. L. Mackie gibi filozoflar dünyada kötülüklerin varlığını Tanrı’nın adaleti, kudreti veya iyiliği için tehdit unsuru olarak kabul etmektedirler. (bk. Mehmet S. Aydın, *Tanrı-Ahlâk İlişkisi* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1981), 130, 131).

kötülük türlerinin hepsi ³⁷ İslam âlimleri tarafından yaratılıştaki doğuştan gelen aslî kusurluluk, varlıklardaki kemal veya yetkinlik eksikliği olarak tanımlanan metafiziksel kötülük şer olarak değerlendirilmiş midir?³⁸

Aslında bakıldığında bunun böyle olmadığı görülecektir. Mesela Mâtürîdî şerrin Allah’a nispeti konusunda dikkatli davranmış, kötülük türleri arasında metafizik kötülük çeşidine hiç temas etmezken ahlâkî kötülüğe dair çeşitli örnekler vermiştir.³⁹ Yine pek çok alim, “Allah’ın yaratışında şer yoktur” demek suretiyle⁴⁰ metafizik kötülük algısına karşı çıkmışlardır.

2. İslam Düşüncesinde Şer Algısı

Kötülük problemi savunucuları her ne kadar konuyu yukarıdaki argümanlarla gündeme taşımış olsalar da, İslam düşünürlerinin zihninde bu tarz bir ikicilik olmadığı için, onlar içinde bazı kötülüklerin bulunduğu bir dünyanın varlığını ilim ve hikmet sahibi yaratıcıyla bir arada düşünme problemi yaşamazlar ve onların soruları bu içerikle gündeme gelmez. Dolayısıyla İslam alimleri genel ilke olarak bazı esaslar tespit etmişler ve konuyu bu ilkeler çerçevesinde yapılandırmışlardır:

1. Allah her şeyin yaratıcısıdır ve her şey yaratılış açısından sadece Allah’a nispet edilir.

2. Allah her şeyi belli bir hikmete binaen yaratmıştır ve yaratılan hiç bir şey amaçsız ve gayesiz değildir. Yaratıcının varlıkları meydana getirme gayesi açısından bakıldığında Allah kâinatı sadece yok etmek için yaratmış değildir. Sadece bozmak için iş yapmakla aynı olan böyle bir düşünce sefeh/akılsızlık/bilgisizlik sebebidir.⁴¹ Allah kâinatı birliğine ve hikmetine delalet etmek üzere yaratmıştır ki daha âlemin yaratılmasında hikmet kavramı varlığını göstermektedir. Yine bu yaklaşımda yaratılan varlıklardaki hikmeti bilmenin önemine de işaret vardır.

³⁷ Bk. Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Theodise*, 26.

³⁸ Emine Ögük, *Mâtürîdî’nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi* (Ankara: DİB Yay., 2013), 148-149; Metin Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi* (İstanbul: Furkan Kitaplığı, 2001), 19.

³⁹ Örnekler için bk. Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 311.

⁴⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 258, 273, 377.

⁴¹ Bk. Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 157, 272.

Yaratıcının mutlak âdil ve hakîm oluşu gibi ilâhî dinlerde öne çıkan iyimser anlayış, İslâm'da da varlığını devam ettirmiş, İslâm düşünürleri Kur'ân'ın yaratıcı, evren ve insan hakkındaki iyimser görüşleri⁴² çerçevesinde, ontolojik ve ahlâkî planda "iyimserliği esas alan bir düşünce" geliştirmişlerdir. Bu yaklaşım, kelamcı, mutasavvıf, müfessir ve muhaddis âlimler arasında geniş bir kabul görmüştür. Buna göre her şey, bir düzen içinde hayır olarak varlık alanına çıkar. Varlık, yaratıcının inayetinin bir sonucu olup ilke olarak iyidir. Yaratıklar içerisinde kötü gibi görünen şeyler aslında bir iyinin gerçekleşmesine ve insanın inanç ve ahlâk bakımından yetkinleşmesine imkân veren "bir sınama ve uyarı" vesilesi kabul edilmiştir.⁴³

3. İbn Kemal'in Şer Konusundaki Görüşleri ve Değerlendirilmesi

Bu genel kabule uygun şekilde fikirlerini ortaya koyduğu dikkat çeken İbn Kemal de şerrin Allah'a nispet edilemeyeceğini çeşitli âyet ve hadislerle temellendirmiş, akıl ve izan sahibi, insafî ve tefekkür sahibi bir kişinin kolaylıkla kabulleneceği argümanlarla meseleyi vuzuha kavuşturduğunu ifade etmiş⁴⁴ ve görüşlerini temellendirirken çeşitli âyet ve hadisleri delil olarak kullanmıştır. Fikirlerini desteklemek üzere yer verdiği delil ve argümanlar vardır. Bu argümanlar daha ziyade Allah'ın fiillerinin bir tecellisi olarak vücuda gelen kâinat ve içindekilerin kötü olmadığı, tabiattaki her şeyin belli bir gaye ve hikmeti gerçekleştirmek üzere Allah tarafından var kılındığı tezidir.

1. İbn Kemal'in tezini temellendirmek üzere yer verdiği âyetlerden birisi şudur: "Ey İblis! Ellerimle (bi-yedeyye) yarattığıma secde etmekten seni men eden nedir? Böbürlendin mi? Yoksa yücelerden misin?"⁴⁵. İbn Kemal bu âyetin mülk ve melekût (şahid ve gayb) âlemlerinde yaratılan şeylerin kıymetli ve değerli şeyler olduklarını gösterdiğini ifade eder.⁴⁶ Dolayısıyla bu âyet Allah'ın yarattığına kötülük, şer ya da çirkin olma gibi bir vasfın nispet edilemeyeceğini göstermekte ve Allah'ın yarattıklarıyla ilgili böyle negatif bir nispette bulunmanın mümkün olmadığına dikkat çekmektedir. Merhamet ve hikmet sahibi bir yaratıcının ilâhî

⁴² Kur'ân, varlık ve oluş düzeninde kötülüğün mevcudiyetini kabul etmekle birlikte bunu iyimser bir yaklaşımla değerlendirir.

⁴³ el-Bakara, 2/155; el-Enbiyâ, 21/35; el-Enfâl, 8/17; el-Kehf, 18/7.

⁴⁴ İbn Kemal, *Resail*, 130.

⁴⁵ Sa'd 38/75.

⁴⁶ İbn Kemal, *Resâil*, 125.

kudret ve iradesinin bir sonucu olarak meydana gelen kâinat elbette mükemmel bir düzen üzeredir. Bununla birlikte, kâinat sisteminde karşılaşılan bir takım kötülük ve bozuklukların varlığı da söz konusu olabilir mi? Yaratan iyi ise, hikmet ve adalet vasıflarına sahipse, O'nun tarafından yaratılan şeyler de bu vasıfları taşıyacaktır. Ancak bu tabiatta şer ve kötü olarak adlandırılan şeylerin hiç olmadığı anlamına gelir mi? Bu soruya evet diyenler “kötülüğün ontolojik anlamda bir gerçekliğinin bulunmadığını, yani kötülüğün ademîliği kanaatini savunmuşlar, kötülükler yaratıcının varlığı için tehdit oluşturunca bu problemi aşmak için dünyada kötülüklerin reel varlığını inkâr yolunu seçmişlerdir. Klasik Batı düşüncesinde “kötülük illüzyondan başka bir şey olmadığından onun gerçek bir temeli yoktur”⁴⁷ şeklinde ifadesini bulan bu yaklaşımla kötülüğün reel varlığı reddedilmekte, kötülüğün ya iyilik eksikliğine bağlı olarak veya insanın yanlış algılaması sonucu ortaya çıktığı kabul edilmektedir. Bu telakkiyi benimseyenlere göre kâinat sürekli gelişme ve değişme halindedir. Sonlu bir canlı olan insanın varoluş şartları bu mekanizma ile her zaman uyum içinde olmayabilir. Burada görülen uyumsuzluk, insan açısından değerlendirildiğinde kötülük olarak nitelendirilir. Kötülüğün iyilik eksikliğine bağlı olarak ortaya çıktığını ileri sürenler arasında St. Augustine gibi teologlar da vardır. Bu anlayışta kötülüğün yetersiz özellik taşıdığı ve bir bütün olarak ele alındığında dünyanın iyi olduğu kabul edilmektedir.⁴⁸ Zerdüşt düşüncesiyle ilgili geç dönemde yazılmış bir Pehlevîce ilmihalde⁴⁹ kötülüğün sembolü veya ilahı olan Ehrimen -kötülüğün ademiliği düşüncesinin bir uzantısı olarak- “var olmayan ve kendi başına önem taşımayan bir varlık” diye geçmektedir.⁵⁰

Kötülüğün iyilik eksikliği veya yokluğundan ibaret bulunduğunu düşünenler buna örnek olarak kötülük diye algılanan hastalıkların başlı başına bir kötülük değil, sağlık eksikliğinden kaynaklanan arızî bir durum niteliği taşıdığını kabul ederler. Bu düşüncenin temelinde "Tanrı kötü olanı yaratmaz" anlayışı hâkim unsur gibi görülmektedir. Kötülüğün insanın yanlış algılaması sonucu ortaya çıktığını kabul edenler ise şöyle bir izahta bulunurlar. Kâinat

⁴⁷ Alan Richardson, John Bowden, “Theodicy”, *The Westminster Dictionary of Christian Spirituality*, ed. Gordon Wakefield, (Philadelphia, 1983), 564-65.

⁴⁸ Mehmet S. Aydın, *Tanrı-Ahlâk ilişkisi*, 129.

⁴⁹ Bu ilmihalin ismi *Pendnamek-i Zerdüşt* olarak geçmektedir.

⁵⁰ M. M. Şerif-Mustafa Armağan (ed), *İslâm Düşüncesi Tarihi*, (İstanbul: İnsan Yay., 1990), 1: 88.

düzeni gelişme ve değişme süreci içindedir. Bu düzende meydana gelen değişim ve gelişmelerle sonlu bir varlık olan insanın varoluş şartları her zaman uyum içinde bulunmayabilir. Bu sebeple de görülen uyumsuzluk, insan açısından değerlendirildiğinde kötülük olarak nitelendirilir. Bu kusur tamamen kişinin bakış açısından ve yeteneksizliğinden kaynaklanmaktadır. Bu telakkide kötülük olarak görülen veya adlandırılan şeyler nihaî anlamda iyi kabul edilir.⁵¹

Kötülüğün ademîliğini savunanlar, onu başlı başına bir değer olarak kabul etmezler. Onlara göre tabiatta aslolan iyiliktir, kötü iyyinin eksikliğinden veya insanların yanlış algılamasından kaynaklanır. Bu tür bir anlayışta kötü, iyyinin mukabili olamadığı için onun alternatifi kabul edilmez. Bu yaklaşımı kabul edenlere göre varlık iyi ve aynı zamanda yetkin olmanın işareti olarak tasavvur edildiğinden, kötülük varlıktan yoksun olan şeylerin adı olmaktadır. Dolayısıyla kötülük ya bir cevherin ya da cevhere ait uygun bir halin yokluğunu ifade etmektedir.⁵² Bu bakış açısı mutlak varlık olan Tanrı dışında kalan ve yoklukları düşünülebilen diğer bütün canlıların yetkin bir iyiliğe sahip olmadıkları sonucuna götürür.

İyi, Allah'ın tavsiye ve buyruklarına uyan kişinin vasfıyken; kötülük, bunlardan yüz çevirenin tavrında kendini gösterir. Mümini "iyi fiil yapan kişi", kâfiri de "kötü fiil işleyen insan"⁵³ şeklinde tanımlayan Mâtürîdî'ye göre kötülük büyük oranda insanların kendi eylemlerinden, ihmallerinden, hata veya günahlarından kaynaklanmaktadır. O şirk,⁵⁴ küfür,⁵⁵ dalâlet,⁵⁶ zulüm,⁵⁷ iblis, cehalet /bilgisizlik⁵⁸ gibi hususları kötülük cinsi olarak zikretmekte⁵⁹ ve gerçek

⁵¹ Peter Antes, "The First Asharites' Conception of Evil and Devil", *Melanges Offerts a Henry Corbin*, ed. Seyyed Hossein Nasr (Tehran: 1977), 185.

⁵² İbn Sina, *eş-Şifa: el-ilahiyyât*, nşr. C.Anawati, Saîd Zâyed, (Tahran: İntişârât-ı Nâsır Hüsrev, 1943), 355, 415-417.

⁵³ Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Mahmud, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, nşr. Bekir Topaloğlu ve dğr., (İstanbul: Dârü'l-Mizan, 2005-2007), 5: 57.

⁵⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 580.

⁵⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 544, 581.

⁵⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 496.

⁵⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 346.

⁵⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 60, 264.

⁵⁹ Mâtürîdî bunlar karşısında imanı (Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 373, 544), adâlet ve hikmeti (Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 346) iyilik olarak kabul etmiş ve imanın güzelliğinin aklî olduğunu ifade etmiştir. (bkz. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 373).

kötülük algısının da büyük çapta burada zikredilen unsurlardan ibaret olduğu dikkat çekmektedir. Kâinata bir bütün olarak bakıldığında onun yaratılış itibarıyla kötü olarak kabul edilmesi tamamen farklı bir değerlendirmedir. Kötülük savunucuları dünyayı hem kötü kabul etmekte, hem de bu kötülüklerle Tanrının varlığını birbiriyle çelişik görmektedirler. Onlara göre "Eğer rahmet sahibi bir yaratıcı varsa kâinatta kötülüklerin bulunmaması gerekir. Eğer kötülükler varsa o halde Tanrı'ya yer yoktur". Böyle bir yaklaşım dünyayı yaratılış itibarıyla de kötü olarak kabul etmek anlamına gelir. İbn Kemal'in tabiatta şer olarak vasedilen hiçbir olay ve olgunun olmadığı şeklinde bir algıyı dillendirdiğini söylemek isabetli olmaz. Şerrin Allah'a nispet edilmemesi başka bir şeydir, şerrin bütünüyle yok sayılması başka bir şeydir. İbn Kemal'in kainatta bir takım şerlerin varlığını kabul ettiğini, hem risalesinin "Şerlerin Allah'a Nispet Edilmeme Hikmeti" şeklindeki başlığında, hem de bu risale içinde yaptığı izahlarda yakalamak mümkündür. Bu izahlardan birinde "Hayır *senin elindedir. Sen her şeye kadersin*" ⁶⁰ âyetine dikkat çekmiştir. Ona göre bu âyetle Yüce Allah "Hayır ve şer *senin elindedir*" diyerek şerri de kuşatan bir ifade kullanmamıştır. Sadece hayrı zatına nispet etmiştir. ⁶¹ Neticede her şeyin yaratıcısı Allah'tır. Şer de bu her şey kapsamındadır. Buradaki inceliğin farkında olan İbn Kemal, bu âyetle "âmm" lafzın zikrinin söz konusu olduğunu, şerrin de bu âmm lafzın kapsamı dahilinde bulunması hasebiyle Allah'ın kudreti dahilinde olduğunu söylemiştir. ⁶² Bu sözün tahkikin de "Allah her şeyin yaratıcısıdır" âyeti olduğunu ifade etmiştir. Hayrın ve şerrin Allah'a nispetlerinde olması gereken farklılığı bir başka şekilde de ifade eden İbn Kemal marifet ehli kimselerin üzerinde birleştiği bir hususa işaretle bu ayırma dikkat çeker: "Hayır Allah'tan bizzat, şer ise bi'l-araz sâdır olur. Bu ikisi arasındaki irtibat cevher ve araz arasındaki irtibat gibidir". ⁶³

2. İbn Kemal'in konuyla ilgili olarak yer verdiği bir diğer âyet şudur: "Dağları görürsün. Onları hareketsiz sanırsın. Allah her şeyin yaratılışını sağlam ve yerli

⁶⁰ قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكِ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (De ki: "Ey mülkün sahibi olan Allah'ım! Sen mülkü dilediğine verirsin. Dilediğinden de mülkü çeker alırsın. Dilediğini aziz edersin, dilediğini zelil edersin. Hayır *senin elindedir*. Şüphesiz sen her şeye hakkıyla gücü yetensin." (Âl-i İmrân 3/26)

⁶¹ İbn Kemal, *Resâil*, 126.

⁶² İbn Kemal, *Resâil*, 126.

⁶³ İbn Kemal, *Resâil*, 129.

yerince kılmıştır”.⁶⁴ Müellife göre bu âyet yaratmadaki mükemmelliğe işaret etmekte ve bu sağlamlık sayesinde her şey intizamlı ve yerli yerinde olmaktadır.⁶⁵ Ona göre âlemde hayır küllidir ve faydası da umumidir. Şer ise cüz’îdir. Âlemde sağlam bir nizam vardır. Tabiatı bir takım cüz’î şerlerin ve elemelerin zuhuru ondaki genel hikmete zarar vermez. Tecrübeli bir doktor hastalığı yok etmek için zehir kullanabilir. Bu onun hikmetsizliği olarak yorumlanamaz.⁶⁶ İbn Kemal’in bu izahı, şerlerin dünyadaki varlığını kabul ettiği, ancak onu hayra nispetle cüz’î ve arızî olarak değerlendirdiği anlamına gelir.

3. İbn Kemal’in fikirlerini desteklemek amacıyla gündeme taşıdığı üçüncü âyetin meali “Allah her şeyin yaratılışını güzel kılmıştır”⁶⁷ şeklindedir. İbn Kemal bu âyette “Allah her şeyi güzel kılmıştır” demekle yetinilmediğini, “O, her şeyin yaratılışını güzel kılmıştır” denilerek yaratılışa özellikle dikkat çekildiğini, dolayısıyla burada “güzel yapma/kılma” işinin mahlûka değil Allah’a ait olduğuna dair bir vurgunun bulunduğunu ifade etmiştir.⁶⁸ Buna göre yaratıcı her şeyi güzel bir şekilde yarattığı için O’nun tarafından yaratılan her şey güzel kılınmakta, kâinattaki her şey bu güzelliğin izlerini taşımaktadır. İbn Kemal’e göre yaratılış yerli yerinde iken sonradan insanlar eliyle ortaya çıkan kötülükleri Allah’a nispet etmek isabetli değildir.

4. İbn Kemal’e göre “Rahman’ın yaratmasında hiçbir uyumsuzluk göremezsiniz”⁶⁹ âyeti “uyumsuzluk ve bozukluk” durumlarını Allah’tan nefyedilmiştir. Burada hassas bir noktaya dikkat çeken İbn Kemal yaratmadaki kusur ile yaratılardaki kusurun arasını ayırmıştır. Bunu şu şekilde ifade etmiştir: “Yaratıcıya bir kusur atfedebilmek için yaratmada bir kusurun olması gerekir. Yaratılarda var olan kusur yaratıcıya nispet edilemez.”⁷⁰ Bu izahta tekvin ile mükevven ayırımı dikkat çekmiştir. Yani Allah’ın fiili ve yaratması (tekvin) ile yaratılan mahlûkat birbirinden farklı telakki edilmiştir. Tekvin Allah’ın sıfatıdır. Ancak mükevven O’nun fiilinin sonucunda meydana gelen kâinattır. Allah hem

⁶⁴ en-Neml 27/88.

⁶⁵ İbn Kemal, *Resâil*, 127.

⁶⁶ İbn Kemal, *Resâil*, 130.

⁶⁷ es-Secde 32/7.

⁶⁸ İbn Kemal, *Resâil*, 127.

⁶⁹ Mülk 67/3.

⁷⁰ İbn Kemal, *Resâil*, 127.

hayrın hem de şerrin yaratıcısı olmakla birlikte ilke olarak O'nun tarafından yaratılan bir fiil şer ve habis olarak nitelendirilemez. Bu saygının gereğidir. Yaratılmaya konu teşkil eden bir şeyi yaratmak o şeyin aynı değildir. Yani halk mahlukun, tekvin mükevvenin aynı değildir. Bu bakış açısına sahip olan düşünürlerden biri olan Mâtürîdî⁷¹ konuyu “Şer olanı yaratmak şerir olmayı gerektirmez” şeklindeki kilit cümlesiyle izah etmektedir. Ona göre Allah’a şerîr olma vasfı nispet edilemez. Duyulur âlemde kötüyü yapanın kötü olduğu gerçeği, ilâhî âlemle kıyas edilemez. Allah’ın fiili ilke olarak hayır veya şer olmakla nitelendirilemez. Dolayısıyla bu sadece kullara ait bir ayırımdır.⁷² Yaratma, yaratılan şeyin aynı kabul edildiğinde yaratılmış varlıklarda bulunan ihtiyaç ve kusurlar, şeytan, şer, fitne, belâ, kirlilik ve pislik, ilâhî fiilin vasıfları konumuna girer.⁷³ Diğer taraftan her şeyin yaratıcısı olan Allah şerleri yaratmış olsa da bunlar ilâhî yaratış ve hikmet açısından şer değildir. İnsanlar arasında bile zaman ve zemine göre değişen, şahıslara ve konuma göre farklılık arz eden şerlerin⁷⁴ ilâhî yaratış ve hikmet açısından şer olarak nitelendirilmemesi gerekir. Allah'ın üstünde hiçbir egemen güç olmadığından O'nun tarafından gerçekleştirilen fiiller şer olarak isimlendirilemez. Bu demektir ki bir şeyin şer ya da hayır olduğu hakkında bir değerlendirmede bulunabilmek için o şeyin üstünde egemen güç olmak gerekir. Bu da o şeyin varoluş hikmetini bilmeyi ve o şeyi bütün yönlerden değerlendirebilmeyi icab ettirir. Bir şeye şer diyebilmek bu açılardan zordur. Mâtürîdî bu zorluğu şu şekilde ifade eder: "Allah hikmetsiz bir fiil işlemez, fakat insan aklının anlayamayacağı bir fiil işleyebilir".⁷⁵ Netice itibarıyla şerri işlemeyen bir fâilin şerir olması da düşünülemez.

Bu çerçeveden bakıldığında Allah kulların ve kullardan sadır olan fiillerin yaratıcısıdır. Kul kötü ve çirkin şeyleri yaptığında şer ve kötülük yapmış demektir. Allah o kişiyi bu kötü fiillerin faili kılmıştır. Bu tasarruf ve işledikleri kötü fiiller sebebiyle Allah’ın onları cezalandırması, adaletli, hikmetli ve doğru

⁷¹ Mâtürîdî “bir mükevven olmaksızın da tekvin meydana gelebileceği düşüncesine sahiptir. O’na göre “tekvin ezeli, mükevven vakte bağlıdır” (Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 75).

⁷² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 258-259.

⁷³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 399.

⁷⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 41.

⁷⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 61.

bir tasarruftur.⁷⁶ Bu itibarla, âhirette verilecek olan ceza sebebiyle yaratıcının merhametini sorgulayanlar kendi yükümlülüklerinden kaçınmakta ve işledikleri günahların sorumluluğunu yaratıcıya yüklemek istemektedirler. Bütün bunlara bakıldığında Allah'ın âhirette hak eden kullara vereceği cezanın yerli yerinde olduğu görülür. Cezanın hikmetli oluşunun izahını da şöyle yapmak mümkündür: Azap korkusu ve Allah'ın gazabına uğrama endişesi insanları dünyada daha güzel bir hayat yaşamaya sevkeder. Büyük günahlardan kaçınanların küçük günahlarının bağışlanacağını bildiren âyet⁷⁷ insanları iyi davranışlarda bulunmaya teşvik etmiştir. Eğer insanlar kendi iradeleri dışında zorla cehenneme atılmış olsalardı, o zaman adalet konusu gündeme gelirdi. Halbuki insanlar küfrü ve kötü fiilleri seçerek kendi tercihleriyle bu sonucu hak etmişlerdir.⁷⁸ Yüce Allah kâfirlerin cehenneme girmeyi kendilerinin hak ettiğini, yoksa Allah'ın onlara zulmetmediğini beyan eder.⁷⁹ Diğer yandan insan dünyada yararlı ve zararlı şeylerle imtihan edilmek suretiyle itaat ve isyanı sonucunda maruz kalacağı karşılıkla ilgili önceden fikir sahibi olmaktadır. İnsan tabiatına yaptığı işlerin sonuçlarını göz önünde bulundurma hissinin yerleştirildiğini ifade eden Mâtürîdî,⁸⁰ onların âhirette karşılaşacakları sonuçları kabul edecek bir yaratılışa sahip olduklarına dikkat çekmiştir. Buna göre yaratıcı âhirette vuku bulacak sonuçlar için dünyada birer örnek göstererek orada yüzleşilecek olan gerçekleri zihinlerde canlandırmaya imkân hazırlamıştır.⁸¹

Bütün bu açıklamalar bize kötülük işlemenin bilinçli bir tercih olduğunu gösterir. Kul kendi hür iradesiyle işlediği kötülüklerin ilâhî gazaba sebep olduğunu bilmektedir. Bu bilgiye rağmen gûnahta ısrar eder ve günahın kötü sonuçlarını ortadan kaldıran iyiliklerden yüz çevirirse bu fiilin kendisini sürükleyeceği sonuca da hazır olmalıdır. Günah işleyen kul affa mazhar olmanın

⁷⁶ Her şeyi yerli yerine koymak hikmetin tarifidir. Allah hikmet sahibi olduğu için her şeyi yerli yerine koyandır.

⁷⁷ en-Nisâ 4/31.

⁷⁸ Bu konuda görüş beyan eden alimler kâfir olan kişinin kendi inkâr ve inadı sebebiyle küfre düştüğüne beyan etmişlerdir (bkz. *Te'vilât*, 6: 118; Beyâzizâde Ahmed Efendi, Kemâlüddin Ahmed b. Hasan b. Sennânuddîn, *Usûlü'l-münîfe li'l-İmam Ebî Hanîfe*, nşr. İlyas Çelebi, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 1416/1996), 63.

⁷⁹ el-Enfâl 8/50-51.

⁸⁰ bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 168.

⁸¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 168.

gereklerini yerine getirirse, kullarını cezalandırma yanlısı olmadığını ifade eden Cenâb-ı Hakk'ın⁸² affına mazhar olma fırsatı yakalar. Yüce Allah rahmetinin her şeyi kuşatacak kadar büyük olduğunu haber vermiştir.⁸³ Ayrıca tövbe âhirette cezaya uğramadan önce günahlardan kurtulmanın bir yoludur. Mâtürîdî bu âyeti açıklarken Allah'ın ister mümin isterse kâfir olsun herkes üzerinde bu dünyada rahmetinin izleri bulunduğunu ifade etmiştir.⁸⁴ Cenâb-ı Hakk'ın mümin-kâfir ayrımı yapmaksızın iyiliklere davet etmesi ve işlenmelerini desteklemesinde bu rahmetin tezahürlerini görmek mümkündür.

Allah'ın önceden haber verdiği suçların karşılığı olarak günah işleyen kullarına misliyle ceza vereceğini ifade eden Mâtürîdî de İbn Kemal gibi bunu hikmetin bir gereği olarak kabul eder.⁸⁵ O'nun rahmeti ve affı küçük günahlara olduğu gibi büyük günahlara da şamil olduğundan dilediğini affetme lütfunda bulunması da sözkonusudur. Bu nedenle büyük günah işleyen kul daima bağışlanma umudunu korumaktadır.⁸⁶ Mâtürîdî büyük günah işleyen kimsenin iman vasfını koruduğunu ve bu nedenle büyük günah işleyen kimseyi fâsık olarak isimlendirmenin yanlış olduğunu ifade etmiştir.⁸⁷ Allah'ın vâid ifadelerinin kötülük sahibi kimselerden çok kötülükleri helal kabul edenlere has olduğu görülür.

Mâtürîdî'nin en önemli şarihlerinden olan Nesefî'nin (ö. 508/1115) de eserinde işaret ettiği gibi Allah insanları ilk yaratılışta inkârcı yapmamıştır.⁸⁸ Dolayısıyla insanlar dünyaya geldikleri anda mümin veya kâfir değillerdi. Sonradan îmanı tercih eden kişi mü'min, inkârı tercih eden ise kâfir olmuştur. Yoksa kul imana zorlanmadığı gibi isyan etmeye de zorlanmamıştır. İtaati emretmek ve isyanı yasaklamak Allah'a, inanmak veya inkâr etmek ise kula aittir.

⁸² O, küçük veya büyük günah işleyen kimselere günahlarından af dilemelerini emretmesi ve tövbe ettikleri takdirde bağışlanacaklarını haber vermesi, ceza değil af yanlısı olduğunu gösterir (bkz. Yûnus 10/11).

⁸³ bk. el-A'râf 7/156.

⁸⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 6: 78.

⁸⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 579.

⁸⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 549.

⁸⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 531.

⁸⁸ Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymun b. Muhammed b. Muhammed b. Mekhûl, *Bahrü'l-keîâm fî Akaidi ehli'l-İslâm*, (Konya: Matbaatü Maşriki'l-İrfan, 1329/1911) 6.

Yüce Allah kullarına kurtuluşu ve ebedî hayatı kazanmanın yollarını göstermiştir. Buna rağmen kendi irade ve tercihleriyle kötüye yönelen kimseler varacakları sonuçları önceden tayin etmiş olurlar. Hak eden kimse için ilâhî azabın bir hikmet olduğunu ifade eden Mâtürîdî günahkâr kimselerin cezalandırılmasına dair hikmetleri sıralar: İlk olarak ilâhî ceza kötülüklerden sakındırma amacına yöneliktir. Dünyada iyi işler yapan kimselerin kötülük yapanlardan ayrı olarak mükâfat göreceği bilgisi iyiliklere teşvik gâyesi taşır. Diğer taraftan günahları sebebiyle ceza gören kimseler için bu azap, günahlardan temizlenme vesîlesi olur. Yüce Allah dilerse büyük günah işleyen kulunun günahını işlediği sevaplarla denkleştirir ve iyiliklerini günahına kefaret kılar.⁸⁹

İbn Kemal'e göre, Allah'ın bir kimseyi işlediği fiillerin faili kılması hayır ve hasendir. Kulun fail olması, onun kötü fiili yapmaya zorlanması anlamına gelmez. Failin kendi iradesiyle yaptığı iş (mef'ul) şer ve kabîh olabilir. İşte Allah bu kabihden münezzehtir. Zira Allah her şeyi yerli yerine koymuştur.⁹⁰ İbn Kemal burada hikmetin “her şeyi yerli yerine koymak” şeklindeki tanımını yapmış ve bu kavramın muhteviyatına dair izahlar getirmiştir. Hikmet kavramı Mâtürîdî tarafından da aynı şekilde tanımlanmış, benzer izah ve açıklamalara onun eserlerinde tesadüf etmek mümkün olmuştur: Mâtürîdî'nin “her şeyi yerli yerine koymak”⁹¹ şeklindeki hikmet tanımında⁹² ilim yanında adâlet, irade ve kudret kavramlarının hepsi yer almış ve tanım çok daha genel olan zengin ifadesini bulmuştur. Her şeyi yerli yerine koyan varlık, bunu yapma kudretine sahiptir ve O bunu yaparken herhangi bir zarara ve şiddete maruz bırakılmak suretiyle engellenemez. Bu açıklamalar yaratıcının birliğinin delilleri olarak da anlaşılabilir.⁹³ Zira her şeyi yerli yerine koymak, her şeyin yerli yerini bilmeyi, her hak sahibine payını vermeyi ve kimsenin hakkını eksik bırakmamayı, her şeyi kendi mahiyetine uygun bir şekilde oluşturmayı ve her şeyin gerçekliğine

⁸⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 608, 615.

⁹⁰ Her şeyi yerli yerine koymak hikmetin tarifidir. Allah hikmet sahibi olduğu için her şeyi yerli yerine koyandır.

⁹¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 176, 487; *Te'vilât*, 5: 26, 107; 8: 104, 277.

⁹² Bu tanım kendisinden sonra kabul görmüş ve Ebû İsmail el-Herevî (ö. 481/1089), İbn Seb'in (ö. 699/1299) gibi âlimler tarafından tekrarlanmıştır. (bk. İbn Seb'in, Ebû Muhammed Abdülhak, *Resâil*, nşr. Abdurrahman Bedevî, (Beyrut, 1983), 66-67.

⁹³ Açıklamalar için bkz. *Te'vilât*, 5: 26-27.

ve her şeyde uygun olana isabet etmeyi gerektirir.⁹⁴ Burada geçen isabet kavramı hikmetin tanımında önemli bir yer işgal eder. Çünkü hikmet aynı zamanda doğruya, gerçeğe,⁹⁵ en uygun olana⁹⁶ isabet etmek demektir.⁹⁷ Mâtürîdî'nin adl kelimesiyle yakın anlamda kullandığı hikmet kavramında mevcut hakikatin gayeye ve akla uygunluk bulunduğu işaretler vardır. O'na göre belli bir amaç ve hikmeti gerçekleştirmek için yaratılan tabiatta⁹⁸ Allah'ın yaratmasıyla gerçekleşen fiiller âhenkli ve düzenli bir şekilde hikmete uygun olarak sürüp gitmektedir.⁹⁹ Bu anlamda hikmet yaratılış gâyesini oluşturmaktadır. Hakîm olan yaratıcıdan hikmete aykırı bir fiil meydana gelemeyeceği için Allah'ın fiilleri hikmete uygundur.¹⁰⁰ Bu anlamda hikmet ise Allah'ın âlemi yaratış keyfiyetiyle ilgili bir yönteme tekâbül eder. Dolayısıyla hikmet hem gâyenin hem de yöntemin kendisine göre belirlendiği temel kavram halinde karşımıza çıkar. "Her şeyi yerli yerine koymak" şeklindeki tanım aynı zamanda beşerî hikmet için de geçerlidir. Hikmet sahibi olarak kabul edilen kişi yerli yerinde düşünüp, yerli yerince iş yapan kişidir. "Kendisine hikmet verilene büyük bir hayrın verildiğini" ifade eden âyet de¹⁰¹ bu doğrultuda anlaşılmaya müsaittir.

İbn Kemal'e göre göre her ne kadar kuldan bir (kötü) fiilin sadır olması ayıp ve noksanlık ise ve bundan dolayı da şer olarak isimlendirilse bile, bu görünürde (ilahî yaratış açısından) makul bir iştir. Çünkü her şeyden haberdar olan ve her şeyi yapmaya güç yetiren bir kişi, kırık bir taşı alsa ve bunu uygun bir yere yerleştirse, bu yaptığı adl ve doğru olur ve kişi yaptığı bu işle övülür. Her ne kadar yaptığı iş bir kusur, ayıp ve noksan gibi telakki edilse de durum

⁹⁴ Hikmet tanımının bu açıklamaları için bkz. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 61, 152, 192, 487, 488.

⁹⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 487; *Te'vilât*, 8: 277.

⁹⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 488.

⁹⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 61. Hikmetin isabet kavramıyla olan bağlantısı noktasındaki açıklamalar için bkz. Hanifi Özcan, "Mâtürîdî'ye Göre "Hikmet" Terimi", *İslâmî Araştırmalar*, İstanbul 1988, C. II, sy. 6, 43.

⁹⁸ Mâtürîdî'ye göre evrenin bir bütün olarak varoluş amacı ve hikmeti olduğu gibi (Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 6, 17) tabiatta tek tek var olan her şeyde mutlaka bir hikmet ve yaratıcıya işaret vardır. (Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 35).

⁹⁹ Mâtürîdî'ye göre tabiat âhenk ve düzeniyle ve zıtları içinde barındırmasıyla yöneticisinin kudretine ve hikmetine işaret etmektedir. (Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 50, 58).

¹⁰⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 70, 151, 192, 273 ; *Te'vilât*, 1: 296-301; 8: 277.

¹⁰¹ el-Bakara 2/269.

budur. Kim çirkin şeyleri yerli yerine ve uygun mahalline koymuşsa, bu da bir tür hikmet, adalet ve doğruluk olur. Sefeh ve zulüm bir şeyi uygun olmayan bir yere koymak demektir. Kim sarığı başa, nali ayağa, gözlüğü de göze koyarsa yerli yerine koymuş ve zulmetmemiş olur. Çünkü onların mahalleri bunlardır.¹⁰² Bu açıklamalar ışığında görülmüştür ki hikmetsizlik bir şeyi ait olmayan bir yere koymak demektir ki o “sefeh” kavramıyla ifade edilir. Allah sefeh iş yapmaktan münezzehtir. Şu halde ayağa konması gereken nali alıp başa koymak, başa konması gereken imameyi alıp ayağa giydirmek sefeh olmakta, buna benzer bir tavra ilahî yaratılıştaki rastlanmamaktadır. Bu konuya daha ayrıntılı olarak dikkat çeken İbn Kemal, konuyu kâfirin yaratılması meselesi üzerinden temellendirmiştir. Ona göre kâfirin kendisi kabih olsa bile, yaratılması kabih bir fiil değildir. Bunu çirkin bir resim çizmeye benzeten İbn Kemal, bir ressam çizdiği resimde çirkin bir görseli mükemmel bir şekilde yansıtmış olsa, bu fiili kabih olarak nitelendirilemeyeceği gibi, aslında çirkin şeyi yansıtmadaki becerisi, ressamın yeteneğine ve sanattaki maharetine işaret eder. Hikmet bir şeyin yaratışını sağlam yapmayı gerektirir. Allah da her şeyi sapasağlam yaratmıştır.¹⁰³

5. İbn Kemal şer olarak telakki edilen her başlığın gerçekte şer olmadığını vurgulamak istemiş, bu çerçevede Allah’ın hidayeti ve dalaleti meselesini gündeme taşımıştır. Dilediği taktirde herkese hidayet verme gücüne sahip olan Allah’ın bazıları için bunu dilememesi, ve bunun neticesinde de bu kişilerin dalalet üzere kalmalarını ve cehennemde azaba düşer olmalarını şer olarak telakki edenlere karşı cevap mahiyetinde bazı değerlendirmelerde bulunmuştur. Âyette bu iddiaları doğrulayan beyanlara yer veren İbn Kemal daha sonra bu âyetler üzerinde değerlendirmelerde bulunarak konuyu izah etmiştir: İbn Kemal, “Dileseydik, herkese hidayet verirdik”.¹⁰⁴ âyetiyle “Cin ve insanları cehenneme dolduracağım”¹⁰⁵ âyetlerinin ilahî hikmete uygun olarak tecelli ettiğine işaret etmiştir. Ona göre Allah’ın nimet vermesi de azap etmesi de mümkündür. Onun azabı bir şer olarak telakki edilmemelidir. Cömertlik ve şefkatinin kesintisiz devam etmesi, hayır ve kemal ile dolu olması, hazinelerinin

¹⁰² İbn Kemal, *Resâil*, 126.

¹⁰³ İbn Kemal, *Resâil*, 127.

¹⁰⁴ es-Secde 32/13.

¹⁰⁵ Hûd 11/119; es-Secde 32/13.

cömertlik ve fazl ile dolu olması, bütün mümkünlerin icadına ve ilahi sıfatların bütünüyle kâinat sahnesinde zuhuru engel değildir. Allah'ın hem cemel hem de celal isimleri vardır. Nasıl O'nun hadi ismi müminler üzerinde tecelli etmekteyse, mudil ismi de müşrik ve kâfirler üzerinde tecelli etmektedir. Diğer isimler de hakikat nurlarından bir şule gibi inkişaf eder.¹⁰⁶ İbn Kemal bu yorumunda ilahî hidayet ve dalaletin kulların tasarruflarından tamamen bağımsız bir şekilde tecelli etmediğine dikkat çekmiş, hak eden kullar için azabın ilahî adalet ve hikmetin bir gereği olduğunu vurgulamıştır. Kul zulmeder ve inkâr ederse, elbette ilahî azaba da düşer olacaktır. Buradaki zulüm ve inkâr fiilinin faili Allah değil kuldur. İbn Kemal'in bu yorumunu desteklemek için yer verdiği âyet “Sana bir iyilik gelirse bu Allah'tan kötülük gelirse de bu da kendindendir”¹⁰⁷ âyetidir. İbn Kemal bu ayeti, kötülüğün Allah'a nispet edilmemesi gerektiğine ilişkin bir delil olarak zikretmiştir.¹⁰⁸ Burada açıkça iyilik Allah'a kötülük de kula nispet edilmiştir. Kötülük de yaratılış itibariyle iyilik gibidir ve Allah'tandır. Kulun iyiliği nasıl onun bir kesbi ise, kötülüğü de öyle olmalıdır. Bu noktada aralarında hiçbir farklılık da yoktur. Ona rağmen “niçin yukarıdaki âyette kötülük kula nispet edilmiştir” şeklindeki suale “kötülüğün kötülük olması bakımından Allah'a nispetinin caiz olmadığı şeklinde cevap verilebileceğini, bu hususta ince bir ayırım olduğunu ve bu ayırımın dikkatlerden kaçmaması gerektiğini hatırlatmıştır.

Şerrin Allah'a nispet edilmemesi gerektiği şeklindeki kanaatini pek çok âyetle delillendiren İbn Kemal, âyetlerde hayır kavramı doğrudan Allah'a nispet edilirken, şer kavramının nispetinde söz konusu olan muğlaklığı dikkatlere sunmuştur. Bu âyetlerden biri de şudur: “Cinlerden bir grup: Hakikaten biz bilmiyoruz, yeryüzündekilere kötülük mü murad edildi, yoksa Rableri onlara hayır mı diledi”.¹⁰⁹ İbn Kemal bu âyette şer iradesi zikredilirken meçhul ifade (ürîde) kullanılırken, hayır iradesinin malum siga ile (erade) zikredilmesine

¹⁰⁶ İbn Kemal, *Resâil*, 128.

¹⁰⁷ وَإِنْ تُصِيبُهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَإِنْ تُصِيبُهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِكَ قُلْ كُلُّ مَنْ عِنْدَ اللَّهِ فَمَا لَهُمْ أَنْ يَكَاذِبُوا يَفْقَهُونَ حَدِيثًا.” Eğer onlara bir iyilik isabet ederse: “Bu Allah'tandır.” derler. Ve eğer onlara bir kötülük isabet ederse: “Bu sendendir.” derler. De ki: “Hepsi Allah'ın katındandır.” Artık bu topluluğa ne oluyor ki söz anlamaya yanaşmıyorlar. (en-Nisa 4/79).

¹⁰⁸ İbn Kemal, *Resâil*, 126.

¹⁰⁹ Cin 72/10.

dikkat çekmiştir.¹¹⁰ Bu nokta hakikaten ince bir nüanstır ve İbn Kemal'in dikkatinden kaçmamıştır. Burada hayır ifadesi malum siga ile Allah'a nispet edilmiş ve hayrı dileyenin Allah olduğu açıkça beyan edilmiş iken şer iradesi için böyle bir nispet söz konusu olmamıştır.

6. İbn Kemal "Allah insanlara zulmetmez. İnsanlar kendi kendilerine zulmederler".¹¹¹ Âyetini kötülüğün Allah'tan değil de insanlardan kaynaklandığının delili olarak zikretmiştir.¹¹² Sağırılık ve dilsizlik idrak istidadının yokluğunu gösterirken zulüm istidadın bir kısmının varlığını bir kısmının da yokluğunu gösterir. Allah zulmü zatından uzak tutmuştur. Çünkü hakikatte istidatsızlık zulüm değildir. İstidatsızlık daha güzelini yapma imkânının olmaması demektir. Eşeğin eşeklik özelliğiyle insani idrak kabiliyetine sahip olamayışı istidatsızlığı anlamına gelir. Çünkü onun zatı eşeklik istidadının özelliklerini taşır. Ondan bunun ötesinde bir istidat talep edilmez. Yani eşekten insan gibi davranması ve insan özelliklerini taşıması beklenmez. Bu nedenle de kınanmaz. İnsana kıyasla eşeğin kusuru imkân derecelerindeki bir kusura delalet eder. Bu kendindeki, yahut da zatındaki bir kusur değildir. Ancak zalim olan her zaman daha güzelini yapma istidadına sahip demektir. Bir kişi istidadı olduğu halde onu doğru yönde kullanmıyorsa yahut da sonradan batıl hale getiriyorsa bu kişi kendi kendine zulmediyor demektir.¹¹³

Fikirlerini desteklemek için sadece âyetlerle yetinmeyen İbn Kemal, risalesinde çeşitli hadislerle de delil olarak yer vermeyi ihmal etmemiştir. Bu hadislerden biri "Hayır Senin elindedir (fi yedeyke), Şer Senden değildir (leyse ileyke)" şeklindedir.¹¹⁴ İbn Kemal bu hadiste "eş-Şer leyse minke" şeklinde değil de, "eş-Şer leyse ileyke" şeklinde bir ifadenin kullanılmasına dikkat çekerek, bunun şerrin nihayetdeki kaynak ve mucidinin Allah olmakla birlikte O'na

¹¹⁰ İbn Kemal, *Resâil*, 127.

¹¹¹ Yûnus 10/44.

¹¹² İbn Kemal, *Resâil*, 129.

¹¹³ İbn Kemal, *Resâil*, 129.

¹¹⁴ Müslim, *Müsâfirîn* 26, 1/534; Tirmizî, *Deavât* 32, 5/485; Ebû Dâvud, *Salât*, 1/201; Nesâî, *İftitah* 17, 2/130. Bu hadisin anlamını destekleyen bir ayette "De ki: Mülkün gerçek sahibi olan Allah'ım! Sen mülkü dilediğine verirsın ve mülkü dilediğinden geri alırsın. Dilediğini aziz kılar yüceltir; dilediğini de zelil kılar alçaltırsın. Her türlü hayır/iyilik Senin elindedir. Gerçekten Sen her şeye kadırsın." (3/Âl-i İmrân, 26) buyrulmuştur. Bu ayette hayır Allah'a nispet edilmiş, ancak şer mevzuuna hiç temas edilmemiştir.

nispetinin caiz olmadığını gösteren bir delil olduğunu söylemiştir.¹¹⁵ Zira –den anlamına gelen “min” harfi cerri bir kelimenin önüne geldiğinde, o şeye ait olandan bahsederken, “ilâ” edatı, o şeyin aslından olmayıp ona nispet edilen bir vasfı ifade etmektedir.

Bu ifadeler İbn Kemal’in yaratılış itibarıyla hayır veya şer türünden her şeyin kaynağının Allah olduğuna dair bir şüphesinin bulunmadığını, ancak şerrin Allah’a nispetinin uygun olmadığını düşündüğünü göstermektedir. Denilebilir ki, eğer her şeyin yaratıcısı Allah ise, niçin şerrin Allah’a nispeti caiz olmasın? Böyle bir ayırma niçin ihtiyaç duyulur ki? Bu sorunun cevabına İbn Kemal’in bu risalesinde satır aralarında ulaşmak mümkündür:

“Her şeyin yaratıcısı Allah’tır” beyanı “şerlerin de yaratıcısı Allah’tır” gibi bir ifadeyi kabul etmeyi gerektirmez. Onun yaratışı (fiili) hikmet üzeredir ve yerli yerindedir. Kainatta bir takım şerler olabilir. Ancak şer olarak nitelenen bu kötülüklerin kaynağı Allah değildir. Bu bilgiyi destekleyen âyet ve hadislerden istidlallerde bulunan İbn Kemal, ayetlerde hayır doğrudan Allah’a nispet edilirken şerrin doğrudan O’na nispet edilmediğini tespit etmiştir. Şerler Allah’ın muradı ile değil, kulların irade ve istekleriyle gerçekleşmektedir.

İbn Kemal’in şerrin kaynağının Allah olmadığını temellendirmek için yer verdiği hadislerden bir diğeri de “Kim bir hayırla karşılaşırsa Allah’a hamdetsin. Kim de hayır dışında bir şeyle karşılaşırsa kendinden başka birini kınamasın”¹¹⁶ hadisidir. Bu hadiste hayır ve şerle ilgili tutumlardaki farklılıklar dikkat çekmiş, şerrin Allah’a nispet edilmemesi gerektiği vurgulanmıştır.

Sonuç

İbn Kemal’in konu hakkındaki değerlendirmeleri dikkate alındığında kâinata, cüz’i de olsa, bir takım şerlerin varlığına karşı çıkmadığı, ancak bu şerlerin mutlak bir dille Allah’a izafesini uygun görmediği anlaşılmaktadır. İbn Kemal bu hususu da dikkate alarak, şerlerin varlık hikmetine dair bir takım izahlar yapma ihtiyacı hissetmiş ve yaratılarda var olan kusurların bir amaç ve hikmetinin bulunduğunu, “yaratılardaki kusur, yaratıcının kemaline delil oluşturur” şeklindeki özlü cümlesiyle ifade etmiştir. Burada İbn Kemal

¹¹⁵ İbn Kemal, Resail, 125.

¹¹⁶ Müslim, Birr 55, (2577); Tirmizî, Kıyamet 49, (2497).

mükevvenatta bulunan eksik ve kusurların, insanları kusursuz olana yönelteceğine işarette bulunmuştur. Yani var olan kusurlar belli bir hikmet ve gayeye hizmet etmektedir. Her şey mutlak kemali yansıtsaydı, o zaman ekmel varlık ihtiyacı ortadan kalkacaktı. Ekmel varlık sadece Allah'tır ve diğer tüm varlıklar belli ölçülerde nakısa ve kusurlar içerir. Bu da Allah'ın kemaline delil teşkil etmektedir.

Kemal ya da eksiklik anlayışı yaratılış itibariyle farklı olan cins ve türlere göre de değişmektedir. Genel bir ifadeyle söylemek gerekirse, varlıklar arasında yaratıldıkları amaca en uygun şekilde hizmet edenler iyi, bu amaçtan uzaklaşan varlıklar uzaklaştıkları oranda kötü vasfını kazanırlar. İyi ve kötü kriterlerinin belirlenmesinde yaratılışın esas alınması kemâl ve hikmet sahibi bir yaratıcı tarafından yaratılan varlıkların da bu özellikleri taşıdığı gerçeğine dayanır. Yaratıcıdaki güzellik O'nun tarafından yaratılan varlıkların da güzel olmasını gerektirdiği gibi, yaratılan varlık âleminin bu güzelliği koruyup devam ettirmesi yaratıcının irade ve ihtiyarına teslim olmayı icab ettirir. O halde dünyada bulunan varlıklar yaratıldıkları aslî hali muhafaza ettikleri ve/veya yaratılış amaçlarına uygun davranışta bulundukları sürece iyidirler. Kâinatta var olan her şey belli bir amaç için yaratılmıştır. İnsan haricindeki diğer bütün varlıklar irade sahibi olmadıklarından kendiliğinden yaratılış amaçlarına hizmet ederler ve bu yönüyle düşünüldüğünde var olan sisteme karşı çıkmadıkları/çıkamadıkları için iyidirler. İnsana gelince; İslam inancına göre dünyaya gelen her çocuk hiçbir suç ve günahın yüküne sahip değildir, dolayısıyla iyidir. İyi ve kötüyü birbirinden ayırıp kendi başına karar verebilecek aklî ve fizikî olgunluğa eriştikleri andan itibaren iyi-kötü bağlamında bir değer yargısı içinde bulunur.

İbn Kemal'in işlemiş olduğu fiillerde insanı fail kılması ve yaptığı kötülükleri insana nispet etmesi, hikmet anlayışı ve kainatta olup biten herşeyi kendi sığ aklımızla anlamak yerine hikmet çerçevesinde anlama gayreti içinde bulunmamıza dair yaptığı vurgu, tekvin-mükevven ayrımı, kötülüklerin reel varlığını inkar etmemesi, kötülüklerin Allah'a nispetini caiz görmemesi, insanı kötü fiil işleme kabiliyetinde yaratmanın değil, insan tarafından işlenen çirkin fiilin kötü olarak değerlendirilebileceği vurgusu ve buna benzer bir takım yorumlarında Mâtürîdî ile İbn Kemal'in düşünceleri arasında paralellikler dikkat çekmekte ve bu benzerlikler İbn Kemal'in konu hakkındaki düşüncelerini yapılandırırken, şerrin hikmetine dair izahları oldukça tatminkâr, ufuk açıcı ve

konuyla ilgili pek çok soru işaretini zihinlerden giderebilme derinliğine sahip bir özellik arz eden Mâtürîdî'den ve onun takipçilerinden istifade etmiş olma ihtimalinin varlığına delalet etmektedir.

İbn Kemal'in kötülük problemi değil de, şerrin Allah'a nispetinin imkânsızlığı gibi daha fer'î telakki edilmeye müsait olan bir konuya eğilmiş olması, negatif bir ima oluşturabilecek herhangi bir mananın Allah'a nispet edilmemesi noktasında oldukça hassas bir duruşa sahip olduğunu göstermektedir. Meseleye bu titizlikle yaklaşıldığında, kötülük probleminin argümanlarını değil savunmak, dillendirip gündeme taşımak bile imkânsız hale gelmektedir. "Allah'ın yarattığı hiçbir şeyde şer yoktur" temel felsefesine sahip olan bir anlayış, "merhamet sahibi yaratıcı şerleri niçin yaratmıştır" şeklindeki bir sorunun yollarını daha en başta ve tamamen kapatmış olmaktadır.

Kaynakça

- Alan Richardson, John Bowden. "Theodicy". *The Westminster Dictionary of Christian Spirituality*. ed. Gordon S. Wakefield. Philadelphia 1983.
- Antes, Peter. "The First Asharites' Conception of Evil and Devil". *Melanges Offerts a Henry Corbin*. ed. Seyyed Hossein Nasr. Tehran, 1977.
- Aydın, Mehmet S. *Tanrı-Ahlâk İlişkisi*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1981.
- Beyâzizâde Ahmed Efendi, Kemâlüddin Ahmed b. Hasan b. Sennânüddîn. *Usûlü'l-münîfe li'l-İmam Ebî Hanîfe*. nşr. İlyas Çelebi. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1416/1996.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali. *Kitâbü't-Ta'rifât*. Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 2007.
- Çağrı, Mustafa. "Hayır". *DİA*, 1998. 17: 43-46.
- Eflatun. *Devlet*. trc. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1975.
- Hume, David. *Dialogues Concerning Natural Religion*. ed. Martin Bell. London, 1990.
- İbn Kemal Paşa, Şemseddin Ahmed b. Süleyman. "*Resâilü İbn Kemal*". nşr. Ahmed Cevdet. İstanbul: İkdâm Matbaası 1316, 1: 125-130.

- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemaleddin Muhammed b. Mükrim b. Manzûr. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut, 2000.
- İbn Sebîn, Ebû Muhammed Abdülhak. *Resâil*. nşr. Abdurrahman Bedevî. Beyrut, 1983.
- İbn Sina. *eş-Şifa: el-İlahiyyât*. nşr. C.Anawati, Saîd Zâyed. Tahran: İntişârât-ı Nâsır Hüsrev, 1943.
- M. M. Şerif - Mustafa Armağan (ed.). *İslâm Düşüncesi Tarihi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1990.
- Madden, Edward H. *Evil and the Concept of God*. Springfield, 1968
- Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Mahmud. *Te'vilâtü'l-Kur'an*. nşr. Bekir Topaloğlu ve dğr., İstanbul: Dârü'l-Mizan, 2005-2007.
- Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Mahmud. *Kitâbü't-Tevhîd*. nşr. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi. Ankara: İSAM Yayınları, 2003.
- Muhamad Taqî Misbah Yazdi. "An Introduction to Muslim Philosophy". *Al-Tawhid*. 14/2/11: 118-119.
- Musâ İbn Meymûn el-Kurtûbî. *Delâletü'l-Hâirîn*. (nşr. Hüseyin Atay). Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymun b. Muhammed b. Muhammed b. Mekhûl. *Bahrü'l-keîlâm fî Akaidi ehli'l-İslâm*. Konya: Matbaatü Maşriki'l-İrfan, 1329/1911.
- Öğük, Emine. *Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi*. Ankara: DİB Yayınları, 2013.
- Özcan, Hanifi. "Mâtürîdî'ye Göre "Hikmet" Terimi". *İslâmî Araştırmalar*, İstanbul 1988, II, sy. 6: 43.
- Özdemir, Metin. *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*. İstanbul: Furkan Kitaplığı, 2001.
- Ülken, Hilmi Ziya. *İslam Düşüncesine Giriş*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1954.
- Yaran, Cafer Sadık. *Kötülük ve Theodise*. İstanbul: Vadi Yayınları, 1997.

İbn Kemal'in Cebr ve Kader Tartışmalarına Katkısı Ya Da Çözumsuzluğun Bir Parçası Olması

Halil TAŞPINAR*

Öz: İslâm düşünce tarihinin gelişiminde Osmanlı Devletinin ve onun yetiştirdiği ilim adamlarının büyük etkileri vardır. Osmanlı'nın parlak devirlerini yaşadığı XV. ve XVI. yüzyıl ilim adamlarından birisi de İbn Kemal'dir. Onun “*Risale fi'l-Cebr ve'l-Kader*” risalesi ile diğer kelâm risalelerindeki kelâm konularını anlamabilim açısından ve günümüzdeki yansımalarının neler olabileceğini dil bilimsel semantik ile felsefi semantik arasındaki ayırımı, aklî- nakli olarak tahkik edişini. Allah'ın ilim ve takdirinin kulun hürriyetini engellemediğini, bir hadis ile ilgili olarak yapılan bir itiraza verdiği ikili takdir anlayışına uygun yorum yapmasını. Kader-ecel ilişkisini, ecelin artmasının veya eksilmesinin mümkün olup olmadığını, eceli mutlak ve eceli müsemmayı açıklamaları. Bütün bu konuları Kur'an ve Hadis çerçevesinde nasıl değerlendirdiğini ortaya koymaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: İbn Kemal, Cebr, Kader, Ecel, Levh-i Mahfuz.

İbn Kemal's Contrubutions to Debates on Violence and Destiny or Being A Part of Insolability

Abstract: The Ottoman Empire and scientists it grew up have great effects on the development period of the history of Islamic philosophy. One of the scientists of the eras fifteenth and sixteenth centuries The Ottomans experienced the greatest age of them is Ibn Kemal. His mental and physical questioning the booklet ‘*Risale fi'l Cebr ve'l-Kader*’ with Kalam topics in other Kalam booklets in the view of semantics and what its reflections might be today with the difference between grammatic semantics and philosophic semantics. The power and wealth of Allah don't oblige the freewill of human, his commenting which is appropriate to the understanding of mutual appreciation on an objection made in relation with an Hadith. The relation the destiny-death, weather lifetime is possible to rise or decrease, certain lifetime and inductive lifetime. In this paper all these topics will be tried to be explained how he evaluated in the light of Quran and Hadith.

Key Words: İbn Kemal, Cebr, Destiny, Death, Levh-i Mahfuz.

* Dr., İl Müftü Yardımcısı -Sivas İl Müftülüğü- (haliltaspinar1458@gmail.com).

Giriş

Osmanlı Devletinin altın çağını yaşadığı XV. ve XVI. yüz yıllar aynı zamanda, ilmî, fikrî, askerî ve siyasî sahada da dünyanın güçlü devletlerinden biri olmuştur. Osmanlının ilme ve ilim adamına vermiş olduğu değerdendir ki ayakta dimdik durmayı başarmış, söz konu bu asırlarda İstanbul, Edirne gibi Anadolu'nun pek çok şehrinde ilmî faaliyetler kesintisiz devam etmiştir. Doğuya doğru gidildikçe pek çok ilimde olduğu gibi kelâm sahasında da ön plana çıkmış iki şehirle karşılaşmaktayız: Amasya ve Tokat.

1. İslâm Düşüncesinin Osmanlı Devletine Etkileri

1.1. Osmanlı'da İlmî, Kültürel Yapı

Osmanlının ilim-kültür yapısını oluşturan müesseselerin başında medreseler gelmektedir. Bu medreselerin fikri yapısı Büyük Selçuklulara kadar uzanır. Osmanlı'nın ilk medresesi İznik ve ilk müderrisi/rektörü de Dâvûd-i Kayserî'dir. Bu âlim, filozof olmakla beraber aynı zamanda bir kelâmcıdır. Selçuklulardan Osmanlılara intikal eden felsefi-kelâm temelli ilim anlayışı, Kanuni'ye kadar devam etmiş, ancak bu dönemle birlikte kelâmın, dolayısıyla felsefenin medreselerde arka plana atıldığı görülmüştür. İşte bu durum Osmanlı ilim çevresindeki kalitenin çöküşüne hız veren amillerden biri olmuştur. Diğer taraftan bu asırda ilmî gerilemeden söz edilirse de, XV. yüzyılın ilmî zenginliği hâlâ varlığını sürdürmektedir. Zira bu asır, kendinden sonraki dönemlere felsefi ve kelâmî düşüncenin damgasını vuran Sâdettin Teftâzânî (ö. 797/1395), Seyyid Şerif Cürcânî (ö. 816/1413) ve Celâleddin Devvânî (ö. 908/1502) gibi önemli düşünürler yetiş(tir)miştir. Bir sefer dönüşünde İbn Kemal'in atının ayağından sıçrayan çamurun kaftanını kirletmesi üzerine Yavuz Sultan Selim: "*Ulemâ ayağından sıçrayan çamurların medâr-i zinet ve bâis-i mefharet*" olacağını söylemiş ve o kaftanın sandukası üzerine örtülmesini vasiyet etmiştir.¹

1.2. Osmanlı'da Sosyal Yapı

İbn Kemal'in yaşadığı bu dönem her ne kadar Osmanlının zirve ve altın çağı gibi görünse de pek çok sıkıntı ve sosyal problemlerin olmadığı bir zaman

¹ Sayın Dalkıran, *İbn-i Kemal'in Düşünce Tarihimizdeki Yeri* (Doktora Tezi, Harran Üniversitesi, 1995), 59.

dilimi değildir. Halktan alınan vergiler için mevcut vergi kanununun yetersizliği ile karışık olan halk arasında gayri İslamî hareketlerin baş göstermesi ve ayrıca genel ahlakî seviyeleri düşüren fiillerin neticesinde bütün bu olumsuzluklar bir noktada toplanmış ve neticede bu sosyal problemler “*Celali İsyanlarına*” dönüşmüştür.²

Osmanlı ulema ve yöneticileri ile gayri müslim tebaanın ileri gelenleri rahatça Hristiyanlık-Müslümanlık üzerine yaptıkları tartışmalar ve münakaşalar öncelikle ilmi bir özellik taşıırken daha sonraları bunlar ideolojik bir propaganda aracı, ardından da devlete başkaldırı olarak gelişmeye başlamıştır. Bu problemlerden biri “*hubmesihîcilik*”³ olarak kendini göstermiştir. İbn Kemal ve Molla Kâbız arasındaki yapılan tartışmalarda ana konunun bu “*hubmesihîcilik*” ve “*Hurîfî*” gibi bir takım alt yapıların olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Her şeyden önce bu olayın sonucuna baktığımızda, devrin özgür düşünce bağlamında fikir hürriyetine ne kadar önem verdiği gözlemlenmektedir. Zira Kâbız’ın iddiaları ve fikirleri ilmen çürütülmedikçe de idamına karar verilmemiştir. Osmanlının mensup olduğu Ehl-i Sünnet akidesine ters düşen bu fikirlerin serbestçe öne sürülebilmesi de, ayrıca özgürlük ve düşünce hürriyeti açısından önemli bir hadise olarak değerlendirilmelidir.⁴

2. İbn Kemal’in Hayatı, İlmî Kişiliği, Hocaları, Talebeleri ve Eserleri

2.1. İbn Kemal’in Hayatı

Asıl adı Ahmed Şemsuddin b. Süleyman b. Kemal Paşa olan İbn Kemal 873/1459’da doğmuştur. Dedesine nisbetle “*İbn Kemal*” yahut “*Kemal Paşazâde*” diye bilinir. İbn Kemal, “*Şeyhulislam*”, “*Müftî’l-Enam*”, “*Müftî’s-Sekaleyn*”, “*İbn-i Sina-yı Rûm*” lakaplarıyla da anılır.⁵ İbn Kemal’in doğum yeri konusunda ihtilaf vardır. Bazı tezkere yazarları, onun doğum yerinin Edirne, bazıları Tokat

² Bk. Mücteba İlgürel, “Celâli İsyanları”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 9: 252-257.

³ Bk. “... Hz. İsa’ya fazla ağırlık veren değişik bir Müslüman anlayışını ortaya koyan böyle bir görüşün devlet merkezinde olması da ayrı bir merak konusudur.” Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhitler Yahut Dairenin Dışına Çıkanlar 15.-17. Yüzyıllar* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2003), 228-230.

⁴ M. Sait Yazıcıoğlu, “Kelâmcı Olarak İbn Kemal”, *Şeyhulislam İbn Kemâl Sempozyumu* (Ankara: TDV Yayınları, 1986), 182.

⁵ Öge, *Şeyhu’l-İslam İbn Kemal ve Sünnilik*, 63; Aydın, *Türk Kelâm Bilginleri*, 63 vd.

olduğunu belirtirken, Hüseyin Hüsameddin onun Amasyalı olduğunu nakleder.⁶ Ailesinin menşei ve bilhassa ana tarafından dedesi İbn Kûpeli Muhammed Muhyiddin Efendinin İran'dan Tokat'a gelerek yerleşmiş olması, onun Tokat'ta doğduğu rivayetini kuvvetlendirir.⁷

İbn Kemal, ilköğrenimini babasından ve dedesinden almış, Amasya ulemasından Şeyhizâde Abdi, Abdizâde Abdurrahman, Yakubzâde Bahşi Efendilerden sarf, nahiv, mantık ve lûgat ilimleri tahsil etmiş, Farsçayı Amasya'da bulunduğu sıralarda öğrenmiştir.

İbn Kemal, 940/1534'de vefat etmiş, cenaze namazı Fatih Camii'nde büyük bir kalabalık tarafından kılınıp, Edirnekapı dışındaki, Emir Buhârî Camii yanındaki Mahmut Çelebi Zaviyesi bitişiğindeki hazireye defnedilmiştir.⁸ Onun vefatı ile ilgili düşürülen tarihlerin bir kısmı şöyle: “*İrtehal-e'l-ulûm bi'l-Kemal/bütün ilimler Kemal'le beraber öldü*”, “*Vay gitti Kemal'i bu asrun/ Vay gitti Kemal'i bu asrın*”⁹ Ayrıca kendisinin ihtizar halinde söylemiş olduğu şu söz, onun vefat tarihini bize bildirir. “*Yâ Ahad! Neccina mimmâ nehaf*”¹⁰ İbn Kemal'in İbrahim Çelebi isimli bir oğlu ve Safiye Hatun isimli bir kızı vardır.

2.2. İbn Kemal'in İlmi Kişiliği, Hocaları ve Talebeleri

İbn Kemal, Edirne'deki Dâru'l-Hadis Medresesi'nde görev yapmış, ilmi açıdan en velud dönem olarak kabul edebileceğimiz bir zamanda, pek çok esere imza atmış, bir taraftan da öğrenci yetiştirmiştir.

İbn Kemal, sadece Türklerin değil, İslam âleminin iftihar edip saygı duyduğu, mümtaz, muhakkik âlimlerden biri kabul edilmektedir. Ömer Nasuhi Bilmen onun için, “*En muktedir âlimlerin eserlerini ve görüşlerini tenkide tabi tutmaktan, en müşkil konuları münakaşa etmekten zevk duyardı. En büyük, en tanınmış*

⁶ Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, haz. A. Fikri Yavuz-İsmail Özen (İstanbul: Meral Yayınları, ts.), 1: 352 vd.; Hüseyin Hüsameddin, *Amasya Tarihi* (İstanbul: Necm İstikbal Matbaası, 1928), 3: 222

⁷ İsmet Parmaksızoğlu, “Kemal Paşa-zâde”, *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1977), 6: 561

⁸ Mustafa Fayda, ‘İbn Kemal’in Hayatı ve Eserleri’, *Şeyhülislam İbn Kemal Sempozyumu* (Ankara: TDV Yayınları, 1986), 57.

⁹ Şerafettin Turan, “Kemalpaşazâde”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 25: 238.

¹⁰ Dalkıran, *İbn-i Kemal'in Düşünce Tarihimizdeki Yeri*, 60.

âlimlerin eserlerine şerh ve haşiyeler yazar, onları intikada çalışır; hiç kimsenin hatırına gelmeyecek nükteler ve faydalar keşfederdi.”¹¹ İbn Abidin (ö. 1252/1836), Şeyhülislam İbn Kemal’i muhtelif konularda telif ettiği eserler ile tanınan Mısırlı âlim Celâlüddin es-Süyûtî (ö. 911/1505) ile mukayese eder ve İbn Kemal’i meseleleri anlayıştaki derin vukufiyeti, muhakeme ve cedeldeki mahareti ile Süyûtî’den üstün bulur.¹² Sadece İbn Kemal, İmam Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1209) mektebine bağlı değil, yaşadığı dönemin pek çok medreseleri, bu ekole mensup bulunmaktaydı.¹³

İbn Kemal’in yetişmesinde etkin olan hocaları: Molla Lütî (ö.900/1495), Hatipzâde Muhyiddin Efendi (ö. 901/ 1495)¹⁴, Kestelli Muslihiddin Mustafa Efendi (ö. 901/1495)¹⁵, Sinan Paşa (ö. 891/1486)¹⁶ ve daha niceleri. Diğer taraftan İbn Kemal’in yetiştirdiği talebelerine gelince, Muhyiddin Mehmed (ö.941/1534-1535), Hasan Çelebi (ö. 942/1535-1536), Şani (ö. 941/1534-1535), Derviş Mehmed (ö. 962/1554-1555) ve otuz küsur talebedir. Bu talebelerinin içinde en meşhur öğrencisi ise Ebüssuûd Efendi’dir.¹⁷

İbn Kemal, Zenbilli Ali Efendi’nin (ö. 932/1526) vefatıyla Kanuni Sultan Süleyman zamanında müftü/şeyhülislam olarak tayin edilir ve vefatına kadar bu vazifede kalır.¹⁸ İbn Kemal, Şeyhülislamlığı zamanında binlerce fetva vermiş ve fetvalarında genelde imza olarak “*ketebehu Ahmed*’i” kullanmıştır. Ancak ne yazık ki fetvalarının toplandığı bir fetva mecmuası yoktur.

¹¹ Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve Istilâhatı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi 1967), 1: 410.

¹² İbn Abidin, *Reddül-Muhtar ala Dürri’l Muhtar* (İstanbul 1984), 1: 26; Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, 1: 410.

¹³ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1972), 2: 591.

¹⁴ Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 340; Aydın, *Türk Kelâm Bilginleri*, 103.

¹⁵ Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 377; Aydın, *Türk Kelâm Bilginleri*, 61.

¹⁶ Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 2: 345-346; Aylin Koç, “Sinan Paşa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37: 229-231; Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 208.

¹⁷ Bk. Ahmet Akgündüz, “Ebüssuûd Efendi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10: 365

¹⁸ Abdulkadir Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislamı* (Ankara 1972), 18.

2.3. İbn Kemal'in Felsefî - Kelâmî Eserleri ve Kaynakları

İbn Kemal'in felsefe, kelâm, mantık, tasavvuf ve mezhepler tarihi konusunda yazdığı eser yaklaşık olarak 70 civarındadır. Onun, felsefî ve kelâmî meseleler üzerine derinlemesine araştırmalar yapmak, şerh ve haşiye yoluyla fikirlerini yayabilmek varken, devrinde geçerli olan bu yolu seçmemesi en önemli özelliklerinden birisini teşkil eder. Ancak bu durum onun hiç şerh veya haşiye yapmadığı anlamına gelmez.¹⁹

İbn Kemal, velud bir âlimdir.²⁰ İbn Kemal'in yazdığı eserler ile ömrü kıyas edilince, her bir gününe bir cüz düştüğü rivayet edilir. Faik Reşad'a göre 300'e yaklaştığı²¹, Ayvansarayî'ye göre 300'e ulaştığı²², Parmaksızoğlu'na göre 300'den fazla olduğu kabul edilirken²³, Brockelman 179 eserinin olduğunu²⁴, Muhammed Cemil el-Azam-zâde ise 214²⁵ eser, Şamil Öçal 226²⁶ eser tespit etmiş, Seyit Bahçivan eser sayısını 360'tan fazla olduğunu ifade etmiştir.²⁷ Yekta Saraç, otuz üç Türkçe, altı Farsça ve yüz seksen iki Arapça olmak üzere 219 eserinin olduğunu belirtmiştir.²⁸ Nihal Atsız ise, İstanbul'un bazı kütüphanelerinde yaptığı araştırmada 209 eserine ulaşmıştır.²⁹ İbn Kemal'in yazma eserlerinin bir

¹⁹ Bizim için mesela Fahreddin Râzî'yi, İbn Sina olmadan anlamak ve tarihi bağlama oturtmak ne kadar zor ve imkânsızsa İbn Sina'yı, Râzî ve Tûsî şerhleri olmadan kuşatmak ve yorumlamak da o ölçüde eksik ve yetersiz kalacaktır. İsmail Kara, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not*, İkinci baskı (İstanbul: Dergâh Yayınlar, 2013), 14.

²⁰ Fayda, "İbn Kemal'in Hayatı ve Eserleri", *Şeyhülislam İbn Kemal*, 59.

²¹ Fâik Reşad, *Eslâf*, (İstanbul 1311-1312), 10.

²² Hüseyin Ayvansarayî, *Hadikatu'l-Cevâmî*, (İstanbul 1281), 1: 181

²³ Parmaksızoğlu, "Kemal Paşa-zâde", 6: 563.

²⁴ Brockelman, Carl Brockelmann, *GAL.I-II (Geschichte der Arabischen Literatur I-II)*, Leiden, 1943-49.

²⁵ el-Azam-zâde, Muhammed Cemil, "*Ekûdu'l-cevâhir fî terâcim-i men lehüm hamsûne tasnîfen fî-mietuz fe-eksere* (Beyrut 1326), 217 vd.

²⁶ Çelebi, İlyas, "Kemalpaşazade", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25: 245.

²⁷ Seyit Bahçivan, "Şeyhülislam İbn Kemalpaşa'nın Vasiyetnamesi", *Marife Dergisi*, 1/2 (2001): 210 (11. Dipnot)

²⁸ Yekta Saraç, *Şeyhülislam Kemal Paşazâde: Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve Bazı Şiirleri*, (İstanbul: Risale Yayınları, 1995), 53 vd.

²⁹ Nihal Atsız, "Kemal Paşaoğlu'nun Eserleri" *Şarkiyat Mecmuası* (İstanbul 1966), 6: 71-111, 7: 112-135; Ayrıca bk. Atsız, *İstanbul Kütüphanelerine Göre Dört Bibliyografya* (Birgili Mehmet Efendi, Ebussuud Efendi, Mustafa Âli, Kemal Paşaoğlu), (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2018), 341-446.

bölümü tahkik edilerek “*Mecmu’u Resail-li Alameti İbn Kemal Başa*” ismiyle ve Hamza el-Bekriyyi başkanlığında neşredilmiştir.³⁰ Onun 36 risalesi de Ahmet Cevdet Paşa tarafından 1316 yılında İstanbul’da “*Resâil-i İbn Kemal*” adıyla neşredilmiştir. Ayrıca Türkiye Diyanet Vakfınca çıkarılan İslam Ansiklopedisinde ve İbn Kemal Sempozyumunda derli toplu bilgiler bulunmaktadır.³¹

O, referans aldığı âlimlerin çoğu zaman ismini ya da onun yazdığı eseri zikreder. Adudiddin İcî (ö. 756/1355) *Mevakıf*, Molla Cami (ö. 898 /1492) “*ed-Dürre-tü’l-Fahire fi tahkiki Mezâhibi’l- ulemâ ve’l-mütekellimin ve’s-Sûfiyye fi zâtillahi teâla ve sıfâtihî*”, Ali Kuşçu (ö. 879/1474) Tusi’nin *Tecridü’l-Kelâm* adlı kitabına, Ali Kuşçu tarafından yazılan şerh, Celaleddin Devvânî (ö. 908/1502) *Zevra ve Havra* ile *İsba-tü’l-Vacib* isimli eserlerinden İbn Kemal nakiller ve atıfta bulunur.³² Fahreddin Râzî (ö. 606/1210) *Şerhi İşarat, el-Muhassal fi’l-Hikme ve’l-mantık, el-Muhassal, el-Erbain, el-Metâlibu âliye, Mefâtihu’l-Gayb*, Ebu Bekir Bâkılânî (ö. 403/113) Allah’ın sıfatlarını konusunda yazdığı risâlesi, Hocaazâde Mustafa Muslihiddin Bursevi (ö.1488) *Tehâfütü’l-Felâsife*, İbn Sina (ö. 428/1037) *eş-Şifa, el-İşarat ve’t-Tenbihat, en-Necat, Talikat* gibi pek çok müellifin eserlerinden yararlanmış, ayrıca Cahız (ö. 869), Behmenyari (ö .?), Aristoteles, Gazzâlî (ö. 501/1111), Hasan Basri (ö.110), Teftazânî (ö. 792/1390), Hakim Semerkandî’den (ö. 342/953) de faydalanmıştır.³³

3. İbn Kemal’in ‘Cebr Ve’l-Kader’e Bakışı

İbn Kemal’in “*Cebr ve’l-Kader*” anlayışına temel kaynaklık eden eseri “*Risâle fi’l-Cebr ve’l-Kader*”, 1316’da Ahmet Cevdet Paşa tarafından İkdâm Neşriyat’ında basılmış, 27 sayfa ve *Resâil-ü İbn-Kemal* içerisinde. Eser, “*Risâle fi’l-Cebr ve’l-Kader, Risâle fi’l-Kazâ ve’l-Kader, Risâle fi’l-Cebr*” adlarıyla anılmaktadır. Kütüphanelerimizde pek çok yazma nüshası bulunmaktadır.³⁴

³⁰ İbn Kemalpaşa, *Mecmu’u Resail-li’l-allemeti İbn Kemal Başa*, Hamza Bekriyyi ve dğr. (İstanbul: Daru’l-Lü-bab, 2018), 1-7.

³¹ Çelebi, “Kemalpaşa-zâde”, 25: 245; Şeyhulislam, *İbn Kemal Sempozyumu Tokat 1985* (Ankara: TDV Yayınları, 1986) Tebliğler ve Tartışmalar; Ayrıca İbn Kemal üzerine yapılan çalışmalar için bkz. Demir, Halis-Çatılı, Kemal, *İbn Kemal Üzerine Yapılan Çalışmalar*, Yayınlanmamış makale.

³² Öçal, Şamil, *Kemal Paşazâde’nin Felsefî ve Kelâmî Görüşleri* (Ankara: KB Yayınları, 2000), 53.

³³ Öçal, *Kemal Paşazâde*, 52-61.

³⁴ Yazma eserleri için bk. Eyüp Gür, *İbn-i Kemal’in Hayatı, Kader ve Kaza Anlayışı ve ‘Risâle fi’l-Cebr ve’l-Kader’ adlı eserinin tahlili* (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2002), 22-23; Sayın

İbn Kemal, bu eserine kader ve kaza meselesi ile ilgili temel cümleler serdederek başlayıp, bu mevzuda söz söyleyen nice kimselerin ayakları kaymış, nice akıllar da bu vadide dalâlete düşmüştür³⁵, derken aynı zamanda müellif, konunun akla ve nakle uygun olmasına özen gösterdiğini de belirtir. Aynı zamanda kader ve kaza meselesini Allah'ın ilim, irade ve Kudret sıfatları açısından ele alan İbn Kemal, daha çok bu konuya Allah'ın ilmi açısından bakarak meseleye odaklanır. Bu konu ile ilgili olarak, Allah'ın ilminin ve takdirinin insan fiilleri üzerinde zorlayıcı bir etkisinin olup-olmadığına dair akli ve felsefi izahlar yapar. Kaderin değişip değişmediğini açıklamak için, *Levh-i mahfûz* ve *Levh-i mahv ve'l-İsbât* kavramlarına başvurur ve *Levh-i mahfuz*'da icmali olarak bulunup değişmeyen hükümlerin, *Levh-i mahv ve'l-İsbâtta* tafsili suretlere bürünerek kişinin ameline uygun olarak değişebileceğini³⁶, söyler.

İbn Kemal eceli, *mutlak eccl* ve *müsemma eccl* diye ikiye ayırır, bu konuda el-Kâşânî'nin yorumuna müracaat eder. “*Sadaka ve sıla-ı rahim ömrü uzatır*”³⁷, hadisine atıfta bulunarak, her ne kadar hadisin zahiri yönü ecclin değişeceğini ifade etse de sadaka veren ve sıla-ı rahim yapan kişinin bu hareketleri Allah'ın ilmi sınırlarında cereyan ettiğinden, gerçekte ecclde değişimin varlığı söz konusu değildir.³⁸

3.1. İslam Düşünce Tarihinde Kader Anlayışı

Kader ve kaza, İslam'ın temel esaslarından biri kabul edilen, İslâm düşünce tarihinde üzerinde en çok konuşulan, tartışılan ve de İbn Kemal'in tabiri ile “*Akılların ayıklarının kaydığı, çok zeki kimselerin o vadide sapıttığı*”³⁹ bir konudur. Zira Kur'an'da iman esaslarını toplu olarak konu eden ayetlere⁴⁰ baktığımızda doğrudan *kadere iman* meselesine değinilmemektedir. Kadere iman

Dalkıran, *İbn-i Kemal'in Düşünce Tarihimizdeki Yeri* (Doktora Tezi, Harran Üniversitesi, 1995), 83-87.

³⁵ İbn Kemal, “Risale fi'l-Cebr ve'l-Kader” *Resâil-i İbn-i Kemal* (neşr. Ahmet Cevdet), 158. (Bundan sonra “fi'l-Cebr” şeklinde dip not verilecektir.

³⁶ İbn Kemal, *fi'l-Cebr*, 173.

³⁷ Hadisin başka versiyonu için bk. Zebidi, *Sahih-i Buhari Muhtasari Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi*, ter. Kamil Miras (Ankara: Başbakanlık Basımevi, 1974), 6: 364-366.

³⁸ İbn Kemal, *fi'l-Cebr*, 163.

³⁹ İbn Kemal, *fi'l-Cebr*, 158.

⁴⁰ Bkz. el-Bakara 2/177; en-Nisa 4/136.

mesalesi daha çok Cibril hadisi olarak meşhur olan rivayetin⁴¹ bir versiyonu ve Kur'an'da ecel, rızık vb. konularda doğrudan ilahi iradeye atıfta bulunan ayetlere dayalı olarak iman esasları içerisine dâhil edilmektedir.⁴²

Kader, lügatte; “*Miktar, ölçü bir şeyi bir ölçüye göre tayin ve tesbit etmek ve bir hikmete göre yapmak*” manalarına gelmektedir.⁴³ Bir başka kullanıma göre kader; “*Bir şeyin kemiyetinin(sayı ve miktarının) açıklanması*” manasına da gelir. Bu mana, kelimenin kök manasında bulunan “*Miktarları takdir*” ile ilgilidir. Tef'il babına nakledilmekle takdir, “*Bir şeye güç yetirmek ve kâdir olmak*” manasına gelir. Bu güç de sınırlı olacağı için, kelimenin kök manası buna da elverişlidir. Ölçülü ve sınırlı vermek, yani azaltmak manasına da gelir. Bundan başka bir de kader kelimesi, “*Hazırlamak, düzeltmek, kolaylaştırmak, müddet tayin etmek*”⁴⁴ gibi manalara da gelmektedir ki, bunların hepsi yukarıda belirtildiği gibi kök manaları ile ilgilidir.

Lügatte birden çok manaya gelen “Kader” kelimesi, genellikle “Kaza” kelimesi ile birlikte kullanılır ve bunların aralarında bir ilişki kurulur. Buna göre kader ve kaza kelimelerinden biri, “*Mahlûkatın belli bir plan ve ölçüye göre takdir edilmesi*”, diğeri de “*Takdir edilen şekle göre varlıkların yaratılması, ortaya çıkması*” manasına gelmektedir. Kaza-kader ayırımı konusunda İbn Kemal'in Rağıb el-İsfehânî'den naklettiği diğeri bir görüşe göre o, kaderi, “*Ölçü içinde gerekli techizata*” benzetirken; kazayı, “*Ölçme olayının kendisi mesabesinde*”⁴⁵ şeklinde tarif etmiştir.

Kader problemi daha çok felsefeciler tarafından insanın özgürlüğü bağlamında ele alınmışken, kelâm âlimlerince insanın fiilleri noktasında değerlendirilmiştir. Bu açıdan şu soru sorulmuştur: “*İnsanın fiilleri kendi ihtiyarı ve kudretiyle mi, yoksa yaratıcının önceden takdir ve belirlemesiyle mi oluşmuştur?*” İslam düşünce tarihine baktığımızda konuyla ilgili üç temel yaklaşımın olduğunu görüyoruz ki, bunlardan **birincisi**, insanın özgürlüğüne vurgu yapan ve insanın

⁴¹ Müslim, *es-Sahih*, “Kitabu'l-İman”, 1. Ancak bu hadisin Buhari'nin rivayet ettiği başka bir versiyonunda, kaderle ilgili kısım zikredilmez. Buhari, “İman”, 37; bkz. H. Musa Bağcı, *İnsanın Kaderi, Hadislerin Telkin Ettiği Kader Anlayışı* (Ankara: Ankara Okulu, 2009), 56-130.

⁴² Bkz. Bağdadî, *Usûlü'd-Din* (İstanbul: Matbatü'd-Devle, 1928), 249.

⁴³ Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arap* (Beyrut, ts.), 20: 47-49; Âsım Efendi, *Kâmus Tercemesi* (İstanbul 1305), 2: 618.

⁴⁴ Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât* (İstanbul 1970), 596-597.

⁴⁵ İsfehânî, *Müfredât*, 597.

kendi fiillerinin var edicisi olduğunu kabul eden, Mu'tezile ve İslam filozoflarının yaklaşımıdır.⁴⁶ **İkinci görüş** ise, Cebriyenin benimsediği yaklaşımdır. Onlara göre; insanın kudreti yoktur. Bundan dolayı insan fiillerini yaratamaz, diyerek “*İnsan fiillerinde mecburdur.*” görüşünü savunurlar. Kâinatta bulunan tüm diğer varlıklar gibi insan da Allah'ın mutlak gözetim ve hükümranlığı altındadır.⁴⁷ Bu konu hakkındaki **üçüncü temel görüş** ise, Eş'arî ve Mâtürîdîler tarafından temsil edilen uzlaştırmacı, Sünni yaklaşımıdır. Eş'arîler, sorumluluğa temel teşkil etmesi için insana fiillerini işleyebildiği kadar bir kudret atfetmekle birlikte, bu kudretin kula değil Allah'a ait olduğuna inanırlar. Onlara göre, insanda bulunan irade ve seçme gücü de Allah'ın yaratmasıyla insanda meydana gelen şeylerdir. Bu sebeple Eş'arîler, insana mecazi anlamda bir kudret ve özgürlük nispet etmelerine rağmen, insanın fiillerinde mecbur olduğunu düşünürler.⁴⁸

3.2. Kader, İlm-i İlahi ve Takdirin Zorlayıcılığı Bağlamında Zaman Dışılık

İbn Kemal, “*Risale fi'l-cebr ve'l-Kader*” isimli eserinde konunun Allah'ın ilmi ve iradesinin ne olduğunu anlamakla daha iyi anlaşılacaktır, der. Allah kavramının zorunlu olarak gerektirdiği önermelerden birisi de “*O, her şeyi bilen*”dir. “*Her şeyi bilen*” bir Allah'ın geçmiş, şimdi ve gelecekteki her şeyi bildiği ve bileceği gene bu önermenin kendi içinde zorunlu kıldığı bir gerçektir. Zira Allah, zamandan münezzeh olan ilmi ile her şeyi kuşatmıştır. Her şeyi bir bilen olarak bu bilmesini zaman dışı olarak bilir. Asıl mesele “*Allah'ın bu bilmesi insanın bazı eylemlerinde hür olmasını engeller mi? Engellemez mi?*” şeklindeki bir soru bu iki ifadenin değerlendirmesini zorunlu kılmaktadır. İbn Kemal'e göre, Allah'ın ilminin eşyaya nispeti zaman dışıdır. O her şeyi geçmiş ve gelecek arasında şimdi olarak bilir. Öncelik ve sonralık bizim için geçerli ve söz konusu olan göreceli bir kavramdır.⁴⁹ Bu durum yani Allah'ın zaman dışılığı onun mekân dışı olmasıyla da ilişkilidir. Allah'a göre tüm mekânlar uzaklık ve yakınlık açısından birdir. Aynı şekilde, nasıl ki mekâna göre Allah'ın uzaklığı ve yakınlığı söz konusu değilse, zamana göre de geçmiş, şimdi ve gelecek gibi üç ayrı nispeti bulunmaz, bu

⁴⁶ Bk. Şerafettin Gölcük, *Bakillâni ve İnsanın Fiilleri* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 167- 168.

⁴⁷ Gölcük, *İnsanın Fiilleri*, 168.

⁴⁸ Mustafa Sabri Efendi, *İnsan ve Kader*, trc. İsa Doğan (İstanbul: Kültür Basın Yayın Birliği 1989), 79; Gölcük, *İnsanın Fiilleri*, 168- 173.

⁴⁹ İbn Kemal, *fi'l-Cebr*, 158.

imkânsızdır.⁵⁰ İbn Kemal tarafından bu husus “*Takdirin zorlayıcılığı*” anlamına kullanılmaz. Allah’ın takdiri ise, ilmine ve tercih eden iradesine uygun olarak gerçekleşir. İradesinin kendisine yönelerek tercih ettiği şey, mümkün mahiyetler arasında yer alır.⁵¹

Allah, eşya için belli bir düzen koymuştur. Bu düzen hükmi bir düzendir. “*Hükmi düzen*” terimi yani Allah’ın koyduğu bu düzen, eşyanın zati itibariyle farklı imkânlarla sahip olabileceği anlamına gelir. Ne var ki Allah’ın ilminde ve takdirinde bir değişiklik olmadığı için hükmi düzende de bir değişme olmaz. Eşyadaki farklı var oluş imkânı devam etmesine rağmen takdir adeta fiili bir durum yaratarak eşyada bulunan bu imkânların vukuunu askıya almıştır. Bizatihi imkân vardır. Fakat imkânların vukuunun askıya alınması, Allah’ın bu değiştirmeye güç yetiremeyeceği anlamına gelmez. Allah’ın ilminin ve takdirinin mümkün varlıklar üzerinde faaliyet gösterdiğini göz önüne alırsak; Allah’ın bu düzeni değiştirmeye güç yetirmesi mümkün bazı şeylerin onun kudreti dışına çıkarılması demektir. İbn Kemal, bu durumu daha iyi anlatabilmek için İslam tarihinden zihinlerde canlılığını koruyan bir örnek verir. “*Ebu Cehil için iman etme imkânı var mıydı?*” İbn Kemal, bu meseleyi felsefi platformda tartışmayı uygun bularak olayı imkân açısından ele alır. Onun küfrüne ilişkin Allah’ın bilgisinin bulunması ve onda imanın yokluğunun takdir edilmesi, Ebu Cehil’in iman etmesini imkân dairesinin dışına itmez, zira özünde mümkün olan bir şey/mümkün bizatihinin, özünde imkânsız olan bir şeye/ mümteni’ bizatihine dönüşmesi muhaldır.⁵²

Allah, onun küfrünü bilip, takdir ettikten sonra, Ebu Cehil’in imanı mümkün olarak görülmezse, böyle bir mahzurdan kurtulmak zordur. Ebu Cehil’in küfrüne ilişkin Allah’ın ilmi cehalete dönüşmeyeceğine göre, Ebu Cehil’in imanı nasıl mümkün olabilir? İbn Kemal, “*Bir şeyin özünde mümkün olması, onun fiilen vukua geleceği anlamına gelmez.*” diyerek, Allah’ın ilminin ve takdirinin bir şeyin imkânını değil, vukuunu ortadan kaldırdığını söyleyerek bu açmazdan kurtulmayı dener. Zaten daha önce geçtiği üzere İbn Kemal, Allah’ın eşyaya verdiği düzenin eşyanın zati durumunu nihai olarak belirlemediğini; bilakis, kendi özündeki imkânların aynen korunmasıyla birlikte, ilmin ve

⁵⁰ İbn Kemal, *Tehafüt Haşiyesi*, trc. Ahmet Arslan (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1987), 522.

⁵¹ İbn Kemal, *fi’l-Cebr*, 158.

⁵² İbn Kemal, *fi’l-Cebr*, 159.

takdirin ona hükmi bir düzen verdiğini savunmuştu. Çünkü buradaki imkânsızlığın gerektirdiği şey, Allah'ın meydana gelmeyeceğini söylediği şeyin meydana gelmemesidir. Yoksa onun vukuunun zati olarak imkânsız olması değildir. Anlaşılan o ki İbn Kemal, bir şeyin öz olarak imkânsızlığı ile Allah'ın o şeyin vukuunu hükmen imkânsız hale getirmesi arasında fark olduğuna inanmaktadır. Aynı şey mümkün için de söz konusudur. Her iki halde de söz konusu mahzurun gerektirdiği şey, imkân değil vukuudur. İşte bu yüzden iki şey arasındaki vukû ilişkisi, onlar arasında imkân ya da imkânsızlık ilişkisinin olmasını gerektirmez. İbn Kemal, Ebu Cehil'in iman etmesi hususunda onun bizatihi imkânsız olduğunu söylemez.⁵³ Onun dışarıdan kaynaklanan bir imkânsızlıkla oluştuğu kanaatindedir. Ancak burada dışarıdan kaynaklanan bir imkânsızlık ifadesi, insanın iradesinin hareket alanını genişletmektedir. İnsan için hiç bir zaman vukuu bulmayacak bir imkânın ne anlamı olabilir?

İbn Kemal bu konuyu, “*Vacip/zorunlu*” açısından da tahlil eder. Ebu Cehil hakkındaki takdir, onun küfrünün varlığını, imanının yokluğunu zorunlu kılmaktadır. Allah'ın meydana gelmeyeceğini bildiği bir şeyin meydana gelmemesi, Allah'ın ilminin ve takdirinin empoze ettiği bir şey olarak olamaz. Çünkü takdir ilme, ilim de maluma tabidir.

İbn Kemal, bir şeyin vukûa gelmesini, Allah'ın ilminden çok iradesine bağlanmasını daha anlamlı bulur. Yani eşyayı var kılan Allah'ın ilmi değil iradesidir. Çünkü ilmin aksine irade, meydana gelen olayın kendisine tâbî olduğu şey (metbû)dir. Evrendeki olaylar (kâinat) Allah'ın meşietine tâbîdir.⁵⁴ Buna rağmen İbn Kemal, evrende meydana gelen olayların, Allah'ın iradesine taallukunu anlaşılmaz sır olarak görür. Oysa bunların Allah'ın ilmine nasıl taalluk ettiklerini açıklar. Bununla ilgili bazı kavramlar kullanarak açıklama yapmaya çalışmak anlamsızdır. Zira Allah'ın meşiet, mümkünlerden bazısına taalluk ederken bazısına taalluk etmemektedir. Allah'ın ilmi ise, tüm mümkün ve imkânsızlara taalluk eder. Fakat yukarıda zikri geçen farktan dolayı, onlar üzerinde herhangi bir tesiri yoktur.⁵⁵ İbn Kemal'in, eşyayı hariçte varlık kazanmasını Allah'ın iradesine bağlaması doğru bir tutumdur. Ne var ki onun, bu taalluku bir sır olarak görmesi mantıksal çıkarım sürecinin sonuçta çözümsüz

⁵³ İbn Kemal, *fi'l-Cebr*, 159.

⁵⁴ İbn Kemal, *fi'l-Cebr*, 162.

⁵⁵ İbn Kemal, *fi'l-Cebr*, 162.

bir noktaya ulaştığını göstermektedir. Çünkü bir şeyin önceden bilinmesi, takdir edildiği bir yaratım sürecinde iradenin rolü ‘sır’ olarak kalmaya mahkûmdur. Allah’ın ezelî bilgisinin eşyanın mahiyetine ait olduğunu ve bilgisinin sonsuz potansiyel özelliklere sahip olan eşyanın farklı organizasyonlarına izin verecek bir yapıda olduğunu kabul etmek daha tutarlı bir yaklaşım gibi görünmektedir. İbn Kemal her ne kadar “İlim ma’lûma tâbiidir” ilkesiyle sorunu çözmeye çalışıyorsa da, hala orada cevap bekleyen sorular vardır.

3.3. Kader ve Özgürlük Meselesi

Kader ve özgürlük problemi, İslami bilimler içinde kelâm ilminin bir konusudur. Özgürlük, “köle ve esir olmamak⁵⁶; kudreti, irade ve tercih doğrultusunda kullanmak⁵⁷” anlamlarına gelir. Arapçası Hürriyettir. Hürriyet kavramıyla eş anlamlı olarak; “İhtiyar, ihtiyarilik, irade ve irade-i cüz’iyye” gibi pek çok kavramlar kullanılmaktadır.⁵⁸ İnsan hürriyeti; dini, felsefi, ahlaki, içtimai ve hukuki boyutuyla bir meseledir. Kelâm’da ise hürriyet; insanın yaptığı fiillerde mutlak hürriyete sahip olup olmadığı ve kaza ve kaderin insanın fiilleri işleminde etkili olup olmadığı açısından ele alınır.⁵⁹

Kur’an’a göre, Allah, bütün kâinatın yaratıcısıdır. O, yarattıkları içerisinde en yüksek değer verdiği insanı, işlediği eylemlerden sorumlu tutmaktadır. “Kim zerre kadar iyilik yapmışsa onu görür. Kim de zerre kadar kötülük yapmışsa onu görür.” (ez-Zilzal 99/7-8) ifadesiyle açık bir şekilde dile getirilen bu mesele, insanın sevap ve ceza açısından değerlendirileceğini beyan etmektedir.

Hiz. Ömer ve Hiz. Ali’den gelen rivayetlerde insanın Kaderin kısılcında olmadığını, özgür olduğunu göstermektedir. Kelâm kitaplarında kaza-kader hakkında anlatılan Hiz. Ömer’le ilgili şu hadise de onun insanların hür olduğuna, insanların cebr altında olmadığını inandığını göstermektedir. “Hiz. Ömer’e bir hırsız getirildi. Hiz. Ömer ona, Seni bu hırsızlığa iten nedir? diye sorunca, Allah’ın kaza ve kaderidir şeklinde cevap verdi bunun üzerine Hiz. Ömer, önce hırsızın elini kesti; sonra dayak vurdu ve şöyle dedi: Elini hırsızlık yaptığın için kestim; dayağı

⁵⁶ İbn Manzur, *Lisanü’l-Arab* (Beyrut 1388/1968), 4: 181; İsfahanî, *Müfredat*, 160; Asım Efendi, *Kamus*, 2: 250.

⁵⁷ Mesud Cübran, *er-Raid*, (Beyrut 1990), 1: 563.

⁵⁸ Orhan Hancerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1978), 5: 102.

⁵⁹ Ömer Aydın, *Kur’an Işığında Kader ve Özgürlük* (İstanbul: Beyan Yayınevi, 1998), 11.

Allah’a yalan isnat ettiğin için vurdum.”⁶⁰ Allah’ın ilmi ve takdiri, kulu, zorunluluk dairesi içine sokmaz, ondaki ihtiyar gücünü çekip almaz, ifadesiyle gerçekleştirmek istenen düşünce ortaya konmuştur.

3.4. Cebr veya Fatalist Anlayış

Cebriyyeye göre insan kader önünde mahkûmdur. Ne bir iradesi ne de bir ihtiyarı vardır. O ilahi irade ve takdir karşısında kuru bir yaprak gibidir. Yaptığı işlerde muhtar değil mecburdur. Her şey Allah’ın takdirine göre, O’nun irade, meşiet ve kudretiyle meydana gelir.⁶¹ Aynı zamanda Cebriyye, insana eylemlerinde hiçbir rol tanımamıştır. İnsan hürriyetine kesinlikle yer yoktur ve insan fiillerini zorunlu olarak işlemektedir. Onlara göre insan fiili, insanın her hangi bir rolü olmaksızın sadece Allah’ın ezeli kudretiyle meydana gelir.⁶²

İbn Kemal’e göre, Allah’ın takdiri oluş ve bozuluşun cari olduğu bu evrenin sınırlarıyla sınırlıdır. Gayb âlemi Allah’ın kazâ ve kaderinin sınırları dışındadır. “Bizim, göğü, kitabın sahifelerini katlar gibi katlayacağımız gün..” (el-Enbiya 21/104) ayeti kazâ ve kader hükmünün, hükümlerin sona erdiği o vakitte ortadan kaldırılacağına işaret etmektedir. Bu yüzden gayb âlemiyle ilgili şeylerde takdirin hükmü yoktur. Levh-i Mahfuz kıyamet günü geldiğinde ortadan kaldırılacaktır.⁶³ Kur’an’daki kader kavramının muhtelif kullanımlarını göz önüne aldığımızda İbn Kemal’in, kader hükümlerinin sadece bu dünya için geçerli saymasını tutarlı bulmak mümkün değildir. Aslında, onun daha çok Eş’ari çizgisine yakın olan kader anlayışı, böyle bir yoruma müsaade etmez.

İbn Kemal, temelde kaderci bir çizgide olmasına rağmen, insanın sorumluluğuna temel teşkil edecek çözümler aramayı ihmal etmez. İnsan Allah’ın ilmi ve takdiri dolayısıyla kesbettiği fiillerinde veya yaptığı amellerde Cebriyyenin ve düşünmeden ona tabi olan İmam el-Beydâvî gibi kimselerin zannettiği gibi mecbur değildir.⁶⁴ “Onların çokları iman etmezler” (eş-Şuarâ 26/103) ayeti gereğince, Allah’ın ilminde ve kazasında onlara inanmayanlar için, bu yüce ayetler fayda sağlamaz. “Gerçekten haklarında Rabb’inin verdiği sözü (azabı)

⁶⁰ İbn Kemal, *fi’l-Cebr*, 165.

⁶¹ Halife Keskin, *İslam Düşüncesinde Kaza ve Kader* (İstanbul: Beyan Yayınevi, 1997), 69.

⁶² Aydın, *Kader ve Özgürlük*, 39-40

⁶³ İbn Kemal, *fi’l-Cebr*, 163

⁶⁴ İbn Kemal, *fi’l-Cebr*, 165.

sabit olanlar, kendi istekleri bütün mucizeler gelse bile elem verici azabı görünceye kadar inanmayacaklardır.” (Yunus 10/96-97) ayetinin tefsirinde el-Beydâvî, kaderle ilgili olarak Allah’ın kelâmının yalanlanamayacağını ve kazasının da bozulamayacağını söyler. Çünkü onların imanlarının asıl sebebi olan Allah’ın iradesi onlara taalluk etmemiştir⁶⁵, diyen el-Beydâvî’nin bu görüşünü İbn Kemal doğru bulmaz. el-Beydâvî, “*Bu gruba sapıklık müstehak oldu.*” (A’raf 7/30) ayetinin tefsirinde ise, onlar kaza-ı sabıkın gereğince delalette kalmışlardır, der.⁶⁶

Ömer b. Abdülaziz, kader hakkında soru soran kişiye şöyle der: “Allah, hükmü ve takdiri ile hesaba çekmez, ancak emrettiği ve yasakladığı ile hesaba çeker.”⁶⁷ Burada İbn Kemal meseleyi emir ve nehiy açısından ele alır, bu hususu İmam Mâtürîdî’nin *Kitabü’t-Tevhid* isimli eserinden yaptığı bir çözümlemeye dayandırır. Zira Mâtürîdî Allah’ın emretmesini ve nehyetmesini, insanın fiilinin kendisine ait olduğunun bir göstergesi olarak belirtir. Çünkü insanın hiçbir rolü olmaksızın fiilin yaratıcısının Allah olduğunun söylediğimizde, Allah’ın kendisine emrettiğini ya da kendisine bir takım yasaklar koyduğunu kabul etmememiz gerekir.⁶⁸ İbn Kemal’in nasıl bir kader yaklaşımına sahip olduğunun ipuçlarına baktığımızda ise, *Eğer hayır olsun şer olsun takdirin, mukadderi muayyen bir had üzere sabit bırakacak zorlayıcı kesin bir etkisi olsaydı, kendisi için zarar ve faydanın takdir edildiği kimsede bunların hasıl olması, istese de istemese de, kişinin bunlara duçar olması kaçınılmaz olurdu.*⁶⁹

Mutlak anlamda cebir inancı, İbn Kemal’e göre, ibahiliğe⁷⁰ ve zındıklığa yol açacağı gibi; yine mutlak anlamda hürriyet düşüncesi de Mecusiliğe ve Senevîliğe yol açar. Şu halde kader konusunda, orta yol benimsenmelidir.⁷¹ Çünkü kul iyilik ve kötülük işlemede muhtardır. Ayrıca kader konusunda konuşmayı yasaklayan rivayetler, İbn Kemal’e göre, mutlak anlamda bir yasaklama değildir. Nehyedilen şey kaderin sırlarına aşırı bir şekilde dalmaktır.

⁶⁵ el-Beydâvî, *Envaru’t-Tenzil ve Esraru’t-Te’vil* (Beyrut: Daru İhyaü’t-türasi’l-Arab ts), 3: 289.

⁶⁶ el-Beydâvî, *Envaru’t-Tenzil*, 2: 542.

⁶⁷ İbn Kemal, *fi’l-Cebr*, 166.

⁶⁸ Mâtürîdî, *Kitabü’t-Tevhid*, nşr, Fethulah Huleyf (İstanbul: Mektebetü’l-İslamiyye, 1979); bk. Mâtürîdî, *Kitabü’t-Tevhid*, trc. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İsam Yayınları, 2014), 344.

⁶⁹ İbn Kemal, *fi’l-Cebr*, 166.

⁷⁰ İbn Kemal, *fi’l-Cebr*, 179.

⁷¹ İbn Kemal, *fi’l-Cebr*, 179.

Kader konusunda nasslara uygun bir şekilde konuşmak müstehap, hatta salahiyyetli kimselerin kaderin gerçekliğini ortaya koyması vacibtir.⁷²

3.5. İbn Kemal'in Anlam Bilim ve Dil Bilimsel Semantik ile Felsefi Semantik Ayrımı

Kur'an'ın muhatabı insan aklıdır. Bundan dolayı insanın düşünmesini istemektedir. Akla aykırı olmak ile akli aşmak farklı şeylerdir. Akli aşan şeylerin akla aykırılığından söz etmek mümkün değildir. Kur'an'da akla aykırı bir şey olmamasına rağmen, akli aşan hususlar bulunmaktadır. Bugün için akli aşan hususların gelecekte izah edilmesi de mümkündür.⁷³ Ancak, günümüze değin, insan aklının kabul edebileceği bir çözüme ulaşamamıştır.

Kader problemine belli bir tür akılcılık doğrultusunda çözüm gerektirildiğinden bahsederken bu tür akılcılığın kelâm açısından soyut karakterli akılcılık olduğu söylenebilir. Zira kelâmcılar kaderin insan fiiliyle bağlantısını göz önüne alarak ona çözüm getirmeye çalışıyorlar. Fiil ise soyut karakterli bir şeydir. Dolayısıyla kader problemine getirilen çözümde soyut karakterli akılcılık kullanılacaktır.⁷⁴

Kader kelimesine anlambilim açısından çözüm getirmek istediğimizde, kader kelimesi ve müştaklarının Kur'an metnindeki bağlama göre kazandığı anlamları tespit etmek ve belli bir tür akılcılığa göre oluşturulan çözümlerden farklılıklarını göstermek gerekmektedir.⁷⁵ İbn Kemal'e göre İslâm'da *ne cebir ne de tefviz/fiilleri kullara havale etme* anlayışı vardır. Cebir anlayışından söz edemeyiz. Zira kul, iyilikleri kazanmada ve kötülüklerden uzaklaşmada hürdür/muhtardır. Allah'ın âdeti, kulun seçiminin/ihtiyarının akabinde kulun fiilini yaratmasıdır. İslâm'da tefviz anlayışından da söz edilemez. Zira kulun seçiminin menşei kalpte meydana gelen bir sebep/daidir. Kalpte oluşan

⁷² Öçal, *Kemal Paşazâde*, 342.

⁷³ Ahmet Akbulut, "Allah'ın Takdiri-Kulun Tedbiri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 33 (1992): 129-156.

⁷⁴ H. Sabri, Erdem, "Türk Kelâmcıları İbn Kemal (1468-1534) ve Mustafa Sabri'de (1860-1954) Kader Problemi ve Anlambilim Açısından Bir Değerlendirme", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 46/2 (2005): 49.

⁷⁵ Erdem, *Türk Kelâmcıları İbn Kemal*, 43-54.

sebepler/dailer de Allah'ın meşiyetine ve iradesine tabidir. Kulun Allah'ın meşiyetine ve iradesine herhangi bir müdahaleden bahsedilemez.⁷⁶

İbn Kemal'e göre iki türlü takdir ve iki türlü levha vardır. *Kevn/oluş* âleminde hadis olan her şeyin Levh-i mahfuzda icmali bir surette vardır. Kur'an'da *Ümmü'l-Kitap* diye tabir edilmiştir. Bu kitabın zamandan mücerred oluşuna ayetteki '*indehu*' ibaresi ile işaret olunur. Daha sonra icmali olan bu suretler, hikmeti ilahiyeye uygun olarak *Levh-i mahv ve'l-isbat* ta tafsili suretlere bürünür. Bu levha, Kur'an'ın *semâü'd-dünya/dünya seması* dediği bir yerde bulunur. "*Allah dilediğini ortadan kaldırır ve sabit bırakır. Kitabın anası O'nun katındadır.*"(er-Rad 13/39) ayeti, her iki levhaya da işaret eder. Bu durumda birinci takdirde değil ama ikinci takdirde değişiklik söz konusu olabilir.⁷⁷ Ancak bu şekildeki ikili bir takdir ve levha anlayışı problem doğurur. Zira takdirin takdir olması için onda değişimin olmaması gerekir. Ayrıca söz konusu ayet, takdirle ilgili değildir. Ayetin bağlamını göz önüne aldığımızda, Allah'ın dilediğini silmesini ve dilediğini tespit etmesinin ve *Ümmü'l-kitabın* O'nun katında olmasının, Allah'ın zaman zaman peygamberler ve onlarla birlikte kitap göndermesiyle ilgili olduğunu görürüz. Dolayısıyla İbn Kemal'in söz konusu ayeti ikili takdir anlayışına delil olarak kullanması bir yorum olmaktadır.⁷⁸

3.6. İbn Kemal'in Akıl - Nakil Bağlamında Kader Konusunu Kelâmi-Felsefi Tahlili

İslam toplumunun ana problemlerden birisi de cebr ve kader meselesidir. İnsanların "bu mevzuunun menzillerinde, akıllılarının ayakları kaymış ve ilim sahipleri bu vadiye yolunu kaybetmiştir. Ben yani İbn Kemal olarak Allah'ın yardımı ve tevfiğiyle problemi, akla muvafık, nakle de mutabık olarak tahkik etmek istiyorum"⁷⁹ diyor. İbn Kemal Paşa, sadece bir nakilci değil, bilakis aynı zamanda düşünen, araştıran bir kimsedir.⁸⁰

⁷⁶ İbn Kemal, *fi'l-Cebr*, 179.

⁷⁷ İbn Kemal, *fi'l-Cebr*, 172-173.

⁷⁸ Erdem, *Türk Kelâmcıları İbn Kemal*, 43-54.

⁷⁹ İbn Kemal, *fi'l-Cebr*, 158.

⁸⁰ Muhammed Tahir el-Cevabi, "Tunus Milli Kütüphanesinde Bulunan İbn Kemal'e ait Eserler", *Şeyhulislâm İbn Kemal* (Ankara: TDV Yayınları, 1986), 64.

Kur'an-ı Kerim'de “Biz ay için bir takım uğrak yerleri takdir ettik” (Yasin 36/39) ayeti, bazı âlimlere göre ayın hareketinin hesaplanabileceği anlamına gelir, şeklindeki bir takım yorumlar yapılmaktadırlar. Bunun neticesinde ise bazıları bu işle ilgilenmenin insanı tekfire kadar götürebileceğini söylemişlerdir. Bu tür düşüncelere parmak basan İbn Kemal, ay ve güneş tutulmasını önceden haber veren bir kimsenin tekfir edilmeyeceğini söyler. Onun bu görüşü ilk bakışta, bilimsel faaliyetleri onayladığı için cezbedici görünse bile, bu cümlelerin ardından söylediği şu sözler onun asıl tavrının ne olduğu konusunda bize daha net bir bilgi vermektedir. “Fakat bunlar, bildiklerini kendilerine saklamayı kabul edinceye değin cezalandırılırlar. Gerçekten bilseler bile, bildiklerini söylememeleri gerekir. Zira bu kimseler halkı şüpheye düşürür. Halk bu tür bilgiyle diğer gayb bilgileri arasındaki farkı anlamadığı için hepsini aynı şey zanneder.”⁸¹

Gerek, “Allah'ın her gün bir işte” (er-Rahman 55/29) olduğunu beyan eden ayeti kerime ile gerekse peygamberimizin “Kalem'e kıyamete kadar olacak olanları yazmasının emredildiğinde, kalemin yazdıklarının kuruyarak hükümlerin kesinleştiğine”⁸² beyan eden hadisi şerifini değerlendiren İbn Kemal, bu ayetten yola çıkarak yaptığı açıklamada, kaderci bir yorumu benimser. Ona göre Allah'ın Her gün bir işte olması, onun, takdir ettiği şeyleri yaratmakla ve bunları açığa çıkarmakla meşgul olması anlamına gelir.⁸³ Yine İbn Kemal, bu kaderci anlayışını kuvvetlendirmek için ileri sürdüğü “Cehennem kâfirleri çepeçevre kuşatmıştır.” (et-Tevbe 9/49) ayeti kerimesindeki bu ifade, cehennemin başlangıçta Allah'ın takdirinde yer alan planıyla ilgili olduğunu belirtir.

Diğer bir örnek olan “Tedbir, kader karşısında bir işe yaramaz”⁸⁴ rivayetini açıklarken, bu rivayet ile evindeyken deprem olan kişinin dışarıya kaçmasının mekruh olmadığıdır. Nitekim Peygamberimizin de yıkılmak üzere olan bir duvardan uzağa kaçtığı mevzuu arasındaki ihtilaf konusunda şunları söylemektedir: Bunun nedeni Peygamberimizin Allah'ın kazasından mı kaçyorsun? diye soran kişiye verdiği şu cevap üzerinde düşününce açıklık kazanmaktadır. Benim kaçışım da zaten Allah'ın kazasından, tedbir kader karşısında

⁸¹ Öçal, *Kemal Paşazâde*, 335.

⁸² Kaynaklar bu hadisi, Kemal Paşanın zikrettiğinden daha farklı olarak naklederler. Bkz. İbn Mace, “Mukaddime”, 10. tahk. M. Fuat Abdalbaki, I/35.

⁸³ İbn Kemal, *fi'l-Cebr*, 163.

⁸⁴ Heysemi, *Mecma'u'z-Zevaid* (Kahire 1407), 7: 209.

bir şey ifade etmez; fakat insanı hayır ve şerden oluşan mukaddere iter. Nitekim Tirmizi'nin Camisinde merfu olarak *Allah bir kişiye bir yerde ölüm takdir etmişse oraya ilişkin olarak o kişide bir ihtiyaç yaratır* rivayeti aktarılmaktadır.⁸⁵

3.7. İbn Kemal'in Kaderle İlgili Hadislere Bakışı ve Değerlendirmesi

İslam düşünürleri arasında genel olan hâkim kanaat, kaza ve kader konusuna girilmemesi ve bu hususta konuşulmaması iken İbn Kemal'in farklı bir şekilde, kader konusunu haddi aşmadan fikir beyan edebileceğini benimsediğini görüyoruz. İbn Kemal Hz. Peygamber'den gelen şu hadisi kendisine delil yapmıştır: “Amr b. Şuayb dedi ki; bir ara biz Hz. Peygamber'le (sav) oturuyorduk. Bir grup insanla Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer geldiler, Hz. Peygamber'e selam verdiler. Cemaatten bir kısım: Ya Resûlallah! Bunlar kader hakkında konuştular ve Hz. Ebubekir iyilikler Allah'tan, kötülükler bizdendir, dediler. Hz. Ömer ise, iyilikler ve kötülüklerin hepsi Allah'tandır, dedi. Topluluğun bir kısmı Hz. Ebubekir'e, bir kısmı da Hz. Ömer'e tabi oldu. Hz. Peygamber, “İsrafil'in, Cebrail'in ve Mikail'in arasında hükmettiği şeyle aranızda hükmedeceğim,” buyurdu ve şöyle devam etti: “Ey Ömer! Cebrail senin dediğin gibi dedi. Ey Ebubekir! Mikail de senin dediğin gibi dedi. Sonra biz ihtilaf ettiğimizde, sema ehli ihtilaf eder, sema ehli ihtilaf ettiğinde, yer ehli ihtilaf eder, o halde İsrafil'e soralım, dediler. Durumu İsrafil'e arz ettiler. İsrafil, kaderin hayır olsun şer olsun Allah'tan olduğuna dair hüküm verdi.” Sonra Resûlullah, işte benim hükmüm budur, buyurdu ve ilave etti. Ey Ebubekir! Allah isyan olunmamasını isteseydi, İblis'i yaratmazdı.”⁸⁶

İbn Kemal, Hz. Peygamberin (sav) duasının başlangıcında Lebbeyk ve sa'deyk. Hayır senin elindedir. Şer ise senden değil dediğini⁸⁷ söyler ki, buna göre hayrın Allah'a isnadı doğru iken şerrin ise Allah'a isnadının caiz olmadığı ortaya çıkar ki hadisin te'vilinde şunları söyler: Hadiste “*şer sana değil*” denildi, “*şer sendendir*” denilmedi. Çünkü şerri yaratanın da Allah olduğu zaruridir. Allah'tan başkası onu icad edemez. Ancak Allah'a nisbetle o şerr değildir. Şer olma, başkasına nispetle ve Allah'ın dışındakilere izafetledir.

⁸⁵ İbn Kemal, “Risâle fî şerhi'l-Ehâdîsi'l-Erbâin li'n-Nebî”, *Resâilü İbn Kemâl*, nşr. Ahmet Cevdet, cem ve tashih: Ahmed Râmiz eş-Şehrî (İstanbul: İkdâm Matbaası, 1316), I: 41-60, (5. Risâle).

⁸⁶ İbn Kemal, *fî'l-Cebr*, 180.

⁸⁷ Buhari, “Enbiya” 7, “Tefsir'i Sure” 82/13-22; Müslim, “İman” 389, “Misafirin” 201; Ebu Davut, “Salat” 119; Tirmizi, “Cennet” 118; Nesaî, “İftitah” 17.

3.8. Kaderin Değişme Problemine İbn Kemal'in Bakışı

İbn Kemal, ezeli yazgının değişip değişmeyeceğini ifade etmek için *Levh-i mahfuz* ve *Levh-i mahv ve'l-isbat* kavramlarını kullanır. O'na göre, kevn-ü fesad âleminde/dünyada meydana gelen her şey, ilmi ilahiden ibaret olan levh-i mahfuzda zamana nisbetten münezzeh, ezeli kazaya uygun olarak icmalî bir şekilde bulunur. Kur'an, "*Levh-i mahfuz*"u "*ümmü'l-kitab*" diye tabir eder. Genel anlayışa göre sonsuz ilahi ilmi sembolize ettiği düşünülen ve vahyedilen bütün ilahi kitapların ana kaynağı olan Ümmü'l-kitab/Ana kitap Levh-i mahfûz'la aynileştirilmektedir.⁸⁸ Böyle bir anlamlandırmada etkili olan unsur kitap ve ilahi ilim kavramlarının ayetlerde birlikte kullanılmasından kaynaklanmaktadır.⁸⁹ "*Allah'ın dilediğini ortadan kaldırır ve bırakır, kitabın anası/ümmü'l-kitab O'nun katındadır.*" (er-Rad 13/10) ayeti kerimesinde geçen indehu/onun yanında sözü, levh-i mahfuzda yer alan hükümlerin zamandan münezzeh olduğunu ifade eder. Ümmü'l-Kitab'ta yazılanlardan melekler dâhil hiç kimsenin bilgisi yoktur. Levh-i Mahfuzda yazılanlar hiçbir zaman değişime uğramaz.⁹⁰ İbn Kemal, Levh-i mahfuzla alakalı olarak yazdığı başka bir risalesinde Levh-i mahfuzu, levh-i manevi olarak adlandırmaktadır.⁹¹

İbn Kemal, İmam Kâşani'den (ö. 730/1329) alıntılar yaparak levh-i mahfuzda sabit olan hükümlerden bahisle, "Sizi bir çamurdan yaratan, sonra ölüm zamanını takdir eden ancak O'dur. Bir de O'nun katında muayyen bir ecel vardır. Siz hala şüphe ediyorsunuz." (el-En'am 6/2) Yani, Allah sizi madde-i heyûladan yaratmıştır. Çünkü "*Ümmü'l-Kitab*" denilen kaza-i sabıkın ahkâmı zamandan münezzeh müşahhasattan müteal olarak küllidir. Zira ahkâmın mahalli, mahalle taalluktan mukaddes olan rûh-u evveldir. İşte ecel, zamanın arızalarından bir arızaya itibar olunmaksızın özel mizaçların ve muayyen terkiplerin nefsine nazaran ecel-i tabi diye isimlendirilen ve hüviyeti hasebiyle, istidadın tab'a iktiza eylediği eceldir. Birde O'nun katında muayyen olan bir ecel vardır ki, o da engellerin ortadan kalkması ve şartların içtima etmesiyle meydana gelmesi gerekli olan, zamana nisbetle takdir olunmuş eceldir. Bu ecel, "*Eceller geldiği vakit ne bir an tehir edilir, ne de bir an ileri alınır*" ayetinin buyurduğu

⁸⁸ Celal Yeniçeri, *Uzay Ayetleri Tefsiri* (İstanbul: Erkam Yayınları, 1995), 203, 366.

⁸⁹ Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri* (İstanbul: Yeni Ufuklar, 1988), 8: 238.

⁹⁰ İbn Kemal, *fi'l-Cebr*, 172-173.

⁹¹ İbn Kemal, *Levh-i Mahfuz*, 3.

gibi, levh-i kaderden ibaret olan *nefsi felekiye* kitabında sabittir. Muayyen bir vakte mukarin ve o vakit mülazimdir.⁹² Zamanı takdir edilmiş eceli ifade eden, *Ve Ecelin müsemma indehu* ibaresi ile levh-i mahfuzun zamana nispetten uzak olduğuna işaret eden “*Ve indehû ümmü’l-kitab*” kavlindeki, indehû lafzı birbiriyle tenakuz oluşturmaz mı? Hayır, öyle bir zıtlık yoktur. Çünkü “*Ve indehû ümmü’l-Kitab*” kavlindeki “indehû ümmü’l-kitab’ın” zarfıdır. “*Ve ecelin müsemma indehi*” kavlindeki “indehû”, ecel-i müsemmanın kendisinin değil, ecel-i müsemma olmasının zarfıdır. Zamanla bağlantılı olan zamanı belli olmayanı nefyetmez.⁹³

Yine İbn Kemal, bizim, icmali dediğimiz ibareler ile imam Kâşani’nin külli diye ifade ettiği ibareler, filozofların ıstılahındaki manada değildir. Bunlarla vakıaya uygun düşmek üzere sabit olmak kastedilmiştir. Bu ibareler, vakıanın değişmesiyle değişmez, bununla beraber uygunluk bozulmaz. Vakıaya muhalefeti gerekmez, zamanla da kayıtlanmaz. Ezeli kazadaki icmali suretlerin mutabakatını tavsif ederken, ‘zamana nispetten münezzehtir’, sözüyle buna işaret ettik. İmam Kâşani de “*Levh-i mahfuzda külli olarak bulananlar zamandan münezzehtir*” tavsifiyle buna işaret etmiştir. Tafsilden olan şeyi buna kıyas et. Ayrıca Kâşani, Bakara suresinin tefsirinde şöyle der: Levh-i mahfuzda sabit olan hükümleri özel ve genel olmak üzere ikiye ayırır. Özel hükümler, şahsın varlığına ve zamanın devamına bağlı olarak hükmi niteliklerini sürdürürler. Şahsa ait özel hükümler, şahısların bekasıyla bakidir. Zamana ait özel hükümler, zamanın geçmesiyle fesh olup zail olur. Bu hükümlere ait zaman, Kur’an’daki nesih gibi kısa süreli de olabilir, bu önceki şerait hükümlerinin neshi gibi uzun süreli de olabilir. Özel hükümlerin bazıları aynı anda, hem zamanla ve hem de şahısla ilgilidir. O halde bu hükümler, belli bir zamanda muayyen şahsın ve şahısların ameline özgüdür ki, bunlar zamanın geçmesiyle fesh olur. Şahsa ve zamana ait özel hükümlerin, bunlara bağlı olarak fesh olması, hükümlerin Levh-i mahfuzdaki sübutuna engel değildir. İnsanın canlı olması gibi belli şahıslara ve zamana bağlı olmayan umumi hükümler ise, dehrin sonuna kadar geçerliliklerini devam ettirir.⁹⁴

⁹² Kâşani, *Te’vilatü’l-Kâşaniyye*, 1: 210.

⁹³ İbn Kemal, *fi’l-Cebr*, 173.

⁹⁴ Kâşani, *Te’vilat*, 1: 47; İbn Kemal, *fi’l-Cebr*, 174.

3.9. Kaderden Kaçılır mı?

İbn Kemal, tehlikelerden kaçınmanın üzerinde durur. Bu görüşünü ayeti kerime ve hadisi şerifler ile de teyid eder. Hz. Peygamber “*Arslandan kaçır gibi cüzamdan kaçın.*”⁹⁵ buyurmaktadır. Kur’an’da nefsi tehlikeye atmak yasaklanmaktadır. (el-Bakara 2/195) İbn Kemal, “*(Resulüm) deki Eğer ölümden ve öldürülmekten kaçırıyorsanız size faydası olmaz! Kaçmanız bile az bir zamandan fazla yaşatılmazsınız.*” (el-Ahzab 33/16) ayetine dayanarak ölümden kaçmanın insana fayda vermeyeceği şeklindeki muhtemel bir soruya şöyle cevapla karşılık verir: *Bu ayet, ölüm ve öldürmeyi tamamen def etme konusunda kaçmak fayda vermeyecektir, şeklinde anlaşılmalıdır.* Buradaki “fayda vermez” ifadesi, genel anlamda kullanılmıştır. Ayetin sonundan da anlaşılacağı gibi kaçmanın biraz fayda verebileceğini söyleyebiliriz.⁹⁶

el-Keşşaf sahibi diyor ki, eceliyle ölmek veya öldürülmek gibi size gelmesi kaçınılmaz olan şeylerden kaçmak, fayda sağlamaz. Eğer kaçmak size fayda verirse, ölümün tehir edilmesi suretiyle metalandırılırsınız ki, bu metalandırma da az bir zaman olur.⁹⁷ Bazı ravilerden rivayet olunduğuna göre, Resûlullah, eğer bir duvarın kıyısından geçerken hızlandı, peşinen bu ayet nazil oldu ve dedi ki, *İşte bu az zamanı talep ederiz.* Bazı kimselerden nakledildiğine göre, ayette, kaçmanın fayda vereceğine dair bir açıklık vardır ki, mezkûr ayetin sonunda bu mana, murad edilmiştir.⁹⁸ Beyzâvî, *Muayyen bir vakitte eceliyle ölen veya öldürülen her şahıs için, önceden hüküm geçmiş, kalem onu yazmış, öyleyse kaçmakta her hangi bir fayda olmaz,*⁹⁹ diyerek kaderci bir görüşü benimser. İmam Kâşani’nin yorumu ise, Beyzâvî’nin görüşlerini aratmayacak derecede daha da cebri bir tutum sergiler. Şöyle ki, Kâşani’ye göre, o vakitte ecel takdir edilmiş, tehlikenin sizi idrak etmesi kaçınılmaz olmuştur, öyleyse kaçmanın hiçbir faydası olmaz. Eğer ecel takdir edilmemiş olsa savaşta kaçsanız da kaçmasanız da tehlike sizi ilhak etmez.¹⁰⁰ İbn Kemal, hem Beyzâvî’nin hem de Kâşani’nin bu görüşlerini reddederek şöyle der:

⁹⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2: 443.

⁹⁶ İbn Kemal, *fi’l-Cebr*, 178.

⁹⁷ Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 3: 528; İbn Kemal, *fi’l-Cebr*, 178.

⁹⁸ İbn Kemal, *fi’l-Cebr*, 178.

⁹⁹ el-Beyzâvî, *Envaru’t-tenzil* (Beyrut, Daru İhyâü’t-türasü’l-Arab, ts), 5: 98; İbn Kemal, *fi’l-Cebr*, 178.

¹⁰⁰ İbn Kemal, *fi’l-Cebr*, 178.

“Belli bir vakitte ölmesi veya öldürülmesi belirlenen her hangi bir şahıs için, ecelin gelmesi kaçınılmaz olmuştur. Fakat şahsın ölümüne sebep olan, önceden geçmiş kaza hükmü değildir. Çünkü Allah o şahıs hakkında verdiği bu hüküm/kaza makziye/hükmedilene tabidir.”¹⁰¹İbn Kemal, muarızlarının ileri sürmüş olduğu cebri anlayışları ayet-i kerime ve hadislerle reddederek, insanın kaderin önünde iradeden yoksun bir varlık olmadığını vurgulamaya çalışıyor.

4. İbn Kemal’e Göre Kader-Ecel İlişkisi

İbn Kemal, Allah’ın insana süresi tayin edilmiş bir ömür biçtiğini kabul eder. Ecel, lügatte, “Süre açısından geç olmak, süreyi geciktirmek, ertelemek” gibi anlamlara geldiği gibi¹⁰², bir işin veya vaktin belli bir süresi, sürenin tamamı ya da nihayeti anlamlarına da gelir.¹⁰³ Örfte hayat süresinin sonu olarak kullanılan ecel, kelâmî terim olarak da bir canlının hayatının yok olması için ilahi ilim ve kader ile tayin olunan vakit, anlamlarına kullanılmıştır.¹⁰⁴ Bu anlamda Ehl-i Sünnet’e göre ecel asla değişmez.¹⁰⁵

İbn Kemal eceli, mübrem ve muallâk olmak üzere ikiye ayırır, **birincisi** tayin edilmiş/mübrem, müsemma ecel, **ikincisi** de muallâk ve muvakkat ecel. İbn Kemal, Mu’tezile ile benzer görüşü savunmaktan çekinerek tek bir ecel olduğunu ileri sürenlerin¹⁰⁶ bu tutumunu yanlış bulur ve kendi savunduğu ikili ecel anlayışının Mu’tezile’nin ecel anlayışından farklı olduğunu düşünür.¹⁰⁷ İbn Kemal iki türlü ecelin varlığın kabul ederken, Ehl-i Sünnet’in yaklaşımından uzak olmayan bir tutum içerisinde. Onun sözlüğünde “kesinleşmiş ecel” anlamına geldiği anlaşılan “Muallak ecel” kavramı, “Allah’ın kudreti ve yarattığı sebeplerle artıp eksilen ecel”dir. Artma ve eksilmenin Allah’ın kudretine ve sebepler yaratmasına bağlanması bir tarafa; kulun, sadaka, dua v.b. şeylerle eceline artıran amellerde bulunması da, ezeli belirlenime tabî olan bir olgudur. Şu halde, muallâk olan ecel bizatihi muallâk olmaktan ziyade, Allah’ın mübrem

¹⁰¹ İbn Kemal, *fi’l-Cebr*, s.178.

¹⁰² Keskin, *Kader ve Kaza*, 194.

¹⁰³ Emrullah Yüksel, *Sistematik Kelam* (İstanbul: İz yayıncılık, 2005). 118

¹⁰⁴ Yüksel, *Sistematik Kelam*, 118.

¹⁰⁵ İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni ilmi Kelâm* (İstanbul 134-1343), 2: 274.

¹⁰⁶ Mesela İmam Mâtürîdî, “iki ecel anlayışı”nı reddetmektedir. Bk. M. Saim Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî* (İstanbul: Şamil Yayınevi, 1984), 323.

¹⁰⁷ İbn Kemal, *Risaletü’l-Ecel* (İstanbul: İbrahim Efendi Matbaası, 1182), 71.

ecelden bağımsız olarak belirlediği, fakat sonuçta asıl toplam ömür süresini etkilemeyen bir eceldir. “Kendisini denize atarak ölen kimse muallâk ecelle ölmüştür. Eğer kendisini denize atmasaydı, ölmeyecekti.”¹⁰⁸ Aslında ecelde değişen bir şey yoktur. Çünkü ezelde ecelleri takdir eden Allah, kulun sarılacağı sebepleri bildiğinden sebepleri de ezelde belirlemiştir. Onun için Allah’ın ilminde herhangi bir değişim olması söz konusu değildir. Allah, bu adama ezelde belli bir ecel takdir etmişti. Adamın kendi iradesiyle denize atlayacağını da biliyordu.

İşte, muallâk olan ecel, daha önce de zikredildiği üzere, şeyin zatında bulunan imkân halidir. Mübrem ecelle kırk yıl yaşayacağı belirlenen bir kimsenin kırk yıl yaşaması zorunlu değildir. Çünkü bu takdirde bir açıklık bırakılmıştır. Bir kimse, sıla-i rahim ya da başka türlü bir iyilik yaparsa ömrünün belki bir müddet artacağı ezeli yazgıda yazılmıştır. Bir kimse de ölümüne üç gün kala otuz yıl daha yaşamayı garanti altına alabilir. Diğer yandan otuz yıl yaşama imkânı olan bir kimse sıla-i rahmi terk ettiği için bundan mahrum olabilir.¹⁰⁹ Hz. Peygamber hadislerinde ‘sadaka ve sıla-ı rahim, diyarları imar eder, ömürleri uzatır.’¹¹⁰ Eğer bir kimse yukarıda geçen iyiliklerle ömrünü artırmak istiyorsa, ölüm anını beklememelidir. Çünkü ölüm gelip çattığında sıla-ı rahim yapmaya kalkışmanın hiçbir faydası yoktur.¹¹¹ İbn Kemal’e göre, dakik bir nazarla bakıldığı zaman ömür sürene bir ömür biçilmiş kişinin ömrü, ya uzayabilir ya da zamanında gerçekleşebilir. Bütün bunlara rağmen takdirde bir değişiklik olmaz. Bundan dolayı her şahıs için takdir edilmiş sayılı nefesler vardı. Uzun seneler ve sınırlı günler değil. Açıktır ki günler nefeslerden oluşur. Sağlık-hastalık, yorgunluk-dinçlik durumuna göre fazlalaşır, eksilebilir.¹¹²

İnsanın kendi eceliyle ölmesini ya da başkası tarafından öldürülmesini O kimsenin üzerinden kazanın geçmiş olmasına bağlamayan İbn Kemal kazanın, hakkında kaza hükmünün geçtiği şeye ya da kimseye/maqzi bağlı olduğuna inanır. Bu, onun daha önceki bölümlerde ele aldığımız üzere *İlim ma’lu-ma tabîdir* düşüncesinin mantıksal sonuçlarından biridir. Zira “Çünkü şahsın ölümüne sebep

¹⁰⁸ İbn Kemal, *fi’l-Cebr*, 184-185.

¹⁰⁹ İbn Kemal, *Levh-i Mahfuz*, 8.

¹¹⁰ Buhârî, “Tıb” 12; Müslim, “Birr” 6; Ebu Dâvûd, “Zekât” 45.

¹¹¹ İbn Kemal, *Levh-i Mahfuz*, 10.

¹¹² İbn Kemal, *fi’l-Cebr*, 164.

olan kaza değildir. Kazayı iradeye, irade de ilme tabîdir. İlim ma'lûma tabî olduğuna göre, kaza dolaylı olarak makziye tabî olur.”¹¹³

Sonuç

Kader probleminin, bütün insanlığı ilgilendiren ve meşgul eden bir problem olduğu bilinen bir gerçektir. İnsanın var olduğu her yerde bu konu ile ilgi tartışmalar var ola gelmiştir. İbn Kemal çözümsüzlüğü ortadan kaldırmış mı yoksa bir parçası mı olmuştur. İşte bütün mesele burada düğümlenmektedir. Yaşadığı dönem itibariyle belki bu problemlere bir nebze de olsa yaptıkları çalışmalar vasıtasıyla parmak basmış ama günümüze gelindiğinde ise bu problemler aynen devam etmektedir. Yine üzerinde tartışmalar, yeni handikaplar oluşmaya devam etmektedir. Allah'ın ilmi, kader-kaza, ecel, Levh-i Mahfuz gibi kavramlar üzerinde tartışmaların nihayete ermesini beklemek biraz saf dillik olur. Kısacası bu meselelere baktığımızda bizlerin yaptığı filin tarifinden öteye gitmemektedir.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. 6 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981/1401.
- Akbulut, Ahmet. “Allah'ın Takdiri-Kulun Tedbiri”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 33(1992): 129-156. Ankara 1992.
- Akdemir, Fuat. *İbn Kemal'in Hayatı, Eserleri ve Yaratma Anlayışı*. Yüksek Lisans Tezi. Ankara Üniversitesi 2014.
- Aktaş, Mehmet. *Kemalpaşazâde'nin Zihni Varlık Risalesi: Tahkik ve Değerlendirme*. Yüksek Lisans Tezi. Marmara Üniversitesi 2014.
- Altunsu, Abdulkadir. *Osmanlı Şeyhülislamı*. Ankara 1972.
- Âsım Efendi. *Kâmus Tercemesi*. 2: 618. İstanbul 1305.
- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*. 15 Cilt. İstanbul: Yeni Ufuklar, 1988.
- Atsız, Nihal. “Kemal Paşaoğlu'nun Eserleri”. *Şarkiyat Mecmuası*. 6: 71-111, 7: 112-135; İstanbul 1966.
- Aydın, Ömer. *Kur'an Işığında Kader ve Özgürlük*. İstanbul: Beyan Yayınevi, 1998.

¹¹³ İbn Kemal, *fi'l-Cebr*, 179.

- Aydın, Ömer. *Türk Kelâm Bilginleri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.
- Bağcı, H. Musa. *İnsanın Kaderi, Hadislerin Telkin Ettiği Kader Anlayışı*. Ankara: Ankara Okulu, 2009.
- Bağdadî, Ebû Mansur Abdulkâhir. *Usûlü'd-Din*. İstanbul: Matbatü'd-Devle, 1928/1346.
- Bahçivan, Seyit. “Şeyhulislam İbn Kemalpaşa’nın Vasiyetnamesi”, *Marife Dergisi*. 1/2 (2001): 210 (11.Dipnot).
- Baydemir, Celal. *İbn Kemal’in, Hayatı, Eserleri ve Kader Anlayışı*, Yüksek Lisans Tezi. Elazığ 2004.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukukî İslâmiyye ve Istilâhatı Fıkhiyye Kamusu*. 1: 409-411. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1967.
- Brockelman, Carl Brockelmann, *GAL.I-II (Geschichte der Arabischen litteratur I-II)*, Leiden, 1943-49.
- Buhari, *es-Sahih*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981/1401.
- Bursalı Mehmet Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. Haz. A.Fikri Yavuz-İsmail Özen. 1: 352-354. İstanbul: Meral Yayınları, trs.
- Çelebi, İlyas. “Kemalpaşazade”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25: 245. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Dalkıran, Sayın. *İbn-i Kemal’in Düşünce Tarihimizdeki Yeri*. Doktora Tezi. Harran Üniversitesi, 1995.
- Ebu Davut, *Sünen*, İstanbul: Çağrı yayınları, 1981/1401.
- Demir, Halis-Çatılı, Kemal, *İbn Kemal Üzerine Yapılan Çalışmalar*, Yayımlanmamış Makale. Sivas-20018.
- el-Beyzâvî, *Envaru't-tenzil ve Esraru't-te'vil*. 6 Cilt. Beyrut: Daru'l-İhyai't-türasi'l-Arab, ts.
- el-İsfahânî, Râğib. *el-Müfredât*. İstanbul 1970.
- Erdem, H.Sabri. “Türk Kelâmcıları İbn Kemal (1468-1534) ve Mustafa Sabri’de (1860-1954) Kader Problemi ve Anlambilim Açısından Bir Değerlendirme”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 46/2 (2005): 49. Ankara 2005.

- Fayda, Mustafa. 'İbn Kemal'in Hayatı ve Eserleri". *Şeyhulislam İbn Kemâl Sempozyumu*. (Tokat, 26-29 Haziran 1985). Haz. S. Hayri Bolay ve Diğerleri. 53-60. Ankara: TDV Yayınları, 1986.
- Gölcük, Şerafeddin. "Kemal Paşa Zadenin İnsan Anlayışı". *Şeyhulislam İbn Kemâl Sempozyumu*. (Tokat, 26-29 Haziran 1985). Haz. S. Hayri Bolay ve Diğerleri. 173-178. Ankara: TDV Yayınları, 1986.
- Gölcük, Şerafettin. *Bakillâni ve İnsanın Fiilleri*. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Gür, Eyüp. *İbn-i Kemal'in Hayatı, Kader ve Kaza Anlayışı ve 'Risâle fi'l-Cebr ve'l-Kader' adlı eserinin tahlili*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul Üniversitesi, 2002.
- Hancerlioğlu, Orhan. *Felsefe Ansiklopedisi*. 5: 102. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1978.
- Harputi, Abdullatif. *Tenkihu'l-Kelâm fi Akaid-i Ehli'l-İslam*, Trc. Özdemir, İbrahim-Karaman, Fikret. Elazığ: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000.
- Heysemi. *Mecma'u'z-Zevaid*. 7: 209. Kahire 1407.
- Hüsameddin, Hüseyin. *Amasya Tarihi*. 3: 222. İstanbul: Necm İstikbal Matbaası, 1928.
- Hüseyin Ayvansarayî. *Hadikatu'l-Cevâmî*. 1: 181. İstanbul 1281.
- İbn Abidin. *Reddü'l-Muhtar ala Dürri'l Muhtar*. 1: 19. Mısır 1966.
- İbn Kemal. "Risale fi'l-Cebr ve'l-Kader" *Resâil-i İbn-i Kemal*. neşr. Ahmet Cevdet. İstanbul: İbrahim Efendi Matbaası, 1181.
- İbn Kemal. *Tehafüt Haşiyesi*. trc. Ahmet Arslan. Ankara: KB Yayınları, 1987.
- İbn Kemalpaşa, *Mecmu'u Resail-li'l-allemeti İbn Kemal Başa*, Hamza Bekriyyi ve dğr. 7 Cilt. İstanbul: Daru'l-Lü-bab, 2018.
- İbn Kemal. *Levh-i Mahfuz ve Levh-i Ma'nevi*. İstanbul ts.
- İbn Kemal. *Risaletü'l-Ecel*. İstanbul: İbrahim Efendi Matbaası, 1182.
- İbn Kemal. "Risâle fi şerhi'l-Ehâdisi'l-Erbaîn li'n-Nebî". *Resâilü İbn Kemâl*. nşr. Ahmet Cevdet, cem ve tashih: Ahmed Râmiz eş-Şehrî. I: 41-60, (5. Risâle). (İstanbul: İkdâm Matbaası, 1316).
- İbn Mace, *Sünen*, tahk. M. Fuat Abdulbaki. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981/1401.

- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn. *Lisanü'l-Arap*. 20: 47-49. Beyrut, ts.
- İlgürel, Mücteba. "Celâli İsyanları". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 9: 252-257. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Yeni ilmi Kelâm*. 2 Cilt. İstanbul 134-1343.
- Kara, İsmail. *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not*. İkinci baskı. İstanbul: Dergâh yayınları, 2013.
- Kâşani. *Te'vilatü'l-Kâşaniyye*. ter. Ali Rıza Doksan yedi. 1: 210. Ankara: Kadioğlu Matbaası, 1987.
- Keskin, Halife. *İslam Düşüncesinde Kaza ve Kader*. İstanbul: Beyan Yayınevi, 1997.
- Mâtürîdî. *Kitabü't-Tevhid*. nşr, F. Huleyf. İstanbul: Mektebetü'l-İslamiyye, 1979.
- Mustafa Sabri Efendi. *İnsan ve Kader*. trc. İsa Doğan. İstanbul: Kültür Basın Yayın Birliği 1989.
- Müslim, *es-Sahih*. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981/1401.
- Nesaî. *Sünen*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981/1401.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhitler Yahut Dairenin Dışına Çıkanlar 15.-17. Yüz yıllar*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2003.
- Öçal, Şamil. *Kemal Paşazâde'nin Felsefî ve Kelâmî Görüşleri*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000.
- Öge, Ali. *Şeyhu'l-İslam İbn Kemal ve Sünnilik Anlayışı*. Konya: Hüner Yayınları, 2011.
- Parmaksızoğlu, İsmet. "Kemal Paşa-Zâde " *İslam Ansiklopedisi*. 6: 561. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1977.
- Reşad, Fâik. *Eslâf*. İstanbul 1311-1312.
- Reşid Rıza, Muhammed. *Tefsiru'l Kurani'l-Kerim*. 12 Cilt. Mısır: Menar Matbaası, 1353.
- Saraç, Yekta. *Şeyhülislam Kemal Paşazâde: Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve Bazı Şiirleri*. İstanbul: Risale Yayınları, 1995.
- Taşcı. Özcan. "Tokat Kelâm Âlimleri", *Tokat Sempozyumu Bildirileri* (1-3 Kasım 2012), Haz. Ali Açikel ve dğr. 3: 403-412. Ankara: Özyurt Matbaacılık, 2013.
- Tirmizi. *Sünen*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981/1401.

- Topaloğlu Bekir- Çelebi İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İsam Yayınları, 2010.
- Turan. Şerafettin. “Kemalpaşazâde”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25: 238. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- Usta Kurt, Murat, *İbn Kemal Paşa’nın “Tefsirü’l-Fatiha” Adlı Eseri*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul 2009.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Tarihi*. 2: 591. Ankara: TTK Yayınları, 1972.
- Yazıcıoğlu, M. Sait. “Kelâmcı Olarak İbn Kemal”. *Şeyhulislam İbn Kemâl Sempozyumu*. (Tokat, 26-29 Haziran 1985). Haz. S. Hayri Bolay ve Diğerleri. 182-187. Ankara: TDV Yayınları, 1986.
- Yeniçeri, Celal. *Uzay Ayetleri Tefsiri*. İstanbul: Erkam Yayınları, 1995.
- Yeprem, M. Saim. *İrade Hürriyeti*. İstanbul: Şamil Yayınları, 1984.
- Yüksel, Emrullah. *Sistematik Kelam*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2005
- Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 3: 165. Beyrut: Daru’l-Kütübü’l-Arab, 1986.

İbn Kemal Paşa ve Arap Diline Katkıları (Dilbilim ve Edebî Risalelerin Üzerine Bir Araştırma)

Husain ASWAD*

ابنُ كمال باشا وجُهودُهُ في اللغة العربية
(دراسة في مَجْمُوعِ رَسَائِلِهِ اللُّغَوِيَّةِ والأَدَبِيَّةِ)

د. حسين أسود

جامعة بينكول- كلية الإلهيات

يتناول هذا البحثُ جُهودَ العالمِ العثمانيِّ التوقاتي ابن كمال باشا [873هـ - 940 هـ] في خدمةِ اللغة العربية، من خلالِ دراسةِ مجموعِ الرِّسائلِ التي كَتَبَهَا باللغة العربية والوقوفِ على موضوعاتها، وتبيانِ أهميةِ آرائه التي انفردَ بها ومناقشةِ منهجهِ العلميِّ فيها، وطريقةِ ترتيبه لها.

وسيقسمُ البحثُ قسمين:

1- نبحثُ في القسمِ الأولِ جهودَ ابن كمال باشا في ميدانِ البلاغةِ العربية، من خلالِ دراسةِ رسائلهِ البلاغيةِ التي تزيدُ على 14 رسالةً وتبيانِ موضوعاتها وأهميتها.

2- ونبحثُ في القسمِ الثانيِ جهودهِ النحويةِ والأدبيةِ من خلالِ عرضِ رسائلهِ النحويةِ والأدبيةِ وتحليلِ محتواها والوقوفِ على منهجها.

وسيعتمدُ الباحثُ في هذا البحثِ على المنهجِ الوصفيِّ التحليليِّ الذي يقومُ على تحليلِ المحتوى العلميِّ للرسائلِ اللغويةِ لابن كمال باشا للوقوفِ على النتائجِ المأمولةِ.

ترجمة العلامة ابن كمال باشا

اسمه ونشأته ومكانته العلمية:

هو العالم اللغوي الأديب المفسر الفقيه شمس الدين أحمد بن سليمان، المعروفُ بابن كمال باشا أو كمال باشا أوغلو. ولد سنة (873هـ) في مدينة توقات، ثم انتقل إلى أدرنة وتعلم فيها وقضى مراحل حياته الأولى فيها، ولم تذكر كتب التراجم معلومات وافية عن طفولة ابن كمال باشا ونشأته الأولى.

* Dr. Öğr. Üyesi, Bingöl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi (d.aswad1977@gmail.com).

وكان أبوه سليمان بن كمال باشا من قادة الجنود الإسلامية الخاقانية زمن السلطان محمد الفاتح، وكان في فتح القسطنطينية عام (857هـ) وكان جده من أمراء الدولة العثمانية ومربيًا لبازيد الثاني فنشأ في صباه في بيت عز وجاه، وكان يُرتقبُ منه أن يصبح قائدًا عسكريًا مثل أبيه وجده، إذ التحق في بداية شبابه بالجيش وراح يرتقي في مدارجه، إلا أنه ترك الجيش واشتغل بالعلم ولازم عددا من العلماء وقرأ عليهم/ منهم المولى القسطلاني، والمولى خطيب زاده، والمولى معروف زاده، ثم صار مدرسا في مدارس كثيرة في أدرنة ثم صار قاضيًا بها، ثم مفتيًا بالقسطنطينية أي مفتي الخلافة العثمانية، فكان شيخ الإسلام فيها.

ولم يزل في منصب الإفتاء إلى أن توفي وذلك في عهد السلطان سليمان القانوني.

مكانته العلمية

يعد ابن كمال باشا من أهم علماء الدولة العثمانية الذين عاشوا في النصف الأول من القرن العاشر الهجري، وقد ذاع سيطته في أرجاء البلاد الإسلامية، ونال شهرة علمية واسعة، واشتهر بـ(مفتي الثقلين) لِسعةِ علومه الشرعية وإحاطته بالمسائل الفقهية وقوة محاكماته العقلية، وقد ولي منصب شيخ الإسلام في العهد العثماني وهو منصب علي في الدولة العثمانية، يحوزه عندهم أكابر علمائهم.

قال طاشكيري زاده [ت 968هـ] عنه: (وكان في العلم جبلا راسخًا، وطودًا شامخًا، وكان من مفردات الدنيا، ومنبعًا للمعارف العليا). وقال عنه تقي الدين التميمي: (كان رحمه الله إماما بارعا في التفسير والفقه والحديث والنحو والتصريف والمعاني والبيان والكلام والمنطق والأصول، وغير ذلك، حيث إنه تفرد في إتقان كل علم من هذه العلوم، وقلمًا يوجد فن من الفنون إلا وله مصنف أو مصنفات...)

وفاته:

توفي ابن كمال باشا يوم الخميس الثاني من شهر شوال سنة 940هـ في مدينة اسطنبول.

مؤلفاته:

ترك ابن كمال باشا تراثًا علميًا عظيمًا، بالعربية والفارسية والعثمانية، ولم يترك باباً من العلوم إلا طرّقه، ولم يغادر علماً أو فناً إلا وله فيه مصنف أو رسالة، لذلك لا غرو أن تزيد رسائله ومؤلفاته على مائة وعشرين وربما أكثر، ما بين متن وشرح وحاشية ورسالة، وهذه أهم مؤلفاته ورسائله وحواشيه¹:

1- إيضاح الإصلاح في فقه الإمام أبي حنيفة

2- تنقيح التنقيح في أصول الفقه

3- المنيرة، وهي رسالة في الموعظة والتصوف

4- تفسير ابن كمال باشا

5- كتاب التعريفات

6- تاريخ آل عثمان

¹ - ما عدا الرسائل التي تختص باللغة العربية لأننا سنذكرها مفصلة

- 7- دقائقُ الحقائق
- 8- رجوع الشيخ إلى صباه في القوّة على الباه
- 9- يوسف وزليخا
- 10- أشكال الفرائض
- 11- الأربعون في الحديث
- 12- كتاب الآداب في البحث
- 13- تأريخُ غزوةٍ ميحاج.
- 14- التجويد في علم الكلام
- 15- تجريد التجريد
- 16- المهمات في فروع الحنفية.
- 17- كتاب المنشآت، ألفه باللغة التركية.
- 18- رسالة الآيات العشر في أحوال الآخرة في الحشر.
- 19- رسالة في حد الخمر.
- 20- رسالة في الحال.
- 21- تفسير سورة الملك.
- 22- رسالة في الجسم.
- 23- رسالة في التعريب.
- 24- شرح مشارق الأنوار للصاغاني.
- 25- شرح مصابيح السنة للإمام الفراء البغوي.
- 26- رسالة في القضاء والقدر.
- 27- رسالة في القافية.
- 28- رسالة في العلم وماهيته.

جهوده في ميدان البلاغة العربية

خطّ ابن كمال باشا قرابة 114 مئة وأربع عشرة رسالةً في التفسير والحديث الشريف والفقه والعقائد وعلم الكلام واللغة العربية، وبلغ مجموع الرسائل الخاصة باللغة العربية 31 إحدى وثلاثين رسالةً تنوعت بين اللغة والبلاغة والصرف والأدب.

أما رسائله البلاغية المجموعة التي قمت بتحقيقها فقد بلغت ثلاث عشرة رسالة تناولت مواضيع بلاغيةً مختلفة، كال تغليب والمشاكلة والتضمين والاستعارة والالتفات وأسلوب الحكيم وغير ذلك.

وهذه لمحة موجزة عن رسائله البلاغية:

1 - رسالة في تحقيق التغليب:

تحدث فيها عن ظاهرة التغليب في كلام العرب بعد أن عرّفها وذكر أمثلةً لها. وهي من الرسائل البلاغية القليلة المهمة التي بحثت مسألة التغليب بشكل مفصل بعد أن استعرض آراء العلماء ومواقفهم منها.

2- رسالة مرتبةً على أقسام الاستعارة:

بحث فيها فن الاستعارة بشكل خاص وتطرق فيها إلى الكناية على نحو عامٍّ وموجز.

3- رسالة في بيان أنواع المجاز:

فصّل في هذه الرسالة أنواع المجاز بعد أن قسمه إلى أربعة أقسام وذلك وفق الأفراد والتركيب، والمادة والهيئة، وهو تقسيمٌ طريفٌ لطيفٌ اعتمده ابن كمال وتوسع فيه. علماً أن البلاغيين توسعوا في القسمين الأول والثاني إلا أنهم لم يُؤلّوا القسمين الباقيين عنايةً كافيةً، بل إن السكاكي والقزويني لم يذكرهما في أقسام المجاز.

وله آراء خاصة فيما يخص المجاز، إذ اقترح للمجاز قسمة جديدة على النحو التالي:

- التشبيه البليغ
- الاستعارة التصريحية
- الاستعارة التهكمية
- المجاز المرسل
- المشاكلة

4- رسالة في التضمين:

عرف فيها التضمين وذكر أنواعه مع ذكر الأمثلة اللازمة.

5- رسالة في اللفظ المستعمل بطريق المجاز:

بحث فيها قضية بلاغية لغوية لم يتوسع فيه البلاغيون القدماء، وهي أن اللفظ قد يُقيدُ بمعنى ما، ويكون ذلك القيدُ معتبراً في مفهومه، حتى لو استعمل اللفظُ المذكورُ في المعنى المجرد عن قيده لكان استعماله فيه بطريق المجاز. كما في: الشَّفَّةُ والمشقر والجحفة وغيرها من الألفاظ المقيدة بدلالة محددة، إذ وضعت الشَّفَّةُ للإنسان، والمشقر للبعير، والجحفة للفرس.

6- رسالة في بيان أسلوب الحكيم:

يَن فيها مزايا أسلوب الحكيم، وجماله، وخصائصه التي تميّزه من بقية الأساليب البلاغية الأخرى.

7- رسالة في تحقيق المشكلة:

بحث فيها كل ما يتعلق بموضوع المشكلة التي كُثر فيها القيل والقال، وذلك لاشتباها بالاستعارة، وقد توقف ابن كمال في هذه الرسالة مطولاً عند أشهر الأمثلة التي قيلت في المشكلة، وشرح هذا الموضوع شرحاً جيداً مشفوعاً بتفصيل لم يُسبق من قبل.

8- رسالة في بيان تلوين الخطاب:

وهي رسالة فريدة طريفة تحدث فيها عن تلوين الخطاب اللغوي، إذ أراد بالخطاب الكلام الموجّه نحو السامع. إذ ذكر أن مرجع تلوين الخطاب إلى تغيير الأسلوب، فكلما تغيّر أسلوب الخطاب حصلت على لون جديد من ألوان الخطاب.

9- رسالة في تحقيق التوسعات:

ذكر فيها صوراً من مظاهر التوسع في كلام العرب.

10- رسالة في تحقيق معنى النظم والصياغة:

تحدث فيها عن معنى نظم الكلام وصياغته، وقد اقتدى بعبد القاهر الجرجاني عند حديثه عن نظرية النظم.

11- رسالة معموله في علم البيان:

وهي أطول الرسائل البلاغية على الإطلاق، ولأنها كذلك فقد اعتمد في معالجة موضوعاتها أسلوباً خاصاً يقوم على تقسيم الرسالة إلى أقسام ومقاطع، وكان يعطي لكل مقطع عنواناً يناسبه، على الشكل الآتي: تمهيد- تفصيل- تكميل- تحصيل- تحقيق- تفريق- وهكذا دواليك.

وكان المحور الأساسي لهذه الرسالة هو البحث في أنواع الدلالات، إذ قسّم الدلالة إلى: وضعية، وعقلية، وعادية، وخطابية، وقولية، وفعلية، وحالية.

12- رسالة في بحث الإيجاز والإطناب:

وهي رسالة موجزة بحث فيها مسائل الإيجاز والمساواة والإطناب بعد أن عرفها وذكر أقسامها وخصائصها.

13- رسالة في توجيه التشبيه في: (كما صليت على إبراهيم) لابن كمال باشا:

وهي أكثر رسائله البلاغية إيجازاً، ومدار موضوعها على توجيه التشبيه الذي يتضمنه قولنا: (اللهم صلّ على محمد وعلى آل محمد، كما صليت على إبراهيم وعلى إبراهيم) من حيث إنّ هذه العبارة تقتضي أن تكون الصلاة على النبي المصطفى - صلى الله عليه وسلم - أقلّ من الصلاة على إبراهيم؛ إذ وجه التشبيه يكون أقوى في التشبيه به من التشبيه.

14- تعليقات ابن كمال باشا على مفتاح العلوم بكماله:

من أهم رسائله وأكثرها طولاً، وهي عبارة عن تعليقات على قطعة صغيرة من كتاب مفتاح العلوم لأبي يعقوب السكاكي، إلا أنها تعليقات مطولة جداً تخللها شرح ونقاش ونقد وتقويم، فضلاً عن تصويب آراء عدد كبير ممن تناول مفتاح العلوم بالشرح أو التحشية أو التعليق، مع ملاحظة أن كان يطوي ذكر الأشخاص الذين كان يُعقّب عليهم و يبين وهمهم. وقد أشار محقق هذه الرسالة أن أكثر هذه التّعقّبات كانت على الإمامين السعد التفتازاني والشريف الجرجاني، بل إن صاحب المفتاح نفسه لم يسلم من هذه التعقبات، من ذلك رده عليه حين ذهب إلى أن إخراج الكلام لا على مقتضى الظاهر منحصر في تنزيل المخاطب منزلة غير منزلته، إذ قال: (وليس الأمر كذلك، فإنه شعبة من شعبه، وفن من فنونه..)

جهوده النحوية والصرفية والأدبية

لم تقتصر جهود ابن كمال في اللغة العربية على ميدان البلاغة فحسب بل ترك رسائل مهمة في ميدان النحو والصرف فضلاً عن الأدب، من هذه الرسائل:

1- شرح خطبة (شرح الكافية) للملا الجامي:

وهي رسالة موجزة شرح فيها مقدمة الملا الجامي لشرحه كافية ابن الحاجب المسمى: الفوائد الضيائية، إذ كان ينتقي بعض الكلمات والعبارات من خطبة الملا الجامي ويشرحها شرحاً وافياً، وكان يعقّب على بعض الشراح دون ذكر أسمائهم.

2- شرح تعريف الكلمة:

وهي رسالة وجيزة عرّف فيها لفظ الكلمة والكلم واللفظ والوضع، وخصص آخرها لشرح تعريف ابن الحاجب المشهور للكلمة بأنها لفظ وضع لمعنى مفرد.

3- رسالة الجمع:

وهي رسالة موجزة صغيرة الحجم، بحث فيها المؤلف جمع التكسير وأوزانه، وتتميز هذه الرسالة بغياب النقول والتعقبات التي اتسمت بها جميع رسائل ابن كمال، ويُلحظ في هذه الرسالة أيضاً سرد عدد كبير من الجموع والألفاظ العربية الغريبة نادرة الاستعمال، مما يشي بسعة لغة المؤلف العربية وتبحره فيها.

4- رسالة في نسبة الجمع:

ذكر فيها الاستثناءات والأحوال التي يجوز فيها النسبة إلى الجمع، إذ الأصل في علم الصرف أن النسبة إلى الجمع تُردّ إلى الواحد.

5- رسالة في خطاب الواحد والمثنى والجمع:

بحث فيها بعض أساليب الخطاب الخاصة عند العرب ولا سيما خطاب الواحد بخطاب الاثنين، ومعاملة المثنى معاملة الجمع

6- رسالة في تحقيق الإضافة:

بحث فيها موضوعا لغويا فرعيا يتعلق بالمضاف إليه، وشروط كون الإضافة بمعنى (من).

7- رسالة في تحقيق وضع (كاد):

تناول فيها كل ما يتعلق بالفعل (كاد) من أحكام وأحوال وفصل في طريق استعماله.

8- رسالة في دفع ما يتعلق بالضمائر:

بيّن فيها أحوال الضمائر وما يتعلق بها، وردّ الأوهام الدائرة حولها على السنة الخواص.

9- رسالة في (من) التبعية:

بيّن فيها أحكام (من) التبعية، وفرّق بينها وبين (من) البيانية.

10- رسالة في تحقيق السينات:

تدور حول الآراء الواردة في تفسير عبارة قالها الخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز لكتابه، وهي قوله: (طَوَّلَ الباء، وأظهر السينات...)

11- رسالة في بيان (أكثر من أن):

خصصها لشرح جملتين شائعتي الاستعمال على السنة الخواص والعوام، الأولى قولهم: أكثر من أن يحصى، والثانية: (أشهر من أن يُخفى).

12- رسالة في بيان السراب والآل:

شرح فيها معنى لفظي السراب والآل، وذكر الفرق بينهما.

13- التنبيه على غلط الجاهل والنبية:

ذكر فيها أهم الأخطاء والسقطات التي يقع فيها العلماء.

14- رسالة في بيان لسان الفارسية: بيّن فيها مزية لسان الفارسية على سائر الألسنة ما خلا العربية.

15- تعليقة على مرثية آدم ابنه هابيل: تناول فيها ما قيل إنها أبيات رثى فيها آدم ابنه هابيل.

16- إظهار الأزهار على أشجار الأشعار: وهي أشبه بدراسة أدبية بلاغية لجملته من عيون الشعر العربي اختارها وبيّن معانيها وأقوال العلماء فيها.

أهمية رسائله العربية ومنهجه العلمي فيها:

تكمُن أهمية هذه الرسائل في موضوعاتها الفريدة التي تتسم بالجدة إذ قلما تعرض أحد للموضوعات السابقة تعرّض ابن كمال، تعريفاً وشرحاً وتفصيلاً وتمثيلاً. وكان يبحث كل موضوع بأدق تفاصيله، وأصغر جزئياته.

وسلك ابن كمال باشا طريقة فريدة في معالجة الموضوعات البلاغية، إذ اعتمد على الاستدلال المنطقي والحجاج العقلي المبني على عرض الأدلة والتوسّع فيها، وكان النقد البلاغي المدعوم بالدليل والحجة مزينة ظاهرة على نحو جليّ في معظم رسائله، وهو أمرٌ يكاد يكون غائباً عن ميدان البلاغة العربية منذ أن سنّ السكاكي طريقته المعلومة في البلاغة العربية حتى يومنا هذا.

ولعل أهم ما يُلاحظ في هذه الرسائل هو الجرأة في نقد القدماء، انطلاقاً من مقولته الشهيرة: (إن العلم ليس وقفاً على السلف الكرام، والفضل بيد الله يؤتيه من يشاء من الأنام) فكان لا يترك أحداً مهما بلغ به العلم والدراية وتقديس الناس له وشهرته عندهم إلا ناقشه في أقواله وبين صحة رأيه أو خطأ كلامه، فغدت العناية بتعقيب العلماء والإيراد عليهم مزينة أساسية في جميع رسائله، وهو أمر يشي برسوخ العلم عند ابن كمال وثقته بنفسه، فكثيراً ما كان يُعقب على كلام الشريف الجرجاني أو التفتازاني، وأحياناً كان يقارن بين أقول السكاكي وعبد القاهر الجرجاني في مسائل بلاغية معينة ويحكم على رأي كل منها: ففي رسالة التغليب مثلاً استعرض جميع الأمثلة التي ذكرها السكاكي في باب التغليب، وناقشه فيها واحداً تلو الآخر، وساق له الأدلة والبراهين التي تُرجّح عدم وجود تغليب فيها. مخالفاً بذلك الرمزخشري وعدداً من العلماء الذين استشهدوا بالأمثلة السابقة على مسألة التغليب.

وفي رسالة المجاز انتقد تقسيم صاحب المفتاح المجاز إلى المتضمن للفائدة والخالي عنها، مؤكداً أن المجاز لا يُستعمل بدون فائدة.

وفي رسالة (في بيان أنواع المجاز) خطاً الخطيب القزويني حين قال الأخير: إن المجاز المركب يُسمى بالاستعارة التمثيلية، ويسمى التمثيل مطلقاً. إذ أكد ابن كمال أن المسعى بالتمثيل عند البلاغيين هو التشبيه التمثيلي وليس الاستعارة التمثيلية، فإنها مسماة بالتمثيل على سبيل الاستعارة.

وفي رسالته التي حقق فيها وضع (كاد) تعقب كلام ابن هشام في كلامه عن هذا الفعل، فقال: وزعم ابن هشام أن نفي (كاد) نفي وإثباتها إثبات البتة، ثم عقب على ذلك بقوله: وليس الأمر كما زعمه....

كما ذكر ابن كمال في رسائله البلاغية عدداً كبيراً من الآراء البلاغية التي خالف بها جمهور البلاغيين أو كان له قصبُ السبق فيها، والتي يمكن أن نوجه طلاب الدراسات العليا لكتابة أبحاث علمية فيها، ففي رسائل ابن كمال باشا البلاغية خاصة من المادة العلمية البكر التي تصلح للبحث العلمي.

وبدل منهجه العلمي المتبع في رسائله على دقة نظره وسعة علمه.

ومما يؤخذ على بعض رسائله أنه كان يلمح تلميحاً خفياً إلى المنقول عنه، وينقل عبارات موجزة عنه، مما يؤدي في بعض الأحيان إلى غموض المعاني وصعوبة الوقوف على المعنى المراد.

وأحياناً كان يسوق بعض الأحاديث الموضوعية أو المنكرة ليستدل بها على موضوع ما كما في رسالته المُنونة بـ (بيان مزية لسان الفارسية).

الخاتمة والنتائج

بعد الاطلاع على مجموع رسائل ابن كمال باشا التي تخص اللغة العربية تبين ما يلي:

- تنوعت الرسائل التي كتبها في ميدان اللغة العربية فشملت البلاغة واللغة والنحو والصرف والأدب والشعر.
- أنه كان يتصف بعلم موسوعي شمل جميع ميادين اللغة العربية ، ففي مجال اللغة وجدناه عالماً بمعاني الكلمات، متتبعا دلالاتها المختلفة، وآراء اللغويين فيها على نحو يثير الدهشة والإعجاب. وفي ميدان البلاغة تعرض لقضايا مهمة لم يسبقه فيها أحد، فضلا عن براعة تناوله عدداً من المسائل النحوية والصرفية.
- وضع لنفسه مكانا بين كبار العلماء البلاغيين والنحويين واللغويين، فكان يرد عليهم أحيانا ويوجه كلامهم ويصوب ما يراه خطأ منهم.
- لقد ترك من الآراء والأقوال ما يفتح الباب على مصراعيه أمام طلبة العلم للوقوف على هذه الآراء ومناقشتها في أبحاثهم العلمية، لذلك يجب توجيه عناية طلاب قسم اللغة العربية في الجامعات التركية نحو رسائل ابن كمال باشا اللغوية والعمل على دراستها وبناء رسائل دكتوراه وماجستير عنها، فهي أشبه بالروض الأنف التي لم ترعَ بعد.
- منهجه العلمي في تعقب العلماء وتقويم آرائهم جدير بالدراسة فكان يطرق أبواب العلماء الكبار ويناقشهم في أقوالهم ويتعقبهم في آرائهم حتى غدا هذا الأمر ظاهرة تميز جميع رسائله.

المصادر والمراجع

- 1- ابن كمال باشا وآراؤه الاعتقادية: سيد حسين باغجوان، رسالة دكتوراه جامعه أم القرى مكة المكرمة 1414هـ.
- 2- ابن كمال باشا حياته ومؤلفاته: محمود فجال، مجلة عالم الكتب المجلد 10 العدد 3 1410هـ.
- 3- إخبار العلماء بأخبار الحكماء: أبو الحسن علي بن يوسف القفطي، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، 1426 هـ.
- 4- الآداب: عصام الدين أحمد المصطفى المعروف في طاشكبري زاده تحقيق حايك النيهان دار الظاهرية الكويت 1435 هـ.
- 5- الأعلام: خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت 2002 م.
- 6- إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون: إسماعيل محمد أمين البغدادي، دار احياء التراث العربي، بيروت 1951م.

- 7- بغيه الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة: عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، لبنان صيدا.
- 8- تاريخ الاسلام ووفيات المشاهير والأعلام: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان قايماز الذهبي، تحقيق: عمر عبد السلام التدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2 1419هـ-1993 م.
- 9- التعريفات: السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني، دار الكتب العلمية، بيروت 2003م.
- 10- خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر: محمد أمين بن فضل الله المحبي، دار صادر، بيروت.
- 11- الرسائل البلاغية للعلامة ابن كمال باشا، تحقيق: حسين أسود، دار اللباب، اسطنبول، الطبعة الاولى 2018 .
- 12- سير أعلام النبلاء: شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة بيروت 1405 هـ.
- 13- الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية: أحمد بن مصطفى بن خليل عصام الدين طاشكيري زاده، دار الكتاب العربي بيروت.
- 14- طبقات النحويين واللغويين: محمد بن الحسن بن عبيد الله بن مذحج الزبيدي الأندلسي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة الثانية، دار المعارف.
- 15- فوات الوفيات: صلاح الدين محمد بن شاکر الکتبي، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر بيروت.
- 16- كشف الظنون عن أسماء الكتب والفنون: حاجي خليفة مصطفى بن عبد الله الرومي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- 17- مفتاح العلوم: أبو يعقوب السكاكي، تحقيق: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية 1407 هـ 1987 م.
- 18- مجموع رسائل العلامة ابن كمال باشا، حققها: حمزه البكري، ماهر حبوش، عبد الرحمن حرش، حسين أسود، عبد الجواد حمام، محمد حجازي، أحمد الحمير، دار اللباب، اسطنبول، الطبعة الاولى 1439هـ 2018 م.
- 19- معجم المؤلفين: عمر رضا كحالة، مؤسسة الرسالة، بيروت.

Şeyhülislam Kara Halil Efendi'nin Hayatına Dair Bazı Tespitler (1804-1880)

Kemal SAYLAN* - H. İbrahim ZEYBEK**

Öz: Tokat, Osmanlı tarihi boyunca hemen her ilim dalında önemli şahsiyetler yetiştiren bir şehir olmuştur. Bu şahsiyetlerden biri de II. Abdülhamid'in tahta çıktığı ilk dönemlerde şeyhülislamlık yapan El-Hac Kara Halil Efendi'dir. Osmanlı Devleti'nin en tartışmalı dönemlerinden birinde bürokraside görev yapması, Sultan Abdülaziz'in tahtan indirilme fetvasını kaleme alan kişi olması, adının 19. yüzyıl Osmanlı bürokrasisine ve siyasetine yön veren şahsiyetlerden biri olan Mithat Paşayla anılması ve Mecelle'nin bazı bablarını yazması gibi hususlar Kara Halil Efendi'nin hayatını ziyadesiyle ilginç ve önemli kılmaktadır. Ancak Kara Halil Efendi hakkında bazı ansiklopedi maddeleri hariç şimdiye kadar yapılmış kapsamlı bir çalışma bulunmamaktadır. Bu çalışmanın amacı 19. yüzyıl Osmanlı ilmiyesinde ve bürokrasisinde önemli yeri olan Kara Halil Efendi'nin hayatına dair bilinmeyen yönleri ortaya koymak olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kara Halil, Fetva Emini, Şeyhülislam, Medrese, Mecelle.

Some Findings About Seyhulislam Kara Halil Efendi's Life (1804-1880)

Abstract: Tokat has become a city that brings out important personalities from almost every discipline throughout Ottoman history. One of these figures is Al-Haj Kara Halil Efendi, who was the Sheikh al-Islam in the early periods of Abdülhamid's throne. He served in the bureaucracy in one of the most controversial periods of the Ottoman State. He wrote the descendant of the Sultan Abdulaziz. Its name was said with Mithat Pasha, one of the personalities give directions Ottoman's bureaucracy and politics of the 19th century. He wrote some parts of Mecelle. All of this makes interesting and important Kara Halil Efendi's life. However, if there are some encyclopedic articles about Kara Halil Efendi, there is no comprehensive work done until now. The purpose of this study is to reveal the unknown aspects of the life of Kara Halil Efendi, an important place in the 19th century Ottoman science and bureaucracy.

Key Words: Kara Halil, Fetva Emini, Sheikh al-Islam, Madrasa, Mecelle.

* Doç. Dr, Gümüşhane Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Tarih Böl. (kemalsaylan52@gmail.com).

** Prof. Dr., Gümüşhane Üniversitesi (hzeybek@gumushane.edu.tr).

Giriş

Osmanlı Devleti'nin başına geçmeye namzet şehzadelerin yetiştiği idari merkezlerden biri olan Tokat, Osmanlı tarihi boyunca hemen her ilim dalından önemli şahsiyetlerin yetiştiği bir şehir olmuştur. Bu şahsiyetlerden biri de II. Abdülhamid'in tahta çıktığı ilk dönemlerde şeyhülislamlık yapan El-Hac Kara Halil Efendi'dir.

Bazı kaynaklarda Amasyalı¹, bazı kaynaklarda Mecitözü'ne bağlı Varay nahiyesinden olduğu belirtilen Kara Halil Efendi'nin bugün Turhal sınırları içinde kalan Çamlıca köyünde doğduğu bilinmektedir. Kara Halil Efendi, temel eğitimini Amasya'da aldıktan sonra Konya'ya giderek medrese eğitimini tamamlamış, ardından İstanbul'da Vidinli Hoca Mustafa Efendi ve Dersiam Abdurrahman Efendi gibi önemli hocaların derslerine devam etmiştir. 1835 tarihinde ruus imtihanını kazanarak ilmiye sınıfına girdikten sonra ilmiyede ve bürokraside hızla yükselmeyi başarmıştır. Sırasıyla müderrislik, müsevvidlik, kadı naipliği, evkaf-ı hümayun müfettişliği, mecelle-i ahkam-ı adliye cemiyeti üyeliği, fetva eminliği ve nihayetinde şeyhülislamlık görevlerinde bulunmuştur.

Osmanlı Devleti'nin en tartışmalı dönemlerinden birinde bürokraside görev yapması, Sultan Abdülaziz'in tahtan indirilme fetvasını kaleme alması, adının Mithat Paşayla anılması ve Mecelle'nin bazı bölümlerini yazması gibi hususlar Kara Halil Efendi'nin hayatını ziyadesiyle ilginç kılmaktadır. Ancak Kara Halil Efendi'nin Osmanlı bürokrasisinde önemli mevkilere gelmesi ve Osmanlı siyasetinde önemli olaylarda adının geçmesine rağmen hakkında bazı ansiklopedi maddeleri hariç tutulursa şimdiye kadar yapılmış kapsamlı bir çalışma bulunmamaktadır.

Bu çalışmanın amacı 19. yüzyıl Osmanlı ilmiyesinde, bürokrasisinde ve siyasetinde önemli bir yeri olan Kara Halil Efendi'nin hayatına dair bilinmeyen yönleri ortaya koymak olacaktır. Çalışma yapılırken Bab-ı Meşihat ve Cumhurbaşkanlığı Osmanlı arşivleri başta olmak üzere dönemin kronikleri taranacak ve torunlarıyla görüşmeler yapılacaktır. Böylece Kara Halil Efendi'nin hayatının bilinmeyen yönleri ortaya çıkarılmaya çalışılacaktır.

¹ Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, C. II, Hazırlayan: Nuri Akbayar (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996), 577.

Ailesi ve Doğumu

Dönemin bazı eserlerinde ve salnamelerinde Kara Halil Efendi'nin, eskiden Amasya Sancağı'na bağlı olan ancak daha sonra Çorum Vilayeti'ne bağlanan Mecidözü Kazası'nın Varay Nahiyesi'nde 1219 (1804-1805) tarihinde doğduğu belirtilmektedir.² Ancak Kara Halil Efendi'nin bugün Tokat'ın Turhal ilçesi sınırları içinde kalan Çamlıca Köyü'nde doğduğu bilinmektedir. Kendisi, Mustafa Efendi'nin oğludur.³

Kişiliği

Çalışkan, dürüst ve disiplinli bir kişiliğe sahip olan Kara Halil Efendi, dersinde “ehli kıyam” denilen azılı talebenin ilmî itirazlarına mantıklı cevaplar vererek onları hükümsüz bırakmaya muvaffak olmuş değerli hocalardandır. Daha icazet almadan dördüncü tabakada mevki alan hocaları mağlup etmiştir. Derse çıktığı zaman birinci derece hoca olarak ön plana çıkmıştır. Fıkıh ilminde ihtisası vardır. Usul ve furuu fıkıhta gayet mahirdir. Dönemin bazı yazarları kendisinin kolay kandırılabilir biri olduğunu belirtmektedir.

Fatma Aliye Hanım, *Cevdet Paşa ve Zamanı* adlı eserinde Kara Halil Efendi'den bahsederken “Kara Halil Efendi bizim eve geldiğinde ise selamlık dairesinde bulunduğum zamanlar pederimin herkese yapmadığı surette istikbal ve teşyilerini gördüğümde çocukluk haliyle bakınırken ağalardan bazıları ‘Paşanın hocasıdır’ derlerdi. Kara Halil Efendi'nin bizim eve iftara geldiği zaman harem dairesinde dahi ‘Paşanın hocası gelecekmiş’ diye mutaddan ziyade itina ve hazırlıklar olduğunu görürdüm” işte mecelle böyle yüksek şahsiyetlerin el birliğiyle vücuda gelmiştir” ifadelerine yer vermektedir. Ayrıca bazı kaynaklarda Ahmed Cevdet Paşa'nın kendisine bir süre hocalık da yapmış olan Kara Halil Efendi'nin fıkıh bilgisinden çok yararlandığı anlatılmaktadır.⁴

Kara Halil Efendi, dönemin kaynaklarında tahsil devresindeki faaliyet ve gayretiyle bilgin olarak yetişmeğe hevesli, meziyetli, müdebbir, seciyesi kuvvetli bir genç olarak ifade edilmektedir. Aynı kaynaklarda çalışmalarında hukuk ilmi severliğine delalet edecek hususi bir şeniyet olmadığı belirtilmektedir.

² Nezih Galitekin, *İlmiyye Salmamesi*, Ed. (İstanbul: İşaret Yayınları, 1998), 488; İsmail Hami Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, C. V, Doğu Kütüphanesi, İstanbul 2011, 188.

³ İsmail Hami Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, 188.

⁴ Mehmet İpşirli, “Kara Halil Efendi”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi* 15, (1997): 362.

Eğitim Hayatı

Kara Halil Efendi, yaşı eğitime müsait olunca önce Amasya'ya, burada ilk eğitimini tamamladıktan sonra da Konya'ya gitmiştir.⁵ Konya'daki eğitimi sırasında eski şeyhülislamlardan Hasan Fehmi Efendi ile bir medresede karşılaşmış ve birbirleriyle konuşarak hilafet merkezi olan Darü'l-Hilafe'ye yani İstanbul'a gelmişlerdir. Burada ulemadan ve dönemin önemli müderrislerinden biri olan Vidinli Mustafa Efendi'nin dersinde hazır bulunmuşlardır.⁶

Vidinli Mustafa Efendi, zamanının en çok talebe yetiştiren hocasıydı. Her tarafta onun talebelerinden bir müftü, bir müderris ya da bir naib bulunurdu. Ders verirken talebenin kabiliyet bakımından bulundukları dereceleri dikkate alır ve derslerini hepsinin anlayacağı bir üslupla anlatırdı. İstanbul ruus (İstanbul müderrisliği) imtihanını kazanabilmek için mutavvel dersine bütün talebeler özel bir önem verirlerdi.

Kara Halil Efendi de Eski-Zağra'lı Şerif Efendi, Kezûbî Hasan Efendi ve Nasûh Efendilerle birlikte Vidinli Mustafa Efendi'nin en güzide talebeleri arasında yer almaktaydı. Bu dört öğrenci daima dersle meşgul olurlardı. Çünkü bunlar öğrenci arasında meşhur ve tanınmış olduklarından derse girmeden önce bir süre ders çalışmak zorundaydılar.⁷ Kara Halil Efendi, aldığı eğitim ve öğrenme azmi sayesinde daha icazet almadan dördüncü derecede bulunan âlimleri mağlup etmeyi başarmıştır.⁸

Kara Halil Efendi, tatil zamanlarını boş geçirmezdi. Tatil dönemlerinde Kürd hoca namıyla bilinen Dersiam Abdurrahman Efendi'nin dersine devam ederdi. 1250 (1835) senesinde ulum-ı aliye ve aliyyeden mezun olarak diplomasını almıştır. 1250 (1835/1836)'da rü'us imtihanını kazanarak esatize-i izam (büyük usta) ve fudala-yı benam (meşhur kimseler) arasında gösterilmiştir. Daha sonra birçok talebeye ders vererek onları mezun etmiştir.⁹

⁵ Nezih Galitekin, *İlmiyye Salnamesi*, 488.

⁶ Nezih Galitekin, *İlmiyye Salnamesi*, 489.

⁷ Ahmed Cevdet Paşa, *Tezâkir*, 40-Tetimme, Yayınlayan: Cavid Baysun, (Ankara: TTK Yayınları, 1991), 9; Ahmet Şimşirgil-Ekrem Buğra Ekinci, *Ahmed Cevdet Paşa ve Mecelle*, (İstanbul: KTB Yayınları, 2013), 12.

⁸ Şimşirgil- Ekinci, *Ahmed Cevdet Paşa ve Mecelle*, 15.

⁹ Nezih Galitekin, *İlmiyye Salnamesi*, 489.

Meslek Hayatı

Kara Halil Efendi, 1835 tarihinde ruus imtihanını kazanarak ilmiye sınıfına girdikten sonra ilmiyede ve bürokraside hızla yükselmeyi başarmıştır. Sırasıyla müderrislik, müsevvîlik, kadı naipliği, evkaf-ı hümayun müfettişliği, mecelle-i ahkam-ı adliye cemiyeti üyeliği, fetva eminliği ve nihayetinde şeyhülislamlık görevlerinde bulunmuştur.

Kara Halil Efendi, 15 Cemazileyahir 1255 (26 Ağustos 1839)'te müderrislik hayatına atılmıştır. Önce ibtidâ-yı hâric¹⁰ derecesiyle Sırrîzâde Mescidi'nde Vahid Bey Dersiyyesi Müderrisliği'ne atanmıştır.¹¹ Başta Fatih Cami olmak üzere birçok medrese ve camide dersler vermiştir.¹² Kara Halil Efendi, Fatih Cami'nde İsamüddin İsferrâinî'nin Vaz'iyye-i İsam isimli eserini okuturken onunla yaptığı şiddetli münakaşaların menkıbeleri medreselerin kapatılmasına kadar nesilden nesile öğrenciler arasında devam etmiştir.¹³ Fatma Aliye Hanım, Kara Halil Efendi'nin Fatih Cami'nde verdiği derslerden bahsederken şunları söylemekte:

Kara Halil Efendi, vaziye okutmağa başlayınca hep (ehl-i kıyam) başına toplanıp şiddetli mübahese cereyan eylerdi. Meydan-ı mübahasede en ileri at sürenlerden biri de Ahmed Efendi idi. Kara Halil Efendi, cümlesine dayanarak bunca seçilmiş gürüha bihakkın ders verebilmesiyle şân ve şöhret kazandı. Yeni derse çıkan hocalar içinde birinci derecede görüldü. Bu zat Fatih'te ders okutmakta olduğu halde bir müddet Fetvahaneye müdavemetle ilm-i fıkıhta dahi kesb-i maharet eylemiş. Kara Halil Efendi derse çıkmazdan evvel Kezubi Hasan Efendi (Şeyhülislam) de, bir aralık böyle bir tatil dersine çıkmış ise de Ahmet Efendi'nin sual ve cevapları üzerine üç dersten sonra meşagilinden bahisle itizar eyleyerek dersi terk etmiş, yani adem-i iktidarını anı muallimlik mevkiinde tutunduramamıştı.¹⁴

Ahmed Cevdet Paşa, olayı *Tezakir-i Cevdet*'de şöyle anlatmaktadır:

... Kara Halil Efendi, Fatih Cami-i Şerifi'nde Vaz'iyye-i İsam'ı okutmağa başladı. Hep ehl-i kıyam başına toplandı. Pek şiddetli mübahaseler cereyan eyledi. Meydan-ı mübahasede en ileri at sürenlerden biri de ben idim. Kara Halil cümlemize dayandı ve bu cihetle pek çok şöhret ü şân kazandı ve bunca talebe

¹⁰ Medreselerdeki üç tahsil derecesinden ilkidir. Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat* (Ankara: Aydın Kitabevi, 2010), 466.

¹¹ Nezih Galitekin, *İlmiye Salnamesi*, 489.

¹² Şimşirgil-Ekinci, *Ahmed Cevdet Paşa ve Mecelle*, 15.

¹³ Şimşirgil-Ekinci, *Ahmed Cevdet Paşa ve Mecelle*, 15.

¹⁴ Fatma Âliye, *Ahmed Cevdet Paşa ve Zamanı* (İstanbul: Bedir Yayınları, 1995), 19.

içinden seçilmiş bir gürûha bi-hakkın ders vermesiyle Kara Halil enzâr-ı âmmede büyük göründü ve yeni derse çıkan hocalar içinde birinci add ü i'tibar olundu. Daha evvel Kezûbi Hasan Efendi dahi bir aralık böyle bir ta'til dersine çıkmış idi. Hatta fakir dahi gittim ve sual ü cevaba girişdim. Lakin üç ders okuttuktan sonra bazı meşagilinden dolayı itizar ile dersi terk etti. Bu cihetle Halil Efendi gibi şöhrat ü i'tibar kazanamadı.¹⁵

Kara Halil Efendi, daha sonra Fetvâhâne-i Âlî'ye'ye devam ederek müsevvid¹⁶ olmuş, 1278/1861-1862 senesinde İstanbul Kadılığı'nda kapı naibliğine atanmıştır.¹⁷ 18 Receb 1279 (9 Ocak 1863) tarihli padişah iradesiyle Huzur Dersi müderrislerinden sekizinci meclis müderrisi olan Karinâbâdî Abdurrahman Efendi'nin vefatı üzerine onun yerine tayin edilmiştir. Bu göreve tayin edildiğine dair irade şu şekildedir:¹⁸

Atûfetlü Efendim Hazretleri

Cenâb-ı hakk, ömr-ü ikbâl-i hazret-i hilafet-penâhîyi rûz-ı efzûn buyursun

Huzûr-ı hümayûn ders murarrirlerinden Sekizinci meclis murarriri bulunan Karinâbâdî Abdurrahman Efendi'nin bu kere vuk'-ı vefatına mebni yerine âhar münasibinin ta'yîni iktizâ etmiş ve ramazan-ı şerîf dahî tekarrub eylemiş olduğundan keyfiyet ders vekili fazîletlü hoca efendi dâ'ileri ile bi'l-müzâkere meşâhir-i dersi'âm-ı kiramdan hüsn-i takrir ile beyne'l-akrân kesb-i imtiyâz etmiş olan mekremetlü Amasyavî Halil Efendi dâ'ileri hizmet-i celîle-i mezkûreye ta'yîni münâsib gibi tasavvur olunmuş ise de ol bâbda ne veçhile emr ü fermân-ı mekârim-unvân-ı hazret-i tâc-dârî müte'allik ve şeref-sudûr buyurulur ise ana göre hareket olunacağı beyanıyla tezkire-i âcizî terkîmine ibtidâr kılındı efendim.

Fi 17 Receb sene 79

Saadeddin

Ma'ruûz-ı bende-i dîrîneleridir ki

Resîde-i dest-i tekrîm olan işbu tezkire-i aliyye-i Meşîhat-penâhîleri manzûr-ı ma'âlî-mevfûr-ı hazret-i şehîn-şâhî buyurulmuş ve efendi-i mûmâ-ileyhin iş'âr-ı âlîleri üzre hizmet-i celîle-i mezkûreye ta'yini müte'allik ve şeref-sudûr buyurulan emr ü fermân-ı ma'âlî-unvân-ı cenâb-ı cihân-bânî muktezâ-yı

¹⁵ Ahmed Cevdet Paşa, *Tezâkir*, 11.

¹⁶ Müsvedde, karalama taslak yapan kişi. Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, 867.

¹⁷ Nezih Galitekin, *İlmiyye Salnamesi*, 489.

¹⁸ İlhami Yurdakul, *Şeyhülislam Arzları ve Padişah İradeleri (1845-1878)*, (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları, 2017), 467-468. (Arz ve İrade No: 1, Sahife No: 197)

münîfinden bulunmuş olmağla ol bâbda emr-ü fermân hazret-i veliyyü'l-emrindir.

Fi 18 Receb sene 79

1279 (1862/1863) tarihinde Fetvâ Emânet-i Aliyyesi'nde baş müsevvidliğe yükselmiş, Şaban 1280 (Ocak 1864) tarihinde Kassâm-ı Askerî Me'mûriyyet-i Vâlâsı'na tayin edilmiştir.¹⁹ Ramazan 1282 (Ocak/Şubat 1866)'da Yenişehir payesi tevcih olunmuştur. Rebiulevvel 1283 (Temmuz/Ağustos 1866) tarihinde adaşı olan Filibeli Halil Efendi'nin ders vekâletine nakledilmiş, tayini sebebiyle boş olan fetvâ emânet-i aliyyesine tayin edilerek Edirne payesiyle de taltif edilmiştir. 1284 (1867/1868) senesinde Haremeyn-i Muhteremeyn (Mekke) payesine, Muharrem 1285 (Nisan/Mayıs 1869) senesinde de İstanbul payesine ulaşmıştır. Aynı senenin sonlarında Evkâf-ı Hümayûn Müfettişliği'ne atanmıştır. 1286 (1869/1870) senesinde bu görevinden ayrılarak hacca gitmiştir. 1287 (1870/1871) senesinde önce Meclis-i Tedkîkât-ı Şer'iyye ve daha sonra Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye Cemiyeti azalıklarına tayin edilmiştir. 1288/1871-1872'de bu görevine ek olarak ikinci kez fetva eminliği görevine getirilmiştir. Ayrıca Meclis-i İntihab-ı Hükâmû's-şer ile Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye Cemiyeti azalıkları değişikliğe uğramaksızın yedi sene boyunca bu görevlerini yürütmüştür. Bu görevlerini yürütürken önce 1290 (1873/74) senesinde önce Anadolu sonra da Rumeli payesiyle ödüllendirilmiştir.²⁰ 1294 (1877/78) senesi başlarında oluşturulan Heyet-i Ayân-ı Kiram'a (Ayan Meclisi) dâhil olmuştur. 15 Recep 1294 (26 Temmuz 1877) tarihinde Hayrullah Efendi'den boşalan şeyhülislamlık makamına getirilerek kariyerinin zirvesine ulaşmıştır.²¹

a. Fetva Eminliği Yaptığı Dönem

Kara Halil Efendi, fetva eminliği yaptığı dönemde iç siyasetteki hareketlilik nedeniyle birçok idari ve siyasi toplantıya katılmış önemli kararların alınmasında rol oynamıştır.²² Özellikle Abdülaziz'in hal'ine dair fetvayı yazmış olması gelecekteki mesleki hayatı açısından önem arz etmektedir. Kara Halil Efendi'nin bu fetvayı Midhat Paşa'nın isteğiyle hazırladığı belirtilmektedir.²³

¹⁹ Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, 577.

²⁰ Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, 577.

²¹ Neziha Galitekin, *İlmiyye Salnamesi*, 489.

²² İpşirli, "Kara Halil Efendi", 361.

²³ Ahmed Cevdet Paşa, *Ma'rûzât*, Hazırlayan: Yusuf Halaçoğlu, (İstanbul: Çağrı Yay., 1980), 230.

Ahmed Cevdet Paşa, *Ma'rûzât* adlı eserinde Sultan Abdülaziz'in hal'i hadisesini izah ve teşir ederken Kara Halil Efendi'ye ait intibasını da şöyle anlatmaktadır:

Anlar ise Valide Sultan'ın sevkıyla hemen Mahmud Paşa'nın makam-ı Saderete görüleceğini mahremane haber aldıkları gibi hal' işini tâ'cil ederek Fetva Emini Kara Halil Efendi, Mithat Paşa'nın konağına celp ve Sultan Abdülaziz Han hazretleri aleyhinde 'azviyyât u müfteriyyât-ı adîde serd ile istiftâ olundukda, o dahi hal'e fetva vereceğini va'd eylemiş. Çünkü, Halil Efendi ulemadan bir zat olduğu halde, umur-ı hariciyye asla ma'lûmâtı olmayıp çocuk gibi her şeye aldanur, sâde-dil bir hoca-efendi olduğundan havâss-ı vükelânın yalan sözler ile kendüsünü aldatacaklarına ihtimâl vermeyüp hemen fetvâ vereceğini söylemiş.²⁴

Mağbeynci Fahri Bey ise konuyla ilgili Mütercim Rüşdü, Midhat ve Hüseyin Avni paşaların üçünün birden Kara Halil Efendi'den hal fetvası istediklerini, Halil Efendi'nin de "Pek münasip olur" diyerek fetvayı hazırlayıp gönderdiğini yazmaktadır.²⁵

İsmail Hami Danişmed, eserinde Sultan Abdülaziz'i hal' edebilmek için Efkar-ı Umumiyye'ye karşı bir takım yalanlar ve iftiralar uydurularak tertib edilen meşhur fetva muhtelif menbalarda bir takım kelime değişikliklerine uğradığını, hatta sonunda bir iki kelimenin eksik olduğunu ifade etmektedir.²⁶ Danişmend, İbn'ül-Emin'in "T.T.E.M."nda faksimilesini neşrettiği hakiki metnin şöyle olduğunu belirtmektedir:

Emir-ül Mü'minîn olan Zeyd muhtellüşşuûr ve umû-ı siyâsiyeden bî-behre olup emvâl-i mîriyyeyi mülk-ü milletin tâkat ve tahammül edemiyeceği mertebe masârif-i nefsâniyyesine sarf ve umûr-ı diniyye ve dünyeviyyeyi ihlâl-ü teşviş ve mülk-ü milleti tahrib edip bakaası mülk-ü millet hakkında muzır olsa hal'i lâzım olur mu? Beyan buyrula. El-cevâb: Allâhu Teâlâ a'lem olur.²⁷

Danişmend, devamlı neşrinden itibaren birçok tenkitlere uğramış olan bu çürük fetvada, Sultan Abdülaziz'e isnad edilen cinnet, siyasi cehalet, umur-ı diniyyeyi ihlâl ve mülk-ü milleti tahrib iftiralarıyla bekaasının mülk-ü millet için muzır olacağı hakkındaki iddianın katıyyen doğru olmadığını, Midhat Paşa'nın,

²⁴ Ahmed Cevdet Paşa, *Ma'rûzât*, 230.

²⁵ Mabeynci Fahri Bey, *İbretnüme*, Hazırlayan: Bekir Sıtkı Baykal, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1968), 125; İpşirli, "Kara Halil Efendi", 361.

²⁶ İsmail Hami Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, 360.

²⁷ İsmail Hami Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, 360.

Fetva Emini Kara Halil Efendi'yi konağına celbedip bu fetvayı yazdırdığını söylemektedir.²⁸

Danışmend ayrıca Sultan Abdülaziz'in hal'i olayında meydana gelen gelişmeleri ve Kara Halil Efendi'nin hal' olayında oynadığı rolü eserinde şu şekilde aktarmaktadır:

Midhat Paşa'nın meşrutiyeti ilan düşüncesine mutlakiyetçi Sadrazam Mütercim Rüşdi Paşa ile Serasker Hüseyin Avni Paşa karşı çıkmıştır. Tartışmalar devam ettiği bu sıralarda mutlakiyetçi Sadrazam Mütercim Rüşdi Paşa ile Serasker Hüseyin Avni Paşa esasın pek kuvvetli olmayan meşrutiyet cereyanına karşı bir oyalama siyaseti takip ettiklerinden bahsedilir. Onun için hakiki takvim hesabıyla 8 Cuma-da'l-ula (1 Haziran) Perşembe günü cülus hatt-ı hümayununda "usul-i idare-i devletin bir esas-ı metîn -ü sahih üzerine te'sisi" ve halkın "Bilâistisna nâil-i hürriyet-i tâmmе" olması gibi bir takım müphem sözlerle iktifa edilmiş ve nihayet sultan Murad'ın tecennününden üç gün evvel 3 Haziran (10 Cumada'l-ula) Cumartesi günü Dolmabahçe sarayında padişahın riyaset ettiği fevkalade bir Meclis-i Vükela toplanarak ilk münakaşa yapılmışsa da hiçbir neticeye varılamadığı için, Bab-ı Fetva Meşihat binasında daha büyük bir meclis akdine karar verilmiştir. Oyalama siyasetinin Hatt-ı hümayunla Dolmabahçe meclisinden sonra üçüncü merhalesi de işte bu "Bab-ı Fetva meclisi"dir. Vüleladan başka, dar-ı şuray-ı askeri Reisi Redif ve Mekatib-i Askeriyye Nazırı Süleyman paşalarla, Fetva Emini Kara Halil ve Kazasker Seyfüddin İsmail Efendi, Amedci Mahmud Celalüddin ve Sadaret mektupçusu Memduh Beylerden mürekkebe olan bu mecliste Midhat Paşa "Konstitüsyon Kanunu" ve "Usul-i Meşveret Kanunu" isimleriyle bahsettiği bir Kanun-ı Esasi ilanı ile "Divan-ı Memleket" dediği bir Millet Meclisi teşkilini teklif etmişse de sadrazam "Meşrutiyet-i idareye ehl-i vatanda adem-i kabiliyyet"den bahsederek çok şiddetli bir lisanla reddetmiş; Süleyman Paşa, sultan aziz'in o maksatla hal'edildiğini söyleyerek itiraz etmişse de "Asker siyasete karışmaz!" diye Serasker tarafından susturulmuş, "Mecalis-i Aliyeye memur" yani nezaretsiz teşkilini istemiş, Cevdet ve Safvet Paşalarla Seyfüddin Efendi "Tarafe-yne mülayim" davranmış ve nihayet Kara Halil Efendi de devlet işlerinde "istifta" edilmek üzere! Fetvahane'de bir heyet-i ilmiyye" teşkilinden dem vurmıştır.²⁹

Kara Halil Efendi, Haziran 1876 tarihinde Meşrutiyet idaresi için Bab-ı Fetva'da toplanan Meşveret Meclisi'ne katılmış ve fetva vermek üzere şeyhülislamıkta bir heyet-i ilmiye teşkil edilmesini önermiştir. Şeyhülislam

²⁸ İsmail Hami Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, 360.

²⁹ İsmail Hami Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, 386.

Hayrullah Efendi'nin sahilhanesinde bir araya gelen ve II. Abdülhamid'in cülusuna karar veren özel meclise fetva emini olarak katılmıştır.³⁰ Kubbealtı'nda toplanan Hey'et-i Vükelâ huzurunda V. Murad'ın hal fetvasını fetva emini sıfatıyla okumuştur.³¹

Şeyhülislam Hayrullah Efendi'nin verdiği ve Kara Halil Efendi'nin fetva emini sıfatıyla okuduğu Sultan Murad'ın azline dair fetva şöyledir:

İmâm'ül-Müslimin cünun-i mutbık ile mecnun olmağla imâmetden masûd fevt
olsa uhdesinden akd-i imâmet münhall olur mu? Beyan buyrula El-Cevâb.
Allâh-u-al'lem olur.³²

b. Şeyhülislamlık Yaptığı Dönem

Kara Halil Efendi, 15 Receb 1294 Perşembe günü (26 Temmuz 1877) şeyhülislamlık görevine atanmıştır. Kazasker Mehmed Şem'î Efendi Halil Efendi'nin şeyhülislamlığına dair şu şiiri yazmıştır.³³

*Cevherle yazdı Şem'î mâh-ı Recebde târîh
Müjde Halîl Efendi mesned-tırâz-ı iftâ (1294)*

Bu göreve atandığında uhdesinde fetva eminliğine ilaveten Meclis-i A'yan, Meclis-i intihab-ı Hükkam ve Mecelle Cemiyeti azalıkları bulunmaktaydı. 8 ay 23 gün şeyhülislamlık görevini ifa etmiştir.³⁴ Ancak *İlmiyye Salnamesi*'nde ise Kara Halil Efendi'nin 1 yıl 9 ay şeyhülislamlık makamında kaldığı belirtilmektedir. Bununla birlikte *İlmiyye Salnamesi*'nde Kara Halil Efendi'nin görevden alınma tarihi İsmail Hami Danişmend'in yazmış olduğu *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*'nde belirtilen tarih ile aynıdır. Yani bu tarih, her iki kaynakta da 15 Rebiülahir 1295 (18 Nisan 1878) olarak geçmektedir.³⁵ Diğer taraftan Mehmed Süreyya'nın *Sicill-i Osmanî* adlı eserinde Kara Halil Efendi'nin yaklaşık 3 ay bu görevde bulunduktan sonra Rebiülevvel 1295 (Mart 1878) tarihinde emekliye ayrıldığı yazmaktadır.³⁶

³⁰ İpşirli, "Kara Halil Efendi", 361.

³¹ Mabeynci Fahri Bey, *İbretnümâ*, 130.

³² İsmail Hami Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, 391.

³³ Nezih Galitekin, *İlmiyye Salnamesi*, 490.

³⁴ İsmail Hami Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, 188.

³⁵ Nezih Galitekin, *İlmiyye Salnamesi*, 490.

³⁶ Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, 577.

II. Abdülhamid döneminin ilk şeyhülislamı olarak atanan Kara Halil Efendi, 114. Osmanlı şeyhülislamı olarak görev yapmıştır. Kara Halil Efendi'nin azil sebebi olarak Sultan Abdülziz'in haline ait fetvayı kaleme almasından dolayı II. Abdülhamid'in kendisine pek güvenmemesi gösterilmektedir.³⁷

Ölümü

Kara Halil Efendi, 15 Rebiülahir 1295 (18 Nisan 1878) tarihinde görevinden azledildikten sonra bir süre daha Meclis-i Ayan üyeliğini devam ettirmiştir. Ancak bundan sonra daha çok konağında ibadetle meşgul olmuştur. 27 Muharrem 1298 (30 Aralık 1880) tarihinde vefat etmiş, naaşı Fatih Türbesi bahçesinde defnedilmiştir.³⁸ Mezarı Fatih Cami bahçesinde bulunan eski şeyhülislamlardan el-Hac Mehmed Refik Efendi'nin kabri civarında bulunmaktadır.³⁹

Eserleri ve Aldığı Ödüller

Kara Halil Efendi, usul ve Furu'da fevkalade mahir, fakih, müttaki, müdebbir bir fazıl-ı mütebahhir idi. Bazı önemli kitaplarda Arapça takrizleri vardır.⁴⁰ Mecellenin (kitabüle-manat)ından sonraki kitaplarına büyük katkılar yapmıştır. Müzakeresine iştirak ettiği kitaplarda yaptığı katkılar ve eleştiriler cemiyetin esaslı rüknü olarak görülmüştür.

Ayrıca Kara Halil Efendi'nin Mecelleye olan hizmet ve katkısı büyüktür. Fetva emini unvanıyla Mecelle'nin 7-11. bâbları ve 13-16. bâbları ile unvansız olarak 12. bâbında mührü bulunmaktadır.⁴¹

1873 senesinde Mecelle-i Ahkam-ı Adliye Cemiyeti tarafından cemiyet bünyesinde gösterdiği yararlılıklardan dolayı kendisine 3. Derece Nişan-ı Ali-i Osmani verilmiştir.⁴² Ayrıca devlete yaptığı hizmetler dolayısıyla kendisine Murassa Mecidî, 1. Derece Nişan-ı Ali-i Osmani nişanları verilmiştir.⁴³

³⁷ İsmail Hami Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, 188.

³⁸ Mehmet Süreyya Bey, *Sicill-i Osmani*, C. II, Hazırlayan: Nuri Akbayar, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996), 577.

³⁹ Nezih Galitekin, *İlmiyye Salnamesi*, 490.

⁴⁰ Nezih Galitekin, *İlmiyye Salnamesi*, 490.

⁴¹ İpşirli, "Kara Halil Efendi", s. 361.

⁴² BOA, A. MKT. MHM, No: 447/46.

⁴³ Nezih Galitekin, *İlmiyye Salnamesi*, 490.

Sonuç

Osmanlı Devleti'nin son dönemlerine damgasını vuran önemli devlet adamlarından biri olan Kara Halil Efendi son derece yetkin ve yetenekli bir kişilik olması hasebiyle sadece ilmiyede değil, devlet yönetiminde de önemli bir yer işgal etmiştir. Müderrislik dönemlerindeki çalışkanlığı, zekası ve başarısı onu önce fetva eminliği gibi kritik bir göreve daha sonra da şeyhülislamlık gibi ilmiyeye mensup şahıslar arasında çok az insana nasip olabilecek bir göreve yükseltmiştir. Ancak Osmanlı bürokrasisinde ve siyasetinde çok önemli görevler ifa etmesine ve devlet yönetiminde renkli bir kişilik arz etmesine rağmen hakkında çok fazla araştırma yapılmamış olması ilginçtir.

Kaynakça

Arşiv Malzemeleri

BOA, A. MKT. MHM, No: 447/46.

Süreli Yayınlar

Ahmed Cevdet Paşa. *Ma'rûzât*. Hazırlayan: Yusuf Halaçoğlu. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1980.

Ahmed Cevdet Paşa. *Tezâkir*. 40-Tetimme. Yayınlayan: Cavid Baysun. Ankara: TTK Yayınları, 1991.

Devellioğlu, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*. Ankara: Aydın Kitabevi, 2010.

Galitekin, Nezh. *İlmiyye Salnamesi*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1998.

İpşirli, Mehmet. "Kara Halil Efendi". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. XV. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997: 361-362.

İsmail Hami Danişmend. *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*. IV. İstanbul: Doğu Kütüphanesi, 2011.

İsmail Hami Danişmend. *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*. V. İstanbul: Doğu Kütüphanesi, 2011.

Mabeynci Fahri Bey. *İbretnümâ*. Hazırlayan: Bekir Sıtkı Baykal. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1968.

Mehmed Süreyya. "Halil Efendi (Kara) (Hacı)" *Sicill-i Osmanî*. II. Hazırlayan: Nuri Akbayer. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996: 577.

Şimşirgil, Ahmet-Ekinci, Ekrem Buğra. *Ahmed Cevdet Paşa ve Mecelle*. İstanbul: KTB Yayınları. 2013.

Yurdakul, İlhami. *Şeyhülislam Arzları ve Padişah İradeleri (1845-1878)*. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları, 2017.

Mustafa Sabri Efendi ve *Dinî Müceddidler* Adlı Eserindeki Yöntemi

Nevin KARABELA*

Öz: Osmanlının son şeyhülislamı arasında yer alan Mustafa Sabri Efendi (1869-1954) Tokat'ta doğmuştur. Genç yaşta müderris olmuş ve Fatih camiinde ders vermiştir. Birçok dergi ve gazetede yazılar yazmış ve *Beyânu'l-Hak* dergisinin başyazarlığını yapmıştır. II. Meşrutiyetin ilanından sonra Tokat mebusu olmuştur. Çok hareketli ve çalkantılı geçen hayatı onu ülkesinden kaçarak Mısır ve diğer ülkelerde yaşamaya mecbur etmiş ve 1954 yılında Mısır'ın başkenti Kahire'de ölmüştür. Mustafa Sabri Efendi dini içerikli birçok eser yazmıştır. Bunlardan biri olan *Dinî Müceddidler (Reformcular)* adlı eseri reformist yazar Haşim Nahit'in (1880-1962) *Türkiye İçin Necat ve İ'tila Yolları* adlı eserine karşı bir reddiye ve tenkit niteliği taşımaktadır. Bildirimizde Mustafa Sabri Efendi'nin *Dinî Müceddidler* adlı eserindeki yöntemi üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Mustafa Sabri Efendi, *Dinî Müceddidler*, Haşim Nahit, *Türkiye İçin Necat ve İ'tila Yolları*.

Mustafa Sabri Efendi and His Method in His Book *Dinî Müceddidler*

Abstract: Mustafa Sabri Efendi who was one of last sheikh al-Islams of the Ottoman Empire was born in Tokat. He became mudarris early in life and lectured at the Fatih Mosque. He wrote to many journals and newspapers, and became editor of *Beyanu'l-Hakk* journal. He was elected as deputy of Tokat after declaration of the Second Constitutional Era. His active and turbulent life forced him to live in Egypt escaping from his own country, and in 1954, he died in Cairo. Mustafa Sabri Effendi wrote many books with religious content. *Dinî Müceddidler* which is one of these books has qualification of refutation and criticism against reformist writer Haşim Nahit's book named *Türkiye İçin Necat ve İ'tila Yolları*. This paper, will focus oned the method Mustafa Sabri uses in his *Dinî Müceddidler*.

Key Words: Mustafa Sabri Efendi, *Dinî Müceddidler*, Haşim Nahit, *Türkiye İçin Necat ve İ'tila Yolları*.

* Prof. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Ana Bilim Dalı. (nevinkarabela@sdu.edu.tr).

1. Hayatı ve Eserleri

1869'da Tokat'ta doğan Mustafa Sabri Efendi ilköğrenimin ve hafızlığını memleketinde tamamlamıştır. Daha sonra ilim tahsili için Kayseri'ye giderek orada öğrenim görmüş ve icazetler almıştır. 22 yaşında müderris olmuş ve İstanbul Fatih Camiinde dersler vermiştir. 1898-1914 yılları arasında II. Abdulhamit'in Huzur derslerine muhatap¹ sıfatıyla katılmış, 1899-1904 yılları arasında II. Abdulhamid'in özel kalem müdürlüğünü yapmıştır. Hürriyet ve İtilaf partisine mensup oluşu sebebiyle 1913'teki Babıali baskınında İttihat Terakkiciler tarafından tutuklanacağını anlayınca Mısır'a oradan Romanya'ya kaçmıştır. Ancak tutuklanıp ülkesine getirilerek bir süre sonra serbest bırakılmıştır. Ocak 1919'da Tokat mebusu olarak meclise girmiştir. 1919-1920 arasında Damat Ferit Paşa kabinesinde toplam 8 ay civarında şeyhülislamlık yapmıştır. Anadolu'daki milli harekete karşı sert önlemler alınması konusundaki görüşlerine olumlu bakılmaması üzerine kabine üyeleriyle anlaşamayarak 1920 yılında şeyhülislamlık görevinden istifa etmiştir. Cumhuriyetin ilanından sonra rejime muhalif olanlardan sürgüne uğrayan 150'likler listesinde oğluyla birlikte yer alınca ailesiyle Mısır'a kaçmıştır. Mustafa Sabri Mısır dışında Suudi Arabistan, Romanya, Lübnan ve Yunanistan'da bulunmuştur. 1 Haziran 1924'te vatandaşlıktan çıkarılan Mustafa Sabri 1938'de 150'liklerin affedilmesine rağmen yurda dönmemiş ve 1954 yılında Kahire'de hayata veda etmiştir.²

Mustafa Sabri Efendi birçok dergide ve gazetede yazılar yazmış, *Beyanul-Hak* dergisinin başyazarlığını yapmıştır. Ayrıca 1927'den itibaren beş yıl kaldığı Gümülcine'de oğluyla birlikte Yarın dergisini çıkarmıştır. O, bir kısmı bu

¹ Osmanlıda 1759'dan 1924'te hilafetin kaldırılmasına kadar Ramazan ayında padişah huzurunda yapılan tefsir derslerine huzur dersleri denir. Bu derslerde dersi takrir edene "mukarrir", müzakereci konumunda olana "talip/muhatap" adı verilir. Detaylı bilgi için bkz. Mehmet İpşirli, "Huzur Dersleri", *DİA*, 441-444.

² Hayatı için bkz. Ebul Ula Mardin, *Huzur Dersleri*, İstanbul, 1966, II-III, 350-352; el-Kavsi, Mufrih b. Süleyman, *Mustafa Sabri el-Mufekkiru'l-İslami ve'l-Alimu'l-Alemi ve Şeyhulislam fi'd-Devleti'l-Usmaniyye sabikan*, Dimeşk, 2006, 77-157; İsmail Kara, *Türkiyede İslamcılık Düşüncesi*, İstanbul, 1997, II, 383-385; Yusuf Şevki Yavuz, "Mustafa Sabri Efendi", *DİA*, İstanbul, 2006, XXXI, 350-353; Mehmet Karabela, *One of the last Ottoman şeyhülislâms, Mustafa Sabri Efendi (1869-1954): his life, works and intellectual contributions*, Master Tezi (Montreal: McGill University, 2003), 36-53.

dergilerde yayınlandıktan sonra kitaba dönüşen veya bizzat kitap olarak telif ettiği Türkçe ve Arapça eserler yazmıştır.

Türkçe Eserleri

1-Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyyesi

2- Dini Müceddidler

3-İslamda İmamet-i Kübra

4-Savm Risalesi

5-Dini İslamda Hedefi Münakaşa Olan Mesail

Arapça Eserleri

1-en-Nekir ala Münkiri'n-Nime mine'd-Din ve'l-Hilafe ve'l-Ümme

2-Meseletu Tercemeti'l-Kur'an

3-Kavli fi'l-Mer'e

4-el-Kavlu'l-Fasl

5-Mevkifu'l-Beşer tahte Sultani'l-Kader

6-Mevkifu'l-Akl ve'l-İlm ve'l-Alem

Mustafa Sabri Efendi'nin Arap edebiyatından şiir türünde seçmeler yaparak hazırladığı Muhtarat mine's-şi'ri'l-Arabi adlı derleme kitabı el yazma olarak kalmıştır.³ Ayrıca Mustafa Sabri, Şekip Arslan'ın Limaza Teahhara'l-Muslimun ve limaza Tekaddeme gayruhum (Müslümanlar neden geri kaldı ve diğerleri neden ilerledi?) başlıklı kitabını Türkçeye tercüme etmiş, ancak kitap basılmamıştır. Kitabın tercümesinin dipnotlarında mütercime ait bazı değerli açıklamaların bulunduğu nakledilmektedir.⁴

2. Şahsiyeti

Hayatı çıkışlar ve inişlerle dolu olan Mustafa Sabri'nin kişisel yaşamı çoğunlukla rahat geçmemiştir. Mustafa Sabri Efendi *Mevkifu'l-Akl ve'l-İlm* adlı kitabının başında babasına hitaben yazdığı yazısında bunu ifade eden cümlelere yer verir. O, şeyhülislamlık ve mebusluk döneminden önce ve sonra milletin dinini, ahlakını ve manevi değerlerini savunmak için nelere katlandığını, her

³ el-Kavsi, *Mustafa Sabri*, 418.

⁴ el-Kavsi, *Mustafa Sabri*, 446-447.

türlü zorluklara tahammül ederek prensiplerinden vazgeçmemek adına iki kez tüm servetini ve vatanını terk etmek mecburiyetinde bırakıldığını, hayatının yaklaşık otuz yılını mücadelelerle geçirdiğini bilseydi babasının bu durumdan hoşnut kalacağını belirterek zorluklarla geçen hayatının kısa özetini yapmakta ve bununla babasının rızasını ummaktadır. Zira onun 22 yaşında Fatih Camiinde ders vermeye başlamasını erken bulan babası Kayseri’den sonra İstanbul’da otuz yaşına kadar eğitim görmesi ve daha sonra hocalık yapması gerektiği kanaatindeydi.⁵

Mısır’da altı yıl Mustafa Sabri’nin yakınında bulunan talebesi Ali Ulvi Kurucu (1922-2002) hocasının ilmî ve siyâsî açıdan ulaşılacak en üst makamlara ulaştığı gibi, üzücü ve sıkıntı verici hadiseler de yaşadığını belirtir. Ailesinden ve vatanından kopup uzaklaşmak zorunda kalmasına rağmen hiç şikayette bulunduğunu duymadığını, bilakis, onu sabreden ve yalnızca Allah’a sığınıp güvenen birisi olarak gördüğünü söyler.⁶

Mustafa Sabri Efendi ızdırap dolu bir otuz yıl sürgünde acınacak durumda yaşasa da bunu önemsemediğini ve asıl hedefinin Müslüman dini idealler olduğunu dile getiren bir şiir kaleme almıştır. Bu şiirde öğrencisinin yukarıda işaret ettiği sözlerini de doğrulamaktadır:⁷

*Yeni Hindistan’ın önderi Gandhi, ölüm ve meydan okuma orucundaymış
Ben ise Hind’in ve Sind’in şeyhi olmayı bırakın
Şeyhülislam olduğum halde ölümün kıyısındaım
İki oruç arasında şaşırtıcı bir fark var
Ben bu farkı itiraz kabul etmeyecek şekilde göstereyim
Gandi yeme imkanı varken oruç tutuyor, ben ise yokluktan
Açlık beni terk etmeyen bir misafir gibi
Ben Mısır’a misafir olduğumdan beri
Gandi’nin orucunu herkes konuşuyor
Benim oruç tuttuğumu ise sadece ben biliyorum
İslam yolunda karşılaştığım şeylerden dolayı ölsem de
Bundan sonra İslam yaşasın yeter*

⁵ Mustafa Sabri, *Mevkifu’l-Akl ve’l-İlm ve’l-Alem min Rabbi’l-Alemin*, Beyrut, 1981, I, 2.

⁶ Karabela, One of the last Ottoman şeyhülislâms, Mustafa Sabri Efendi (1869-1954): his life, works and intellectual contributions, 54-64; el-Kavsi, *Mustafa Sabri*, 449.

⁷ el-Kavsi, *Mustafa Sabri*, 377.

*Asrın Müslümanlarına rağmen yaşasın
Onların yitirdikleri ve gereğini yerine getirmedikleri din
Varsın benim gibiler aklıktan ölsün de bilinmesin
Keşke Hind'in lideri bu Müslümanların şeyhi olsaydı...*

Kurucu'ya göre onun en önemli icraatı İttihatçılara karşı durmasıdır. Mustafa Sabri, Kânûn-i Esâsî'nin 35. Maddesine ilişkin bir değişiklik önergesi verdiklerinde buna karşı çıkmıştır. İttihatçıların bu değişiklikteki amaçları parlamentoyu dağıtma ve padişahı hal' etme yetkisini kendilerinde tutarak bu sayede kanunları diledikleri gibi değiştirebilmektir. Sabri Efendi ise bunu kesin bir dille reddetmiştir. Kurucu onun kısa süren şeyhülislâmlık makamında iken yaptığı en değerli hizmetin, inancı ve niyeti düzgün olan insanları önemli görevlere tayin etmeye özen göstermesi, yolsuzluk ve rüşvete karışmış, Batılılaşma ve Avrupalılaşma taraftarı olanları ise bu noktalardan uzaklaştırması olduğu görüşündedir.⁸ Onunla ilgili yukarıdaki değerlendirmeler ve icraatları Batı karşıtı ve muhafazakar İslamcı yönüne işaret etmektedir.

3. Dini Müceddidler Adlı Eseri Yazma Amacı

Mustafa Sabri Efendi Türkçe ve Arapça birçok esere imza atmıştır. Bazı eserlerinde muhataplarının İslam karşıtı olduğunu düşündüğü konularda savunmacı bir yaklaşım sergilemektedir. Yenilikçi veya reformist tavır gösteren birçok yazarın görüşlerine karşı itirazlarını dile getirmektedir. Bu eserlerden biri de *Dini Müceddidler* adlı eseridir.

Dini Müceddidler adlı eseri Haşim Nahid⁹ tarafından yazılan *Türkiye İçin Necat ve İ'tila Yolları* adlı esere reddiye amacıyla yazılmıştır. Bilindiği gibi reddiye tarzındaki eserler bir fikre, bir esere veya görüşe karşı çıkarak çürütmek iddiasıyla yazılır. Mustafa Sabri eserinin önsözünde bu eserin neden ortaya çıktığını izah etmektedir. Önsözde İslam dini için reformun söz konusu

⁸ el-Kavsi, *Mustafa Sabri*, 437.

⁹ 1880 yılında Erbil'de doğan Haşim Nahit Erbil, 1911 yılında İstanbul'da Hukuk'tan mezun olmuş, 1923'te İktisat gazetesinin Paris muhabirliği göreviyle Fransa'ya gitmiştir. Sorbon Üniversitesinde iktisat ve sosyoloji dersleri almıştır. Hayatı boyunca çeşitli görevlerde bulunmuş ve farklı gazete ve dergilerde yazılar yazmıştır. 1962'de Ankara'da ölmüştür. Bkz. Haşim Nahit Erbil, *Türkiye İçin Necat ve İ'tila Yolları*, Haz. Necmi Uyanık-Ferudun Ata, 2006, Konya, (yayına hazırlayanların girişi) XI-XIII.

olamayacağını, reformistlerin dinde ıslahat yapmak için gerekçe gösterdikleri hurafelerin İslama karışmadığını dile getiren ve dini hurafeler tabirini asla kabul etmeyen Mustafa Sabri müslümanların dini durumlarının düzeltilemeye ihtiyacı bulunduğunu kabullenerek bunun altında yatan sebebin hurafeler değil, müslümanların dini ihmal etmeleri, dini görevlerine özen göstermemeleri olduğunu vurgulamaktadır.¹⁰

Eserin önsözünde reformistlere genel atıflar yapan ve onları eleştiren Mustafa Sabri bunlardan sadece Musa Bigiyef ve en çok da Haşim Nahid'in adını bizzat zikretmektedir. Haşim Nahit, Musa Bigiyef'in pek çok fikrini beğenerek eserinde nakletmektedir. Mustafa Sabri, Bigiyef'e Haşim Nahid'in eserinde geçen alıntılar üzerinden zaman zaman eleştiriler ve itirazlar yöneltmektedir. Bigiyef'in kendi eserlerini görmediği için Haşim Nahid'in eserindeki nakilleri atıf için kullanmaktadır.¹¹

Mustafa Sabri reformistlerin İslam'a zarar verdikleriyle ilgili ciddi şüpheler ve endişeler taşımaktadır. Bunlardan ilki reformcuların dinin kendilerine uyulan eski büyüklerini gözden düşürerek onların yerine geçmeyi istemeleridir. Diğer bir tehlike ise aslında “insanın dinsiz yaşayamayacağını” söyleyerek dine taraftar göründükleri halde eserlerinin içine gizlice yerleştirdikleri şifreli ifadelerden anlaşıldığı üzere gerçekte dine inanmamalarıdır. Haşim Nahid'in “ibadet etme ihtiyacı hisseden insanlığa Şarkın dehaları mabutlar icat ve ithaf etti” gibi bazı cümlelerini naklederek onun dini insan mahsulü olarak gördüğünü söyler. Zira onlara göre din insanın ahlakını muhafaza için bir araçtır, yani dünya için lazımdır.¹²

Mustafa Sabri, reformcuların gerçek anlamda inanmadıkları din vasıtasıyla ahlakı koruma altına alma düşünceleri arasında büyük bir çelişki görmektedir. Onun eserdeki maksadı dinin gerekliliğine inanmakla hakikatine inanmamak arasındaki tutarsızlığı arz etmek veya bu düşüncede olanların inançsızlığını ilan etmek değildir. Ancak dine değişmez bir hakikat olarak inanmayıp ahlak zabıtası vazifesini dinden daha iyi yapacak bir şey

¹⁰ Mustafa Sabri, *Dini Müceddidler*, 17.

¹¹ Mustafa Sabri, *Dini Müceddidler*, 24-25.

¹² Mustafa Sabri, *Dini Müceddidler*, 22, 25-26.

bulunmadığına inanmayı tutarsız ve imkansız gördüğünü ifade eden yazar bu düşüncesi ekseninde kitabı yazdığını dile getirmektedir.¹³

Mustafa Sabri, yeni din ıslahatçıları tarafından yazılan eserlerin takibini İslam'a hizmet için bir görev olarak gördüğünü ve bunun için de Haşim Nahid'in eserini seçtiğini belirtir. Eserin bazı olumlu yanlarından söz ederek Haşim Nahid'in bazı hususları tebrike layık şekilde ve cesurca ifade ettiğinin altını çizer. Özellikle bu eseri seçme sebebini ise eserin ciddi ve mükemmel olmasıyla gerekçelendirir. Böyle kıymetli bir eserde gördüğü dini yanlışlıkların düzeltilmesi konusunda kayıtsız kalamayacağı için kendisinde Dini Müceddidler'i yazması gerektiği kanaati oluşmuştur.¹⁴

4. Dini Müceddidler Adlı Eserin Yöntemi

Mustafa Sabri Efendi, Batılılaşmanın tesirinde kalıp İslam dinini Batı düşüncesi ekseninde yorumlayan birçok yazara tenkitler yöneltmektedir. Bunlar arasında Kasım Emin, Abbas Mahmud el-Akkad, Zeki Mübarek, Reşit Rıza, Muhammed Abduh, Muhammed Ferid Vecdi, Muhammed Mustatafa el-Meraği, Muhammed Hüseyin Heykel, Ali Abdurrazık gibi Mısırlı yazarların yanında Kazanlı Musa Bigiyef ve Erbil'li Haşim Nahit de vardır.¹⁵ Biz çalışmamızda Mustafa Sabri Efendi'nin bu yazarlardan biri olan Haşim Nahit'e reddiye amacıyla yazdığı Dini Müceddidler adlı eserindeki metodu üzerinde duracağız.

Mustafa Sabri, eserinde Haşim Nahit'in *Türkiye İçin Necat ve İ'tila Yolları* adlı kitabında yer alan bazı hususlara ilişkin itirazlarını dile getirmektedir. İtirazlarının çoğunluğu dini meselelerle ve dinin yanlış telakkisi ile ilgilidir. Mustafa Sabri'nin üzerinde durduğu başlıklar arasında Osmanlının yıkılma amilleri, kelami konular, mektep/medrese tahsili, kadın meselesi ile ilişkili konular bulunmaktadır. Bu başlıkların hepsi bizzat Haşim Nahid'in eserindeki başlıklardır. Mustafa Sabri eserinde önce Haşim Nahid'in kitabından eleştiri yönelttiği konuyla ilgili metni harfiyen nakleder. Ardından kendi tenkit ettiği noktalara geçer ve onları izah etmeye çalışır. Bazen çok uzun nakiller yapar ve oradaki bütün fikirlere değinmeden reddettiği konu üzerinden itirazlarını

¹³ Mustafa Sabri, *Dini Müceddidler*, 27-28.

¹⁴ Mustafa Sabri, *Dini Müceddidler*, 31.

¹⁵ Yavuz, "Mustafa Sabri Efendi", *DİA*, XXXI, 351; Mustafa Sabri, *Hilafetin İlgasının Arka planı*, Yayına Haz. Mustafa Hilmi, Çev. Oktay Yılmaz, İstanbul, 2014, 26 (Yayına Haz. Önsözü).

aktarır. Haşim Nahid'in eserinde sadece itiraz ettiği görüşlere ilişkin konularla ilgilenir. Mustafa Sabri nadiren de olsa Haşim Nahid'in görüşlerine katıldığı bir husus varsa ona işaret etmektedir. Eserdeki birkaç başlık üzerinden örnekler vererek Mustafa Sabri'nin Dini Müceddidler'deki yönteminden söz etmek istiyoruz.

Mesela: “Avrupa Medeniyetinin Yanlış Telakkisi” başlığı altında Meşrutiyeti ve Kanun-i Esasi'yi eleştiren Haşim Nahid Batı medeniyetinin yanlış anlaşıldığını, yüzeysel bit taklitten öte geçilemediğini, sadece giyim kuşam, muaşeret usulü, geçim usulü vb. Avrupai tarzda değiştirmek şeklinde algılandığını ve bütün bunların hatalı sonuçlara yol açtığına işaret eder. Mustafa Sabri, Avrupa taklitçiliği konusundaki tavırların yanlışlığı hususunda onun fikirlerine katıldığını kısaca belirtmekte, ancak Haşim Nahid'in Meşrutiyetin Osmanlıya uygun bir idare biçimi olmadığı konusundaki fikrine itirazlarını detaylıca dile getirmektedir. Buradaki esas maksadı Meşrutiyet konusundaki olumsuz görüşe karşılık vermektir.¹⁶ Zira Haşim Nahit, I. Meşrutiyetin ilanı ve Kanuni Esasi'nin hazırlanmasındaki öncülüğü sebebiyle Mithat Paşa'yı milleti uçurumun kenarına değil, derinliğine sürüklemekle suçlamaktadır.¹⁷

Aslında ikisinin eserleri genel olarak incelendiğinde aralarındaki en belirgin temel fark; Haşim Nahit Avrupa'ya olumlu yaklaşan yenilikçi bir bakış açısı sergilerken Mustafa Sabri muhafazakar İslamcı ve Avrupa karşıtı bir tavırla hareket etmektedir. Buna rağmen yukarıda ifade edildiği gibi Avrupa'yı körü körüne taklit konusunda her ikisi de ortak bir fikre sahiptir.

Bir başka örnek verecek olursak Haşim Nahit “Dini İslahat (İctihat)” başlığı altında birtakım fikirler ortaya atmaktadır. Nahit, Hristiyanların İncil'i tercüme ettikten sonra dini anlama konusunda ilerledikleri görüşündedir. Buna kıyasla Kur'an'ı Türkçeye çevirme teşebbüsünde bulunan reformcu Musa Bigiyef'i överek *İslamiyetin Lutheri* olarak isimlendirmektedir. Ayrıca dini hükümlerin değişen ihtiyaçlara rağmen aynen uygulanmasının Kur'an'a aykırı olduğunu belirterek dini hükümlerin yeniden yorumlanmasının mümkün olduğunu, kısaca ictihat kapısının kapanmadığını ifade etmektedir. İslam dininin dört imamın ictihadından ibaret olamayacağını, müctehid liyakatına sahip olan

¹⁶ Mustafa Sabri, *Dini Müceddidler*, 83-84.

¹⁷ Mustafa Sabri, *Dini Müceddidler*, 81-84; Erbil, *Türkiye İçin Necat ve İ'tila Yolları*, 39-42.

her mü'minin aynı kaynaklardan yeni hükümler çıkarmasının mümkün olduğu kanaatindedir.¹⁸

Mustafa Sabri, Haşim Nahid'in yukarıda söz edilen, aslında dini hükümlerin yeniden yorumlanabileceği konusundaki görüşlerini naklederek içinden Kur'an'ın Türkçeye tercümesi meselesi ve İslam dininin dört imamın ichtihadından ibaret olamayacağı iddiasına karşı görüşlerini ve itirazlarını ortaya koymaktadır. İki buçuk sayfa naklettiği hasmının görüşlerine mukabil karşıt görüşlerini sekiz sayfada ortaya koymuştur. Mustafa Sabri, şimdiye kadar Kur'an'ın tercüme edilmeyişinin sebebini İslam bilginlerinin bunu yasaklamasından değil, Kur'an'ın Arap dilindeki bütün incelikleri ve sanatları içine alan belagat yanını tam anlamıyla ifade ederek, icazını da muhafaza ederek çevrilmesinin zorluğundan kaynaklandığını belirtir.¹⁹ Türkçe tefsir yazmakla Kur'an'ın Türkçeye tercümesinin tamamen farklı şeyler olduğunun altını çizen Sabri tercümenin tefsirden daha zor bir iş olduğunu ifade eder. Ayrıca ona göre esas problem herhangi bir dile çevrilmesi değil, bu çevirinin Ku'ran yerine konularak namazda okunması meselesidir. Bu yüzden Türkçe tefsir veya tercüme yapılabileceğini, ancak bunun aslının yerine geçemeyeceğini kesin bir dille söyler.²⁰

Mustafa Sabri Efendi, icthad hakkının dört imamla sınırlanmasını onaylamamaktadır. Ancak Musa Bigiyef vb. reformcuların icthad konusunda dört imamla yarışmalarının mümkün olmadığını, yani yeterlik açısından onlarla asla boy ölçüşemeyeceklerini söyler.²¹

Mustafa Sabri, Haşim Nahid'in dini hükümlerin yeniden yorumlanması konusundaki görüşlerine karşıdır. Haşim Nahit, Osmanlıların ilk dönemlerine

¹⁸ Erbil, *Türkiye İçin Necat ve İ'tila Yolları*, 128-130.

¹⁹ Mustafa Sabri, *Kur'an Tercümesi Meselesi* adlı eserinde Kur'an'ın tercümesi meselesini detaylıca ele almaktadır. Bu eserde Mısırlı Prof. Ferit Vecdi (1878-1964) ve Prof. Muhammed Mustafa el-Merağî'nin (1881-1945) Kur'an tercümesi konusundaki görüşlerini eleştirmiştir. Detaylı bilgi için bkz. *Kur'an Tercümesi Meselesi*, Çev. Süleyman Çelik, İstanbul, 1993.

²⁰ Mustafa Sabri, *Dini Müceddidler*, 191-195. Mustafa Sabri, *Kur'an Tercümesi Meselesi* adlı eserinde Kur'an'ın tercümesi meselesini detaylıca ele almaktadır. Bu eserde Mısırlı Prof. Ferit Vecdi (1878-1964) ve Prof. Muhammed Mustafa el-Merağî'nin (1881-1945) Kur'an tercümesi konusundaki görüşlerini eleştirmiştir. Detaylı bilgi için bkz. *Kur'an Tercümesi Meselesi*, Çev. Süleyman Çelik, İstanbul, 1993.

²¹ Mustafa Sabri, *Dini Müceddidler*, 197.

uygun düşen dini kaidelerin daha sonra sosyal hayatın değişmesine rağmen sabit kalmasını eleştirmektedir. Ona göre doğuşu Arabistan olan din Arap bedevi hayatına uygun düştüğü gibi Osmanlının ilk dönemindeki hayata uyum sağlamıştır. Sonrası için bir değişime ihtiyaç olduğunu ve bunun yapılmadığını ifade eder.²²

Mustafa Sabri yukarıdaki görüşlere sahip olan yazarın dine bakışını problemlili ve çelişkili bulmaktadır. Zira Haşim Nahit gibi reformistler bir taraftan dine hurafelerin karıştığını ve aslına dönülmesi gerektiğini ifade edip diğer taraftan Arap bedevilere uygun bir din olduğunu ve değişime ihtiyacı olduğunu söylemeleri arasında tezat vardır. Her gün değişen ve kendini yalanlayan bir dinin herkes tarafından ortaya konulabileceğini söyleyerek dinin değişmez ilahi yanının olduğunu ve bunun korunması gerektiğini vurgular.²³

Sonuç

Hayatı boyunca müderrislik, şeyhülislamlık, mebusluk ve sadrazam vekilliği gibi birçok ilmi ve siyasi makamlarda bulunan ancak hayatının yaklaşık son otuz yılını vatani dışında sürgün hayatı yaşayarak sürdürmek zorunda kalan Mustafa Sabri Efendi birçok eserinde muhafazakar İslamcı kimliğiyle öne çıkmaktadır. Mustafa Sabri'nin Haşim Nahid'e reddiye amacıyla yazdığı Dini Müceddidler adlı eserinde de söz konusu kimliğine uygun bir yaklaşım içinde olduğu görülmektedir. Eser genel olarak değerlendirildiğinde Mustafa Sabri'nin reformistlere ve İslam'da reform, ıslah, yenilik, hurafe vb. kavramlara karşı tepkisini ve itirazını ortaya koyduğunu görmekteyiz. Çoğunluğu dini/kelami meseleler olmak üzere Haşim Nahid'in eserindeki bazı hususlara dair farklı görüşlerini ve onun isabetsizliğini kendi bakış açısıyla izah etmeye çalışmıştır. Haşim Nahid'in eserinden yaptığı direkt alıntılarının ardından kendisinin eleştirdiği noktalar üzerinde durmuştur. Haşim Nahid'in eserinden seçtiği bazı belirli başlıklar üzerinden hareket etmiştir. Dolayısıyla reddiye yazdığı eserdeki bazı konulara hiç değinmemiştir. Eserde tepkisel ve savunmacı bir yaklaşım içinde olduğu gözlemlenmektedir. Onu bu yaklaşım tarzına sevk eden etken; İslami hükümlerin ve değerlerin modern dönemde dahi değişikliğe uğramadan ve ihmal edilmeden öne çıkarılması gerektiğine dair gelenekçi bakışıdır.

²² Mustafa Sabri, *Dini Müceddidler*, 66-67; Erbil, *Türkiye İçin Necat ve İ'tila Yolları*, 28

²³ Mustafa Sabri, *Dini Müceddidler*, 67.

Kaynaklar

- Ebul Ula Mardin. *Huzur Dersleri*. İstanbul: 1966.
- Erbil, Haşim Nahit. *Türkiye İçin Necat ve İ'tila Yolları*. Haz. Necmi Uyanık-Ferudun Ata. Konya: 2006.
- İpşirli, Mehmet. “Huzur Dersleri”. *DİA*.
- Kara, İsmail. *Türkiyede İslamcılık Düşüncesi*. İstanbul: 1997.
- Karabela, Mehmet. *One of the last Ottoman Şeyhülislâms, Mustafa Sabri Efendi (1869-1954): His life, Works and Intellectual Contributions*. Master Tezi (2003 McGill University).
- el-Kavsi, Mufrih b. Süleyman. *Mustafa Sabri el-Mufekkiru'l-İslami ve'l-Alimu'l-Alemi ve Şeyhulislam fi'd-Devleti'l-Usmaniyye Sabikan*. Dimeşk: 2006.
- Mustafa Sabri Efendi. *Mevkifu'l-Akl ve'l-İlm ve'l-Alem min Rabbi'l-Alemin*. Beyrut: 1981.
- *Dini Müceddidler*. İstanbul: 1994.
- *Hilafetin İlgasının Arkaplanı*. Çev. Oktay Yılmaz. İstanbul: 2014.
- *Kur'an Tercümesi Meselesi*. Çev. Süleyman Çelik. İstanbul: 1993.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Mustafa Sabri Efendi”. *DİA*. İstanbul: 2006, XXXI.

"ملاح الخطاب في مكاتبات شيخ الإسلام مصطفى صبري مع أعلام عصره:

طه حسين ومحمد فريد وجدي نموذجين"

أ.د. مصلح عبدالفتاح النجار

muslih@hu.edu.jo

أستاذ الأدب العربي ونقده بقسم اللغة العربية بالجامعة الهاشمية

عضو مجلس أمناء جامعة الحسين بن طلال

المملكة الأردنية الهاشمية

تمثل المخاطبات والمكاتبات والمراسلات والتعليقات جزءاً من النصوص الدالة على فكر الأشخاص، وعلى خطابهم بالمفهوم الاصطلاحي، هذا زيادةً على جوانب اجتماعية ونفسية وعلمية وأكاديمية، يظهرها المرء من خلال رسائله، وردوده على الآخرين.

ويعدّ شيخ الإسلام الشيخ مصطفى صبري¹ أحد المفكرين الفاعلين في العالم الإسلامي على اتساع رقعته، نظراً للمكانة الدينية والفكرية التي شغلها لسنوات طويلة من حياته، وربما كان كتابه "موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين" جهداً علمياً وفقهياً ودينياً فريداً في مرحلته الزمنية، تلك التي احتشدت فيها الأفكار وتزاحمت فيها الإيديولوجيات في العالم العربي والإسلامي، وشهدت تلك المرحلة قامات فكرية سامقة، مختلفة المشارب، عاش الشيخ مصطفى صبري بينها، وتفاعل معها في بيئة مؤثرة مليئة بالتباينات.

ومن أشكال ذلك التفاعل مجموعة هائلة من الرسائل والتعليقات التي تبادلها الشيخ مع بعض أعلام العصر. ومن تلك الرسائل ستتعاطى هذه الورقة مع رسالة وردها تبادلها الشيخ مع عميد الأدب العربي طه حسين²، وردّ رده الشيخ على مقالة أثارت جدلاً لمحمد فريد وجدي³.

وستتابع هذه الورقة الرسائل من الناحية الأسلوبية لاستقراء ملامح الخطاب، وأدبه، وأصوله المرعية من الشيخ تجاه العلمين المذكورين، وذلك يعطي لمحة عن شخصية الشيخ، وعن جزء من تلك الثقافة النّسمة بالكياسة، واللباقة، والحسم التي يمثلها، والمدارس العلميّة التي ينتهي إليها.

الشيخ مصطفى صبري (1869-1954): من علماء الحنفية، فقيه وباحث تركي، ولد في توقات، وتعلم في قيصريّة، وعين مدرّساً في جامع محمد الفاتح بإستانبول، ثم صار شيخ الإسلام في الدولة العثمانية، وقاوم الحركة الكمالية، وهاجر إلى مصر سنة 1923، وألف كتباً بالعربية منها "موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين" في أربعة مجلدات، و"موقف البشر تحت سلطان القدر"، و"النكير على منكري النعمة في الدين والخلافة والأمة"، و"مسألة ترجمة القرآن"، و"القول الفصل بين الذين يؤمنون بالغيب والذين لا يؤمنون"، وله مؤلفات بالتركية، وتوفي بالقاهرة. (ينظر خير الدين الزركلي: الأعلام، ج7، ص236)

طه حسين (1889-1973) ناقد وأديب وأكاديمي ووزير مصري، لقب عميد الأدب العربي، ولد في صعيد مصر، وفقد بصره طفلاً، ثم تعلم في الكتاب، فالأزهر. اتصل بأحمد لطفى السيد، وانتظم في الجامعة الأهلية، وانتفع بمنهج المستشرقين، وسافر في بعثة إلى فرنسا، ولما أنشئت الجامعة المصرية 1925 عين فيها، ثم صار عميداً لكلية الآداب، ثم تولى منصب مدير جامعة الإسكندرية، وصار وزيراً للمعارف، وله مؤلفات أدبية، ونقدية، وتاريخية، وأدبية، وله ترجمات من عدة لغات. (ينظر محمد شفيق غريال (إشراف)، الموسوعة العربية الميسرة، دار الشعب ومؤسسة فرانكلين - القاهرة، ط2، 1972، ص1164).

محمد فريد وجدي (1878-1954) مؤلف دائرة المعارف، ولد في الإسكندرية، وأقام في دمياط، وانتقل إلى السويس، وأصدر مجلة (الحياة)،³ ونشر رسالة "الفلسفة الحقّة في بدائع الأكوّان" سنة 1899، وكتاب "تطبيق الديانة الإسلامية على نوااميس المدنية" بالفرنسية، وعمل بديوان الأوقاف، ثم أصدر جريدة الدستور اليومية، ثم مجلة (الوجدانيات)، ثم "ما وراء المادة"، و"صفوة العرفان"، و"الحديقة الفكرية في إثبات وجود الله بالبراهين الطبيعية"، و"المرأة المسلمة"، و"الإسلام في عصر العلم"، و"كنز العلوم واللغة"، و"على أطلال المذهب المادي"، و"مجموعة الرسائل الفلسفية"، و"كتاب المعلمين"، و"نقض كتاب الشعر الجاهلي لطله حسين"، وتولى تحرير مجلة الأزهر. (الزركلي، الأعلام، ج6، ص329)

ثانيا- تعريف ومنجز:

يعد شيخ الإسلام مصطفى صبري (1954-1969) أحد الفقهاء البارزين بل ربما لا نجاوز الحق إن قلنا إنه متكلم وفيلسوف ومنطيق وصاحب أدلة عقلية دأب من خلالها على محاولة إثبات كثير من وجهات نظره الفقهية (سويدان. حسن السماحي. 2018. شيخ الإسلام مصطفى صبري التوقادي. Islamwep.net)

بدأ الشيخ حياته العملية مدرساً في جامع السلطان محمد الفاتح ثم أميناً لمكتبة قصر يلدز في عهد السلطان عبدالحميد الثاني ثم عضواً في ديوان القلم سنة 1900 ثم رئيساً لصحيفة (بيان الحق) التي تصدرها الجمعية العلمية (هيئة كبار العلماء) ثم عضواً لدار الحكمة، فنائباً عن مدينة توقاد (1980) ثم عضواً في مجلس الأعيان ثم عاد للتدريس في دار الحديث ثم صار عضواً في هيئة تدقيق المؤلفات الشرعية إلى سنة 1913 حين فرّ إلى مصر ثم إلى بوخرست ليعود بعد ذلك من جديد شيخاً للإسلام في حكومة الداماد فريد باشا (1919) حتى سنة (1920)، وفي سنة 1923 رحل إلى مصر فلبنان فمكة المكرمة ونزل بضيافة الشريف حسين ابن علي في مكة ثم سافر إلى رومانيا فاليونان حيث أقام فيها 5 سنوات وأصدر جريدة (يارين).

في سنة 1932 عاد إلى مصر وأقام فيها حتى وفاته، وكان رجل علم، يساهم في القضايا الفكرية والمستجدات، والمعارك التي كانت تنجم في الساحة الفكرية لعقود في مصر فربما اشتهرت حواراته ونقاشاته للشيخ محمد عبده ولطه حسين وللشيخ علي عبدالرازق وقاسم امين ومحمد حسنين هيكل وتوفيق الحكيم وأمين الخولي وزكي مبارك وشبلي الشميل والعقاد والشيخ شلتوت وسواهم مت أعلام تلك المرحلة. (حسين، 1968، ج2، ص 327-329)

واتسمت حوارات الشيخ مصطفى صبري ومعاركه بالحدة وهذا ناجم من شخصيته القوية وميزاجه الحاد وعباراته الشديدة، وجراته في توجيه الاتهامات، إن قامت في ذهنه شبهة بما يسيء للدين القويم من وجهة نظره. فما هو بوجه سهام نقده إلى الشيخ محمد مصطفى المراغي بقوله: "ربما تظهر منه سخافة اجتهاد فضيلة الأستاذ..."، ثم نجده يقول عن مذهب الشيخ محمد عبده: "إنه أدنى إلى إرضاء الناقد الغربي والمتفرنح الشرقي". (حسين، 1968، ص 328-329)

ثالثا: رسالتا طه حسين - مصطفى صبري:

تحت عنوان "لواحق ووثائق" أدرج الشيخ مصطفى صبري رسالة طه حسين إليه بمناسبة إهداء الشيخ عميد الأدب العربي نسخة من كتابه "القول الفصل"، وردّه على هذه الرسالة⁴. وهو يثبت يقدّم للخطابين بقوله: "الخطابان المتبادلان بيني وبين صاحب السعادة طه حسين بك (صاحب المعالي طه حسين باشا) المستشار الفني لوزارة المعارف" (صبري، 1981، ج4، ص459). ومن الجلي أن الشيخ يقدّم للخطابين باحترام شديد، فقد أثبت لطفه حسين لقبه "صاحب السعادة"، و"بك"، ثم شفعه بإيضاح بين قوسين "صاحب المعالي...باشا"، بما يوضح الألقاب السابقة واللاحقة، والقديمة والحالية، ثم ساق الصفة أو الوظيفة.

⁴ يؤرخ الشيخ ردّه ب 10 مايو سنة 1944، ولا يثبت تاريخاً لرسالة طه حسين له.

وإن كان الشيخ يثبت ألقاب التوقير لطله حسين، فإننا نجد خطاب طه حسين يبدأ بقوله: "سيدي صاحب السماحة الأستاذ الجليل". فهو هنا يثبت له لقب صاحب السماحة، ويخاطبه بالأستاذ، ويصفه بالجليل، ولا نحسب أن أياً من ذلك جاء على لسان عميد الأدب العربي جزافاً.

ويقول طه حسين بعد ذلك: "تلقيت كتابك الممتع الذي تفضلت فأهديته إليّ. وإنني أشكر سماحتكم هذا الفضل العظيم وما أشك في أنني سأجد في قراءة كتابكم متعة المقل والقلب والشعور جميعاً. قد اقنعني أيسر النظر فيه بأنه يصور قلباً ذكياً وبصيرة نافذة وعلماً واسعاً عميقاً بأمور الدين وأمور الفلسفة معاً"

وأول ما يلفتنا أن طه حسين يصف كتاب الشيخ بالممتع، وبأن الشيخ تفضّل بإهدائه له، فأوجب ذلك على العميد الشكر، ووصف هذه الهدية بالفضل العظيم. أما توقّعات العميد فواضحة تجاه ما سيجده في الكتاب، فهو يتوقع متعة العقل والقلب والشعور. وقد تبلورت لدى العميد قناعة بأن هذا الكتاب ناجم من قلب ذكي، وبصيرة نافذة، يعضدهما علمٌ واسع عميق بأمور الدين، والفلسفة معاً. وإن عطف الفلسفة على الدين فيما يعلمه الشيخ علماً واسعاً وعميقاً لشهادة من العميد بتمكن الشيخ وضلوعه في المجالين.

ثم نجد طه حسين يقول: "وإنني لا أفهم لإنكار المعجزات معنى ولا أفهم أن يحكم العقل الإنساني الذي مهما يقوى فهو ضعيف في أمور لا يستطيع أن يبلغ كمها، والأمر لا يعدو إحدى اثنتين فإما إيمان فيه اعتراف بالنبوات وما تقتضيه هذه النبوات، وإما جحود للنبوات وما تقتضيه وأبغض إلى أن يؤمن الناس ببعض الكتاب ويكفرون ببعضه الآخر" (صبري، 1981، ج 4، ص 459). وهنا يأتي العميد على مسألة خلافية صنعت مشكلات بين الشيخ وكثير من معاصريه من أعلام الفكر والأدب في مصر، وطالت طه حسين في جانب إنكار بعض النبوات في كتابه "في الشعر الجاهلي"، فيطمئن العميدُ الشيخ إلى أنه يتفق معه في موقفه من منكري المعجزات، إذ لا يفهم العميد موقف من يؤمن بالأنبياء ولا يؤمن بمعجزاتهم.

ثم يكمل العميد فيقول: "وقد رأيت أن سماحتكم شيئاً من الشك في بعض ما كتبت ولكني أعتقد أنكم لو قرأتم كتي في شيء من الاستقصاء والتعمق لاقتنعتم بأمرين: أحدهما أنني لا أحب التأويل، ولا أميل فيه إلى آراء الشيخ محمد عبده رحمه الله، ولا أحب أن تحمّل النصوص ما لا تحتل، ولا أن أخضع الدين للعلم، لأن العلم يتغير والدين ثابت. الثاني أنني لم أنكر المعجزات الكونية ولم أنكر معجزة ما" (صبري، 1981، ج 4، ص 459) ومن الواضح أن العميد يفتنم الفرصة، وقد قدّم بعدم اقتناعه بمذهب من ينكرون المعجزات، فيستذكر رأي الشيخ في كتابه "في الشعر الجاهلي" وأنه إنكار للنبوات، فيطالب الشيخ بقراءة كتبه باستقصاء وتعمق، لتتبلور لديه قناعة بأمرين: أحدهما عدم القناعة بمذهب التأويل في فهم النصوص وتفسيرها، والثاني أن العميد لم ينكر أية معجزة. ويستمر بتأييد عدم إنكاره المعجزات فيقول: "وقد لآمني في ذلك صديقي هيكّل باشا حين كتب عن الجزء الأول من هامش السيرة، وظن أن في تحدّي عن المعجزات خطراً على عقول الشباب ولكن الحق شيء ولوم اللانمين شيء آخر" (صبري، 1981، ج 4، ص 459). وهنا يظهر العميد تمسّكه برأيه الذي لا ينكر المعجزات، بل يؤمن بها جلب له لوما من بعض أهل الأدب، وليس من أي شخص، بل من صديقه هيكّل باشا.

وتأتي الفقرة الختامية، وفيها يقول العميد: "وإنني لأرجو حين أفرغ من قراءة كتابك النفيس أن يتاح لي شرف لقائك لأتحدث إليك في هذه الموضوعات التي أؤثرها أشد الإيثار. ولأشكر لك هذا الغداء القيم الذي قدمته

إلى عقول الناس في عصر تشتد فيه حاجتهم إلى مثله". وهنا يتضح أن العميد لم يكمل قراءة كتاب الشيخ، ولكنه يرجو أن يلتقي الشيخ حين يفرغ من القراءة، وهو يصف الكتاب بأنه نفيس، وبأنه يحوي غذاء قيماً للعقول، ومثله يحتاج الناس. ويصف اللقاء المرجو بأنه شرف له، وفي ذلك تأدب شديد، وإظهار للاحترام، والتوقير، والكياسة في الخطاب، وفيما ينبغي للرسالة أن تتضمنه من أفكار، ومن دفع يقدمها العميد.

وأما عبارة الختام فيقول العميد فيها: "وإني أرجو أن تتفضل فتقبل تحيتي صادقة وشكري محموداً..." وهنا يتم طه حسين أدبه في الخطاب، باستعمال (أرجو أن تتفضل) وفي ذلك إبراز لاحترامه العظيم وتوقيره الشيخ وإعلاء مكانته، وبخاصة أن الرجاء جاء ليتفضل الشيخ بتقبل تحية العميد صادقة وشكره محموداً.

أما رسالة الرد من الشيخ مصطفى صبري إلى طه حسين (صبري، 1981، ج4، ص460)، فيبدأها الشيخ بخطاب العميد بقوله: "سيدي صاحب السعادة"، وواضح أن الشيخ لا يخاطب بسيدي إلا من باب الاحترام الواضح، ويثبت للعميد أنه صاحب السعادة.

ويستمر الشيخ فيقول: "تلقيت خطابكم الكريم المعرب عن تقديركم العالي لكتابي الذي أهديته لسعادتكم، وكان هذا أول خطاب ورد إليّ ممكن تكلمت عنهم في هذا الكتاب، فسرني من عدة وجوه: أولاً من نصه على أنكم لا تنكرون معجزات الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم، وثانياً من اعترافكم بأن في هذه البلاد من ينكرون المعجزات من رجال الأدب وعلماء الدين تصريحاً أو تأويلاً، وإن حضرتكم لا توافقونهم على آرائهم، بل توافقوني في نسبة ما نسبته إليهم، وفي رد ما رددته عليهم. وهذه شهادة لكتابي وتأييد له، أي شهادة وأي تأييد" (صبري، 1981، ج4، ص460). ففي الأسطر السابقة يصف الشيخ رسالة طه حسين بالخطاب الكريم، ويثني على تبكبر طه حسين بشكر الشيخ على إهدائه الكتاب، ثم يصل إلى المحتوى الفكري للرسالة، وأهم ما فيها أن العميد لا ينكر المعجزات، وأنه يوافق على رأي الشيخ فيمن ينكرون المعجزات، ولا يمنع الشيخ نفسه من أن يقول إن تأييد طه حسين له هو تأييد عظيم وشهادة للكتاب يسر بها الشيخ سروراً عظيماً.

ثم نجد الشيخ يستمر في مناقشة المسألة في الرسالة، وي طرح دفاعاً جديداً بقوله: "وهناك تأييد ثالث ينص على أن الإيمان بالنبوة لا تتفق مع إنكار معجزاتهم وقد كان ذلك مما خفي على منكري المعجزات من المؤمنين بالنبوات". (صبري، 1981، ج4، ص460)

ويقول الشيخ بعد ذلك: "هذا، إلى أن كتبت الدكتور طه حسين في كتابه إليّ ما كتبتُه أنا في كتابي من الآية الناعية على الذين يؤمنون ببعض الكتاب ويكفرون ببعض. وبذلك تم الاتفاق بيننا وحق لي الفخر بأنني قد كسبت كبير أدباء مصر، ولا حرج إذا قلت كبير أدباء مصر، ونعماً هو عوضاً عما خسرته في مناقشة مسألة المعجزات من كبار العلماء وصغارهم المكابرين في بحث المسائل العلمية والمستهترين في تأويل النصوص". ولا ريب في أن الشيخ يشير إلى التوافق في التفكير بينه وبين العميد من جهة، ولكنه يشير إلى أنهما اتفقا على فكرة سبق هو إلى معالجتها، فتبني العميد رأي الشيخ. ثم نجد الشيخ يطري العميد فيصفه بأنه كبير أدباء مصر، وبأنه تعويض عظيم عما خسرهم الشيخ في معركته هذه.

ويستمر الشيخ بمناقشة شبه علمية، ولا يفرط بفرصة الحديث العلمي فيقول عما اختلف معهم: "فهم من أنكروا وجود الشيطان ورفع المسيح مدعياً عدم دلالة القرآن عليهما ولا سبب لإنكاره إلا ما هو سبب لإنكار

المعجزات من منكرها أعني كون الشيطان من المغيبات ورفع المسيح من الخوارق. وفيهم من قال إن قول القرآن في سورة القمر (انشق القمر) ليس معناه انشق القمر وإنما معناه ظهر الحق يقول هكذا ولا يفكر في أنه تأويل بعيد لحد أن يجعل سورة القمر سورة ظهور الحق". (صبري، 1981، ج 4، ص 460)

ويكمل الشيخ بفرحه بتأييد طه حسين له، ويوضح كلام طه حسين، ويصف كلامه بأنه فصل الخطاب، وذلك نابع من سحر بيانه، وقوة قلمه ولسانه، وجاذبية نطقه وسحره ونيقة خطبه، واجتماع الإدراك والإحساس في بصيرته، فقال: "ومرجع كل هذه المكابرات إنكار الخوارق بحجة مخالفتها لسنة الكون ولكن الدكتور طه أتى في جواب حجته هذه بفصل الخطاب، فقال في كتابه إلي: إن الدين ثابت والعلم متغير. فافترق من منكري المعجزات في أساس المسألة واتفق مع الحق وهو ما كنت أنتظره منه بالقياس على مما تعرفته منذ بضع سنين بمقالاته في الجرائد منحازاً إلى جانب الأقوى من الرأي والأضعف من الناس. وبما قرأت من كتبه، وما قرأت منها إلا القليل، كما أن ما سمعته من خطبه انحصرت إلى محاضراته الأخيرة في جامعة فاروق، وقد سمعتها مصادفة في الإذاعة، فسحرتني ووجدت قوة القلم انضمت إلى قوة اللسان، فصارتا في الدكتور طه قوة واحدة متميزة، ولهذا يجد الإنسان في كتاباته- ولا كتابه له- جاذبية النطق وسحره، وفي خطبه نيقة الكتابة وانتظامها، وهذا كما أن قوة البصيرة فيه إدراك وإحساس معاً". (صبري، 1981، ج 4، ص 461)

وتأتي فقرة الختام ليوضح الشيخ رغبته في الماضي قدما في التفاهم مع العميد، ومد أسباب الود بينهما، وقراءة كل كتب الآخر. ثم نجده يمضي في التواضع إلى آخره، فيقصر فضل كتابه في الإخلاص والصراحة، وينفي عن نفسه العلم الواسع الذي ذكره العميد، وفي ذلك تواضع عظيم، ولكنه يتمسك بإخلاصه للدين والعقل. يقول: "لا أطيل عليكم القول وإنما أفصح قبل ختمه عن أملي في أن يزداد بيننا التفاهم والتواد بقدر ما أتقدم في مطالعة كتبكم وتتقدمون في قراءة كتابي الذي بيدكم ولا سيما عند الإضافة إليه ما أرجأت نشره بسبب أزمة الورق رغم كون المنشور جزءاً صغيراً من ذلك الكل المسمى (موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين) ممثلاً للباب الثالث من أبوابه الأربعة. وإني مؤمل أيضاً أن تجدوا في كل من الكتاين إخلاصاً زائداً نحو الدين والعقل إخلاصاً يأبى الابتعاد قيد شعرة عن كل من هذين المبدئين العزيزين. ولا أقول إنكم ستجدون في كتبي علماً واسعاً مهما تكرمتم فذكرتموه فيما يصوره كتابي المقدم، ولكن الحق والعدل اللذين كل ما عندي من أسباب الفخر هو الصراحة فيما إنه هو وأخاه الكبير إنما يصوران جهد المقل وجهاده وإن كان جهداً كثيراً وجهاداً خطيراً". (صبري، 1981، ج 4، ص 461)

ثم تأتي جملة الختام، وفيها يقول: "وفي الختام أرجو أن تتفضلوا فتقبلوا تحيتي وسلامي واحترامي المخلص" (صبري، 1981، ج 4، ص 461). فإذا كان طه حسين قد ختم بالتحية والشكر، فإن الشيخ يختم بطلب التفضل بقبول التحية والسلام والاحترام المخلص، وبالتالي فإن الشيخ يستعمل لغة كياسة وبلاغة احترام توازي ما كان بادره به طه حسين، وتزيد عليه، من دون تحفظ.

ولما كان طه حسين قد وقّع رسالته باسمه المجرد (طه حسين) فإن الشيخ يشابهه في التوقيع أيضاً (مصطفى صبري) (صبري، 1981، ج 4، ص 461).

وجدير بالملاحظة أن الشيخ قد وقّر طه حسين باستعمال ضمير الغائب معه في بعض فقرات رسالته له، وذلك من باب الإكبار، والتعظيم.

وفي النتيجة نقول: إن مبادرة الشيخ بإهداء نسخة من كتابه لطله حسين هي مبادرة طيبة على الرغم من أن الكتاب يتناول بعض أفكار طه حسين، ولكن العميد اغتنم الفرصة، فردّ برسالة شكر تفيض كياسة، ولباقة، ولطفًا، ومودّة، وتظهر اتفاق طه حسين مع الشيخ، وتنفي أن يكون طه حسين غير مؤمن بالمعجزات. ونتيجة لمبادرة طه حسين كانت رسالة الشيخ ردًا لبقا رفيعا، ولطيفا، مملوءا بالثناء على العميد، ويزيد على ما بادره به طه حسين.

رابعا- ردّ الشيخ مصطفى صبري على محمد فريد وجدي:

مقابل لغة التقدير والاحترام والتجلّة التي ظهرت في رسالتي طه حسين ومصطفى صبري؛ نجد لغة معاكسة عند ردّ الشيخ على محمد فريد وجدي، فهي تتضمن تقييلا من شأن وجدي، وغضبا من مكانته، ولمزا له، وتجهيلا. وفيما يأتي بيان ذلك.

يجيء عنوان ردّ مصطفى صبري على محمد فريد وجدي كما يأتي: "مذهب القرآن إزاء مذهب الأستاذ فريد وجدي المصّر على زعم أن ما جاء في القرآن من معجزات الأنبياء وقصصهم وعن اليوم الآخر وثوابه وعقابه كلها من المتشابهات غير المفهومة والمعقولة" (صبري، 1981، ج4، ص439). ومن الواضح أن العنوان طويل، والجانب الأهمّ منه أن الشيخ يجعل مذهب وجدي خصما ونقيضا لمذهب القرآن، لا لمذهبه هو في الفهم أو التفسير، وهو هنا يضع وجدي في مواجهة كتاب الله.

ويفتح الشيخ ردّه بآيات قرآنية هي قوله تعالى: "طسم تلك آيات الكتاب المبين نتلو عليك من نبأ موسى وفرعون بالحق لقوم يؤمنون" (سورة القصص)، وقوله تعالى: "وإذا قرأت القرآن جعلنا بينك وبين الذين لا يؤمنون بالآخرة حجابا مستورا وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه". (سورة الإسراء) (صبري، 1981، ج4، ص439) وفي إيراد الآيات لمز لوجدي من حيث الإيمان، وأن على قلبه غلافا يمنعه من الفهم.

ومن الواضح أن الشيخ لم يجرد وجدي من لقب الأستاذ، سواء في العنوان أم في المتن، فهو يقول: "اصطدم الأستاذ فريد وجدي - على ما روى- في جولاته العلمية مع العلم الحديث الذي نظر نظرة في الأديان ثم قذف بها جملة إلى عالم الأساطير والخرافات فكانت نتيجة تلك الصدمة مغلوّبية الأستاذ أمام العلم الحديث وخضوعه لسلطانه واستسلامه بعقله وقلبه له واعترافه بما فعل بالأديان" (صبري، 1981، ج4، ص439). ومن الواضح أنّ الشيخ يعرّض بوجدي، الذي يدّعي الالتزام بسنن العلم حين يبدو منه أنه ينكر معجزات الأنبياء عليهم السلام، فنجد الشيخ يكرّر إعلان وجدي أنه اصطدم مع العلم الحديث. وينطبق على وجدي هنا المثل القائل: "من مأمّنه يؤتى الحذر"، فقد احتى وجدي بالعلم الحديث واستقوى به في اتهام جزء من الأديان بأنها تنتهي إلى عالم الأساطير.

ويكمل الشيخ وصف صنيع وجدي، فلا يحتفظ بالباقة، بل يصفه بأن صوابه غاب عنه، يقول: "ثم اصطدم الأستاذ الذي غاب عنه صوابه بالصدمة الأولى مع ما في القرآن من معجزات الأنبياء وقصصهم ووصف الجنة والنار والبعث والحساب تلك الآيات التي تملأ سور القرآن فكانت نتيجة الصدمة الثانية مغلوّبية القرآن أمام الأستاذ حيث رد ما يبلغ نصفه من آياته البينات جبرا إلى المتشابهات غير المفهومة وغير المعقولة وأرهب القرآن على قبول مذهبه فنأدى في عنوان مقالاته (مذهب القرآن في الآيات المتشابهة) وما هو إلا مذهب الأستاذ إفتائه على القرآن وأراد أن يقهر القرآن وهو نفسه تحت قهر العلم الحديث، ولا يبلغ أي قهر وظلم للقرآن مبلغ قهره وظلمه في

تعطيل معظم آياته وتخليتها عن المعنى المفهوم والمعقول حتى أن هذا التعطيل أبلغ وأنكى من إنكارها..." (صبري، 1981، ج4، ص439-440). وهنا نجد الشيخ يصف وجدي بأنه أزهق القرآن، وافتأت عليه، وأراد أن يقهره، وبذلك جعل القرآن خصماً للرجل، ولم يكتف هو بمخاصمته، أو الخلاف معه.

ويمضي الشيخ فيقول: "يرى في الأستاذ فريد وجدي قصور الثقافة العلمية ويرى في ردودي على مقالاته إن لم يقل تحاملاً على العقل والعلم ولكن غضباً على سلطانها ويؤلمه أي أغفل من حسابي مهمة الإسلام الكبرى في الأرض، ويؤلمي أن أقول إن الأستاذ يرى في وفي مقالاتي ما في نفسه ومقالاته، ... فكل ما يرميني والقرآن به فهو في نفسه وفي مقالاته. وكل هذه المصادمة بالبداهات والمغالطات منشؤها أمران: أحدهما أن الأستاذ لا يعرف المحال العقلي من الممكن ولا يعرف ما ذكره العلماء في تعريفهما والثاني أن الأستاذ لا يريد أن يصارح القراء بما تحت لسانه تفادياً من أن يقاطعه الناس (على تعبير الأستاذ نفسه) فالدين في نظره كما في أوروبا لا يجاوز أن يكون مظهرًا من المظاهر" (صبري، 1981، ج4، ص440). وهنا يظهر الشيخ سلاح لسانه الذرب، فهو يردّ سهام وجدي عليه، ويرميه بما اتهمه وجدي به من قصور الثقافة العلمية، والتحامل على العقل والعلم، والغصّ من سلطانها، وإغفال مهمة الإسلام الكبرى، فيقول: إن الأستاذ يرى في وفي مقالاتي ما في نفسه ومقالاته، وكأنه يقول: "رمتي بدائها وانسلت"، ثم يشرع في توضيح انطباق التهم على وجدي لا على نفسه.

ونجد الشيخ يستمرّ في مواضع أخرى لاحقة فيقول: "والأستاذ الذي يرمينا بذلك القول مكابرة"، ثم يقول: "إيمان الأستاذ بنصف القرآن إلى الإيمان بها"، و"إن الأستاذ يناقض نفسه في مقالاته ويخالف مفروضه" (صبري، 1981، ج4، ص440).

ويعود للإيضاح، فيقول: "أما ما عزاه إلينا من الغض من سلطان العقل والعلم إلى حد أن ندعي أن كل أصحاب الأديان المتغلغلة في عالم الغموض تستطيع أن تجد منها عوناً على الاحتفاظ بعقائدها فعلى الأستاذ قبل عزوه إلينا أن ينظر إلى فعل نفسه وقد حاول أن يضع الإسلام في مصاف الأديان المتغلغلة في عالم الغموض" (صبري، 1981، ج4، ص444). وهنا يشير الشيخ إلى التناقضات التي وقع فيها وجدي، ويعرض به في كل مناسبة، ويلصق به المآخذ التي أخذها عليه.

وبعد ذلك يستشهد الشيخ بخلاف عليّ - عقديّ نجم بين وجدي نفسه وعميد الأدب العربي طه حسين، وهنا يضع الشيخ نفسه مكان وجدي، ويضع وجدي مكان طه حسين، ويستعمل دفاع وجدي عن المعتقد مقابل العلم الماديّ المحسوس، يقول: "وإني أرى مثلي مع الأستاذ كمثال الأستاذ مع الدكتور طه حسين الذي أنكر وجود إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام قائلاً: "إن ورود اسميهما في التوراة والقرآن لا يكفي لإثبات وجودهما تاريخياً فضلاً عن إثبات هذه القصة التي تحدثنا بهجرة إسماعيل بن إبراهيم إلى مكة ونشأة العرب المستعربة فيها" فرد عليه الأستاذ بقوله في نقد كتاب الشعر الجاهلي: (معنى قول الدكتور هذا أنه لا يمكن إثبات وجود إبراهيم وإسماعيل إذا جرى التاريخ على أسلوبه في إثبات وجود الرجال وتحقيق الحوادث المعزوة إليهم مستقلاً من نصوص الكتب السماوية لأن التاريخ وسائر العلوم قد أعلنت استقلالها عن الأديان منذ ثلاثة قرون فالتاريخ يطلب إثبات وجود الرجال أدلة حسية وأثار مادية فوق ما تذكره عنهم الكتب الدينية ومع هذا فالقول بأن إبراهيم وإسماعيل لم يثبت وجودهما تاريخياً ليس معناه أن التاريخ قد قرر بأنهما لم يوجدوا ولكن معناه أنه لا يستطيع إثبات وجودهما إثباتاً ينطبق على أسلوبه الحسي وهذا العجز من العلم لا ينفي أنهما كانا موجودين وأنهما بنيا الكعبة فنحن نحترم هذا العجز من العلم ونشجعه على

الاعتراف به بل ولا نقبل منه أن يدعي علم ما لا ينطبق عليه أسلوبه وإدراك ما لا تصل وسائله إليه (صبري، 1981، ج4، ص445) .

ومن الواضح أن الشيخ هنا يجنح بوضوح إلى لغة علمية قائمة على القياس، ومنطق الحجاج، والأخذ بالأمثلة، ويستمرّ فيشرح: "هذا هو الحق الذي أنطق الله الأستاذ به في وقف العلم عند حده قبل سبع سنين، فما باله اليوم يثبت للعلم الذي أعلن استقلاله عن الأديان سلطاناً ينازع سلطان قدرة الله على خلقه وحكمه في جميع الأديان بالقذف به في عالم الأساطير والخرافات وما باله ينزه العلم اليوم عن العجز والاعتراف به فيما لا ينطبق أسوبه عليه ولا تصل وسائله إليه وما باله لا يسمى هذا العجز باسمه با باسم السلطان المطلق والدولة في الأرض اللذين يحطمان كل ما يقف أمامهما من الحوائل ولو أسند إلى أقدس مصدر ونحن اليوم نقول كما قال الأستاذ أمس ليقف العلم الحديث المبني على الحس عند حده وليعترف بعجزه عن التكلم فيما هو خارج عن موضوعه لا بالإثبات ولا بالنفي ولا يكون هذا القول منا غضباً عن رقي العلم المادي وتوسعه في حدوده ولا حطاً في مرتبته كما لم يكن قول الأستاذ بالأمس غصاً عنه وحطاً فيه وماذا حدث بين أمس واليوم حتى أوجب قول الأستاذ الحديث في العلم الحديث فهل نزل وحي على علماء العلم الحديث فنسخ القرآن القديم وقول الأستاذ القديم" (صبري، 1981، ج4، ص446).

ونلاحظ هنا أن الشيخ أقام الحجة على وجدي، واستعمل معه السلاح الذي استعمله هو مع طه حسين، ولم يطلب إليه إلا أن يلتزم بأفكاره، وبإيمانه باستعصاء بعض الدين على الدليل المادي العلمي. فهو ينصب له حبال كان قد نصّبها لطله حسين في مسألة الإيمان بالأنبياء الذين لا نستطيع أن نقيم دليلاً مادياً على وجودهم التاريخي.

وإذا كان الشيخ قد فرغ من مقارعة محمد فريد وجدي، أو ظهر كذلك، فقد توجّب عليه أن يقارع الدليل العلمي، أو أن يظهر موقفه منه، يقول: "وجملة القول في العلم الحديث إنني لم أستخفّ به ولا أستخفّ، بل أقدره قدره وأحترمه، وأنتظر من الأستاذ أن يحترم الإسلام والقرآن حيال العلم الحديث، ولو بقدر احترامي للعلم الحديث. ثم إن العلم يتغير من يوم إلى يوم، وينسخ نفسه كما تغير قول الأستاذ عنه بين أمس واليوم. والإسلام والقرآن باقيان لا يتغيران" (صبري، 1981، ج4، ص446-447). إن احترام الشيخ للعلم يشكل أحد منطلقات تفكيره، ولكنّه يطالب وجدي بأن يقيم للدين والقرآن مقدارا مشابهاً من الاحترام، وذلك مطلب منطقي وبسيط، وبخاصة أن وجدي ليس ملحداً أو منكراً للدين، أو كافراً به.

ويدعم الشيخ مذهبه حول تغير العلم وثبات الدين بقصة يسوقها حول ذلك، يقول: "وقد قرأت قبل بضعة أيام مقالة في الأهرام بعنوان "تيار الخليج المكسيكي" أتها من مراسلها الخاص في نيويورك بقول فيها كاتبا ما نصه: (من أقوال الغربيين الماثورة أن النساء مشهورات بتغيير أفكارهن على الدوام وأرى أن هذا القول يصح في العلماء صحته في النساء بدليل ما يأتونه من التغيير والتبديل في النظرات التي يجزمون بصحتها ويقرونها كحقيقة راهنة ثم لا يلبثون أن يعاكسوها برأي جديد مكذّبين اليوم ما قالوه أمس وفي الغد ما يجمع رأيهم عليه اليوم)" (صبري، 1981، ج4، ص447).

ويستمرّ الشيخ بمخاطبة وجدي، ويعزّز كلامه بأقوال العلماء الغربيين، حتى يذبّ عن نفسه شبهة الجهل بالعلم الحديث أو الحطّ من شأنه، يقول: "فهل الذي يعدله الأستاذ بقول الله تعالى في كتابه بل يرجحه عليه هو

قول العلم الذي شبهه الكاتب بأقوال النساء؟ وزيادة على هذا فإن واحداً من أصدقائي وهو ثقة عدل، حكى لي ما قرأه في الصحف عن (أديسون) المكتشف الأمريكي الكبير أنه قال: "ما اكتشفناه من أسرار الكون بالنسبة إلى ما في خزانته لجدير بأن يعدّ من ملاعب الصبيان". (صبري، 1981، ج 4، ص 447)

ويستمر الشيخ بمخاطبة وجدي، ولكنه الآن يخاطب وجدانه، وليس عقله فحسب، إذ يحسب أنه قد تمكّن من صاحبه، واستوثق من أن يغلبه، يقول: "فليرحم الأستاذ الحقّ، ولا يغرنه بسلطان علم الله وقدرته سلطان علم خلقه، يشبهه بأقوال النساء وملاعب الصبيان وصاحب التشبيه الثاني من أجلّة رجال العلم الحديث، مع أن العلم نفسه براء عن التجرؤ على علم الله والتسلطن فوق سلطانه وأي علم كافر- كما عبرت به في مقالتي السابقة- وأتفنن فأقول الآن وأي علم الجاهل يجهل على علم الله، لكن العلم المسكين البريء ليس له لسان ينطق بما عزاه إليه المستنطقون الفضوليون ومستنطقوه من الشرقيين فضوليّتهم مضاعفة حيث لا يعلمون من العلم الحديث شيئاً إلا تحطيم ديننا بسلطانه وتعطيل قرآننا احتفالاً بدولته فليخبروا عما اكتشفوا في العلم الحديث قبل أن يباهونا بما علم الأجانب منه، وليعمروا دنيانا به قبل أن يخربوا ديننا" (صبري، 1981، ج 4، ص 447).

ويمضي الشيخ في حديثه عن الآيات المتشابهات، ورأي الفخر الرازي الذي استند إليه وجدي، "إذ يمكن أن يتوسع بعض المفسرين في معنى المتشابه ولكن توسعهم لا يشبه قطعاً توسع الأستاذ لإدخال آيات المعجزات وآيات الآخرة الصريحة المحكمة في المتشابه غير المفهوم لكون معانيها محالات عنده وعدم مفهوميّتها وهي مفهومة ناشئة من استحالة معانيها عند عقل الأستاذ وهذا رأي لا يشارك الأستاذ فيه أحد من المفسرين الإسلاميين". (صبري، 1981، ج 4، ص 448)

ويختم الشيخ خطابه لوجدي بأن يطلب منه هو خلاصة الخلاصة جواب أسئلة ثلاثة: السؤال الأول: حول البعث بعد الموت، وحمل سيدتنا مريم العذراء بعبسى عليه السلام ولم يمسهها بشر، والسؤال الثاني: حول ردّ آيات المعجزات إلى المتشابهات غير المفهومة هل فيه خدمة للإسلام والقرآن؟ والسؤال الثالث: إن كان العلم الحديث نافياً لوجود الله على ما سبق إيضاحه فهل الأستاذ مع العلم أم مع الجهل الذي رمانا به؟ (صبري، 1981، ج 4، ص 448-449)

خامسا - خلاصة:

وفي الخلاصة، نجد أن الشيخ مصطفى صبري كان قاسياً مع محمد فريد وجدي، فكان أسلوبه مختلفاً عن المجاملة العالية التي ظهرت في خطابه طه حسين، وربما لا نستغرب ذلك في ضوء التباين الواضح بين موقفَي الرجلين من المسألة نفسها، وكيف أن طه حسين قد بادر بملاطفة الشيخ مصطفى وإعلان موافقته على مذهبه، ومخالفة مخالفته، في حين كان موقف محمد فريد وجدي أقلّ مطاوعةً، وأكثر تمسكاً بمنهج عليّ صارم، يتنافى مع الفكر الدينيّ الذي استمسك به الشيخ مصطفى صبري.

ثبت المصادر والمراجع

الكتب:

- حسين، محمد محمد. الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر. ج2. القاهرة: مكتبة الآداب ومطبعتها. ط2. 1968.
- الزركلي، خير الدين. الأعلام. ج6 و7. بيروت: دار العلم للملايين. ط4. 1979.
- صبري، مصطفى. موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين. ج4. بيروت: دار إحياء التراث العربي. ط2. 1981.
- غريال، محمد شفيق (إشراف). الموسوعة العربية الميسرة. القاهرة: دار الشعب ومؤسسة فرانكلين. ط2. 1972.

موقع إلكتروني:

سويدان، حسن السماحي. "شيخ الإسلام مصطفى صبري التوقادي

2018/9/28 Islamwep.net

Mustafa Sabri Efendi'nin Kadın ve Kadının Eğitimine İlişkin Görüşlerinin Değerlendirilmesi

Ramazan DİLER*

Öz: Mustafa Sabri Efendi, Osmanlı Devleti'nin son döneminde ve Cumhuriyetin ilk döneminde yaşamış önemli ilim fikir ve siyaset adamlarından birisidir. O, İslam ülkelerindeki batılılaşma düşüncelerini, hareketlerini muhafazakar/gelenekçi yapısı gereği kabule yanaşmamış; tabir caizse ömrü boyunca onlarla mücadele etmiştir. O, batılılaşma taraftarlarının iddialarını nاستan hareketle cevaplama yaklaşımını tercih etmiştir. Bununla birlikte akli ve tecrübi delilleri de reddiyelerinde çokça kullanmıştır. Onun batılılaşmadan yana olduklarını ileri süren bazı düşünür ve yazarlara karşı savunduğu konulardan biri de kadın ve kadının eğitimidir. Onu hem geleneğin, hem kendi din anlayışının ve hem de o günün çalkantılı kültürel dönüşüm yaşayan toplumsal yapısı gereği tutucu bir yapıyla hareket ettiği ileri sürülebilir. Bu bağlamda Mustafa Sabri Efendi'nin kadın ve özellikle de kadının eğitimi ile ilgili görüşlerinin ortaya konması ve günümüz din eğitimi anlayışı açısından değerlendirilmesi önem arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din, Kadın, Statü, Eğitim, Din Eğitimi.

Evaluation of Mustafa Sabri Efendi's Views of Women and Women's Education

Abstract: Mustafa Sabri Efendi has been one of the important scholars of ideas and politics in the last period of the Ottoman Empire and in the first period of the Republic. He preferred the approach of responding actively to Nass in the first place, in accordance with the absolute commitment of the supporters of westernization. Along with this, he tried to use mental and experiential evidence in his refuses. One of the issues that he defends against some thinkers and writers who advocate that they are without westernization is the education of women and women. It can be argued that he acted with a conservative structure both for his tradition, for his own understanding of religion, and for the social structure of that day's turbulent cultural transformation. In this context, it is important for he to evaluate the opinions of women, especially women education and to appreciate the understanding of today's religious education.

Key Words: Religion, Women, Status, Education, Religious Education.

* Dr. Öğr., Üyesi, Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Bilimleri Ana Bilim Dalı (ramazan.diler@gop.edu.tr).

Giriş

Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi büyük buhrânların, fikrî kargaşaların, çeşitli yönetim değişikliklerinin yaşandığı bir devre şahitlik etmiş ve çok önemli görevlerde bulunmuş, fikri yapısı oldukça muhafazakâr bir dünya görüşüne sahip ilim adamı; düşüncesini, din konularını savunma yöntemini ve yeni meseleler karşısında gelenekçi çizgiyi korumuş¹ önemli bir şahsiyettir. Bu yeni meselelerden birisi de kadın meselesidir. Mustafa Sabri Efendi'ye göre kader gibi, kadın meselesi de müslümanların en çok eleştirildiği meselelerden birisidir.² Bu bakımdan onun kadın ve kadın eğitime ilişkin görüşlerinin ortaya konması, kadının statüsü, eğitimi ve kadın erkek ilişkilerinin gelişiminde önemli bir etkide bulunabilir.

Mustafa Sabri Efendi'nin kadın ile ilgili görüşlerine kendi üslubunu ortaya koymak açısından bir bütün olarak bakıldığında müellifin, kendi görüşlerini ispatlamak için daima bir ikilem/polemik yaratmaya çalıştığı görülmekte, bu ikilemlerin/polemiklerin genellikle zihinsel senaryolardan ibaret olduğu anlaşılmaktadır. Müellif, sözünü ettiği ikilemlerin/polemiklerin toplumsal hayatta bir karşılığının olup olmadığını önemsememektedir.

Mustafa Sabri Efendi'nin tartışmalarda akla ve mantığa başvurmayı çokça tercih ettiği görülmektedir. Ancak Mustafa Sabri Efendi'nin kadın erkek ilişkilerini yorumlarken akli ve mantığı doğru kullanmadığı görülmektedir. Kadın erkek ilişkilerini açıklarken, tasvir ederken kadınların duygularını, doğasını yeterince önemsememek bu ilişkiyi anlamamak dolayısıyla akli ve mantığı doğru kullanmamak anlamına gelebilir. Bu konuda yapılacak yorumların da isabetsiz olabileceği söylenebilir.

Mustafa Sabri Efendi'nin söylediklerinin satır aralarına bakıldığında kadın savunuculuğunun da erkekler tarafından yapıldığı görülmektedir. Şu örnek olay bunun ifadesi olarak görülebilir:

“Herhangi bir kadına, kocasının başka bir kadınla evlenmesini mi, yoksa sadece kendisine bir metres edinmesini mi tercih edersin? diye sorulsa,

¹ İbrahim Bayram, *Son Devir Osmanlı Şeyhülislâmlarından Mustafa Sabri Efendi'nin Dinî Düşüncesi* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2014), 10.

² Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi, *Mevkîfü'l-Beşer Tahte Sultânî'l-Kader* (Kahire: el-Matbaatü's-Selefiyye, 1352) 22.

Şüphesiz o; Hayır, benden başka bir kadını metres edinmesini tercih ederim. Çünkü belki de o sonunda akıllanır da sadece bana döner, diyecektir”³ Bu senaryoya karşı Mustafa Sabri Efendi şunu söyler: “namuslu bir adamın ilk eşi olan kadının, kendisine bir metres edinen bir erkeğin eşi olmayı tercih etmesinin ne değeri olabilir? Ayrıca bu derece alçak duygulu bir kadının erkeği değerlendirmesinin ne önemi olabilir ki? Çünkü o namus ve iffetin değerini bilemez. Yazar, böyle bir kadını mı örnek olarak ve hakem tayin ederek böylesine önemli sosyal bir meselede kesin söz söylüyor?! Sonra erkeklerden herhangi birisinin şöyle demesi mümkün mü: Kadının bin erkeği metres edinmesine engel olmam Yeter ki akli başına gelsin ve sonunda bana dönsün?!”⁴

Burada Mustafa Sabri’nin görüşünün isabetinden ziyade, onun bir erkek olarak, bir erkek zihniyetiyle kadını savunması, kadın hakkında kadın adına konuşması dikkat çekicidir. Oysaki burada yapılması gereken şey kadınların kendileriyle ilgili, siz bu konuda ne düşünüyorsunuz? diye sormaktır.

Mustafa Sabri Efendi hem çok akılcı ve mantıkçı davranmış hem de bireysel gözlem ve tecrübelerini genelleştirmekten çekinmemiştir. Örneğin duyduğu, okuduğu veya şahit olduğu bir olumsuz durumu aynı durum ve ortamda bulunanlar şöyle bir ruh hali içerisinde bulurlar ve şu davranışları yapmaya mahkûmdurlar şeklinde yaklaşmaktadır. Örneğin karma eğitimin yapıldığı bir okulda, bir kızın yaşadığı ve mahremiyete uygun olmayan davranışlarını benzer okullarda okuyan tüm öğrencilere genelledebilmektedir.⁵

Mustafa Sabri Efendi’nin kadın ile ilgili görüşlerinde şu meseleler ön plana çıkmaktadır: Kadın erkek eşitliği meselesi, erkeğin çok evlilik yapması meselesi, kadının örtünmesi meselesi ve kadının eğitimi meselesi.

³ Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi, *Kadınla İlgili Görüşüm ve Bu Görüşün Batı Taklitçisi Sözlerle Karşılaştırılması*, Trc. Mustafa Yılmaz, (İstanbul: Esra Yayınları, 1994), 23.

⁴ Mustafa Sabri Efendi, *Kadınla İlgili Görüşüm*, 23-24.

⁵ Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi, *Dini Müceddidler*, Üçüncü Basım, (İstanbul: Sebil Yayınları, 1994), 272.

1. Kadın Erkek Eşitliği Meselesi

Mustafa Sabri Efendi'ye göre kadın ile erkek eşit değildir.⁶ Erkek üstündür, kadın erkeğin yardımcısıdır.⁷ Hayatın merkezinde erkekler vardır. Kadın yalnız kadınlık cazibesi ile erkek üzerinde etki sahibi olabilir. Kadınlar bütün maddi ve manevi güçleri itibarıyla erkekten aşağıdadır. Kadınların her devrinde her millette süs ve ziynete düşkünlüğünden de anlaşılır ki onlar ne kadar muhterem olsalar bile güzel eşyalar gibi başkalarına ait olma durumundadırlar.⁸

Mustafa Sabri Efendi Mısır'daki ünlü bir kadın yazarın fikirlerinden de hareketle kadınlarla erkeklerin eşit olduklarını iddia etmenin bir hastalık olduğunu şu sözleriyle ileri sürmüştür: "Erkeğin yaptığı her şeyi kadın da yapabilir anlamında kadınların eşit olduklarını iddia etmek bir hastalıktır".⁹ Ona göre erkek güçlüdür ve erkeğe bahşedilen bu güç kadını yönetmesi için bir hak tanımaktadır.¹⁰

Mustafa Sabri Efendi'ye göre kadın süslüdür ve süsü sever. Dünyada hiçbir şey kadının süse olan düşkünlüğünü değiştiremez.

*"Süslenmek dünyada kadınla doğdu ve onun yok oluşuyla da yok olacaktır. Kadın üzerinde yapılan öğretim, gelişme, erkekle iş alanlarında erkeğe katılma vb. gibi hiçbir devrim bu sosyal tabiat sistemini değiştiremez. Sonra onların açılma ve süslenmeyle erkeklerin önüne çıkmaları ve kanlarıyla canlarına karışan süsün, kendilerinde sağlamca yerleşmesi, tek başına bu durum, onların bağımsızlıklarını belirten her şeyden daha çok, erkekler için yaratıldıklarını delalet etmeye yeterlidir. Erkekler ise, hayatta üzerlerine düşen görevlerini yerine getirmeleri için yaratılmışlardır. Onların erkeklere dayanmaları bir yana nerede o erkeklerle olan eşitlikleri?"*¹¹

⁶ Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi, *Kadınla İlgili*, 36-37; Mustafa Sabri Efendi, *Dini Müceddidler*, 316.

⁷ Mustafa Sabri Efendi, *Kadınla İlgili Görüşüm*, 35-36.

⁸ Mustafa Sabri Efendi, *Dini Müceddidler*, 316.

⁹ Mustafa Sabri Efendi, *Kadınla İlgili Görüşüm*, 104.

¹⁰ Mustafa Sabri Efendi, *Kadınla İlgili Görüşüm*, 104.

¹¹ Mustafa Sabri Efendi, *Kadınla İlgili Görüşüm*, 106.

Mustafa Sabri Efendi kitabının son paragrafında ise kadınlık için en büyük şerefin annelik olduğunun altını çizmekte; bu iddiasını da ayet ve hadislerle dayandırmaktadır.¹²

Kadına biçilen değer ile onun eğitimden yararlanabilmesi düşünce arasında önemli bir paralellik vardır bu çalışmada amaç İslam'a göre kadın anlayışını ortaya koymak değildir. Bu minvalde bir değerlendirme yapmak olmamıştır. Bu yönüyle bakıldığında kadınla ilgili görüşün nasıl ortaya çıktığından ziyade, bu durumun kadının eğitime nasıl yansıdığını tartışmaktır. Yani İslam toplumlarında kadının eğitim alanında boy göster(eme)mesi; doğal sonuç olarak da sosyal hayata katılamamasıdır. Ya da tersi de düşünülebilir. Her ne kadar en başından itibaren İslam toplumlarında kadının hayatın içerisinde olduğu, çeşitli görevleri üstlendiği, sosyal yaşama önemli katkılarda bulunduğu ileri sürülse de reel dünya durumun böyle olmadığını ortaya koymaktadır. Aslında İslam dışındaki diğer topluluklarda da durumun bundan farklı olduğunu iddia etmek doğru değildir. Belki bu yönüyle İslam toplumları bir mazeret üretebilir. Ancak İslam'ın temel dinamikleri göz önünde bulundurulduğunda Müslümanlar için bir mazeret olamayacağı söylenebilir. Çünkü dinin temel ilkeleri kadını erkeği eşit saymakta, yükümlülükler, ödevler, ödüller nokta-i nazarından bir farklılık gözetmemektedir. Bu çalışma, kadın ile erkeğin ontolojik olarak eşitliğini¹³ savunmakta; furiattan sayılabilecek farklılıkları ontolojik varlık değeri dışında tutmaktadır. Çünkü insanoğlunun temel yapısını göz ardı ederek yapılacak her türlü kadın-erkek değerlendirmesi ayrımcılığı beraberinde getirebilir. Öz olarak aynı yapıdan, aynı nefisten gelen varlığın hayatın pratikleri/kolaylıkları olarak değerlendirilebilecek farklılıklar açısından müdahale etmek, insanın özüne müdahale etmektir. Bu anlayışın insani ve İslami varlık anlayışını desteklemediği söylenebilir. Yine altını çizmekte yarar vardır: kadın erkek mutlak anlamda eşittir. Bu ontolojik eşitlik kadın ve erkek arasındaki farklılıkları görmeyi engellemez. Bu farklılıklar kadını erkeği bir arada tutan, birbirine bağlayan, birbirini destekleyen unsurlar olarak görmek

¹² Mustafa Sabri Efendi, *Kadınla İlgili Görüşüm*, 107.

¹³ Hüseyin Hatemi, *Kadının Çıkış Yolu, İlahi Hikmet ve Kadın*, İkinci Basım (İstanbul: İşaret Yayınları, 1990), 11, 15, 19, 25.

gerekir.¹⁴ Örneğin bir duvar için sadece taş yetmez. O taşları birbirine bağlayan, kenetleyen harç da gerekir. Bu iki unsur birlikte duvar oluştururlar. Böyle bir durumda hangisi daha üstündür demenin bir anlamı yoktur.

İslam düşünce ve kültür geleneğinde kadın erkek farklılığını ortaya koymak açısından birçok fikir, bilim adamı tarafından eşitlik kavramı yerine adalet kavramının kullanılması tercih edilmiştir. Adalet kavramını bu ilişkiyi açıklamak açısından gerekli hatta zorunlu olduğu ileri sürülmüştür.¹⁵ Özellikle nasslardaki ifadelerin bu zorunluluğu veya gerekliliği beraberinde getirdiği iddia edilmiştir. Bu noktada üzerinde düşünülmesi gereken önemli noktalar var. Kadınlarla erkekler arasında bazı farklılıklar vardır. Bu farklılıklar fiziksel olduğu gibi duygusal da olabilir. Kadınlar ve erkekler arasındaki ilişkileri ifade ederken, ya da bu ilişkileri tanzim ederken farklılıkları göz önünde bulundurmak son derece akli ve insani görülmektedir. Bu durum yaşam pratikleri açısından çok önemlidir. Çünkü bir erkeğin fiziksel ve duygusal olarak yaptıkları ile bir kadının yaptıkları arasında değişik durum ve davranışlar görülebilmektedir. Kaldı ki bu farklılıkların, değişikliklerin kültürden hali olmadığını da söylemek lazım. Yani bunların önemli bir kısmı öğrenmenin de ürünüdür. Sebep ne olursa olsun hayatta kadın erkek arasındaki farklılıkları gözetmek son derece makul ve makbuldür. Bu durumu açıklamak için eşitlik kavramı veya adalet kavramının kullanılması da aslında çok ciddi bir problem teşkil etmemelidir. Buradaki temel problem eşitlik veya Adalet kavramına yüklenen anlam; oluşturulan içeriktir. Eğer kadın erkek arasındaki eşitlik hayatın daha güzel, daha anlamlı, daha yaşanır olması anlamına geliyorsa eşitlik kavramı problem teşkil etmemelidir. Adâlet kavramı için de aynı şeyi söylemek gerekir. Ancak adalet kavramı veya eşitlik kavramı kullanarak bir tarafın lehine veya aleyhine bir içerik oluşturulursa orada eşitlik ve adaletten bahsetmek mümkün olmayacaktır.

Özellikle İslam kültür tarihine bakıldığında Adalet kavramının kadın aleyhine ve erkek lehine geliştiği ileri sürülebilir. Miras gibi, şahitlik gibi, boşanma gibi bazı konulardan hareketle kadının erkeğin gerisinde sayıldığı,

¹⁴ Mustafa Tekin, “İslam’da ve Günümüzde Kadın”, *Aile Sempozyumu*, (Ankara: Medeniyet Vakfı Yayınları 3, 2015), 125.

¹⁵ Abdurrahman Arslan, “Aile, Müslüman Kadın, Oryantalist Söylem”, *Aile Sempozyumu*, (Ankara: Medeniyet Vakfı Yayınları 3, 2015), 321.

görüldüğü söylenebilir. Kur'an'daki ve hadislerdeki ifadelerin bu minvalde metinlerdeki gibi hiçbir kültürel farklılık veya sosyal farklılık gözetilmeden aynen anlaşıldığı düşünülse bile bu durum yine de kadın erkek eşitsizliğini gerektirmez.¹⁶ Adalet kavramının içeriğini erkeğin lehine kadının aleyhine doldurulması anlamını ifade etmez ve etmemelidir. Eğer adalet kavramı kadının sosyal hayatın dışına itilmesi, bu geniş alanın tamamen erkeğin egemenliğine verilmesi anlamına geliyorsa o zaman kadının ontolojik olarak eksik, yetersiz algılandığına işaret ettiği söylenebilir.

Günümüzde dünyada kadının statüsü, toplum ve ailenin yapısında önemli değişimler görülmektedir. Bu durum İslam topluluklarını da etkilemektedir.¹⁷ Kadının İslam topluluklarında, sosyal hayatın dışına itilmesi düşüncesi onun öğrenmesi önünde de önemli engeller oluşturmuştur. Kadın kendisi için gerekli olan donanımları yeterince elde edemediği için öğreticilik niteliğini de yeterince kazanamamıştır. Oysaki anne toplum üyelerinin ilk ve en önemli öğretmenidir. Şefkâti, merhameti, güveni, dili, tutmayı, yürümeyi ilk öğreten odur. Bu yönüyle bakıldığında aile eğitiminin ne kadar önemli olduğu¹⁸; eğitimde de annenin pozisyonu önem kazanmıştır. Hal böyleyken kadını toplumsal alanın dışına itmek, onun öğrenme sahasını daraltmak son derece sağlıklı bir anlayış olarak düşünülebilir.

Kadının öğreticilik vasfının yanında onun yapıcı, yaratıcı, üretici özelliklerinin göz ardı edilmesi hem kendi gelişimine hem de dolaylı olarak toplumun gelişimine engel görülmelidir. Çünkü kadının sahip olduğu nitelikler erkeğin nitelikleriyle paraleldir. Onun zekâsı, duyguları, becerileri insanlara önemli katkılar sağlamıştır. Amaç bu katkıların en üst düzeyde kendini ifade etmesidir. Bir toplum kadının gücünden yararlanmazsa yeteneklerinin yarısını nadasa bırakmış, kullanmıyor demektir. Bu yönüyle bakıldığında kadına

¹⁶ Mehmet Mahfuz Söylemez, “Asr-ı Saadetten Günümüze Aile”, *Aile Sempozyumu*, (Ankara: Medeniyet Vakfı Yayınları 3, 2015), 142.

¹⁷ Necdet Subaşı, “Ailenin Dönüşümü ve Yeni Bağlar”, *Aile Sempozyumu*, (Ankara: Medeniyet Vakfı Yayınları 3, 2015), 190-199.

¹⁸ Bu konuda bk. Ramazan Diler, “Ailede Din Eğitimi” *Din Eğitimi*, Ed. Hasan Dam, Birinci Basım, (İstanbul: Lisans Yayınları, 2018), 169-194, Ramazan Diler, “Bir Öğretmen Olarak Anne veya Kültürel Annelik”, *Kadın ve Aile Sorunları Sempozyumu*, Ed. Şemsettin Kırış, (Konya: Dizgi Ofset, 2015), 128-146

sosyal yaşamda gereken değeri vermek veya kadının gereken değeri alması ona bir lütuf değildir. Aksine insanlığa bir lütuftur.

2. Erkeğin Çok Evlilik Yapması Meselesi

Mustafa Sabri Efendi'ye göre erkeğin çok evlilik yapması doğru birey ve toplum açısından yararlı bir yaklaşımdır. Mustafa Sabri Efendi'ye göre çok evlilik seriata ve akla uygun bir uygulamadır.¹⁹ Bu konuda da son derece nass ve erkek merkezlidir. Nasslara yorum getirerek erkeklerin çok evliliklerinin önemini ispat etmek için büyük bir çaba sarfetmektedir.

“Şüphesiz ki zinakar adam -daha yerinde bir deyimle evli olsun bekâr olsun kendisini zina uçurumunun eşiğinde gören kişi- eğer evli ise ikinci, üçüncü ya da dördüncü evliliği yapsın. Ta ki o uçurumdan uzaklaşsın. Dördüncü evliliğiyle de yetinmez de beşinciye gerek duyduğu takdirde, eşlerden birini boşayıp dördüncünün yerine beşinci ile evlenebilir. Peki böyle bir şeyi, aileyle ve çocuklarla oyuncak haline getirirse... Derim ki: böyle bir durumda bile bunların hepsi, zinadan daha iyidir.”²⁰

Erkeğin aynı anda çok kadın ile evliliği kitap sünnet ve icma ile meşrudur. Mustafa Sabri Efendi'ye göre erkeğin İslam'ın izin verdiği şekilde çok evliliğine karşı çıkmak haddi aşmaktır.²¹ Kur'an'da çok evliliğin adalet şartını zedelediği yönündeki düşünce saçmadır. Çok evli yaşamak hayâsızca yaşamaktan daha evladır.²²

Mustafa Sabri Efendi'ye göre kadınlar erkeklere karşı böyle bir fedakarlık yapmaya mutlaka borçludurlar.²³ Devamında Mustafa Sabri Efendi erkeklerin savaşta canlarını vermelerine mukabil kadınların da erkeklerin çok evliliğine sabretmek, kıskançlıklarını yenmek gibi bir fedakarlık yapmaları gerektiğini ifade etmiştir.²⁴

¹⁹ Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi, *Mes'eleler Hakkında Cevaplar*, Sad. Osman Nuri Gürsoy, Üçüncü Basım, (İstanbul: Sebil Yayinevi, 1995), 54.

²⁰ Mustafa Sabri Efendi, *Kadınla İlgili Görüşüm*, 29.

²¹ Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi, *Mes'eleler Hakkında Cevaplar*, 48.

²² Mustafa Sabri Efendi, *Mes'eleler Hakkında Cevaplar*, 50.

²³ Mustafa Sabri Efendi, *Mes'eleler Hakkında Cevaplar*, 51.

²⁴ Mustafa Sabri Efendi, *Mes'eleler Hakkında Cevaplar*, 51.

Mustafa Sabri Efendi kadının, erkeğin çok evlenme hakkına karşı gelmesini de ‘Allah'ın sınırlarını aşmak’ olarak ifade etmiştir.²⁵ Ona göre Batı dünyasının çok evliliği yasaklaması fuhşu arttırmıştır.²⁶ Mustafa Sabri Efendi görüşünü akıl ve sinir hastalıkları uzmanı Türk Doktor Mazhar Osman’a dayandırmaktadır. Ona göre çok evliliğin erkeklerin mahremiyet algılarına nasıl bir etki yaptığı bilinmektedir. Kitapta da ifade edildiği gibi bazı durumlarda erkeklerin kadınlara nazaran aynı anda bir kaç kadınla evli olmasının zorunlu olabileceği tartışılabilir. Ancak bunun doğrudan ahlaksızlığı engellemek anlamına geldiğini iddia etmek son derece güçtür ve tek eşli olanları veya evlenmemişleri zan altında bırakmaktır. Kaldı ki bu yaklaşımda yine erkek merkezlidir ve kadın bakış açısını ortaya koymamaktadır.

Kadın erkek ilişkilerinde bu ilişkinin daha çok cinsel yönü üzerinde durulmuştur. Örneğin kadın ve erkeği birbirine bağlayan sevgi, aşk, hayranlık, bağlılık, sadakat, arkadaşlık gibi duyguların pek hesaba katılmadığı anlaşılmaktadır. Kadın ile erkeği birbirine bağlayan yegâne şey cinsellik değildir. Bir evlilik bunun üzerine bina edilemez. Cinsel arzular kadınlarla erkekleri bir araya getirebilir. Cinsellik yaşamın önemli bir faktörüdür. Ancak evlilik gibi, aile gibi kurumlar sadece cinsellik arzusu ile ayakta duracak, oluşturulacak ve yürütülecek kurumlar değildirler. Hatta Beşer Müslüman bir ailenin korunması ve devamı için hukukun bile yeterli olamayacağını; ailenin ahlâk temelleri üzerinde hayat bulacağını²⁷ ileri sürmüştür.

3. Kadının Örtünmesi Meselesi

Örtünme kuralı, İslam'ın getirdiği bir kural değil sadece, Musevilik ve Hristiyanlıkta da aynı kural vardır. Önemli olan bu kuralın amacını, hikmetini, ölçüsünü bilmektir.²⁸ Mustafa Sabri Efendi'ye göre örtünmenin hikmeti kadının her türlü pislikten korunmasıdır. Müellif örtünme konusunda bunun kadınların bir imtihanı olduğunu savunur ve kadınların mutlaka örtünmesi gerektiğini vurgular. Din kadınların aile efradından, akrabalarından hangi erkeğe mahrem

²⁵ Mustafa Sabri Efendi, *Kadınla İlgili Görüşüm*, 33.

²⁶ Mustafa Sabri Efendi, *Kadınla İlgili Görüşüm*, 26.

²⁷ Faruk Beşer, “İslam Ailesinin Belirleyici Özellikleri”, *Aile Sempozyumu*, (Ankara: Medeniyet Vakfı Yayınları 3, 2015), 99.

²⁸ Hüseyin Hatemi, *Kadının Çıkış Yolu, İlahi Hikmet ve Kadın*, 79.

ve kimlere namahrem olduğunu tayin etmiştir.²⁹ Kadın dinin sınırlarına ve dinî ahlaka uygun davrandığı sürece namusludur.³⁰

Örtünme ile kadının bazı şeyler karşısında korunması arasında bir ilişki kurulabilir. Ancak Mustafa Sabri Efendi'nin tek başına örtünmeye çok büyük anlamlar yüklediği görülmektedir. Örneğin örtünme kadını zinadan korur ve kadının aile saadetini garantiye alır şeklinde bazı iddiaları ileri sürmektedir. Doğudan ve batıdan bazı yazarların, düşünürlerin görüşlerine dayandırarak kendi görüşlerinin bu konuda en tutarlı en değerli görüş olduğunu ileri sürmeye çalışmaktadır. Hatta diğer görüşlerin bilimsellikten son derece uzak olduğunu bile demektedir. Ancak kendi görüşünün ve kendisi gibi düşünenlerin nasıl bir bilimsel anlayış içerisinde olduğunu anlamak son derece güçtür. Mustafa Sabri Efendi örtünme ile kadın erkek ilişkilerini doğrudan ilişkilendirebilmektedir. Örneğin kadın erkek ilişkilerinin basitliği, adiliği, dindışı oluşu temelde örtünmeyle ilgilidir. Eğer Eger kadın örtünme ilkelerine dikkat etseydi kadın erkek yakınlaşması batılı toplumlarda olduğu gibi bu kadar ahlak dışı bir yapıya dönüşmezdi. Özellikle evlilik öncesi kadın erkek birlikteliği hem namusun ortadan kalkmasına hem de böyle davranmayan kızların teşvikine neden olmaktadır. Evlilik öncesi birliktelikler ise evlilik hayatının riske edilmesine neden olmaktadır.³¹

Mustafa Sabri Efendi kadın erkek ilişkisini daha çok erkeğin bakması ve bakmadan elde ettiği etkilenme olarak ifade etmiştir. Bu meyanda kadının açılması, erkeğe yaklaşması, bir takım temaslarda bulunması hep kadın erkek ilişkisinin dinin istemediği bir boyuta gelmesini sağlamaktır. Bu bakımdan erkeği tahrik eden onu yoldan çıkaran her türlü kadın giyimi ve yaklaşımı olmamalıdır. Batılıların kadın erkek ilişkilerinde temasın önemsizliği gibi bir yaklaşım sergilemelerini şiddetle eleştirmektedir.³² Bu noktadaki görüşünü desteklemek gerekir. Çünkü kadın erkek ilişkilerinde temasın çok ciddi etkileyici bir unsur olduğunu hatırlatmakta yarar vardır. Hele bunun bir nefis terbiyesi şeklinde göstermenin insanın doğasını tanımaktan uzak olduğunu belirtmek gerekir.

²⁹ Mustafa Sabri Efendi, *Dini Müceddidler*, 269.

³⁰ Mustafa Sabri Efendi, *Dini Müceddidler*, 269.

³¹ Mustafa Sabri Efendi, *Kadınla İlgili Görüşüm*, 64.

³² Mustafa Sabri Efendi, *Kadınla İlgili Görüşüm*, 72-74.

Mustafa Sabri Efendi iyi niyetli olduğu düşünölen bazı fikirleri bile alaya almaktadır.

“Kadınlarda kendisine itimat edilmesi gereken namusun garantisi, kadını eğitip yüksek bir düzeye çıkararak, ondaki aklî gücü eğiterek geliştirmek aynı zamanda bu aklî gücü kendi nefesine hakim kılmaktır. Bir kız namusunun değeri ilim ve yüksek düzeyi ile takdir edebilir. Onun örtülü olması ve erkekler dünyasından ayrı bir dünyada yaşaması, eğitim ve ilimden oluşın çembere oranla daha kusurlu çok daha güçsüzdür.”³³

Örneğin, kadınlar açılabilir ancak esas olan kadının gelişimidir, şeklindeki görüşü şiddetle eleştirmektedir. Mustafa Sabri Efendi’ye göre bir kadın erkeklerle birlikte yaşarsa/çalışırsa onun erkekten korunması neredeyse imkânsızdır. Mustafa Sabri Efendi bu görüşü ile açıkça kadın erkek ilişkilerinde güvenden çok güvensizliği vurgulamaktadır.³⁴ Bunu da Yûsuf Suresi 53. ayete dayandırmaktadır.

Mustafa Sabri Efendi insanın nefesine sahip olamayacağını, nefsin her zaman potansiyel bir saptırma gücüne sahip olduğunu vurgulamaktadır.³⁵

Daha önce de ifade edildiği gibi Mustafa Sabri Efendi diğeri görüşlerin de olduğu gibi kadın erkek ilişkilerinde de son derece uç örneklerden hareket etmektedir. Örtünme ile ilgili görüşü de böyledir. Örneğin örtünme iffet, namus, imanlı yaşam gibi içten gelen bir gelişimin Mustafa Sabri Efendi’nin görüşleri içerisinde yer aldığı pek görülmemektedir. O düşüncelerini daha çok zahiri sebepler üzerinden temellendirmeye çalışmakta, kişinin dinen ve ahlaken gelişmesi gerektiğine fazlaca vurgu yapmamaktadır. Batılı düşüncenin ve Müslüman ölkelerde bu düşünceleri savunanların bazı uç noktalardaki fikirlerini yererken bir Müslümanın nasıl bir kişilik yapısında, nasıl bir din anlayışında, nasıl bir iç disiplin/ahlak düzeyinde olması gerektiğine çok fazlaca bir vurgusu yoktur. Aslında çok düşündürücüdür. Bu noktada şunu söylemek gerekir: sadece Müslüman oldum demek veya sadece kapanmak bir inanani olumsuzluklara karşı koruyabilecek midir? Ya da bir kadın için örtünmek onun namuslu, iffetli kalması için bir kalkan görevi yapacak mıdır?

³³ Mustafa Sabri Efendi, *Kadınla İlgili Görüşüm*, 89-90.

³⁴ Mustafa Sabri Efendi, *Kadınla İlgili Görüşüm*, 90.

³⁵ Mustafa Sabri Efendi, *Kadınla İlgili Görüşüm*, 90.

Mustafa Sabri Efendi kadın erkek ilişkisini daha çok cinsel etkileşim bağlamında değerlendirmektedir. Hatta o bu düşüncesini kısıkanç İslam kanunumuz³⁶ şeklinde dine gönderme yaparak destek almaya çalışmaktadır. Düşünülmesi gereken nokta şudur. Kadınlarla erkekler arasında cinsiyete dayalı bir etkileşim söz konusudur. Ancak bütün kadın erkek ilişkilerini bu zaviyeden değerlendirmek, bu ilişki üzerine bina etmek son derece tehlikelidir ve dinin, ahlakın hedeflediği insan tipinin oluşmasına engel olduğu söylenebilir. Çünkü kadın erkek ilişkisi evvela insan insan ilişkisidir. Farklı cinsler olsa da, kadın ile erkeğin temel özelliği insan oluşudur. Kadınların ve erkeklerin de öncelikli görevi de sahip oldukları tüm nefsanî güçlere ve diğer eğilimlere rağmen veya diğer eylemlerle birlikte insan ve Müslüman kalabilmektir. İnsanlık ve dindarlık kalitesini yükseltebilmektir.

Diğer taraftan insan insan ilişkileri bağlamında insan kadın ilişkilerini sınırlandırmak, ortadan kaldırmak mümkün görülmemektedir. Çünkü insanlığı varlık sahasına kadın ve erkek olarak birlikte ayak basmıştır. Farklı deneyimlere rağmen bu birliktelik günümüze kadar gelmiştir. Hele günümüzde kadın ile erkeğin bu kadar birlikte olduğu, yan yana durduğu, birlikte ürettiği, birlikte yaşadığı bir yer, zemin ve zamanda aksini düşünmek neredeyse imkansızdır. Bu durumda insanların birlikte yaşama kültürünü zenginleştirecek, insanca kalabilecek ortamı geliştirmeleri gerekiyor. Erkeği kadından, kadını erkekten uzaklaştıracak bir ortam oluşturmak artık imkansızdır, denebilir. Bunun yerine her türlü birlikte yaşam koşulları ile bireyin sağlam ilkeler edindiği, bir dindara yakışır bir çevre oluşturulması gerekiyor. Elbette Mustafa Sabri Efendi'nin yaşadığı dönem ile bu dönemi doğrudan kıyaslamak sağlıklı olmayacaktır. Burada vurgulanmak istenen nokta şudur: nasıl ki günün anlayışı ile Mustafa Sabri Efendi ve o dönemi yargılamak, sorgulamak çok sağlıklı değilse; aynı şekilde Mustafa Sabri Efendi ve o dönem(ler)in gerekçeleri ile bugünü anlamaya çalışmak da çok sağlıklı bir sonuç vermeyecektir. Mustafa Sabri Efendi daha önceki kültürden beslenmiş ve iyi niyetli olarak onu savunmaya çalışmıştır. Ancak o dönemin kültürünü bugüne taşımak bugünü anlamadan yaşamaya benzer.

³⁶ Mustafa Sabri Efendi, *Kadınla İlgili Görüşüm*, 81.

4. Kadının Eğitimi Meselesi

Bu başlık altında Mustafa Sabri Efendi'nin kadının eğitimi ile ilgili görüşleri ile kadının gelişmesinin birey, toplum, kültür açısından hangi yaraları sağlayacağı ifade edilmiştir.

Mustafa Sabri Efendi kadının açılmasına karşı olmasıyla onun öğrenim görmesine karşı olduğu anlamının çıkarılmaması gerektiğini ifade etmektedir.³⁷ Kadın eğitimi ile ilgili olarak

‘Evet kadının öğrenim görmesine karşı çıkmadığım gibi, yetenekli bulunanın da çeşitli bilim dallarında ihtisas yapmalarına engel görmüyorum. Ancak, onların öğrenim ve ihtisaslarının erkeklerle karışık olmayan kadınlara ait okullarda, öğretmenlerinin de kadınlardan olması şartıyla. Aralarında yüksek öğrenim için yeteri kadar öğretmen bulunmadığı takdirde, erkek âlimler bu işi üzerlerine alarak, örtünmüş olan genç kız öğrencilerine ders verebilirler. Aynı zamanda, kız öğrencilerin okullarında öğrenim görmeleri için batı ülkelerine göndermelerini de uygun bulmuyorum. Eğer o ülkelerin bilginleri önünde ders almaları gerekiyorsa, böyle bir durumda birçok kızımızı ülkelere göndererek, orada Müslüman olmayan kızlar gibi yaşayıp, yıllar sonra milliyetçiliklerinden sadece dilleri, İslam’dan da sadece adı kalmış bir vaziyette dönmeleri yerine, bu ülkelerin bilgilerinden biri grubunu kendi okullarımızda görevlendirmek daha kolay ve daha doğrudur’³⁸.

Mustafa Sabri Efendi, kadın eğitiminin sınırlı olması gerektiğini ileri sürmektedir:

“Öte yandan ben, seçkin olan kızların dışındakilerin öğrenimlerini kendilerini ilgilendiren, evlerinin düzeni, çocuklarının terbiyesi, ahlaklarını düzeltmek, sağlık, düzen ve tasarrufu koruma kaideleri gibi konularla sınırlı olmasını tercih ederim. Özetle onların her işte erkeklerle eşit olmaları için değil en iyi anne, en iyi eş olarak hazırlanmalarıdır. Çünkü onları her işte erkeklerle eşit tutmak mümkün olmadığı gibi bir yarar da sağlamaz.”³⁹

Müellife göre yabancı bir ülkede öğrenim gören hanım kızların manevi kimlikleri yerli okullarda okuyanlarıkinden daha asliyetsizdir. Yaşayış ve adab-

³⁷ Mustafa Sabri Efendi, *Kadınla İlgili Görüşüm*, 97.

³⁸ Mustafa Sabri Efendi, *Kadınla İlgili Görüşüm*, 98-99.

³⁹ Mustafa Sabri Efendi, *Kadınla İlgili Görüşüm*, 103.

ı muaşeretinde bir ecnebi tavrını taklit ederler. Bir ecnebi kadın gibi giyinmek, bir ecnebi kadın gibi yatak, tuvalet odalarını tefriş etmek onları, gibi dans etmek, piyano çalmak, onlar gibi serbest görüşmek, onlar gibi gezmek ve eğlenmek isterler. Zihniyetlerine gelince kendi dinleri, ahlakları, adetleri, mevkileri ve görevleri hakkında düşünme ve hissetme tarzları yerleşmediği gibi varlıklarından ortaya çıkan bu taklit halleriyle, tavırları ile onlarda ikinci bir zihniyet de oluşamaz.⁴⁰

Mustafa Sabri Efendi'nin kadın erkek ilişkilerinde ayrıştırıcı davranması onun eğitimle ilgili düşüncelerini de etkilemiştir. Örneğin karma Eğitim. Kadının her zaman ve her yerde erkekten tamamen uzak olmasını savunan bir düşünce yapısının uzantısı olarak karma eğitime de karşı çıkmıştır. Müellife göre toplumumuzda genç kızlarla genç erkekleri aynı sınıfta, aynı okulda birlikte yan yana tahsil görmelerinin çok sakıncalı olacağı konusunda ciddi endişeler bulunmaktadır. Bu endişelerin büyük bir kısmı da dinden kaynaklanmaktadır. Ancak dinden kaynaklandığı iddia edilen görüşlerin büyük bir kısmı din adına yapılan bu görüşlerden ileri geldiği söylenebilir. Mustafa Sabri Efendi döneminin önemli bir şahsiyeti olması ile insanları etkilemiştir.

Mustafa Sabri Efendi namus hissi ile ilgili düşüncelerini açıklarken cahil kadınların namus hissi konusunda ilk fırsatta ilk tecrübelerine yenilmek gibi bir potansiyel taşıdıklarını; tahsil görmüş kadınların ise bizzat bu hissi iptal ettiğini ileri sürmektedir.⁴¹

Görüldüğü gibi Mustafa Sabri Efendi kadın eğitimi konusunda son derece temkinlidir. Kadının her yerde ve her alanda eğitim görmesine karşıdır. Daha önce belirtildiği gibi, onun kadının statüsü, erkekle eşitsizliği vb. birçok nedenden dolayı, eğitim konusunda da kadının erkek gibi davranamayacağını; bundan dolayı da eğitiminin son derece sınırlandırılması gerektiğini ifade etmiştir.

Günümüzde kadının statüsüne ilişkin böylesine kültürel bir değerlendirme, yerini, kadının eğitim ve sosyal hayatta daha çok yer almalıdır, düşüncesine bırakmaktadır. Çünkü kadının ev işlerini, erkeğin dışarıdaki işleri yürüttüğüne ilişkin uygulamalar, toplumsal belirlemeler olarak görülmekte;

⁴⁰ Mustafa Sabri Efendi, *Dini Müceddidler*, 266.

⁴¹ Mustafa Sabri Efendi, *Dini Müceddidler*, 269.

kadının eğitim konusunda en uç noktalara kadar yer alması gerektiği düşüncesi gittikçe pekiştirmektedir. Teamülün aksine kadın artık pilot, doktor, hukukçu, bilim insanı vb. roller üstlenebilmektedir.⁴² Üstelik kadın bunu annelik rolü, eşlik rolü ve dindarlık rolleri ile birlikte gerçekleştirmektedir

Kadının eğitimi bağlamında Mustafa Sabri Efendi'yi tenkit etmek öncelikli amaç değildir. Amaç o dönemin sosyal, siyasal ve kültürel açıdan Müslüman toplumlarda kadın ve onun eğitimine olan bakış açısını ortaya koymaktır. Çünkü toplumların kadına bakış açıları onların başta eğitim olmak üzere tüm yaşam alanlarını etkilemektedir. Nitekim Hz. Peygamber ile başlayan ve toplumun her alanında kendisine önemli statüler kazandırılan kadınların zaman içerisinde bunları kaybettikleri görülmektedir. Böylece Müslüman topluluklar, toplum varlığının yarısını teşkil eden kadınların zihinsel, duygusal, fiziksel güçlerinden yararlanmayı ihmal etmişlerdir.

Bu konudaki diğer bir amaç ise, kadının bir birey olarak, bir insan olarak, inanan bir varlık olarak kendi potansiyelini en üst düzeye çıkarmasına katkıda bulunmaktır. Bu noktada kadın erkek arasındaki sorunların çözülebilmesi için, kadının erkek ölçüsünde eğitimini tamamlaması ve kadının gelişmesine ket vuran engellerin kaldırılması gerekir.⁴³

⁴² Mustafa Aydın, “Aileyi Değerlendirme Eksenleri ve Bazı Yanlış Paradigmalar”, *Aile Sempozyumu*, (Ankara: Medeniyet Vakfı Yayınları 3, 2015), 218.

⁴³ Hüseyin Hatemi, *Kadının Çıkış Yolu, İlahi Hikmet ve Kadın*, 87.

Sonuç ve Değerlendirme

Eski gelenekleri ve toplumlara bakıldığında kadının toplum içindeki statüsünün yarattığı durumun doğrudan onun eğitime de yansıdığı görülmektedir. Eski Hint'te kadın eğitimi epey bir gecikmiştir. Bunun temel nedeni kadının erkek ile eşit sayılmaması gösterilmiştir. Bu kültürde kadın kocasına itaat eden bir varlık olarak addedilmiştir.⁴⁴ Çin'in eski kültüründe de kadın erkek eşitliği söz konusu değildir. Kadın kocasına itaat etmek zorundadır. Erkeğine kötülük yapan bir kadına ağır cezalar verilirdi. Tam tersi bir durumda erkeğe herhangi bir ceza verilmezdi. Boşanma erkeğin elinde idi.⁴⁵

Eski Yunanda da kadın ile erkek eşit sayılmamıştır. Kadın babasına kocasına, kocasının varislerine ve devlete bağlı olmak zorundaydı. Kadının hakları konusunda bütün tasarruf kocaya aittir. Miras hakkı erkek çocuklarına düşerdi. Bundan dolayı kız çocuklarının miras hakkı yoktu. Koca karısını dövebilir. Yunan medeniyetinde kadının toplumsal statüsüne bağlı olarak onun eğitimden yararlanması da erkeğe kıyasla daha dar bir anlamı ifade ediyordu.⁴⁶

Kadın eğitimi ile ilgili ilk önemli teşebbüsün Yunan medeniyetinde ortaya çıktığı görülmektedir. Eflatun'un Cumhuriyet adlı eserinde kadına ve erkeğe eşit roller vermiş ve karma eğitimi kabul etmiştir.⁴⁷

Hristiyan âlemi başlangıçta kadına olumsuz bir değer atfetmiştir.⁴⁸ Hristiyanlık bütün insanların eşitliğini savunduğu halde ailenin oluşumunda kadına erkeğinkinden farklı görevler vermesi, eğitimde kadın aleyhinde eşitsizliği doğurmuştur.⁴⁹

⁴⁴ Hasan Ali Koçer, "Türkiye'de Kadın Eğitimi", *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 5/1 (1972): 81.; Nusrettin Bolelli, *Tarih Boyunca Muhtelif Milletlerde Kadın Eğitimi*, (Rağbet Yayınları: İstanbul, 2018), 22-24

⁴⁵ Koçer, "Türkiye'de Kadın Eğitimi", 81. ; Bolelli, *Tarih Boyunca Muhtelif Milletlerde Kadın Eğitimi*, 16-17.

⁴⁶ Koçer, "Türkiye'de Kadın Eğitimi", 81-82.

⁴⁷ Koçer, "Türkiye'de Kadın Eğitimi", 83.

⁴⁸ Bolelli, *Tarih Boyunca Muhtelif Milletlerde Kadın Eğitimi*, 12.

⁴⁹ Koçer, "Türkiye'de Kadın Eğitimi", 83.

Rönesans ile birlikte modern edebiyatın gelişmesi, insan merkezli çeşitli tezlerin ortaya atılması, özgür düşüncenin yayılması gibi nedenler kadını sosyal hayatta değerli kılmıştır. Ancak Fransız İhtilâlini hazırlayan düşünceye kadar kadın eğitime dair önemli bir gelişme görülmemiştir.⁵⁰

Fransız İhtilali ve insan hakları beyannamesi kadın erkek eşitliğinin örtük olarak kabul edilmesinin işaretidir. Erkek çocuğun veraset önceliği kaldırılarak kız ve erkek çocuklar arasında veraset eşitliği tanınması; boşanmanın kabul edilmesi gibi durumlar kadın eğitimiyle devletin meşgul olması gerektiğini doğurmuştur.⁵¹

XIX yy. makina çağının başlaması, endüstride bilek gücü yerine beceri ve zeka gücünün alması çalışan kadına daha çok ihtiyaç gerektirdi. Bu durum kadının değerini arttırdı, çalışmasını gerektirdi.⁵² Bu çağ, kadın pedagojisinin ve eğitiminin gelişiminde önemli rol oynamıştır. Böylece bu devirde kadın eğitimi gelişmeye başladı. Özellikle iki cins arasındaki eşitliğin kabul edilmesi kadın eğitiminin gelişmesinde büyük bir rol oynamıştır.⁵³

İslam dini, eğitimde cinsiyet eşitliği prensibini öngörmüştür.⁵⁴ Hz. peygamber ilim öğrenme konusunda kadın ile erkek arasında herhangi bir ayrım gözetmemiş, ilim öğrenmenin herkese farz olduğunu ifade etmiştir.⁵⁵ Ancak İslam toplumları başlangıçta kendi çağdaşlarına göre kadının moral, sosyal ve ekonomik hayatı bakımından bir devrim sayılabilese bile sonraki dönemlerde, İslâmın getirdiği kadın haklarının, daha sonra kurulan devletlerde gerekli kabulü gördüğü ve bunun neticesi olan kadın eğitime önem verildiğini gösteren bilgiler çok değildir.⁵⁶

Her ne kadar Kadınların Peygamber zamanında İslâm orduları ile birlikte savaflara gidip cephe hizmetlerinde bulundukları, meclislere devam ettikleri, peygamber eşlerinden Hz. Ayşe'nin ve Hz. Hafsa'nın ilimle meşgul oldukları; Hz.

⁵⁰ Koçer, "Türkiye'de Kadın Eğitimi", 84-85.

⁵¹ Hasan Ali Koçer, "Türkiye'de Kadın Eğitimi", 84.

⁵² Hasan Ali Koçer, "Türkiye'de Kadın Eğitimi", 85.

⁵³ Koçer, "Türkiye'de Kadın Eğitimi", 86.

⁵⁴ Hüseyin Yılmaz, *Peygamber (s.a.v.) Döneminden Günümüze Kadınlar ve Camiler*, Özel Türkçe Seri, (Mauritius: Lambert Academic Publishing, 2017), 31.

⁵⁵ İbni Mâce I/81.

⁵⁶ Koçer, "Türkiye'de Kadın Eğitimi", 89.

Peygamberin eşi Hatice'nin ekonomik hayatta erkekler gibi rol aldığı gerçeği⁵⁷ bile Kur'an'ın getirdiği miras hakkının kadın aleyhine istismarını engelleyememiştir. Netice olarak İslâm hukukçuları kadın haklarını Cahili'ye devrine nazaran çok ıslah etmişse de erkeklerle eşit haklar tayin edememiştir. Kadının nikâhı kocasının ağzından çıkacak bir söze bağlı kalmıştır. İslamiyetin çıkışından çok sonra bazı ulema fetvalarıyla kadın eve kapanmış çarşafa girmiş, dünyayı ancak peçesi arkasından görebilmiş,⁵⁸ dolayısıyla eğitimden olabildiğince uzaklaştırılmıştır. Bu durumun birçok sebebi vardır.

Öncelikle Müslüman ulema arasında bazı rivayet, fetva ve içtihatların kadınlarla ilgili olumsuz hükümler içerecek şekilde yorumlandığı⁵⁹ görülmüştür.

Eski inanç ve kültürler de Müslümanları etkisi altına alabilmiştir. Bununla birlikte yerleşik kültür ve geleneklerin din anlayışlarına baskın çıkması, dini metinlerin yanlış anlaşılıp yorumlanması ve Müslüman toplumlardaki ahlaki zaafılar, söz konusu kadın aleyhtarı anlayış ve uygulamalara zemin teşkil etmiştir,⁶⁰ denilebilir. Hakkı Şah Yasdıman "Yahudi-Hıristiyan Kültüründeki Kadın Anlayışının İslam Kültüründeki İzdüşümleri" adlı tebliğinde, kültürümüzde yer alan kadınla ilgili birtakım ön yargıların ve uygulamaların aslında Yahudi-Hıristiyan geleneğinden beslendiğini ortaya koymaya çalışmıştır. Yasdıman kadının akli ile ilgili İslam kültüründe ortaya çıkan olumsuz rivayetlerin ve bunların uygulamalarının doğrudan başka kültürlerin etkisiyle olduğunu ileri sürmüştür.⁶¹

Yasdıman İslam kültüründe kadının eğitime olan bakış açısının da Hristiyanlık ve Yahudilik kültüründen etkilendiğini ileri sürmektedir. "*Kadınları üst kattaki odalarda oturtmayın, onlara yazı yazmayı öğretmeyin, ip eğirmeyi ve Nur suresini öğretiniz.*", "*Mü'minin en hayırlı meşguliyeti yüzmedir. Kadının en hayırlı meşguliyeti ise yün eğirmektir.*" şeklindeki rivayetlerin Kur'an temel

⁵⁷ Bu konuda bkz. Şakir Gözütok, *Kadınlara da Farzdır İslam'da Kadın Eğitimi ve Öğretimi*, (Ensar Yayınları: İstanbul:2017), 35-58.

⁵⁸ Koçer, "Türkiye'de Kadın Eğitimi", 90.

⁵⁹ Hüseyin Yılmaz, *Peygamber (s.a.v.) Döneminden Günümüze Kadınlar ve Camiler*, 43.

⁶⁰ Hüseyin Yılmaz, *Peygamber (s.a.v.) Döneminden Günümüze Kadınlar ve Camiler*, 16.

⁶¹ Hakkı Şah Yasdıman "Yahudi-Hıristiyan Kültüründeki Kadın Anlayışının İslam Kültüründeki İzdüşümleri", *Din kültür ve Çağdaşlık, 2004 Yılı Kutlu Doğum Sempozyumu Tebliğ ve Müzakereleri*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), 263-264. Gözütok, *Kadınlara da Farzdır İslam'da Kadın Eğitimi ve Öğretimi*, 82-90.

yaklaşımlarına aykırı olduğunu, ilim öğrenmek konusunda kadın ile erkeğin mutlak anlamda eşit olduğunu belirterek, kadın ile ilgili bu olumsuz yaklaşımın da diğer kültürlerden kaynaklandığını iddia etmektedir.⁶²

Yasdıman kadının eve kapatılmasını dolayısıyla öğrenme ortamlarından uzaklaştırılmasını şöyle ifade etmektedir:

“Yahudi-Hıristiyan gelenekte görülen, kadınların evlere kapatılması anlayışı ile İslami gelenekte karşımıza çıkan kadınların evlerde tutulması anlayışı arasında büyük bir benzerliğin olduğu ortadadır. Özellikle, Yahudilik'teki kadınların hangi şartlarda ve kimleri ziyaret edebileceklerine dair söylenenler ile İslami gelenekte aynı konuda söylenenler birbirlerini çağrıştırmaktadır. Bu durum ise, İslam kültüründe kadınların evlerde tutulması yönünde karşımıza çıkan rivayet, yorum ve tutumların üzerinde başta Yahudilik olmak üzere, Yahudi-Hıristiyan geleneğin etkisinin bulunduğunu düşündürmektedir.”⁶³

Kadın ile erkek imân, ibadet, muamelat ve ahlakta aynı derecede sorumlulukları paylaşmaktadırlar. Kadının kendi haklarını ve sorumluluklarını yapabilmeleri kendi gelişimine bağlıdır. Bundan dolayı kadının öğrenmesi önündeki tüm engellerin kaldırılması hatta olabildiğince öğrenmeye teşvik edilmesi gerekir. Örneğin kadını camiden alıkoymak onun öğrenmesi önüne bentler oluşturmak demektir. Bu ne insani, ne akli ne de İslamidir.

İslam'a göre kadın ile erkek eşittir. Bundan dolayı müminler kadın ile ilgili konularda konuştuklarına, yazdıklarına dikkat etmelidirler. Kadın ile erkek arasındaki farklılıklar temel insan hakları alanını değil ödevler ve iş bölümü alanı ilgilendirir... Çalışma hayatında da İslami ilkelere riayet edildikten sonra kadın ve erkek arasında temel bir ayrım yoktur.⁶⁴

Öneriler

Erkeği üstün gören dünya görüşü ve değerlere bağlı olarak toplumda kadının ikincil konuma itilmesinin önlenmesi gerekir. Cinsiyet ayrımının karşı çıkan bir ahlaksal yaklaşımın geliştirilmesi önemlidir. Bunun için kültürel

⁶² Yasdıman “Yahudi-Hıristiyan Kültüründeki Kadın Anlayışının İslam Kültüründeki İzdüşümleri”, 264-265. Gözütok, *Kadınlara da Farzdır İslam'da Kadın Eğitimi ve Öğretimi*, 71-75.

⁶³ Yasdıman “Yahudi-Hıristiyan Kültüründeki Kadın Anlayışının İslam Kültüründeki İzdüşümleri”, 278.

⁶⁴ Hüseyin Hatemi, *Kadının Çıkış Yolu, İlâhi Hikmet ve Kadın*, 36.

değerler de farklılık yaratmak gerekir; Bu da günümüzdeki eğitim öğretim sistemi kapsamında değişik bir anlayışla hayata geçirmeye bağlıdır.⁶⁵

Toplumda yaygın kabul görmüş olan erkeklik ve kadınlığa ilişkin kalıpların doğuştan yazılmış bir yazı olmadığını vurgulamak gerekir. Kadın ve erkeğin doğaları gereği böyle oldukları, yani toplumda cinsiyet eşitsizliklerini insanların doğuştan getirdiği özelliklerine dayandığı ve bu nedenle de değiştirilemez olduğu, çok derin ve yaygın bir düşünce, neredeyse bir inanç olarak hüküm sürse de bunun değişebileceğine vurgu yapmak gerekir.⁶⁶

Kadının güçlenmesi; toplumsal cinsiyet ayrımcılığının ve eşitsizliğinin ortadan kalkması için bir mücadele gereklidir. Ancak yeni bir durum yaratmak için bunu kadınların mücadeleleri ile sınırlandırmak⁶⁷ son derece problemlidir.

İslam kültür tarihinde özellikle kadınların yararlanması ve eğitim görmeleri için bazı örnek kurumlar oluşturulmuştur.⁶⁸ Bu kurumların sayısının ve niteliğinin artarak devam etmesi gerekir.

⁶⁵ Esin Küntay, “Bedene Şiddet- Öz benlik Değerlendirmeleri Toplumbilimsel Bir Analiz”, *Dişilik, Güzellik ve Şiddet Sarmalında Kadın ve Bedeni*, Ed. Yasemin İnceoğlu ve Altan Kar, Birinci Basım, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2010), 33.

⁶⁶ Belkıs Kümbetoğlu, “Değersizleştirme: Kadın Bedeninin Maruz Kaldığı Şiddet”, *Dişilik, Güzellik ve Şiddet Sarmalında Kadın ve Bedeni*, Ed. Yasemin İnceoğlu ve Altan Kar, Birinci Basım, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2010), 55.

⁶⁷ Kümbetoğlu, “Değersizleştirme: Kadın Bedeninin Maruz Kaldığı Şiddet”, 55.

⁶⁸ Samsun'da kurulan Samsun Ayşe Hanım Bint-i Abdullah Mektebi bunlara bir örnektir. Mektebin 25 Eylül 1833 tarihli vakfiyesine göre bu yapı Samsun'da Sadi Bey Mahallesi'nde inşa edilmiştir. Biri erkeklere diğeri kızlara özel olmak üzere iki derslik olarak inşa edilmiştir. İlgili kaynakta kızların nasıl bir eğitim aldıklarına dair açıklama yer almamaktadır. Buna rağmen kız çocuklarının eğitimi için de derslik inşa edilmiş olması son derece önemli görülmelidir. Bu konuda bkz. Muhammed Okudan, Osmanlı Dönemi Samsun Vakıfları, Birinci Basım, (Samsun: Samsun Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları-35, 2017), 43.

Kaynakça

- Arslan, Abdurrahman. “Aile, Müslüman Kadın, Oryantalist Söylem”. *Aile Sempozyumu*. Ankara: Medeniyet Vakfı Yayınları 3, 2015.
- Aydın, Mustafa. “Aileyi Değerlendirme Eksenleri ve Bazı Yanlış Paradigmalar”. *Aile Sempozyumu*. Ankara: Medeniyet Vakfı Yayınları 3, 2015.
- Bayram, İbrahim. Son Devir Osmanlı Şeyhülislâmlarından Mustafa Sabri Efendi’nin Dinî Düşüncesi. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2014.
- Beşer, Faruk. “İslam Ailesinin Belirleyici Özellikleri”. *Aile Sempozyumu*. Ankara: Medeniyet Vakfı Yayınları 3, 2015.
- Bolelli, Nusrettin. *Tarih Boyunca Muhtelif Milletlerde Kadın Eğitimi*. Rağbet Yayınları: İstanbul, 2018.
- Diler, Ramazan. “Ailede Din Eğitimi” *Din Eğitimi*, Ed. Hasan Dam. Birinci Basım. İstanbul: Lisans Yayınları, 2018.
- Diler, Ramazan. “Bir Öğretmen Olarak Anne veya Kültürel Annelik”. *Kadın ve Aile Sorunları Sempozyumu*. Ed. Şemsettin Kırış. Konya: Dizgi Ofset, 2015.
- Gözütok, Şakir. *Kadınlara da Farzdır İslam’da Kadın Eğitimi ve Öğretimi*. Ensar Yayınları: İstanbul:2017.
- Hasan Ali Koçer, “Türkiye’de Kadın Eğitimi”, *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 5/1 (1972)
- Hatemi, Hüseyin. *Kadının Çıkış Yolu İlahi Hikmet ve Kadın*. İkinci Basım. İstanbul: İşaret Yayınları, 1990.
- Kümbetoğlu, Belkıs. “Değersizleştirme: Kadın Bedeninin Maruz Kaldığı Şiddet”. *Dişilik, Güzellik ve Şiddet Sarmalında Kadın ve Bedeni*. Ed. Yasemin İncoğlu ve Altan Kar. Birinci Basım. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2010.
- Küntay, Esin. “Bedene Şiddet- Öz benlik Değerlendirmeleri Toplumbilimsel Bir Analiz”. *Dişilik, Güzellik ve Şiddet Sarmalında Kadın ve Bedeni*. Ed. Yasemin İncoğlu ve Altan Kar. Birinci Basım. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2010.
- Mustafa Sabri Efendi, Şeyhülislâm. *Dini Müceddidler*. Üçüncü Basım. İstanbul: Sebil Yayınları, 1994.

- Mustafa Sabri Efendi, Şeyhülislâm. *Kadınla İlgili Görüşüm ve Bu Görüşün Batı Taklitçisi Sözlerle Karşılaştırılması*. Trc. Mustafa Yılmaz, İstanbul: Esra Yayınları, 1994.
- Mustafa Sabri Efendi, Şeyhülislâm. *Mes'eleler Hakkında Cevaplar*. Sad. Osman Nuri Gürsoy. Üçüncü Basım. İstanbul: Sebil Yayınevi, 1995.
- Mustafa Sabri Efendi, Şeyhülislâm. *Mevkîfü'l-Beşer Tahte Sultânî'l-Kader*. Kahire: el-Matbaatü's-Selefiyye, 1352.
- Okudan, Muhammed. *Osmanlı Dönemi Samsun Vakıfları*, Birinci Basım. Samsun: Samsun Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları-35, 2017.
- Söylemez, Mehmet Mahfuz. “Asr-ı Saadetten Günümüze Aile”. *Aile Sempozyumu*. Ankara: Medeniyet Vakfı Yayınları 3, 2015.
- Subaşı, Necdet. “Ailenin Dönüşümü ve Yeni Bağlar”. *Aile Sempozyum*. Ankara: Medeniyet Vakfı Yayınları 3, 2015.
- Tekin, Mustafa. “İslam’da ve Günümüzde Kadın”. *Aile Sempozyumu*. Ankara: Medeniyet Vakfı Yayınları 3, 2015.
- Yasdıman, Hakkı Şah. “Yahudi-Hıristiyan Kültüründeki Kadın Anlayışının İslam Kültüründeki İzdüşümleri”, *Din kültür ve Çağdaşlık, 2004 Yılı Kutlu Doğum Sempozyumu Tebliğ ve Müzakereleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- Yılmaz, Hüseyin. *Peygamber (s.a.v.) Döneminden Günümüze Kadınlar ve Camiler*. Özel Türkçe Seri. Mauritius: Lambert Academic Publishing, 2017.

TOKAT VAKIFLARINA DAİR BİLDİRİLER

Tokat Sancağında Eğitim Faaliyetleri (19. Yüzyıl Sonları ile 20. Yüzyıl Başları)

Fırat KÜSKÜ*

Öz: Tokat sancağındaki eğitim faaliyetleri yalnızca merkez durumundaki Tokat üzerinden ele alınmamış; Erbaa, Niksar ve Zile olmak üzere diğer kazalardaki eğitim ve öğretim faaliyetlerine de değinilmiştir. 19. yüzyılın sonları ve 20. yüzyılın başlarında Tokat sancağındaki eğitim faaliyetleri konusunda, maarif salnamelerinin yanında; 1891, 1903 ve 1907 Sivas Vilayeti salnameleri, Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA) belgeleri ile kitap, makale, tez gibi ikincil kaynaklar da kullanılmıştır. Tokat sancağı gayrimüslim nüfusun da yaşadığı bir sancak olduğundan, merkezde ve kazalarda bulunan gayrimüslim okullarının üzerinde de ayrıca durulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Tokat Sancağı, Sultan II. Abdülhamid, Eğitim, Gayrimüslim Okulları, Erbaa, Zile, Niksar.

Education Activities in The Sanjak of Tokat (The Late 19th Century and The Early 20th Centuries)

Abstract: Educational activities in Tokat have been identified not only in the Tokat city but also the districts that belong to Tokat such as Erbaa, Niksar and Zile. Educational annuals (Maarif Salnâmeleri), Ottoman Prime Ministry Archives (BOA); 1891, 1903 and 1907 Sivas Province Annuals and other secondary sources, theses and articles have been used for the education activities in the Sanjak of Tokat. Also, Tokat was the place where non-Muslim population has been living. That's why in this article, we also examined the non-Muslim schools across the Tokat.

Key Words: Sanjak of Tokat, Sultan II. Abdulhamid, Education, Non-Muslim School, Erbaa, Zile, Niksar.

* Araştırma Görevlisi., Sinop Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Yakınçağ Tarihi Ana Bilim Dalı. (firatkusku@gmail.com).

Giriş

19. yüzyılın sonları ve 20. yüzyılın başlarında, Tokat sancağındaki eğitim faaliyetlerini doğru değerlendirebilmek için yalnızca mektepleri incelemek yeterli değildir. Tokat sancağının Osmanlı idari taksimatı içerisindeki konumuna ve sancağın demografik yapısına dair bilgi sahibi olmak da iktiza etmektedir. Bu nedenle çalışmanın giriş kısmında daha ziyade, çalışmaya konu olan dönemdeki Tokat sancağının portresi çizilmeye çalışılacaktır. Böylece okulların bulunduğu mahaller, talebe sayıları ve talebelerin mensup olduğu milletlere dair bilgilerin daha sağlam bir düzleme oturtulması mümkün olacaktır.

Tokat tarih boyunca birçok topluluk, beylik ve devlete ev sahipliği yapmış önemli bir kültür şehri olmuştur. Şehirde Osmanlı Devleti öncesi hüküm süren, Danişmend, Selçuklu ve İlhanlıların eserleri günümüze kadar ulaşmıştır.¹ Yıldırım Bayezid devrinde Osmanlı hâkimiyetine giren Tokat, imparatorluğun sonuna kadar Osmanlı yönetiminde kalmıştır. Tokat, 1864 Vilayet Nizamnamesi ile Sivas vilayetine bağlı bir kaza haline getirilmiştir. II. Abdülhamid dönemi idari taksimatında ise yine Sivas vilayetine bağlı, ancak bu kez kaza değil; bir sancak olarak teşkilatlanmıştır. Tokat Sancağı, sancak merkezi olan Tokat kazası ile sancağa bağlı Zile, Erbaa ve Niksar kazalarından müteşekkildir. II. Abdülhamid döneminin sonlarında ise Reşadiye de bu kazalara ilave edilmiştir.² 19. yüzyılın sonlarında Tokat kazası, Sivas vilayetinin kuzeyinde ve merkeze yürüme mesafesi ile 20 saat uzaklıktadır. Havası ve manzarası çok güzel olan şehrin; çarşıları, bağ ve bahçeleri, dükkân ve kahveleri muntazamdır. Sancağa bağlı Erbaa ve Niksar kazaları sancağın kuzeyinde, Zile kazası ise güneybatısında yer almaktadır.³

19. yüzyılın son çeyreğinde yapılan, 1881/1882 nüfus sayımında Tokat sancağının toplam nüfusu 189.925'dir. Bu nüfusun; 77.986'sı Tokat'ta, 50.525'i Zile'de, 41.125'i Erbaa'da ve 20.289'u Niksar'da yaşamaktadır. Sancağın %87,3'ü Müslüman iken, %13,7'si gayrimüslim tebaadan oluşmaktadır. Gayrimüslimlerin

¹ M. Tayyip Gökbilgin, "Tokat", *Milli Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1979), 12: 402-404.

² Ali Açıkel, "Tokat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 41: 220.

³ *Sivas Vilayet Salnâmesi*, 15 Def'a (Sivas: Sivas Vilayet Matbaası, 1308), 205-209.

tebaanın milletlere ve kazalara dağılımı, onların mekteplerini değerlendirmek açısından mühimdir.

Sancağın en büyük gayrimüslim nüfus grubu olan Ermeniler ekseriyetle Tokat kazasında yaşamakta idi. Tokat kazasında 9.198 Ermeni yaşarken, sancağın geri kalanında 5.487 Ermeni yaşıyordu. Ermenilerden sonra en kalabalık grup olan Rumlar ise ekseriyetle Erbaa kazasında yaşamaktaydı. Erbaa'da 3.698 Rum bulunurken, Tokat'ta 2.167, Niksar'da 2.027, Zile'de ise 49 kişi vardı. Sancakta bu grupların dışında Yahudi, Protestan, Katolik ve gayrimüslim çingeneler de bulunuyordu.⁴

Yukarıda demografik yapısına dair bilgiler verdiğimiz sancağın, mektep dağılımı bu nüfus bilgilerine paralel olarak gelişim göstermiştir. Osmanlı millet sistemi içinde yer alan ve Tokat sancağında bulunan tüm milletlerin kendine mahsus mektebe sahip olduğu da görülmektedir. Nüfusu oldukça az olan Katolik, Protestan ve Yahudilerin dahi kendi mektepleri vardı. 19. yüzyılın sonlarında Tokat sancağında medrese, sıbyan, ibtidai ve rüşdiye olmak üzere dört çeşit mektep bulunmaktaydı. 20. yüzyılın başlarında mevcut mekteplere bir de idadi eklenmiştir. Sancaktaki tüm okullar sivil mektepler olup, askeri rüşdiye ve askeri idadi bulunmamaktaydı. Çalışmanın devamında sancakta bulunan medreseler, ibtidailer, rüşdiyeler, idadi mektepleri ve gayrimüslim mektepleri ayrı başlıklar altında incelenecektir. Bunun dışında sancakta bulunan maarif komisyonları, kütüphaneler ve kitap sayılarına da değinilecektir.

1. Medreseler

Medrese kurumu için sözlükte şu ifade kullanılmıştır: “Ulûm-u aliye ve diniyyeyi okuyan talebe-i ulûmun beytûtet ve mütalaasına mahsus vakıf hücreleri muhtevi bina”.⁵ Özetle medrese; kelime anlamı olarak, ders okutturulan yer, mektep demektir. Bu mektepler Osmanlı Devleti'nde, temel eğitim kurumları olarak uzun yıllar hizmet etmiştir. Orhan Gazi'den itibaren faaliyetlerine rastladığımız medreseler, imparatorluğun sonuna kadar öğretim hayatına devam etmiştir. Konumuz olan, 19. ve 20. yüzyıllarda birçok ıslahatçı padişah bulunmasına rağmen, medreselerin ıslahı konusu son dönemlerde bir

⁴ Kemal H. Karpat, *Osmanlı Nüfusu* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2010), 288-289.

⁵ Şemseddin Sami, *Kâmûs-i Türkî* (İstanbul: İdeal Yayıncılık, 2015), 1015.

problem olmuştur.⁶ Eğitim alanında köklü değişiklikler yapan II. Mahmud ve II. Abdülhamid'in bile medreselerde gerekli düzenlemeleri yapmamış yahut olmaları dikkate değerdir. Medreselerin gelenekçi yapısında değişiklik yapmanın zor olacağını fark eden padişahlar, medreselerin yanında modern eğitim kurumları kurarak hem gelenekçi yapıya zarar vermemiş, hem de ihtiyaç hissedilen yenilikçi yapıya kavuşmayı hedeflemişlerdir.

Çalışmamızın konusu olan 19. yüzyıl sonları ve 20. yüzyıl başlarını ihtiva eden dönemde, Tokat sancağında eğitim faaliyetlerinde bulunan birçok medrese bulunmaktadır. Bu medreselerin kimisi Tokat merkez kazada bulunurken, kimisi de sancağa bağlı diğer kazalarda talebe yetiştirmektedir. Osmanlı resmi devlet salnamelerinde yer alan bilgilere göre H. 1308 (M. 1891/1892) senesinde Tokat sancağı genelinde 26 adet medrese mevcut idi. Bu medreselerden; 15 tanesi Tokat kazasında, 1 tanesi Erbaa kazasında, 6 tanesi Zile kazasında ve 4 tanesi Niksar kazasında faaliyet göstermekteydi.⁷ H. 1321 (M. 1903/1904) senesine gelindiğinde ise Tokat sancağında 30 medrese vardı. Bunlardan 11 tanesi Tokat'ta, 6 tanesi Erbaa'da, 4 tanesi Niksar'da ve 9 tanesi Zile'de bulunmaktaydı.⁸

Tablo No: 1 Tokat Kazasında Bulunan Medreseler Hakkında Bilgiler (H. 1321) (M. 1903/1904)

Medresenin İsmi	Banisi	Bulunduğu Yer	Müderrisi	Talebe Sayısı
Tekye	Cemaleddin Yahya	Soğukpınar Mahallesi	Hacı Osman Efendi	75
Albastan	Hacı Ahmed Efendi	Albastan	Mehmed Efendi	50
Feyziye	Ayşe Hanım	Tokat	Hacı Hüsnü Efendi	72
Yağıbasan	Yağıbasan ve Ali Paşa	Eskiciler Çarşısı	Ahmed Efendi	40

⁶ Mehmet İpşirli, "Medrese", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28: 328.

⁷ *Sivas Vilayet Salnâmesi*, 15 Def'a (Sivas: Sivas Vilayet Matbaası, 1308), 205-209.

⁸ *Salnâme-i Nezaret-i Maarif-i Umumiyye*, 6 Def'a (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1321), 552.

Debbağhane	Meçhul	Maslahaddin	Hafız Ahmed Efendi	30
Mihmanhacib	Genç Mehmed Paşa	Mihmanhacib	Osman Efendi	32
Cami-i Kebir	Abdullah Bey	Kasabada	Mehmed Efendi	11
Esir	Meçhul	Debbağhane-i Atik	Sabit Efendi	40
Hisariye	Hisar Bey	Samanpazarı	Bekir Efendi	46
Zincirli	Meçhul	Başmeydan	Asım Efendi	17
Gök Daire (Gök Medrese)	Pervane Bey	Meydan-ı Müslim	Ömer Efendi	59

Kaynak: *Salnâme-i Nezaret-i Maarif-i Umumiyye*, 6 Def'a (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1321), 552.

Tablo No:1'de yer alan medreseler 1903 senesinde Tokat kazasında aktif olarak eğitim veren medreselerdir. Buna göre, Tokat merkez kazasında yer alan 11 medresede toplam 472 talebe eğitim görmektedir. Ancak bu medreselerin dışında 19. yüzyılın sonlarında faaliyet gösterip, 20. yüzyıla sirayet edememiş medreseler de mevcuttur. Tokat kazasında bulunan; Huruç, Şeteciler, Güllü, Turhal, Gürcü ve Pazar medreseleri daha evvelki maarif salnamelerinde yer alırken, 1321 salnamesinde yer almamıştır. Tabloda yer alan Zincirli Medresesi ise daha önceki salnamelerde yer almazken bu salnamede gösterilmiştir.

Tablo No:1'de yer alan medreselerden bazıları günümüze kadar ulaşan önemli kültürel eserleri oluşturmuşlardır. Örneğin, açık avlulu, iki katlı ve iki eyvanlı olarak inşa edilen Gökmedrese uzun süre Tokat Müzesi olarak kullanılmıştır.⁹ Anadolu'daki ilk kapalı avlulu medreselerden biri olan Yağlıbasan Medresesi'nin kalıntıları da günümüze ulaşmıştır.¹⁰ Mihmanhacip medresesinin banisi olan Genç Mehmet Paşa'nın yaptırdığı Genç Mehmet Paşa Camii de bugün sağlam bir halde, kültür envanterleri arasında yer almaktadır. Gök Medrese'nin banisi olan Pervane Muineddin Süleyman'ın 13. yüzyılda yaptırdığı hamam da bugün hala hamam olarak kullanılmaktadır.

⁹ Hamza Gündoğdu, v. dğr., *Tarihi Yaşatan İl Tokat* (Ankara: Vakıf Sistem Matbaası, 2006), 205.

¹⁰ Hamza Gündoğdu v. dğr., *Tarihi Yaşatan İl Tokat*, 202.

Tablo No: 2 Tokat Sancağına Bağlı Erbaa, Niksar ve Zile Kazalarında Bulunan Medreseler (H. 1321) (M. 1903/1904)

Medresenin İsmi	Banisi	Bulunduğu Yer	Müderrisi	Talebe Sayısı
Cami-i Kebir	Meçhul	Erbaa	Ali Sırrı Efendi	61
Hamidiye	Müteveffa Osman Nuri Efendi	Erbaa	İbrahim Efendi	75
Sepetli	Abid Ağa	Erbaa	Tahir Efendi	59
Dereli	Ahmed Efendi	Erbaa	Ahmed Efendi	40
Tanba	Ahmed Efendi	Erbaa	M. Nureddin Efendi	38
Sonisa	Kapı Ağası Hüseyin Ağa	Erbaa	Mehmed Saadeddin Efendi	65
Kozancı	Şeyh Ahmed Efendi	Niksar	Süleyman Efendi	21
Hatuniye	Hatun	Niksar	H. Hüseyin Efendi	22
Hadım Ali Ağa	Hadım Ali Ağa	Niksar	Salih Efendi	30
Yağlıbasan	Yağlıbasan	Niksar	Mustafa ve Edhem Efendiler	29
Zincirli	Meçhul	Zile	Fehmi Efendi	25
Geslek	Hacı Abdullah	Zile	Bekir Efendi	55
Nakkaş	Hacı Kadri Bey	Zile	Abdullah Efendi	15
Arnabod (Arnavud)	Müftü Ahmed Efendi	Zile	Hamdi ve Kâmil Efendiler	20
Cami-i Kebir	Ahali-i Mahaliyye	Zile	Abdullah Efendi	68
Karagülle	Karagülle	Zile	Bahri Efendi	9
Yazılmac	Bekir Efendi	Zile	Bekir Efendi	99
Kavak	Ahali-i Karye	Zile	Osman Efendi	32
Acıoyuk	Ahali-i Karye	Zile	Mustafa Efendi	31

Kaynak: *Salnâme-i Nezaret-i Maarif-i Umumiyye*, 6 Def'a (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1321), 552.

Tablo No: 2’de Erbaa, Niksar ve Zile kazalarında bulunan medreseler ve bunların müderrisleri, banileri, bulundukları yerler, talebe sayıları gibi bilgilere yer verilmiştir. Aynı Tokat kazasında olduğu gibi, bu kazalarda da 19. yüzyılın sonlarında aktif olup, 20. yüzyılın başlarında faaliyet göstermeyen medreseler mevcuttur. Bunlar; Keşfi, Çilehane, Başçıftlık, Ali Kadı, Kilisa ve Erpac medreseleridir. Her iki tablo da incelendiğinde, 1903 senesinde Tokat sancağında medreselerde eğitim gören talebe sayısının 1.266 olduğu görülmektedir. Yani her medresede ortalama 42 talebe eğitim görmekteydi.

Her iki tabloda da ortak olan Yağıbasan Medreseleri ise Tokat ve Anadolu tarihi açısından oldukça önemli, kadim medreselerdir. Tokat kazasındaki medresenin bir benzeri olan Niksar Yağıbasan Medresesi, 1157 yılında Melik Nizameddin Ebu’l Zafer Yağıbasan bin Melik Danişmend Zahir tarafından inşa edilmiştir.¹¹ Yağıbasan Medresesi, II. Abdülhamid döneminde de aktif olarak eğitim verilen bir medreseydi. 20. Yüzyılda aktif olmayan ancak kadim medreselerden biri olarak kalıntıları günümüze kadar ulaşan bir medrese ise Niksar’da bulunan Hacı Çıkrık Medresesi’dır. 1182 yılında, Selçuklu emiri Bedreddin Ebu Mansur Şehinşah tarafından yaptırılan bu medrese, mevcut kalıntılardan bir türbe gibi gözüktüğü için Hacı Çıkrık Türbesi olarak da anılmaktadır.¹²

2. Sıbyan Mektepleri/ İbtidai Mektepleri ve Maarif Komisyonu

1869 Maarif-i Umumiye Nizamnamesi ile köylerde ve mahallelerde sıbyan mektepleri, 500 hane ve üstü mahallerde rüşdiyeler, bin hane ve üstü mahallerde ise idadiler kurulması öngörülmüştür.¹³ Nizamnameye göre, eğitimin ilk basamağı sıbyan mektepleri olarak belirlenmiştir. Modern anlamdaki ilkokulların Osmanlıdaki yansıması olan sıbyan mektepleri temel düzeyde bir eğitim vermektedir. Bu mektepler II. Abdülhamid döneminde bir dönüşüme uğrayarak “mekâtib-i ibtidaîyye” yani ibtidai mektebi ismini almışlardır.¹⁴

¹¹ Hamza Gündoğdu v. dğr., *Tarihi Yaşatan İl Tokat*, 443.

¹² Hamza Gündoğdu v. dğr., *Tarihi Yaşatan İl Tokat*, 446-447.

¹³ Osman Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi* (İstanbul: Eser Matbaası, 1977), 1: 425.

¹⁴ Cahit Baltacı, “Mektep”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004) 29: 27.

İbtidai mekteplerinde; Alfabe, Kur'an-ı Kerim, Tecvid, İlmihal, İmla, Kıraat, Sarf-ı Osmani, Hesab ve Hüsn-ü Hat dersleri verilmekteydi.¹⁵

Tokat sancağındaki sıbyan mektepleri hakkında ilk bilgiler Sivas vilayet salnamelerinde yer almaktadır. 1891 yılı devlet salnamesi verilerine göre; Tokat sancağında Müslümanlara ait 158 adet sıbyan mektebi bulunmaktayken, bunların 13 tanesi Tokat kazasında, 102 tanesi Erbaa kazasında, 39 tanesi Zile kazasında ve 4 tanesi Niksar kazasındadır.¹⁶ Bundan 12 sene sonrasının verilerinde, yani 20. yüzyılın başlarına tekabül eden 1903 senesinde ise; Tokat kazasında 75 adet, Zile kazasında 26 adet, Erbaa kazasında 110 adet ve Niksar kazasında 29 adet ibtidai mektebi bulunmaktadır.¹⁷

Tokat kazasında bulunan ibtidai mekteplerinin kuruluş tarihi ekseriyetle H. 1310 (M. 1892/1893) olmakla beraber, bu mekteplerin büyük çoğunluğu halkın yardımları ile yapılmıştır. Tokat kazasındaki ibtidai mektepleri şu karye ve mahallelerde bulunmaktaydı: Ahur, Almus, Binderesi, Bisgeni, Bizeri, Bolos, Bozan Alat, Dönekse, Efe, Eze, Emir Said, Erenler, Hacı, İğdir, Karaoluk, Kasaba, Katralca, Kayadibi, Kozak, Kuşoturağı, Musullu, Mülk, Ohtab, Osman, Pazar, Poyrazalan, Sivri, Tekneli, Toderfe, Tokat, Turhal, Üçgül, Vavru, Yalı, Yeni Karkıncık.¹⁸

Tokat sancağına bağlı Erbaa kazasında bulunan ibtidai mektepleri ise şu karye ve mahallelerde bulunmaktaydı: Ağcaalan, Ağcakeçi, Ahor, Ahret, Alaaddin, Alahtıyan, Alinek, Aray, Aşağı Baraklı, Aşağı Çandır, Aydınsofii Ayvaönü, Bedevi, Beldağı, Benli, Bevarmo, Bilal, Boraboyu, Börtevi, Çalkara, Çalkdar, Çanalan, Çatmalar, Çermik, Değirmenli, Dereköy, Dereli, Destek, Devre, Dutluk, Düricesu, Eksi, Emri, Enderam, Eryaba, Erzenes, Fındıcak (Çerezfındıcak), Gelegin, Gelengere, Gesraniye, Gite, Gituam, Günköse, Hacı Pazar, Hacıyönü, Halamaz, Harmederesi, Hayati, Hayatkesamen, Hedadi, Hoşeyh, İyad, Kadı, Kadim, Kale, Kandıcak, Karaağaç, Karkın, Karlık, Kasaba, Kemeryönü, Kemreli, Kızıl Alçık, Kozlıca, Kozlu, Kultul, Mekelliyönü, Menril, Mercimek, Meruş, Mesköse, Mülkbükü, Nuhu, Oğlakçı, Oladin, Ovacık, Oyba, Pelitlitekke, Revak, Sanarma, Sepetli, Sepetli Oyası, Sosat, Soynisa, Sulay, Tanoba, Tasna, Teklure,

¹⁵ *Salnâme-i Nezaret-i Maarif-i Umumiyye*, 1 Def'a (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1316), 338.

¹⁶ *Sivas Vilayet Salnâmesi*, 15 Def'a (Sivas: Sivas Vilayet Matbaası, 1308), 205-209.

¹⁷ *Salnâme-i Nezaret-i Maarif-i Umumiyye*, 6 Def'a (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1321), 565-572.

¹⁸ *Salnâme-i Nezaret-i Maarif-i Umumiyye*, 6 Def'a (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1321), 565-570.

Tenke, Tepe Kışlası, Türkmendami, Usta Mehmed, Yalı, Yemişangünü, Yenidere, Yerkozlu, Yolaçan, Yukarı Baraklı, Yukarı Çandır, Zelkille, Zenke, Zilhor (Çatılı), Zindi, Zoday, Zoğallıçukur. Tokat sancağında en fazla ibtidai mektebine sahip olan Erbaa kazasındaki mektepler, merkez kaza olan Tokat'ta olduğu gibi H. 1310 (M. 1892/1893) tarihlerinde kurulmuştur.¹⁹

Zile kazasında bulunan ibtidai mektepleri: Boldacı, Buldu, Çiftlik, Deveci, Gazi, Hacı İlyas, İçdir, İsmaili, Kedili, Kaledere, Karakaya, Kavak, Kışla, Kızılca, Kozdere, Köşrelilik, Kuruçay, Onurlu, Oyuk, Yenihan, Zile mahallerinde bulunmaktaydı. Niksar kazasındaki mektepler ise: Ayva, Bideze, Çalı, Darı, Ecnemi, Elmacık, Geyikgölü, Horun, Kabaklı, Kabaklı, Karataş, Kelime, Kovalı, Lazik, Mezra, Pertan, Pertek, Serakıt, Soğukpınar mahallerinde yer almaktaydı.

Niksar kazasındaki ibtidai mektepleri H. 1316 (M. 1898/1899) tarihinde kurulmuştur. 1903 tarihli maarif salnamesinde, mekteplerin talebe sayıları ve kuruluş şekilleriyle ilgili bilgi bulunmamaktadır. Ancak 1901 tarihli maarif salnamesinde okulların kuruluş şekilleri hakkında bilgi verilmiştir. Buna göre; Tokat sancağında kurulan ibtidai mektepleri ekseriyetle iane-i ahali yani halk yardımı ile kurulmuştu.²⁰

20. yüzyılın başlarında, Osmanlı taşra teşkilatında tüm sancaklarda olduğu gibi, Tokat sancağında da eğitim işlerinden sorumlu bir maarif komisyonu bulunmaktaydı. 6 kişiden oluşan bu komisyona sancağın mutasarrıfı başkanlık etmekteydi, geri kalan 5 kişi ise üye konumundaydı. 1903 senesinde kalhane muhasebecisi, nüfus memuru, kâtip ve iki diğer üyeden oluşan komisyon²¹, 1907 senesinde mekteb-i idadi müdürü, belediye reisi, kâtip ve 3 diğer üyeden oluşmaktaydı.²² Yalnızca bu bilgiye bakarak, maarif komisyonunun üyelerinde, maarif işleri ile daha ilgili ve işin içindeki kişilere doğru bir yönelme olduğunu söylemek mümkündür.

3. Rüşdiye Mektepleri

Osmanlı Devleti'nde sıbyan / ibtidai mektebini başarı ile tamamlayan öğrenciler, eğitimin ikinci kademesi olan ve modern anlamda ortaöğretime

¹⁹ *Salnâme-i Nezaret-i Maarif-i Umumiyye*, 6 Def'a (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1321), 568-572.

²⁰ *Salnâme-i Nezaret-i Maarif-i Umumiyye*, 3 Def'a (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1318), 434-455.

²¹ *Sivas Vilayet Salnâmesi*, 16 Def'a (Sivas: Sivas Vilayet Matbaası, 1321), 137.

²² *Sivas Vilayet Salnâmesi*, 17 Def'a (Sivas: Sivas Vilayet Matbaası, 1325), 145.

tekabül eden rüşdiye mekteplerine devam etmekteydiler. 1869 Maarif-i Umumiye Nizamnamesi ile nüfusu 500 haneyi aşan mahallerde, bir erkek rüşdiyesi açılması öngörülmüştür. Kız rüşdiyeleri için ise daha ziyade vilayet merkezleri tercih edilmiştir. Nitekim Osmanlı Devleti'nde kızların sıbyan/ibtidai mektebi dışında eğitim alabildikleri ilk mektepler, rüşdiye mektepleri olmuşlardır.²³ Rüşdiye mekteplerinde; Kur'an-ı Kerim, Türkçe, Arapça, Farsca, Fransızca, Hesap, Hendese, Coğrafya, Tarih, Ma'lumat-ı Nafia ve Hıfzı's-sıhha, Hüsn-ü Hat ve Resim dersleri okutulmaktaydı.²⁴

20. yüzyıla girerken Tokat sancağında 4 tane mekteb-i rüşdiye bulunmaktaydı. Bu rüşdiye mektepleri, sancağa bağlı kaza merkezlerinde yer alıyordu. Tokat merkez kazasının dışında; Zile, Niksar ve Erbaa kazalarında da müstakil birer rüşdiye mektebi mevcut idi. 1901 senesi verilerine göre, bu rüşdiyelerde eğitim alan talebe sayısı 259 idi. 19. yüzyılın son çeyreğine ait vilayet salnamelerinde ise Tokat sancağındaki rüşdiyelerin talebe sayılarına yer verilmemiştir. Ancak rüşdiyelerin muallimleri, verdikleri dersler ve isimleri hakkında bilgilere erişmek mümkündür. Örneğin, 1891 senesinde Tokat rüşdiyesinin muallim-i evveli Ahmed Kâmil Efendi'dir. Muallim-i Sânî Hacı Osman Efendi iken, hat muallimi Hilmi Efendi'dir. Talebe sayısı ise belli değildir.²⁵ 1898 – 1903 yıllarını ihtiva eden maarif salnamelerinde ise mekteplerin muallimlerinin yanında, talebe sayıları da gösterilmiştir.

Tablo No: 3 Tokat Mekteb-i Rüşdiyesi Hakkında Bilgiler (H. 1319) (M. 1901/1902)

Görevi	İsmi	Talebe Sayısı
Muallim-i Evvel	Ahmed Kâmil Efendi	95
Muallim-i Sânî	İzzet Efendi	
Hat Muallimi	Mehmed Efendi	
Hademe	İsmi Belirsiz (1 kişi)	

Kaynak: *Salnâme-i Nezaret-i Maarif-i Umumiyye*, 4 Def'a (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1319), 663.

²³ Cemil Öztürk, "Rüşdiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2008), 35: 301.

²⁴ *Salnâme-i Nezaret-i Maarif-i Umumiyye*, 1 Def'a (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1316), 191.

²⁵ *Sivas Vilayet Salnâmesi*, 15 Def'a (Sivas: Sivas Vilayet Matbaası, 1308), 140.

Tablo No:3 'de gösterildiği üzere 1901 senesinde, Tokat Mekteb-i Rüşdiyesi'nde dört adet 3 adet muallim, 1 adet hademe ve 95 adet talebe bulunmaktadır. 1903 senesine gelindiğinde ise Tokat kazasında, mekteb-i rüşdiyenin yerine idadi mektebi yer almaktadır. İdadiye dair bilgiler, idadiler başlığı altında inceleneceğinden, idadi mektebinin ayrıntısına değinilmemiştir. Tokat Mekteb-i Rüşdiyesi bazı arşiv belgelerine de konu olmuştur. Örneğin, 1892 yılında sancakta görülen kolera hastalığından ötürü mekteb-i rüşdiyenin eğitim faaliyetlerine ara vermesi kararlaştırılmıştır.²⁶ Başka bir belgede ise, 1897 yılında mektebin talep ettiği küre ve haritaların gönderildiği bildirilmiştir.²⁷

Tablo No: 4 Zile Mekteb-i Rüşdiyesi Hakkında Bilgiler (H. 1319) (M. 1901/1902)

Görevi	İsmi	Talebe Sayısı
Muallim-i Evvel	Ali Galib Efendi	51
Muallim-i Sâni	Sabit Efendi	
Muallim-i Sâlis	Osman Efendi	
Hat Muallimi	Ali Efendi	
Hademe	İsmi Belirsiz (1 kişi)	

Kaynak: *Salnâme-i Nezaret-i Maarif-i Umumiyye*, 4 Def'a (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1319), 663.

Tablo No: 4'de Zile rüşdiye mektebine ait muallim ve talebe bilgileri gösterilmiştir. Muallim-i evvel olan Ali Galib Efendi, önceki vilayet salnâmelerinde de mektebin muallimi olarak göze çarpmaktadır. 1903 yılına gelindiğinde ise muallim-i evvel yine Ali Galib Efendi'dir. 2. ve 3. öğretmen görevlerinde ise Abdurrahman Efendi ve Bekir Efendiler bulunmaktadır. Hat muallimi Ali Efendi'de görevine devam etmektedir. 1903 senesinde talebe sayısı 56'ya yükselmiştir.²⁸

²⁶ Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Maarif Nezareti, Mektubi Kalemî (MF. MKT.), 191/21.

²⁷ BOA, MF. MKT, 382/6.

²⁸ *Salnâme-i Nezaret-i Maarif-i Umumiyye*, 6 Def'a (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1321), 547.

Tablo No: 5 Niksar Mekteb-i Rüşdiyesi Hakkında Bilgiler (H. 1319)(M. 1901/1902)

Görevi	İsmi	Talebe Sayısı
Muallim-i Evvel	Asım Efendi	81
Muallim-i Sâni	Mahmud Efendi	
Muallim-i Sâlis	İsmail Efendi	
Hat Muallimi	Mustafa Efendi	
Hademe	İsmi Belirsiz (1 kişi)	

Kaynak: *Salnâme-i Nezaret-i Maarif-i Umumiyye*, 4 Def'a (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1319), 663.

1889 vilayet salnamesinde Niksar Mekteb-i Rüşdiyesi'nin muallimi-i evveli Tablo No: 5'te gösterildiği gibi yine Asım Efendi iken, 2. ve 3. muallimler Derviş ve Zihni Efendilerdir.²⁹ 1889 ve 1891 salnamelerinde mektebin talebe sayısına dair bilgi bulunmamaktadır. 1901 senesinde 81 olan talebe sayısı, 1903'te 104'e yükselmiştir. Muallim-i evveli ise İsmail Hakkı Efendi olarak değişmiştir.³⁰

Tablo No: 6 Erbaa Mekteb-i Rüşdiyesi Hakkında Bilgiler (H. 1319) (M. 1901/1902)

Görevi	İsmi	Talebe Sayısı
Muallim-i Evvel	Mehmed Efendi	32
Muallim-i Sâni	Bekir Feyzi Efendi	
Hat Muallimi	Mehmed Emin Efendi	
Hademe	İsmi Belirsiz (1 kişi)	

Kaynak: *Salnâme-i Nezaret-i Maarif-i Umumiyye*, 4 Def'a (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1319), 664.

²⁹ *Sivas Vilayet Salnâmesi*, 14 Def'a (Sivas: Sivas Vilayet Matbaası, 1306), 155.

³⁰ *Salnâme-i Nezaret-i Maarif-i Umumiyye*, 6 Def'a (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1321), 547.

1891 senesinde Erbaa’da bir rüşdiye mektebi olduğu salname kayıtlarında mevcuttur. Ancak rüşdiyenin muallimleri ve talebeleri hakkında bilgi verilmemiştir. Tablo No: 6’da gösterilen 1901 senesi verilerinde, 32 talebe ile eğitim faaliyetlerini sürdüren mektep; 1903 senesinde talebe sayısını 44’e yükseltmiştir. Muallim-i evvel görevine ise Mehmed Efendi’nin yerine Emin Efendi getirilmiştir.³¹

4. İdadi Mektepleri ve Kütüphaneler

Osmanlı Devleti’nde ibtidai ve rüşdiye mekteplerini başarı ile tamamlayan öğrenciler, modern anlamda lise seviyesine denk gelen idadilere devam etmekteydiler. İdadiler askeri ve sivil olmak üzere iki çeşitti ve ekseriyetle vilayet/sancak merkezlerinde yer almaktaydı. İdadiler çoğu yerde rüşdiyeler ile birleştirilmişti, buna göre 7 yıllık idadilerin ilk 3 yılı rüşdiye olarak eğitim vermektedir. Rüşdiyeler hemen her kaza merkezinde bulunmaktayken, idadilerin sayısı hayli azdı. Bu nedenle, II. Abdülhamid döneminde vilayetlere tahsis edilen “maarif hissesi” ile idadilerin sayılarının artması hedeflenmişti. Nitekim II. Abdülhamid döneminin sonlarında, Osmanlı Devleti’nde yaklaşık 110 tane idadi ve bu kurumlarda eğitim gören 20.000’e yakın talebe bulunmakta idi.³² İdadilerde talebeler, Müslim – Gayrimüslim farkı gözetmeksizin karışık olarak eğitim alacağından, Osmanlı tebaasını kaynaştırarak ortak bir kültürle yetiştirmek gayesi de güdülmüştür.³³ İdadilerde okutulan dersler ise şöyledir: Kur’an ve Ulum-u Diniyye, Türkçe, Edebiyat ve Ahlak, Kitabet-i Resmiyye, Arabi, Farsi, Fransızca, Kavanin, Hesab, Usul-u Defteri, Cebir, Hendese, Müsellesat, Kozmografya, Makine, Hikmet-i Tabiyye ve Kimya, Mevalid, Coğrafya, Tarih, İlm-i Servet, Ma’lumat-ı Nafia ve Hıfzızsıhha, Hüsn-ü Hat ve Resim.³⁴

Tokat sancağında, mekteb-i idadinin açılması hususu, uzun bir sürecin ardından gerçekleşmiştir. Devletin, sancakta bir idadi tesis edilmesi için defalarca emir gönderdiği, ancak muhtelif sebeplerden ötürü idadinin istenen zamanda açılmadığı anlaşılmaktadır. 1891 tarihinde Tokat sancağında bir idadi

³¹ *Salnâme-i Nezaret-i Maarif-i Umumiyye*, 6 Def’a (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1321), 547.

³² Cemil Öztürk, “İdadi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21: 465.

³³ Faik Reşit Unat, *Türkiye Eğitim Sisteminin Gelişmesine Tarihi Bir Bakış* (Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1964), 45.

³⁴ *Salnâme-i Nezaret-i Maarif-i Umumiyye*, 1 Def’a (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1316), 191.

kurulması için ilk çalışmalar başlamıştır. Ancak sancağın maarif hissesi yeterli olmadığı için bu çalışma akim kalmıştır.³⁵ 1895 yılında idadi mektebinin geçici bir binada eğitime başlaması düşünülmüş, daha sonra bundan vazgeçilmiştir.³⁶ İrade buyrulmasına rağmen ve aradan 10 yıl geçmesine rağmen, 1901 senesinde hala bir mekteb-i idadi mevcut değildir. Bu nedenle Babıali bu hususun araştırılmasını istemiştir.³⁷ Nitekim yıllarca süren belge trafiği ve çalışmaların ardından 1902 senesinde idadının açılışı yapılmıştır.³⁸

Tokat Mekteb-i İdadi'si, Tokat Rüşdiyesi'nin idadiye dönüştürülmesi sonucu vücuda getirilmiştir.³⁹ İdadiye dair ilk bilgiler de dönüşümün ertesi yılı olan, 1903 yılı maarif salnamelerinde yer almaktadır. Bu bilgilere göre mektebin müdürü Şakir Efendi'dir. Muavin Kâmil Efendi, Coğrafya ve Fransızca ve Ulum-u Eşya muallimi Şakir Efendi; Usul-ü Defteri, Hesab, Hendese, Resim ve Türkçe muallimi Mustafa Zihni Efendi; Arabi, Farsi, Ahlak ve Ulum-u Diniyye muallimi İzzet Efendi; hat muallimi Mehmed Efendi, mübassır ise Tevfik Efendi'dir. Mektebin 2 tane de hademesi bulunmaktadır. İdadının talebe sayısı ise 112'dir. Bunlardan 111'i Müslüman iken, yalnızca bir talebe gayrimüslimdir.⁴⁰

Tokat sancağında medreseler, ibtidailer, rüşdiyeler ve idadilere eğitim faaliyetlerinde destek olan kütüphaneler de mevcuttur. 1898 senesinde Sivas vilayeti genelinde 17 adet kütüphane bulunurken, bunlardan 3 tanesi Tokat sancağında bulunmaktaydı. Sancağın sahip olduğu 3 kütüphanenin 2 tanesi Tokat kazasında bulunurken, 1 tanesi Zile kazasında yer almaktaydı.⁴¹

Tablo No: 7 Tokat Sancağında Bulunan Kütüphaneler (H. 1316) (M. 1898/1899)

Bulunduğu Yer	Kütüphane İsmi	Banisi	Kitap Adedi	Kuruluş Tarihi
Tokat	Eşker Ali Paşa	Eşker Ali Paşa	300	Meçhul

³⁵ BOA, MF. MKT, 123/118.

³⁶ BOA, MF. MKT, 248/14.

³⁷ BOA, Yıldız Maarif Nezareti Maruzatı (Y..PRK.MF..), 4/48.

³⁸ BOA, MF. MKT, 624/41.

³⁹ BOA, MF. MKT, 605/203.

⁴⁰ *Salnâme-i Nezaret-i Maarif-i Umumiyye*, 6 Def'a (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1321), 544.

⁴¹ *Salnâme-i Nezaret-i Maarif-i Umumiyye*, 1 Def'a (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1316), 1100.

Tokat	Takiyeci	Hacı Ömer Ağa	76	H. 1306 (M. 1888)
Zile	Hamidiye	Hacı Ahmed Ağa	265	Meçhul

Kaynak: *Salnâme-i Nezaret-i Maarif-i Umumiyye*, 1 Def'a (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1316), 1100.

Tablo No:7 incelendiğinde en büyük kütüphanenin 300 kitap ile Eşker Ali Paşa Kütüphanesi olduğu görülmektedir. Ali Paşa'nın kütüphaneden başka medrese ve camisi de bulunmaktadır. 265 kitaplı Hamidiye Kütüphanesi ve 76 kitaplı Takiyeci kütüphaneleri de sancağın diğer kütüphaneleridir. Sivas genelindeki kütüphanelerdeki toplam kitap sayısı 3.031 iken bu kitapların 641'i Tokat sancağında bulunmaktadır. Bu da vilayet genelinin %21'ine tekabül etmektedir.

5. Gayrimüslim Mektepleri

Tokat sancağında 23.974 gayrimüslim yaşamaktaydı. Ermeniler, Rumlar, Yahudiler, Katolikler, Protestanlar ve çingeneler sancağın gayrimüslim unsurları idi. Bu unsurların kendine ait mektepleri de bulunmaktadır. Tokat sancağında bulunan gayrimüslim mekteplerine dair ilk bilgiler Sivas Vilayet Salnâmeleri'nde yer almaktadır. Çalışmamızın konusu olan 19. yüzyıl sonlarına tekabül eden 1891 yılı salnamesinde, sancakta bulunan Müslüman ve gayrimüslim mekteplerinin sayılarına yer verilmiştir. Buna göre; Tokat kazasında 16 tane, Erbaa kazasında 43 tane, Zile kazasında 1 tane ve Niksar kazasında 2 tane mektep bulunmaktadır. Sancak genelindeki toplam gayrimüslim mektebi sayısı ise 62'dir.⁴² 20. yüzyılın başlarına dair en sağlıklı ve ayrıntılı veriler ise Maarif Salnamelerinde yer almaktadır. Aşağıdaki tabloda bu veriler ışığında, Tokat sancağındaki gayrimüslim mektepleri incelenecektir.

Tablo No: 8 Tokat Sancağında Bulunan Gayr-i Müslim Mektepleri (H. 1318) (M. 1900/1901)

Bulunduğu Yer	Mektebin İsmi	Mensup Olduğu Cemaat	Ruhsat Verilen Müdürü	Kuruluş Tarihi	Talebe Sayısı
---------------	---------------	----------------------	-----------------------	----------------	---------------

⁴² *Sivas Vilayet Salnâmesi*, 15 Def'a (Sivas: Sivas Vilayet Matbaası, 1308), 205-209.

Tokat	Ermeni Mektebi	Ermeni	Agop	1860	85
Tokat	Surp Minas Ermeni Mektebi	Ermeni	Karabet Agopyan	1268	58
Tokat	Yahudi Mektebi	Yahudi	Hayim	1312	27
Tokat	Ermeni Protestan Mektebi	Ermeni	Kasbar Muratyan	1853	85
Tokat	Ermeni Katolik Mektebi	Ermeni	Feryadyan Bagos	1264	45
Tokat	Ermeni Katolik İnas Mektebi	Ermeni	Nersis	1859	54
Tokat	Ermeni Protestan Mektebi	Ermeni	Doktor Simonyan	1882	85
Tokat	Ermeni Mektebi	Ermeni	Hemparsum	1885	35
Tokat	Ermeni Mektebi	Ermeni	Tomaoglu Menzo	Kadim	33
Tokat	Rum Mektebi (8 adet)	Rum	Tokat Metropolidi	Kadim	104
Zile	Ermeni Protestan Mektebi	Ermeni	Kaspar Nuradyan	1295	22
Zile	Ermeni Mektebi	Ermeni	Nersisyan Misak	1650	200
Niksar	Ermeni Mektebi	Ermeni	Markos Kasımyan	1850	---

Niksar	Sürmiyan Mektebi	Ermeni	Mesrub Da'ciyan	1850	---
Niksar	Rum Mektebi (9 adet)	Rum	Tokat Metropolitidi	Kadim	---
Erbaa	Ermeni Mektebi	Ermeni	Ohan Durciyan	1870	---
Erbaa	Ermeni Mektebi	Ermeni	Begos Timurciyan	1870	---
Erbaa	Rum Mektebi (12 adet)	Rum	Tokat Metropolitidi	Kadim	---

Kaynak: *Salnâme-i Nezaret-i Maarif-i Umumiyye*, 3 Def'a (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1318), 1414-1417.

Tablo No: 8'de Tokat sancağında bulunan ibtidai ve rüşdiye seviyelerinde eğitim veren gayrimüslim mektepleri listelenmiştir. Bu mekteplerde başka 2 adet Fransız Koleji de vardır ki bunların eğitim düzeyi idadi seviyesindedir. Fransız Zükur Koleji 1297 tarihinde kurulmuştur ve 118 erkek öğrenciye sahiptir. Fransız İnas Koleji ise 1307 tarihinde kurulmuştur ve 275 adet kız öğrenciye sahiptir.⁴³ Tablodaki tüm okullar orta öğretim düzeyinde iken bu okullar yükseköğretim düzeyinde eğitim verdiklerinden bunlara ayrı bir parantez açmak iktiza etmektedir. Tabloda yıldız simgesi ile gösterilen Ermeni Katolik İnas Mektebi ise kız talebelere mahsus bir okuldur ve okulda 54 kız talebe eğitim görmektedir.

Tablo No:8 incelendiğinde sancak genelinde 54 adet gayrimüslim mektebin olduğu görülmektedir. 2 adet Fransız koleji de dâhil edildiğinde bu sayı 56'ya yükselmektedir. Bu okullar Ermeni, Rum ve Yahudi cemaatlerine ait olmakla beraber kendi içlerinde de Protestan ve Katolik gibi cemaatlere ayrılmaktadırlar. Talebe sayıları belli olan 19 mektepte toplam 1.226 kişi eğitim görmektedir. Talebe sayıları hakkında bilgi verilmeyen 26 mektep de bu sayıya dâhil edilirse, sancak genelinde muhtemelen 3 bin kadar gayrimüslim öğrenci bulunmaktaydı. 1900 senesinde Tokat sancağında bulunan gayrimüslim mekteplerinin 29 tanesi Rum, 13 tanesi Ermeni, 2 tanesi Fransız ve 1 tanesi

⁴³ *Salnâme-i Nezaret-i Maarif-i Umumiyye*, 3 Def'a (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1318), 1428.

Yahudi cemaatine aittir. Bu mektepler Osmanlı Devleti'nden ruhsat alarak eğitim faaliyetlerini sürdürseler de, devlet bu mekteplere her daim şüphe ile bakmıştır. Zira bu mekteplerde kimi zaman devlet karşıtı söylemler, mikro milliyetçi yaklaşımlar sergilenebilmekteydi. Buna benzer bir olayda, 1890 senesinde Erbaa kazasında bulunan Mesrubyan Ermeni mektebinde zararlı kitaplar okuttuğu iddia edilen 14 kişi tutuklanarak mahkemeye çıkartılmıştır.⁴⁴

Sonuç

Tokat sancağı sahip olduğu etnik çeşitlilik ile Osmanlı Devleti'nin etnik mozaik yapısının bir yansıması olarak tezahür etmektedir. Sahip olduğu gayrimüslim nüfusu ve buna paralel olarak gayrimüslim okulları, birçok sancaktan daha fazladır. Müslim ve gayrimüslim mektepler ile kadim medreselerin olduğu şehirde bir eğitim geleneği oluşmuştur. Tokat menşeli birçok önemli ilim ve devlet adamı yetişmesinde bu güçlü mektep geleneği etkili olmuştur. İbn-i Kemal, Molla Lütü, Molla Hüsrev, Ahmet Dal, Hekim Mustafa, Tahir Efendi, Ebubekir Kani, Melihi, Derviş Ömer Gülşeni, Sabuhi Ahmet Dede, Mehmed'ül Liman, İbn-i Meddas, Âşık Nuri, Gazi Osman Paşa ve Halis Cinlioğlu, Tokat'ın yetiştirdiği önemli isimler arasındadır.⁴⁵

Çalışmada Tokat sancağında bulunan medrese, ibtidai, rüşdiye, idadi ve gayrimüslim mektepleri incelenirken, sancağın sahip olduğu kütüphaneler de değerlendirilmiştir. Buna göre, vilayet genelindeki kütüphane sayısı 17 iken, Tokat sancağında 3 kütüphane bulunmaktadır. Vilayetteki kütüphanelerin kitap sayısı ortalaması 178, Tokat sancağındaki kütüphanelerin kitap sayısı ortalaması ise 213 olarak, ortalamanın üstünde bir sayıya ulaşmıştır. Ancak aynı dönemde, örneğin Bursa vilayetinin⁴⁶ kütüphanelerindeki kitap sayısı ortalaması 607, Konya vilayetinin ortalaması 448'dir.⁴⁷ Buna binaen; Tokat'taki kütüphanelerin, bağlı bulunduğu Sivas vilayetine oranla orta ölçekli, imparatorluğa oranla küçük ölçekli kütüphaneler olduklarını söylemek mümkündür.

⁴⁴ BOA, Mektubi Mühimme (MKT. MHM.), 748/18.

⁴⁵ Ahmet Kapusuz, *Tarihi, Sosyal ve Kültürel Yönleriyle Tokat - İlçelerimiz ve Bölgemiz* (Ankara: Ayka Yayıncılık, 1994), 37-45.

⁴⁶ *Salnâme-i Nezaret-i Maarif-i Umumiyye*, 1 Def'a (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1316), 1045.

⁴⁷ *Salnâme-i Nezaret-i Maarif-i Umumiyye*, 1 Def'a (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1316), 1160.

İncelediğimiz dönemde, Tokat sancağında 331 mektep bulunmaktaydı. Bunların 30 tanesi medrese, 240 tanesi ibtidai, 4 tanesi rüşdiye, 1 tanesi idadi ve 56 tanesi çeşitli seviyelerde gayrimüslim mektepleri idi. Tüm bu mekteplerde eğitim gören talebe sayısı yaklaşık olarak 8-10 bin bandındaydı. Elbette incelediğimiz dönem; 19. yüzyıl sonları ve 20. yüzyıl başları olarak sabit bir tarih olmayıp, bir tarih aralığı olduğundan, bu veriler de yıllık bazda aşağı/yukarı değişimler olması mümkündür. Bizim bu çalışmada yapmaya çalıştığımız, yıl yıl istatistik vermek yerine, sancaktaki maarif faaliyetlerinin bir portresini çizebilmektir. Zira Tokat sancağı maarif tarihi açısından değerli olacak, çok çeşitli mekteplere sahiptir.

Kaynakça

- Açikel, Ali. “Tokat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 41: 220. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Baltacı, Cahit. “Mektep”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29: 27. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Ergin, Osman. *Türkiye Maarif Tarihi*. İstanbul: Eser Matbaası, 1977.
- Gökbilgin, M. Tayyip. “Tokat”. *Milli Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi*. 12: 402-404. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1979.
- Gündoğdu, Hamza - Bayhan, Ahmet Ali - Aktemur, Ali Murat - Kukaracı, Umut - Çelik, Adem - Güneş, Burhanettin. *Tarihi Yaşatan İl Tokat*. Ankara: Vakıf Sistem Matbaası, 2006.
- İpşirli, Mehmet. “Medrese”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28: 328. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Kapusuz, Ahmet. *Tarihi, Sosyal ve Kültürel Yönleriyle Tokat (İlçelerimiz ve Bölgemiz)*. Ankara: Ayka Yayıncılık, 1994.
- Karpat, H. Kemal. *Osmanlı Nüfusu*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2010.
- Maarif Nezareti, Mektubi Kalemi (MF. MKT.). 191/21; 382/61; 123/118; 248/14; 624/4; 605/203.
- Mektubi Mühimme (MKT. MHM.). 748/18.

Öztürk, Cemil. “Rüşdiye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35: 301. Ankara: TDV Yayınları, 2008.

Salnâme-i Nezaret-i Maarif-i Umumiyye. İstanbul: Matbaa-i Amire, 1316.

Salnâme-i Nezaret-i Maarif-i Umumiyye. İstanbul: Matbaa-i Amire, 1317.

Salnâme-i Nezaret-i Maarif-i Umumiyye. İstanbul: Matbaa-i Amire, 1318.

Salnâme-i Nezaret-i Maarif-i Umumiyye. İstanbul: Matbaa-i Amire, 1319.

Salnâme-i Nezaret-i Maarif-i Umumiyye. İstanbul: Matbaa-i Amire, 1321.

Sami, Şemseddin. *Kâmûs-i Türkî (Latin Harfleriyle)*. haz. Gündoğdu Raşit - Adıgüzel, Niyazi – Önal, Ebul Faruk. İstanbul: İdeal Yayıncılık, 2015.

Sivas Vilayet Salnâmesi. Sivas: Sivas Vilayet Matbaası, 1306.

Sivas Vilayet Salnâmesi. Sivas: Sivas Vilayet Matbaası, 1308.

Sivas Vilayet Salnâmesi. Sivas: Sivas Vilayet Matbaası, 1321.

Sivas Vilayet Salnâmesi. Sivas: Sivas Vilayet Matbaası, 1325.

Unat, Faik Reşit. *Türkiye Eğitim Sisteminin Gelişmesine Tarihi Bir Bakış*. Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1964.

Yıldız Maarif Nezareti Maruzatı (Y.PRK.MF.). 4/41.

Tokat Eğitim Tarihi (1923-1950)

İsmail ÖZER*

Öz: Türkiye Cumhuriyetinin kuruluşundan itibaren Osmanlı Devleti'nden devr alınan sorunlarla uğraşmıştır ki bunlardan en önemlisi eğitimidir. 1923-1946 yılları arasındaki dönemde Mustafa Kemal Atatürk tarafından kurulan Cumhuriyet Halk Partisi eğitim ile alakalı politikalara yön vermiştir. Bu dönemde eğitim tamamen devletin kontrolü ve öncülüğünde geliştirilmeye çalışılmıştır. Çalışmada milli mücadele dönemi içerisindeki eğitim ve öğretim faaliyetleri ile başlanarak, cumhuriyetin ilk yıllarından itibaren Tokat'ta yapılan eğitim yatırımları incelenerek tek parti dönemi içerisinde Tokat'taki eğitim ve öğretim faaliyetleri hakkında bilgi verilecektir.

Anahtar Kelimeler: Tokat, Eğitim-Öğretim, Mustafa Kemal Atatürk, CHF.

Education History of Tokat (1923-1950)

Abstract: After the establishment of the Turkish Republic the establishment of a new nation-state in 1923 out of the ruins of the Ottoman Empire produced profound social, economic, political and cultural changes. The years between 1923 and 1946 are called the mono-party period in Turkey. The Republican People's Party, founded by Kemal Atatürk, governed the country as the sole political power until 1946. In the newly founded nation-state, education was regulated, controlled and financed by the government. This paper started with the education and training activities in the period of national struggle and examining the educational investments in Tokat since the early years of the republic. And thus, Information about the education and training activities in Tokat will be given.

Key Words: Tokat, Education, Mustafa Kemal Atatürk, CHF.

Mustafa Kemal Atatürk önderliğindeki Türk İstiklal Mücadelesi esnasında Tokat vilayeti TBMM'nin hâkimiyet alanı içerisine yer aldığından eğitim ile ilgili hususlarda Maarif Vekâleti tarafından denetlenmekte ve idare edilmekteydi.

* Dr. Öğr. Üyesi, Ordu Üniversitesi, Tarih Bölümü (iozer01@gmail.com).

1920 yılında Tokat ve Zile’de görev yapan öğretmenler TBMM’ne telgraflar çekerek Tokatta dokuz ve Zile’de 11 aydır maaş ödenmediğinden dolayı greve gittiklerini bildirmişlerdir. Maarif Vekâleti soruna çözüm bulmak için acil olarak Ziraat Bankası Tokat şubesine 800 lira kadar bir meblağ yatırmışsa da bu para yine maaşlarını alamayan muhasebei hususiye ve nafia memurları ile de paylaştırılınca öğretmenlerin bir maaşı bile tam olarak verilememiştir. Tokat Maarif Müdürlüğünden Maarif Vekâletine gönderilen raporda öğretmenlerin bazılarının iâşelerini temin etmek için öğretmenlik mesleği dışındaki işlerle uğraşmak zorunda kaldıkları ifade edilirken öğretmenler de TBMM’ne gönderdikleri dilekçelerde “*temadi eden açlık ve haksızlık sebebi ile terki vazifede muhtar kaldık*” demekteydiler. Nihayet 28 Kasım 1920 tarihinde Maliye Vekâleti tarafından gerekli ödenek sağlanmış ve öğretmenler okullara dönmüşlerdir¹.

Tokat Leyli Eytam İbtidâi Askeriyesi çok geçmeden Erkan-ı Harbiye-i Umumiye Riyasetine bağlanmış ve 12 Ekim 1921 tarihli bir emirle de ismi değiştirilerek “*Tokat Leyli Rüşdiye-i Askeriyesi*” olmuştur. 3 Mart 1924 Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile yeniden Maarif Vekâleti emrine giren Tokat Leyli Rüşdiye-i Askeriyesi Tokat İdadisi ile birleştirilerek “*Tokat Birinci Lisesi*” haline getirilmiştir².

1924-1925 ders yılında Tokat genelinde 59 okul vardı³. 1925 yılında Mustafa Kemal Atatürk, Tokat’ı ziyaretleri esnasında Devegörmez mahallesinde Mustafa Vasfi Süsoy’un evinde misafir iken mahalle halkının çevrelerinde okul olmadığını söylemeleri üzerine Mustafa Kemal Atatürk’ün direktifleri ile 1925 yılında inşaatına başlanılan bina Gazi Paşa Okulu adıyla 1928’de eğitime başlamıştır⁴. 1926-1927 yılı itibarı ile Tokat’ta 74 ilkokulda 113 erkek ve 37 kadın

¹ TBMM Zabıt Ceridesi, 4.XII.1336,202-204.

² “1917 yılında Tokat’ta açılan bir eğitim kurumu da askeri rüştiyedir. Tokat Askeri Rüştiyesi Kafkas Cephesi Komutanlığının emri ile “*Küçük Zabit İhtiyat Mektebi*” adı ile 13 Aralık 1917’de kurulmuştur.1918 yılında okulun ismi değişerek “*Leyli ve İhtiyat Rüşdiye-i Askeriyesi*”ne çevrilmiştir. 21 Ekim 1919’da Harbiye Nezareti, Leyli ve İhtiyat Rüşdiye-i Askeriyesi isminde değişikliğe gitme kararı alarak okulun ismini “*Leyli Eytam İbtidâi Askeriyesi*” şeklinde tadil etmiştir” Bkz. Mustafa Balcıoğlu, İsrail Kurtcephe, “Tevhid-i Tedrisata Geçiş Döneminde Tokat Askeri Rüşdiyesi”, *Türk Dünyası Tarih Dergisi* (Kasım 1991): 40-42.

³ Hayrünisa Alp, *Tevhid-i Tedrisat’tan Harf İnkılâbına İlköğretim (1924-1928)*, (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2009), 51.

⁴ Tokat İli Cumhuriyet Öncesi ve Sonrası Eğitim, 1998, 35.

öğretmen 953'ü kız 4918 öğrenciye eğitim vermektedir⁵. Tokat merkezde altı erkek, dört kız ve dört ana mektebi vardı. Filiz, Gonca ve Gül sınıflarına bölünen ana mekteplerde 303 çocuk eğitim görmektedir. Cumhuriyet İlk Erkek Mektebi ve Merkez İlk Erkek mektebi beş, İrfaniye İlk Erkek Mektebi üç, Feyziye İlk Erkek Mektebi üç, İsmet Paşa İlk Erkek Mektebi iki, Beybağı İlk Erkek mektebi bir sınıflı olarak eğitim vermektedir. Cumhuriyet İlk Kız Mektebi beş, Horuç İlk Kız Mektebi dört, Gazi Paşa İlk Kız Mektebi ve Kapan İlk Kız Mektebi iki sınıflı olarak eğitim vermektedirler. Tokat merkeze bağlı 185 köyden on üçünde ikisi beş biri iki dershaneli köy mektebi varken diğer köylerdeki okullar tek dershaneliydi⁶.

1926 yılında Tokat İdadisi Tokat Birinci Lisesinden ayrılarak üç sınıflı olarak 'Orta Mektep' adıyla daha sonra Kurtuluş İlkokulu'na ev sahipliği yapacak olan binada eğitime başlamıştır⁷. 1927 yılında Tokat Birinci Lisesi lağvedilmiş ve öğrencileri İstanbul'da bulunan Maltepe, Halıcıoğlu ve Kuleli Askeri liselerine aktarılmışlardır⁸. 1927 yılında 10 öğretmen tarafından 86 erkek öğrenciye eğitim verilen Tokat Orta Mektebi ise karma eğitime geçilmesinin ardından Tokat Muhtelit Orta Mektebi şeklinde isim değişikliğine gitmiş, Tokat İnas Mektebi de kapanarak Cumhuriyet İlkokulu adını almıştır. Yeşilırmak Mektebi 11 Ağustos 1927 yılında Cumhuriyet İlk Erkek Mektebi adını almış ancak 1 Ekim 1928'de İbni Kemal Okulu olarak isim değiştirmiştir⁹.

1929-1930 ders yılında Tokat genelindeki 103 ilkokulda 208 öğretmen görev yaparken 2728'i kız 8418 öğrenci eğitim görmektedir. Tokat'taki bir ana mektepte 115 öğrenciye üç öğretmen eğitim veriyordu¹⁰. 1930-1931 eğitim öğretim yılında ise 101 ilkokulda 209 öğretmen 2774'ü kız 8410 öğrenciye eğitim vermektedir¹¹.

Tokat'ta 1933 senesi itibarı ile masrafları vilayet bütçesinden karşılanan¹² 63'si köylerde 82 ilkokulda 175 öğretmen görev yapmaktaydı. Tokat Muhtelit

⁵ Millî Eğitimde 50 Yıl 1923-1973, 30.

⁶ Tokad Vilayetinin Ahvali Coğrafyası, 1926, 19-20.

⁷ H. A, "Okullarımız: Tokat Orta Okulu", *Yeşilırmak*, 1 Temmuz 1938.

⁸ "CHP Sivas Bölgesi Müfettişi Kars Mebusu Zihni Orhon tarafından IV. Büro Şefliğine gönderilen 30.1.1942 tarihli rapor" BCA 490. 1/ 513.2059.3

⁹ Tokat İli Cumhuriyet Öncesi ve Sonrası Eğitim, 33-34.

¹⁰ İstatistik Yıllığı 1930, 114-115.

¹¹ İstatistik Yıllığı 1930/31, 132.

¹² Maarif 1932-33 İstatistikleri, XI.

Orta Mektebi 1933 yılında üç sınıftan müteşekkildi. Birinci sınıfı üç, ikinci sınıfı iki, üçüncü sınıfı bir dershaneli olup¹³ il merkezi dışından gelen öğrencilere yıllık 130 liraya pansiyon hizmeti de sağlamaktaydı¹⁴. 11 erkek ve üç kadın öğretmen ile eğitim veren okulda 273 erkek ve 41 kız öğrenci eğitim görmekteydi. Bunların 127'si birinci, 123'ü ikinci ve 64'ü üçüncü sınıf öğrencisi idiler¹⁵. Beş erkek ve iki kadın öğretmen yüksek okul mezunu iken iki erkek öğretmen ortaokul, üç erkek ve bir kadın öğretmen ise muallim mektebi mezunu idiler.

1933 yılında Tokat genelinde 75 ilkokulda 195 asil ve yedi vekil öğretmen 7269 öğrenciye eğitim vermekteydi. Öğretmenlerden 94'ü şehir merkezlerinde 101'i ise köylerde görev yapmaktaydı¹⁶. Tokat merkezde altısı beş sınıflı sekiz, Artova'da beş sınıflı bir, Erbaa'da beş sınıflı iki, Niksar'da biri beş sınıflı üç, Reşadiye'de beş sınıflı bir, Zile'de üçü beş sınıflı dört ilkokul vardı¹⁷.

Tokat Muhtelit Ortaokulunda 316 erkek ve 46 kız öğrenci Zile Muhtelit Ortaokulunda ise 110 erkek iki kız öğrenci vardı¹⁸. Tokat Muhtelit Ortaokulunda 11 erkek ve iki kadın öğretmen kadrolu bir öğretmen ise vekil olarak görev yapmaktaydı. Zile Muhtelit Ortaokulunda da iki erkek öğretmen kadrolu beş erkek ve bir kadın öğretmen de vekil olarak görev yapmaktaydılar¹⁹.

Tokat Birinci Lisesinin 1927 yılında kapatılması ile Tokatlılar için 1927-1949 yılları arasında 22 senelik bir lise hasreti ortaya çıkmıştır. Tokat Muhtelit Ortaokulundan her sene ortalama 45-50 öğrenci mezun olmasına rağmen önemli bir kısmı lise tahsili için il dışına çıkamadıklarından eğitim hayatları sona eriyordu²⁰. Tokat'ın lise mıntıkası başta Sivas olmak üzere çevre iller idi. Örneğin 1934 yılında Sivas Lisesinde 30 Tokatlı öğrenci eğitim görmekteydi²¹. İl dışında

¹³ İktisadi Rehber, 1933, 9.

¹⁴ TBMM Zabıt Ceridesi, 15.V.1933, 71 ;“Talebe Pansiyonları”, *Cumhuriyet*, 10 Mayıs 1933.

¹⁵ Maarif 1932-33 İstatistikleri, 173-193.

¹⁶ Öğretmenler İstatistiği 1934, 1938, 1942, 12.

¹⁷ Maarif 1933-34 Muallimler İstatistiği, 1935, VIII, XII.

¹⁸ Maarif 1933-34 İstatistiği, 266.

¹⁹ Maarif 1933-34 İstatistiği, 287-299.

²⁰ “Tokatlılar lise istiyorlar”, *Akşam*, 8 Şubat 1933.

²¹ “Sivas Lisesinin öğretmen kadrosu bu sene beş kişi eksikti. Tamamlanır umudu ile iki ay kadar bekleyen öğrenciler nihayetinde okulu terk etmek mecburiyetinde kalmışlardır. Tokat’a dönen öğrenciler başka bir liseye gitmenin çaresini aramaktadırlar” Bkz. “Sivas Lisesindeki talebelerimiz geri dönüyorlar”, *Yeni Tokat*, 1 Aralık 1934.

eğitim görmeye maddi imkanı yeterli gelmeyen bazı Tokatlı öğrenciler ise Maarif Vekaleti tarafından açılan sınavlara girerek eğitim hayatlarını devam ettirmeye çalışıyorlardı²². Geniş ve kalabalık bir il olan Tokat'ta bir lisenin açılması Tokatlılar tarafından zaruri olarak görüldüğünden²³ 1 Şubat 1933 Çarşamba günü toplanan Tokat Vilayeti Umumi Meclisinde Tokat'ın çözülmesi gereken en acil meselesinin lise açılması olduğu ifade edilmiştir²⁴.

1934 yılında Tokat genelinde mevcut 80 ilkokuldaki 2704'ü kız 8598' öğrenciye 113 erkek 37 kadın öğretmen eğitim vermekteydi ki bu öğretmenlerin 94'ü şehir merkezlerinde bulunmaktaydı²⁵. Tokat merkezde beşi beş sınıflı sekiz, Artova'da beş sınıflı bir, Erbaa'da beş sınıflı iki, Niksar'da ikisi beş sınıflı üç, Reşadiye'de beş sınıflı bir, Zile'de üçü beş sınıflı dört ilkokul varken, Tokat merkeze bağlı köylerde ikisi beş sınıflı 14, Artova'da üç sınıflı altı, Erbaa'da ikisi beş sınıflı 15, Niksar'da biri beş sınıflı beş, Reşadiye'de sekizi üç sınıflı 10, Zile'de biri beş sınıflı 11 ilkokul vardı²⁶.

Tokat Muhtelit Ortaokulu birinci sınıfında 155 erkek 20 kız, ikinci sınıfında 92 erkek 12 kız ve üçüncü sınıfında 30 erkek ve altı öğrenci Zile Muhtelit Ortaokulu birinci sınıfında 44 erkek beş kız, ikinci sınıfta 83 erkek üç kız, üçüncü sınıfta 20 erkek bir kız öğrenci eğitim görmekteydi²⁷. Tokat Muhtelit Ortaokulunda 13 kadrolu, Zile Muhtelit Ortaokulunda ise dokuzu kadrolu biri vekil 10 öğretmen görev yapmaktaydı²⁸. Evden bozma bir okul olan Tokat Muhtelit Ortaokulu yerine modern bir okul binası inşa etmek için Maarif Vekâleti mimarları tarafından Tokat'ta tetkikler yaptırılarak bir proje hazırlanmış ve Maarif Vekili Dr.Reşit Galib Bey zamanında bütçeye bunun için tahsisat konulmuş ise de ortaokul inşası başlamamıştır²⁹.

²² “Lise ve Orta mekteplerin meccanî imtihanı”, *Cumhuriyet*, 8 Eylül 1934; “Tokat Ortaokulu mezunlarından 140 Salih ve 280 Salih ile 392 Turan efendiler kazandıkları imtihan neticesinde bakanlık tarafından ücretsiz olarak Yozgat Lisesinde okumaya hak kazanmışlardır” Bkz. “Üç talebemiz beleş okuyacak”, *Yeni Tokat*, 1 Aralık 1934.

²³ “Tokat çok zengin bir yerdir”, *Akşam*, 26 Mart 1933.

²⁴ “Tokatlılar lise istiyorlar”, *Akşam*, 8 Şubat 1933.

²⁵ *Kültür 1934-1935 İstatistiği*, 1948, 175.

²⁶ *Kültür 1934-1935 İstatistiği*, 32-33.

²⁷ *Kültür 1934-1935 İstatistiği*, 226-228.

²⁸ *Kültür 1934-1935 İstatistiği*, 240.

²⁹ “Eski Tokadın yerinde yeni bir şehir yükseliyor”, *Akşam*, 24 Nisan 1935.

Sekiz ilkokulun bulunduğu Tokat merkezde³⁰ Meydan, Buzluk ve Beybağı semtlerine yapılacak ilkokullar için 30 Ekim 1934 tarihinde ihale yapılmış³¹, Erbaa, Zile, Niksar ve Reşadiye’de toplam 500 öğrencilik modern ilkokul inşaatları için ihale yapılarak inşaatlara başlanılmıştır³².

1935 yılında Tokat merkezde beşi beş sınıflı sekiz, Artova’da beş sınıflı bir, Erbaa,’da beş sınıflı iki, Niksar’da ikisi beş sınıflı üç, Reşadiye’de beş sınıflı bir, Zile’de üçü beş sınıflı dört okul varken Tokat merkeze bağlı köylerde ikisi beş sınıflı 13, Artova’da altısı üç sınıflı altı, Erbaa’da ikisi beş sınıflı 15, Niksar’da biri beş sınıflı beş, Reşadiye’de sekizi üç sınıflı sekiz, Zile’de biri beş sınıflı 10 ilkokul olmak üzere il genelinde toplam 76 ilkokul bulunmaktaydı³³. Bu 76 ilkokulda 95’i şehir merkezlerinde 84’ü köylerde olmak üzere 179 öğretmen 8544 öğrenciye eğitim vermektedir³⁴. Tokat Muhtelit Ortaokulu birinci sınıfında 30’u kız 208, ikinci sınıfında 19’u kız 105, üçüncü sınıfında yedisi kız 48 öğrenci eğitim görmektedir. 368 öğrenci içerisinde dört kız ve 43 erkek ortaokul tarafından açılan özel pansiyonda kalmaktaydı. Zile Muhtelit Ortaokulu birinci sınıfında altısı kız 47, ikinci sınıfında beşi kız 60, üçüncü sınıfında üçü kız 54 öğrenci eğitim görmektedir³⁵. Tokat Muhtelit Ortaokulunda 16, Zile Muhtelit Ortaokulunda 10 öğretmen olup³⁶ ikisinin de müdür kadroları münhal, öğretmen kadroları yetersizdi³⁷. 1935 CHP Tokat İl Kongresinde görüşülen eğitim ile ilgili konulardan ilki “İlkokul öğretmeni yetiştirmek üzere ortaokul ders programına pedagoji dersinin ilavesi ve mezunlarının asil öğretmen olarak istihdamı” ikincisi ise “Tokat’ta lise Erbaa ve Niksar da ise ortaokul açılması olmuştur”³⁸.

CHP Tokat İl İdare Heyeti Başkanlığı da CHP Genel Sekreterliğine gönderdiği yazıda lise taleplerinin gerekçelerini şu şekilde izah etmiştir:

³⁰ “Cumhuriyette Tokat”, *Yeni Tokat*, 29 Ekim 1934.

³¹ “Tokat Valiliğinden”, *Cumhuriyet*, 14 Ekim 1934; “Tokat Valiliğinden”, *Cumhuriyet*, 16 Ekim 1934; “Tokat Valiliğinden”, *Hakimiyet-i Milliye*, 18 Ekim 1934.

³² “Tokat’ta üç büyük mektebin temelleri atıldı”, *Hakimiyet-i Milliye*, 13 Ağustos 1934.

³³ *Kültür 1935-1936 İstatistiği*, 1937, 25.

³⁴ *Kültür 1935-1936 İstatistiği*, XX,110.

³⁵ *Kültür 1935-1936 İstatistiği*, 158.

³⁶ *Kültür 1935-1936 İstatistiği*, 170.

³⁷ “IV. Dönem Tokat Milletvekilleri tarafından CHP Genel Sekreterliğine gönderilen 1935 tarihli rapor” BCA 490.1/ 713.434.1

³⁸ “Tokat Vilayeti 1935 Yılı CHP Kongresinde Tespit Edilen, Takip ve İcrası Merkeze Ait Bulunan Dilekler” BCA 490.01/497.2002.1

Diğer vilayet orta mektepleri arasında okur-yazar oranına göre ikinci derecede kalabalık olan ve vilayetin iklimi itibarı ile yeme-içme ve konaklama işlerinin ucuza mal olmasından dolayı uzak vilayetlerden de pansiyoner olarak öğrenci alan Tokat Orta Mektebinin liseye çevrilmesi ve bu hususta kültür bakanlığı tarafından yapılacak bina mevkiinin kararlaştırılmasına rağmen işe başlanılmaması öğrencileri ve velilerini büyük sorunlarla karşılamaktadır³⁹.

1936 yılında Tokat merkezde dördü beş sınıflı sekiz, Artova'da beş sınıflı bir, Erbaa'da beş sınıflı iki, ikisi beş sınıflı üç, Reşadiye'de beş sınıflı bir, Zile'de üçü beş sınıflı dört ilkokul vardı. Tokat merkez köylerinde ikisi beş sınıflı 13, Artova'da beşi üç sınıflı altı, Erbaa'da üçü beş sınıflı 15, Niksar'da biri beş sınıflı altı, Reşadiye'de biri dört sınıflı sekiz, Zile'de biri beş sınıflı yedi ilkokul vardı⁴⁰. Bu 74 ilkokulda 97'si şehirlerde ve 84'ü köylerde görev yapan 181 öğretmen tarafından 3040'ı kız 9269 öğrenciye eğitim verilmekteydi⁴¹. Tokat Muhtelit Ortaokulu birinci sınıfında 32'si kız 205, ikinci sınıfında 19'u kız 134, üçüncü sınıfında 10'u kız 78 öğrenci eğitim görürken pansiyonda ikisi kız 49 öğrenci kalmaktaydı. Zile Muhtelit Ortaokulu birinci sınıfında 21'i kız 110, ikinci sınıfında üçü kız 39, üçüncü sınıfında beşi kız 63 öğrenci eğitim görmekteydi. Tokat Muhtelit Ortaokulunda üçü kadın 14, Zile Muhtelit Ortaokulunda ise ikisi kadın sekiz kadrolu ve iki vekil olmak üzere 10 öğretmen görev yapmaktaydı⁴². Tokat'ta hemen her okulda öğrenciler arasında bütün ihtiyaçlarını temin eden muntazam kooperatif teşkilatları vardı. Tokat Gaziosmanpaşa İlkokulu Başöğretmeni Fahri Alpay'ın önderliğinde velilerin yardımı ile 40 fakir çocuğa öğle yemeği verilmekte ve kırtasiye ihtiyaçları karşılanmaktaydı⁴³.

1937-1938 öğretim yılında Tokat genelinde 74 ilkokul ile iki ortaokul faaliyette idi. 74 ilkokulda 98'i şehir merkezlerinde 85'i de köylerde olmak üzere 183 öğretmen görev yaparken 9586⁴⁴ öğrenci eğitim görüyordu⁴⁵. Toplam 688

³⁹ “CHF Tokat İdare heyeti Reisliği tarafından CHF Genel Sekreterliğine gönderilen 10.3.1935 tarih ve 61 sayılı 1935 Yılı Tokat Vilayet Kongresince Kabul Edilen Mümessil Dilekleri” BCA 490.01/497.2002.1

⁴⁰ Kültür 1936-1937 İstatistiği, 1938, 29.

⁴¹ Kültür 1936-1937 İstatistiği, 86-87.

⁴² Kültür 1936-1937 İstatistiği, 176.

⁴³ “İspir ve Tokadda Sevindirilen Çocuklar”, *Cumhuriyet*, 20 Mart 1936.

⁴⁴ “Tokat Vilayet Umumi meclisinde öğrenci sayısı 7922 olarak zikredilmiştir” Bkz. “Vilayet Umumi Meclisi Toplandı”, *Yeşilırmak*, 21 İkinci Kanun 1938.

⁴⁵ Maarif 1937-1938 İstatistiği, 1939, XXII.

öğrencinin eğitim gördüğü Zile ve Tokat ortaokullarında yedi erkek ve bir kadın öğretmen Zile, 12 erkek ve iki kadın öğretmen ise Tokat Muhtelit Ortaokulunda görevliydi⁴⁶. Tokat Muhtelit Ortaokulunda bir pansiyon bulunsa da resmi olmayıp kayıtlarda geçtiği şekliyle “*hususî ve mahallidir*”. Pansiyonda ücretli olarak 52 erkek öğrenci konaklamaktaydı⁴⁷.

Tokat Valisi ve CHP Tokat İl Başkanı Faiz Ergun’un yakın alakası ile Meydan mevkiinde Tokat İl Özel İdaresi tarafından 63 bin liraya yaptırılan ilkokul⁴⁸ 1937 Mayıs ayı sonunda bitmiştir. Ancak yapımı biten okul binasının ilkokul çocuklarına uzak ve semtsiz düşeceği düşüncesi, yeni binanın ortaokulu alabilecek kadar büyük ve muntazam olması, Tokat Muhtelit Ortaokulunun iki katlı ve ahşap binasının küçük ve gayri sıhhi olması gibi sebeplerden ötürü, yeni yapılan ilkokul binasının 1936 yılından itibaren Tokat Ortaokulu’na tahsisi konusu tartışılmış ve bu fikir Maarif Vekâleti tarafından da uygun görülerek ilkokul binası ortaokul yapılmak üzere vekaletçe satın alınmıştır. İl Özel İdaresi de satıştan elde ettiği para ile küçük tipte üç ilkokul yaptırılmasına karar verilmiştir⁴⁹.

Tokat Muhtelit Ortaokulu 1 Ekim 1937’de Meydan’da yapılan yeni binaya taşınmış⁵⁰ 29 Ekim 1937 tarihinde ise yeni binasının açılışı yapılmıştır⁵¹. CHP Tokat Milletvekilleri tarafından CHP Genel Sekreterliğine gönderilen raporda ortaokulun durumundan şu şekilde bahsedilmiştir:

Sınıflar dolgun talebenin okuma hevesi memnuniyet vericidir. Bu sene Tokat Orta Okulundan mezun olan 60 talebeden yedisi orta 50’si iyi üçü de pekiyi derece bulunmaktadır. Mektebin ders aletleri ve muallimleri eksiktir. Tokatlıların dillerinde yer tutmuş olan lise dileğinin isafına imkan hasıl olacağı

⁴⁶ Maarif 1937-1938 İstatistiği, 189-190.

⁴⁷ Maarif 1937-1938 İstatistiği, 178.

⁴⁸ “Tokatta kültür ve bayındırlık işleri hızla devam ediyor”, *Akşam*, 24 Mayıs 1937.

⁴⁹ “Tokat Milletvekilleri tarafından CHP Genel Sekreterliğine gönderilen 15.12.1937 tarihli rapor” BCA 490.1/713.434.1.

⁵⁰ H. A, “Okullarımız: Tokat Orta Okulu”, *Yeşilirmak*, 1 Temmuz 1938.

⁵¹ “Dahiliye Vekaleti tarafından Başvekalet Yüksek Makamına gönderilen 24.11.1937 tarih ve 4563 sayılı yazı” BCA 030.10/159.113.15.

günde kadar 310000 nüfuslu vilayet merkezindeki orta mektebi kuvvetli hale getirmek yerinde olacaktır⁵².

Bu dönemde Tokat'ta yatı mektebi olarak temeli atılmış 14 ilkokul olup biri Tokatta, üç tanesi Erbaa'da olmak üzere dört tanesi tamamlanmış durumdaydı⁵³. Yapılan yatırımlara rağmen Tokat Milletvekilleri CHP Genel Merkezine sundukları raporlarında Tokat dahilinde ilkokulların sayısının azlığı ve açık olan okulların ilçe merkezleri ile birkaç kasaba merkezinde beş sınıflı, köylerde ise üç sınıflı olarak eğitim vermesinden şikayet etmekteydiler⁵⁴.

1937 yılında Tokat merkezde bulunan Gaziosmanpaşa İlkokulu bahçesinin genişletilmesi için okul binasının bitişiğindeki arsa ve çardak istimlak edilerek okul bahçesinin bir kısmı emekli nahiye müdürü Ahmet Bey'e ait bahçe ile mübadele edilmiştir⁵⁵.

1938-1939 eğitim-öğretim yılında Tokat genelindeki 75 ilkokulda şehir merkezlerinde 61 erkek ve 39 kadın, köylerde ise 83 erkek altı kadın öğretmen görev yapmaktaydı⁵⁶. 1938 yılında yayınlanan 15. Yılında Tokat adlı eserde Tokat genelindeki ilkokullar için şu değerlendirme yapılmıştır:

Tokat merkezde bulunan sekiz ilkokuldan Gazi Paşa, Cumhuriyet ve İbn-i Kemal okulları dışındakiler okul kavramına yakışır vaziyette değillerdir. Kargir bir yapı olan Turhal İlkokulu bir dereceye kadar okul olarak kabul edilebilirse de ilçe ve köylerde bulunan diğerlerine okul dahi denemez.

İl genelinde okul çağında olup eğitimden mahrum çocuklar için düşünülen tedbir ise okul açılmaya müsait köylerin hepsinde ilkokul, müsait olmayan köylerdeki çocukları okutmak için de nahiye merkezlerinde yatılı okullar açılması şeklindeydi. Bu amaçla ilk etapta Tokat'a bağlı Gökdere, Pazar, Dökmetepe nahiyyelerinde birer ilkokul yaptırılmıştır⁵⁷. 1938 yılına ait kaynaklarda Tokat Muhtelit Ortaokulu muhtelit kelimesi atılarak Tokat Orta Okulu şeklinde zikredilmeye başlanılmıştır. Tokat Ortaokulunda dokuz kadrolu,

⁵² "Tokat Milletvekilleri tarafından CHP Genel Sekreterliğine gönderilen 15.12.1937 tarihli rapor" BCA 490.1/ 713.434.1

⁵³ "Tokat Vilayetinde yeni mektepler", *Akşam*, 27 Ekim 1937.

⁵⁴ "Tokat Milletvekilleri tarafından CHP Genel Sekreterliğine gönderilen 15.12.1937 tarihli rapor" BCA 490.1/ 713.434.1

⁵⁵ "Meclisi Umumi Toplantısı" *Yeşilırmak*, 18 Şubat 1938.

⁵⁶ Maarif İstatistiği 1938-1939,1942, 161.

⁵⁷ "Tokat Vilayetine Umumi Bir Bakış", *Yeşilırmak*, 28 Haziran 1938.

bir stajyer, beş yardımcı öğretmen görev yapmaktayken 439 erkek, 89 kız öğrenci eğitim görmekteydi. Zile Ortaokulunda dört kadrolu, altı yardımcı öğretmen görev yaparken 213 erkek ve 34 kız öğrenci vardı⁵⁸. Bu yıl içerisinde eğitim ve öğretim işlerinde yetersizlikleri 1933-1937 arası yapılan teftişlerde sabit olan 12 öğretmen emekliye sevk edilmiş,⁵⁹ Tokat Valisi Faiz Ergun öğretmen eksikliğini giderebilmek Tokat'ta da bir eğitimler kursu açılması için Kültür Bakanlığına başvurmuştur⁶⁰. 1939-1940 eğitim öğretim yılında 317.813 nüfuslu Tokat'ta 680 köyün sadece %8'inde okul vardı.⁶¹ İki eğitim bölgesinde görev yapan iki başöğretmen denetiminde 23 eğitimli ve 66 öğretmenli ilkokulda, 23 eğitim 180 öğretmen görev yaparken, ilköğrenim çağındaki 69.839 çocuktan yalnızca 7307 erkek ve 3035 kız okula gidebilmekteydi. İlkokullardaki toplam öğrenci sayısı 9450 eğitimli okullardaki ise 892 idi. Tokat Ortaokulunda 460 erkek ve 102 kız öğrenci eğitim görürken, Zile Ortaokulunda 277 erkek ve 49 kız öğrenci eğitim görmekteydi. Her iki ortaokulda 29 öğretmen görev yapmaktaydı.⁶² Tokat genelinde teftişe çıkan CHP Müfettişlerinin en sık karşılaştığı istekler “Kadıköyünde mevcut mektebe muallim verilmesi”, “Gümelönü Köyüne öğretmen gönderilmesi”⁶³ örneklerinde görüldüğü gibi okul ve öğretmen talepleri olmaktadır. Öğretmen eksikliğinin tayin edilecek öğretmen okulu mezunları ile kapanması mümkün görünmediğinden 1939 yılından itibaren Tokat'ta eğitim teşkilatı vücuda geçirilmiş ve üç eğitim bölgesi teşkil edilmiştir⁶⁴. Okul eksikliğini azaltabilmek amacıyla da 1939 yılı içerisinde Tokat genelinde köy bütçelerinden ve köylünün maddi yardımları ile inşasına başlanılan betonarme ve modern tesisatlı iki tanesi pansiyonlu 17 okul binasından sekiz tanesi bitirilmiştir⁶⁵.

⁵⁸ Maarif İstatistiği 1938-1939, 246-251,271.

⁵⁹ “Vilayet Umumi Meclisi Toplandı”, *Yeşilirmak*, 21 İkinci Kanun 1938.

⁶⁰ “Tokatta eğitimler kursu açılacak”, *Kurun*, 26 Ağustos 1938.

⁶¹ “CHP Sivas Bölgesi Müfettişi ve Kars Mebusu Z. Orhon tarafından CHP Genel Sekreterliğine gönderilen 19.10.1939 tarih ve 30523 sayılı yazı” BCA 490.1/ 713.435.1; “Vilayet Umumi Meclisi-İzahname”, *Yeşilirmak*, 16 Şubat 1939.

⁶² Maarif İlk Tahsil Çağındaki Çocuklar İstatistiği 1940, 1942, 92-96.

⁶³ “CHP Sivas Bölgesi Müfettişi ve Kars Mebusu Z. Orhon tarafından CHP Genel Sekreterliğine gönderilen 19.10.1939 tarih ve 30523 sayılı yazı” BCA 490.1/ 713.435.1

⁶⁴ “Kültür Hareketleri”, *Akşam*, 15 Şubat 1941.

⁶⁵ “Tokatta Yapılan Yeni Mektepler”, *Cumhuriyet*, 19 Eylül 1939.

Tokat halkının CHP Genel Sekreterliğine ilettiği Erbaa ve Niksar'da ortaokul⁶⁶ Tokat'ta sanat okulu veya lise açılması⁶⁷ taleplerine cevap veren Milli Eğitim Bakanı Hasan Âli Yücel 1939 Temmuzunda toplanacak olan Maarif Şurasınca verilecek karara göre ortaokul açılacak yerlerin sıraya konulacağını ifade etmiş ancak lise hakkında herhangi bir şey söylememiştir⁶⁸.

Tokat Ortaokulu öğretmenlerinden Cemal Kovalı'nın 1939 seçimlerinde CHP Tokat milletvekili olması Tokat Ortaokulu öğrencilerini lisenin açılması hususunda çok ümitlendirmiş ve Turhal tren istasyonuna gitmek üzere Tokat'tan ayrılan milletvekilleri Tokat Ortaokulu önünden geçerlerken tüm ortaokul öğrencileri hep bir ağızdan lise isteriz şeklinde tezahürat yapmışlardır⁶⁹.

26 Aralık 1939 gece saat 02.00'da meydana gelen deprem sırasında okul binalarında görülen çatlaklar dolayısı ile Tokat Maarif Müdürlüğü öğrenime geçici bir süreliğine ara vermiş⁷⁰ ve deprem felaketine uğrayan Niksar, Reşadiye, Erbaa öğretmenlerine 3773 numaralı kanun çerçevesi dâhilinde ikişer maaş avans verilmiştir⁷¹. Ayrıca Zile, Altınyurt, Iğdır, ve Kervansaray ilkokullarının tamiri için 7000 lira tahsis olunmuş daha sonra bu paradan 2000 lira Tokat ve 1300 lira da Erbaa okullarına pay edilmiştir⁷².

Okullardaki tahribat kısa sürede tamir edilerek 1940 yılı Şubat ayından itibaren eğitim öğretim muntazaman başlamıştır. Niksar'da yıkılan okulların bir kısmı tamir ettirilmek, tamiri mümkün olmayanların yerine müsait binalar kiralamak suretiyle Erbaa ve Tokat merkezde sabahçı-öğleci sistemi tatbik edilerek tek bir öğrenci ve öğretmen açıkta bırakılmamaya çalışılmıştır. Turhal bölgesi eğitimcileri, Maarif Müdürü Fazıl Gönen İlköğretim müfettişi Fikret Özgönenç ve bölge seyyar başöğretmeni Ali Kemal Bey'in katılımları ile Turhal

⁶⁶ CHP Büyük Kurultayına Sunulan Vilâyet Kongreleri Dilekleri Hülâsası, 1939, 28-29.

⁶⁷ "Tokat Mebusu Muammer Develi tarafından CHP Genel Sekreterliğine gönderilen 15.12.1939 tarihli rapor" BCA 490.1/ 713.435.1

⁶⁸ "Beşinci Büyük Kurultaya sunulan Maarif Vekaleti ile ilgili dilekler (1939)" BCA 490.1/ 213.846.1

⁶⁹ "Tokattan Seçilen Mebuslarımız Gitti", *Yeşilirmak*, 31 Mart 1939.

⁷⁰ "Tokatta zelzenenin tahribatı", *Cumhuriyet*, 1 Ocak 1940.

⁷¹ "Zelzele Mıntıkasındaki Öğretmenlerin Avansları", *Cumhuriyet*, 6 Ağustos 1940.

⁷² "2.4.1941 tarih ve 2/15483 sayılı kararname" BCA 030.018.01/02.94.25.18

ilkokulunda toplantı yaparak deprem sonrası eğitim durumu hakkında değerlendirmelerde bulunmuşlardır⁷³.

1940 yılında Tokat Ortaokulunda 481 erkek 123 kız, Zile Ortaokulunda ise 208 erkek 36 kız öğrenci eğitim görmektedir. Tokat ve Zile’de ortaokul öğrencileri için özel pansiyon bulunmakla birlikte pansiyoner öğrenci sayısı hakkında bilgi verilmemiştir⁷⁴. Zile Ortaokulunda sekiz kadrolu, bir stajyer, bir vekil ve dört yardımcı öğretmen görev yaparken Tokat Ortaokulunda 14 kadrolu, iki stajyer, bir yardımcı ve bir vekil öğretmen görev yapmaktaydı.

Tokat genelinde şehirlerde bulunan ilkokullarda 105 köylerde bulunanlarda ise 87 öğretmen görev yaparken Tokat merkez’de sekiz, köylerinde 13, Artova merkezde bir, köylerinde altı, Erbaa merkezde üç köylerinde 15, Niksar merkezde üç, köylerde beş, Reşadiye merkezde bir, köylerinde sekiz, Zile merkezde dört, köylerinde sekiz olmak üzere şehirlerde 20 köylerde 55 okul vardı. Şehir okullarının %80’i, köy okullarının da %77.3’ü beş sınıflı okullardı. Bu okullarda 2816’sı kız olmak üzere 10333 öğrenci eğitim görmektedir.

Bunun dışında eğitimli köy okullarında da 468’i kız 1630 öğrenci vardı. Ancak, 17 Nisan 1940 tarihinde Köy Enstitüleri kanunu kabul edilmeden önce 16 Nisan 1940 tarihi itibarı ile yapılan sayıma göre Tokat’ta 7-16 yaşlarında bulunan ilköğretim çağındaki 69839 çocuğun %81.8’i eğitim görememekteydi. Bu oranı şehir ve köy bazına indirgediğimizde şehirdeki 7-16 yaş aralığındaki çocukların %52’si köylerdekilerin ise %87.2’si okul ve öğretmenden mahrumdu⁷⁵.

1941 yılı Milli Eğitim bütçesi 214.186 bin lira olan Tokat’ta bütün öğretmenlerin maaşları ve mesken bedelleri muntazaman verilmekteydi. Öğretmenli köylerde 30 okulun inşası devam ettiği gibi beş yeni okul inşaatına karar verilmiştir⁷⁶. 1941 yılı Mart ayında Tokat, Erbaa, Niksar ve Reşadiye’de yapılması planlanan ilkokulların ihaleleri bitirilmiş⁷⁷ ve 23 Nisan 1941 tarihinde Tokat merkezde yapılacak olan İsmet Paşa İlkokulu ile birlikte temel atma törenleri yapılmıştır⁷⁸. İnşaatlar hızlı bir şekilde yapılarak temelleri atılan beş

⁷³ “Tokad Vilayetinde maarif işleri yoluna girdi”, *Cumhuriyet*, 26 Şubat 1940.

⁷⁴ Maarif İstatistiği 1940-1941, 1943, .224-229, 258.

⁷⁵ Maarif İlk Tahsil Çağındaki Çocuklar İstatistiği 1940, 1942, XXIX.

⁷⁶ “Kültür Hareketleri”, *Akşam*, 15 Şubat 1941.

⁷⁷ “Tokat Nafia Müdürlüğünden”, *Cumhuriyet*, 6 Mart 1941.

⁷⁸ “Tokatta İsmetpaşa İlkokulu”, *Cumhuriyet*, 25 Nisan 1940.

okul ile birlikte ve daha önceden yapılmakta olan 18 ilkokul 29 Ekim 1941 tarihinde hizmete açılmıştır⁷⁹. Bu okullara ek olarak 1941 yılında açılan bir diğer eğitim kurumu da eski bir ilkokul binasında faaliyete geçirilen Tokat Kız Enstitüsü'dür⁸⁰.

1941 yılında Tokat'ta bir lise veya sanat okulu açılması CHP Genel Sekreterliğinden bir kez daha talep edilmiş, verilen cevapta ise şöyle denilmiştir:

Tokat merkezde bir akşam sanat okulunun açılması hususu teknik okullar gelişme planında yer almaktadır. Maarif Şurasınca alınan karar gereğince öğretmen ve tahsisat bulundukça öncelikle mevcut liselerin ihtiyaca cevap verebilecek şekilde takviyesi esas olarak kabul edilmiş olduğundan şimdilik yeni lise açılmasına imkan görülmemektedir”⁸¹.

Tokat Ortaokulunda 112 kız ve 465 erkek öğrenciye 17'si kadrolu biri vekil 18 öğretmen, Zile Ortaokulunda da 52 kız ve 240 erkek öğrenciye dokuzu kadrolu biri vekil 10 öğretmen eğitim vermekteydi⁸². Tokat genelindeki şehir merkezlerinde 22, köylerinde ise 54 ilkokul faaliyette idi⁸³. Buna ek olarak eğitmen teşkilatı genişletilmesi ile Erbaa'nın da dahil edildiği sekiz eğitmen bölgesinde 69 eğitmenli ilkokul açılan Tokat'ta 69 eğitmen ve yedi gezici başöğretmen görev yapmaktaydı⁸⁴.

Tokat'ta şehir merkezlerinde 113, köylerde ise 86 öğretmen görev yapmaktaydı. Şehirdeki öğretmenlerin %94.2'si köydeki öğretmenlerin de %62.8'i ilk öğretmen okulu ve yüksek okul mezunu idiler⁸⁵. Bunların haricinde köylerde biri ortaokul, 17'si ilkokul ve 51'i ulus okulu mezunu 69 erkek eğitmen vardı⁸⁶. Eğitim alanındaki yatırım ve gayretlere rağmen 1941 yılında 7-16 yaş arası 71243 çocuktan 54669'u eğitimsizdi⁸⁷.

1942-1943 eğitim öğretim döneminde Tokat dahilindeki 77 ilkokulda 107'si şehirde 86'sı da köylerde olmak üzere 193 öğretmen görev yaparken 2897

⁷⁹ “Tokatta 23 ilkmektep yapıldı”, *Akşam*, 17 Kasım 1941.

⁸⁰ “22.12.1941 tarih ve 93 sayılı Tokat Merkez Kazasına ait dilekler” BCA 490.1/ 714.438.1

⁸¹ C.H.P 1941 Kaza Kongreleri Dilekleri,1941,673.

⁸² Maarif İstatistiği 1941-1942, 233.

⁸³ Maarif İstatistiği 1941-1942, 30.

⁸⁴ Maarif İstatistiği 1941-1942, 133.

⁸⁵ Maarif İstatistiği 1941-1942,130.

⁸⁶ Öğretmenler İstatistiği 1934, 1938, 1942, 1946, 88.

⁸⁷ İlk Tahsil Çağındaki Çocuklar İstatistiği 1940 ve 1941, XXXII.

kız ve 7593 erkek öğrenci eğitim görmekteydi. Buna ilaveten Tokat genelinde 12 öğretmen bölgesinde 102 öğretmenli okulda 104 öğretmen ve 12 gezici başöğretmen 3983 öğrenciye eğitim vermiştir⁸⁸. Tokat ve Zile Ortaokullarında 24 öğretmen görev yapmış ve 670 öğrenci eğitim görmüştür. Tokat Muhtelit Ortaokulunda 348 erkek ve 95 kız, Zile Muhtelit Ortaokulunda ise 191 erkek 36 kız öğrenci eğitim görmekteydi⁸⁹.

1942 yılında eğitime başlayan Tokat Orta Meslek Okulunda da altı öğretmen görev yaparken 49 öğrenci eğitim görmekteydi⁹⁰. Üç kadrolu bir stajyer ve bir yardımcı öğretmen nezaretindeki Tokat Kız Enstitüsüne⁹¹ bağlı olmak üzere Maarif Vekâleti tarafından öğrenim çağını geçmiş olanlar için akşam kız sanat okulu açılmasına karar verilmiş⁹² ve bu doğrultuda Setenciler sokaktaki Kız Enstitüsü binasında açılan iki yıllık Tokat Akşam Kız Sanat Okulunda⁹³ biçki dikiş, çamaşır, çiçek, ev idaresi, moda, nakış, pasta ve yemek derslerinde biri yüksekokul diğerleri lise mezunu dört öğretmen toplam 83 öğrenciye eğitim vermişlerdir⁹⁴.

1942'deki önemli bir olay ise Tokat'taki eğitim faaliyetleri ilgili birçok belge ihtiva eden Hususi Muhasebe binasının arşivi ile birlikte yanmasıdır⁹⁵.

26500 nüfuslu olan Tokat'ın tek orta öğretim kurumu olan Tokat Ortaokulu ihtiyaca yeterli gelmediğinden eğitim görmek isteyen çocukların %80'i okula alınamıyordu. Bu durum 1943 CHP Tokat İl Kongresinde tartışılmış ve Reşadiye, Niksar ve Ünye'nin faydalanabilmesi için Niksar'a bir ortaokul yapılması talep edilmiştir. Bununla birlikte Erbaaya bir ortaokul Tokat'a bir lise açılması isteğinde bulunulmuştur. Buna karşın 1943 CHP VI. Büyük Kurultayında Tokat'ta bir lise açılmasının imkan dahilinde olmadığı ortaokulların da belirlenen programa göre açıldığı ifade edilmiştir⁹⁶.

⁸⁸ Millî Eğitim İstatistikleri 1942-1943, 1945, XXI, 133.

⁸⁹ Millî Eğitim İstatistikleri 1942-1943, 234-237.

⁹⁰ Millî Eğitim İstatistikleri 1942-1943, XX.

⁹¹ Millî Eğitim İstatistikleri 1942-1943, 443, 475.

⁹² "Yeni açılacak kız sanat okulları", *Cumhuriyet*, 30 Eylül 1942.

⁹³ Ferit, Acunsal, *Gerçeklerin Diliyle Tokat*, 147-148.

⁹⁴ Millî Eğitim İstatistikleri 1942-1943, 374-375.

⁹⁵ Acunsal, *Gerçeklerin Diliyle Tokat*, 152.

⁹⁶ C.H.P 1943 Kaza Kongreleri Dilekleri, 1943, 463.

Milli Eğitim Bakanı Hasan Âli Yücel de Tokat'ta Erkek ve Zile'de Kız Sanat Okullarının açılması için gereken hazırlıkların yapıldığını Erbaa ve Niksar'a ortaokul açılmasının ise belirli bir plan dahilinde olacağını yinelemiştir⁹⁷. Bu eğitim yılında Tokat Ortaokulunda 14 kadrolu, bir stajyer, bir yardımcı ve bir vekil öğretmen tarafından 337 erkek 68 kız öğrenciye, Zile Ortaokulunda ise yedi kadrolu, bir stajyer, iki yardımcı öğretmen tarafından 186 erkek 34 kız öğrenciye eğitim verilmekteydi⁹⁸. Dört kadrolu ve dört stajyer öğretmen ile birinci ve ikinci sınıflarında 50 öğrencinin eğitim gördüğü Tokat Kız Enstitüsünde⁹⁹ Türkçe, Matematik, Fizik-Kimya, Tabiat Bilgisi ve Fransızca öğretmen kadroları boş olduğundan Maarif Vekâletinden öğretmen talep edilmiş¹⁰⁰ ve kısa bir sürede öğretmen kadrosu 10'a çıkarılmıştır¹⁰¹.

Tokat Akşam Kız Sanat Okulu birinci ve ikinci sınıflarının birer dişi şubesinde 97, çamaşır şubesinde 55, çiçek şubesinde 18, ev idaresi şubesinde 27, moda şubesinde 14, nakış şubesinde 44, pasta ve yemek şubesinde 50 öğrenci olmak üzere 12-16 yaş arası 76, 17-25 yaş arası 40 ve 26-35 yaş arası sekiz öğrenci eğitim görmüşlerdir. Okulun eğitim kadrosu ise biri yüksek okul mezunu üç öğretmenden müteşekkil bulunmaktaydı¹⁰².

1944-1945 eğitim öğretim yılında Niksar'da özel bir ortaokul kurulması ile mevcut ortaokul sayısı üçe yükselmiştir. Niksar Ortaokulunda altısı erkek yedi öğretmen tarafından 22'si kız 104 öğrenciye eğitim verilmekteydi¹⁰³. Tokat Ortaokulunda 15 kadrolu, iki stajyer, Zile Ortaokulunda ise altı kadrolu, iki stajyer ve bir yardımcı öğretmen görev yapmaktaydı. Tokat Ortaokulunda 77'si kız 464, Zile Ortaokulunda da 30'u kız olmak üzere 214 öğrenci eğitim görmekteydi. Tokat Ortaokuluna ait özel pansiyonda 42 erkek öğrenci ücretli pansiyoner olarak bulunmaktaydı¹⁰⁴.

⁹⁷ “Milli Eğitim Bakanı Hasan Âli Yücel tarafından CHP Genel Sekreterliğine gönderilen 29.4.1943 tarih ve 70/122 sayılı yazı” BCA 490.1/ 513.2059.3

⁹⁸ Millî Eğitim Orta Eğitim İstatistikleri 1943-1944, 1945, 46-48,78.

⁹⁹ Milli Eğitim Meslek, Teknik ve Yüksek Öğretim İstatistikleri 1943-1944, 1946, 26,84.

¹⁰⁰ “Maarif Vekilliğinden: Öğretmen Alınacak”, *Akşam*, 21 Eylül 1943.

¹⁰¹ “Tokat Kız Enstitüsü”, *Akşam*, 14 Haziran 1943.

¹⁰² Milli Eğitim Meslek, Teknik ve Yüksek Öğretim İstatistikleri 1943-1944, 108-109.

¹⁰³ Millî Eğitimde 50 Yıl 1923-1973, 54.

¹⁰⁴ Milli Eğitim Orta Öğretim İstatistikleri 1944-1945, 48,90.

Tokat merkezde dokuz, Artova'da bir, Erbaa'da üç, Niksar'da üç, Reşadiye'de bir, Taşova'da bir, Turhal'da iki ve Zile'de beş ilkokul vardı. Tokat merkeze bağlı köylerde 7, Artova'da beş, Erbaa'da yedi, Niksar'da beş, Reşadiye'de bir, Taşova'da 12, Turhal'da altı ve Zile'ye bağlı köylerde sekiz ilkokul vardı ki bu okullarda 13316 öğrenci eğitim görmekteydi. 25'i şehir ve 59'u köylerdeki bu okullar haricinde 18 bölgede 18 gezici başöğretmen denetiminde ve 115 eğitimci idaresinde 4373 öğrencinin eğitim gördüğü tek derslikli 115 ilkokul vardı¹⁰⁵. İl genelindeki ilkokullarda 222 öğretmen görev yapmaktaydı. Öğretmenlerin 14'ü ilkokul, 39'u ortaokul, 146'sı ilk öğretmen okulu, yedisi köy enstitüsü, biri lise mezunu ve 15'i diğer okullardan mezundu¹⁰⁶.

Tokat Akşam Kız Sanat Okulu üç öğretmenle eğitim vermektedir. Okulun biçki dikiş sınıfında 72, çamaşır sınıfında 51, çiçek sınıfında 20, ev idaresi sınıfında 24, moda sınıfında 15, nakış sınıfında 35, pasta sınıfında 21 ve yemek sınıfında 12 öğrenci eğitim görmüştür¹⁰⁷. Tokat Kız Sanat Enstitüsü beş kadrolu, dört stajyer ve bir vekil öğretmenle 53 öğrenciye eğitim vermektedir. Tokat Kız Sanat Enstitüsü binası yetersiz bir durumda olduğundan ve buna ek olarak binayı Akşam Kız Sanat Okulu ile de paylaşmak mecburiyetinde bulunduğundan dolayı 1944 yılında CHP Tokat milletvekilleri CHP Genel Sekreterliğine başvurarak yeni bir bina inşası için tahsisat verilmesi ve buna ek olarak Tokat'ta erkek Zile'de Kız Sanat Okulu, açılmasını talep etmişlerdir¹⁰⁸.

Tokat Kız Sanat Enstitüsünün yeni bir bina isteği bakanlıkça halkı görölerek Tokat Kız Sanat Enstitüsü yeni binasının inşaat projeleri ve tahsisatını hazırlamaya başlanılmıştır¹⁰⁹. Milli Eğitim Bakanı Hasan Âli Yücel de CHP Genel Sekreterliğine gönderdiği yazıda Zile'de Kız Sanat Okulu açılmasının plan dahilinde olduğunu, Tokat'ta Erkek Sanat Okulu işinin de programa konduğunu,

¹⁰⁵ Cumhuriyetin 50. Yılında Tokat 1973 İl Yıllığı, 1973, 214.

¹⁰⁶ Millî Eğitim İlk Öğretim İstatistikleri 1944-1945, 210.

¹⁰⁷ Milli Eğitim Meslek, Teknik ve Yüksek Öğretim İstatistikleri 1944-1945, 1947, 88-116.

¹⁰⁸ "TBMM VII. Dönem Tokat Milletvekilleri tarafından CHP Genel Sekreterliğine gönderilen 6.1.1944 tarih ve 2/2906 sayılı rapor" BCA 490.1/714.439.1

¹⁰⁹ "Maliye Vekaleti tarafından CHP Genel Sekreterliğine gönderilen 16.3.1944 tarih ve 30120/423 sayılı yazı" BCA 490.1/ 714.439.1

yeni açılacak ortaokullarının Maarif Şurasınca belirlendiğini ve Niksar'ın B serisinde olduğunu bildirilmiştir¹¹⁰.

Türkiye genelindeki öğretmen açığına çare bulmak amacı ile açmış olduğu Eskişehir-Çifteler, İzmir-Kızılçullu ve Edirne-Karaağaç Köy Öğretmen Okulları denemelerinden olumlu sonuç alan Milli Eğitim Bakanlığı¹¹¹ 3803 sayılı Köy Enstitüleri Kanunu'na göre "tam devreli köy ilkokullarını bitirmiş sıhhatli ve zeki köylü çocukları" köy öğretmeni olarak yetiştirmek üzere Köy Enstitülerinde eğitmeye başladı ve böylece beş yıllık eğitim veren Köy Enstitüleri kurulmuş oldu¹¹². Milli Eğitim Bakanlığı 1944-1949 arası Tokat ili geneline vereceği Köy Enstitüsü mezunlarının tayin yerlerini şu şekilde planlamıştır¹¹³:

	Tokat	Artova	Erbaa	Niksar	Reşadiye	Zile	Toplam
1944	3	1	3	-	1	2	10
1945	23	4	27	12	3	5	74
1946	8	2	18	8	1	11	48
1947	6	-	45	8	4	9	72
1948	2	-	1	-	-	3	6
1949	-	-	-	-	-	1	1
Toplam	42	7	94	28	9	31	211

1945-1946 eğitim öğretim yılında Tokat genelinde 17815 öğrenci ilkokula devam edebilmekteydi. Tokat, Artova, Erbaa, Niksar, Reşadiye, Turhal, Zile ve Taşova merkezde 10524 ve bunlara bağlı 690 köyde 58476 olmak üzere ilkokul çağına 69000 çocuk mevcut olup yalnızca 16776'sının bulunduğu köylerde okul mevcuttu. Şehir merkezlerinde ve kasabalarda öğretmen ve okul ihtiyacı büyük ölçüde karşılanmakla birlikte köylerde okul ve öğretmen ihtiyacı çok büyüktü.

¹¹⁰ "Milli Eğitim Bakanı Hasan Âli Yücel tarafından CHP Genel Sekreterliğine gönderilen 14.2.1944 tarih ve 70/32 sayılı yazı" BCA 490.1/ 714.439.1

¹¹¹ Yahya Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi*, 2001, 353-355.

¹¹² "3803 sayılı Köy Enstitüleri Kanunu" *Resmî Gazete*, 22.4.1940.

¹¹³ "Köy Enstitüsü Mezunu Öğretmenlerin Atanacakları Bölgeleri Gösterir Liste (1944)", BCA 490.1/ 189.754.1

Tokat'a verilecek öğretmen miktarına göre 1945'te 18 ve 1946'da dokuz ilkokul açılması planlanmaktaydı¹¹⁴.

Tokat Merkezde sekiz, Artova'da bir, Erbaa'da üç, Niksar'da üç, Reşadiye'de bir, Taşova'da bir, Turhal'da iki ve Zile'de beş ilkokul olup bunların %95.5'i beş sınıflı idi. Merkez'e bağlı köylerde dokuz, Artova köylerinde altı, Erbaa köylerinde 13, Niksar köylerinde 14, Reşadiye köylerinde 12, Taşova köylerinde 18, Turhal köylerinde 15 ve Zile köylerinde 11 ilkokul olup bunların %50'si beş sınıflı ilkokullardı¹¹⁵. 134'ü şehir merkezlerinde 143'ü köylerde görev yapan 277 öğretmenden 16'sı ilkokul, 35'i ortaokul, 140'ı ilk öğretmen okulu, 72'si köy enstitüsü ve ikisi lise mezunu idiler. Bunlara ek olarak Tokat'ta 19 eğitim bölgesindeki 94 okulda 19 gezici başöğretmen ve 94 eğitim görev yapmaktaydı. 900'ü Tokat merkez köylerinde, 410'u Artova köylerinde, 379'u Erbaa köylerinde, 248'i Niksar köylerinde, 842'si Taşova köylerinde, 402'si Turhal köylerinde, 328'i Zile köylerinde olmak üzere 3509 öğrenci de eğitimli köy okullarında eğitim görmekteydiler¹¹⁶. Tokat Ortaokulunda 13 erkek ve iki kadın öğretmen asil olarak görev yaparken, Zile Ortaokulunda yedi erkek bir kadın asil, bir erkek öğretmen ise vekil olarak görev yapmaktaydı¹¹⁷.

Milli Eğitim Bakanlığınca ilkokulu bitiren gençleri sanata teşvik ve onlara istikbal hazırlamak bakımından faydalı bir teşekkül olacağı düşünülerek Tokat'ta açılması kararlaştırılan Erkek Orta Sanat Okulu öğrenci kayıtları 26 Ağustos 1945'te başlamış ve 20 Temmuz 1945 tarihinde 15 öğretmenli kadrosu, 145 öğrencisi ile eski kalhane binasında açılmıştır. Okulda eğitimi verilecek olan tesviyecilik, demircilik ve marangozluk derslerine ait levazimat ve aletler bakanlığın emri üzerine diğer sanat okulu ve enstitülerinden gönderilmiştir. 1945-1946 ders yılında Kız Enstitüsünde ise 12'si asil biri vekil 13 bayan öğretmen görev yapmaktaydı¹¹⁸.

1946-1947 eğitim-öğretim yılında Tokat merkez'de dokuz, Artova'da bir, Erbaa'da üç, Niksar'da üç, Reşadiye'de bir, Taşova'da bir, Turhal'da iki Zile'de

¹¹⁴ "Tokat Milletvekilleri tarafından CHP Genel Sekreterliğine gönderilen 27.4.1945 tarihli rapor" BCA 490.1/714.440.1

¹¹⁵ Milli Eğitim İlk Öğretim İstatistikleri 1945-1946, 1947, 32.

¹¹⁶ Milli Eğitim İlk Öğretim İstatistikleri 1945-1946, 168.

¹¹⁷ Öğretmenler İstatistiği 1934, 1938, 1942, 1946, 152-153.

¹¹⁸ Öğretmenler İstatistiği 1934, 1938, 1942, 1946, 279-281.

beş, Tokat merkeze bağlı köylerde dokuz, Artova'da beş, Erbaa'da 13, Niksar'da 15, Reşadiye'de 12, Taşova'da 23, Turhal'da 19, Zile'de 12 olmak üzere Tokat genelinde 133 ilkokul bulunmaktaydı. Bu ilkokullarda 5966'sı kız olmak üzere 17617 öğrenci eğitim görmekteydi¹¹⁹. Tokat genelindeki ilkokullarda 90'ı kadın 310 öğretmen görev yapmaktaydı. Bu öğretmenlerin 15'i ilkokul, 32'si ortaokul, 147'si ilk öğretmen okulu, 105'i köy enstitüsü, dördü lise mezunu idiler. Buna ek olarak Tokat merkez'e bağlı köylerde 26, Artova'da 14, Erbaa'da 12, Niksar'da dokuz, Taşova'da 16, Turhal'da sekiz, Zile'de 13 bağımsız eğitimci köy okulu mevcuttu. Bu 98 okulda 18 gezici başöğretmen idaresinde 98 eğitimci görev yapmaktaydı¹²⁰.

Tokat Kız Sanat Enstitüsünde 97, Akşam Kız Sanat Okulunda 108 ise öğrenci vardı¹²¹. Tokat Erkek Sanat Okulunda 52 öğrenci demircilik, 35 öğrenci marangozluk ve 62 öğrenci tesviye-torna freze sınıflarında eğitim görmekteydi¹²². Orta Sanat Okulunda beş asil, sekiz stajyer ve bir ücretli 14 öğretmen görev yaparken, Tokat Kız Sanat Enstitüsünde 10 asil, iki stajyer ve 1 vekil olmak üzere 13 kadın öğretmen görev yapmıştır. Tokat Ortaokulunda 14 kadrolu, bir stajyer, iki yardımcı, Niksar Ortaokulunda yedi kadrolu, bir stajyer, üç yardımcı, bir vekil, Zile Ortaokulunda dört kadrolu, üç stajyer, iki yardımcı ve bir vekil öğretmen görev yapmaktaydı. Tokat Ortaokulunda 329 erkek, 54 kız, Niksar Ortaokulunda 179 erkek 38 kız, Zile Ortaokulunda 176 erkek 27 kız öğrenci eğitim görmüşlerdir. Niksar Ortaokulunda 14, Tokat Ortaokulunda ise 54 pansiyoner öğrenci bulunmaktaydı¹²³. 1946 yılında Tokat Ortaokul binası yanında yeni yapılan pansiyonla birlikte lise'nin gerektirdiği bütün şartları haiz hale geldiğinden ve Tokat, Niksar ve Zile Ortaokulları da lise ihtiyacını doğurduğundan Tokat'a bir lise açılması isteği CHP Tokat Milletvekilleri tarafından bir kez daha dile getirilerek CHP Genel merkezine müşterek bir rapor

¹¹⁹ Milli Eğitim İlk Öğretim İstatistikleri 1946-1947, 126.

¹²⁰ Milli Eğitim İlk Öğretim İstatistikleri 1946-1947, 218.

¹²¹ Acunsal, *Gerçeklerin Diliyle Tokat*, 139-140.

¹²² Milli Eğitim Meslek, Teknik ve Yüksek Öğretim İstatistikleri 1946-1947, 1948, 59.

¹²³ Milli Eğitim Orta Öğretim İstatistikleri 1946-1947, 1948, 48.

sunmuşlardır¹²⁴. Milli Eğitim Bakanı Reşat Şemsettin Sirer de 17 Temmuz 1947’de Tokat’a gelerek çeşitli incelemelerde bulunmuştur¹²⁵.

1947-1948 eğitim-öğretim yılında Tokat’ta dokuzu merkezde 47, Artova’da biri merkezde 21, Erbaa’da üçü merkezde 30, Niksar’da üçü merkezde 28, Reşadiye’de biri merkezde 20, Taşova’da biri merkezde 43, Turhal’da ikisi merkezde 30 ve Zile’de beşi merkezde 33 okul olmak üzere Tokat genelinde 252 ilköğretim faaliyette idi¹²⁶. Bu okullarda; ilköğretim mezunu 14, ortaokul mezunu 34, ilk öğretmen okulu mezunu 153, köy enstitüsü mezunu 159, lise mezunu üç öğretmen ile mezuniyeti belirtilmemiş üç vekil öğretmen görev yapmaktaydı. Tokat Ortaokulunda 44’ü kız 367, Niksar Ortaokulunda 28’i kız 187, Zile Ortaokulunda 22’si kız 167 öğrenci kayıtlıydı. Tokat Ortaokulunda 54 ve Niksar Ortaokulunda 17 erkek öğrenci pansiyoner olarak eğitim görmekteydiler. Tokat Ortaokulunda 16 kadrolu, iki yardımcı öğretmen, Niksar Ortaokulunda yedi kadrolu, dört stajyer, bir yardımcı öğretmen, Zile Ortaokulunda yedi kadrolu, iki stajyer ve bir yardımcı öğretmen görev yapmaktaydı. Tokat Kız Sanat Enstitüsü’nde 10 kadrolu, üç stajyer ve bir ücretli öğretmen tarafından 63 öğrenciye, Tokat Erkek Orta Sanat Okulunda da 10 kadrolu, iki stajyer ve bir ücretli öğretmen tarafından demircilik sınıfında 27, Marangozluk sınıfında 31, tesviye-torna-frezede 53 öğrenciye eğitim verilmekteydi¹²⁷. İlk mezunlarını 1947 yılında veren 14 öğretmenli Kız Sanat Enstitüsü içinde kurulan kooperatiftan kazanılan gelir muhtaç öğrencilerin kırtasiye ve giyim masraflarına harcanmaktaydı. Okul ve pansiyon binası Tokat İl Özel İdaresine ait olup Tokat Valisi Cavit Kınay’ın yardımları ile bu binalarda ücretsiz oturulmaktaydı¹²⁸. Tokat Akşam Kız Sanat Okulunda altı vekil öğretmen idaresinde 125 kız öğrenci eğitim görmüş ve 41’i mezun olmuştur. Tokat Pratik Erkek Sanat Okulu sadece tesviyecilik şubesi açarak dört öğrenci mezun etmiştir¹²⁹.

¹²⁴ “1946 tarihli Tokat Milletvekillerinin müşterek raporu” BCA 490.1/714.440.1

¹²⁵ “Millî Eğitim Bakanı”, *Akşam*, 18 Temmuz 1947.

¹²⁶ Millî Eğitim İlk Öğretim İstatistikleri 1947-1948, 1949, 192-196.

¹²⁷ Millî Eğitim Meslek, Teknik ve Yüksek Öğretim İstatistikleri 1947-1948, 74.

¹²⁸ “Tokat Kız Enstitüsü”, *Akşam*, 1 Haziran 1947.

¹²⁹ Millî Eğitim Meslek, Teknik ve Yüksek Öğretim İstatistikleri 1947-1948, 199.

Tokat'a lise, Turhal'a ortaokul açılması 1947 yılında Milli Eğitim Bakanlığından talep edilmiş ve yine olumsuz cevap gelmiştir¹³⁰. Bunun üzerine Tokatlılar tarafından kurulan Lise Yaptırma ve Açma Derneği'nin girişimleri, Tokat halkının yardımları ve Tokat Valisi Sadri Aka'nın desteği ile 1948 yılında Tokat Ortaokulu pansiyonunda sekiz öğretmenin eğitim verdiği 57 erkek ve iki kız öğrenciden oluşan birinci sınıfı ile Özel Yeşilirmak Lisesi açılmıştır. Özel Yeşilirmak Lisesi öğrencilerden herhangi bir ücret alınmamış; giderleri ve öğretmen maaşları Tokat İl Özel İdare bütçesinden aktarılan para ve Tokat halkının bağışları ile karşılanmıştır¹³¹. Özel Yeşilirmak Lisesi 10825 lira teberru ve 12500 lira hükümet yardımı ile 23325 liralık bir bütçe oluşturmuş ve 17971 lirasını maaşlara harcamak sureti ile 19747 lira sarf etmiştir. O dönemde Türkiye genelinde açık olan 13 özel Türk Lisesi içerisinde sadece İzmir Devrim, Uşak Türk Eğitim Derneği, Ordu Özel ve Tokat Yeşilirmak Liselerinin orta kısımları yoktu¹³². Yeni liseler açılma meselesi 1949 yılında TBMM'de tartışmalara sebep olmuş ve Milli Eğitim Bakanı Tahsin Banguoğlu mecliste yapmış olduğu konuşmada Özel Yeşilirmak Lisesinin devamını arzu ettiklerini ve bir miktar para yardımı yapılabileceğini ifade etmiştir¹³³. 1949 yılında yaşanan büyük sel felaketi sebebi ile Tokat'a gelen Cumhurbaşkanı İsmet İnönü'ye Tokatlılar özel lisenin üçüncü sınıfının da açılmasını rica etmişler ve Cumhurbaşkanı da “*bunu temin edeceğim*” şeklinde cevap vermiştir¹³⁴.

1948-1949 eğitim öğretim yılında Tokat ili şehir merkezlerinde 95 erkek 71 kadın, köylerinde ise 212 erkek 32 kadın öğretmen görev yapmaktaydı. 257 okulda 23280 öğrenciye eğitim veren öğretmenlerin %3.2'si ilkokul, %7.8'i ortaokul, %38'i öğretmen okulu, %1'i lise ve %50'si ise Köy Enstitüsü mezunu idiler¹³⁵. Tokat Ortaokulunda 364 öğrenciye 16 kadrolu, üç yardımcı, Erbaa Ortaokulunda 105 öğrenciye bir kadrolu, üç stajyer, iki yardımcı, Niksar Ortaokulunda 171 öğrenciye 10 kadrolu, bir yardımcı, Zile Ortaokulunda 202 öğrenciye dokuz kadrolu, iki stajyer ve bir yardımcı öğretmen eğitim

¹³⁰ C.H.P Yedinci Büyük Kurultayına Sunulan İl Kongreleri Dileklerinin Özetleri, 1947, 62-63.

¹³¹ “Tokat Özel Lisesi kapanacak mı?”, Akşam, 5 Ocak 1949.

¹³² Milli Eğitim Orta Öğretim İstatistikleri 1947-1948, 219.

¹³³ “Münevver işsizlerin çoğalma tehlikesi”, Cumhuriyet, 3 Şubat 1949.

¹³⁴ “Cumhurbaşkanı Tokat'ta”, Zafer, 10 Temmuz 1949.

¹³⁵ Millî Eğitim İlk Öğretim İstatistikleri 1948-1949, 249.

vermekteydiler. Tokat ve Niksar Ortaokullarında pansiyon bulunmakla birlikte mahalli özel teşekküller tarafından kurulmuş özel pansiyonlardı¹³⁶.

Tokat Kız Enstitüsünde 13 öğretmen 95 öğrenciye, Tokat Erkek Sanat Enstitüsünde 17 öğretmen 157 öğrenciye eğitim verirken ¹³⁷ Özel Yeşilirmak Lisesinde yedisi kadrolu biri vekil olmak üzere sekiz öğretmen birinci ve ikinci sınıflardaki 11 kız 89 erkek öğrenciye eğitim vermekteydiler¹³⁸. Öğrencilerden alınan 2465, bağışlardan gelen 17629, hükümetten verilen 3000, İl Özel İdaresinden tahsis edilen 16500 lira ile Özel Yeşilirmak Lisesinin geliri 39594, gideri ise 40087 lira idi. Yeşilirmak Lisesi özel bir lise olmasına rağmen Milli Eğitim Bakanlığı tarafından da desteklenmiş¹³⁹ ve 1949'da 3 bin lira yardım yapılmıştır. 1949-1950 eğitim-öğretim yılı için Tokat İl Özel İdaresi tarafından verilecek yardım miktarı maliye bakanlığınca 20 bin liradan 4 bin liraya düşürülünce Özel Yeşilirmak Lisesi kapanma tehlikesi ile karşı karşıya kalmıştır¹⁴⁰. Bu durumu dikkate alan Milli Eğitim Bakanlığı görülen lüzum üzerine Özel Yeşilirmak Lisesi'ni 1949-1950 öğretim yılı başından itibaren resmi okul şekline çevirme kararı alarak¹⁴¹ 1949 Eylül ayında Özel Yeşilirmak Lisesinin resmi lise olduğunu ilan etmiştir¹⁴².

Özel Yeşilirmak Lisesinin resmi lise haline getirilmesi Tokatlılarda büyük sevinç yaratmış, yıllardır hasretini çektikleri lise problemi ortadan kalkmıştır.

1949-1950 eğitim öğretim yılında Tokat dahilindeki şehir merkezlerinde 26, köylerde öğretmenli-eğitmenli 181 ve bağımsız eğitmenli 59 ilkokul faaliyetliydi. Tokat genelinde 41476 çocuk okuma çağında iken 8827'si kız 25352 çocuk okula devam etmekte olup çocukların %39'u okul imkanından mahrumdu¹⁴³. 154 öğretmen şehir merkezlerinde 283 öğretmen de köylerde olmak üzere 437 öğretmen ve buna ek olarak 58 eğitmen görev yapmaktaydı.

¹³⁶ Millî Eğitim Orta Öğretim İstatistikleri 1948-1949, 60.

¹³⁷ Milli Eğitim İstatistikleri 1948-1949 (Geçici Rakamlar), 1949, 74.

¹³⁸ Milli Eğitim Orta Öğretim İstatistikleri 1948-1949, 188.

¹³⁹ TBMM Tutanak Dergisi, 2.II.1949, 10.

¹⁴⁰ "Tokat Özel Lisesi kapanacak mı?", *Akşam*, 5 Ocak 1949.

¹⁴¹ "Bazı özel okullar resmi okul oluyor", *Cumhuriyet*, 19 Ekim 1949.

¹⁴² "Yeşilirmak Lisesinin Resmiyeti Tasdik Edildi", *Zafer*, 24 Eylül 1949.

¹⁴³ Millî Eğitim İstatistikleri (Geçici Rakamlar) 1949-1950 Ders Yılı Başı, 1950, 85.

Tokat Kız Sanat Enstitüsünde 10 kadrolu altı stajyer öğretmen 1-5. sınıflarda 80 öğrenciye eğitim vermekteydi. Tokat Erkek Sanat Enstitüsünde 19 öğretmen görev yaparken orta (1-3) ve enstitü (4-5) sınıflarında 138 öğrenciye eğitim vermekteydi. Tokat Erkek Sanat Enstitüsü demircilik şubesinin orta kısmından dört, enstitü kısmından on, marangozluk şubesinin orta kısmından dört, enstitü kısmından dört, tesviye-torna-freze şubesinin orta kısmından sekiz, enstitü kısmından 11 öğrenci mezun olmuştur¹⁴⁴. Tokat Akşam Kız Sanat Okulu 1-2. sınıflarında üç öğretmen idaresinde biçki-dikiş şubesinde 74, kadın çamaşırı şubesinde 40, çiçek şubesinde üç, ev idaresi şubesinde 14, moda şubesinde bir öğrenci eğitim görmekteydi¹⁴⁵. Zile Akşam Kız Sanat Okulu 1-2. sınıflarında ise iki öğretmen 78 öğrenciye biçki dikiş, 68 öğrenciye kadın çamaşırı, 80 öğrenciye nakış eğitimi vermiştir¹⁴⁶.

Erbaa Ortaokulunda altı kadrolu, bir stajyer, bir yardımcı öğretmen, Niksar Ortaokulunda on kadrolu, bir stajyer, Turhal Ortaokulunda dört kadrolu, iki stajyer, üç yardımcı, Zile’de sekiz kadrolu, bir stajyer, bir yardımcı öğretmen görev yapmaktaydı¹⁴⁷. Erbaa Ortaokulunda 103 erkek 30 kız, Niksar Ortaokulunda 126 erkek, 26 kız, Turhal Ortaokulunda 79 erkek, 33 kız, Zile Ortaokulunda 158 erkek, 17 kız öğrenci eğitim görmekteydi¹⁴⁸.

Tokat Lisesi Ortaokul kısmında 12’si erkek üçü kadın 15 öğretmen 1-3. sınıflarda 313 öğrenciye, lise kısmında ise ikisi erkek dördü bayan altı öğretmen 1-2. sınıflardaki 71 öğrenci ile üçüncü sınıftaki edebiyat şubesinde 25 ve fen şubesinde 18 öğrenciye eğitim vermekteydiler.

1950-1951 öğretim yılında Tokat merkezde 42, Artova’da 19, Erbaa’da 38, Niksar’da 32, Reşadiye’de 23, Taşova’da 43, Turhal’da 30 ve Zile’de olmak üzere toplamda 261 ilkokul bulunmaktaydı. Şehir merkezlerindeki okullarda öğretmenler görev yaparlarken köy ilkokullarının 144’ü öğretmenli, 39’u eğitimli ve öğretmenli, 53’ü ise bağımsız eğitimli idi. Öğretmenlerin 156’sı şehirlerde 307’si ise köylerde görev yapmaktaydı.

¹⁴⁴ Milli Eğitim Meslek, Teknik ve Yüksek Öğretim İstatistikleri 1949-1950, 123.

¹⁴⁵ Maarif İstatistikleri Meslek, Teknik ve Yüksek Öğretim 1950-1951, 70-71.

¹⁴⁶ Milli Eğitim Meslek, Teknik ve Yüksek Öğretim İstatistikleri 1949-1950, 240-241.

¹⁴⁷ Milli Eğitim Orta Öğretim İstatistikleri 1949-1950, 1952, 120.

¹⁴⁸ Milli Eğitim Orta Öğretim İstatistikleri 1949-1950, 82-83.

Erbaa Ortaokulunda 103 erkek 35 kız, Niksar Ortaokulunda 107 erkek 24 kız, Turhal Ortaokulunda 101 erkek 25 kız ve Zile Ortaokulunda 159 erkek 22 kız öğrenci ve resmi liselere bağlı ortaokul statüsünde eğitim veren Tokat Ortaokulunda 293 erkek 45 kız öğrenci kayıtlı idi. Tokat Lisesinde 142 erkek 17 kız öğrenci eğitim görmekteydi. Erbaa Ortaokulunda beş kadrolu bir stajyer ve bir yardımcı öğretmen, Niksar Ortaokulunda dokuz kadrolu bir stajyer öğretmen, Turhal'da altı kadrolu öğretmen, Zile'de sekiz kadrolu iki yardımcı öğretmen, Tokat Ortaokulunda 12 kadrolu öğretmen, Tokat Lisesinde dokuz kadrolu, iki stajyer öğretmen görev yapmaktaydı¹⁴⁹.

Tokat Kız Enstitüsü'nün 1-5. Sınıflarında 67 öğrenci eğitim görürken¹⁵⁰ 10 kadrolu, üç stajyer ve bir ücretli öğretmen görev yapmaktaydı. Tokat Erkek Sanat Enstitüsünde 18 kadrolu ve bir ücretli öğretmen görev yapmaktaydı.

Zile Akşam Kız Sanat Okulu birinci ve ikinci sınıfında toplam 159 öğrenciye üç öğretmen tarafından eğitim verilmekteydi. Tokat Akşam Kız Sanat Okulu birinci ve ikinci sınıflarda 179 öğrenci eğitim görmekteydi. Tokat Pratik Erkek Sanat Okulunda açılan Tesviye, Torna ve Freze sınıfında üç öğrenci eğitim görmüş ve diploma almaya hak kazanmışlardır¹⁵¹. 1950 yılı sonunda Tiyeri ve Mamu okullarının bitirilmesine çalışılmaktayken, Kolordu civarında yapılmasına karar verilen okulun yeri için üç ayrı arsadan toprak alınmış ve bayındırlık bakanlığına gönderilmiştir¹⁵².

¹⁴⁹ Milli Eğitim İstatistikleri Orta Öğretim 1950-1951, 223-226.

¹⁵⁰ Maarif İstatistikleri Meslek, Teknik ve Yüksek Öğretim 1950-1951, 46-47.

¹⁵¹ Maarif İstatistikleri Meslek, Teknik ve Yüksek Öğretim 1950-1951, 339.

¹⁵² "Şehir ve İl Haberleri", *Tokat Sesi*, S. 8, 3 (Kasım 1950).

Kaynakça

Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi

BCA 030.018.01/02.94.25.1, BCA 490.1/ 713.434.1, BCA 490.1/ 713.435.1, BCA 490.1/ 714.438.1, BCA 490.1/714.439.1, BCA490.1/714.440.1, BCA 490.1/ 189.754.1, BCA 490.1/ 213.846.1, BCA 030.10/159.113.15, BCA 490.1/ 513.2059.3, BCA 490.1/ 270.1079.1, BCA 490.01/497.2002.1.

Telif ve Tetkik Eserler

Alp, Hayrünisa. *Tevhid-i Tedrisat'tan Harf İnkılâbına İlköğretim (1924-1928)*. Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2009.

Akyüz, Yahya. *Türk Eğitim Tarihi*. Ankara: Alfa Basım, 2001.

Acunsal, Ferit. *Gerçeklerin Diliyle Tokat*, İstanbul: Tanin Basımevi, 1947.

Balcıoğlu, Mustafa - Kurtcephe, İsrail. "Tevhid-i Tedrisata Geçiş Döneminde Tokat Askeri Rüşdiyesi". *Türk Dünyası Tarih Dergisi*. (Kasım 1991): 40-42.

C.H.P Yedinci Büyük Kurultayına Sunulan İl Kongreleri Dileklerinin  zetleri. Ankara: 1947.

CHP Büyük Kurultayına Sunulan Vilâyet Kongreleri Dilekleri H l sasası. Ankara: 29.5.1939

C.H.P 1941 Kaza Kongreleri Dilekleri. Ankara: 1941.

C.H.P 1943 Kaza Kongreleri Dilekleri. Ankara: 1943.

C.H.P Altıncı Büyük Kurultayına Sunulan Vilayet Kongreleri Dilekleri H lasası. Ankara:  ankaya Matbaası, 1943.

Cumhuriyetin 50. Yılında Tokat 1973 İl Yıllığı. Ankara: Tokat Valiliğı, 1973.

İl  zel İdareleri İstatistiğı 1939-1947. Ankara: Başbakanlık İstatistik Genel Müdürlüğü, 1949.

İlk Tahsil  ağındaki  ocuklar İstatistiğı 1940 ve 194. Ankara: 1943.

İktisadi Rehber, Tokat, Ticaret ve Sanayi Odası. 1933.

İstatistik Yıllığı 1930. Ankara: Başvekâlet İstatistik Umum Müdürlüğü, 1930.

- İstatistik Yıllığı 1930/31. Ankara: Başvekâlet İstatistik Umum Müdürlüğü, 1931.
- Kültür 1934-1935 İstatistiği. Ankara: Başbakanlık İstatistik Genel Müdürlüğü, 1948.
- Kültür 1935-1936 İstatistiği. Ankara: Başbakanlık İstatistik Genel Müdürlüğü, 1937.
- Kültür 1936-1937 İstatistiği. Ankara: Başbakanlık İstatistik Genel Müdürlüğü, 1938.
- Maarif Vekâleti 1926-1927 İstatistik Yıllığı. Devlet Matbaası, 1929.
- Maarif 1932-33 İstatistikleri. İstanbul: Başvekâlet İstatistik Umum Müdürlüğü, 1934.
- Maarif 1933-34 Muallimler İstatistiği. İstanbul: Başvekâlet İstatistik Umum Müdürlüğü, 1935.
- Maarif 1937-1938 İstatistiği. İstanbul: Başvekâlet İstatistik Umum Direktörlüğü, 1939.
- Maarif İstatistiği 1938-1939. Ankara: Başvekâlet İstatistik Umum Müdürlüğü, 1942.
- Maarif İlk Tahsil Çağındaki Çocuklar İstatistiği 1940. İstanbul: Başvekâlet İstatistik Umum Müdürlüğü, 1942.
- Maarif İlk Tahsil Çağındaki Çocuklar İstatistiği 1940. İstanbul: Başvekâlet İstatistik Umum Müdürlüğü, 1942.
- Maarif İstatistiği 1940-1941. Ankara: Başvekâlet İstatistik Umum Müdürlüğü, 1943.
- Maarif İstatistiği 1941-1942. Ankara: Başvekâlet İstatistik Umum Müdürlüğü, 1944.
- Maarif İstatistikleri Meslek, Teknik ve Yüksek Öğretim 1950-1951. Ankara: Başvekâlet İstatistik Umum Müdürlüğü, 1951.
- Meral, Şükrü. *Tokat Vilayeti Sıhhi ve İctimai Coğrafyası*. Ankara: 1938.
- Millî Eğitimde 50 Yıl 1923-1973. Ankara: DİE, 1973.

- Millî Eğitim İstatistikleri 1942-1943. Ankara: Başbakanlık İstatistik Genel Müdürlüğü, 1945.
- Milli Eğitim Meslek, Teknik ve Yüksek Öğretim İstatistikleri 1943-1944. İstanbul: Başbakanlık İstatistik Genel Müdürlüğü, 1946.
- Millî Eğitim Orta Eğitim İstatistikleri 1943-1944. İstanbul: Başbakanlık İstatistik Genel Müdürlüğü, 1945.
- Millî Eğitim İlk Öğretim İstatistikleri 1944-1945. İstanbul: Başbakanlık İstatistik Genel Müdürlüğü, 1947.
- Milli Eğitim Orta Öğretim İstatistikleri 1944-1945. İstanbul: Başbakanlık İstatistik Genel Müdürlüğü, 1947.
- Milli Eğitim Meslek, Teknik ve Yüksek Öğretim İstatistikleri 1944-1945. İstanbul: Başbakanlık İstatistik Genel Müdürlüğü, 1947.
- Milli Eğitim İlk Öğretim İstatistikleri 1945-1946. İstanbul: Başbakanlık İstatistik Genel Müdürlüğü, 1947.
- Milli Eğitim Orta Öğretim İstatistikleri 1946-1947. İstanbul: Başbakanlık İstatistik Genel Müdürlüğü, 1948.
- Milli Eğitim Meslek, Teknik ve Yüksek Öğretim İstatistikleri 1946-1947. İstanbul: Başbakanlık İstatistik Genel Müdürlüğü, 1948.
- Milli Eğitim İlk Öğretim İstatistikleri 1946-1947. İstanbul: Başbakanlık İstatistik Genel Müdürlüğü, 1949.
- Milli Eğitim İlk Öğretim İstatistikleri 1947-1948. İstanbul: Başbakanlık İstatistik Genel Müdürlüğü, 1949.
- Millî Eğitim Orta Öğretim İstatistikleri 1947-1948. İstanbul: Başbakanlık İstatistik Genel Müdürlüğü, 1949.
- Millî Eğitim Meslek, Teknik ve Yüksek Öğretim İstatistikleri 1947-1948. İstanbul: Başbakanlık İstatistik Genel Müdürlüğü, 1949.
- Milli Eğitim İstatistikleri 1948-1949 (Geçici Rakamlar). İstanbul: Başbakanlık İstatistik Genel Müdürlüğü, 1949.
- Millî Eğitim Orta Öğretim İstatistikleri 1948-1949. Ankara: Başbakanlık İstatistik Genel Müdürlüğü, 1950.

- Milli Eğitim İlköğretim İstatistikleri 1949-1950. Ankara: Başbakanlık İstatistik Genel Müdürlüğü, 1952.
- Milli Eğitim Orta Öğretim İstatistikleri 1949-1950. Ankara: Başbakanlık İstatistik Genel Müdürlüğü, 1952.
- Milli Eğitim Meslek, Teknik ve Yüksek Öğretim İstatistikleri 1949-1950. Ankara: Başbakanlık İstatistik Genel Müdürlüğü, 1952.
- Millî Eğitim İstatistikleri (Geçici Rakamlar) 1949-1950 Ders Yılı Başı. Ankara: Başbakanlık İstatistik Genel Müdürlüğü, 1950.
- Öğretmenler İstatistiği 1934, 1938, 1942. Ankara: Başvekâlet İstatistik Umum Müdürlüğü, 1943.
- Öğretmenler İstatistiği 1934, 1938, 1942, 1946. İstanbul: Başbakanlık İstatistik Genel Müdürlüğü, 1948.
- Öztürk, Cemil, Atatürk Devri Öğretmen Yetiştirme Politikası. Ankara: TTK, 1996.
- TBMM Zabıt Ceridesi, Yüz sekizinci içtima, 4.XII.1336
- TBMM Zabıt Ceridesi. Ellinci İnikat, 15.V.1933.
- TBMM Tutanak Dergisi. Kırkıncı Birleşim, 2.II.1949.
- Tokat İli Cumhuriyet Öncesi ve Sonrası Eğitim. Tokat: Tokat Milli Eğitim Müdürlüğü, 1998.
- Tokad Vilayetinin Ahvali Coğrafyası. Tokat Himaye-i Etfal Cemiyeti, 1926.
- Vilayet Hususî İdareleri Faaliyeti İstatistiği 1929-1938. Ankara: Başvekâlet İstatistik Umum Müdürlüğü, 1940.

Gazete ve Dergiler

- Yeşilirmak, Yeni Tokat, Tokat Sesi, Cumhuriyet, Akşam, Hakimiyeti, Milliye Kurun.

Muîneddin Pervâne Darüşşifası Bağlamında Anadolu'da Tıp

Murat SERDAR*

Öz: Kurulduğu zamandan itibaren ihtiyaç sahibi insanlar için hastane görevi gören Darüşşifaların tarihteki önemi çok büyüktür. Bu kurum zaman içerisinde şifahane, şifa evi, şifa kapısı, sıhhat yurdu, sağlık yurdu, bîmârhane, mâristan, darülmerza, darülafiye, darüssihha gibi çeşitli adlarla anılmış ve modern anlamda hastanelere kurulana kadar varlıklarını sürdürmüştür. Darüşşifalar İslam dünyasında şekillenmiş, Selçuklular döneminde gelişmiş ve Anadolu'da en güzel örnekleriyle hizmet vermiştir. Tokat'ta birçok ilim sahası oluşmuştur. Bu ilim sahalarından biri de tıp ilmidir. Tokat'ta tıp ilmi vücut bulduğu mekânsa Muîneddin Pervane Darüşşifası'dır. Bu Darüşşifa, 1255 ile 1277 yılları arasında inşa edilmiş ve uzun yıllar hem hastaların tedavisi hem de tıp eğitimi için kullanılmıştır. Biz bu çalışmada 13. yüzyılın ikinci yarısında Anadolu'daki tıbbî çalışmaları ve darüşşifalardaki yerini aydınlatmaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Muîneddin Pervâne, Darüşşifa, Tokat, Tıp, Medrese.

Medical in Anatolia in The Context The Muîneddin Pervane Hospital

Abstract: Since the day it was founded, hospitals that serve as hospitals for people who are in need are too big for the past. In the course of time, this institution continued its existence until it was established in hospitals in modern sense with various names like şifahane, healing house, healing gates, health dormitory, health dormitory, bîmârhane, mâristan, darülmerza, darülafiye, darüssihha. The hospitals were shaped in the Islamic world, developed during the Seljuk period and served with the best examples in Anatolia. Many places of science were formed in Tokat. One of these science fields is medicine. The science of medicine in Tokat is the place where Mu'ineddin Pervane Hospital. This hospital was built between 1255 and 1277 and has been used for many years for both patient treatment and medical education. In this study, we will try to enlighten the place of medical works in Anatolia in the second half of the thirteenth century.

Key Words: Muîneddin Pervane, Hospital, Dokia, Medicine, Madrasah.

* Dr. Öğr. Üyesi, Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü. (mserdar61@live.com).

Giriş

Gök Medrese olarak bilinen yapı bloku Türkiye Selçuklu Veziri Muîneddin Süleyman Pervane tarafından 1270'ten sonra inşa edilmiştir. İki katlı olan bu yapının ikinci katında mavi çinilerin bulunmasından dolayı Gök Medrese olarak adlandırılan bu bina Pervane Medresesi, Kırkkızlar Medresesi, Darüşşifa ve Bimarhane Tekkesi olarak da tanınır. Yapıyı Muîneddin Süleyman¹ başlatmış ve kızı II. Mesud'un eşi tamamlatmış olmalıdır (Gabriel, 1934: 96). Tokat'ta kotu yükseltilmiş ana cadde üzerinde kuzey-doğu, güney-batı yönünde konumlanmış olan Gök Medrese'nin, inşa edildiğinde bugünkü gibi iki katlı tek blok değildi. İki avlu etrafında düzenlenmiş bir çifte medrese durumunda olduğu anlaşıldığından "Tıp Medresesi ve Şifahanesi" olarak düşünülüp konumlandığı ortaya çıkmıştır (Cantay, 1992: 60).

Gök Medrese yapı blokunun inşasını başlatan Selçuklu devlet teşkilatında en önemli görevlerden biri olan "pervanelik" memuriyetinin en şöhretli kişisi Muîneddin Süleyman'dır.² Kendisi tarafından inşaat başlatılmış olmasına

¹ II. Gıyâseddin Keyhusrev'in veziri Mühezzebüddin Ali ed-Deylemî'nin oğludur. Babası 1243 yılında Moğollarla barış yapmak üzere Mugan'a giderken Muînüddin'i ve kardeşini de yanında götürdü. Kaynaklarda adı ilk defa Tokat emiri olarak zikredilen Muînüddin'in Erzincan subaşılığı gib önemli bir mevkii elde etmek için devrin güçlü kumandanlarından Seyfeddin Torumtay ile nüfuz mücadelesine girdiği ve Baycu Noyan'ın desteğiyle Erzincan subaşılığına getirildiği kaydedilmektedir. Anadolu Selçuklu Sultanı II. İzzeddin Keykâvus'un hizmetinde emir-i hâcib olarak görev aldığı anlaşılan Muînüddin başarılı hizmetleriyle sultana rahat bir dönem yaşattı. Sultan II. İzzeddin Keykâvus'un 1256'da Sultanhanı Savaşı'nda Moğollara yenilip kaçması üzerine IV. Kılıçarslan sultan ilan edildi. Bu yeni dönemde Pervâne Nizâmeddin Hurşid nâib-i saltanat, Muînüddin Süleymanpervane olarak görev aldı. Daha geniş bilgi için bk: İbni Bibi, *El-Evamirü'l-Ala'yye Fi'l-Umuri'l-Ala'yye (Selçuk Name) II*, Ç. Mürsel Öztürk (Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Milli Kütüphane Basımevi, 1996), 129; Nejat Kaymaz, *Pervane Muînüddin Süleyman* (Ankara: DTCF Yay., 1970), 59-60, 65-66.

² Muînüddin Süleyman, Anadolu Selçuklu Devleti'nin inhitat yıllarını yaşadığı karanlık devirde, bu devrin kendisine has şartlarından yararlanarak kudret ve nüfuz kazanmış ve bütün bir devlet teşkilatı, hatta doğrudan doğruya saltanat makamı üzerinde fiili hâkimiyet kurmuş olan dikkate değer bir devlet adamıdır. Muînüddin Süleyman zamanına gelinceye kadar, hem Moğol istilasından sonra, hem de daha önce, yüksek askerî ve sivil idare kadrolarını işgal edenler arasında, aynı şekilde sıvrilerek, tahakkümü ve dirayeti sayesinde, tabii yetki hudutlarını çok aşan bir şahsî otorite rejimi kurup devletin dizginlerini tamamen kendi eline alan başka kimseler de görülür. Fakat Muînüddin'e örnek olan bu kimselerin hiçbiri, gerek devletin hayatında oynadıkları rol, gerekse geride bıraktıkları şöhret bakımından onunla kıyas edilemez. Daha geniş bilgi için bk: Nejat Kaymaz, *Pervane Muînüddin*

rağmen bitimine ömrü vefa etmeyecektir. Bu medresenin yapımı Muîneddin Pervane'nin ihanet suçundan yargılandığı İlhanlıların yazlık merkezi olan Aladağ'da savaşta öldürülen Toku ve Tudavan'ın eşlerinin duruşma esnasında ağlamasından etkilenen İlhanlı Han'ı Abaka Han tarafından 2 Ağustos 1277'de idam edilmesinden dolayı yarım kalmıştır (Kesik, 2006: 92). Kitabesinin olmamasından dolayı kesin inşa tarihi tartışmalıdır. 1277 yılında idam edildiği için yapı banileri tarafından tamamlanmıştır. Bu yüzden yapının tamamlanma tarihi 1277 yılından sonra olmalıdır. Fakat Albert Gabriel bu yapının 1275 yılında inşa edildiğini ileri sürmektedir (Gabriel, 1934: 96).

Gök Medrese'nin taç kapısıyla aynı özellikleri taşıyan kitabesinde Pervâne Muinüddin Süleyman'ın kızının azatlısından Sünbül Ağa'nın inşa ettirdiği belirtilen Sünbül Ağa Darüssulehâsı kitabesinde geçen “el-melikete el-muazzamete” unvanı ancak bir sultan eşinin taşıyacağı bir unvan olarak bu kişinin Sultan II. Mesud'un eşi olduğunu açıklamaktadır (Cantay, 1992: 61). Gök Medrese yapı blokunun sol taraftaki kısmı ayakta olup sağ taraftaki kısmı ise harabe haldedir. Sol taraftaki kısım 1930 yılında restore edilerek müze haline getirilmiştir.

1. Gök Medrese'nin Yapısal Özellikleri

Yapı, biri daha yüksek ve büyük olan iki eyvanıyla açık avlulu iki eyvanlı medrese grubuna girer (Ertuğrul, 1996: 139-140). Bugün kot yüksekliğinden dolayı iki katlı olan yapının birinci katı yol hizasının altında kalmış olup ilk katına merdivenle inilmektedir. Mukarnaslı âbidevî girişi günümüze kadar bozulmadan gelmiştir. Fakat zamanla yan taraflarında deformasyon olmuş ve bunlar aslına yakın bir şekilde restore edilmişlerdir. Yapının dış yüzlerinde tamamen moloz malzeme kullanılmış olup sadece aralardaki destek pâyelerinin kesme taştan olduğu görülmektedir. Sivri kemeri kırmızı ve kirli sarı taşlardan yapılmış kapının içinde yer aldığı mukarnaslı nişi çevreleyen ve düz bir niş oluşturan geometrik bezemeli satıh köşelerde sütunçelerle sonuçlanmakta ve sütunçelerin tepelerinde yüksek kabartma halinde işlenmiş sütun başlıkları bulunmaktadır. Bu geometrik bezemler düz nişin üzerinde, yüksek bir çerçeve

Süleyman (Ankara: DTCF Yay., 1970). Ayrıca yazar bu eserin 187. sayfasında Tokat'taki Darüşşifa'nın Muinüddin Süleyman tarafından yapıldığını belirtmektedir.

teşkil eden bordürün köşelerine gelecek yerlerde yine sivri kemerli iki pencere açıklığı görülmektedir (Ertuğrul, 1996: 139-140).

20,50 X 12,50 m ölçülerindeki avluya geçit veren giriş eyvanı, avluyu çevreleyen on iki sütunlu dikdörtgen revaka açılmaktadır. Sivri kemerlerin oturduğu devşirme sütunlar kaidesiz olarak dizilmiştir. Avlunun güney cephesinde yer alan 7,50 X 6,90 m ölçülerindeki eyvan kuzeydekinden daha büyüktür ve yer yer turkuaz çinilerin bulunduğu duvarlarında üç adet nişe sahiptir. Yapıya Gök Medrese denilmesinin sebebi de yukarıda değinildiği gibi bu yapıda sağlam kalmış olan çinilerdir. Bu eyvanın kuzeyinde yer alan 8,30 X 6,50 m boyutlarındaki mihraplı oda binanın mescididir. Eyvanın güneyinde bulunan 11,80 X 6,50 m ölçülerindeki salon ise medresenin türbesi olarak kullanılmıştır. Bu salonun bitişiğindeki odalar avlu etrafına sıralananlardan daha büyüktür. Bu odalardan sonra üç küçük hücre, ardından dikdörtgen ardından dikdörtgen bir kapılı mekân, daha sonra da giriş eyvanının sağında ve solunda ikişer oda ile bunların bitişiğinde aynı zamanda üst kata geçit veren merdivenli dikdörtgen bir hol yer almaktadır. Bu hol ile mescit arasında altı küçük oda bulunmaktadır. Üst katta sütunların yerini holü çepeçevre dolaşan küçük bodur payeler almıştır. Büyük eyvan üst kata devam etmekte ve yapıya hâkim olmaktadır. Üst kat ana hatlarıyla alt katın bir tekrarı niteliğindedir. Medresenin dış tarafında mevcut bazı yıkıntılar bitişte başka yapıların da bulunduğu göstermektedir. Ancak mevcut olanla harabe halde olanın tam anlamıyla hangi fonksiyonları üstlendikleri bilinmemektedir (Ertuğrul, 1996: 140).

Yapı süsleme açısından oldukça gösterişlidir. Bugün değişik kısımlarda görülen çeşitli kalıntılardan, iç cephelerle iki katlı avlu revaklarının tamamen çini ve sırlı tuğlalarla kaplı olduğu anlaşılmaktadır. Çini süslemelerin merkez sahnesini oluşturduğu görülen ana eyvan cephesinde, köşelerde firuze renkte altıgen levhaların aralarına küçük mor üçgen levhalar yerleştirilerek bir bordür elde edilmiş ve tabandan tavana kadar uzatılmıştır. Bunun hemen yanında yine aynı renklerde uzun bir ayet friziyle onun yanında ahşap sanatlarında sıkça görülen birbirine geçmeli on köşeli yıldızlardan oluşan motiflerin bulunduğu bir süsleme kuşağı yer almaktadır. Kuşaklarla kemer arasında da bitkisel motiflerden ince bir şerit uzanmaktadır. Bu hareketli ana eyvan cephesinin yanı sıra giriş eyvanının hemen yan cephelerinden başlayan ve ikinci kat revaklarının kemerlerine kadar yer yer devam eden aynı tarz çinilerin türbe

mekânı ile bazı lahitlerin üzerinde de bulunduğu görülmektedir. Taç kapının üstünde de firuze üzerine mor harflerle “Ali” ismi yazılmış çini bir mührü rastlanmaktadır. Süslemeleri içinde bazı arabesk motifler de görülen Gök Medrese, gerek mimarisi gerekse tezyinatı ile Anadolu Selçuklu sanatının en ilgi çekici örneklerinden biridir (Ertuğrul, 1996: 140).

2. Muîneddin Pervane Darüşşifası Bağlamında Anadolu’da Tıp

Ortaçağ Anadolu’sunda birçok darüşşifa kurulmuştur. Kurulan darüşşifalar sadece hastaları tedavi etmekle kalmamıştır. Aynı zamanda bunlarda çalışan doktorlar hem yeni doktorların yetişmesine hem de deneyim ve birikimlerinin yeni kuşaklara aktarılmasına gayret etmişlerdir. Bu dönemde darüşşifalardaki usta-çırak ilişkisine dayanan eğitim modelinde Arapça’dan sıyrılıp Türkçe’ye doğru ilim dilinde bir kayma görülmektedir (Aydüz, 2013: 365). Tıp Tarihi açısından olaya bakılacak olursa en önemli husus artık tıp dilinin Arapça’nın boyunduruğundan çıkmasıdır. Bu dönemde tıp dilinin Türkçeleşmesi için ilk ciddi adımlar atılmış ve İslam tıp paradigması içerisinde ilk Türkçe eserler kaleme alınmıştır. Bu dönemde yaşayan birçok tabip darüşşifalardaki görevlerinin dışında tıbbın muhtelif branşlarında birçok eser kaleme almışlardır (Aydüz, 2013: 365).

Tıp dilinin Türkçeleşmesi için ilk adım 1223 yılı civarında Harezmi’den XIII. asırda Anadolu’ya gelen Hekim Bereke’nin Lübbü’n-Nuhâb adlı eserinin Tuffe-i Mübarizî ismiyle Türkçeye tercümesiyle atılmış ve yayılarak devam etmiştir. Bir yandan diğer dillerde yazılan tıbbî eserler Türkçeye tercüme edilmiş diğer yandan da yazılacak eserlerin Türkçe telifine önem verilmiştir. Bu yönelim Geredeli İshâk b. Murâd (ö. 1390’dan sonra) (Erdemir, 1996: 30-31) ve Aydınlı Hacı Paşa³ (ö.1413) gibi hekimlerin telifatlarıyla Anadolu tıp tarihinin en önemli özelliklerinden birisi haline gelmiştir. Böylece tıp ilmi, diğer ilimlere nazaran dili, en erken Türkçeleşen bir ilim olmuştur. Öğrencilerin medreselerde tıbbi daha iyi anlayabilmeleri için yazılan Türkçe tıp eserlerinin yanı sıra İslam

³ Aslen Konyalıdır ve 1339 yılında doğduğu tahmin edilmektedir. Kendisi Anadolu’nun İbn Sina’sı diye anılmaktadır. Asıl adı Celâleddin Hızır’dır. Tahsil için Mısır’a giderek Kahire’deki Şeyhûniyye Medresesi’nde ünlü Hanefî fakihî Ekmeleddin el-Bâbertî’den dinî ve aklî ilimleri okumuş, keskin zekası ve çalışkanlığıyla hocasının takdirini kazanmıştır. Daha geniş bilgi için bk: Cemil Akpınar, “Hacı Paşa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1996), 14: 492-496.

tıp literatürüne ait birçok sayıda kitap okutulmuştur. Tıp öğrencilerine hangi sınıfta hangi eserlerin okutulduğuna dair teferruatlı bilgilere Sultan Sancar dönemi (1117-1157) hekim ve astronomlarından Nizâmî-i Arûzî'nin Çehâr Makale adlı eseri ile 1082'de Kûhistan sultanı Keykavus b. İskender tarafından yazılan Kâbûsnâme adlı eserlerde rastlanmak mümkündür. Bu eserlere göre Selçuklulardaki tıp eğitiminde okutulan kitaplar yıllara göre şöyle sıralanabilir:

1. Yıl: Huneyn b. İshak, el Mesâ'ilût-tıb, el-Medhal fi't-tıb; Hipokrat aforizmalar (Fusûla Bukrât), Mû'üş-şa'îr; Nîşâbûrlu Nîlî'nin bu üç eser hakkında yazdığı şerh.
2. Yıl: Râzî, Kitâbü't-Tıbbi'l-Manûûri; Galenus, Summeria Alexandrianorum (Galen'in on altı makalesi), Teşrih-i Büzûrk; Sabit b. Kurra, Zahirî, Ebû Bekir Ecvînî, Hidâye, Ahmed Ferec, Kilâye (yahut Ehliye); Seyyid İsmail b. Hasan el-Cürcânî, Zahirî-i Hârizmşâhî; Sehlî Mesîhî, Şad Bâb.
3. Yıl ve daha ileriki yıllar: Râzî, Kitâbü'l-Hâvî; Ali b. Ab-bas el-Mecûsî, el-Kitâbü'l-Melekî; İbn Sînâ, el-Kanûn fi't-tıb (Aydüz, 2013: 365-366).

Medreselerin son yıllarında yaygın olarak okutulan İbn Sînâ'nın el-Kanûn-u, gerek Anadolu Selçukluları ve gerekse Osmanlı devrinde temel bir başvuru kitabı olarak kullanılmıştır. Bu dönemde klasik İslam tıbbi eserlerinin kullanılmasının yanı sıra pek çok yeni tıp eseri de telif edilmiştir. Bu eserler içerisinde özellikle İbn Sînâ'nın Kanûn'u ve onun üzerine yapılan çalışmalar geniş bir yer tutmaktadır. Aynı zamanda matematikçi olan Sadeddin Ebu Bekr Erdebilî, el-Kanûn fi't-tıb eserini Anadolu'da tanıtan ilk kişi olarak bilinmektedir (Aydüz, 2013: 366). Bu dönemde Anadolu'da el-Kanûn fi't-tıb üzerine birçok tabibin çalıştığı dönem müellifleri tarafından aktarılmaktadır. Nitekim Gevher Nesibe Hatun Darüşşifası'nda çalışan Kutbuddin Şirazî'nin kaleme aldığı et-Tuhfetü's-sa'diyye adlı Kanûn şerhinin Anadolu'nun yanı sıra İslam tıp tarihi için özel bir yere sahiptir (Şerbetçi, 2002: 488). Kutbeddin Melikşah'a eserler ithaf eden çok yönlü âlim Bedî'üzzamân Kemâluddin et-Tiflîsî, Kitâbu Takvîmî'l-Edviye adlı eserini telifte İbn Sînâ'nın el-Kanûn fi't-tıb adlı eserinde de faydalanmıştır. el-Kanûn fi't-tıb'ın yanı sıra tabipler tarafından çeşitli şerhler de kullanılmıştır. Örneğin Fahrüddîn er-Râzî'nin Şerhu Külliyyâtî'l-kânûn'un bir nüshası, Muhammed el-Aksarayî tarafından 1278'de istinsah edilmiştir. İbn

Sînâ'nın diğer eseri olan Kitâbu's-Şifâ'sının Kitâbu'n-Nebât kısmı da bu dönemde istinsah edilen eserler arasında yer almaktadır (Aydüz, 2013: 365-366-367).

İbn Sînâ'nın yanı sıra er-Râzî, Galenus, Hipokrat'ın eserleri ile İsmail b. Hasan el-Cürcânî'nin Zahîre-i Hârizmşâhî adlı eserlerinin de medreselerde ders kitabı olarak okutulduğu bilinmektedir. Selçuklu veziri ve tabibi Necmüddîn Ahmed b. Ebî Bekr b. Muhammed en-Nahcuvânî et-Tabîb (ö. 1253'ten sonra) Fahrüddîn er-Râzî'nin Şerhu Külliyyatî'l-kanûn'unu, Hallu's-Şukûki'l-Mûrede fî Şerhi'l-Fahrî'r-Râzî adıyla 1253 yılında şerh etmiştir.

Bu dönemde gerek tabipler ve öğrenciler arasında yoğun bir şekilde kullanılan eser Hipokrat'ın Aforizma adlı eseridir. Bu eserin tercüme edilmiş ve şerhlerinin yapılmış olması medreselerde yaygın şekilde kullanılmasını sağlamıştır. Türkiye Selçukluları döneminde yaygın kullanılmasını çokça şerhinin yapılmasından anlamaktayız. Ayrıca bu dönemde Galenus'un külliyyatı (es-Sittete Aşere) da hem tabipler hem de öğrenciler tarafında rağbet görmüştür. Yine Kemâlüddin et-Tiflisî el-Mutetabbib Kitabu Takvîmi'l-Edviye adlı eserinin telifinde istifade ettiği kaynakları verirken Galen'in bu külliyyatını en başta okuduğu hususunda bizi bilgilendirmektedir (İzgi, 1998: 269).

Ebû Bekr er-Râzî'nin öğrencilerinden birinin topladığı Kitâbu't-Tecârib adlı eser de bu dönemde başucu kitabı haline gelmiştir. Bir nüshasının Ali b. Eyyûb b. Yusuf el-Konevî tarafından 1258 yılında istinsah edilmiş olması bu eserin Türkiye Selçukluları devrinde de itibar gördüğüne işaret etmektedir (Aydüz, 2013: 367).

İbn Cezle diye tanınan Şerefüddîn Ebû Alî Yahya b. Îsâ el-Mutatabbib el-Bağdâdî'nin (öl. 1100) Takvîmü'l-Ebdân fî Tedbîrî'l-insân adlı eseri gerek Türkiye Selçukluları devrinde ve gerekse Osmanlılar devrinde tabiplerin itibar ve rağbet gösterdiği bir diğer eserdir (Bayat, 1999: 396-397). Kemâlüddin et-Tiflisî (öl. 1231), Takvîmu'l-Edviye adlı tıp müfredatıyla ilgili eserini yazarken İbn Cezle'nin adı geçen eserinin tertip tarzını örnek almıştır (İzgi, 1998: 269).

İbn Cezle'nin Minhâcü'l-Beyân fimâ Yesta'miluhu'l-insan adlı eseri ilaçlar hakkında itibar edilen önemli bir eserdir. Bu eserin Türkiye Selçuklu ve beylikler döneminde de kullanılan bir eser olduğu bilinmektedir. Ayrıca bir nüshasının Ahmed b. Mahmûd ed-deştî tarafından 1389 yılında Sultan Fahrüddîn Îsâ Bey b.

Muhammed b. Aydın'ın kütüphanesi için istinsah edilmesinden anlaşılmaktadır (Bayat, 1999: 396-397).

İslam dünyasında tıbbi eğitim sadece eserlerin okutulmasından ibaret olmayıp 11. yüzyılda denetim mekanizmasıyla da bu eğitim desteklenmiştir. Bu denetim mekanizması doktor namzetlerini sınava tabi tutma geleneğiyle 1030'lu yıllarda ortaya çıkmıştır. Bu uygulamaya geçilmesinin sebebi olarak 931 yılında bir Bağdat hastanesindeki hastanın ölümünden ötürü olduğu rivayet edilmektedir. Bu ölümden sonra 1030 yılında gerçekleştirilen ilk imtihana 860 doktor aday başvurmış ve bunlardan 160'ı başarısız olmuştur. Bu geleneğin başlamasının bir diğer nedeni de insanları şarlatan kurtarmak olmalıdır. Ayrıca İbn-i Sina'nın tabiplerde aranması gereken özelliklere dair söylemleri bu sınavın haklılığını bizlere kanıtlamaktadır. Çünkü bu iş insan hayatını birebir ilgilendirdiği için en küçük bir ihmâl sonucunda dahi hasta kaybedilebilirdi. İbn-i Sina olayı şu şekilde izah etmektedir: "Tabip illeti cinsi, nevi ve nevinde olan miktarına kadar bilmelidir. İşbu bilginin tecrübe ile bilinmesine yol yoktur. Belki kıyas ile bilinir. Tecrübe ise hastalığın cinsi, nevi ve miktarı üzerine kıyasın süratle bulunmasına yardım eder. Buna menfaati vardır. Kıyas ve istidlalsiz sırf başlı başına bir tecrübe ile asla intifa olunmaz. Sırf tecrübe ile menfaatlenilmez. Kıyas ile illetin ve hastalığın cinsini, nevini ve miktarını bildikten sonra tabip ilaç kanununa nezaret eder. İşbu kanununda tecrübenin asla medhali yoktur (Yoska, 2005: 145).

İlaç kanununa nazaran müracaattan sonra yaş, memleket, âdet ve hastanın kuvvet ve zaafı muktezası ve bu itibarla en muvafık olan devaların ihtiyar ve tercihi nazar eder. İşte bu husus kendisinden kıyas ile beraber tecrübenin olması lazım gelen şeylerdendir.

Tecrübe ya tabibin bizzat deruhte edip yaptığı tecrübedir yahutta şayan-ı itimad kimselerden aldığı tecrübedir. Hatta tecrübe sebebi ile bir hususta ve bir hastalıkta kullanılan ilaçlardan bazısını diğer bazı ilaçtan daha muvafık ve bazı ilacı şu bedene diğer bazı ilaçtan daha münasip buldular."...diyerek hekimliğin kolay olmadığını ve gelişmeye dayalı bir meslek olduğunu ifade etmiştir. Doktorları ilk başta Hısbe Dairesi denetlerken bu daha sonraları yerini bir başhekime bırakmıştır.

İmtihan ve diploma sistemi bu dönemde Avrupa'daki gibi bir disipline bağlanmamıştı. Bu yüzden “Mihnetu't-Tabib” adlı yeni bir literatür ortaya çıkmıştır (Nedim, 2015: 222). Bu literatür sayesinde sıradan insanlar söz konusu kişinin sahtekâr mı yoksa hakiki bir doktor mu olduğuna dair kolayca karar verebiliyorlardı.

Aynı şekilde eczacıları da imtihana tabi tutma sistemi bulunmakta idi. Eczacılar da aynı şekilde doktorların literatürüne benzer bir literatüre sahiptiler. Fakat ne doktorlar ne de eczacılar bu mesleklerdeki gevşeklikten dolayı sıkı bir şekilde denetlenmemişlerdir (Yoska, 2005: 146).

Türkiye Selçuklu medreselerinde tıp dersleri verildiğine dair bir vesika yoktur. Anadolu'da da Selçuklu darüşşifaları tedavi kurumları olmanın yanında usta-çırak ilişkisi içinde hekim yetiştiren eğitim kurumları idi. Darüşşifalarda hekim tayinlerine ait vesikalardan ikisi günümüze kadar gelebilmiştir. Bunlardan birinde ölen Konya darüşşifası hekimi İzzeddin'in yerine atanan Burhanüddin Ebû Bekir'e hastalarına şefkat ve merhametle davranması, hasta ve deliller arasında fark gözetmemesi gerektiği zikredilmiştir. Ayrıca aylığını ise darüşşifa vakıflarından alacağı hususunda bilgilendirilmiştir. İkinci vesikada ise Şerafeddin Ya'kub'un başarılı bir hekim olduğundan dolayı hastaneye tayin edildiği hususundadır. Belgenin devamında ise ilaçların terkiibini klasik tıbbî eserlerdekinden değişik yazmaması gerektiği ve zengin ile fakir arasında ayırım yapmaması istenmekte, hastanedeki tıbbî eğitim sırasında öğrencilerin meslekî problemlerini açık delillerle aydınlatması gerektiği vurgulanmaktadır. İslâm toplumlarında görgüye dayanan deneyci bir hekimlik uygulaması vardı. Görgüye dayanan deneyci İslâm hekimliği uygulamasının en güzel örneği sık olarak başvuru idrar incelemesi olmalıdır. Çünkü bu sadece Anadolu'da değil aynı zamanda Çin, Hint, Yunan hekimliğinde de vardı. Bu uygulama sıvının rengi, kıvamı, kokusu içinde çökelti bulunup bulunmadığı beş duyuyla doğrudan anlaşılabilir özelliklerle araştırılırdı. İçine yabancı madde konmazdı. Doğal olarak sonuçların yorumu o zamanki hekimliğin düşünce ve görgüsüne uygundu. Hekim hasta ilişkisinde eskiden olduğu gibi hekim tümüyle etkin hasta ise ona uyar durumdadır. Bu toplumların yapılarından gelen bir özelliktir (Yoska, 2005: 146-147).

Türkiye Selçukluları zamanında 2 sınıf hekim bulunmakta idi. Bunlardan birincisi hemen her şehirde bulunan darüşşifa, maristan, darülafiye gibi hastanelerde müteaddit cerrahlar, hekimler ve kehhallerdi (göz doktoru). Sivas İzzeddin Keykavus Darüşşifasında adları geçen sağlık personellerinin vasıfları genel hatları ile çizilmiştir. Bu hekimler ya ülke dışında her konuda kendi alanında uzman olan üstadlardan ders almaktaydılar ya da ülke sınırları içinde uygulamalı tıp tahsili yapan yerlerde eğitimlerini tamamlamaktaydılar. Bu hekimlerin en ünlüleri İbn Ebû Usaybia'nın Uyûnul Enba fi Tabakatü'l Etibba adlı eserinde sıralanmıştır. Çeşitli İslâm ülkelerinde eğitimlerini tamamlayan bu hekimler Arapça ve Farsçaya hâkim bulunmakla birlikte Anadolu'da yazmış oldukları eserleri öğrenmiş oldukları bu ikinci dillerde yazmışlardır (Kaya, 1999: 445-446).

Darüşşifalarda çalışan hekimlerin haricinde bugünkü pratisyen hekimlerin yürütmüş oldukları görevleri yapan mahalle hekimler mevcuttu. Bu hekimler evlerinde, pazarlarda veyahut esnaf arasında hizmet vermekteydiler. Selçuklularda bundan başka ordu hekimliği de bulunmakta idi. Büyük Selçuklu sultanı Melikşah'ın ordusunda 40 dev ile taşınan seyyar bir ordu bulunmaktaydı. Bu anlayış Türkiye Selçuklularında da mevcuttu. Tıbbî ve cerrahî ilaçlar, hekimler, cerrahlar ve yardımcılarının kalabalık bir kadrosu bulunuyordu.

Anadolu'da, Bağdat'ta, Türkistan'ın önemli şehirleri olan Gazne, Belh ve Buhara gibi önemli merkezler ile Orta Doğu'da tıp tahsili yapanlar Anadolu'nun çeşitli darüşşifalarında görev yapmışlardır. Bu bakımdan Selçuklu tabipleri iki kısma ayrılmaktadır. İlk kısmı ya dışarıdan gelen yahut Suriye, Mısır ve İran'dan davet edilen hekimlerdir. Bu hekimler esas itibari ile orta zamanların anlayışı gereği çok dolaşmış ve kendi yurtlarında yetiştikten sonra, hekimlikleri itibari ile daha cazip memleketlere seyahatler yaparak tetkik ve temaslarda bulunmuşlardır. Bazen memleketlerinden başka yerlerde tıbbî müesseselerde ve tabiplerin yanında görev almışlardır. Türkiye Selçuklu hastanelerinde bu şekilde yetişecek hekim adayları için asistanlık kurulmuştur. Bütün bu kuruluşlar Türkiye Selçuklu tıbbının gelişmesine ön ayak olmuşlardır. Hekim adaylarının muhakkak tıbbın teorik kısmını, bilinen veya bilinmeyen hekimler yardımıyla öğrenmişlerdir. Hastanelerde veya yanında çalıştığı hekimin baktığı hastalarda uygulamalı gören ve mürekkep ilaçları bizzat hazırlamak suretiyle teorik ve

pratik bilgileri öğreniyorlardı. İslâm toplumlarında görgüye dayanan deneyci bir hekimlik uygulaması vardı (Yoska, 2005: 148).

Anadolu Selçukluları'nda müzikle tedavi yöntemi de kullanılmaktaydı. Bazı darüşşifalar bu amaca hizmet etmesi için tasarlanmıştı. Bilhassa bunlardan Kayseri Gevher Nesibe Tıp Medresesi ve Maristanı (1206), Divriği Ulu Camii ve Darüşşifası (Turan Melik Darüşşifası) (1228-1229) ve Amasya Darüşşifası (1308) müzikle tedavi yöntemini kullanmışlardır (Erer & Atıcı, 2010: 31).

Sonuç

13. yüzyılın son çeyreğinde kurulan Muîneddin Pervane Darüşşifası kurulduğu andan Cumhuriyet'e kadar bölgenin tarihinde ilmi alanda önemli bir yere sahip olmuştur. Ortaçağın şartlarında bir şehirde bu tarz bir eğitim ve sağlık merkezinin varlığı, şehrin bölgedeki önemi hakkında bir araştırmacılara ışık tutmaktadır. Kitabesinin olmaması kurumunda kuruluş tarihi açısından net bir bilgi söylememizin önüne geçse de bilhassa Osmanlı döneminde kuruma ait vakıf kayıtları işlevi hakkında bizi aydınlatmaktadır. Şuan da binalarından biri boş diğeri ise bakımsızlıktan yıkılmış olan bu kurum Vakıflar tarafından restore edilmek üzere Kültür bakanlığından izin alınmış ve çalışmalar ihale aşamasındadır. Muîneddin Pervane Darüşşifası restore edildikten sonra Tokat Valiliği ve Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Rektörlüğü arasında yapılan protokolle aslına uygun olarak üniversiteye devredilecektir.

Anadolu'daki tıbbi çalışmaları değerlendirmek gerekirse Ortaçağ'da genelde tıbbi eserlerde Türkçeleşmeye gidildiği görülmektedir. Hem Anadolu'da yetişmiş hem de diğer İslam coğrafyalarında yetişmiş ünlü tabiplerin eserlerinin yanında Hipokrat ve Galen gibi Grek tabiplerin eserleri de tabip adayları tarafından okunmaktaydı. Ayrıca darüşşifalarda bulunan doktorlar bu eserlerden elde etmiş oldukları bilgilerle kendi deneyimlerini birleştirerek yeni eserler ortaya çıkarmışlardır.

Anadolu'daki tıp eğitimi Avrupa'da olduğu gibi günümüz üniversite sistemi tarzında olmayıp daha ziyade usta-çırak ilişkisi şeklindeydi. 1030 yılından sonra İslam coğrafyasında olduğu gibi Anadolu'da da usta-çırak ilişkisi içinde devam eden bu eğitim sistemine ek olarak yeterliğini ölçmek için bir

sınav sistemi getirilmişti. Bu sınav sistemi vasıtasıyla hastalar şarlatanların elinden kurtarılmaktaydı.

Sonuç olarak Muîneddin Pervane Dariüşşifası bağlamında bakıldığında Anadolu’da 12-14. Yüzyıllar arasında tıbbi alanda zengin bir birikimin oluştuğu görülmektedir.

Kaynakça

- Akpınar, Cemil, (1996). “Hacı Paşa”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 14: 492-496.
- Aydüz, Salim, (2013). “Anadolu Selçuklu Hastaneleri ve Tıbbı Üzerine Bir Değerlendirme”. *Selçuklularda Bilim ve Düşünce*. Konya: Selçuklu Belediyesi Yayınları, 3: 361-370.
- Bayat, Ali Haydar, (1999). “İbn Cezle”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 19: 396-397.
- Cantay, Gönül, (1992). *Anadolu Selçuklu ve Osmanlı Dariüşşifaları*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.
- Erdemir, Demirhan, (1996). “Geredeli İshak”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 14: 30-31.
- Erer, Sezer; Atıcı, Elif, (2010). “Selçuklu ve Osmanlılarda Müzikle Tedavi Yapılan Hastaneler”. *Uludağ Üniversitesi Tıp Fakültesi Dergisi* S. 36/1. Bursa, 29-32.
- Ertuğrul, Özkan, (1996). “Gökmedrese”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 14: 139-140.
- Gabriel, Albert, (1934). *Monuments Turcs d’Anatolie*, C. I., Paris.
- İbni Bibi, (1996). *El-Evami’ü’l-Ala’iyye Fi’l-Umuri’l-Ala’iyye (Selçuk Name) II*, Ç. Mürsel Öztürk. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Milli Kütüphane Basımevi.
- İzgi, Cevat, (1998). “Hubeyş et-Tiflîsî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 18: 268-270.
- Kaya, Mahmut, (1999). “İbn Ebû Usaybia”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 19: 445-446.
- Kaymaz, Nejat, (1970). *Pervane Muinüddin Süleyman*. Ankara: DTCF Yayınları.

- Kesik, Muharrem, (2006). “Muînüddin Süleyman Pervâne”. *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 31: 91-93.
- Muhammed b. İshâq en-Nedîm, (Nisan 2015). “Yedinci Maqâle Üçüncü Fen (Qadîm Tabiplerin ve Son Dönem Hekimlerinin Haberleri ve Yazdıkları Kitapların İsimleri Hakkındadır)”. *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*. Çev: Mehmet Yolcu, S. 13: 184-225.
- Şerbetçi, Azmi, (2002). “Kutbüddîn-i Şîrâzî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 26: 487-489.
- Yoska, Erhan, (2005). *Türkiye Selçuklularında XIII. Yüzyıldaki Tıbbî Gelişmeler*. Yüksek Lisans Tezi, Kayseri Erciyes Üniversitesi SBE, Tarih Ana Bilim Dalı.

Ebu Şems Zaviyesi Hakkında Bazı Değerlendirmeler

Muhammet OKUDAN*

Öz: Ebu Şems Zaviyesi Tokat'ta Sultan II. Mesut döneminde Hicri 687 yılında Ebu Şems bin Hüseyin tarafından yaptırılmıştır. Osmanlı döneminde yapı Vezir Ahmed Paşa Zaviye ve Türbesi olarak belgelerde geçmeye başlamıştır. Gerek Ebu Şems gerekse Vezir Ahmed Paşa hakkında detaylı bilgi bulunmamaktadır. Biz bu çalışmada vakfiyeyi Türkçeye tercüme ederek zaviyeyi kimin inşa ettiğini, vakfın devamını ve ihtiyaçlarının karşılanması için hangi menkul ya da gayrimenkullerin vakfedildiğini, kimlerin hangi şartlarla bu vakıfta görev alabileceği vb. konuları açıklanmaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Tokat, Ebu Şems, Vakıf, Zaviye, Türbe.

Some Evaluation About Zawiya of Abu Shams

Abstract: Zawiya of Abu Shams was built Hijri 687 in Tokat, in period of Sultan II. Mesut. In the Ottoman period this zawiya started to pass in the documents Vezir Ahmet Paşa's Zawiya and Tomb. There is no detailed information about both Abu Shams and Vezir Ahmed Pasha in the source. In this study, we have translated the foundation into Turkish, who built the dervish lodge, which the real estate and real estate were devoted to meet the needs of the foundation and the needs of the foundation, and the conditions under which they can take part in this foundation.

Key Words: Tokat, Abu Shams, Foundation, Zawiya, Tomb.

* Dr. Öğr. Üyesi, Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Ana Bilim Dalı (muh.okudan@gmail.com).

Giriş

Zaviye bir şeyhin idaresinde tasavvufi eğitimin verildiği, gelip geçen insanların geceleyin misafir edildiği ve karınlarının doyurulduğu dini ve sosyal bir mekân olarak tanımlanabilir. Bu mekânlar için Ribât, dergâh, asitane, hângâh, hânîkah, buk'a, tekke ve benzeri isimler Müslümanların yaşadığı farklı coğrafyalarda kullanılmıştır (Ocak, 1978).

Anadolu'ya Müslüman Türk göçleri başladıktan sonra diğer Anadolu şehirlerinde olduğu gibi Tokat'ta da zaviyeler ortaya çıkmaya başlamıştır. 14-16. yüzyıllar arasında Tokat şehir merkezinde 44, bağlı köy ve kasabalarda 21 zaviyenin kurulduğu belgelerden anlaşılmaktadır (Açıkel, 2018) .

Ebu Şems Zaviyesi, Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi ve Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivindeki belgelere göre XV. Yüzyıldan itibaren Vezir Ahmet Paşa zaviyesi ismini almış ve bu adla 20. Yüzyılın başlarına kadar zaviye olarak hizmet vermeye devam etmiştir. Yapı Ali Paşa Camii ve Ali Paşa Hamamı arasında bulunmaktadır. Bildiriyi yazdığımız Ekim 2018 tarihinde (Ali Paşa Camii restore edildiği için kapalıdır) mescit olarak kullanıldığı tespit edilmiştir. Bu zaviye ile ilgili Erol Yurdakul tarafından yazılan “Tokat Vilayetinde Bilinmeyen Bir Selçuklu Hankâhı” adlı bir makale bulunmaktadır. Bununla beraber Ali Açıkel, XIV-XVI. Yüzyıllarda Tokat Zaviyeleri ve Sedat Emir, Erken Osmanlı Mimarlığında Çok-İşlevli Yapılar; Kentsel Kolonizasyon Yapıları olarak Zaviyeler I Öncül Yapılar: Tokat Zaviyeleri, adlı çalışmalarında bu zaviyeden bahsetmişlerdir. Yukarıda değinilen üç çalışmada yazarlar, Ebu Şems zaviyesinin vakfiyesinin kayıp olduğunu zikretmiş, kitabeden ve tahrir defterlerinden yola çıkarak bir takım bilgiler ve değerlendirmeler ortaya koymuşlardır. Daha sonra vakfiye Ali Açıkel ve Abdurrahman Sağırlı tarafından tespit edilmiş Arapçası tıpkıbasım şeklinde yayımlanmıştır. Ancak, çalışmanın yapıldığı tarihe kadar vakfiye tercüme edilmemiş ve vakfiyeden yola çıkarak herhangi bir bilimsel veya popüler bir çalışma yapılmamıştır. (Açıkel-Sağırlı; 2004) Biz bu çalışmamızda Arapça olan vakfiyeyi tercüme edip, vâkıfın, bu zaviyeyi nerede kurduğunu, akar olarak neleri bu vakfa bağladığını, zaviyede kimlerin hangi şartlarla görev aldıklarını ortaya koymaya çalışacağız.

1. Ebu'ş-Şems'in Kimliği

1-Kale'llahu tebâreke ve te'ala men amile salihan felinefsihi bi ferdin bi-inşa-i imareti haze'l-hankahu'l mübâreki fi

2-Zemeni's-sultanil-âzam şehinşahu'l-mu'azzam Gıyasu'd-dünya ve'd-din ebi'l-feth Mes'ud bin Keykavus

3-Halledallahu devletuhu fi eyyami meliketi'l-Muazzama safvetu'd-dünya ve'd-din eyyedellahu devletaha ilallahu te'ala vebtiga merdatehuel-abdu

4-El-zaif el-muhtaç ila afvin minel-lutfi Ebu'ş-şems ibni Hüseyin tekabbellahu minhu ahsene 'avakıbehu fi-şehri Rebi ila ahir li seneti seb'in ve semanine ve sittı mie.(Yurdakul, 1970)



Foto, <http://tokatturizmrehberi.blogspot.com/2014/09/grubu-seyahat-acentasi-icerik-toc-o-h-z.html> sitesinden alınmıştır.

Kitabeden anlaşılacağı üzere bu zaviye H. 687¹ yılında Mesut bin Keykavus'un saltanat yıllarında yaptırılmıştır. Vakfiyede ise kendisini nesep sahibi, dinin ve devletin güneşi, büyük melik olarak tanıtmaktadır. Bunun dışında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Zaviyenin yapıldığı dönem de Moğolların Anadolu'ya egemen olduğu, Anadolu Selçuklu Devleti'nin merkezi otoritesinin bozulduğu bilinmektedir. Bu bilgilerden yola çıkarak Ebu Şems'in o dönemde Tokat'ta yaşamış yerel beylerden biri olduğu söylenebilir.

2. Vakfiyedeki Şartlar

Zaviyenin Yaşmeydan'da birkaç evle birlikte inşa edildiği vakfiyesinde yazmaktadır. Bu evler Şeyhin ve bevfabın oturması için tahsis edilmiştir. Zaviyede sadece sûfilerin yaşayacağı belirtilmiştir. Vâkıf aynı zamanda zaviyede yaşayacak olan sûfilerin bir takım şartlara uymalarını istemiş bunu da vakfiyede açık bir şekilde belirtmiştir. Sûfilerin uyması gereken şartlar şunlardır:

- 1-Sufi ve mutasavvıflar zaviye içinde ve dışında kendilerine özgü sufi elbisesini giymeleri;
- 2- Sûfilerin edepleriyle edeplenmeleri;
- 3-Sürekli olarak ibadetle meşgul olmaları;
- 4-Şeriatın zahirine sıkı sıkıya bağlanmaları;
- 5-Günahtan kaçınan seçkin kişilerle dostluk yapmaları, şerhilerin ve kötü kişilerin arkadaşlığından uzak durmaları şart koşulmuştur.

Ebu Şems, zaviye ve lojman olarak kullanılmasını istediği evlerden başka akar-ı mevkufe olarak bir takım bağ, bahçe arazi ve ticari işletmeler de vakfetmiştir. Buna göre vakıf Artukabad nahiyesinde bulunan Eryab, Ebabil, Gergeruç ve Demni Köylerinin tamamını, Yaşmeydan ve Zaviyenin bitişiğindeki bostanın tamamını, Saadettin Eymen, Ağramadaz ve Helvay denilen yerlerde bulunan üzüm bağlarının tamamını, zaviyenin yakınlarındaki değirmenin ¼ hissesini vakfetmiştir. Bununla birlikte 30 cüz (Kur'an-ı Kerim), çeşitli kitaplar, halılar, kandiller, büyük kazanlar, tabaklar, yemek pişirilen ve dağıtılan bakır kaplar, iki tane büyük sofraya, amr mendili, taslar, elbise askısı, gibi çeşit eşyaları da zaviye de kullanılmak üzere bağışladığı vakfiyeden anlaşılmaktadır. Bu kısım

¹ Vakfiye H. 693 tarihinde yazılmış ayrıca H. 700'de vakfiyeye birtakım akar-ı mevkufe eklenmiştir.

22 Muharrem 693 tarihinde yazılmış, 10 Recep 700 tarihinde zeyl vakfiye yapılarak akarat-ı mevkufeye suk-ı semmaniyye de bulunan dükkanlar, kapan hanında bulunan 6 dükkan ve Artukabad nahiyesinde Ahiköy ve Sarayköy eklenmiştir. Vakfedilen arazilerin ne şekilde kiraya verileceği vakfiyede belirtilmiştir. Buna göre;

1-Vakfedilen bağ, bahçe, arazi vb. gayrimenkuller seneden seneye kiraya verilmesi, kira süresi bir yıldan fazla olmaması ve bu yerleri kiralayanlar kiraladıkları yerleri üçüncü kişilere kesinlikle devredememesi;

2-Zaviyeye alim, fazıl, tefsir ve hadis konusunda uzmanlaşmış, ilmiyle amel eden sufi ıstılahlarını bilen, ibadetlerini yerine getiren, mizahtan hoşlanmayan, vakur, insanların kendisine itaat edebilecekleri karizmatik bir şeyhin tayin edilmesi, bu görev karşılığında şeyhe yıllık 720 dirhem ve her gün 24 okka iyi buğday ekmeği ekme verilmesi;

3-İki hafızın görevlendirilerek türbede her gün Kur'an-ı Kerim okumaları, bu görev karşılığı yıllık 120 dirhem ve günlük 3 okka ekme verilmesi;

4-Bir müezzin ve bevvabın tayin edilerek beş vakit ezan okuması ve zaviyenin kapılarını belirlenen zamanlarda açıp kapatması, müezzin ve hademenin aynı kişi olması ve görev karşılığında yıllık 120 dirhem ve günlük 3 okka ekme verilmesi;

5-Bir müşrif (Nazır) tayin edilerek, vakfın hasılatını toplaması, bu görev karşılığı yıllık 300 dirhem ve günlük 3 okka ekme verilmesi;

6-Bir cabi ve hademe tayin edilmesi, cabi ve hademenin aynı kişi olması, mahsulü toplaması ve sofilerin hizmetini görmesi karşılığında yıllık 120 dirhem ve günlük 3 okka ekme verilmesi;

7-Bir aşçı tayin edilmesini, zaviyedeki sûfilere çeşitli yemekler pişirmesi karşılığında yıllık 120 dirhem ve 3 okka ekme verilmesi; vâkıf tarafından istenmiştir.

8- Vâkıf yukarıda sayılan bütün görevlilerin azat etmiş olduğu kölelerinden tayin edilmesini, görevlerin babadan oğula geçmesini, şayet bu azatlı kölelerin nesli kesilirse mütevellinin uygun göreceği kişilerin bu görevlere getirilmesini istemiştir.

9-Ebu Şems, vakfın mütevellisi olarak kendisini, kendisinden sonra bu görevin kız ve erkek evladına onların evlatlarına verilmesini, şayet nesilleri kesilirse azatlı kölelerinin çocukları, onlarında nesli kesilirse Tokat Kadısının müteveli olmasını şart koşmuştur.

10-Vakfiyede mütevellinin, zaviye ile ilgili görevlileri atama ve çeşitli işleri yerine getirmede özgür olduğu, bu iradesine kadı veya şehrin yöneticilerinin müdahale etmemeleri gerektiği, yetkilerini nasıl arzu ederse o şekilde kullanması;

11-Mütevellinin akarat-ı mevkufeden elde edilecek gelirin 9/10 kendisine alması, geri kalan 1/10 lık kısmını ise yukarıdaki şartlar doğrultusunda harcaması;

12-Zaviyenin sonsuza kadar ayakta kalabilmesi için elde edilen gelirden önce bakım onarımının yapılması ve kırılan, kaybolan kap-kacak eşyaların yeniden satın alınması;

13-Sûfilerin ve şeyhlerin zaviyedeki ikamet süreleri bir yılla sınırlandırılması, ancak mütevellinin uygun görmesi halinde bu sürenin uzatılması;

14-Elde edilen gelirden aydınlatılmada kullanmak üzere 3 emma mum satın alınmasını bu mumların Cuma günleri, Şaban ayının 15 inde ve ramazan ayı gecelerinde yakılması,

15-Her yıl 10 emma yağ alınması bu yağında sûfilerin gece abdest almaları teeccüde kalkmaları ve çeşitli ibadetlerini yapacakken kullanması;

16-Zaviyede en fazla beş sufinin kalması, bu sûfilere hergün öğle ve akşam yemeklerinin verilmesi ve zaviyede kaldıkları sürede yıllık 120 dirhem ve günlük 3 okka ekmek verilmesi;

17-Sûfilerin farz olan namazları vakitlerinde mescitte kılmaları, sabah namazından sonra Yasin süresi, ikindiden sonra fetih süresini okumaları, vakfın kendi ve anne babasına dua etmeleri;

18-Zaviyede kalan sûfileri kimsenin rahatsız etmemesi, sûfiler şayet kötü bir fiil, yüz kızartıcı bir suç işler, söz veya fiille arkadaşlarını rahatsız ederse bir yıl dolmasa dahi müteveli tarafından seccadeleri kaldırılarak zaviyeden çıkarılması açık bir şekilde belirtilmiştir.

Değerlendirme ve Sonuç

Ebu Şems Zaviyesi 13. Yüzyılın sonları 14. Yüzyılın başlarında künyesi Ebu Şems olan Tokat'ın yerel beylerinden olduğu düşünülen bir hayırsever tarafından yaptırılmıştır. Vakfiye H. 22 Muharrem 693 (M. 23 Aralık 1293) oluşturulmuş, H.10 Recep 700 (M. 21 Mart 1301) tarihinde ise zeyl vakfiye yapılarak bazı akarat-ı mevkufeler vakfiyeye eklenmiştir. Zaviye, mescit, mutfak ve sûfilerin yaşam alanlarından olduğu vakfiyedeki bazı bilgilerden yola çıkarak tahmin edilebilir. Bununla birlikte zaviyenin bitişiğinde şeyh ve bevvabın ikamet etmesi için bugünkü anlamda lojmanlarda inşa edilmiştir. Vâkıf zaviyeye gelir getirmek üzere köyler, bostanlar, bağlar ve dükkanlar ve bir değirmenin ¼ hissesini vakfetmiştir. Vakıf yarı ailevi vakıf olup elde edilen gelirin 9/10'u mütevellîye 1/10'u ise zaviyenin ihtiyaçları için harcanması şart koşulmuştur.

Kaynakça

- Ocak, Ahmet Yaşar. "Zâviyeler: Dinî, Sosyal ve Kültürel Tarih Açısından Bir Deneme". *Vakıflar Dergisi* 12 (1978): 247-269.
- Açıkel, Ali. "Tokat Şeyh Pir Havend Zaviyesi Vakfı (1453-1839) ve Çöreğibüyük Köyü Türbesi". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 85 (Bahar 2018): 103-125.
- Erol Yurdakul, "Tokat Vilayetinde Bilinmeyen Bir Selçuklu Hankahı". *Önasya*, V/59-60 (1970): 8-9.

XVI. Yüzyılın İkinci Yarısında Osmanlı Şehir Hayatında Vakıfların Rolü (Gülbahar Hatun (Hatuniye) Evkafı Örneği)

Kübra DURSUN*

Öz: Osmanlı toplumunda hayatın temel yapı taşlarından birini oluşturan vakıflar, imparatorluğun eğitim hizmetlerinden imar faaliyetlerine ve iaşe temininden, iş istihdamına kadar toplumsal hayatın hemen bütün alanlarında karşımıza çıkmaktadır. Özellikle ticaret güzergâhı üzerindeki şehirlerde, kurucularının başında padişah ve ailesi gelen pek çok vakıf eseri bulunmaktadır. Bu özelliğe haiz Tokat, zengin vakıf varlığı ile dikkati çekmektedir. Şehrin merkezinde yer alan Gülbahar Hatun Evkafı bu vakıflardan sadece bir tanesidir. Nitekim Sultan II. Bayezid tarafından annesi adına yaptırılmış olan vakıf, uzun yıllar şehir hizmet vermiş olup hala günümüzde bazı birimleri kullanılmaktadır. Bu çalışmanın amacı; Gülbahar Hatun evkafı örneği yoluyla XVI. Yüzyıl Osmanlı şehir yaşantısını ve şehir-vakıf ilişkisini değerlendirmektir.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı Devleti, Tokat, Vakıf, Gülbahar Hatun, Hatuniye.

XVI. in the Second Half of the Century the Role of Foundations in Ottoman City Life (Gülbahar Hatun (Hatuniye) Evkafı Example)

Abstract: Foundations, constituting one of the basic building blocks of Ottoman society, emerge from the education services of the empire to the development activities and from subsistence procurement to employment in all areas of social life. Tokat, which has this characteristic, draws attention with its rich foundation existence. Gülbahar Hatun Evkafı, located in the center of the city, is only one of these foundations. Thus the foundation which was built in the name of his mother by Sultan II. Bayezid as served form any years and still some units are used today. The purpose of this study is to evaluate XVI. Century Ottoman city experience and city-foundation relation through example of Gülbahar Hatun Evkafı. Other sources also will be included in the study from the book series in the archive based on Mohimme Books.

Key Words: Ottoman State, Tokat, Foundation, Gulbahar Hatun, Hatuniye.

* Arş. Gör, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Yeniçağ Tarihi Ana Bilim Dalı. (kubradursun@kmu.edu.tr).

Giriş

Tarih alanında yapılan çalışmalarda devletlerin arşivleri önemli bir yer tutmaktadır. Hem çalışılan dönemin ruhunu yansıtmaya hem de daha sağlıklı verilere ulaşma amacı araştırmacıları arşivlere yöneltmektedir. Dünya tarihi açısından önemli bir yere sahip olan Osmanlı Devleti'nin de zengin bir arşivi bulunmaktadır. Osmanlı Devleti'nden bugüne intikal eden ve sayısı yüz milyonlarla ifade edilen belge koleksiyonları, Osmanlı coğrafyası üzerinde kurulmuş kırk civarındaki ülke için hem tarihi hem de siyasi bakımdan kıymetli verileri ihtiva etmektedir. Üstelik belgeler oldukça sistemli bir şekilde tutulmuş olup bir konuyu farklı kurumların evrakında görebilmek mümkündür¹.

Osmanlı Devleti'nin en önemli karar organı olan Divân-ı Hümayûn'da alınan kararların birer suretleri, konularına göre çeşitli defterlere kaydedildiği bilinmektedir. Bunların içerisinde en önemlileri; Mühimme, Ahkâm, Ruûs, Tahvil, Nâme, Ahidnâme ve şikayet defterleri olmak üzere toplamda otuz altı çeşittir². Farklı defter serisinin bulunduğu Osmanlı arşivinde, devletin iç ve dış tüm meselelerine ait kayıtların tutulduğu mühimme defterleri ayrı bir öneme sahiptir. Divan toplantısı sonunda alınan kararlar, çıkartılan fermanların birer nüshaları bu defterlere kaydedilmiştir. Muhteva bakımından zengin malzeme sunan bu defterlerde siyasi, iktisadi, sosyal ve ekonomik meselelere ait her türlü hüküm bulunmaktadır. Nitekim devlet önemli gördüğü her türlü konuyu bu defterlere kaydetmiştir. Bu sebeple devlet kurumlarının işleyişi, merkez ve taşra teşkilatının idari yapısı, devlet ve halk arasındaki münasebetler, halkın kendi arasında yaşamış olduğu her türlü anlaşmazlıklar, esnaflara dair meseleler, arazi anlaşmazlıkları, askeri stratejiler, zahire temini, çıkan isyanların bastırılma şekilleri gibi her türlü konu mevcuttur.³ Devletin ilk yıllarında bu tarz konuların hepsi için Mühimme Defterleri kullanılırken, sınırların genişlemesi ve şikayetlerin artmasına bağlı olarak 1645'te Şikayet Defterleri, 1742'den sonra da

¹ *Belgelerle Arşivcilik Tarihimiz (Osmanlı Dönemi) I*, (Ankara: Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşiv Daire Başkanlığı Yay., 1999), 4.

² Yusuf Halaçoğlu, *XIV-XVII Yüzyıllarda Osmanlılarda Devlet Teşkilâtı ve Sosyal Yapı* (Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu Yay., 2014), 35.

³ Mübahat Kütükoğlu, "Mühimme Defterleri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2006), 31: 520.

Ahkâm-ı Şikayet Defterleri adı altında yeni defter serileri oluşturulmuştu⁴. Mühimme Defterleri içerisinde, yukarıda bahsi geçen konuların dışında vakıflar, vakıfların işleyişi ve vakıflara dair şikayet konuları gibi sosyal hayatın yansımalarının görülebileceği konular da mevcuttur.

Vakfın birbirinden farklı pek çok tanımı bulunmaktadır. Ancak hepsinin temelinde, mükafatı Allah'tan beklenerek insanın, doğanın ve hayvanların faydasına hibe etme amacı yatmaktadır. Bu konuda ki temel gaye, insanlığa karşı kişisel sorumluluk hissi, iyilik yapma, yardımlaşma gibi insani değerleri kendisine ilke edinmiş hür iradesi ile kendi malından vazgeçen insandır⁵. Vakıflar konusu İslam dinine mensup tüm devletler için önemli bir yer tutmaktadır. Osmanlı Devleti de dindaşları olan diğer Müslüman devletleri gibi vakıf konusunda oldukça titiz davranmıştır. Hatta vakıf tesis etme, vakıfların işleyişi ve vakıflar aracılığı ile iş yapma konularında mirasını devraldığı, kendinden önceki devlerin mevcut uygulamalarının üzerine çeşitli yenilikler eklemiş ve vakıf kurumları aracılığı ile pek çok faaliyet gerçekleştirmiştir. Osmanlı Devleti'nde vakıflar eliyle yürütülen hizmetler zenginlik ve çeşitlilik açısından çok ayrı bir hal almış ve devlet, söz konusu vakıflar olduğunda “*Vakıf Medeniyeti*” gibi ifadelerle adlandırılmıştır. Bu yüzden de Osmanlı sosyal hayatının tam merkezinde vakıflar yer almıştır.

Öyle ki devletin görevi olarak addedilen pek çok iş, Osmanlı Devleti'nde vakıflar eliyle yürütülmüş bu da devlet yönetiminin yükünü hafifletmiştir. Halkın ihtiyacı olan eğitim kurumları tesis etmek, sağlık hizmetleri götürmek, fakirlere yardım etmek ya da yol, köprü, çeşme ve su kuyusu tesis etmek gibi bayındırlık hizmetleri vakıfların çalışma alanları içerisinde yer almıştır. Bu yüzden de Esat Arsebük'ün ifadesi ile; “*kişi vakıf bir evde doğar, vakıf bir beşikte uyur, vakıf malından yer içer, vakıf kitaplarını okur, bir vakıf mektebinde hocalık yapar, maaşını vakıf idaresinden alır ve vefat ettiğinde de bir vakıf tabut içerisinde vakıf bir*

⁴ Feridun Emecen, “Osmanlı Divanının Ana Defter Serileri: Ahkâm-ı Mirî, Ahkâm-ı Kuyûd-ı Mühimme ve Ahkâm-ı Şikâyet”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 3/5 (İstanbul 2005): 107-139.

⁵ Bahaeddin Yediyıldız, “Vakıf (Tarih)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2012): 12: 479.

mezarlığa defnedilir” şeklinde bir anlatımla vakıfların toplum hayatında ne kadar önemli bir yere sahip olduğu vurgulanmaktadır⁶.

Sosyal hayata dair farklı görevleri yerine getiren vakıf kurumlarının bir düzen içerisinde işlemesi için, titizlikle seçilmiş yönetici kadrosu olmasına özen gösterilmiştir. Çünkü vakıflar, halkın yararlandığı kurumlar olduğu gibi aynı zamanda pek çok kişinin de istihdam edildiği yerlerdi. Vakıflarda meydana gelebilecek en ufak bir sorun sonradan daha büyük karmaşaya yol açtığı için, kurumların düzen içinde olması önemli ve dikkat isteyen bir husustu. Ancak her kurumda olduğu gibi vakıflar içerisinde de sorunlar yaşanmaktaydı. Zaman zaman çalışanların kendi aralarında veya halkla anlaşmazlıklar yaşadığı bilinmektedir. Sorunlar hemen her dönem var olmakla birlikte, XVI. yüzyıl da özellikle de yüzyılın ikinci yarısında şikayetlerin ve anlaşmazlıkların çok daha fazla olduğunu söyleyebiliriz⁷. Nitekim bu çalışmanın kaynağını oluşturan arşiv belgelerine göre de bu tip sorunlar oldukça çoktur. Bunlar içerisinde dikkat çekenlerden bir tanesi yönetici elit sınıfın reaya üzerinde gereğinden fazla vergi talep etmesidir. Tımar sisteminin bozulmasını bu döneme kadar indiren kaynaklar, sadece merkezi otoritenin zayıfladığı vakitler değil Kanuni Sultan Süleyman döneminde bile ehl-i örf ve reaya arasında sürekli bu tarz sıkıntıların yaşandığından bahsetmektedirler⁸. Yine bu dönemde yoğun olarak görülen suhte olayları ya da çalışanların kendi aralarında ortaya çıkan görev anlaşmazlıkları da dikkat çeken diğer hususlardandır. Bu noktadan yola çıkarak, Osmanlı sosyal ve kültürel hayatının temel yapı taşlarından olan vakıflar ve vakıflara dair hususlar, bu hususların sıradan insanların yaşantılarına olan etkileri ve bu etkilerin dönütlerini incelemek bu çalışmanın amacını oluşturmaktadır.

⁶ Yusuf Beyazıt, “Özsöz”, *Vakıflar Dergisi* (Ankara 2007) 30: 1; Özen Tok, *XIX Yüzyıl Ortalarında Kayseri Vakıflarının Arazi Gelirleri* (Kayseri: Çizgi Kitabevi 2015): 7.

⁷ Mustafa Akdağ, “Celâlî Fetretî: A. 1596 Sırasında Osmanlı Devleti’nin Umumi Durumu 1- İran ve Avusturya Harblerinin Uzamasından Doğan Hoşnutsuzluk”, *Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi* 16/1-2 (Ankara 1958): 53.

⁸ Mustafa Akdağ, “*Tımar Rejiminin Bozuluşu*”, *Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi* 3/4 (Ankara 1945): 426.

1. XVI. Yüzyılın İkinci Yarısında Tokat ve Gülbahar Hatun Vakfı

Orta Anadolu'da bulunan Tokat, bu coğrafyada bulunan kadim şehirlerden bir tanesidir. Şehrin yerleşim yeri olarak kullanılması eski çağlara kadar uzanmaktadır. Bugün elimizde var olan veriler, ilk yerleşimlerin M.Ö. 5400-3000'li yıllarda gerçekleştiğini göstermektedir. Tokat'ta sırasıyla; Hititler, Frigler, Kimmerler, İskitler, Medler, Persler, Makedonya Krallığı, Pontus Krallığı hakimiyetlerini yaşamıştır. Roma İmparatorluğu'nun Pontus Krallığını ortadan kaldırması ile birlikte de Roma hakimiyetine girmiştir. 395'te Roma İmparatorluğu'nun ikiye ayrılması ile birlikte Tokat, Doğu Roma İmparatorluğu yani Bizans toprakları içerisinde yer almıştır⁹.

1074 yılında ise Danişmendliler tarafından ele geçirilmiştir. Tokat bu tarihten sonra Türk-İslâm şehri görüntüsü almaya başlamış ve pek çok yapı vücuda getirilmiştir. Bölgeye hakim olan Selçuklular ve Osmanlılar zamanında da bu durum değişmemiş, hatta şehir sürekli olarak gelişerek cazibe merkezi haline bürünmüştür. Özellikle Selçuklular ve Osmanlılar için Tokat, en önemli ticaret merkezlerinden birisi olmuştur. Şehrin sahip olduğu doğal korunaklı yapı ve şehri besleyen Kelkit, Yeşilirmak ve Çekerek gibi önemli akarsuların, verimli topraklarla burada buluşması şehre ayrı bir kıymet katmaktadır. Tokat'ın, Avrupa'dan İran'a ve oradan da Doğu Türkistan'a kadar uzan İpek yolu güzergahında olması ve güney şehirlerini kuzey limanlarına bağlayan geçitlerin de bu şehirden geçmesi, şehrin ticaret ve ekonomik anlamda sürekli canlı kalmasını sağlamıştır¹⁰.

Osmanlı Devleti'nin ticari özelliği ön plana çıkan şehirlerden biri olan Tokat, farklı din ve etnik gruplardan insanların bir arada yaşadığı kozmopolit bir şehirdi. Burada nüfusun yoğunluğunu oluşturan Türkler, Ermeniler ve Rumlar beraber yaşamaktaydı. Bu çok kültürlülük farklı meslek gruplarının da oluşmasına katkı sağlamıştır. Tapu Tahrir defterlerine göre XVI. yüzyılda bezcilerden kuyumculara, dericilerden ipekçilere, baharatçılardan yazmacılara

⁹ Ali Açık, "Tokat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2012): 41: 219.

¹⁰ Nazif Öztürk, "Selçuklu-Osmanlı Ulaşım Sisteminde ve Ticaretinde Tokat'ın Yeri", *Türk Tarihinde ve Türk Kültüründe Tokat Sempozyumu* (Ankara, 2-6 Temmuz 1986), haz: S. Hayri Bolay vd. (Ankara: 1987), 71-80.

varıncaya dek farklı meslekler iş sahası olarak karşımıza çıkmaktadır¹¹. Örneğin, deri, gıda ve alet yapımı çoğunlukla Müslümanlar, tekstil, bina yapımı ve kuyumculuk gibi meslek grupları ise Gayrimüslim esnaflar tarafından icra edilmekteydi¹². Şehrin her yanı hanlar, kervansaraylar, hamamlar ve çarşılar gibi vakıf eseri ile donatılmıştı. Bunlar sadece Osmanlı dönemine ait olmayıp, Osmanlıdan önce bölgede var olan diğer devletler tarafından da tesis edilmiş vakıflar da vardı. Ticari potansiyelin korunması ve canlı tutulması adına vakıflar Tokat'ın kalpgâhını oluşturmaktaydı. Nitekim Tokat' ta 750'den daha fazla vakıf eserinin tesis edilmiş olması bunun en güzel delilidir¹³.

Osmanlı döneminde Tokat'ta kurulan vakıf eserlerinden biri de Gülbahar Hatun diğer adı ile Hatuniye Vakfı'dır. Tesis edildiği mahalleye ismini veren vakıf, şehrin tam merkezinde yer alır. Gülbahar Hatun'un vefatının ardından kendisi adına, dönemin padişahı olan II. Bayezid tarafından 890/1485 yılında yaptırılmıştır. Gülbahar Hatun, Fatih Sultan Mehmed'in ilk eşi olup, II. Bayezid ile Akkoyunlulara gelin giden Gevherhan Sultan'ın annesidir. Nereli olduğuna dair farklı görüşler olmakla birlikte en güçlü ihtimal kendisinin saraya cariyeye olarak alındığıdır. Oğlu Bayezid'in 1455-1456 yıllarında Amasya sancakbeyi olarak gönderilmesi kararlaştırıldığında, kendisi de oğlu ile birlikte Amasya'ya gelmiş ve uzun yıllar burada yaşamıştır. Babasının ölümünden sonra Osmanlı tahtına oturan II. Bayezid bir süre sonra annesini de İstanbul'a getirtmiştir. Gülbahar Hatun vefatına dek burada yaşamış ve öldüğünde Fatih Sultan Mehmed'in türbesinin yanında kendisi için yaptırılan türbeye defnedilmiştir¹⁴.

Hatuniye vakfı, şehir halkı tarafından günümüzde bile “Meydan” olarak adlandırılan mevkide bulunmaktadır. Cami, medrese ve imarethaneden oluşan birimleri ile bir külliye formundadır. Külliye halkın her kesiminden insanı bir

¹¹ Ali Açikel - Abdurrahman Sağır, *Osmanlı Döneminde Tokat Merkez Vakıfları- Vakfiyeler I*. (Tokat: Gaziosmanpaşa Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayınları, No:17, Araştırma Serisi No: 8, 200), 29.

¹² İlhan Şahin - Feridun Emecen, “XV. Asrın İkinci Yarisında Tokat Esnafı”, *Osmanlı Araştırmaları Dergisi* 7-8 (İstanbul 1988): 287-308.

¹³ Ali Açikel-Abdurrahman Sağır, *Osmanlı Döneminde Tokat Merkez Vakıfları- Vakfiyeler*, 1: 11.

¹⁴ Feridun Emecen, “Gülbahar Hatun”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1996), 14: 231; Çağatay Uluçay, *Padişahların Kadınları ve Kızları*, 6. Baskı (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2012), 18; Necdet Sakaoğlu, *Bu Mülkün Kadın Sultanları*, 1. Basım (İstanbul: Alfa Basım Yayın Dağıtım 2015), 147.

araya toplaması bakımından önemli kompleks yapılardır. Bu mekanların, içerisinde müderrisler, talebeler, yolcular, hastalar, fakirler, zanaatkarlar, zenginler ve cami cemaati bir arada bulunmaktaydı. Böylece birbirleri ile iletişimi kuvvetli, birbirini tanıyan ve her hallerinden haberdar olan bir şehir halkı ortaya çıkmaktaydı¹⁵. Şehirdeki en zengin vakıflar içerisinde yer alan Hatuniye Evkafı, çok sayıda çalışanı ile şehir-vakıf ilişkisi içerisinde inceleme imkanı bulabileceğimiz en güzel örneklerdendir. Vakıf kurulduğunda civar köyler ve şehirlerden pek çok arazinin geliri buraya akar olarak tahsis edilmişti¹⁶. Kurulduğu ilk yıllardan beri çok sayıda çalışana istihdam kapısı olması, ticaret ve sosyal hayata katkıda bulunmasının yanı sıra medrese eğitimi verilmesi sebebi ile şehrin ilim kültür faaliyetlerine de önemli katkıları olmuştur. Günümüzde camii ibadete açık olmakla birlikte son yıllarda yapılan restorasyon çalışmalarıyla imarethane binası kullanılabilir. Ancak medrese tamamen ortadan kalkmıştır.

Vakıf kurulduğunda civar köyler ve şehirlerden pek çok arazinin geliri buraya akar olarak tahsis edilmiştir. Mecidözü, Geldigelenabad, Tanonözü, Çerkeş nahiyeleri ile Çorumlu, Kengiri, Kalacık, Karıbazarı ve Kurşunlu kazalarına ait belirli arazi gelirleri vakfa akar olarak tahsis edilmiştir¹⁷. Büyük miktarlarda gelire sahip olmasıyla birlikte bu gelirlerin büyük kısmı çalışan ücretlerine ve halk için imaret harcamalarına sarf edilmiştir. Elimizde bulunan 1592 tarihli olan bir muhasebe defterine göre, 1 müderris, 1 muid, 1 medrese imamı ve 12 talebesi ile 15 kişi medresede, 1 Hatib, 1 cami imamı, 2 müezzin, 1 ser-mahfil, 15 tane eczahan, 5 tane devirhan, ferraş ve kayyım gibi diğer çalışanları ile 32 kişi de cami görevlisi olarak yer almaktadır. Yine; mütevellî, şeyh-i imaret, katib, vakil-i harç, katib-i kilar, nakib-i nan, nakib-i guşt, kilarî, tabbah, habbaz, bevvab, ambarî, kaseşuy, kendüm küb, merammâtî, hammal-ı guşt ve nekkad-ı ürz gibi birbirinden farklı görevleri ile 20 kişilik bir imaret çalışan gurubu mevcuttu. Az önce sadığımız görevler için vakıfta toplamda 88 kişi çalışmakta olup bunların bir günlük ücretleri ise 322 akçedir¹⁸.

¹⁵ Abdullah Saydam, *Osmanlı Medeniyeti Tarihi*, 2. Baskı (İstanbul: Kitabevi Yayıncılık, 2015), 239.

¹⁶ VGMA, Mf:740, s. 405-415.

¹⁷ VGMA, Mf:740, s. 405-415.

¹⁸ TSMA. d. 1655.001/4.

Vakfın o yıl ki geliri toplamda, 429.214 akçe olup giderleri için 395.459 akçe harcanmıştır. Bunun içerisinde, 126.960 akçelik kısım çalışanların 1 senelik ücretidir. 212.436 akçesi ise imaret ve kiler harcamalarına aittir. Geriye kalan 56.063 akçe ise vakfın diğer harcamaları için kullanılmıştır. İhracat-ı saire başlığı ile verilen diğer harcama kalemleri içerisinde en dikkat çekenleri ise “*ziyafet-i müsafirin*” diye adlandırdığı vakfa misafir olanlar için ve ya “*leyale-i ramazan-ı şerif*” başlığı adı altında ramazan gecelerinde halka çorba ve arkasından da zerde tatlısı dağıtmak için gerekli olan gıda maddelerine harcadığı kayıtlıdır¹⁹. Buradan anlaşılıyor ki vakıf sadece fakir fukaraya ya da gelip geçen yolculara yiyecek dağıtmıyor. Özel gün ve gecelerde muhtaç durumda olmayan halka da ikramda bulunarak halkın birbiri ile kaynaşmasına katkıda bulunuyordu.

Osmanlı Devleti’nde çok çeşitli hizmetleri yerine getiren vakıf kurumlarının düzenli işleyebilmesi, gelirlerinin kesintiye uğramaması ve herkesin düzenli hizmet alabilmesi için iyi bir denetim gerekmektedir. Bu nedenle vakıflar kendi çalışanlarından başlayarak tüm kurum düzenli olarak teftiş edilmeyi gerektiriyordu. Nazırlar²⁰ vakıfların denetimini yapmakla görevli iken, Hameyn Evkafına bağlı olan vakıflar ise Darüssaade Ağalarının²¹ gözetimindeydi. Devletin merkezi otoritesinin kuvvetli olduğu dönemlerde çok iyi işleyen vakıf kurumları zaman içerisinde bozulmaya başlamış ve devletin son yıllarında ise pek çok problem çıkarmışlardır²². Özellikle, vakıf kurumuna tanınan ayrıcalıklardan faydalanma düşüncesi ile meydana getirilen, *ehli vakıflar*, *zürri vakıflar* veya *evlatlık vakıflar*²³ olarak adlandırılan vakıfların yaygınlaşması ile vakıf sisteminin kontrol ve mevcut düzeni iyice içinden çıkılmaz bir hal almıştır.

Büyük vakıfların işletilmesi ve denetimi ayrı bir titizlik gerektirmekteydi. Özellikle vakfın muhasebesinin tutulması gelir gider dengesinin bozulmaması ve

¹⁹ TSMA. d. 1655.001/6.

²⁰ A. Himmet Berki, “Nazır: Vakıf ıstılahında, müteveli manasında kullanıldığı gibi mütevellinin tasarrufuna nezaret etmek üzere vakıf veya hâkim tarafından tayin olunan zattır”. *Vakfa Dair Yazılan Eserlerle Vakfiye ve Benzeri Vesikalarda Geçen İstılah ve Tabirler* (Ankara: Doğu Matbaası, 1966), 44.

²¹ Ülkü Altındağ, “Dârüssaâde”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1994), 9: 1-3.

²² Tufan Gündüz (E. d.), *Osmanlı Teşkilat Tarihi El Kitabı* (Ankara: Grafiker Yay., 2016), 338.

²³ Ahmed Akgündüz, *İslam Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi*, (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yay., No: 11, 2013), 273.

vakfın gelirine müdahale ettirilmemesi açısından elzem bir işti. Bu çalışmanın tarih aralığı olarak belirlenen XVI. yüzyıl Osmanlı Devleti açısından oldukça hassas bir dönem olarak addedilmektedir. Özellikle yüzyılın ikinci yarısından itibaren şiddeti her geçen gün artmış olan Celali İsyanları²⁴, pek çok kurumda olduğu gibi vakıfların da düzenlerinin aksamasına neden olmuş ve vakıfları her türlü olumsuz muameleye açık hale getirmiştir. İsyanların en yoğun yaşandığı şehirlerden bir tanesi olan Tokat ve burada bulunan Gülbahar Hatun Evkafı da bu olaylardan nasibini almıştır.

2. 1554-1610 Yılları Arasında Gülbahar Hatun Evkafından Merkeze Yansıyan Konular

Ünlü Fransız tarihçi F. Braudel, XVI. yüzyılda Akdeniz dünyasında muazzam bir nüfus artışından bahseder ve Akdeniz havzasının mevcut nüfusu besleme konusunda yetersiz kaldığını vurgular²⁵. Bu durumu en şiddetli hisseden devletlerden birisi de Osmanlı İmparatorluğu'dur. Tımar sisteminin kilitlenmesi ise daha büyük ve önü alınamaz problemlerin ortaya çıkmasına zemin hazırladı. Her problemde olduğu gibi bu durumdan da en çok etkilenen reaya grubu oldu. Çünkü büyük nüfus artışı ile birlikte devlette malî problemler baş göstermiş bu da halka daha fazla vergi olarak yansımıştı. Vergilerin üzerine ehl-i örfün ve diğer devlet görevlilerin mal biriktirme sevdası köylüyü toprağını terk etmeye yöneltmişti. Köyünü toprağını bırakan reaya şehirlere doğru yöneldi ve şehirlerde işsiz ve ekmeksiz topluluklar halini aldı²⁶.

Kanuni Sultan Süleyman'ın ölümü ile birlikte ortaya çıkan şehzadeler arasındaki mücadele, Anadolu'da sayıları binleri bulan başıboş levend gruplarının da bu gerilime taraf olmasına neden olmuştu. Özellikle Şehzade Mustafa ve Şehzade Bayezid olayları sırasında Anadolu'da bir kargaşa hali ortaya çıkmıştı²⁷. Bu siyasi bunalımların yanı sıra doğu ve batı cephesinde yaşanan uzun süreli savaşlar devlet kasasında mali bir bunalıma sebep olmuş, bunun üzerine

²⁴ Mustafa Akdağ, *Türk Halkının Dirlik ve Düzen kavgası Celali İsyanları*, (Ankara: Barış Yay., 1999); İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı*, (Ankara: TTK Basımevi, 1988), 241.

²⁵ Fernand Braudel, *II. Felipe Dönemi'nde Akdeniz ve Akdeniz Dünyası I*, (Ankara: İmge Kitabevi, 1993), 396.

²⁶ Mustafa Akdağ, *Türkiye'nin İktisadi ve İctimai Tarihi* (İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2017), 677.

²⁷ Halil İnalcık, *Devlet-i Aliyye Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar I Klasik Dönem (1302-1606) Siyasal, Kurumsal ve Ekonomik Gelişim* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yay., 2010), 191.

Osmanlı parasının değer kaybı da eklenince enflasyon şiddetli bir hal almış ve bundan en fazla etkilenende haliyle reaya olmuştu. Dünya ticaret rotasının yön değiştirmesi ve Avrupa’da ortaya çıkan gümüş bolluğunun artması durumu daha da şiddetlendirmişti²⁸.

Bahsi geçen tüm problemlerin dışında, başlı başına ayrıbir sorun olan *sûhte/softa*²⁹ gurubu vardı. Medrese mensuplarının toplumdaki ayrıcalıklı statüleri nedeniyle, bu durumu suistimal etmeye niyetli kişiler otorite boşluğunu ve denetimsizliği fırsat bilerek medrese çatısı altında toplanmaya başlamıştı. Durum o kadar içler acısı bir hal almıştı ki 1500 ‘lerin ortalarından sonra iyice şiddetlenen celali isyanlarının başını çekenler onlar olmuşlardı. Sûhte adı altında toplanan başıbozuk topluluklar dağ başlarında ya kendi medreselerini kurup çetecilik yapıyorlar ya da şehirlerde bağlı bulundukları medreselerin yönetimlerini ele geçirerek her türlü usulsüzlüğü yaparak ahlak dışı ilişkilerini medreselerdeki hücrelerinde yaşamaktan çekinmiyorlardı. Durum o kadar vahim bir hal almıştı ki devlet merkezinden sürekli olarak gönderilen fermanlar ve öldürülmelerini emreden hükümler bile bu isyancı grubu durdurmaya yetmiyordu³⁰.

Bu dönemde yaşanan celali isyanları Anadolu’da belli başlı bölgelerde yoğunlaşmıştı. Coğrafi olarak doğal korunaklı bir yer olan Tokat ise celali gruplarının toplandığı yerlerin başında geliyordu. Sûhteler etraftaki köylerde ve şehirlerde, adam kaçırma ve soygunculuk gibi her türlü eşkıyalığı yapıp sonra yine buraya dönüyorlardı. Bunların dışında şehirdeki medrese talebeleri de bu fesada dahil olmuştu. Gülbahar Hatun Vakfı medresesine bağlı olan bazı öğrencilerin, imaretin kilerine zorla girerek buradan bal, yağ ve et aldıklarını şarap yaptıklarını ve kefillerinin olmadığı söyleniyordu. Durumu o günlerde vakfın mütevellisi olan Ali bildiriyor ve bu fesadın önlenmesini istiyordu.

²⁸ Mehmet Genç, *Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Ekonomi* (İstanbul: Ötüken Neşr., 2010) 212.

²⁹ M. Zeki Pakalın, “Sûhte/Softa” *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: MEB Yay., 1993), 3: 252.

³⁰ Akdağ, *Türk Halkının Dirlik ve Düzen Kavgası Celali İsyanları*, 156; İnalcık, *Devlet-i Aliyye Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar I Klasik Dönem (1302-1606) Siyasal, Kurumsal ve Ekonomik Gelişim*, 191.

Konunun teftiş edilmesi ve Ali'nin söyledikleri eğer doğru ise kefilsiz olan sùhtelerin medresede barındırılmaması isteniyordu³¹.

Sùhtelerin dışında reayaya zulmeden başka bir grup olarak devlet görevlileri karşımıza çıkmaktadır. Mustafa Akdağ'ın “*vergi toplama işini soygunculuk olarak kullandıkları*”³² şeklinde ifadesi ile dile getirdiği bu gruba mensup kişiler, mümkün olduğunca fazla vergi toplayarak mal edinme niyetindeydiler. Hatuniye vakfının mütevellisi olan Hacı Hasan divana adam göndererek durumu bildirmiş, sancakbeyi subaşılarının ve havas-ı hümayûn eminlerinin hak olanın dışında köylüden vakıf adına yeniden vergi talebinde bulunduklarını buna fırsat verilmemesini istiyordu. Zaten zor durumda olan köylüden pek çok kez talep edilen vergiler, köylünün isyan ederek toprağını terk etmesine zemin hazırlıyordu. Devlet durumun araştırılarak kanunlara uygun bir biçimde çözülmesini ve halktan haksız yere vergi toplanmamasını istiyordu³³.

Yine bahsi geçen bir başka problem ise Gülbahar Hatun vakfına ait olan gelirlerin bir türlü vakfa teslim edilmemesi hadisesidir. Vakıflarda, vakfa ait olan kira ve diğer gelirlerini toplamakla görevli olan cabilerin³⁴, topladıkları vakıf gelirini vakfın mütevellisi olan Hoca³⁵ Hasan'a teslim etmedikleri için vakfın zor durumda olduğu haber veriliyordu. Buna karşılık cabiler ise topladıkları gelirleri vakfın eski mütevellisi olan Abdüllatif'e teslim ettiklerini ve kendilerinde vakfa ait herhangi bir gelir olmadığını savunuyorlardı. Karşı taraf ise bu konuda cabilerin sahte evrak tertip ettiklerini ve kendilerini bunlarla savunduklarını iddia ediyordu. Vakıf gelirlerinin kesintiye uğramaması ve düzenin aksamaması, devlet için oldukça önemli idi. Özellikle bir hayır kurumunun geliri ihtiyaç sahiplerine ulaştırılması açısından dikkat ve titizlik gerektiren bir meseledir. Bu sebeple konunun araştırılarak cabilerin mal varlıklarının incelenmesini ve eğer

³¹ A.DVN.MHM, 3/1065, (07 Şaban 967/ 03 Mayıs 1560).

³² Akdağ, *Türk Halkının Dirlik ve Düzen kavgası Celali İsyanları*, 121.

³³ A.DVN.MHM, 41/832, (02 Zilhicce 987/20 Ocak 1580).

³⁴ Mehmet İpşirli, “Câbî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1992), 6: 529.

³⁵ Aynı yıl bir ay ara ile yazılan iki hükme göre vakfın mütevellisi Hasan'dır. Fakat 780 nolu hükümde Hoca Hasan, 832 nolu hükümde ise Hacı Hasan olarak yazılmıştır. Orijinal haline sadık kalmak amacı ile metin içerisindeki yazımlar hükümlerdeki şekli ile yazılmıştır.

zimetlerinde zuhur edecek olursa “*bir akçe ve bir habbe baki konmayub*” hepsinin kendilerinden alınarak vakfa teslim edilmesi yönünde bir karar verilmiştir³⁶.

Osmanlı toplumunda halkın günlük hayatta ihtiyaç duyacağı her türlü sosyal tesis vakıflar aracılığı ile hayat buluyordu. Nitekim bu düşünceden hareketle akla gelebilecek her türlü ihtiyaç için vakıflar tesis ediliyordu. Bu denli büyük yapı ağı topluluğundan meydana gelen vakıfların çalışanları belirlenirken adil ve sorumluluk sahibi olmaları hususuna dikkat ediliyordu. Vakıflardaki yönetici sınıftan en önemli beklenti ise çalıştıkları kurumun suiistimal edilmesine fırsat vermemektir. Her yıl düzenli olarak vakfın muhasebesinin tutulması ekstra önem gerektiren bir işti. Kuruluşundan itibaren Gülbahar Hatun vakfının muhasebesinin ve gelirlerini gösteren evrakların oldukça düzenli bir şekilde, uzun yıllar tutulduğu görülmektedir³⁷. Her ne kadar işler belirli bir düzen içerisinde ilerlemiş olsa bile durum her zaman istenildiği gibi olmuyordu. Çünkü her dönemde olduğu gibi görevini kötüye kullanan yahut ihmalkar davranan çalışanlar Osmanlı zamanında vakıf kuruluşlarında da bulunuyordu. Elimizdeki belgeler bize, tarihler 1579 yılına ait pek çok hükümde Gülbahar Hatun Vakfı’nda işlerin yolunda gitmediğini söylemektedir. Duruma bakılırsa Tokat’ta bulunan vakfın mütevellisi Abdülatif etrafına adam toplayarak çeşitli fesada karıştığı, bu yüzden vakfın başıboş bir halde bırakılarak perişan edildiği bildiriliyordu. Hatta Abdülatif’in vakıf malından kendisine pay aldığı iddia edildiği için emir Sivas kadısına gönderilerek kendisinin konu ile alakadar olmasını, kuruma sekiz ay dokuz gündür mütevellilik yapan Abdülatif’te vakfa ait gelir çıkarsa el koyması isteniyordu. Vakıf düzensiz bir hale geldiği için de Sivas kadısı Abdullah’tan vakfın muhasebesini görmesi emrediliyordu. Muhasebesini yaparken, Abdülatif’in kayıtlarda 167.073 akçelik borcu olduğunu, bu borcunda kendisi malından tahsil edilmesi isteniyordu. Vakfın toplanması gereken gelirleri içinse Amasya’dan Ali Çavuş görevlendiriliyor, eğer görevde

³⁶ A.DVN.MHM, 41/780, (23 Zilkade 987/ 11 Ocak 1580).

³⁷ Ali Açıkel, “Osmanlı Döneminde Tokat Cami Vakıflarına Bir Örnek: Gülbahar Hatun Camii Vakfı”, *Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*, 12/2 (Kış 2017): 01-16: EV. D. d. 27222, (27 Şevval 1306/ 26 Haziran 1889).

ihmali olur, toplanan gelirin vakfa teslimi konusunda müsamaha gösterirse kendisinin çavuşluktan azledileceği konusunda uyarıda bulunuyordu³⁸.

Mütevellilerin vakıf gelirinden kendilerine haksız pay ayırdıklarına dair iddialar ilerleyen yıllarda da görülmektedir. Vakfa müteveli olan Mehmed göreve geldiği zaman divana mektup göndererek, kendinden önce görev yapmış olan mütevelliler Mustafa Beğ ve Receb'in zimmetlerinde vakıf malı saklı olduğunu ve kendilerinden almak istediğinde bazen “*reaya zimmetindedir bazen de eşkıya gasp etti*” diyerek bir türlü vermediklerinden şikayetçidir. Görevlilerden kimseye zulüm ve düşmanlık etmeden konunun incelenerek eğer söylenenler doğru ise eksiksiz bir şekilde tahsil edilmesi istenilmektedir³⁹.

Vakıflar söz konusu olduğunda devletin sürekli olarak vakıfların lehine bir tavır içerisinde olduğu anlaşılmamalıdır. Devlet temel prensip olarak adalet ve hak edene hakkının teslim edilmesi ilkesini benimsemiştir. Bu yüzden de her zaman haklının tarafında yer aldığı görülmektedir. Nitekim merkeze yansıyan konular içerisinde bu hususa örnek teşkil edecek güzel bir konu yer almaktadır. Tokat sakinlerinden kasap taifesinden olan Çöplüoğlu? lakabıyla tanınan zımmi divana başvurarak, vakfın imaretine 66,964 akçe tutarında et verdiğini, bunu da vakıf katibinin deftere kaydettiğini, almak istediği vakit ise mütevellinin “*benim zamanımda alınmamıştır deyü*” vermekte direndiğinden şikayetçi olmuştur. Çözüm olarak, konunun yerinde incelenerek kanunlara uygun bir biçimde hareket edilmesini, eğer kasap doğru söylüyor ise alacağının vakfın kasasından eksiksiz bir şekilde kendisine ödenmesini istenilmektedir⁴⁰.

Bunların dışında ise zaman zaman vakıf çalışanlarının kendi aralarında anlaşmazlık yaşadıklarını ve problem bir türlü çözülemediği için konunun merkeze kadar uzandığını görüyoruz. Örneğin; vakfın imaretinin günlük iki akçe yevmiye ile et hamalı olan Hüseyin, görevinde ihmal ve kusuru olmadığı halde Hüseyin adlı bir başka kişi tarafından görevine müdahale edildiğini ve kendisinin mağdur olduğunu, durumun düzeltilerek görevinin kendisine

³⁸ A.DVN.MHM, 27/886 (08 Zilhicce 983/1 Mart 1576); 40/158, 170, 230 (12 Şaban 987/ 4 Ekim 1579); 41/332 (18 Ramazan 987/8 Kasım 1579), 41/350 (20 Ramazan 987/ 10 Kasım 1579), 41/549 (24 Şevval 987/ 14 Aralık 1579), 41/747 (21 Zilkade 987/9 Ocak1580), 41/914 (10 Zilhicce 987/28 Ocak 1580).

³⁹ A.DVN.MHM,75/268 (02 Zilkade 1013/22 Mart 1605).

⁴⁰ A.DVN.MHM, 78/1749 (12 Receb 1013/6 Ekim 1909).

verilmesini istemekteydi. Durum divanda görüşülerek Hüseyin'in görevine kimsenin müdahale etmemesi yönünde karar verilmiştir⁴¹.

Yine bu konuya bir başka örnekte ise daha ilginç bir durum söz konusudur. Yevmi üç akçe ile vakıfta ferraş⁴² olan Kasım divana gelip, “*kusurum ve azlim icab eder bir hususum yoğ iken*” diyerek görevinin Mehmed ve Haydar adlı kişiler tarafından elinden alındığı ve kendisinin işsiz kaldığını belirterek, görevin yeniden kendisine verilmesini istemiştir. Çözüm olarak kayıtlara bakılması ve görev kimin üzerinde ise ona verilmesi istenilmektedir. 21 Aralık tarihli olan bu şikayetin ardından da 15 Ocak günü divana Haydar gelmiş ve aynı ifade ile görevini Hacı Mehmed'in elinden aldığından şikayetçi olmuştur. Bir önceki örnekte Kasımın şikayet ettiği Mehmed ve Haydar'ın görevi Kasımdan aldıktan sonra kendi aralarında anlaşmazlık çıktığı ve Mehmed'in görevi Haydar'ın da elinden aldığı düşünülebilir. Konunun derinlemesine incelenerek kanun ve nizam çerçevesinde çözümlenerek görevin gerçek sahibine verilmesi emredilmiştir⁴³.

Osmanlı sosyal müesseselerinden olan vakıfların bozulma nedenleri sıralanırken, zaman içerisinde vakıflardaki cihet fazlalığı dikkatleri çeker. Özellikle “*Selatîn Vakıfları*” olarak adlandırılan hükümdarlar ve hanedan mensupları adına inşaa edilen vakıflarda bu durum daha net görülebilmektedir. Vakıfların muhasebeleri tutulurken giderler ve harcamalar kısmına çalışan ücretleri de kaydedilirdi. Bu kısma vakıf birimlerinde çalışanların kim oldukları, görevleri ve ne kadar ücret aldıkları not edilmekteydi. Bu grupta yer alan ve “*el-vezâif*” bazı kayıtlarda ise direk “*zevaid-i horan*”⁴⁴ başlığı adı altında not edilen “*zevaid-i horanların*”⁴⁵ varlığını görüyoruz. Bu kişiler vakfın çalışanların çoğundan çok daha fazla bir maaş alıyordu. Vakıfta herhangi bir iş yapmayan bu grup, ekseriyetle görevini bir şekilde kaybetmiş olup ancak çalıştığı dönemde yüksek gelir gurubuna dahil olan kimselerdi. İlk önceleri yeni görevleri belli olana dek bu maaşlar kendilerine bir sosyal dayanışma mantığı ile verilirken

⁴¹ A.DVN.MHM, 1/1282 (05 Muharrem 962/ 30 Kasım 1554).

⁴² Ali Himmet Berki, “Ferraş: İmaret, Cami, Mescid misilli müesseselerin nezafetini temin, hasır gibi mefruşatını tefriş hizmetiyle vazifeli olan kimsedir”, 18.

⁴³ A.DVN.MHM, 41/597 (02 Zikade 987/ 21 aralık 1597), 41/748 (27 Zilkade 987/ 15 Ocak 1597).

⁴⁴ Birkaç örnek için bkz: Ek, TSMA. d. 1655.001/5, MAD.d.02076/10.

⁴⁵ İpşirli, “Cihet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*” (İstanbul: TDV Yay., 1993), 7: 546-548.

zaman içerisinde hiç çalışmadan oturduğu yerden gelir kazanma niyetinde olan bir grup türemiştir⁴⁶. XVI. yüzyılda bu şekilde ödüllendirmek ya da maaş bağlamak oldukça yaygın bir uygulama halini aldı ⁴⁷. Bunların dışında şehir halkından olup bölgenin kanaat önderi sayılan ve salih bir kişi olarak tanınan isimlere de bu ad altında maaş verilmiştir. Bu durum öyle bir hal aldı ki zamanla bu tarz tahsisatlar için oturarak kazanıldığı için “*Oturak Akçesi*”⁴⁸ adı ile anılır hale gelmiştir.

Dağıtılan bu maaşlar da mühimme defterlerine kaydediliyordu. Kayıtlar tutulurken kişinin neden zevaid-i horan kısmına dahil ettiği ile birlikte ne kadar pay ayrılması gerektiği de yazılıyordu. Gülbahar Hatun vakfı gelirlerinden pay ayrılması istenen bazı buyrulduklar bulunmaktadır. Bunlardan bir tanesi Amasya müfettişi tarafından talep ediliyordu. Mevlana Musluhuddin bin Şeyh Hasan’ın salih bir kişi olduğunu bu yüzden de Hatuniye vakfı zevaidinden kendisine günlük beş akçe verilmesini istiyordu. Müfettişin istediği kabul edilmiş ve Şeyh Hasan için beş akçe ayrılması konusunda emr-i şerif gönderilmiştir⁴⁹.

Elimizde var olan diğer iki buyruldu ise bilinenlerin dışında ilginç birer örnektir. Çünkü literatürde genellikle yüksek rütbelerde görev yapmış kişiler yahut şehrin önde gelen isimlerine zevâid-i horan adı altına maaş verildiği bilinmektedir. 1574 tarihli olan iki buyruldu örneğinde ise farklı bir durum mevcuttur. Buyrulduklardan ilkinde, bir yeniçeri olan Sivaslı Ahmed için yine Gülbahar Hatun Evkafı zevaidinden günlük üç akçe verilmesi istenmektedir. Diğerinde ise, Sivas tımarına mutasarrıf olan Sivaslı Ahmed’in âmâ olması nedeniyle vakıf zevaidinden pay ayrılması ve kendisinden boşalan tımara da Bali

⁴⁶ Hüseyin Arslan, “Sosyal Politika Aracı Olarak Vakıflar ve İstihdam Etkisi”, *Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Akademik Bakış Dergisi* 63 (Eylül- Ekim 2017), 396-417; İpşirli, “cihet”, 546-548.

⁴⁷ Suraiya Faroqhi,(çev: Gül Çağalı Güven) *Yeni Bir Hükümdar Aynası Osmanlı Padişahlarının Kamusal İmgesi ve Bu İmgenin Algılanması*, (İstanbul: Alfa Tarih Yayınları , 2011), 6.

⁴⁸ Mehmet Zeki Pakalın, “Oturak Akçesi/Oturak Ulufesi: Yeniçerilerden yaşlılık yahut hastalık nedeni ile emekli ayırarak kendilerine bağlanan maaşın ismidir”, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü II* (İstanbul: MEB Yayınları, 1993), 743; Mithat Sertoğlu, *Osmanlı Tarih Lügatı* (İstanbul: Kurtuba Kitap Yayıncılık 2015), 425.

⁴⁹ A.DVN.MHM, 45/833 (19 Cemaziyelahir 989/ 21 Temmuz 1581).

Çavuş oğlu adlı birisine mutasarrıf olması buyrulmaktadır⁵⁰. Burada ki örnekten yola çıkarak; zevaid-i horanların sadece nüfuz sahibi kimselere değil askerlere de verilebileceği ve bunun yanı sıra malulen emekli edilmek istenen kişiler için de vakıf gelirlerinden pay ayrılabilceği kanısına varabiliriz.

Her ne kadar zevaid-i horanlar çalışmadan oturdukları yerden maaş alıyor diye bilinse de karşımıza böyle örnekler de çıkmaktadır. Ayrıca yine bu noktadan hareketle görme yetisini kaybetmesi nedeni ile işinden olan bir kişinin hayatını devam ettirebilmesi için bu tarz uygulamaların toplumda sınıflar arasında gelir dengesizliğinin önüne geçmesine yardımcı olduğunu da söyleyebiliriz. Devletin bu tarz uygulamalar yoluyla toplumun her kesimi kucaklayarak dayanışma ve hoşgörü içerisinde yaşamalarını amaçlandığı düşünülebilir. Vakıf kurmanın temel amaçlarından bir tanesi de toplum içerisinde sosyal sınıf farklılıklarının önüne geçerek, devlet-halk-şehir ilişkisini dengede tutmak olduğu yine bu tip örnekler aracılığı ile dile getirilebilir.

Sonuç

Osmanlı arşiv malzemeleri, içerisinde çok kıymetli veriler bulunduran zengin kaynaklardır. Özellikle tutuldukları dönemin siyasi, sosyal ve ekonomik durumunu yansıtmaları açısından araştırmacılara sağlıklı bilgiler vermektedir. Osmanlı toplumunda sosyal hayatın merkezinde yer alan vakıf kurumları ile ilgili pek çok konu da yine arşiv malzemeleri içerisinde bulunabilmektedir. Buradan yola çıkılarak vakıfların işleyişleri, düzenlemeleri, çalışanları ve çalışanlara dair meseleler, vakıf toplum ilişkisi, vakıfların kuruldukları yerlerde gerçekleştirdikleri faaliyetlere dair konuları da yine bu defterlerde ve müstakil belgelerde görebilmek mümkündür.

Şehirdeki en zengin vakıflar içerisinde yer alan Hatuniye Evkafı, çok sayıda çalışanı ile şehir-vakıf ilişkisi içerisinde inceleme imkanı bulabileceğimiz en güzel örneklerdendir. Çünkü vakıf, Kurulduğu ilk yıllardan beri çok sayıda kişiye istihdam kapısı olması, ticaret ve sosyal hayata katkıda bulunmasının yanı sıra medrese eğitimi verilmesi sebebi ile de şehrin ilim kültür faaliyetlerine de önemli katkıları olmuştur. Çevre illerden pek çok arazinin geliri vakfa akar

⁵⁰ A.DVN.MHM, 25/ 1900 (16 Rebiülevvel 982/ 6 Temmuz 1574), 25/ 1995 (24 Rebiülevvel 982/14 Temmuz 1574).

olarak tahsil edilmiştir. Büyük miktarlarda gelire sahip olmasıyla birlikte bu gelirlerin büyük kısmı çalışan ücretlerine ve halk için imaret harcamalarına sarf edilmiştir. Vakıf, şehir halkına iş imkanı sunması, gelip geçen yolcuların ve ihtiyaç sahiplerinin doyurulması, ihtiyaç sahibi olmayanlara bile özel gün ve gecelerde ikramda bulunulması, esnaf ile alışveriş yapılması gibi farklı faaliyetler ile şehir hayatına canlılık kattığı görülmektedir.

Öte yandan, bu çalışmanın tarih aralığı olarak belirlenen XVI. yüzyılın ikinci yarısı Osmanlı Devleti açısından oldukça buhranlı bir dönemdir. Uzun süredir devam eden celali isyanları, Kanuni Sultan Süleyman'ın ölümü ile ortaya çıkan şehzadeler arası mücadele sürecinde iyice şiddetlenmiştir. İsyanların yoğun olarak görüldüğü yerlerden birisi de Tokat'tır. İsyanların olumsuz etkilerinden, şehir halkı ile birlikte şehirde ki kurumlar da nasibini almıştır. Şehirde ki en büyük ve en faal vakıflardan biri olan Gülbahar Hatun vakfına dair problemlerin de görüldüğü bu çalışma bizlere, merkezi otoritenin zayıfladığı dönemlerde toplumun her kesiminin nasıl etkilendiğini göstermektedir. Nitekim Gülbahar Hatun vakfı çalışanları arasında görülen görev anlaşmazlıkları ya da medrese öğrencilerinin isyanlara dahil olup, vakfın imaretinden gıda maddeleri çalmaları veya vakfa et veren bir kasabın vakıftan parasını alamamış olması yahut yönetici sınıfın halktan haksız vergi talep etmeleri bu kaos ortamına örnek gösterilebilecek, sosyal hayatın her yönünü ortaya koyabilecek en iyi örneklerdendir.

Dikkat çeken bir diğer nokta ise, böylesine karışık bir ortamda bile devlet elinden geldiğince mevcut düzeni korumaya çalışmıştır. Divana intikal eden her konu karşılığını bulmuştur. Özellikle sorunlar konusunda çok sert tedbirler alındığı gibi bazıları içinse konu yeniden yerel mahkemeye havale edilerek bölge yöneticilerinin konuyla ilgilenmesini ve meseleyi kanunlar çerçevesinde çözüme kavuşturmaları istenmiştir. Devletin, vakıf kurumları aracılığı ile toplumun her kesimini kucaklayarak dayanışma ve hoşgörü içerisinde yaşamalarına katkı sağlamayı amaçladığı düşünülebilir. Bu sebeple de vakıflar devlet-şehirler-halk ilişkisini dengede tutan önemli kurumlardır.

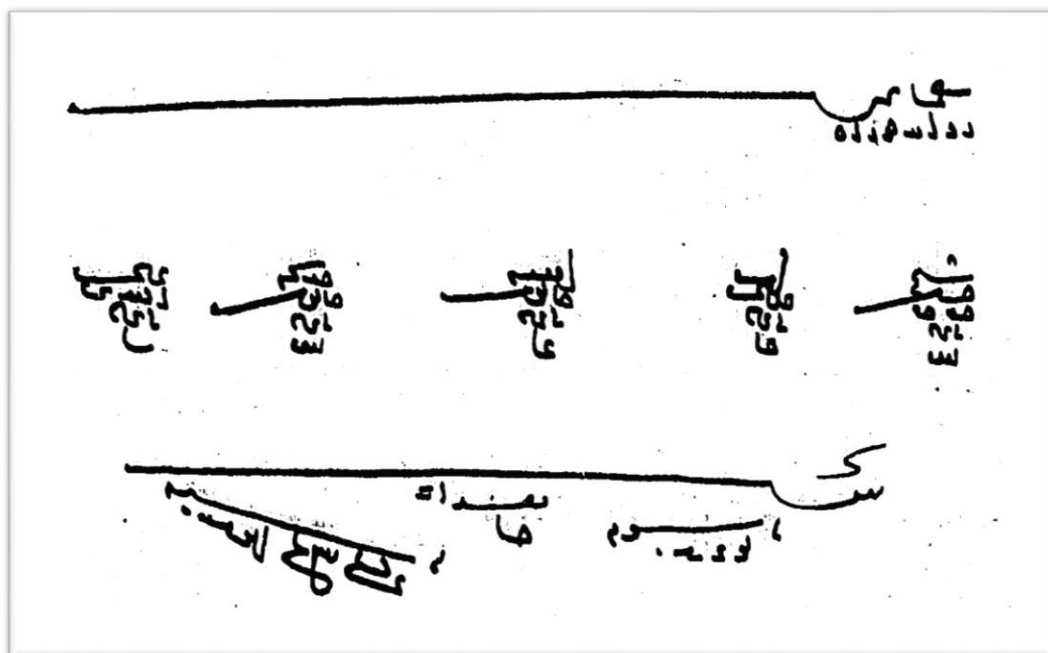
Kaynakça

- Açikel, Ali ve Abdurrahman Sağırılı. *Osmanlı Döneminde Tokat Merkez Vakıfları-Vakfiyeler I, 17/8*. Tokat: Gaziosmanpaşa Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayınları, 2005.
- Açikel, Ali. “Tokat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 41: 219. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Açikel, Ali. “Osmanlı Döneminde Tokat Cami Vakıflarına Bir Örnek: Gülbahar Hatun Camii Vakfı”. *Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*, 12/2 (Kış 2017): 01-16.
- Akdağ, Mustafa. “Timar Rejiminin Bozuluşu”. *Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 3/4 (Ankara: 1945): 419-431.
- Akdağ, Mustafa. “Celâlî Fetreti: A. 1596 Sırasında Osmanlı Devletinin Umumî Durumu 1- İran ve Avusturya Harblerinin Uzamasından Doğan Hoşnutsuzluk”. *Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi* 16/1-2 (Ankara 1958): 53-107.
- Akdağ, Mustafa. *Türk Halkının Dirlik ve Düzen kavgası Celali İsyanları*. Ankara: Barış Yayınları, 1999.
- Akdağ, Mustafa. *Türkiye’nin İktisadi ve İctimai Tarihi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017.
- Akgündüz, Ahmed. *İslam Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları, 2013.
- Altındağ, Ülkü. “Dârüssaâde”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 9: 1-3. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Arslan, Hüseyin. “Sosyal Politika Aracı Olarak Vakıflar ve İstihdam Etkisi”. *Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Akademik Bakış Dergisi* 63 (Eylül- Ekim 2017): 396-417.
- Aydiner, Mesut. “Koca Ragıp Paşa”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 26: 405. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA): A.DVN.MHM.d.1/282; A.DVN.MHM.d.3/1065; A.DVN.MHM.d.25/1900,1995; A.DVN.MHM.d.27/886; A.DVN.MHM.d.40/158, 170, 230; A.DVN.MHM.d.41/332, 350, 549, 597, 747, 748, 780, 832, 914;

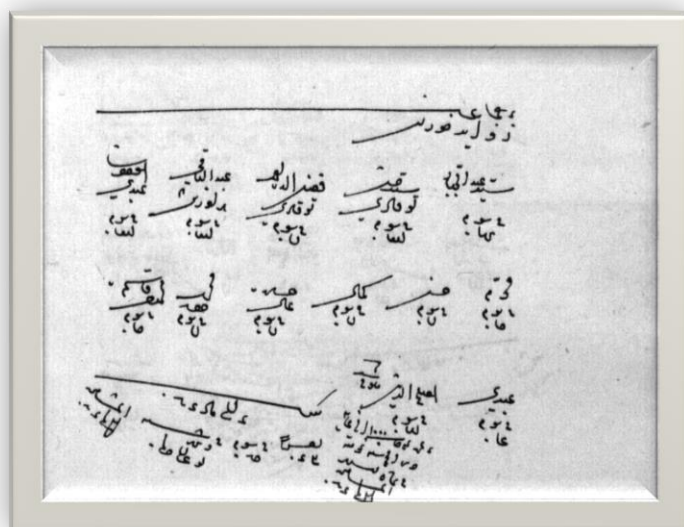
- A.DVN.MHM.d. 45/833; A.DVN.MHM.d.75/268; A.DVN.MHM.d.78/1749; MAD.d. 02076/0011.
- Belgelerle Arşivcilik Tarihimiz (Osmanlı Dön.) I.* Ankara: Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşiv Daire Başkanlığı Yayın no: 41, 1999.
- Berki, Ali Himmet. *Vakfa Dair Yazılan Eserlerle Vakfiye ve Benzeri Vesikalardan Geçen İstilah ve Tabirler*. Ankara: Doğu matbaacılık, 1966.
- Beyazıt, Yusuf. “Önsöz”, *Vakıflar Dergisi*. 30/1. Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2007.
- Braudel, Fernand. *II. Felipe Dönemi’nde Akdeniz ve Akdeniz Dünyası I*. Ankara: İmge Kitabevi, 1993.
- Emecen, Feridun. “Gülbahar Hatun”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 14: 231. İstanbul: TDV Yayınları 1996.
- Emecen, Feridun. “Osmanlı Divanının Ana Defter Serileri: Ahkâm-ı Mirî, Ahkâm-ı Kuyûd-ı Mühimme ve Ahkâm-ı Şikâyet”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 3/5 (Bahar 2005): 107-139.
- Faroqhi, Suraiya. (Çev: Gül Çağalı Güven). *Yeni Bir Hükümdar Aynası Osmanlı Padişahlarının Kamusal İmgesi ve Bu İmgenin Algılanması*. İstanbul: Alfa Tarih Yayınları, 2011.
- Genç, Mehmed. *Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Ekonomi*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2010.
- Gündüz, Tufan (E.d.). *Osmanlı Teşkilat Tarihi El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2016.
- Halaçoğlu, Yusuf. *XIV-XVII Yüzyıllarda Osmanlılarda Devlet Teşkilâtı ve Sosyal Yapı*. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014.
- İnalcık, Halil. *Devlet-i Aliyye Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar-I Klasik Dönem (1302-1606) Siyasal, Kurumsal ve Ekonomik Gelişim*. Haziran: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010.
- İpşirli, Mehmet. “Câbî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 6: 529. İstanbul: TDV Yayınları 1992.

- İpşirli, Mehmet. “Cihet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7: 548. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Kütükoğlu, S. Mübahat. “Mühimme Defterleri”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31: 520. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Öztürk, Nazif. “Selçuklu-Osmanlı Ulaşım Sisteminde ve Ticaretinde Tokat’ın Yeri”. *Türk Tarihinde ve Türk Kültüründe Tokat Sempozyumu (Tokat, 2-6 Temmuz 1986)*. hz: S. Hayri Bolay v.d. 71-80. Ankara, 1987.
- Pakalın, Mehmet Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü II*. İstanbul: MEB Yayınları 1993.
- Pakalın, Mehmet Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü III*. İstanbul: MEB Yayınları 1993.
- Sakaoğlu Necdet. *Bu Mülkün Kadın Sultanları*. İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım, 2015.
- Saydam, Abdullah. *Osmanlı Medeniyeti Tarihi*. İstanbul: Kitabevi Yayıncılık, 2015.
- Sertoğlu, Mithat. *Osmanlı Tarih Lügatı*. İstanbul: Kurtuba Kitap Yayıncılık, 2015.
- Şahin, İlhan- Feridun M. Emecen. “XV. Asrın İkinci Yarısında Tokat Esnafı”. *Osmanlı Araştırmaları Dergisi VII-VIII (İstanbul 1988)*: 287-308.
- Tok, Öze. *XIX Yüzyıl Ortalarında Kayseri Vakıflarının Arazi Gelirleri*. Kayseri: Çizgi Kitabevi, 2015.
- Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi: TSMA.d.1655.001/5.
- Uluçay, M. Çağatay. *Padişahların Kadınları ve Kızları*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2012.
- Uzunçarşılı, İ. Hakkı. *Osmanlı Devleti’nin İlmiye Teşkilatı*. Ankara: TTK Basımevi, 1988.
- Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi: VGMA.Mf.740, s. 405-415.
- Yediyıldız, Baheddin. “Vakıf (Tarih)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12: 479. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Ekler:



Ek: TSMA.d.1655.001/5



Ek:MAD.d.02076/10

