

SIRAT

Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi Dergisi



Sirat Dergisi – Sirat Journal
ISSN: 2757-8631 / e-ISSN: 2717-8064
Cilt / Volume: 4 Sayı / Issue: 1
30 Mayıs / May 2023

Kapsam: İslami İlimler ile Sosyal ve Beşerî Bilimler

Scope: Islamic Sciences/Researches, Social and Human Sciences

Periyot: Yılda 2 Sayı, 30 Mayıs / 30 Kasım

Period: Biannually, 30 May / 30 Nov.

Makale Son Kabul: 30 Ekim / 30 Nisan

Article Deadline: 30 October / 30 April

Yayın Dili: Türkçe / İngilizce

Language Publication: Turkish / English

Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi SIRAT, yılda iki kez yayınlanan akademik, hakemli bir dergidir. Makaleler İngilizce başlık, Türkçe ve İngilizce kısa öz (150-200), anahtar kelimeler (5 kavram), genişletilmiş İngilizce özet (750-1000) ve İSNAD Atıf Sistemi'ne uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir. Dergimizde yayınlanan makalelerin sorumluluğu yazara ait olup tüm telif hakları yazarlara devrolunmuştur.

The University of Gaziantep Islamic Science and Technology, Journal of Faculty of Islamic Sciences SIRAT is an peer-reviewed academic journal published twice a year. Articles include titles in English, a short summary (150-200) in Turkish and English, keywords (5 concepts), an extended English abstract (750-1000) and a bibliography prepared in accordance with the ISNAD Citation System. The responsibility of the articles published in our journal belongs to the author and all copyrights have been transferred to the authors.

YÖNETİM VE ADRESİ / EXECUTIVE OFFICE

GİBTÜ, İslami İlimler Fakültesi, Gaziantep, 27010, Türkiye

GIBTU, Faculty of Islamic Sciences, Gaziantep, 27010, Turkey

Mail to: siratdergi@gibtu.edu.tr

Tel: (90 342) 909 75 00 Fax: (90 342) 909 75 00

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/sirat>

YAYINCI / PUBLISHER

GİBTÜ, 27010, Gaziantep, Türkiye

GIBTU, 27010, Gaziantep, Turkey

SAHİBİ / OWNER

On behalf of GIBTU , Faculty of Islamic Sciences
Dr. Öğr. Üyesi Zeki KESKİN, zeki.keskin@gibtu.edu.tr
GIBTU, Faculty of Islamic Sciences, Gaziantep, Turkey

YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ / RESPONSİBLE MANAGER

Arş. Gör. Muhammet KALKAN, muhammet.kalkan@gibtu.edu.tr
GIBTU, Faculty of Islamic Sciences, Gaziantep, Turkey

EDİTÖR / EDITOR IN CHIEF

Dr. Öğr. Üyesi Fırat SEVİNÇ, firat.sevinc@gibtu.edu.tr
GIBTU, Faculty of Islamic Sciences, Gaziantep, Turkey

EDİTÖR YRD. / EDITORIAL ASSISTANT

Doç. Dr. Murat AKKUŞ, murat.akkus@gibtu.edu.tr
GIBTU, Faculty of Islamic Sciences, Gaziantep, Turkey

ALAN EDİTÖRLERİ / FIELD EDITORS

Temel İslam Bilimleri / Basic İslamic Sciences

Arş. Gör. Gürkan EYİĞÜN, gurkan.eyigun@gibtu.edu.tr
GIBTU, Faculty of Islamic Sciences, Gaziantep, Turkey

İslam Tarihi ve Sanatları / Islamic History and Arts

Arş. Gör. Muhammet KALKAN, muhammet.kalkan@gibtu.edu.tr
GIBTU, Faculty of Islamic Sciences, Gaziantep, Turkey

Felsefe ve Din Bilimleri / Philosophy and Religious Sciences

Arş. Gör. Mehmet KARATAPAN, mehmet.karatapan@gibtu.edu.tr
GIBTU, Faculty of Islamic Sciences, Gaziantep, Turkey

İngilizce / English

Arş. Gör. Güneş GEZER, gunes.gezer@gibtu.edu.tr
GIBTU, Faculty of Islamic Sciences, Gaziantep, Turkey

Arapça / Arabic

Öğr. Gör. Muhammet Mehdi AKSOY, aksoy_muhammed@gibtu.edu.tr
GIBTU, Faculty of Islamic Sciences, Gaziantep, Turkey

Farsça / Persian

Öğr. Gör. Zafer ONUR, zafonur@gmail.com
GIBTU, Faculty of Islamic Sciences, Gaziantep, Turkey

Türkçe / Turkish

Öğr. Gör. Mehmet Nezir ESİN, mehmetnezir.esin@gibtu.edu.tr
GIBTU, Faculty of Islamic Sciences, Gaziantep, Turkey

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

- Prof Dr. Mehmet AKBAŞ**, mehmetakbas@gantep.edu.tr
Gaziantep University, Faculty of Theology, Gaziantep, Turkey
- Doç. Dr. İbrahim BARCA**, ibarca@beu.edu.tr
Bitlis Eren University, Faculty of Islamic Sciences, Bitlis, Turkey
- Doç. Dr. Ahmet GÖKDEMİR**, ahmetgokdemir@yalova.edu.tr
Yalova University, Faculty of Islamic Sciences, Yalova, Turkey
- Doç. Dr. Mehterhan FURKANI**, mehtarkhan@aksaray.edu.tr
Aksaray University, Faculty of Islamic Sciences, Aksaray, Turkey
- Doç. Dr. Abdurrahman ENSARİ**, abdurrahmanensari@artuklu.edu.tr
Mardin Artuklu University, Faculty of Islamic Sciences, Mardin, Turkey
- Doç. Dr. Bekir KARADAĞ**, bekir.karadag@gibtu.edu.tr
GIBTU, Faculty of Islamic Sciences, Gaziantep, Turkey
- Dr. Öğr. Üyesi Ahmet AKBAŞ**, ahmet.akbas@gibtu.edu.tr
GIBTU, Faculty of Islamic Sciences, Gaziantep, Turkey
- Dr. Öğr. Üyesi Adnan AKALIN**, adnan.akalin@gibtu.edu.tr
GIBTU, Faculty of Islamic Sciences, Gaziantep, Turkey
- Dr. Öğr. Üyesi Selim GÜLVERDİ**, selim.gulverdi@gibtu.edu.tr
GIBTU, Faculty of Islamic Sciences, Gaziantep, Turkey
- Dr. Öğr. Üyesi Behçet BATUR**, behcet.batur@gibtu.edu.tr
GIBTU, Faculty of Islamic Sciences, Gaziantep, Turkey
- Dr. Öğr. Üyesi Mehmet DEMİR**, mehmet.demir@gibtu.edu.tr
GIBTU, Faculty of Islamic Sciences, Gaziantep, Turkey
- Dr. Öğr. Üyesi Mehmet TAŞDELEN**, mehmet.tasdelen@gibtu.edu.tr
GIBTU, Faculty of Islamic Sciences, Gaziantep, Turkey

DANIŐMA KURULU / ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Őamil DAĞCI, dagci@ankara.edu.tr

Ankara University, Faculty of Theology, Ankara, Turkey

Prof. Dr. Abdŭlmecit OKĐU, amecit@atauni.edu.tr

Erzurum Atatŭrk University, Faculty of Theology, Erzurum, Turkey

Prof. Dr. Mehmet DAĞ, mehmet.dag@atauni.edu.tr

Erzurum Atatŭrk University, Faculty of Theology, Erzurum, Turkey

Prof. Dr. Mehmet SOYSALDI, msoysaldi50@nevsehir.edu.tr

Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of Theology, Nevşehir, Turkey

Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN, a.kahraman69@hotmail.com

Marmara University, Faculty of Theology, İstanbul, Turkey

Prof. Dr. Fikret KAHRAMAN, fikret.karaman@inonu.edu.tr

Malatya İnönü University, Faculty of Theology, Malatya, Turkey

Prof. Dr. Ömer DURLU, omer.dumlu@deu.edu.tr

Ege University, Faculty of Theology

Prof. Dr. Hikmet AKDEMİR, hikmetakdemir@hitit.edu.tr

Hitit University, Faculty of Theology, Çorum, Turkey

Prof. Dr. Hüseyin YAŐAR, huseyin.yasar@usak.edu.tr

UÇak University, Faculty of Islamic Sciences, UÇak, Turkey

Prof. Dr. Ali AKPINAR, aakpinar@erbakan.edu.tr

Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology, Konya, Turkey

Prof. Dr. Hayati AYDIN, aydinhayati@yyu.edu.tr

Van Yüzüncü Yıl University, Faculty of Theology, Van, Turkey

Prof. Dr. Abdalbaki GŪNEŐ, abdulbakigunes@yyu.edu.tr

Van Yüzüncü Yıl University, Faculty of Theology, Van, Turkey

Prof. Dr. Hasan KESKİN, hasankeskin@nku.edu.tr

Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, Turkey

Prof. Dr. Zekeriya PAK, zekeriyapak@ksu.edu.tr

KahramanmaraŐ Sütçü İmam University, Faculty of Theology, KahramanmaraŐ, Turkey

Prof. Dr. İdris ŐENGŪL, sengul@divinity.ankara.edu.tr

Ankara University, Faculty of Theology, Ankara, Turkey

Prof. Dr. Kemal ATİK, katik@erciyes.edu.tr

Kayseri Erciyes University, Faculty of Theology, Kayseri, Turkey

Prof. Dr. Recep TUZCU, recep.tuzcu@selcuk.edu.tr

Selçuk University, Faculty of Islamic Sciences, Konya, Turkey

Prof. Dr. Mehmet YOLCU, myolcu@beu.edu.tr

Bitlis Eren University, Faculty of Islamic Sciences, Bitlis, Turkey

Prof. Dr. Atilla Yargıcı, yargici@harran.edu.tr

Harran University, Faculty of Theology, Şanlıurfa, Turkey

Prof. Dr. Erdoğan PAZARBAŞI, erdoganp@erciyes.edu.tr

Kayseri Erciyes University, Faculty of Theology, Kayseri, Turkey

Prof. Dr. İshak ÖZGEL, ishakozygel@sdu.edu.tr

Süleyman Demirel University, Faculty of Theology, Isparta, Turkey

Prof. Dr. Ekrem DEMİRLİ, ekrem.demirli@istanbul.edu.tr

İstanbul University, Faculty of Theology, İstanbul, Turkey

Prof. Dr. Hidayet AYDAR, hidayet@istanbul.edu.tr

İstanbul University, Faculty of Theology, İstanbul, Turkey

Prof. Dr. İsmail ÇALIŞKAN, icaliskan@ybu.edu.tr

Ankara University, Faculty of Islamic Sciences, Ankara, Turkey

Prof. Dr. Zülfikar DURMUŞ, zulfikardurmus@nevsehir.edu.tr

Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of Theology, Nevşehir, Turkey

Prof. Dr. Abdülaziz HATİP, ahatip@marmara.edu.tr

Marmara University, Faculty of Theology, İstanbul, Turkey

Prof. Dr. Abdulhamit BİRİŞİK, abdulbir@marmara.edu.tr

Marmara University, Faculty of Theology, İstanbul, Turkey

Prof. Dr. Mehmet ÜNAL, munal@ybu.edu.tr

Ankara, Faculty of Islamic Sciences, Ankara, Turkey

Prof. Dr. Celil KİRAZ, cekiraz@hotmail.com

Uludağ University, Faculty of Theology, Bursa, Turkey

Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ, mesuto@ankara.edu.tr

Ankara University, Faculty of Divinity, Ankara, Turkey

Prof. Dr. Halil ALDEMİR, aldemirhalil@kilis.edu.tr

Kilis Yedi Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, Turkey

Prof. Dr. Abdulmutalip ARPA, muttalip.arpa@izu.edu.tr

Sabahhattin Zaim University, Faculty of Islamic Sciences, İstanbul, Turkey

Prof. Dr. Osman Kara, okara@nku.edu.tr

Tekirdağ Namık Kemal University, Faculty of Theology, Tekirdağ, Turkey

Prof. Dr. Aydın TEMİZER, aydin73@gmail.com

Marmara University, Faculty of Theology, İstanbul, Turkey

Doç. Dr. Avnullah Enes ATEŞ, enes.ates@bilecik.edu.tr

Bilecik Şeyh Edebali University, Faculty of Islamic Sciences, Bilecik, Turkey

Doç. Dr. Cüneyt EREN, acune@yahoo.com

Dokuz Eylül University, Faculty of Divinity, İzmir, Turkey

Doç. Dr. Şaban KARASAKAL, sabankarasakal@ibu.edu.tr

Bolu Abant İzzet Baysal University, Faculty of Theology, Bolu, Turkey

Doç. Dr. Zeki TAN, zeki.tan@igdir.edu.tr

Iğdır University, Faculty of Theology, Iğdır, Turkey

Doç. Dr. Cemal Abdullah AYDIN, cemal.aydinistanbul.edu.tr

İstanbul University, Faculty of Theology, İstanbul, Turkey

Dr. Abdurrahman OKUYAN, aokuyan@bayburt.edu.tr

Bayburt University, Faculty of Theology, Bayburt, Turkey

HAKEM KURULU / REFEREE BOARD

Sırat Dergisi, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır.
Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.

Sırat Journal uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential.

DERGİNİN TARANDIĞI İNDEKSLER



ASOS
indeks





Sırat Dergisi
Cilt / Sayı: 4 / 1 (30 Mayıs 2023)

Sırat Journal
Volume / Issue: 4 / 1 (May 30, 2023)

İçindekiler / Contents

Araştırma Makaleleri / Research Articles

- 9-39 | Mehmet Taşdelen
Kelâmda Aklın Fonksiyonel Değeri
Functional Value of Mind in Kalam
- 40-68 | Şeyhmus Nebati
Abdulvehhab Lukaş ve Nusratü'l-İslâm Adlı Eseri
Abdul Wahhab Luqash and His Work Nusrat al-Islam
- 69-94 | Ergün Özuslu
Gaziantep'te Hat Sanatının Gelişimi ve Gaziantep'li Hattatlar
The Development of Calligraphy in Gaziantep and Calligraphers From Gaziantep

Çeviri Makale / Translation Article

- 95-140 | Selma Aksoy Türköz
Abdurrahman Münîf'in el-Bâbu'l Meftûh Öyküsünün Tercümesi ve Edebî
TahlîlProvision of Marriage in Islamic Law
Translation and Literary Analysis of Abdelrahman Munif's Story of al-Babu'l
Meftuh

GİBTÜ İslami İlimler Fakültesi Dergisi SIRAT
GIBTU Journal of Faculty of Islamic Sciences SIRAT
ISSN 2757-8631 | e-ISSN 2717-8064
Mayıs / May 2023, 4/1: 9-39

Kelâmda Aklın Fonksiyonel Değeri

Mehmet TAŞDELEN

Dr. Öğr. Üyesi, Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi,
İslami İlimler Fakültesi, Kelam Ana Bilim Dalı
Assis. Prof., Gaziantep Islamic Science and Technology University,
Faculty of Islamic Sciences,
Department of Kalam
Gaziantep, Turkey
mehmettasdelen02@hotmail.com
orcid.org/0000-0003-3770-0847

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 25 Nisan / April 2023

Kabul Tarihi / Accepted: 15 Mayıs / May 2023

Yayın Tarihi / Published: 30 Mayıs / May 2023

Yayın Sezonu / Pub. Date Season: Mayıs / May

Cilt-Sayı / Volume-Issue: 4/1, **Sayfa:** 9-39

Atıf / Cite: Taşdelen, Mehmet. “Kelâmda Aklın Fonksiyonel Değeri [Functional Value of Mind in Kalam]”. *Sirat* 4/1 (Mayıs/May 2023), 9-39.

<https://doi.org/10.56477/sirat.1287560>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two reviewers and confirmed to be plagiarism-free.



Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License (CC BY NC ND)

Kelâmda Aklın Fonksiyonel Değeri

Öz

Bu çalışmada akıl-nakil arasındaki ilişkiyi ifade etmek amacıyla aklın fonksiyonel/işlevsel değerine kelâm ilmi açısından değinilmiştir. Kelamcıların, aklın kullanılma alanına nasıl baktıklarına ve nakil karşısında aklı nereye yerleştirdiklerine ilişkin görüşlerine yer verilerek bu konu hakkındaki yaklaşımları ortaya konmaya çalışılmıştır. Öncelikle aklın anlam alanı ile ilgili kavramsal çerçeve de tanımlar yapılmış ardından Kur'an ve hadiste kullanımına değinilmiştir. Daha sonra da kelâm ekolleri açısından değerlendirilmesine geçilmiştir. Akla nassı yorumlama yetkisi vermesiyle kelam metodunu başlatan Mu'tezile açısından aklın işlevsel değeri üzerinde durulmuş ardından da buna karşı nakli esas alan selefın yaklaşımları verilmiştir. Daha sonra da akla nassı yorumlama yetkisi vermeye yönelik Mu'tezile'nin ortaya koyduğu bu metodun Mâtürîdî ve Eş'arîler tarafından nasıl karşılandığına ve akıl ile nakil arasındaki ilişkinin nasıl olması gerektiğine değinilerek aklın işlevsel değerini nasıl yorumladıkları tespit edilmeye çalışılmıştır. Böylelikle genel çerçeve de ele alınan aklın işlevsel değerine yönelik kelâm ilmi açısından ortaya ıkan akılcı yaklaşım, nakil ile aklı beraber kullanan yaklaşım ile tamamen nakilci yaklaşımın oluştuğu bir üçlü eksenin ortaya ıktığı grölmüştür.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Fonksiyonel akıl, Mu'tezile, Mâtürîdî, Eş'arî.

Functional Value of Mind in Kalam

Abstract

In this study, to express the relationship between mind and transmission, the functional value of mind is mentioned regarding kalam. It has been tried to reveal the theologians' approaches on this subject by giving their views on how they look at the usage of the mind and where they place it opposing transmission. Firstly, definitions were made in the conceptual framework related to the meaning field of the mind, and then its usage in the Qur'an and hadith was mentioned. Then, it was evaluated concerning kalam schools. For the Mu'tazilah, who initiated the kalam method by using the reason, the mind's functional value was emphasized, and then the Salafist approaches based on transmission are given. Then, it was tried to determine how this method opened by Mu'tazilah for the use of mind in kalam was received by Maturidî and Ash'aris, and how they interpret the functional value of the mind by mentioning how the relationship between mind and transmission should be. Thus, it has been seen that a triple axis has emerged, in which the rational approach that emerged in terms of kalam regarding the mind's functional value, the approach uses transmission and mind together and the approach uses transmission.

Keywords: Kalam, Functional mind, Mu'tazilah, Maturidî, Ash'arî.

Giriş

Akıl sahibi olması, insanları diğer varlıklardan ayıran en önemli vasıftır. Akıl, sorumluluk gerektiren bir melekedir. Akıl, düşünebilme, anlam verebilme, farkına varabilme, farkındalık oluşturma, kendini ifade edebilme gibi birçok hayatî fonksiyonu içerisinde barındıran bir özelliktir. Her ne kadar bu şekilde akıl ile ilgili yorumlar yapılsa bile soyut bir kavram olduğundan aklın ne olduğu ile ilgili belli bir tanımının yapılması da zorluk arz etmektedir. Bundan dolayı aklın tanımlanmasında her ilmin kendine göre yaklaşımı bulunmaktadır.

İslâmî ilimler açısından bakıldığında aslında aklın ne olduğu değil de daha çok fonksiyonu-işlevselliği ve nakil yani Kur'an ve hadis karşısındaki konumu ele alınmaktadır. Bu yönüyle aklın işlevselliği ve nereye kadar sözünün geçerliliği tartışma konusu olmuş ve olmaktadır. Bu açıdan aklın yeri ele alınmakta ve konumlandırılmaktadır.

Bu çalışmada İslâmî disiplinler içerisinde akla yaklaşım yönüyle öne çıkan kelimelerin, aklın fonksiyonel değerinin ne olması gerektiği ile ilgili bakış açısı verilmeye çalışılacaktır. Özellikle nakilci davranıp da tamamen akli nakle tabi kılan Selefiyye, bu ilmin oluşumunda başat rol oynayan Mu'tezile, buna bir alternatif olarak çıkıp gelişen Eş'arîliğin bakışı ile bu ilk iki ekolün ortasında yer aldığı söylenebilecek Mâtürîdîliğin de akla bakış açısı verilmeye çalışılacaktır. Ancak konunun çok yönlü oluşu ve genişliği dikkate alındığından özetle ve genel bir çerçeve sunulmaya çalışılarak bu konunun anlaşılmasına yönelik bir yol takip edilecektir. Yoksa her ekolün ve ekoldeki ileri gelenlerin bu konuyu işleyiş yönleriyle aklın ele alınması ve tartışılması çok geniş olup her biri ayrı ayrı çalışmalarını gerektirdiğinden onu ilgili çalışmalara havale ederek kısa ve özetle bir perspektif sunmak açısından bu konu işlenecektir.

1. Kavramsal Açıdan Akıl

Akıl (akl) kelimesi masdar şeklinde sözlükte “menetmek, engellemek, hapsetmek, alıkoymak, bağlamak” gibi anlamlara gelmektedir.¹ İstilahi olarak ise aklın birçok açıdan ele alınarak tanımı yapılmaktadır. Bunlardan birkaç tanesini vermek mümkündür. Akıl, düşünme ve anlama melekesi, insanı sorumlu kılan ve diğer canlılardan ayıran güç,² insanda bilgileri meydana getiren sebeplerden biri³ diye tanımlanmaktadır. İnsanın tüm faaliyetlerinde doğru ile yanlış, iyi ile kötü olanı ve güzel ile çirkini birbirinden ayırma gücü olarak akıl hem ahlak ile ilgili hem de siyasî ve estetik değerleri belirleyip anlamlandırmada en önemli fonksiyonu olan bir meleke⁴ diye de tanımlanabilir. Ayrıca akıl için soyut bir cevher, Allah tarafından verilmiş bir nur ve nefsin bir gücü olup da kendisiyle ilimlerin anlaşıldığı ilahî bir mevhibe şeklinde çeşitli açıklamalar da yapılmaktadır.⁵

2. Kelamda Aklın Fonksiyonel Değeri

Kelam ilminde akıl kavramı çeşitli açılardan ele alınmış; özellikle başta nakil ile ilişkisi olmak üzere aklın tanımı, mahiyeti ve nakil ile olan ilişkisi bakımından incelemeye tabi tutulmuştur.⁶ Burada şu noktaya dikkat çekmek gerekir. Kelami ekollerin ileri gelenleri, kelam

¹ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânü'l'Arab* (Beyrût: Dâru'l-Maarif, 1119), 2/3046; Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed er-Râgıb İsfahânî, *el-Müfredât fî ğaribi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Seyyid Keylanî (Mısır: Şirketu ve Matbaaatü Mustafa el-Babî el-Halebî, 1961), 342.

² Süleyman Hayri Bolay, “Akıl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/238-242.

³ Ayhan Tekineş, “İlk Devir İslam Dünyasında Akıl Üzerine Tartışmalar”, *Divan* (2001) 1/199.

⁴ Bekir Topaloğlu- İlyas Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM, 2010), 21.

⁵ Şerafettin Gölcük- Süleyman Toprak, *Kelam* (Konya: Tekin Yayınları, 1996), 90.

⁶ Yusuf Şevki Yavuz, “Akıl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/242.

ile ilgili meselelerin açıklanmasında ve sorunların çözümünde aklın alanı (mecâlu'l-akl) ve naklin alanı (mecâlu'n-nakl) diye her birinin kendine ait olan temel iki alan belirlemişlerdir. Kelamcılarının çoğunluğu hem akli hem de nakli kaynak olarak kabul etmektedirler. Ancak bu ayrıma girme gayeleri her iki alanın sınırlarını belirlemektir.⁷ Bunun yanında her ne kadar böyle bir ayrıma gidilse de sınırlılıklarının neliği ile akıl-nakil birbirleriyle çatışsın hangisi tercih edilmeli gibi konular tartışmanın temelini oluşturmaktadır.⁸

Kelam ekolleri arasında aklın değerlendirilmesi konusunda teferruatta farklılıklar ve çeşitlilikler fazla olsa da genelde üç ana ekseninde geliştiği söylenebilir. Bunlardan biri akli öne çıkaran Mu'tezilî eksen. İkincisi de nakli esas alan Selefi eksen. Üçüncüsü de akıl-nakil birlikteliğini savunan ehl-i sünnet kelamı içerisinde yer alan Mâtürîdî ve Eş'arî eksen. Şimdi ana hatlarıyla bu üç eksenin aklın fonksiyonel değeri hakkında yaklaşımlarına değinilecektir.

2.1. Mu'tezile'de Aklın Fonksiyonel Değeri

Mu'tezile'yi aklın işlevselliğinin artırılması hususunda gayrete getiren ve gerekli olduğunu savunmaya yönelten çeşitli sebepler arasında öncelikle Hz. Peygamber'in vefatından sonra soru ve sorunlara ilk elden cevap verilmemesi, İslam topraklarının genişlemesi, farklı milletlerden insanların Müslüman olması gelir. Bunların yanında yabancı kültür ve dinlerin etkisiyle ortaya çıkan çeşitli konulara ve problemlere çözüm üretmede onların kullandığı akılcı yaklaşımlarla İslam dininin daha iyi anlaşılacağından hareketle bir kısım Müslümanlar naklin yanında aklın da kullanılabileceğini uygulamalarıyla göstermişlerdir. Ancak kullanılan bu yeni metot İslâm felsefecilerinde olduğu gibi aşırılığa doğru gitmeye başladı. Bu öyle bir duruma geldi ki çözüm üretmede hareket noktası nakilden akla doğru

⁷ Cemalettin Erdemci, *Kelam İlmîne Giriş* (İstanbul: Dem Yayınları, 2009), 95.

⁸ Ahmet Bardak, "İbn-i Fûrek'te Akıl-Nakil İlişkisi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10/54 (2017), 971.

kayarak birçok konuda özellikle temel inanç ile ilgili konularda mihenk noktası aklî fonksiyonlar olduğunu sözlerinde ve kitaplarında göstermeye başladılar. Bu nedenle İslam inanç sitemini aklî verilerle açıklama anlamına gelen kelam metodunu başlatmaları Mu'tezile'yi İslâm düşünce tarihinde kelam metodunu başlatanlar olarak tarih sahnesine yerleştirmiştir.

Bu açıdan bakıldığında İslâm düşüncesinde kelâm metodunu ilk kullanan ve Mu'tezile'nin fikirlerinin oluşumunda kurucu rol oynadığı kabul edilen Vâsıl b. Ata (öl. 131/748) aklî delillerin yardımıyla hakikate ulaşabileceğini belirtmiştir. Aynı şekilde Mu'tezile'nin Bağdat Ekolü'ne mensup olup Yunan felsefesine aşinalığı ile bilinen Sümâme b. Eşras da (öl. 213/828) vahiy ile elde edilen bilgiyi bir hakikat olarak kabul etmekle beraber, akılla elde edilen bilginin dinî bilgidен önce olduğunu belirtmiştir. Mu'tezile'nin bir kısım fikirlerinden etkilendiği ve ilk kelâmcılardan sayılan Cehm b. Safvân da (öl. 128/745-46), Allah'ın duyularla idrak edilemeyip madde üstü, sonsuz, sınırsız bir varlık olduğunu ve sadece akıl yoluyla idrak edilebileceğini söyleyerek akılcı bir çıkış yapmıştır.⁹ Diğer bir ileri gelen Mu'tezilî kelamcı Ebu'l-Huzeyl el-Allâf (öl. 226/840) akli, insanın hem kendisi hem de çevresindeki canlı ve cansız tüm varlıkları birbirinden ayırt edebildiği zorunlu bir bilgi elde etme vasıtası olarak tanımlamaktadır. Bundan dolayı Allah'ın ve O'nu tanımaya yarayan bilgilerin, akıl ile bilinebileceğini zaruret derecesine çıkarmaktadır. Aynı şekilde diğer bir Mu'tezilî âlim olan Nazzâm da (öl. 231/845) akıllı bir insanın, vahiy bilgisinden önce aklen düşünerek Allah'ın varlığını bulabileceğini belirtmektedir.¹⁰ Câhız (öl. 255/868) ise gözün

⁹ Yusuf Şevki Yavuz, "İslâm'da Yenilikçi Hareketin Başlaması ve Kelâm İlmi", *İslâm, Gelenek ve Yenileşme*. (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 1996), 83.

¹⁰ Ebü'l-Hasen Ali b. İsmâil b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî el-Basrî, *Kitâbu makâlâti'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfi'l-musallîn*, tsh. Hellmut Ritter (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1980), 480; Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b.

görülene değil, akılla idrak olunana yönelmesi gerektiğini ve aklın hüccet olduğunu söyleyerek aklı ön plana çıkarmaktadır.¹¹ Mu'tezile'nin müteahhir dönemi önemli şahsiyetlerinden biri olan Kadî Abdülcebbâr'a (öl. 415/1025) göre akıl insanda bilkuvve mevcut olmayıp, insanın düşünmesine ve yaptığı fiillerden dolayı sorumlu tutulabilmesine imkân sağlayan ve zamanla elde edilen belli bilgilerin toplamından ibaret şeklinde bir yaklaşımda bulunmaktadır. Bu bilgiler, zarurî, nazarî ve tecrübî bilgilerden oluşmaktadır. Böylece Kadî Abdülcebbâr'ın aklın tanımı içerisine, insana istediğini yapabilme imkânı veren bilgileri eklemesiyle akılla insanın sorumluluğu arasında bir bağ kurmuştur. Onun bu yaklaşımının, kendisinden sonraki Mu'tezilî âlimlerce de benimsenerek kullanıldığı görülmektedir.¹²

Mu'tezile'nin ileri gelenlerinin bu açıklamalarından anlaşılmaktadır ki aklı kesin bir bilgi kaynağı olarak görmektedirler. Buradan hareketle de akıl vasıtasıyla insanın fiillerinin yapıcısı olduğunu ve bunlardan sorumlu olduğunu belirtirken aynı zamanda Allah'ın yaptıklarının da akla uygun olması gerektiğine dair temel bir teori geliştirmişlerdir. Bunu da Kur'ân'ın otoritesini reddetmeden akli açıdan ispatlamaya çalışmışlardır. Bu nedenle hüsün-kubûh veya iyi ve kötü, insan tarafından bilinmesinin Allah'ın bildirmesiyle değil de akılla belirlendiğini ileri sürmektedirler. Aynı zamanda Allah'ın zaten akla aykırı olacak herhangi bir şeyi emredemeyeceğini ve yarattıklarının iyiliğine olmayan bir şey yapamayacağını da ileri sürmekle işi, Allah'ın adalet ve hikmeti çerçevesinde değerlendirmektedirler.¹³

Muhammed el-Kurtubî İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl*, çev. Bekir Karlığa (İstanbul: 1992), 24.

¹¹ Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz el-Kinânî, *Kitâbü'l-Hayevân*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârun (Beyrut: 1969), 1/207; Ömer Mahir Alper, *İslam, Akıl ve Hakikat*, *Milel ve Nihal* 7/3 (2010), 43-44.

¹² Yavuz, "Akıl", 2/243.

¹³ Zühdi Cârullah, *el-Mu'tezile* (Beyrut: 1990), 115; Ömer Mahir Alper, "İslam, Akıl ve Hakikat", 45.

Verilen örneklerden hareketle Mu'tezile'nin genel yaklaşımına bakıldığında aklın ve naklin alanını şu şekilde belirlendiği söylenebilir: Allah'ın varlığı ve birliği, Allah için caiz olmayan sıfatların bilinmesi gibi konular ve tevhid ilkesi ile ilgili konulardır. İnsanların fiillerinin yaratılması, fiillerin meydana gelmesinde ihtiyaç duyulan istitaât/güç ve bunu kendi hür iradeleriyle yaptıkları gibi konular da adalet ilkesi ile ilgilidir. Tevhid ve adaletle ilgili konular ise aklî olup aklın etkinlik alanı içindedirler. Naklin bu alanlarda kullanılması doğru olmayıp sadece aklın hükümleri geçerlidir. Buna gerekçe olarak, naklin kendisini tespit etmenin akıl vasıtasıyla olacağını ileri sürmektedirler. Mu'tezile'ye göre naklin etkin olduğu alan ise şer'î hükümler ve ibadetler olup bu alanda da akıl söz sahibi değildir.¹⁴

Mu'tezile'nin aklın yetkinlik alanını genişletmelerine dayanak olarak şunu da zikretmek mümkündür: Mu'tezileye göre hem naklî delili hem de aklî delili ortaya koyan Allah'tır. Bu delillerin kaynakları bir olduğundan, akıl ve naklin birbiriyle çelişik olmaları imkânsızdır. Ancak görünürde bir çelişki bulunsa da bunu âyetleri te'vil ederek gidermek zorunluluğu vardır. Çünkü aklî delil, temel ve asıl olup sem'i delil ise fer' konumundadır. Aynı şekilde Mu'tezile bu ilkedan hareketle muhkem ve müteşabihin belirlenmesindeki ölçüyü de akla vermektedir. Onlar aklın ilkeleri ile uyum içerisinde olan âyetleri muhkem, diğerlerini ise müteşabih diye isimlendirmektedirler.¹⁵

Ayrıca Mu'tezile'nin aklın fonksiyonel alanını genişletmelerine diğer bir dayanak olarak da aklı, ahlakî sorumluluk içerisinde değerlendirmektedirler. Buna da Allah'ı bilmemekten kaynaklanacak zarar ve olumsuzlukları önleme açısından yaklaşarak akla işlevsellik kazandırılması gerekliliğine dayandırmaktadırlar. Bu nedenle nas çerçevesinde her şeyin teorik bir akıl ve mantıkla ele alınması

¹⁴ Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî, *el-Muğnî fî ebvabi't-Tevhîd ve'l-adl* (Kahire), 280.

¹⁵ Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî, *Şerhu'l-Uşûli'l-hamse*, nşr. Abdulkerim Osman (Kahire: 1996), 1/30.

gerektiğini düşünen Mu'tezile ileri gelenleri, akıl da vahiyle beraber aynı ölçüde ahlaki hakikatin kaynağı olduğunu savunmaktadırlar.¹⁶

Ancak şunu da belirtmek gerekir: Mu'tezile'nin akla verdikleri bu geniş fonksiyonel alanın içerisine ahiretin ahvali, namaz, oruç, hac gibi taabbudî hükümleri dahil etmedikleri görülmektedir. Bu konularda naklin hükümlerinin geçerliliğini kabul etmektedirler. Böylelikle, ilahiyat alanı ile ibadet alanını birbirinden ayırdıkları görülmektedir. Bunun için şunu da söylemek mümkündür: Mu'tezile'nin akılcılığı her ne kadar geniş bir alanda ve birçok konuda olsa da tamamen ve mutlak değildir. Bu sebeple Mu'tezile'nin akli kullanma anlayışını dinî ya da te'vilci bir akıl olarak tanımlanabileceği görüşü de bulunmaktadır.¹⁷

Bu bilgilerden hareketle denilebilir ki Mu'tezile'nin büyük çoğunluğuna göre, insanların Peygamberler tarafından getirilen vahiy bilgilerine muhtaç olmakla birlikte akli vazgeçilmez bir bilgi kaynağı olarak gördükleri, Allah'ın varlığının ve sıfatlarının bilinmesi, iyi ile kötüyü, güzel ile çirkini belirleyebilecek bir yeterliktedir. Bu sebeple itikadî sistemlerinde kendi görüşleriyle nakil arasında olan çatışmaları kendi te'villeriyle açmaya ve aşmaya çalışmışlardır. Ancak bazen yapmış oldukları aşırı akılcı yaklaşımlarından dolayı Sünnî kelamcılar tarafından tenkide maruz kaldıkları da görülmektedir.

2.2. Selefiyye'de Akıl Fonksiyonel Değeri

Selefi ve Seleflik kavramları tarihsel süreçte anlamı ve içeriği, zamana ve zemine göre doldurulmaya müsait bir yapıya sahiptir. Bu nedenle Selefi kavramı öncelikle daha çok ilk üç nesil olan sahabe,

¹⁶ Mahmut Ay, "Kelâm'da Akıl İman İlişkisi: Temel Teolojik Yaklaşımlar", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/1 (2011), 62; Ramazan Altıntaş, Mu'tezile'de Akıl Anlayışı, *Kelâm İlminin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri Sempozyumu* (2004), 317.

¹⁷ Abdulgaffar Aslan, "Kelâm'da Akıl Epistemolojik Fonksiyonu", *Dinî Araştırmalar 1* (2001), 111; Hüseyin Kahraman, "Akıl Anlayışları ile Temel İlkeleri Arasındaki İlişki Açısından Bir Mu'tezile-Eş'ariyye Mukayesesi", *Mütefekkir*, 7/13 (2020), 53 vd.

tabiîn ve tebeü't-tabiîni içine alacak şekilde anlaşılırken daha sonraları İbn-i Teymiyye (öl. 728/1328) ve öğrencisi İbn-i Kayyim el-Cevziyye'nin (öl. 751/1350) esaslarını oluşturup daha sistematik hale getirmeleriyle Selefiyye'ye dönüşürken, 18. yüzyıldan itibaren Muhammed b. Abdülvehhâb'ın (öl. 1026/1792) yeniden Kur'an ve hadise dönüş anlamına gelebilecek şekilde selefi düşünceye yönelmesi çerçevesinde oluşan Selefilik ve daha sonraları ortaya çıkan çeşitli selefi oluşumlar ve gruplar olmak üzere birçok merhaleden geçmiş bir yapısı bulunmaktadır.¹⁸

Burada şunu vurgulamak gerekir: Selef denildiğinde yorum ve te'vile fazla yer vermeyen, akli yorumlara girmeyen, nakille gelenleri yoruma tabi tutmadan olduğu gibi kabul edenler şeklindeki bir anlayış ve yaklaşım hâkimdir. Bu da ilk dönem seleflerin genel yaklaşım tarzından kaynaklanmaktadır. Bunlar nakli insan aklına alternatif bir bilgi kaynağı olarak görmekte-dirler.¹⁹ Çünkü nas kaynak olarak Allah'a dayanmaktadır. Allah'ı bilme hususunda da temel belirleyici unsur nassın kendisidir. Bu nedenle Selefilik şemsiyesi altındaki tüm oluşumların ana karakteristik yapısı olarak aklın vahiy karşısındaki fonksiyonel yapısı hakkında nakli esas alan bir yaklaşım hâkim olduğundan aklın fonksiyonel değeri ile ilgili fazla bir veri bulunmasa da daha çok aklın tanımlanmasına yönelik birkaç örnekle bu konuya değinilecektir.

Ehl-i sünnet kelâmının oluşumunun öncüleri arasında sayılan Haris el-Muhâsibî (öl. 243/857) aklın, faydalı olanın zararlı olandan ayırt edilebilmesi için Allah tarafından insana doğuştan verilen bir tabiat olduğunu söyleyerek aklın varlığının ise sadece fiilleri vasıtasıyla bilinebileceğini belirtir. Selefiyye'nin önde gelen imamı olarak kabul edilen Ahmed b. Hanbel de (öl. 241/855) akli, insanda doğuştan var

¹⁸ Mehmet Taşdelen, "Cihadi Selefilik Bağlamında Neo-selefilige Eleştirel Yaklaşım", *Dergiabant* 10/1 (2022), 72-76.

¹⁹ Bardak, "İbn-i Fûrek'te Akıl-Nakil İlişkisi", 971.

olan bir tabiat olarak görür. Büyük çapta selefin görüşlerini savunan İbn-i Hazm (öl. 456/1064) ise, akli ruhun bir kuvveti ve fiilinden ibaret olan bir araz olarak kabul eder. İbn-i Teymiyye'nin de akli, ruhî bir güç olarak kabul edip bir cevher olmadığını söylemekle ve akli ruhla beraber değerlendirmekle Ahmed b. Hanbel ve İbn-i Hazm'ın görüşüne katıldığı görülmektedir. Selefîyye'nin özellikle müteahhir dönem âlimlerinin, öncekilere göre akla biraz daha yer vererek naklin açıklanması ve anlaşılması için aklın tefekkürüne ihtiyaç duyulduğunu kabul etmektedirler. Ancak yine de onlar da akli, sınırlı bir bilgi kaynağı olarak görerek dinin getirdiği gerçekleri kendi başına anlayamayacağı görüşündedirler. Bunlara göre nakil ile akıl arasında herhangi bir çatışma bulunma imkânı olmadığından naklî verileri, akli izahlarla değiştirmeye ihtiyaç bulunmamaktadır.²⁰

Genel bir çerçevede Selefî anlayışa bakıldığında onlara göre İslâm, akide ve şeriattan oluşup inanç ile ilgili tüm prensipler Kur'an'da ve hadislerde izah edildiğinden akıl yürütmeye ve bireysel içtihatlarla gerek yoktur. Bu nedenle aklın dini konularda görüş ortaya koyma yetkisine sahip olmadığı düşüncesinin hâkim olduğu söylenebilir. Akaid konularında âyet ve hadislerde bildirilenlerle yetinmek, temelde seleflerin hareket noktaları olup bazı konularda nakilden hareketle akli yorumlar yapılabilse de genel itibariyle te'vîl yolunun bu kategoriye giren âlimlerce işlemediği ve kullanılmadığı söylenebilir.²¹

2.3. Mâtürîdîlerde Aklın Fonksiyonel Değeri

Mezhebin kurucusu İmam Mâtürîdî'nin (öl. 333/944) eserlerine bakıldığında öncelikle birebir aklın açık bir tarifini vermediği görülmektedir. Ancak bununla beraber akli, aynı nitelikte olanları bir araya toplayan ve ayrı nitelikte olanları ise ayıran şey olarak belirtmektedir. Aynı zamanda akli, varlıklar ve onlarla ilgili bilgileri

²⁰ Yavuz, "Akıl", 2/243-245.

²¹ Ay, "Kelam'da Akıl İman İlişkisi: Temel Teolojik Yaklaşımlar", 52.

ayırarak sonuçlar çıkaran ve insana kıyas yapabilme gücü veren zihinsel bir alet olarak kabul etmektedir.²² Ayrıca özellikle iman konusunda akılla beraber kalbi de işin içine koyduğu görülmektedir. Çünkü iman, akıllı olanların yapacağı şey olup kesinlik ifade ederek netleşmesi ancak kalbin tasdiğiyle olacağını belirtmekle akıllı bir nevi kalp olarak²³ kalbi de akıl yerine kullandığı²⁴ veya nitelediği varsayılabilir.

Mâtürîdî'nin akıllı kullanım alanı olarak ilk önce bilgiyi elde etme yollarından biri şeklinde yaptığı tasnifte sıraya dâhil ettiği görülmektedir. Ona göre akıl, hem dinî, ahlâkî ve hem de genel bilgide yani bilgi elde edilen tüm alanlarda bir temel teşkil etmektedir. Hatta diğer bilgi elde etme yollarından olan duyu ve haberin güvenilir birer bilgi kaynağı olabilmeleri de tamamen akıl sayesinde. Ayrıca Mâtürîdî'nin bilgi kaynaklarını açıklarken, bizzat akıl kelimesi yerine ona dayanan ve genel olarak aklın kullanılmasını ifade eden “nazar” kavramını seçerek kullandığını belirtmek gerekir.²⁵

Mâtürîdî, yaratıcının varlığının bilinmesi, nasların anlaşılması ve duyular âleminin sırlarını öğrenilebilmesi için akla müracaat edilmesinin gerekliliği üzerinde durmaktadır. Buradan hareketle ona göre Allah'a nakil olmasa da aklen iman etmek gerektiğini belirtmektedir. Mâtürîdî, aklın tek başına Allah'ı bulma ve iman etme hususunda yeterli olduğunu ancak yine de aklın, naklin önüne geçemeyeceğini de belirtmektedir. Çünkü akıl tek başına bütün dini alanı idrak edebilecek kapasitede değildir. Tüm duyuların sınırlılığı

²² Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkandî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu- Muhammed Arûcî (İstanbul: İsam Yayınları 2003), 5.

²³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 608.

²⁴ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkandî Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân* (İstanbul: Dâru'l-Mizan, 1995), 8/161, 162.

²⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 15; Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi* (İstanbul:1998), 90-91.

olduğu gibi aklın da hem idrak gücü hem de alanı sınırlıdır.²⁶ İşte burada vahiy devreye girerek yol gösterip istikamet çizmekte ve neye nasıl inanmak gerektiğini bildirmesinin yanında ibadetlerin bilgisini bize bildirmektedir. Böylece vahyin desteğiyle aklın yanılabilme ihtimali ortadan kalkmaktadır.²⁷ Böylelikle Mâtürîdî aklın fonksiyonel değerinin öneminden bahsederken aynı zamanda tek başına değil de vahyin yol göstericiliğinin de önemli olduğunu belirtmektedir.²⁸

Mâtürîdî'nin akla verdiği önemin kaynağı aslında vahiy temellidir. Çünkü ona göre vahiy ve din akıl sahiplerine inmekte, onlara hitap etmekte ve muhataplardan akıllı olanları mükellef tutmaktadır. Bu durum göstermektedir ki vahye muhatap olma akıl vasıtasıyladır. Ayrıca vahyi anlama da ancak akılla olabilir. O halde vahyi anlayıp uygulayabilmenin yolu akıldan geçmektedir. Bu nedenlerden dolayı akıl zahiri itibariyle vahiyden önde görünmektedir. Aslında bunun da vahyi anlamak için olduğunu da belirtmektedir.²⁹ Mâtürîdî, evrendeki varlıkları anlayabilmek, Allah'ın varlığını bilmek, dinin hak olup olmadığını belirlemek ve nasların doğruluğunu anlayabilmek için aklın verilerine, fonksiyonel değerine ihtiyaç olduğunu belirtmektedir. Bu nedenle vahyin ve dinin anlaşılması, Allah'ın marziyyatının idraki de akla bağlı olduğundan naklin öncülüğünde aklı verilere ihtiyaç duyulduğunu ifade etmektedir.³⁰

Görüldüğü gibi Mâtürîdî'nin akli kullanım alanı olarak orta bir yol izlediği görülmektedir. O, Allah'ın varlığına iman etmekten sorumlu olması açısından akli yeterli görmeye Mu'tezile'nin görüşüne yaklaştığı, ancak akli bütün dini gerçekleri kavramaktan aciz görmeye akıl nakil dengesi götüğü ve aşırıktan uzak tevil ile Selefi çizgiye doğru bir yönelişin olduğu veya Eş'arî'nin görüşünü paylaştığını

²⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 5.

²⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/110; 5/431-432; 4/112; 2/511.

²⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 441.

²⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 15/242; 9/206; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 608.

³⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 5.

söylemek mümkündür. Böylelikle aklın fonksiyonel alanını belirlerken iki mezhep arasında orta bir yol takip ettiği söylenebilir. Mâtürîdî'nin kullanmış olduğu bu çerçeve kendisinden sonra gelen birçok Mâtürîdî kelamcı tarafından kullanılırken bir kısım Eş'arîlerce de bazı konularda kullanıldığı görülmektedir.³¹

Aklın tarifinden çok, konuları işlerken meselelere yaklaşımları ve ortaya koymuş olduğu izahlardan anlaşılmaktadır ki İmam Mâtürîdî'nin, akli nakille beraber kullandığı görülmektedir. Getirdiği izah tarzları, verdiği örnekler ve çıkardığı sonuçlar itibariyle aklın ışığında ve naklin çerçevesinde³² bir tarz geliştirerek yorumlar yaptığı dikkatleri çekmektedir. Tamamen akli kullanıp nakli göz ardı etmediği gibi nakli kullanıp akli yorumlara da tamamen kapalı olmadığı bir gerçektir. Akıl, nakli anlamaya yönelik Allah tarafından verilmiş bir duygu olduğundan hareketle ikisini güzel bir şekilde kullanmaktadır. Burada her ne kadar Mu'tezile'nin metoduna yaklaşmış gibi görünse de akli fonksiyonları tamamen öne çıkarıp ve her şeyde tamamen akli hareket noktası alan Mu'tezile'den ayrılmaktadır. Nakilden yola çıkarak aklın fonksiyonlarını kullanmakla yeni ve kendine has bir metot geliştirmiştir. Bunun için İmam Mâtürîdî'de akıl-nakil çatışması değil çakışması ve birlikteliği söz konusu olduğu söylenebilir. Biri diğerinin karşısında olmayıp, birbirini anlamaya yönelik fonksiyonları olan ve birbirini çürütmeyen ayrılmaz iki parça gibidir. Yani vahiy ile akıl arasında doğrusal bir ilişki değil dairesel bir ilişki bulunmaktadır. Akıldan vahiy tarafına doğru bir ilişki vahiyden de akıl tarafına doğru bir ilişki bulunmaktadır. Vahyin ifade ettiği şeyler aklın ulaşmayı hedeflediği şeylerdir. Bunun için birbiri arasında uzlaşma değil uyum bulunmaktadır.³³

³¹ Erdemci, *Kelam İlmine Giriş*, 102; Hülya Alper, "İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi: Aklın Önceliği ve Vahyin Gerekliliği", *Milel-Nihal* 7/2 (2010), 8.

³² Hülya Alper, "İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi", 9.

³³ Hülya Alper, "İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi", 27.

Mâtürîdî mütekellim Ebu'l-Yüsr el-Pezdevî'nin (v. 493-1100) akıl ile ilgili yaptığı açıklamalarda, görülen şeyler için göz, işitilenler için kulak alet olduğu gibi akıl da eşyada bilgiyi anlamaya yönelik bir araçtır. Allah'ın âlet olmadan da yaratmaya kadir olduğunu ancak insanların eşyayı tanımalarına vasıta olarak akli yarattığını belirtmektedir. Ehl-i sünnetten nakil ile akli aynı zamanda latif bir cisme benzeterak etkisinin kalpte olduğunu, gözün görmesine ışık vasıta olduğu gibi kalp de aklın nuruyla eşyayı idrak edeceğini belirtmektedir. Kalpten gelen aklın bu ışığının zayıflaması veya yok olmasına göre idrakin de zayıflamasına veya yok olmasına sebep olacağını söyleyerek akli kalp ile birleştirmek suretiyle anlayabileceği görüşünü nakletmektedir.³⁴

Mâtürîdî ekolünün en önde gelen temsilcilerinden biri olan Ebu'l-Muîn en-Nesefî (öl. 508/1115), aklın fonksiyonuyla ilgili şunları söyler: “İnsan bir iş yaparken akliyla baş başa kalırsa iyiliklere meyleder ve kötülüklerden de kaçınır. Aynı zamanda akıl, iyiliklere meylerinden dolayı bu fiili işlemeyi arzular ve kötülüklerden kaçındığı için de kötü bir fiil işlemeye engel olması yönüyle akıl, emir ve nehiy anlamına gelir. Çünkü emir ve nehyin amacı da budur. Aklın böyle olması ise Allah tarafından yaratılmasındandır. Böylece akıl, hitap yani kelam gibi Allah'ın emir ve nehyinin bir delili olmuş olur.”³⁵ Yani ona göre akıl, Allah'ın kulları üzerindeki delilidir.³⁶ Bunu söylerken aynı zamanda şu vurguyu da yapar: Akıl, iyilik veya kötülükler yönünden fiillerin hakikatine vakıf olsa da hangisinin emredildiğini hangisinin nehyedildiğini bilemez. Dolayısıyla fiillerin hükmünün bilinmesi,

³⁴ Sadrü'l-İslâm Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm el-Pezdevî, *Usulü'd-Dîn Ehl-i Sünnet Akaidi*, çev. Şerafettin Gölcük (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2015), 329-330.

³⁵ Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid en-Nesefî, *Tebşiratü'l-edille fi usûli'd-dîn* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003), 1/457.

³⁶ Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid en-Nesefî, *Bahrü'l-kelem fi akâ'idi ehli'l-İslâm* (Konya: 1329), 3.

ancak dinin bildirmesiyle mümkün olduğunu³⁷ söylemesiyle Neseî'nin, akla değer verirken naklin de geri planda bırakılmaması gerektiğini belirtmekle İmam Mâtürîdî'nin görüşünü takip ettiği görülmektedir. Yani akıl ile nakil birlikte değerlendirmeye tabi tutulmaktadır.

Mâtürîdî mütekellimlerinin, dinin hakikatini anlamak ve ondan yeterince faydalanmak için akla güvenmenin gerekliliğine inanmanın yanında dine aykırı olmadıkça aklın verilerini ve hükmünü temel hareket noktası olarak kabul ettikleri söylenebilir. Mâtürîdîler aklın, tek başına Allah'ın varlığını bilip, daha sonra Peygamber vasıtasıyla gelen vahyin anlaşılması için bir vasıta ve bir alet olduğu düşüncesindedirler. Mâtürîdî kelâm sisteminde nakil ile akıl arasında sağlam bir denge kurulduğu söylenebilir. Çünkü ne akıl, vahiy olmadan tek başına varlığını sürdürebilir, ne de akıl olmadan vahyin bir anlamı ve önemi vardır.³⁸ Bu nedenle Mâtürîdîler, akli naklin rehberliğinde nakli de aklın ışığında kullanılması gereken bir değer olarak görmektedirler. Böylelikle aklın verileri ve fonksiyonel değeri azımsanmayacak bir alanı içermektedir. Ancak bu sınırsız ve sualsiz bir alan olmayıp sınırları olan bir alandır. Aynı zamanda yanılabilme, kavrayamama gibi noksanlı ve yanıltıcı yönlerinden dolayı naklin desteğine, vahyin rehberliğine ve sem'iyatın ışığına ihtiyacının olduğu gerçeğine vurgu yapılmaktadır.

2.4. Eş'arîlerde Aklın Fonksiyonel Değeri

Eş'arîlikte aklın fonksiyonel alanına geçmeden önce akıl ile ilgili tanımlarına bakılırsa şunlar söylenebilir: Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (öl. 324/935-936) akli kullanılması neticesinde elde edilen ilim yönüyle değerlendirerek akıl ile ilim arasında bir irtibat kurmakla akli ilim olarak izah ettiği anlaşılmaktadır. Eş'arî'ye göre, akıl ve ilim arasında

³⁷ Neseî, *Tebşiratü'l-edille*, 1/458

³⁸ Ramazan Altıntaş, "Mâtürîdî Kelâm Sisteminin Akıl-Nakil İlişkisi", *Marife*, 5/3 (2005), 244.

umum (genel) ve hususun (özel) dışında herhangi bir fark yoktur. Ona göre ilim akıldan daha umumî olup akıl zarurî bilgilerin bir kısmını bilmektir.³⁹ Eş'arî ulemadan Adudiddîn el-Îcî (öl. 756-1355) Eş'arî'nin bu yaklaşımını şöyle açıklar: Akıl ilimden başka bir şey değildir. Eğer akıl ilim dışında bir şey olsaydı o zaman akılla ilmin birbirinden ayrılmaları imkân dahilinde olabilirdi. Halbuki hiçbir ilme sahip olmayan akıllı biri veya hiç akıllı olmayan bir âlimden söz edilmesi mümkün değildir. Bakıllânî'nin (öl. 403-1013) akıllı, vacibin zorunluluğu ve mümkün olanın imkânı gibi zarûriyatı bilmek şeklindeki izahı Eş'arî'nin yaptığı tanımın açıklaması olarak düşünülmesi mümkündür.⁴⁰ Gazzalî (öl. 505-1111) ise nakli güneş ışığına akıllı da göze benzetmekle ışık olmayınca gözün, göz bulunmayınca da ışığın yeterli olmayacağını söylerken akla yönelik yanıltıcı çeşitli sebepler olabileceği ve onun ancak vahyin yol göstericiliğiyle kurtulabileceği şeklinde bir izahta bulunmaktadır.⁴¹ Fahreddin er-Râzî (öl. 606-1210) ise ilk Eş'arîlerle Mu'tezile'nin çoğunluğunun kabul ettiği, "akılın bir kısım zarûriyatı bilmekten ibaret olduğu" şeklindeki tarifini kabul etmemektedir. Ona göre nasıl ki uykudaki biri akıllı bulunduğu halde bütün zarurî bilgilerden yoksun ise o halde akıl, iç ve dış duyuların sağlıklı olması durumunda zarurî bilgileri bilen bir tabiat olduğu şeklinde bir yaklaşımda bulunmaktadır.⁴² Teftâzânî de (öl. 792-1390) akıllı bilme ve algılama fonksiyonu bulunan bir ruhî güç olarak kabul eder.⁴³ Cürçânî (öl. 816-1413) ise akıllı nazariyatı bilmekten ibaret kabul eden tarifleri tenkit edip ilk devir Eş'arîlerin görüşlerine katılmakla

³⁹ Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Fûrek el-İsfahânî en-Nisâbüri, *Mücerredü Maqâlati'sh-Seyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret (Beyrut: 1986), 31-32.

⁴⁰ Yavuz, "Akıl", 2/243.

⁴¹ Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, *el-İktisat fi'l-İ'tikat* (Beyrut:1983), 71.

⁴² Abdülbaki Güneş, *Kur'an'da İşlevsel Akla Verilen Değer* (Van: Ahenk Yayınları, 2003), 182-183; Yavuz, "Akıl", 2/243.

⁴³ Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî, *Şerhu'l-'Aqâ'id* (İstanbul: 1310), 12.

beraber akıl hakkında filozofların yaptığı tariflere de yakın bir duruş sergilemektedir. Ancak Teftâzânî ve Cürcânî filozofların akıllar nazariyesini (ukul-ü aşere) ise kesin bir dille reddetmektedirler.⁴⁴

Burada öncelikli olarak şunu belirlemek uygun olacaktır: Eş'arî'nin düşünce dünyasının oluşumunda yaşadığı dönemin siyasi ve sosyal şartlarının etkisiyle hayatında geçirmiş olduğu düşüncelerindeki değişim veya gelişimin de etkisinin olduğunu görmek gerekir. Bu sebeple Eş'arî'nin aklın fonksiyonel alanı ile ilgili görüşlerini iki devrede ele almak daha uygun olacaktır. Bunlardan ilki Mu'tezile'den ayrıldıktan sonraki ilk dönemde yazmış olduğu el-İbane adlı eserinde de görüldüğü üzere akla karşı keskin bir karşı duruşunun olduğu, Mu'tezile'yi ve diğer grupları akla aşırı verdikleri önemden dolayı eleştirmektedir. Bu dönemde Mu'tezile'ye bir tepki olarak ortaya koyduğu akıl karşıtı ve tamamen nakilci bir yaklaşımın hâkim olduğunu söylemek mümkündür. Ancak ilerleyen zamanda ikinci döneme geçiş yaptığını, bu fikrinde bir değişimin veya gelişimin olduğu ve naklin ışığında akla da yer vermek gerektiği görüşlerinin de içerisinde yer aldığı 'Risâle fi istihsâni'l-havd fi ilmi'l-keîâm' ile 'Kitâbu'l-lüma' adlı eserlerinde kendini göstermektedir. Bu nedenle İmam Eş'arî'yi tamamen akıl karşıtı bir konuma oturtmak pek doğru görünmemektedir.⁴⁵

Buradan hareketle Eş'arilikte aklın fonksiyonel alanı ile ilgili şunları söylemek mümkündür: Ebu'l-Hasan el-Eş'arî ve diğer birçok Eş'arî ileri gelenleri, bütün dini bilgilerin kaynağını genel manada bakıldığında ilk bakışta nakil olarak gördükleri dikkat çekmektedir. Eş'arî'ye göre akıl, Allah'ın varlığının bilgisine ulaşsa da güzel ve

⁴⁴ Bk. Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid* (Beyrut: ts.), 2/37; Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî el-Hanefî, *Şerhu'l-Mevâkıf* (İstanbul: 1311), 2/328.

⁴⁵ Faruk Görgülü, "Ebu'l-Hasen El-Eş'arî'de Akıl-Nakil İlişkisi", *Diyanet İlmî Dergi* 5/4 (2015), 148.

çirkini, iyi ve kötüyü tanıyabilse de yani ahlak ve hukuk kurallarını belirleyebilse de bunların doğruluğuna inanmayı zaruri kılan şey ise vahiydir. Çünkü insanın sorumlu oluşu ve teklif altına girmesi dinin varlığına bağlıdır. Bunun için aklın dini konularda yükümlülük koyma yetkisi yoktur.⁴⁶ Bununla beraber İmam Eş'arî'nin tamamen nakilci davranıp da akli bir kenara bıraktığı söylenemez. Çünkü eserlerinde akli tefekkürü ve tevili reddeden kimseleri de eleştirmesiyle akla da tamamen kapıyı kapatmamıştır.⁴⁷

İmam Eş'arî'nin aklın işlevselliğine yönelik düşüncesini anlamak bakımından şunları da söylemek mümkündür. Eş'arî'nin aklın ve naklin sınırı ile ilgili daha sonraki dönemde, kendilerine ait alanlarının olduğunu söyleyerek burada akıl ile nakil için özgün alanlar tahsisine gittiği görülmektedir. Allah'ın varlığı ve birliği gibi konuların akli olup vahyin de bunu desteklediğini belirtmektedir.⁴⁸ Allah'ı sonradan yaratılanlara benzemekten ve her türlü cismânîliğe dair tasavvurlara yol açacak hususlardan soyutlamaya yönelik getirdiği izahlarla Allah'ın varlığını ve birliğini ispatlamaya gayret ettiği, aynı zamanda mukayeseler yapmak suretiyle daha iyi anlaşılması için konulara akli izahlar getirdiği görülmektedir. Örneğin Eş'arî, insanın bir damla sudan yaratıldıktan sonra hangi evrelerden geçerek nasıl mükemmel bir varlık haline getirildiğini açıklayarak Allah'ın varlığını akli bir yöntemle ispat

⁴⁶ Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâil b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî el-Basrî, *el-Lüma' fi'r-red 'alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'* (Beyrut: 1995), 99. Ayrıca Eş'arîlerin bu konudaki görüşleri için bk. İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüküddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâi en-Nisâbü'rî, *el-İrşâd ilâ kavâti 'i'l-edilleti fi'uşûli'l-i'tikâd*, thk. Muhammed Yusuf Musa Ali Abdulmun'im (Kahire: 1369), 288; Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fi 'ilmi'l-kelâm* (Kahire: tsz.), 370; Altıntaş, "Kelami Epistemolojide Aklın Değeri", 35.

⁴⁷ Eş'arî, *Risâle fi istihsâni'l-havz fi 'ilmi'l-kelâm*, Lüma' içinde, nşr. Mccarthy (Beyrut: 1953), 97.

⁴⁸ Eş'arî, *Istihsân*, 89-93; İbn Fûrek, *Mücerredü Ma'kâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 14.

etmeye çalışmaktadır.⁴⁹ Böylelikle kimi konularda nakilci bir yaklaşım sergilerken kimi konularda ise akli öne çıkardığı ve aklın muhakeme alanını kullandığı görülmektedir. Bu nedenle Eş'arî'nin eserlerine genel bir çerçeveden bakıldığında akla nakle göre ikinci mertebede saydığı ve bir rol verdiği, nakil tarafından belirlenen hususları aklın kabul ve teyit bakımından bir bilgi kaynağı olmasından akli da yabana atmadığı görülmektedir.

İmam Eş'arî'nin bu bakış açısını ilk dönem Eş'arîlerin de kelâmî meselelere yaklaşımına yansıdığını söylemek mümkündür. Ancak özellikle Gazzalî'den sonra gelen Eş'arî kelâmcıların ise bu çizgiden kısmen ayrılarak akla yöneldikleri görülmektedir. Naklin doğruluğunun ve tasdikinin akla bağlı olmasında dolayı akli öncelikleri, nakli ise onun fer'î gibi gördükleri, akıl-nakil arasında zahirî olarak görünen çatışmada önceliği akla vermekte ve nakil akla uygun olarak tevil edilme yoluna gittikleri de görülmektedir.⁵⁰ Eş'arîlerin ileri gelenlerinden Adudiddîn el-İcî, Abdulkâhir el-Bağdadî ve Fahrettîn er-Râzî de akıl ve nakil arasında ayrıma gidip, kendilerine göre alanlarının olduğunu ve akıl ile nakil arasındaki çatışmada akli verilere öncelik verilmesi gerektiğini belirtmektedirler. Eğer nakil tercih edilirse aklın yerilmesine sebep olur ki bu da naklin anlaşılması akla bağlı olduğundan naklin de yerilmesi anlamına geleceğini belirtmektedirler. Bu alanlardan evrenin muhdes olduğu, yaratıcının birliği, sıfatları, adalet ve hikmeti, mükellefiyet ile nübüvvetin sıhhati gibi bilgilere, nazar ve istidlal ile yani akli verilere ve aklın işlevselliğiyle ulaşılır. Helal-haram, vacip, sünnet, mekruh gibi fikhî hükümler ise nakil ile

⁴⁹ Eş'arî, *Lüma'*, 6-10.

⁵⁰ İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf et-Tâî en-Nisâbü'rî el-Cüveynî, *el-İrşâd ilâ kavâfi'l-i-edilleti fî usûli'l-i'tikâd*. thk. Muhammed Yusuf Musa Ali Abdulmun'im (Kahire: 1369), 358-360.

yani şeriatın belirlemesiyle bilinebilir demek suretiyle aklın ve naklin her birinin kendilerine ait alanları belirlenmektedir.⁵¹

Eş'arîlerin de akla dayalı bilgiler ile sem'iyâyâta dayanan bilgileri birbirinden ayırdıkları ve her birinin kendine ait alanlarına tahsisat yapıldığı anlaşılmaktadır. Onlara göre fûrû hakkındaki delil sem'î olup ibadetler bu kısımdandır. Usûl hakkında ise bu delil kabul edilmez.⁵² Buna dayanarak Eş'arîler şer'î konuların nakille, usul konularının ise akılla bilinebileceğini söylemektedirler. Ancak nimet verene şükür, itaat edene sevap, isyan edene ceza olması gibi konular ise semiyata dair olup aynı şekilde akıl ile değil, nakil ile bilinebilir.⁵³ Bu açıdan bakıldığında aklın da yerine göre kullanılabilen alanların belirlendiği sırf nakilci bir yaklaşımın olmadığı ve Eş'arî'den itibaren benimsene gelen görüşten bu yönüyle kimi zaman Mu'tezile ve çoğunlukla da Mâturidîliğe doğru bir meylin olduğunu söylemek mümkündür.⁵⁴

Neticede Eş'arîler'in ilk oluşum sürecine bakıldığında aslında Eş'arî'nin ayrıldığı Mu'tezile'ye bir tepki olarak fikirlerini beyan ettiği, bu nedenle ilk etapta biraz daha Selefi gibi meselelere nakilci yaklaşım aklî fonksiyonları kullanmadığı görülmektedir. Ancak daha sonraları yazdığı eserlerden yola çıkılarak söylenebilir ki kimi konularda naklin yanı sıra aklı da kullandığı ve böylelikle kendi düşüncelerini ispata yöneldiği de görülmektedir.⁵⁵ Bu nedenle Eş'arîlik kimi zaman

⁵¹ Ebü'l-Fazl Adudüddin Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-Îcî, *el-Mevâkıf fi 'ilmi'l-keâm* (Beyrut: Alimü'l-Kütüb, tsz.), 39; Ebü Mansûr Abdülkâhîr b. Tâhîr b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn* (İstanbul: Matabaatü'd-Devlet, 1928), 14-15; Ebü Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî, *Kelâm'a Giriş (el-Muhassal)*, çev. Hüseyin Atay (Ankara: 1978), 45-46.

⁵² Ebü İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî, *Şerhu luma'*, thk. Abdulmecid Türki (Beyrut: 1988), 95.

⁵³ Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, (Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1996), 1/101;112-113.

⁵⁴ Yavuz, "Akıl", 2/245; Bardak, "İbn-i Fûrek'te Akıl-Nakil İlişkisi", 973.

⁵⁵ Ramazan Altıntaş, "Kelami Epistemolojide Aklın Değeri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (2001), 118; Cemalettin Erdemci,

tamamen nakilci gibi görünse ve duruşu öyle olsa da kimi konularda getirdiği izahlarla aslında akılcı davranarak aklın fonksiyonel alanına değer verdiğini de göz ardı etmemek gerekir.⁵⁶

Sonuç

Akıl, Allah tarafından verilmiş en büyük nimetlerden biridir. Kelamcıların hemen hepsi aklın vazgeçilmez bir bilgi kaynağı olduğunu kabul etmektedirler. Ancak aklın bütün varlık, olay ve olguların bilgisini kuşatmadaki gücü ile fonksiyonel alanı konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.

Kelâm ilminde aklın ne olduğu değil daha çok nakil karşısındaki konumu ve kullanım alanının nereye kadar olacağı konusu tartışılmıştır. Tabiri yerinde ise bu tartışmaların fişegini ateşleyen de özellikle Mu'tezile'nin çeşitli argüman ve sebeplerden dolayı aklı kullanarak kelam metodunu başlatmasıyla ortaya çıktığı söylenebilir. Ancak hangi kelâm ekolüne bakılırsa bakılsın birleştikleri ana noktanın, evvela akla yaklaşımları, filozofların, varlığı meçhul bir faal aklın tesiriyle olduğu iddialarının aksine Allah tarafından verilmiş ve doğuştan var olan bir güç olduğu şeklindedir.

Selefiyye'nin aklın fonksiyonel alanının geniş tutulmasına yönelik pek sıcak bakmadığı, bu nedenle nassçı bir yaklaşımı esas alarak aklın işlevsel alanını çok dar tuttukları görülmektedir. Mu'tezile ise akla çok geniş bir alan vererek nakli ikinci derecede saymaktadır. Özellikle tevhid ve adalet konularında akıl mihenk taşı sayılarak fonksiyonel alanı da çok geniş tutulmak suretiyle âdeta nass olmasa da birçok konuda aklın verilerinin geçerli olacağını belirtmektedirler. Eş'ariyye ve Maturiyye ekollerinin aklın yeri ve nakil ile olan münasebetinde her ne kadar ayrıntılarda farklı fikirleri bulunsada

“Kelâm İlminde Akıl ve Naklin Etkinliği Problemi”, *Kelâm İlminin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri Sempozyumu* (2004), 334.

⁵⁶ Erdemci, “Kelâm İlminde Akıl ve Naklin Etkinliği Problemi”, 333; Görgülü, “Ebu'l-Hasen El-Eş'arî'de Akıl-Nakil İlişkisi”, 155-160.

temelde birbirine yakın görüşleri benimsedikleri görülmektedir. Bunu da şu şekilde belirtmek mümkündür: Aklın nakil karşısındaki durumu belirlenirken nakil temel kabul edilip akıl kaideleriyle teyit edilmesi gerektiği görüşü Mâtürîdî'nin öncülüğünde kabul gören bir yaklaşım olarak görünse de her ikisinde de genel hâkim olan görüş olarak yansımaları olmaktadır. Nakli anlamının yolu da akıldan geçtiğinden dolayı aklın da yabana atılamayacağını belirterek naklin ışığında aklın fonksiyonel alanına kapı açarak hareket ettikleri söylenebilir.

İnsanı diğer canlılardan ayırıp üstün bir konuma getiren en bariz yönü hem akıl hem de aklın kullanım alanının geniş tutulmasıyla donatılmış olmasıdır. Akıl vasıtasıyla mevcudat hakkında düşünmekte ve düşüncelerini ifade etmektedir. Aynı zamanda insanı halife-i arz yapan ve sorumluluk almasını sağlayan da akıldır. Ancak insanların sahip oldukları akli özellikler farklı olabildiği gibi verilen bu akıl nimetinin sınırsız ve hatasız olmadığı da bilinmelidir. Bunun için aklın doğru işletilmesi, sınırlarının tanımlanması ve doğru yerden başlayarak meseleleri anlamaya çalışmasının yolu nakilden geçmektedir. Yani akıl her meseleyi ve her konuyu anlama kapasitesine sahip olmayabilir. Burada aklın fonksiyonel değerine bakıldığında çerçevesi sınırsız ve sonsuz olmayıp daha iyi bir şekilde işlevselliğini artırması da nakli bilgidен geçtiği söylenebilir.

Kısaca, akıl insan için vazgeçilmez bir duygu olduğundan ve akıl olmadan hiçbir şeyi anlamak mümkün olmadığından din tarafından muhatap alınmıştır. Bunun yanında aklın her şeyi ve her alanı tek başına anlayacak ve çözebilecek bir yapıda da olmadığı bilinmelidir. Bu nedenle akıl, vahyin ve naklin ışığıyla yolunu aydınlatmalı, böylelikle fonksiyonel alanını daha da istikametli ve istikrarlı bir şekilde genişletmeli ve kullanılır bir duruma getirmelidir. Akıl olmadan naklin anlaşılması mümkün olmadığı ne kadar gerçek ise nakil olmadan aklın da tek başına tam istikametli bir yol alması da mümkün değildir.

Kaynakça

- Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Kâdı'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdülcebbâr el-Hemedânî. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*. Kahire: 1965.
- Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Kâdı'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdülcebbâr el-Hemedânî, *Şerhu'l-Uşûli'l-ğamse*. nşr. Abdulkerim Osman. Kahire: 1996.
- Adudüddîn, Ebü'l-Fazl Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-Îcî. *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-keâm*. Beyrut: Alimü'l-Kütüb, tsz.
- Alper, Hülya. "İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi: Aklın Önceliği ve Vahyin Gerekliliği". *Milel-Nihal* 7/2 (2010), 7-29.
- Alper, Ömer Mahir. "İslam, Akıl ve Hakikat", *Milel ve Nihal* 7/3 (2010), 39-72.
- Altıntaş, Ramazan. "Mu'tezile'de Akıl Anlayışı". *Kelam İlminin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri Sempozyumu* (2004).
- Altıntaş, Ramazan. "Kelami Epistemolojide Aklın Değeri". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (2001), 97-130.
- Altıntaş, Ramazan. "Mâtürîdî Kelam Sistemin Akıl-Nakil İlişkisi". *Marife* 5/3 (2005), 233-245.
- Aslan, Abdulgaffar. "Kelâm'da Aklın Epistemolojik Fonksiyonu". *Dinî Araştırmalar* 4/11 (2001), 95-112.
- Ay, Mahmut. "Kelâm'da Akıl İman İlişkisi: Temel Teolojik Yaklaşımlar". *Ankara Üniversitesin İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/1 (2001), 49-68.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî. *Uşûlü'd-dîn*. İstanbul: 1928.

- Bardak, Ahmet. “İbn-i Fûrek’te Akıl-Nakil İlişkisi”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10/54 (2017), 969-977.
- Bolay, Süleyman Hayri. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/238-242. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî. *Kitâbü’l-Hayevân*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârun. Beyrut.
- Cârullah, Zühdi. *el-Mu’tezile*. Beyrut: 1990.
- Cürcânî, Ebü’l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Hanefî. *Şerhu’l-Mevâkıf*. İstanbul: 1311.
- Cüveynî, İmâmü’l-Haremeyn Ebü’l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf et-Tâî en-Nisâbüri. *el-İrşâd ilâ kavâti’i’l-edilleti fî uşûli’l-i’tikâd*. thk. Muhammed Yusuf Musa Ali Abdulmun’im. Kahire: 1369.
- Erdemci, Cemalettin. *Kelam İlmine Giriş*. İstanbul: Dem Yayınları, 2009.
- Erdemci, Cemalettin. “Kelam İlminde Akıl ve Naklin Etkinliği Problemi”. *Kelam İlminin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri Sempozyumu* (2004).
- Eş‘arî, Ebü’l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Basrî. *Kitâbu makâlâti’l-İslâmiyyîn ve ihtilâfi’l-musallîn*, tsh. Hellmut Ritter. Wiesbaden: Franz Steiner, 1980.
- Eş‘arî, Ebü’l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Basrî. *el-Lüma’ fi’r-red ‘alâ ehli’z-zeyg ve’l-bida’*. Beyrut, 1995.
- Eş‘arî, Ebü’l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Basrî. *Risâle fî istihsâni’l-havz fî ‘ilmi’l-keâm*. Lüma’ içinde, nşr. Mccarthy. Beyrut: 1953.
- Gazzâlî, Hüccetü’l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *el-İktisat fî’l-İ’tikat*. Beyrut: 1983.

- Gölcük, Şerafettin- Süleyman Toprak. *Kelam*. Konya: Tekin Yayınları, 1996.
- Görgülü, Faruk. “Ebu’l-Hasen El-Eş’arî’de Akıl-Nakil İlişkisi”. *Diyanet İlmî Dergi* 5/4 (2015), 145-160.
- Güneş, Abdulbaki. *Kur’an’da İşlevsel Akla Verilen Değer*. Van: Ahenk Yayınları, 2003.
- İbn Manzûr, Ebü’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü’l-‘Arab*. Kahire: Dâru’l-Maarif, 1119.
- İbn Rüşd, Ebü’l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî. *Faslü’l-makâl*. çev. Bekir Karlığa. İstanbul: 1992.
- İsfahânî, Ebü’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed er-Râgıb. *el-Müfredât fi garîbi’l-‘Kur’ân*. thk. Muhammed Seyyid Keylanî. Mısır: Şirketu ve Matbaatü Mustafa el-Babî el-Halebî, 1961.
- Kahraman, Hüseyin. “Akıl Anlayışları ile Temel İlkeleri Arasındaki İlişki Açısından Bir Mu‘tezile-Eş‘ariyye Mukayesesi”, *Mütefekkir*, 7/13 (2020), 53-74.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkandî. *Kitâbü’t-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu- Muhammed Arûçî. İstanbul: İsam Yayınları 2003.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkandî. *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*. İstanbul: Dâru’l-Mizan, 1995.
- Nesefî, Ebü’l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu‘temid en-Nesefî, *Tebşiratü’l-edille fi uşûli’l-dîn*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.
- Nesefî, Ebü’l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu‘temid en-Nesefî, *Bahrü’l-keâm fi ‘akâ’idi ehli’l-İslâm*. Konya: 1329.

- Özcan, Hanifi. *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*. İstanbul: 1998.
- Pezdevî, Sadrü'l-İslâm Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm. *Usulü'd-Dîn Ehl-i Sünnet Akaidi*, çev. Şerafettin Gölcük. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2015.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *el-Muhassal*, *Kelam'a Giriş*, çev. Hüseyin Atay. Ankara: 1978.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed. *el-Milel ve'n-nihal*. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1996.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed. *Nihâyetü'l-iqdâm fî 'ilmi'l-kelem*. Kahire: ts.
- Şirazî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf. *Şerhu'l-lüma'*, thk. Abdulmecid Türki, Beyrut: 1988.
- Taşdelen, Mehmet. "Cihadî Selefilik Bağlamında Neo-selefilğe Eleştirel Yaklaşım". *Dergiabant* 10/1 (2022), 71-94.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî. *Şerhu'l-'Aķā'id*. İstanbul: 1310.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî. *Şerhu'l-Makāşid*. Beyrut. Ts.
- Tekineş, Ayhan. "İlk Devir İslam Dünyasında Akıl Üzerine Tartışmalar". *Divan* (2001), 199-214.
- Topaloğlu, Bekir- Çelebi, İlyas. *Kelam Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM, 2010.

Yavuz, Yusuf Şevki. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2/242-246. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

Yavuz, Yusuf Şevki. “İslâm’da Yenilikçi Hareketin Başlaması ve Kelâm İlmi”. *İslâm, Gelenek ve Yenileşme*. İstanbul: 1996.

Extended Abstract

In this study, the functional use of mind in kalam is emphasized. First of all, the following point should be noted. The majority of theologians accept both reason and transmission as sources. However, there are different views on the position of the mind in the face of transplantation and its functionality.

When we look at the Mu’tazilah in general, they say that man is the maker of actions done by reason. At the same time, they developed a basic theory that God’s actions must also be reasonable. For this reason, they argue that good and evil are determined by reason. They tried to prove this rationally without rejecting the authority of the Qur’an. At the same time, they consider the matter within the framework of Allah’s justice and wisdom, claiming that Allah cannot command anything that would be contrary to reason and cannot do anything that is not for the good of His creatures. According to the Mu’tazilah, intellect and narration do not contradict each other, since it is Allah who reveals both the narration and the rational proof. However, even if there is an apparent contradiction, it has to be resolved by interpreting the verses. Because the mind is fundamental. In addition, they evaluate the Mu’tazilah within the framework of responsibility as another basis for expanding the functional area of the mind. Thus, although the Mu’tazilah did not deny the transmission, it is seen that they approached the issues of faith by keeping the competence area of the mind very wide.

According to the general acceptance of the leaders of Salafiyya, the competence area of the mind is very limited. However, especially

the notables of the later period of Salafıyya, by giving a little more space to the mind than the previous ones, admit that there is a need for the contemplation of the mind in order to explain and understand the transmission. However, they still see reason as a limited source of knowledge, and they think that they cannot understand the facts brought by religion on their own. According to them, since there is no conflict between transmission and reason, there is no need to change the transmission data with rational explanations. According to them, since Islam consists of creed and sharia and all principles related to belief are explained in the Qur'an and hadiths, it can be said that the idea that the mind does not have the authority to express an opinion on religious issues is dominant.

According to Maturıdı, reason constitutes a basis in both religious, moral and general knowledge, that is, in all areas from which knowledge is obtained. In fact, the fact that sense and news, which are other ways of obtaining information, can be reliable sources of information depends entirely on reason. Ebu'l-Muin en-Nasafi, one of the most prominent representatives of Maturıdı and Maturıdı school, emphasizes the necessity of applying to the mind in order to know the existence of the creator, to understand the texts and to learn the secrets of the world of senses. It states that believing in Allah is not necessary, but it is necessary to believe in the mind. While they say that the mind alone seems sufficient to find and believe in God, that is, the adequacy of the mind may be in question in metaphysical matters, but they also state that it cannot prevent the transmission of the mind. Because he has a limit in his mind, he is not capable of comprehending the whole religious field alone. Therefore, knowledge of revelation is needed. Thus, while talking about the importance of the functional value of reason, Maturıdı also state that the margin of error will decrease with the guidance of revelation, not alone, and they state that it is necessary to use reason under the guidance of revelation.

According to the Ash'arites, it is possible to say the following about the functional area of the mind. It is noteworthy that Abu'l-Hasan al-Ash'arî and many other Ash'ari notables regarded the source of all religious knowledge as transmission at first glance. According to Ash'arî, although the mind can know the existence of Allah, recognize the beautiful and the ugly, the good and the bad, that is, it can determine the rules of morality and law, the thing that makes it necessary to believe in their correctness is revelation. Because being responsible and taking an offer depends on the existence of religion. For this reason, reason has no authority to impose obligations on religious matters. However, it cannot be said that Imam Ash'ari acted completely as a transmitter and left his mind aside. Because, by criticizing those who reject mental contemplation and interpretation in his works, he did not completely close the door to reason. As a result, when we look at the first formation process of the Ash'arites, it is seen that Ash'arî actually expressed his ideas as a reaction to the Mu'tazila that he left, therefore, he did not use mental functions by approaching the issues like Salafi more in the first place. However, it can be said based on the works he wrote later that it is seen that he used reason as well as transmission in some subjects and thus tended to prove his own thoughts. For this reason, it should not be overlooked that even though Ash'arism sometimes seems to be completely transmissive and its stance is such, it actually values the functional area of the mind by acting rationally with the explanations it brings on some issues.

Although there are differences and variations in the evaluation of reason among the kalam schools, it can be said that it generally develops in three main axes. One of them is the Mu'tazilite axis, which emphasizes the mind. The second is the Salafi axis, which is based on the transmission. The third is the Maturidi and Ash'arî axis, which is included in the word of the Ahl as-Sunnah, which advocates the unity of reason and transmission.

GİBTÜ İslami İlimler Fakültesi Dergisi SIRAT
GIBTU Journal of Faculty of Islamic Sciences SIRAT
ISSN 2757-8631 | e-ISSN 2717-8064
Mayıs / May 2023, 4/1: 40-68

Abdulvehhab Lukaş ve *Nusratü'l-İslâm* Adlı Eseri

Şeyhmus NEBATİ

Doktora Öğrencisi, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi,
Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Tefsir Ana Bilim Dalı
PhD Student, İstanbul Sabahattin Zaim University,
Graduate Education Institute,
Department of Tafsir
İstanbul, Turkey
seyhmus@nebati.com.tr
orcid.org/0000-0001-7718-7991

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 7 Mart / March 2023

Kabul Tarihi / Accepted: 30 Mart / March 2023

Yayın Tarihi / Published: 30 Mayıs / May 2023

Yayın Sezonu / Pub. Date Season: Mayıs / May

Cilt-Sayı / Volume-Issue: 4/1, **Sayfa:** 40-68

Atıf / Cite: Nebati, Şeyhmus. “Abdulvehhab Lukaş ve *Nusratü'l-İslâm* Adlı Eseri [Abdul Wahhab Luqash and His Work *Nusrat al-Islam*]”. *Sirat* 4/1 (Mayıs/May 2023), 40-68.
<https://doi.org/10.56477/sirat.1261317>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two reviewers and confirmed to be plagiarism-free.



Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License (CC BY NC ND)

Abdulvehhab Lukaş ve *Nusratü'l-İslâm* Adlı Eseri*

Öz

19. yüzyılın özellikle ikinci yarısı, Osmanlı İmparatorluğu'nun ve İslâm toplumlarının büyük sarsıntılar geçirdiği bir tarih kesitidir. Bu dönemde yaşanan büyük kayıplar, 20. yüzyılda da devam etmiş ve I. Dünya savaşının sonunda Osmanlı Devleti yıkılmıştır. Diğer yandan İslâm coğrafyasının batısında bulunan Fas halkı da benzer bir süreçten geçmiş, sömürgeci devletlerin saldırılarına maruz kalmıştır. İşgalci devletlere karşı herkesin kendi üzerine düşeni yapmaya çalıştığı bir zamanda Faslı Abdulvehhab Lukaş da bir âlim olarak kalemiyle mücadeleye katılmış, Müslümanları Osmanlı hilâfetinin sancağı altında birlik olmaya davet etmek amacıyla on beş ciltlik bir tefsir yazmıştır. Derkâviyye, Şâzeliyye tarikatına mensup bir sufi olan müfessir Abdulvehhab Lukaş, Osmanlı hilâfetinin önde gelen savunucularındandır. *Nusratü'l-İslâm ve'l-îmân ve'l-ihsân fî ihrâci makâmâti'd-dîni mine'l-Kur'ân* adını verdiği tefsirini, Osmanlı hilâfetinin ayakta kalması için verilen mücadeleye destek amacıyla yazmış ve kitabında Müslümanları hilâfet sancağı altında birlik olmaya davet etmiştir. Bu yönüyle içtimaî/siyasî tefsir örneği olan eser, adından da anlaşılacağı gibi ayetlerin İslâm, iman ve ihsan açısından yorumlanması nedeniyle aynı zamanda önemli bir işârî tefsir örneğidir.

Anahtar Kelimeler: Abdulvehhab Lukaş, *Nusratü'l-İslâm*, Tefsir, İçtimaî/Siyasî Tefsir, İşârî Tefsir.

* Bu makale, Şeyhmus Nebati tarafından hazırlanan *Nusratü'l-İslâm: İslâm Siyaset düşüncesinde Bir Tefsir Örneği* adlı doktora tezinden üretilmiştir.

Abdul Wahhab Luqash and His Work *Nusrat al-Islam*

Abstract

The 19th century, especially its second half, was a period of history in which the Ottoman Empire and Islamic societies suffered great shocks. After the losses suffered during this period, the Ottoman Empire collapsed at the beginning of the 20th century. On the other hand, the Moroccan people also went through a similar process and were subjected to the attacks of colonialist states. At a time when everyone was trying to do their part against the occupying states, Abdul Wahhab Luqash, as a scholar, joined the struggle with his pen and wrote a fifteen-volume tafsir to invite Muslims to unite under the banner of the Ottoman caliphate. Mufassir Abdul Wahhab Luqash, a Sufi belonging to the Darqawiyya, Shâzeliyya sect, was a prominent advocate of the Ottoman caliphate. He wrote his tafsir, *Nusrat al-Islam wa'l-îmân wa'l-ihsân fî ihrâj maqâmâti al-dîni mine al-Qur'ân*, in support of the struggle for the survival of the Ottoman caliphate, and in his book he invited Muslims to unite under the banner of the caliphate. This work, which is an example of social/political tafsir, is also an important example of al-Ishârî tafsir because, the interpretation of the verses from the perspectives of Islam, faith and ihsan, as the title suggests.

Keywords: Abdul Wahhab Luqash, *Nusrat al-Islam*, Tafsir, Social/Political Tafsir, Ishari Tafsir.

Giriş

19. yüzyılın özellikle ikinci yarısı ile 20. yüzyılın ilk yıllarında Osmanlı İmparatorluğu ve diğer İslâm devletleri büyük sarsıntılara maruz kalmışlardır. Bu sırada 1914 yılında birinci dünya savaşı başlamış, Osmanlı Devleti birçok cephede çarpışmak zorunda kaldığı bu savaştan tam bir yenilgiyle çıkmıştır.¹ 1918 yılında Mondros mütarekesi ile savaş sona ermiş ve Osmanlı Devleti fiilen yıkılmıştır. Diğer yandan İslâm coğrafyasının batısında bulunan Fas halkı da benzer bir süreçten geçmiş, sömürgeci devletlerin saldırılarına maruz kalmıştır.

Müslümanlar, Mısır'ın doğusunda kalan yerlere Meşrik (Doğu), batısına düşen yerlere de Mağrip (Batı) demişlerdir. Dolayısıyla Libya, Tunus, Cezayir, Fas, Moritanya, Sicilya ve Endülüs gibi Müslümanların elinde bulunan bölgeler Mağrip olarak kabul edilir.² Türkiye'de bilinen adıyla Fas, İslâm dünyasında Mağrip ülkelerinden el-Mağribu'l-Aksâ veya Cezîretu'l-Mağrib, batı dünyasında ise Atlas ülkelerinden Maroc (Morocco) olarak adlandırılır. Resmî adı el-Memleketu'l-Mağribiyye'dir.³ Fas ise Mağrip'te bir şehir ismidir. Biz de makalemizde aslına uygun olarak Mağrip adını tercih ettik.

Bugünkü Mağrip, 17. yüzyıldan günümüze kadar Hz. Hasan'ın soyundan geldiği kabul edilen hanedan tarafından yönetilmektedir. 19. yüzyıl başlarından itibaren yaşanan taht kavgaları yüzünden, Avrupa'nın ülkedeki nüfuzu artmış ve en sonunda işgaller başlamıştır. İsyancılara karşı Fransa'dan destek uman sultan Mevlay Abdulaziz,

¹ Ali Aksu, "Osmanlılar ve Balkanlar", *İslâm Tarihi-2*, ed. Adnan Demircan - Mehmet Azimli (Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2018), 345-346.

² Adnan Adıgüzel, "Kuzey ve Orta Afrika", *İslâm Tarihi-2*, ed. Adnan Demircan - Mehmet Azimli (Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2018), 287.

³ Sırrı Erinç, "Fas", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 13 Aralık 2022).

1912 yılında Fransızların himayesini kabul etmek zorunda kalmıştır.⁴ Bununla birlikte İspanya'nın işgali altında bulunan kuzey ve güneybatı bölgelerinde İspanyol işgali kabul edilmiştir. Mağrip, 1956 yılında bağımsızlık mücadelesini kazanmış, Sultan V. Muhammed (ö. 1961) kral unvanını almıştır.⁵

İslâm coğrafyasının istilaya uğradığı dönemde, Batı'nın meydan okumalarına karşı, Müslümanların maruz kaldığı problemleri, Kur'an'ı yeni bir anlayışla ele alarak, nasların rehberliğinde çözümlenmeyi amaçlayan bir tefsir çeşidi ortaya çıkmıştır. 20. yüzyılda ortaya çıkan bu tefsir türü *ictimâî tefsir* metodudur.⁶

İctimâî tefsirin kurucusu kabul edilen Muhammed Abduh ve öğrencisi Reşid Rıza ile aynı dönemde yaşamış ve ictimâî tefsirin ilk temsilcilerinden olması gerektiğini düşündüğümüz Abdulvehhab Lukaş (ö. 1923), adı duyulmamış bir başka ıslahatçı müfessirdir. Yaşadığı dönemde Mağrip'in önemli âlimlerinden birisi olan Abdulvehhab Lukaş, Osmanlı hilâfetinin önde gelen savunucularındandır. *Tefsîru Nusratü'l-İslâm ve'l-îmân ve'l-ihsân fî İhrâci makâmâtî'd-dîni mine'l-Kur'ân* adını verdiği eserini, Müslümanları Osmanlı hilâfetinin sancağı altında birlik olmaya davet etmek amacıyla kaleme almıştır.

Nusratu'l-İslâm, aynı zamanda işârî tefsir örneğidir. Bu çeşit tefsirler, ayetlerin tasavvuf erbabına açılan bazı gizli anlamlar ve işaretler yoluyla açıklanmasına dayanır. Sûfî müfessir, bulunduğu makam itibariyle kalbine doğan işaretler doğrultusunda tefsir yapar.⁷

⁴ Davut Dursun, "Fas", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 19 Aralık 2022).

⁵ Adıgüzel, "Kuzey ve Orta Afrika", 301-302.

⁶ Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2013), 238; Orhan Atalay, *20. Yüzyıl Tefsir Akımı -İctimâî Tefsir-* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2004), 81-82.

⁷ Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn* (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1426/2005), 2/308; Demirci, *Tefsir Tarihi*, 210.

Abdulvehhab Lukaş, ayetleri İslâm, iman ve ihsan makamlarında tefsir ederek, zahiri anlamı verdikten sonra bâtını yorumlara geçer.

Nusratu'l-İslâm, yazarın ölümünden yaklaşık bir asır sonra Ca'fer ibnu'l-Hâc es-Sülemî tarafından yayına hazırlanmıştır. Türkçede hakkında yapılan ilk yayın ise bu makale olmaktadır. Bundan önce Türkiye'de Abdulvehhab Lukaş ve tefsiri *Nusratu'l-İslâm* hakkında yayınlanmış iki Arapça makale bulunmaktadır. Birincisi Ziyad Alrawasdah'ın *Nemuzecun min tefâsîr es-siyâsiyyeti'l-Osmâniyye; 'Nusratu'l-İslâm' li Abdulvehhab et-Titvâniyyi* adını taşıyan makalesi. Yazar, Türkçe özetin başlığını *Osmanlı Taraftarı Siyâsî Bir Tefsir Örneği: Abdulvehhab et-Titvâni'nin 'Nusratu'l-İslâm' Adlı Eseri*⁸ olarak belirlemiştir.

İkincisi ise Yahya Maabdeh'in *et-Te'vîlu'l-ictimâiyyi li'l-Kur'âni'l-Kerîmi inde't-Titvânî ve mevkii'l-Kur'ân ve's-Sünne fî nazariyyetihi* isimli makalesidir. Makalelerin yayınlandığı tarih itibariyle Ca'fer ibnu'l-Hâc es-Sülemî'nin takdim yazısından başka kaynak bulunmamaktadır. Birinci makalenin yayınlandığı tarihte *Nusratu'l-İslâm*'ın henüz ikinci cildi mevcuttur. Yahya Maabdeh'in makalesi yayınlandığında ise tefsirin beşinci cildi yayımlanmıştı. Bundan dolayı makaleler, daha çok yazarların kendi yorumlarıyla zenginleştirilmiştir.

Sonraki yıllarda on beş ciltlik *Nusratu'l-İslâm* tamamlanmış ve bu arada Abdulvehhab Lukaş'ın hayatını araştıran Yusuf es-Sebbah, müfessirin hayatını konu alan bir kitap yayınlamıştır. Biz de bu makalemizde Abdulvehhab Lukaş'ın hayatını, Ca'fer ibnu'l-Hâc es-Sülemî'nin takdim yazısı ile Yusuf es-Sebbah'ın kitabına dayanarak kaleme aldık. Çalışmamızda *Nusratu'l-İslâm*'ı ve müellifini kısa bir şekilde ama bütün yönleriyle tanıtmaya çalıştık.

⁸ Ziyad Alrawasdah, "Osmanlı Taraftarı Siyâsî Bir Tefsir Örneği: Abdulvehhab et-Titvâni'nin *Nusratu'l-İslâm* Adlı Eseri", *Istanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2012), 27.

1. Abdulvehhab Lukaş'ın Hayatı ve İlmî Yönü

Mağrip'in Titvan şehrinde doğan Abdulvehhab Lukaş, işgal sonucu Endülüs'ten göç etmek zorunda kalmış olan bir aileye mensuptur. Lukaş, atalarıyla aynı kaderi paylaşmış, İspanya'nın doğduğu şehri işgal etmesi üzerine yaşadığı şehri terk etmek zorunda kalmıştır. Titvan'dan ayrılp Tanca'ya yerleşen Abdulvehhab Lukaş, Osmanlı hilâfetine önde gelen savunucularındandır.

Künyesi Abdulvehhab ibn Muhammed Lukaş el-Endelusiyyu't-Titvânî olan müfessir, hicrî 1269, miladî 1852 yılında Titvan'da doğmuştur. İlk hicretini çocukluğunda 1276/1859 yılında İspanyolların Titvan'ı işgal etmesi üzerine ailesiyle birlikte civar şehirlere, muhtemelen Tanca'ya yapmış, 1278/1861 yılında Titvan'a geri dönmüştür. Hicri 1331 miladi 1913 yılının şubat ayında, İspanya'nın Titvan'ı tekrar istila etmesi üzerine memleketini terk ederek ölünceye kadar yaşayacağı Tanca'ya yerleşmiştir.⁹

Abdulvehhab Lukaş Endülüs kökenli bir aileye mensuptur. Ailesi, Endülüs'ten Titvan'a olan son hicret sırasında Titvan şehrini yurt edinmiştir.¹⁰ Titvan'da yaşayan aileler arasında, Lukaş ailesi dışında Emevî meliklerinin soyundan gelen başka bir aile bulunmuyordu. Bundan dolayı Abdulvehhab Lukaş, yazılarında İberyâ kökenli ailesinden iftiharla bahseder, ayrıcalıklı olduğunu düşünerek onlarla gurur duyardı.¹¹

Makam, mevki sahibi, toplumun itibar ettiği Lukaş ailesinin fertlerinden bir kısmı, dinî ve siyasî alanda birçok görevler üstlenmişlerdir. Bir zamanlar otorite sahibi oldukları gibi, Titvan'da kurdukları Lukaş Medresesi ile ilmî araştırmaların başlamasında da

⁹ Abdulvehhab Lukaş, *Tefsîru nusratu'l-İslâm*, thk. Cafer İbnu'l-Hâc es-Sülemî (Titvan: Cem'iyyetu Tetavun Asmir, 1431/2010-1444/2022), 1/ 2-3, 13-14.

¹⁰ Lukaş, *Nusratu'l-İslâm*, 1/3.

¹¹ Yunus es-Sebbâh, *el-Âlimu'l-müfessir Abdulvehhab Lukaş* (Tanca: Dâr Selikî Ahaveyn, 2020), 10.

tarihi bir görev üstlenmişlerdir. Mağrip'in kuzeyinde, bir benzeri bulunmayan bu görkemli medrese zenginlik ve ilimle şöhret bulmuştur.¹²

Abdulvehhab Lukaş ilmî ortamda, seçkin sûfiler arasında yetişmiştir. Lukaş'ın ailesi, önemli görevler üstlenmiş, yüksek makam sahibi, ilmî alanda ve yöneticilikte isim yapmış bir aile olarak biliniyordu. Lukaş ailesinin ilim, tasavvuf ve siyasetin mecz edildiği seçkin ortamı, Abdulvehhab'ın kişiliğinin oluşmasındaki en önemli kaynak olmuştur.¹³

Müfessirin yaşadığı çağ, tarihte benzeri görülmemiş ızdıraplar, fitneler dönemi olarak bilinir. Bu dönemde Mağrip, yabancılar karşısında aldığı en büyük mağlubiyeti yaşamıştır. Ülke işgal edilmiş, yabancı güçler imtiyazlar elde etmişlerdir. Mağrip, Fransızların himayesini kabul etmek zorunda kalmış ve bağımsızlığını kaybetmiştir. Bunun yanında Birinci Dünya Savaşı yaşanmış, Batılı devletler yükselirken İslâm devletleri çökmüş ve hilâfet düşmüştür.¹⁴

Abdulvehhab Lukaş, zikir ve müzakereyle dolu, ticari faaliyet ve yargı görevi ile geçen çalkantılı bir hayattan sonra ömrünün son demlerinde hilafetin devletine hicret etmeyi umarak, o diyardan gelecek haberleri gözeterek ve her an cihada hazır bir vaziyette beklerken cuma günü, hicrî 21 Zilkâde 1341, milâdî 7 Temmuz 1923 yılında, 71 yaşında hayata veda etmiştir. Müfessir Abdulvehhab Lukaş, Tanca şehrinde Merişân kabristanında metfundur.¹⁵

1.1. Tasavvufî Kişiliği

Titvan'da bulunan çok sayıda tarikat ve zaviyelerle dolu toplumsal hayatın etkisiyle Abdulvehhab Lukaş, ilk zamanlar

¹² Sebbâh, *Abdulvehhab Lukaş*, 12.

¹³ Sebbâh, *Abdulvehhab Lukaş*, 25-26.

¹⁴ İsmail Ceran, *Fas Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2012), 838-864, 885-904; Sebbâh, *Abdulvehhab Lukaş*, 27-28.

¹⁵ Lukaş, *Nusratu'l-İslâm*, 1/ 21.

Raysûniyye zaviyesine intisap etti. İlk gençlik yıllarında Seyyid Abdusselâm ibn Ali ibn Raysûn'un (ö.1299/1882) meclislerine katılmış ve ondan bilgiler aktarmıştır. Abdulvehhab Lukaş, Şeyh Abdusselam ibn Raysun'un vefatından sonra ise Derkavîyye - Şâzelîyye tarikatına intisap etti. Titvan'da o zaman tarikatın şeyhi olan Fakih el-Hâc Abdulkâdir ibn Acîbe'ye (ö.1313/1895) samimiyetle bağlanmış ve uzun bir süre onunla zaviyede kalmıştır. Daha sonra şeyhi ona, müritleri karşılayıp onları irşat etme görevini verdi. Lukaş, Şeyhi Abdulkadir ibn Acîbe'nin vefatına kadar, Derkâvîyye-Acîbîyye zaviyesinin mukaddimliğini yaptı.¹⁶ Müfessir Lukaş Derkavîyye - Şâzelîyye tarikatında derinleşerek şeyhini ve tarikatını anlatan *el-Fütûhâtu'l-acîbe fi'd-duhûli tahte İbn Acîbe* adlı bir kitap da yazmıştır.¹⁷ Abdulvehhab Lukaş, yabancı güçlerin Titvan şehrine girmeleri üzerine hicret edip Tanca'ya yerleşinceye kadar tarikatın şeyhi olarak kaldı.¹⁸

1.2. Hicreti

Lukaş ailesinin eskiden beri Tanca şehriyle ilişkileri bulunuyordu. Fakat Abdulvehhab Lukaş'ın Tanca'ya yerleşmesi, İspanyolların Titvan'a girmesi üzerine ailesiyle birlikte hicret etmesinden dolayıdır. Tanca'da yaklaşık on yıl yaşayan Abdulvehhab Lukaş, tefsirini bu şehirde yazmaya başladı ve burada tamamladı. Vefat edince Tanca'da defnedildi.¹⁹

Titvan'da yabancıların hükmüne rıza göstermenin küfür olduğu görüşü hâkimdi. Halkın çoğunluğu Titvan'dan kaçarak uluslararası devlet statüsündeki Tanca'ya yerleşiyordu. Mücahidler ve Titvanlı muhacirler, yabancıların işgaline rıza gösteren Titvanlıları kâfir kabul ediyor ve onları yabancılardan daha şerir görüyorlardı.²⁰

¹⁶ Sebbâh, *Abdulvehhab Lukaş*, 53-54.

¹⁷ Sebbâh, *Abdulvehhab Lukaş*, 54.

¹⁸ Sebbâh, *Abdulvehhab Lukaş*, 56.

¹⁹ Lukaş, *Nusratu'l-İslâm*, 1/13-14.

²⁰ Lukaş, *Nusratu'l-İslâm*, 1/ 18.

Abdulvehhab Lukaş bu şartlar altında Tanca'ya yerleşmiş oldu. Burada yönetimin uluslararası statüsü bulunuyordu. Belli bir gücün iktidarı söz konusu değildi. Tanca'da rahat yaşama imkânı vardı ve ilim ehli herhangi bir baskı görmüyordu. O yüzden birçok aile, yaşanan çalkantılar ve güvenli olmayan hayat şartları yüzünden memleketlerini terk edip Tanca'ya yerleşiyordu. Abdulvehhab Lukaş Titvan'ı terk ederek, barındırdığı uygun şartlar nedeniyle Tanca'ya gelmiş olsa da maksadı buraya yerleşmek değildi. Onun asıl amacı Tanca'ya yerleşip buradan taraftarı olduğu Osmanlı'nın mücahitlerine yetişmekti. Lukaş, Osmanlı Devleti'nin siyasi görüşünü destekliyordu.²¹

Müfessir Lukaş, kişinin dininden emin olmadığı ve küfür diyarında garip kaldığı zaman, o diyardan İslâm beldelerine hicretinin vücûbu konusunda çok söz söylemiştir. İster silahla ister kâğıt kalemle veya fikirle ya da herhangi bir hizmetle kâfirlerin neferi olup, Müslüman kardeşleriyle çarpışan kişiyi açıkça tekfir etmiştir. Mağrip'de çoğunluğun böyle olduğunu söyleyen Lukaş, bu hal üzere ölenin kâfir olduğunu belirtir. Ancak “*kalbi iman ile dolu olduğu halde (inkâra) zorlanan başka.*”²² Böyle bir kişi, bir Müslümanı öldürmemişse niyeti üzeredir. Lukaş aynı şekilde, küfür beldelerinden birinde yerleşmeyi tercih eden, buralardaki ticareti beğenen, ölünceye kadar buraları yurt edinen ve ölünce çocuklarını kâfire veya küfre maruz bırakan kimse için de aynı hükmü vermiştir.²³

1.3. Siyasî Aidiyeti ve Osmanlı Devleti'ne Bağlılığı

Osmanlı Devleti ile Mağrip ilişkileri, Osmanlı'nın 16. yüzyılda Cezayir'i almasıyla başlar. Mağrip üzerinde siyasî baskı oluşturan bu olaydan başka, iki devlet arasındaki ilişkiler hilâfet konusundaki rekabet nedeniyle de gergin bir vaziyettedir. Ancak, 19. yüzyıl

²¹ Sebbâh, *Abdulvehhab Lukaş*, 87-90.

²² *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Açıklamalı Meâli*, çev. Ali Özek vd. (Medine: Kral Fahd Mushaf-ı Şerîf Basım Kurumu, 1434/2013), en-Nahl 16/106.

²³ Lukaş, *Nusratu'l-İslâm*, 3/86.

başlarında sömürgeci devletlerin istilacı siyaseti, iki devletin yakınlaşmasına ve kendi aralarında ittifak arayışlarına yol açmıştır. II. Abdülhamid'in İslam birliği siyaseti, Mağrip ile olan ilişkilerde de kendini göstermiş ve ittifak kurma çabalarını hızlandırmıştır. Sultan II. Abdülhamid, sahip olduğu bütün imkânlarını kullanarak her millettten davetçiler aracılığıyla Mağrip'te ve genel olarak dünyanın muhtelif bölgelerinde İslâmî kuruluşlara ulaşarak *İslâmî Birlik* fikrini iletmış, zamanın rağbet gören gazetelerini istihdam etmiş, birçok zaviye ile iletişim kurmuştur.²⁴

İttihat ve Terakki döneminde Almanya, Afrika'daki çıkarlarını gözeterek Fransa'ya karşı Osmanlı ile ittifak kurmuştur. Mağrip'te Türk-Alman casuslar, Mağriplileri cihada teşvik etmek için itilaf devletleri safında bulunmanın küfür olduğunu söyleyerek bu devletlere karşı durmanın zaruretine vurgu yapmışlardır. Ayrıca Mağrip ordusunun eğitilmesine katkı sağlamak için Osmanlı subayları görevlendirilmiştir. Subaylar, askerî faaliyetlerinin yanında sömürgecilere karşı yazılı propaganda yürütülmesi için matbaa kurmuş ve çeşitli cemiyetler oluşturmuşlardır.²⁵ Benzer şekilde Mağrip'ten İstanbul'a ve Osmanlı'nın çeşitli bölgelerine ziyaretler gerçekleştirilerek ilişkiler karşılıklı olarak devam ettirilmiştir.²⁶ Bir cümleyle özetlersek, Batılı ülkelerin sömürgeleştirme faaliyetleri Müslüman halklar arasında yakınlaşmaya sebep oluyor, dayanışma ruhunu canlandırıyor. İşte bu şartlar altında Abdulvehhab Lukaş, her zaman siyasî olayları takip etmiş ve siyasetle meşgul olanlarla birlikte bulunmuştur.²⁷

²⁴ Gökhan Yeşilmen, "Osmanlı Devleti'nin Fas Siyaseti Üzerine Bir Değerlendirme", *Medeniyet ve Toplum Dergisi* 2/2 (Güz 2018), 107, 110-111, 114; Sebbâh, *Abdulvehhab Lukaş*, 98.

²⁵ Yeşilmen, "Osmanlı Devleti'nin Fas Siyaseti Üzerine Bir Değerlendirme", 116-117.

²⁶ Lukaş, *Nusratu'l-İslâm*, 1/15-16.

²⁷ Lukaş, *Nusratu'l-İslâm*, 1/13.

Burada yeri gelmişken hatırlatmamız gerekir ki, Osmanlı Hilâfeti ile Mağrip Sultanlığı arasındaki karşılıklı faaliyetler, Osmanlı'nın yıkılışından sonraki döneme kadar canlılığını korumuştur. Ca'fer es-Sülemî, Mustafa Kemal Paşa döneminde, Mağrip'in bağımsızlık mücadelesi veren gruplarıyla Türkiye arasında karşılıklı olarak kültürel faaliyetlerin yapıldığını belirtmektedir.²⁸

Mağripliler, kurtuluşun Müslümanların birlik halinde cihat etmelerinde olduğunu düşünüyorlardı.²⁹ Abdulvehhab Lukaş, Osmanlı hilâfetinin sancağı altında birleşmeye ve sömürgecilere karşı durmaya davet edenlerin başında geliyordu. Tefsirini bu amaçla yazmış, Nusratu'l-İslâm adını, Nusratu'l-Hilâfe anlamında kullanmıştır. Abdulvehhab Lukaş, tefsirinin uygun bulunduğu her yerinde Osmanlı'ya davetle ilgili yorumlarda bulunmuştur.

1.4. Eserleri

Ca'fer İbnu'l-Hâc es-Sülemî, *Nusratu'l-İslâm* adlı eser için kaleme aldığı takdim yazısında, müfessir Abdulvehhab Lukaş'ın günümüze ulaşan dört eserinin adını vermektedir.³⁰

1. *Tefsîru nusratu'l-İslâm fi ihrâc makâmâtî'd-dîn mine'l-Kur'ân*: Makalemizin konusunu oluşturan bu eserle ilgili bilgiler ileride ayrı bir başlık altında verilecektir.

2. *Tefsîru'l-Fâtiha*: Abdulvehhab Lukaş, tefsiri *Nusratu'l-İslâm*'da bu kitaptan bahsederek şunu söyler: “Benim bundan önceki bir nüshada *Fatiha*'nın müstakil tefsiri vardır.”³¹ Güzel bir şekilde ciltlenmiş, orta hacimli ve iyi durumda olan nüshanın on dört sayfası *Fatiha* suresinin tefsirinden oluşmaktadır. Geriye kalan kısım ise Bakara sûresinden Nisâ sûresinin “*Şüphesiz ayetlerimizi inkâr edenleri gün gelecek bir ateşe sokacağız; onların derileri pişip acı duymaz hale*

²⁸ Lukaş, *Nusratu'l-İslâm*, 1/17.

²⁹ Sebbâh, *Abdulvehhab Lukaş*, 100.

³⁰ Lukaş, *Nusratu'l-İslâm*, 1/12.

³¹ Lukaş, *Nusratu'l-İslâm*, 1/61.

geldikçe, derilerini başka derilerle değiştiririz ki acıyı duysunlar! Allah daima üstün ve hakîmdir,"³² ayetine kadar yapılan tefsirden ibarettir.³³ Yunus es-Sebbâh, bu tefsirin özgün bir nüshasının Rabat'ta Ulusal Kütüphane'de bulunduğunu (No: 2813) bildirmektedir.³⁴

3. *Şerhu el-Hikemi'l-Atâiyye*: Ca'fer İbnu'l-Hâc es-Sülemi, bu eserin sadece ismini zikretmiş başka bir bilgi vermemiştir.³⁵ Abdulvehhab Lukaş ise Fatiha suresinin müstakil tefsirinden bahsederken bu eserin de ismini zikretmiştir.³⁶

4. *Simâru'l-hakîkati'l-îmâniyyeti'l-ihsâniyye fî şerh el-Ayniyyete'l-Cilâniyyete'l-Kâdiriyye*: Abdulvehhab Lukaş, tefsirinde bu esere işaret etmiştir. Tefsirin bir yerinde Abdülkadir Geylanî'nin kitabından alıntılacağı beyit hakkında şu ifadeyi kullanır: "*Şerhu'l-Ayniyye'de onu, bir ziyade olmaksızın iyice açıkladım ve ispatladım. Allah en doğrusunu bilendir.*"³⁷ Tefsirinin bir başka yerinde ise şu bilgiyi verir: "*Kim bu beyitleri açıklamalarıyla birlikte izlemek istiyorsa ona düşen, bizim 'Ayniyye' şerhini izlemesidir.*"³⁸ Ca'fer es-Sülemi, bu şerhin 317 sayfadan oluşan bir cilt olduğunu belirtir. Yaprak kenarlarının aşınarak bozulduğunu, ciltlemenin hasar gördüğünü, bu yüzden eserin kötü durumda olduğunu haber vermektedir.³⁹

Yunus es-Sebbâh yukarıdaki eserlere ilaveten, günümüze ulaşmamış üç eser ismi daha vermektedir.⁴⁰

5. *Tefsîru'l-Fâtiha el-Kebîr*.

³² en-Nisâ 4/56.

³³ Lukaş, *Nusratu'l-İslâm*, 1/12.

³⁴ Sebbâh, *Abdulvehhab Lukaş*, 146.

³⁵ Lukaş, *Nusratu'l-İslâm*, 1/12.

³⁶ Lukaş, *Nusratu'l-İslâm*, 1/61.

³⁷ Lukaş, *Nusratu'l-İslâm*, 1/61.

³⁸ Lukaş, *Nusratu'l-İslâm*, 1/171.

³⁹ Lukaş, *Nusratu'l-İslâm*, 1/12.

⁴⁰ Sebbâh, *Abdulvehhab Lukaş*, 145, 151, 154.

6. *el-Futûhâtu'l-acîbe fi'd-duhûl tahte İbn Acîbe.*

7. *el-Künnâş.*

Abdulvehhab Lukaş'ı kısaca tanıtmaya çalıştığımız bölümü burada bitiriyoruz. Aşağıda ise müfessirin Osmanlı hilâfetini desteklemek amacıyla kaleme aldığı, tefsiri *Nusratu'l-İslâm* hakkında bilgiler yer almaktadır.

2. Abdulvehhab Lukaş'ın *Nusratu'l-İslâm* Adlı Eseri

Tefsîru nusratu'l-İslâm fi ihrâc makâmâti'd-dîn mine'l-Kur'ân, Abdulvehhab Lukaş'ın en önemli ve en hacimli eseridir. Kitabın bundan başka isimleri de vardır. Bunlardan eserin amacını daha açık ve daha uzun bir şekilde ifade eden bir isim şu şekildedir; *Tefsîru nusratu'l-İslâm ve'l-îmân ve'l-ihsân fi ihrâci makâmâti'd-dîni mine'l-Kur'ân ve fi cem'i kelimeti'l-Müslimîne Şarkan ve Mağriban alâ Halîfetin Vâhidin li'r-Rasûli ve'l-Furkân maa tahkîki kırâati's-seb'a ve mâ yessarahullâhu mine'l-kırâati'l-hâriceti ani's-seb'i*. Lukaş tefsirini, kendi zamanının siyasi problemlerine Kur'ân'dan çözüm üretmek ve özellikle Osmanlı hilâfetinin ayakta kalmasına katkı sağlamak amacıyla kaleme almıştır. Lukaş, hilâfet merkezine destek olmak için elinden gelen çabayı sarf etmiştir. Bu amaç için yazdığı tefsirinde her fırsatta, cereyan eden olaylar ile ayetler arasında bağlantı kurmuş, I. Dünya savaşının taraflarıyla ilgili yorumlar yapmış, Mağrip tarihiyle ilgili konulara değinmiş, işgalcilerle iş birliği yapanlara özellikle âlimlere çok ağır eleştirilerde bulunmuş, maruz kalınan hezimetin sebepleri üzerinde durmuş ve tavsiyelerde bulunmuştur. Abdulvehhab Lukaş, tefsirinde en çok Müslümanların Osmanlı sancağı altında birleşmelerinin zarureti üzerinde durmuştur.⁴¹

Abdulvehhab Lukaş bu tefsiri yazmaya 1334/1916 yılında Tanca şehrinde başlamış ve 1340/1922 yılında, vefatından yaklaşık bir buçuk yıl önce aynı yerde tamamlamıştır. Yani Lukaş tefsirini yazmaya I.

⁴¹ Lukaş, *Nusratu'l-İslâm*, 1/13-14, 36.

Dünya savaşı esnasında başlamış, Osmanlı Devleti'nin yıkılıp dağılmasından sonra tamamlamıştır.⁴²

Ca'fer İbnu'l-Hâc es-Sülemî, bu eserin müfessire ait tek bir nüshası bulunduğunu ve yedi cüzden oluştuğunu bildirir.⁴³ Bu yazma eserin ilk baskısına, kendini hacimli eserlerin tahkiki için adanmış olan Ca'fer es-Sülemî'nin gözetim, ilgi ve takdimi ile 2010 yılında, Titvan şehrinde başlanmış ve on iki yıl sonra on beşinci ve son cildi yayınlanarak 2022 yılında tamamlanmıştır. *Tefsîru nusratu'l-İslâm*, Fâtiha sûresinden Nâs sûresine kadar, bütün sûreleri kapsayan tam bir tefsir kitabıdır.

2.1. Tefsirin Genel Özellikleri

Müfessirin, hacimli tefsirine nispetle kısa sayılabilecek iki mukaddimesi bulunmaktadır. Lukaş bu mukaddimelerde Osmanlı'dan o kadar çok bahsetmiştir ki, tefsirinin neredeyse Osmanlı Devleti'nin bölgede yürüttüğü siyasete destek için kaleme alındığını düşündürmektedir. Ya da birinci dünya savaşında, dârü'lislâmda özellikle Osmanlı Devleti'nde yaşanan olaylar üzerine tefsirini inşa etmiş gibidir.

Lukaş tefsirinde, toplumsal hayatta Kur'ân'ı esas alması için Ümmete çağrıda bulunuyordu. Mağrip'in sömürgeleştirilmesine karşı duruyor, Müslümanları Osmanlı Devleti'nin sancağı altında birleşmeye davet ediyordu.⁴⁴ Bu nedenle Abdulvehhab Lukaş'ı Osmanlı müfessirleri arasında sayanlar da olmuştur. O, neredeyse her ayetin tefsirini Osmanlı Devleti'ne itaate çağrı için bir fırsat olarak görüyordu.⁴⁵

⁴² Lukaş, *Nusratu'l-İslâm*, 1/30.

⁴³ Lukaş, *Nusratu'l-İslâm*, 1/30.

⁴⁴ Lukaş, *Nusratu'l-İslâm*, 1/27.

⁴⁵ Yahya Maabdeh, "et-Te'vîlu'l-ictimâiyyi li'l-Kur'âni'l-Kerîmi inde't-Tıtvânî ve mevkii'l-Kur'ân ve's-sünne fi nazariyyetihi", *Osmanlı Döneminde Tefsir*, ed. Hidayet Aydar vd. (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 2/386.

Gerçekten de müfessir Lukaş, Osmanlı hilâfetinde ifadesini bulan İslâmî hamiyetinde aşırılığa kaçmıştır. Osmanlıyı destekleyene dost, karşı olana düşmandı. Bu his ve düşünceyle tefsirinin sayfalarını Osmanlıya siyasî destek mesajlarıyla doldurmuştur. Müslümanlara, Osmanlı'nın asırlardır İslâm Devleti'ni temsil ettiğini anlatmaya çalışmıştır. Bütün Müslümanların milliyet, mezhep, meşrep gibi farklılıklarıyla birlikte, güçlü ve egemen olabilmek için birleşmeleri gerektiğine inanmış, tefsirinin birçok yerinde ve her fırsatta bu düşüncesini işlemiştir. Denilebilir ki, Lukaş'ın tefsiri *Nusratü'l-İslâm*, Osmanlı Devleti'ne destek (Nusratu'd-Devletu'l-Osmaniyye) anlamına denk geliyordu.”⁴⁶

Abdulvehhab Lukaş'a göre, Muhammedî hilâfet devleti, Sünnet'e yöneldiği ve din düşmanları ile destekçilerine karşı gerektiği gibi mücadele verdiği zamanlarda onları mağlup etmiş ve zafer kazanmıştır. Böylece ümmet, hâkimiyet elde ederek izzet ve şerefine geri dönmüştür. Sünneti terk edip Allah Teâlâ'nın muradına ters düşerek başkalarına yönelince de musibete gark olmuştur.⁴⁷

Müfessir Lukaş tefsirinde aynı yerde bulunmaması gereken, birbirini iten nesnelere bir arada toplamıştır. Eser, rivayet tefsiri türündedir. Lukaş, tefsirinde sahih ya da zayıf selef müfessirlerinin sözlerinden yapılan rivayetleri nakletmiş, isrâiliyâta başvurmuş, Kur'ân'la ve sahih olsun veya olmasın hadisle istişhâd etmiştir. Ca'fer es-Sülemî, Abdulvehhab Lukaş'ın hadis ilminde ehil olmadığını, bu yüzden tefsirinde çok sayıda zayıf ve mevzu hadis bulunduğunu vurgulamaktadır. Yaptığı nakillerde rivayet, isnat ve kapsamlı bir inceleme bulunmamaktadır. Bununla birlikte ihtiyatlı davranmaktan da geri durmamıştır. Bazen hadis metninin anlamını 'او كما ورد' kaydıyla nakletmiştir. Bazı yerlerde ise Mısır'da Muhammed Abduh ve Reşid Rıza'nın yönettiği Kur'ân'a dayalı *islah hareketinin* akılcı tefsirine

⁴⁶ Lukaş, *Nusratu'l-İslâm*, 1/27.

⁴⁷ Lukaş, *Nusratu'l-İslâm*, 1/42.

reddiyede bulunmuştur.⁴⁸ Abdulvehhab Lukaş tefsirinde Sünnî geleneğe bağlıdır. Dolaylı yoldan dahi i'tizâlî fikirlere yer vermemiştir. Aksine Mu'tezile'nin görüşlerini münakaşa ederek onları reddetmiştir.⁴⁹

Abdulvehhab Lukaş, toplumun ıslahı için çabalayan bir âlimdir. Tefsirinde fırsat bulduğu her yerde kadıları, müftüleri, adâlet adamlarını, kamu görevlilerini, kabile reislerini, cihadın önderlerini, kanaat önderlerini ve zaviye şeyhlerini tenkit etmiş ve gerektiğinde kınamıştır. Toplumsal olayları, yabancıların Mağrip üzerindeki tahakkümünü ele alarak incelemiştir. Sülemi, Abdulvehhab Lukaş'ın tenkitlerinden hareketle, eserinin *sosyal tarih* kitabı olarak kabul edilebileceğini söylemektedir.⁵⁰

Lukaş aynı zamanda kıraat âlimidir. Bir ayeti tefsir ederken ilk aşamada ayetin kıraatlerini tespit eder. Yedi kıraat ve on kıraat dışında şâz kıraatleri nakletmekten sakınmaz. Müfessir Lukaş bunlara ek olarak sarf, nahiv, belâgat konularında da yetkin bir lügat âlimidir.⁵¹

Son olarak ifade etmeliyiz ki, Abdulvehhab Lukaş, tefsirinde şer'î ilimleri, tasavvufu ve siyaseti bir araya toplamış, çok yönlü bir âlimdir. Ancak, eser siyasî açıdan başka bir çalışmamızda yer alacağından, burada işârî ve fikhî yönüyle tanıtılacaktır.

2.2. İşârî Tefsir Yönünden *Nusratü'l-İslâm*

Abdulvehhab Lukaş'ın eseri "*Tefsîru nusratü'l-İslâm ve'l-îmân ve'l-ihsân fî ihrâc makâmâtî'd-dîni mine'l-Kur'ân*" aynı zamanda işârî tefsir örneklerindedir. Müfessirin bu alanda dayanağı Şeyh Ebu'l-Abbas Ahmed ibn Muhammed ibn Acîbe (ö. 1224/1809) ile Şâzeliyye - Kâdiriyye kaynaklarıdır. İbn Acîbe'nin dört ciltlik *el-Bahru'l-medîd*

⁴⁸ Lukaş, *Nusratu'l-İslâm*, 1/27.

⁴⁹ Lukaş, *Nusratu'l-İslâm*, 1/28.

⁵⁰ Lukaş, *Nusratu'l-İslâm*, 1/28.

⁵¹ Lukaş, *Nusratu'l-İslâm*, 1/28.

adlı tefsirini örnek almıştır. Lukaş, Şeyh Ebu'l-Abbas Ahmed ibn Acîbe'nin yöntemini izleyerek şayet varsa nüzul sebebinin zikrederek ayeti tefsir etmeye başlar. Lügat açısından önemli gördüğü konuları açıklar. Lafızların zahiri açıdan anlamlarını belirtir, sonra bâtına ilişkin anlamlarına işaret eder.⁵² Lukaş'ın örnek aldığı *el-Bahru'l-medîd*, Türkçeye de tercüme edilmiş ve Semerkand Yayıncılık tarafından 2011 yılında on bir cilt olarak yayımlanmıştır.

Tahmin edilebileceği gibi irfan sahibi zatlar da Nusratu'l-İslâm'da çokça yer bulmuşlardır. Abdulkadir Geylânî (ö. 561/1166) başta olmak üzere, Abdulvehhab Lukaş'ın şeyhi Abdulkadir ibn Acîbe (ö. 1313/1895), Abdulaziz ed-Debbâğ (ö. 1132/1720) gibi sufi âlimler ile onların takipçisi zatların sözleri, müfessirin Kur'ân'da karşılaştığı zahir ve bâtın müşkillerin çözümünde birer hüccettir. Müfessir Lukaş, cezbe halinde sarf edilmiş bazı sözlerin de (şathiye) tefsirinde yer almasında bir beis görmemiştir.

Abdulvehhab Lukaş, tasavvufun geçmişinin *ehlü's-suffaya* kadar uzandığını, onların ilk sufiler olduğunu iddia eder. Bu iddiasının kanıtı şu ayettir:

لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أُحْصِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِي الْأَرْضِ يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ النَّعْفِ تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافًا وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ

“(Yapacağınız hayırlar,) kendilerini Allah yoluna adanmış, bu sebeple yeryüzünde kazanç için dolaşamayan fakirler için olsun. Bilmeyen kimseler, iffetlerinden dolayı onları zengin zanneder. Sen onları simalarından tanırsın. Çünkü onlar yüzüzlük ederek istemezler. Yaptığınız her hayrı muhakkak Allah bilir.”⁵³

⁵² Lukaş, *Nusratu'l-İslâm*, 1/28.

⁵³ el-Bakara 2/273.

Müfessir, bu ayetin ehlü's-suffe hakkında nazil olduğunu ve Muhacirlerden dört yüz kişi olduklarını belirtir. Ona göre suffe ehli, tasavvufun nüvesini teşkil eden zahitler topluluğudur.⁵⁴

Abdulvehhab Lukaş'ın nezdinde her ayet *İslâm*, *iman*, *ihsan* açılarından anlaşılır ve her aç (makam) diğerinden daha derin anlama sahiptir. Ca'fer es-Sülemî, bunda bir beis olmamakla birlikte Lukaş'ın mübalağaya kaçtığını, ayeti ilgisiz bir şekilde açıkladığını, çıkardığı anlamın ayetin zahiri açısından kabul edilebilir olmadığını belirtir.⁵⁵ Müfessirin bu yöntem ile yaptığı tefsire aşağıdaki ayetler üzerinden bakalım:

أَمَّنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلُّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ

“Peygamber, Rabbi tarafından kendisine indirilene iman etti, müminler de (iman ettiler). Her biri Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine iman ettiler. «Allah'ın peygamberlerinden hiçbiri arasında ayırım yapmayız. İştittik, itaat ettik. Ey Rabbimiz, affına sığındık! Dönüş sanadır» dediler.”⁵⁶

(*İştittik*) yani, zahir ve bâtın olarak icabet ettik: İslâm makamında bize emredilene icâbet ettik; İman makamında örtüsü açılmış olarak (keşf) bize emredilene icabet ettik; İhsan makamında örtüsü açılmış olarak bize emredilene, işitme, taat ve hepsini kabul ile icabet ettik.⁵⁷

حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ

“Namazlara ve orta namaza devam edin. Allah'a saygı ve bağlılık içinde namaz kılın.”⁵⁸

⁵⁴ Lukaş, *Nusratu'l-İslâm*, 1/234.

⁵⁵ Lukaş, *Nusratu'l-İslâm*, 1/28.

⁵⁶ el-Bakara 2/285.

⁵⁷ Lukaş, *Nusratu'l-İslâm*, 1/245.

⁵⁸ el-Bakara 2/238.

(Allah'ın huzurunda durun) yani, ey İslâm makamında olanlar, namazda *Huşû içinde* (قانتين) durun; İman makamında olanlar, kalplerinizde haşyet, yalnızca Allah'a yönelerek kıyamda, rükûda, secdede ve her harekette boyun eğerek, itaatle O'nu zikredin. Lukaş'a göre, Allah'a itaatin (kunût) kendisi de zikirdir. İhsan makamında olanlar, Allah'ın huzurunda, Allah ile Allah'ta ve Allah'a doğru, huşû içinde namaza durun. Allah'ta kendinizden geçin (fenâ fillâh) ve O'nun vücudunda kendi vücudunuzdan geçin (fenâ fi'l-vücûd).⁵⁹

لَا يُكَفِّرُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وَاسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا
أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ
لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ

“Allah her şahsı, ancak gücünün yettiği ölçüde mükellef kılar. Herkesin kazandığı (hayır) kendine, yapacağı (şer) de kendinedir. Rabbimiz! Unutursak veya hataya düşersek bizi sorumlu tutma. Ey Rabbimiz! Bizden öncekilere yüklediğin gibi bize de ağır bir yük yükleme. Ey Rabbimiz! Bize gücümüzün yetmediği işler de yükleme! Bizi affet! Bizi bağışla! Bize acı! Sen bizim mevlâmızsın. Kâfirler topluluğuna karşı bize yardım et!”⁶⁰

(Unutursak) yani, sana itaatte bir şey unutursak, kalplerimiz ve sair organlarımız yanılırsa: İslâm makamında; bir namazda veya zekâtta ya da hacta ve diğer ibadetlerde yanılırsak veya daha büyük bir gaflette bulunursak bizi sorumlu tutma. Nitekim sehiv secdeleri bu bağlamda sünnet kılınmıştır (Mâlikîlerde). İman makamında; Allah'tan gafil olarak korku, ümit, şükür, sabır, tövbe, züht, tevekkül, rıza, muhabbet gibi kalbî taatlardan bir şey unutursak bize hatırlat ki hatamızdan dönelim. İhsan makamında; şuhûd ve ıyân⁶¹ bizden gizlenir de senin fiillerinin yanında kendimizden bir fiil veya meydana gelmiş bir şey ya da senin sıfatlarının yanında bir sıfat, senin varlığının yanında kâinatın

⁵⁹ Lukaş, *Nusratu'l-İslâm*, 1/200.

⁶⁰ el-Bakara 2/286.

⁶¹ Şuhûd ve İyân makamı, Allah'ı müşahede etme makamıdır.

varlığını görmek gibi bir gaflete düşerek ruhî taatlardan bir şey unutursak, senin fazlın ve keremin ile hatırlayıp marifet makamına döneriz.⁶²

2.3. Fıkhî Açından *Nusratü'l-İslâm*

Abdulvehhab Lukaş, Mâlikî mezhebine tâbi olmakla birlikte, diğer mezheplere de eşit mesafede yaklaşmış ve taassup göstermemiştir. Ahkâm ayetlerini tefsir ederken Mâlikî mezhebinin daha çok da müteahhirînden olan âlimlerinin görüşlerine geniş ölçüde yer vererek hüküm bildirmiştir. Diğer mezheplerle özellikle Hanefî ve Şafîî mezhebiyle ihtilafli bir mesele olduğunda, bunu açıklayarak kısa bir şekilde meseleyi tartışmıştır.⁶³ Aşağıda vereceğimiz örnekle konu daha iyi anlaşılacaktır. Ayetin ilgili kısmı ve şu şekildedir:

لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبْتُمْ فَلَوْ كُنتُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ

“Allah sizi kasıtsız yeminlerinizden sorumlu tutmaz. Lâkin kasıtlı yaptığınız yeminlerinizden dolayı sizi sorumlu tutar. Allah gafûrdur, halîmdir.”⁶⁴

Yani, hükümsüz olan her söz önemsizdir, dikkate alınmaz (lağv). Burada olan lağv, yemin kastı olmadan dil ile ortaya çıkan ifadedir. Kasıtsız yemin, bir şeyin doğru olduğu zannedilerek fakat gerçekte öyle olmayan şey hakkında yapılan yemindir. Ayetin anlamı, ‘Allah sizi kasıtsız yeminlerinizden dolayı cezalandırmaz’ demektir. Müfessir böylece ayetin anlamını verdikten sonra mezhep imamlarının sözlerini aktarmaya geçer.

Lukaş'ın verdiği bilgilere göre, Ebu Hanife böyle bir durumda kefaret gerekmediğini kabul etmektedir. Şafîî'ye göre, yemin kastı olmaksızın ağız alışkanlığıyla söylenen "evet vallâhi, hayır vallâhi" benzeri sözlerdir. Mâlik'e göre ise bu konudaki en isabetli söz, bir şeyin

⁶² Lukaş, *Nusratu'l-İslâm*, 1/248.

⁶³ Lukaş, *Nusratu'l-İslâm*, 1/28.

⁶⁴ el-Bakara 2/225.

şöyle olduğunu bilip yemin etmek, sonra o işin öyle olmadığını anlaşılmasıdır. Bu durumda kefaret gerekmez. Kefaret, mubah olan bir şeyi yapmamaya yemin edip sonra onu yapanadır. Ya da yapmaya yemin edip, onu yapmayanadır. Mesela, eşyasını yüz liraya satmayacağına dair yemin edip bu fiyata satan veya çocuğunu dövme için yemin ettiği halde bunu yapmayan kişi gibi.⁶⁵

Yine bir başka yerde ahkâm ayetlerinin tefsirini yaparken konuyla ilgili tartışma ve görüşleri aktarmakta, kendi mezhebinin tercih edilen görüşünü ve diğer mezheplerin konu hakkındaki sözlerini hatırlatmaktadır. Şu ayetin tefsirinde olduğu gibi:

حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ

“*Namazlara ve orta namaza devam edin. Allah'a saygı ve bağlılık içinde namaz kılın.*”⁶⁶

Müfessir Lukaş, *orta namazın* yani en faziletli namazın ikinci namazı olduğunu belirttikten sonra bu namazın, sabah veya öğlen ya da akşam veya yatsı namazı olabileceğini söylemektedir. Ebu Hanife'ye göre ikinci namazı olduğunu, Neseî'den ise bunun cumhurun görüşü olduğunu nakletmektedir. Lukaş, kendilerine (Mâlikîlere) göre orta namazın sabah namazı olduğunu, Mâlikîlerden Abdullah ibn Ebu Cemra'ya göre ise ikinci ve sabah namazlarının birlikte orta namazı olduğunu belirtmektedir.⁶⁷

Bununla birlikte Lukaş yeri geldiğinde Mâlikî mezhebini tenkit etmekten de geri durmaz. Hatta mensubu olduğu mezhep imamını bile eleştirmekten çekinmez. Bu konuda yazdıklarından kısa bir kesit okuyalım: “... *O (İmam Mâlik) mezhebini sedd-i zerâi üzerine inşa etmiştir. Bu ise dinde zorluk çıkarma ve sıkıntıdır. Oysa Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: (...din hususunda üzerinize hiçbir zorluk*

⁶⁵ Lukaş, *Nusratu'l-İslâm*, 1/189.

⁶⁶ el-Bakara 2/238.

⁶⁷ Lukaş, *Nusratu'l-İslâm*, 1/199.

yüklemedi...) ⁶⁸ ve (... Allah sizin için kolaylık ister, zorluk istemez...). ⁶⁹
Bu iki ayetteki anlama yakın başka ayetler de vardır.” ⁷⁰

Esasında Lukaş, Müslüman toplumlarda vuku bulan olaylar ve yaşanan sosyal problemlerin mezhep taassubuyla ilgisi olduğuna inanmaktadır. ⁷¹ Bazı içtihatların şeriata aykırı olduğunu ve toplum hayatını zorlaştırdığını belirtir. Lukaş, dinde esas kaynağın Kur’ân ve Sünnet olduğunu, mezhep imamlarının da bu iki kaynağa bağlı olduğunu, Kur’ân ve Sünneti muhafaza ederek ve açıklayarak bize aktardıkları için onların bizim imamlarımız ve efendilerimiz olduklarını söyler. Ancak sonradan gelen taklitçi âlimlerin, esas kaynağı bırakarak fıkıh kitaplarını, Kur’ân ve Sünnetin yerine ikame ettiklerini belirtir. Özellikle kendi zamanındaki bazı âlimlerin muhtasar kitaplara dalarak yanlış sonuçlara vardıklarını, böylece dine ekleme yaptıklarını, hayatı zorlaştırdıklarını ifade eder. ⁷²

Sonuç

Abdulvehhab Lukaş, Endülüs Emevîleri’nden olan ataları işgal yüzünden ülkelerini terk etmek zorunda kaldıkları gibi, kendisi de aynı nedenle memleketini terk etmek zorunda kalmıştır. Bu dönemde İslâm coğrafyası Batılı sömürgecilerin işgali altındadır. Bu şartlar altında, Batı’nın meydan okumalarına karşı, Kur’an’ı yeni bir anlayışla ele alarak yorumlayan bir tefsir çeşidi ortaya çıkmıştır. 20. yüzyılda ortaya çıkan bu tefsir türü içtimaî/siyasî tefsir metodudur.

Abdulvehhab Lukaş’ın *nusratü'l-İslâm* adlı tefsiri de dönemin sosyal, siyasal problemleriyle ilgili çokça yorum barındırdığından içtimaî/siyasî tefsir türünde kabul edilebilir. Yaşadığı dönemde Mağrip’in önemli âlimlerinden birisi olan Abdulvehhab Lukaş,

⁶⁸ el-Hac 22/78.

⁶⁹ el-Bakara 2/185.

⁷⁰ Lukaş, *Nusratu'l-İslâm*, 3/245.

⁷¹ Lukaş, *Nusratu'l-İslâm*, 1/39.

⁷² Lukaş, *Nusratu'l-İslâm*, 3/244/245.

Osmanlı hilâfetinin önde gelen savunucularındandır. Hacimli tefsirini, Müslümanları Osmanlı hilâfetinin sancağı altında birlik olmaya davet etmek amacıyla kaleme almıştır.

Lukaş, Müslümanların imha edilmekten kurtulmasının tek bir halife etrafında birleşmelerine bağlı olduğuna inanıyordu. Bu nedenle, bütün Müslümanları hilâfeti temsil eden Osmanlı'nın sancağı altında birleşmeye davet etmiştir. Bu düşüncenin etkisi *nusratü'l-İslâm*'da çok açık bir şekilde görülebilmektedir.

Müfessir Lukaş, muhaliflerle olan tartışmalarını, yanlış bulduğu her konuyu kitabına almakta tereddüt göstermemiştir. Tefsirinde fırsat bulduğu her yerde kadıları, müftüleri, adâlet adamlarını, kamu görevlilerini, kabile reislerini, cihadın önderlerini, kanaat önderlerini ve zaviye şeyhlerini tenkit etmiş, kınamış hatta tekfir etmiştir. Toplumsal olayları, yabancıların Mağrip üzerindeki tahakkümüne karşı takınılan tavır üzerinden değerlendirmiştir. Mağripliler onun nazarında iki sınıfa ayrılmışlardır. Ya Osmanlı taraftarıdır ya da sömürgecilerle iş birliği yapan hainlerdir. Buna rağmen muhaliflerini tekfir ederken bile seviyeli üslubunu muhafaza edebilmiştir.

Bunun yanında Lukaş, tefsirinde fikhî meseleleri de ayrıntılı bir şekilde incelemiştir. Ahkâm ayetlerini tefsir ederken Mâlikî mezhebinin daha çok da müteahhirînden olan âlimlerinin görüşlerine geniş ölçüde yer vererek hüküm bildirmiştir. Diğer mezheplerle özellikle Hanefî ve Şafiî mezhebiyle ihtilafı bir mesele olduğunda, bunu açıklayarak kısa bir şekilde meseleyi tartışmıştır. Bu da onun mezheb tassubundan uzak olduğunu göstermektedir. *Nusratü'l-İslâm* aynı zamanda işârî tefsir örneğidir. Abdulvehhab Lukaş ayetleri İslâm, îmân ve ihsân makamlarında tefsir ederek, zâhiri anlamı verdikten sonra bâtını yorumlara geçmektedir.

Abdulvehhab Lukaş, Derkavîyye, Şâzelîyye tarikatına mensup sûfi bir âlimdir. Onu rakip olarak gören tarikat ehli sûfilerle, müritlerle ve daha başkalarıyla yaşadığı tartışmalar kişiliğine yansdığından

önüne çıkan her fırsatta düşmanlarını ve rakiplerini hedef almıştır. Tefsirinde işâri yorumlar yapmakla kalmamış tarikattaki tartışmaları da yansıtmıştır.

Kısaca herhangi bir düşünürde olduğu gibi Abdulvehhab Lukaş'ın da düşünceleri, içinde bulunduğu şartların ve çağdaşı olduğu kurumların bir yansımasıdır. Müfessir, ayetleri kendi görüşlerini desteklemek ve karşıtlarının görüşlerini çürütmek maksadıyla tefsir etmiştir. Abdulvehhab Lukaş, siyasî, içtimaî meseleleri tartışırken siyasî terimlere başvurmamıştır. Toplumun ıslahı veya yöneticilerin görevleri hakkındaki değerlendirmelerini Kur'ân ayetlerini tefsir ederek ortaya koymuştur.

Abdulvehhab Lukaş, güncel siyasete ve sosyal olaylara olan ilgisini tefsirine çok fazla yansıtmakta, bu yüzden bazı yerlerde ele aldığı konular, tefsir alanının dışına çıkabilmektedir. Ancak sosyal, siyasal olaylarla bu kadar çok meşgul olmasının yanında, dönemin problemleriyle ilgili bir analiz yaptığı, zamanın şartlarını göz önünde bulundurarak topluma bir öneride bulunduğu söylenemez. Lukaş'a göre, Müslümanlar Kur'ân ve Sünnetten uzaklaştıkları için hezimete uğramışlardır. Bundan kurtulmalarının çaresi de Osmanlı sancağı altında birleşmeleridir.

Kaynakça

- Adıgüzel, Adnan. “Kuzey ve Orta Afrika”. *İslâm Tarihi-2*. ed. Adnan Demircan - Mehmet Azimli. 285-306. Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2018.
- Aksu, Ali. “Osmanlılar ve Balkanlar”. *İslâm Tarihi-2*. ed. Adnan Demircan - Mehmet Azimli. 337-359. Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2018.
- Alrawasdah, Ziyad. “Osmanlı Taraftarı Siyâsî Bir Tefsir Örneği: Abdulvehhab et-Tıtvânî'nin Nusratü'l-İslâm Adlı Eseri”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (2012), 147-168.

- Atalay, Orhan. *20. Yüzyıl Tefsir Akımı: İctimâî Tefsir*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2004.
- Ceran, İsmail. *Fas Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2012.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Tarihi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 18. Basım, 2013.
- Dursun, Davut. “Fas”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 19 Aralık 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/fas#4-himaye-donemi-ve-bagimsizlik>.
- Erinç, Sırrı “Fas”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 13 Aralık 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/fas#1>
- Kur’ân-ı Kerîm ve Türkçe Açıklamalı Meâli*. çev. Ali Özek vd. Medine: Kral Fahd Mushaf-ı Şerîf Basım Kurumu, 1434/2013.
- Lukaş, Abdulvehhab. *Tefsîru nusratu’l-İslâm ve’l-îmân ve’l-ihsân fi ihrâc makâmâti’-d-dîni mine’l-Kur’ân*. 15 Cilt. thk. Cafer İbnu’l-Hâc es-Sülemî. Titvan: Cem’iyyetu Tetavun Asmir, 1431/2010-1444/2022.
- Maabdeh, Yahya. “et-Te’vîlu’l-ictimâiyyi li’l-Kur’âni’l-Kerîmi inde’t-Tıtvânî ve mevkîi’l-Kur’ân ve’s-Sünne fi nazariyyetihi”. *Osmanlı Döneminde Tefsir*. ed. Hidayet Aydar vd. 2/375-411. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.
- es-Sebbâh, Yunus. *el-Âlimu’l-müfessir Abdulvehhab Lukaş*. Tanca: Dâr Selîkî Ahaveyn, 2020.
- Yeşilmen, Gökhan. “Osmanlı Devleti’nin Fas Siyaseti Üzerine Bir Değerlendirme”. *Medeniyet ve Toplum Dergisi* 2/2 (Güz 2018), 107-121.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve’l-müfessirûn*. 3 Cilt. Kahire: Dâru’l-Hadis, 1426/2005.

Extended Abstract

The Ottoman Empire and other Islamic states were exposed to great challenges until the early years of the 20th century. Also the First World War started in 1914. The Ottoman Empire had to fight on many fronts and ultimately left the war. The war ended with the Armistice of Mudros in 1918 and the Empire was actually defeated. Moreover, the Morocco experienced a similar process and were exposed to the attacks of colonial states.

Morocco is known as al-Mağripu'l-Aksâ or Ceziretu'l-Mağrip in the Islamic world, whereas Maroc (Morocco) is used in the western world. The official name is al-Memleketu'l-Mağripiyye. Morocco is the name of a city in the Maghreb. Today, Maghreb is governed by the dynasty, which is accepted to be inherited from Hasan, from the 17th century to present. Due to the throne struggles that took place since the beginning of the 19th century, the influence of Europe increased and the invasions were inevitable. Sultan Mevlay Abdulaziz had to accept the protection of the French in 1912. However, the Spanish occupation was accepted in the northern and southwestern regions. The Maghreb won the independence in 1956. As a conclusion, Sultan Mohammed V (d. 1961) gained the title of king.

When the Islamic world was exposed to invade, a type of tafsir emerged with the aim of solving the problems by addressing the Qur'an with a new paradigm. The emerging tafsir is the method of social tafsir. Abdulvehhab Lukaş is another reformist commentator whose name has not been heard to date.

Lukaş was born in the Titvan. He belongs to a family that had to migrate from Andalusia due to the occupation. Lukaş shared the same fate with his ancestors. He had to leave the city after Spain's invasion. Ultimately, he left Titvan and settled in Tangier. Lukaş was brought up in a scholarly environment. Lukaş's family was known as a family that took on important duties, held high office, and made a name in the

scientific domain and government. The Lukaş family was the most important factor in the creation of his personal traits.

Lukaş, after a turbulent life filled with dhikr and negotiation, commercial activity, and judicial duty, wants to migrate to the state of the caliphate in the late days of his life, watching the news from that land and waiting ready for jihad at any moment, on Friday, 21 H. He died when he was at the age of 71 (July 7, 1923). Lukaş is buried in the Merişân cemetery in Tangier. Lukaş, with the influence of the social life full of many sects and zawiya in Titvan, was initially affiliated with the Raysûniyye Savile. In early years, he participated in the assemblies of Sayyid Abdusselam ibn Ali ibn Raysun (d.1299/1882). Lukaş joined the Derkavîyye - Şazeliyye sect after the death of Sheikh Abdusselam ibn Raysun. In Titvan, he was sincerely connected to Fakih al-Hâc Abdulkadir ibn Acîbe (d.1313/1895). Lukaş presided over the Derkavîyye-Acîbîyye zaviye until the death of his Sheikh Abdulkadir ibn Acîbe. Lukaş remained the sheik of the order until he migrated and settled in Tangier.

Lukaş is one of the main defenders of the Ottoman caliphate. Tefsîru Nusratü'l-İslâm ve'l-îmân ve'l-ihsân fî İhrâci makâmâtî'd-dîni mine'l-Kur'ân was written to invite Muslims to make cooperation under the Ottoman caliphate. At the early years of the 19th century, the invasive policies of the colonial states led to the convergence of the Ottomans and the Moors. II. Abdulhamid's policy of Islamic unity also showed itself in the relations with the Maghreb and accelerated the efforts to establish an alliance. The Moors believed that salvation lay in the unified jihad of the Muslims. Lukaş invited us to make corporation under the Ottoman caliphate and to stand against the colonial regimes. He wrote the tafsir for this aim and used the name Nusratu'l-Islam. Lukaş made comments on the invitation to the Ottoman Empire wherever he found appropriate. Lukaş is a versatile scholar who has gathered the religious sciences, mysticism, and politics together. Nusratu'l-Islam is also an example of ishari tafsir. The tafsir is based on

the explanation of the verses through some hidden meanings and signs that are revealed to the Sufi connoisseurs. The Sufi commentator interprets in accordance with the signs that arise in his heart as of the position he is in.

Lukaş, after giving the literal meaning by interpreting the verses in the modes of Islam, belief, and Ihsan, passes on to the esoteric interpretations. The basis of the commentator is the sources of Sheikh Ebu'l-Abbas Ahmed ibn Muhammed ibn Acîbe (d. 1224/1809) and Şazeliyye-Qadiriyya. He took Ibn Acîbe's four-volume tafsir called al-Bahru'l-medid. Lukaş begins to interpret the verse by mentioning the reason for the revelation following the method of Sheikh Ebu'l-Abbas Ahmed ibn Acîbe. He also explains the issues that he deems important in terms of the lexicon. It indicates the outward meanings of the words, then points to their esoteric meanings. In addition, Lukaş examined the legal issues. He gave a wide range of thoughts of the scholars of the Maliki madhhab. When there was a conflicting issue, he briefly discussed the issue by explaining it. This shows that he is far from a sectarian tassub. He interpreted the verses to support his views.

Lukaş didn't use political terminology while discussing issues. He revealed evaluations of the reform of society or the duties of the rulers based on Qur'an. Muslims were defeated because they distanced themselves from the Qur'an and Sunnah. The only way is to make cooperation under the Ottoman sanjak. Nusratu'l-Islam was prepared for publication by Ja'fer annual-Hâc es-Sülemî. There is only one copy of the work, consisting of seven parts. The first manuscript was started in the Titvan city in 2010 with the supervision of Ca'fer es-Sülemî and it was completed in 2022. Tafsîru nusratu'l-Islam is a main book of tafsir including all of surahs from the Fatiha to the Nâs.

GİBTÜ İslami İlimler Fakültesi Dergisi SIRAT
GIBTU Journal of Faculty of Islamic Sciences SIRAT
ISSN 2757-8631 | e-ISSN 2717-8064
Mayıs / Mayıs 2023, 4/1: 69-94

Gaziantep’te Hat Sanatının Gelişimi ve Gaziantep’li Hattatlar

Ergün ÖZUSLU

Bağımsız Araştırmacı, Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji
Üniversitesi, İslam Sanatları Ana Bilim Dalı
Independent Researcher, Gaziantep Islamic Science and Technology
University, Department of Islamic Arts
Gaziantep, Turkey
ergunozuslu@gmail.com
orcid.org/0000-0002-4480-8365

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 31 Ekim / October 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 25 Nisan / April 2023

Yayın Tarihi / Published: 30 Mayıs / May 2023

Yayın Sezonu / Pub. Date Season: Mayıs / May

Cilt-Sayı / Volume-Issue: 4/1, **Sayfa:** 69-94

Atf / Cite: Özuslu, Ergün. “Gaziantep’te Hat Sanatının Gelişimi ve Gaziantep’li Hattatlar [The Development of Calligraphy in Gaziantep and Calligraphers From Gaziantep]”. *Sirat* 4/1 (Mayıs/May 2023), 69-94.

<https://doi.org/10.56477/sirat.1197088>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two reviewers and confirmed to be plagiarism-free.



Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License (CC BY NC ND)

Gaziantep'te Hat Sanatının Gelişimi ve Gaziantepli Hattatlar

Öz

Hüsnühattın geleneksel sanatlarımız içinde önemli bir yeri bulunmaktadır. Hat sözcüğü Arapça “hatt” mastarından türeyen bir kelime olup yazı, çağır ve yol anlamlarına gelmektedir. Terim olarak ise Arap yazısının estetik ölçülere bağlı kalınarak güzel bir şekilde yazılması anlamına gelir. Ülkemizde tarih boyunca Şeyh Hamdullah Efendi ve Hafız Osman Efendi gibi birçok değerli hattat yetişmiştir. Bugün kütüphanelerimizde bulunan birçok el yazması eser, camilerde ve özel koleksiyonlarda bulunan levhalar, Kur'an-ı Kerîmler, mimari eserlerin kitabeleri bu hattatlarımızın elinden çıkmıştır. Hat Sanatı, Osmanlı döneminde her ne kadar İstanbul gibi şehirlerde gelişse de bir kültür kenti olan Gaziantep'te hat sanatıyla iştigal etmiş kişiler yetişmiştir. Taşradaki hattatların çoğu genellikle mahallî sanatkâr olarak kalmış, bunlar memleketlerinden çıkmayıp buldukları yerin verdiği imkân çerçevesinde çalışmışlardır. Gaziantepli hattatlar konusunda yapılan çalışmalar çok sınırlıdır. İlk çalışmalar Şakir Sabri Yener (1888-1973) ve Cemil Cahit Güzelbey tarafından yapılmıştır. Bu çalışmada, Gaziantep'te hat sanatının gelişimine katkı yapan Gaziantepli hattatlar ve eserlerini belirlemek amaçlanmıştır. Çalışmada geçmiş dönemlerde yaşamış Gaziantepli elli hattat tespit edilmiş, biyografik bilgileri ve çalışmaları değişik kaynaklardan istifade edilerek genişletilmiştir.

Anahtar kelimeler: Hat Sanatı, Hattatlar, Gaziantep, Gaziantepli Hattatlar, Aklâm-ı Sitte.

The Development of Calligraphy in Gaziantep and Calligraphers From Gaziantep

Abstract

Hüsnühat has an essential place in our traditional arts. The word calligraphy originates from the Arabic "hatt" infinitive and means writing, ground, and path. As a term, it means that the Arabic script is written beautifully by adhering to aesthetic measures. Throughout history, valuable calligraphers have been trained in our country. These calligraphers made many manuscripts in our libraries today, plaques in mosques and private collections, the Qur'an, and the epitaphs of architectural works. Although the art of calligraphy developed in cities such as Istanbul during the Ottoman period, people engaged in calligraphy were trained in Gaziantep, a cultural city. Most of the calligraphers in the provinces remained as local artists. They did not leave their hometowns and worked within the framework of the opportunities provided by the place they lived. Studies on calligraphers from Gaziantep are minimal. The first studies were made by Şakir Sabri Yener (1888-1973) and Cemil Cahit Güzelbey. This study aims to determine the calligraphers from Gaziantep and their works that contributed to the development of calligraphy in Gaziantep. In the study, fifty calligraphers from Gaziantep who lived in the past were identified, and their biographical information and studies were expanded using different sources.

Keywords: Caligraphy, Caligraphier, Gaziantep, Caligraphiers of Gaziantep, Aklâm-ı Sitte.

Giriş

Gaziantep kadim geçmişe sahip ender şehirlerdendir. Suriye’yi Türkiye’ye; Türkiye’de ise doğuyu batıya bağlayan yolların kesiştiği bir coğrafyada kurulmuştur. Gaziantep Hz. Ömer döneminde (m. 634-644) İslam hâkimiyeti altına girmiştir. 1071 Malazgirt zaferini takiben Süleyman Şah (?-1236)’ın komutasındaki Türk orduları tarafından fethedilmiş, 1084-1085 yıllarından itibaren Türk boyları büyük gruplar halinde buraya yerleşmiştir.¹ Yavuz Sultan Selim’in Mısır seferi esnasında Osmanlı Devleti’nin hâkimiyetine girmiş, bir süre Dulkadir Eyaleti idaresinde sancak konumunda bulunduktan sonra 1866 yılından itibaren Halep vilayeti içerisinde merkez sancağına bağlanmıştır.² 1242-1516 yılları arasında büyük bir kültür merkezi hâline gelen Gaziantep’te birçok değerli âlim yetişmiştir.³

İlim ve din hayatının gelişmesine katkı sağlayan dâru’l-kurrâ, medrese ve kütüphane gibi mekânlar çoğalmış ve Gaziantep’in ilim, irfan ve kültür merkezi olmasına büyük katkı sağlamıştır.⁴ Bedreddin Aynî (1361-1451), *İkdü’l-cümân fi târîhi ehli’z-zamân* adlı eserinde Gaziantep’i anlatırken 14. ve 15. yüzyıllarda dokuz cami, yüz yirmi

¹ Hüseyin Güneş, “İslam Tarihinin İlk Asrında Gaziantep”, *Gaziantep’te Dini Hayat, Uluslararası Gaziantep Alimleri ve Gaziantep’te Dini Hayat Sempozyumu Bildiri Metinleri Kitabı*, ed. Erol Erkan, vd. (Gaziantep: Gazi Kültür A.Ş., 2017), 31-42.; Halil İbrahim Yakar, “Mahallî Kaynakların Değerlendirilmesi ve Antepli Divan Şairleri Örneği”, *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 6/2 (2007), 80.

² Zahide Koçak, “Osmanlı Ayıntab’ında Dini Kurumlar ve Üstlendikleri Fonksiyonlar”, *Uluslararası Gaziantep Alimleri ve Gaziantep’te Dini Hayat Sempozyumu Bildiri Metinleri Kitabı*, ed. Erol Erkan, vd. (Gaziantep: Gazi Kültür A.Ş., 2017), 61-87.

³ Ergün Özusu, *Gaziantep’li Hafızlar ve İlim Adamları*, (Gaziantep: Sertaç Bil. Eğt. İlt. Org. San. ve Tic. Ltd. Şti., 2020), 1-527.

⁴ Mehmet Solmaz, “Zübtedil Hakayık ve Gayeti Takayık”, *Gaziantep Kültür Dergisi*, 9 (Mart 1966), 55-56.; Cemil Cahit Güzelbey, *Gaziantep’ten Kesitler* (Gaziantep: Ar Ajans Basın Yayın Reklamcılık, 1992), 144.

mescit, yirmi hamam ve on beş medresenin bulunduğunu kaydetmiştir.⁵ Evliya Çelebi (1611-1685?) 17. yüzyılda Antep'te hadis-i şerif tedrisine mahsus yedi darü'l'-hadis'in bulunduğunu ifade etmektedir.⁶ Bu eğitim kurumlarının katkısı ile Gaziantep bir kültür merkezi olma özelliğini uzun yıllar korumuş ve Fakrî, Kadrî, Aynî (1361-1451), Mehmed Münîb (?1731-1828), Cenânî (1717-1780), Natî, Mütercim Âsım (1755-1819), Ulvî (19. Yüzyıl), Kâtip Şehdî (18. Yüzyıl), Râşit Mehmed (1819-1893), Münif Paşa (1829-1910), Battalzâde Nuri Mehmet Paşa (1763-1790), Nâfî (?-1850) ve Hüsrevî (18. Yüzyıl) gibi birçok şair, nasir ve ilim adamı yetişmiştir.⁷ Aynı zaman zarfında Gaziantep'te sedef kakma, bakırcılık, kutnuculuk, dokumacılık, yemenicilik gibi el sanatları ile tezhip ve hat sanatı gibi estetik sanatlar da gelişme göstermiştir.

Çalışmamıza konu olan hat sanatı ve hat sanatının gelişimiyle ilgili kısaca bilgi vermekte fayda görülmektedir. Hat sözcüğü Arapça "hatt" mastarından türeyen bir kelime olup yazı, çığır ve yol anlamlarına gelmektedir. Terim olarak Arap yazısının estetik ölçülere

⁵ Ebu Muhammed Bedreddin Mahmud b. Ahmed el-Aynî, *İkdu'l-Cum'an fi tarih-i Ehli'z-Zaman*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Gülnüş Valide, 62), 67a-b.; İsmail Kıvrım, "Osmanlı Döneminde Ayıntab'da Medreseler ve Dini Hayat", *Uluslararası Gaziantep Alimleri ve Gaziantep'te Dini Hayat Sempozyumu Bildiri Metinleri Kitabı*, ed. Erol Erkan, vd. (Gaziantep: Gazi Kültür A.Ş., 2017), 90.; İbrahim Ethem Çakır, *16. Yüzyılda Ayntab Şehri* (İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2015), 89.

⁶ Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, (İstanbul: Devlet Matbaası, 1935), IX/ 355.; Muhammed Tayyip Okıç, "Antep'li Fakih Mustafa Sait Efendi (1202 (?) – 1279/1787 (?) – 1862-3)", *Gaziantep Kültür Dergisi* 11 (1968), 171.; Koçak, "Osmanlı Ayıntab'ında Dini Kurumlar ve Üstlendikleri Fonksiyonlar", 61-87.; Adem Tutar, "19. Yüzyılın Sonlarında Antep'in İdari ve Dini Yapısı", *Uluslararası Gaziantep Alimleri ve Gaziantep'te Dini Hayat Sempozyumu Bildiri Metinleri Kitabı*, ed. Erol Erkan, vd. (Gaziantep: Gazi Kültür A.Ş., 2017), 47.; Yakar, *Antep'li Divan Şairleri Örneği*, 90.

⁷ Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Merkezi Makale Bilgi Sistemi, "Gönül Ayan, Antep'li Arzî Mehmet Efendi", (Erişim: 10.02.2021).; Halil İbrahim Yakar, *Antep'li Divan Şairleri* (Gaziantep: Gaziantep İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayını, 2015), 22.

bağlı kalınarak güzel bir şekilde yazılması anlamına gelir. Hüsnuhat olarak da ifade edilen hat sanatının temelleri Nebat yazısına dayanmaktadır. Arap yazısıyla ilgili olarak başlarda cezm, mail, meşk ve kûfi gibi yazı çeşitleri ortaya çıkmıştır. Abbasi veziri İbn-i Mukle (m. 886-940) muhakkak, reyhani, sülüs, nesih, tevki ve rika adında altı çeşit yazı usulünü ortaya koymuştur. Buna aklâm-ı sitte denilmiştir. Abbasilerden sonra hat sanatı İranlı ve Türk sanatkârların elinde gelişmiştir. 16. yüzyıl hattatlarından Şeyh Hamdullah Efendi aklâm-ı sitteyi estetik açıdan en üst noktaya taşımıştır.⁸

Anadolu'da hüsnuhat alanında en güzel örnekler genellikle İstanbul ve yakın çevresinde verilmiş ve hat sanatı daha fazla gelişmiştir. Bununla birlikte Amasya, Konya, Kütahya, Manisa, Trabzon ve Kastamonu gibi şehzade şehri olan yerler de hat sanatının geliştiği yerler olmuş, buralarda görev yapan şehzadelerin desteğiyle kıymetli hattatlar yetişmiştir.⁹ Taşra olarak nitelendirilen Anadolu şehirleri ise sanat alanında İstanbul kadar gelişim gösterememiştir.¹⁰ Gaziantep'te bu şehirlerden biri olup kendi imkanları ölçüsünde hattatlar yetiştirmiştir. Günümüzde hattatlar hakkında yapılan çalışmalar son derece sınırlı olup İstanbul, Edirne, Konya, Amasya ve Kastamonulu hattatlar hakkında çalışmalar yapılmıştır.¹¹

⁸ <https://www.kulturportali.gov.tr/portal/hatsanati>

⁹ Mustafa Aslan, "Kastamonulu Hattatlar", *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 2 (2007), 4.

¹⁰ Uğur Derman, *Edirne Hattatları ve Edirne'nin Yazı Sanatımızdaki Yeri*, (Ankara:T.T.K. Basımevi, 1965), 311.; Fatih Özkafa, *Hat Sanatı ve Konyalı Hattatlar*, ed. Kerim Çınar (Konya: Karatay Üniversitesi ve Konya Ticaret Odası Yayını, 2016), 57-58.

¹¹ Derman, *Edirne Hattatları*, 311.; Aslan, "Kastamonulu Hattatlar", 4.; Özkafa, *Hat Sanatı ve Konyalı Hattatlar*, 57-58.; a.mlf., *Bir Fotoğrafın Aynasından İstanbul'un Meşhur Hattatları* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş., 2010); Mehmet Nermi Haskan, *Eyüplü Hattatlar* (İstanbul: Eyüp Belediyesi Yayını, 2004).

1. Gaziantep'te Hat Sanatının Gelişimi

Gaziantep'li hattatlar konusunda yapılan çalışmalar çok sınırlı olup Şakir Sabri Yener (1888-1973), Gaziantep hattat ve hakkakları hakkında Gaziantep Kültür Dergisi'nde iki ayrı makale kaleme almıştır.¹² 1961 tarihli “*Gaziantep Hattatları*” isimli makalesinde Gaziantep'li on beş hattat ismi vermiştir. Bu hattatlara 1968 yılında yayınlanan ikinci makalesinde Yeğen Mustafa Efendi (18. Yüzyıl)'yi ilave etmiş, sayıyı on altı olarak revize ederek şu ifadeyi kullanmıştır.

*“Benim bulabildiğim hattat ve hakkaklar burada bitti. Antep hattat ve hakkakları bitmedi, geri kalan himmet bekliyor. Zaten benim gibi seksen yaşındaki bir araştırmacıdan bundan fazlası beklenemez ki. Emaneti genç araştırmacılara devir ve teslim etmek zamanı gelip çatmak üzeredir.”*¹³

Bu çağrıya Gaziantep'li halk bilimi araştırmacısı Cemil Cahit Güzelbey, 22 Şubat 1983 tarihli Gaziantep Sabah Gazetesinde yayınlanan makalesinde:

*“Bu satırları yazmasından 15 yıl geçmesine rağmen Şakir Sabri Yener'in çağrısına uyan olmadı. İş yine 76 yaşına basmak üzere olan bu fakire düştü.”*¹⁴ diye cevap vermiş ve Gaziantep hattatları, hakkakları ve ressamı hakkında Gaziantep Sabah Gazetesi'nde bir yazı dizisi kaleme almıştır.¹⁵

¹² Şakir Sabri Yener, “Gaziantep Hattatları”, *Gaziantep Kültür Dergisi* 4 (1964), 41, 100.; a.mlf., “Gaziantep Hattatları ve Hakkakları”, *Gaziantep Kültür Dergisi* 11 (Ekim 1968), 227-229.

¹³ Yener, “Gaziantep Hattatları ve Hakkakları”, 227-229.

¹⁴ Cemil Cahit Güzelbey, “Gaziantep Hattatları, Hakkakları ve Ressamları”, *Gaziantep Sabah Gazetesi* (22 Şubat 1983), 2.

¹⁵ Cemil Cahit Güzelbey, “Gaziantep Hattatları, Hakkakları ve Ressamları”, *Yazı Dizisi, Gaziantep Sabah Gazetesi* (22Şubat – 31 Mart 1983), 2.

Bu makalenin yazarı tarafından da 2021 yılında *Antepli Hattatlar* isimli bir kitap yayımlanmıştır.¹⁶ Bu çalışma neticesinde çeşitli eserlerde hattat oldukları belirtilen on üç yeni isim daha tespit edilmiştir. Tespit edilen yeni isimler şunlardır: Gülahmetzâde Rahmî (?-1786), Akif Mehmet Paşa (1787-1845), Şeyh Abdullah Sermest Efendi (1819-1882), Mehmet Şerif Efendi, Yahya Hilmi Efendi (1833-1907), Sait Baba (19. Yüzyıl), Ali Cenani (1871 – 1935), Ahmet Muhtar Büyükçınar (1920-2013), Hattat Osman Efendi, Hattat Karslı Ahmet Zihni Efendi, Karslı Hattat Hacı Ahmet Efendi¹⁷, Bayramzâde Mehmet Hilmi Efendi, Hattat Mahmud Efendi'dir.¹⁸

2. Gaziantepi Hattatlar

Kaynaklarda Gaziantepi olduğu belirtilen elli hattat belirlenmiş olup günümüzde ise yedi hattat çalışmalarını sürdürmektedir. Çalışmamızda tespit edilen Antepli Hattatların isimleri şunlardır: Şeyh Abdullah Mehmet Efendi (?-1371), Şeyh Fethullah Efendi (?-1372), Bedreddin Ayni (1361-1451), İvezoğlu Ahmet Çelebi (?-1639), Çarpınlı Şeyh Ahmed Efendi (d. 17. Yüzyıl ilk yarısı), Yeğen Mustafa Efendi (18. Yüzyıl), Bezciâde Mahmut Efendi (18. Yüzyıl), Çekemzâde Mustafa Efendi (18. Yüzyıl), Gülahmetzâde Rahmî (?-1786), Mütercim Asım Efendi (1755-1819), Akif Mehmet Paşa (1787-1845), Abdünnâfi Efendi (Tahirefendizâde) (?-1850), Hacetçizâde Hüseyin Aşki Efendi (1809-1889), Ahmet Muhlis Efendi (1815-1885), Şeyh Abdullah Sermest Efendi (1819-1882), Torunzâde İbrahim Hakkı Efendi (1819-1914), Şuaypâde Şeyh Ali Akif Efendi (1823-1906),

¹⁶ Ergün Özulu, *Antepli Hattatlar*, (Gaziantep: Sertaç Bil. Eğt. İlt. Org. San. Ve tic. Ltd. Şti., 2021), 1-291.

¹⁷ İbrahim Halil Aksoyak, *Zuhurat 19. Yy. Ayıntap'ta Tasavvufi Hayat (Menâkıb-ı Hüseyin Hüsnü Bey veya Zuhurât-ı İhvan)* (Gaziantep: Gazi Kültür A.Ş., 2017), 30-33.

¹⁸ Yakar, "Antepli Divan Şairleri Örneği", 78-90.; Lokman Taşkesenlioğlu, 2017. "Mütercim Asım Efendi, Ebü'l-Kemal es-Seyyid Ahmed Asım (1755-1819), Lügatçilerin En Büyüğü, El-Allâme", *Geçmişten Günümüze Türkçe'ye Hizmet Edenler*, 318-322.

Mehmet Tahir Münif Paşa (1829-1910), Muhsinzâde Mustafa Efendi (19. Yüzyıl ilk yarısı), Mehmet Şerif Efendi, Yahya Hilmi Efendi (1833-1907), Şimşirzâde Mühürücü Hasan Efendi (1842?-1912), Mustafa Fehim Efendi (1846-1908), Çekemzâde Hacı Mahmut Arif Efendi (1847-1938), Hacı Şemsettin Ali, Sait Baba (19. Yüzyıl), Arzuhâlcî Ali Efendi (1848-1914), Mazhar Efendi (1850-1889), Mehmet Nizamettin Efendi (1854-1916), Kepkepzâde Mehmed Şakir Efendi (1863-1926), Dutkuşuzâde Mustafa Akif Efendi (?-1927), Ali Cenani Bey (1871 – 1935), Mustafa Altıncı (1877-1955), Abbas Lütfü Uyanık (1880-1935), Hasan Zafir Özhan Efendi (1886-1951), Abdullah Naim Bayram (1895-1950), Şıh Muhiddin Gökgöz (1895-1992), Kasapzâde Ökkaş Efendi (19. Yüzyıl ikinci yarısı), Tenekeci Mahmut Efendi, Ali Rıza Erhan (1901-1981), Mahmut Üstünyazgan (1901-1974), Ali Aykent (1909-1972), Yasin Efendi, Ahmet Muhtar Büyükçınar (1920-2013), M. Sami Kanalcı (1943-2012), Bayramzade Mehmet Hilmi Efendi, Ahmet Zihni Efendi, Karşlı Hattat Hacı Efendi, Hattat Hacı Ahmet Efendi, Hattat Osman Efendi ve Hattat Mahmud Efendi'dir.

3. Gaziantep'te Hat Örnekleri

Gaziantep'te hat sanatının güzel örnekleri ve özgün eserleri daha çok şehirdeki el yazması Kur'an-ı Kerim, tarihi yapıların kitabeleri ve mezar taşlarında görülmektedir. Hat levhaları ve mezar taşı kitabeleri ise tarihi yapıların kitabelerine göre daha az sayıda bulunmaktadır.



Şekil 1: Şire Hanı (Belediye) kapısı üzerinde bulunan kitabe yazısı.¹⁹

¹⁹ Ergün Özulu, *Şire hanı (Belediye) kapısı üzerinde bulunan kitabe yazısı* (Fotoğraf, 2018).

Gaziantep'te Hat Sanatının Gelişimi ve Gaziantepli Hattatlar

Gaziantepli hattatların ortaya koydukları hat eserlerinden günümüze ulaşan en eski örnekler el yazması Mushaf ve kitabelerde görülmektedir.

Gaziantepli hattatlardan Hacetçizâde Hüseyin Aşkî Efendi, Şeyh Fetullah Efendi, Şeyh Ali Akif Efendi, Yahya Hilmi Efendi, Mustafa Fehim Efendi ve Arzuhâlcî Ali Efendi çok sayıda mushaf yazmıştır. Hüseyin Aşkî Efendi'nin yazdığı Kur'an-ı Kerim'in 5 nüshası olduğu bilinmektedir.²⁰ Hüseyin Aşkî Efendi'nin torunu Hacı Osman Çeviksever'de 25x40 cm ebadında, ciltli, sure baş ve sonları ile cüz işaretleri altın yıldızla süslenmiş ve son sayfasında mühür şeklinde Arapça "19 Zilhicce 1282'de Allah'ın kelamı bu Kur'an-ı Kerim Allah'ın yardımıyla Hacetçizâde Hüseyin Aşkî elinde tamam olmuştur." ifadesi yer alan bir nüsha bulunduğu belirtilmektedir.²¹

Hattat şeyh Ali Akif Efendi de büyük boyutlu bir Kur'an-ı Kerim yazmıştır.²² Kur'an-ı Kerim yazan Gaziantepli hattatlardan Mustafa Fehîm Efendi (1846-1908) özellikle nesih ve sülüs yazılar üzerine çalışmış olup aynı zamanda şairdir. Kendi hat örnekleri ile ayet ve hadis açıklamalarının yer aldığı *Mecmuâtü'l-Letaif* adlı el yazması eserinde hat sanatıyla ilgili meşk çalışmaları da bulunmaktadır.²³

²⁰ Yener, "Gaziantep Hattatları", 100.; a.mlf., "Gaziantep Hattatları ve Hakkakları", 227-229.

²¹ Yener, Gaziantep Hattatları, 100.

²² Cemil Cahit Güzelbey, "Gaziantep Hattatları, Hakkakları ve Ressamları", Gaziantep Sabah Gazetesi (4 Mart 1983), 2.; Halil İbrahim Yakar, *Gaziantep'e Adanmış Bir Ömür-Cemil Cahit Güzelbey Külliyyatı* (Gaziantep: GaziKültürA.Ş. Yayınları, 2017), 162.

²³ Hasırcızade Mustafa Fehim Efendi, *Mecmuâtü'l-Letaif*, (Gaziantep: Sait Gökbulut Koleksiyonu); İsmail Altınöz, Hasırcızade Mustafa Fehim Efendi (1846-1908)'nin Antep İlim ve Kültür Hayatına Katkıları, *Uluslararası Gaziantep Alimleri ve Gaziantep'te Dini Hayat Sempozyumu Bildiri Metinleri Kitabı*. ed. Erol Erkan, vd. (Gaziantep: Gazi Kültür A.Ş. Yayınları, 2017), 414.; Yakar, *Gaziantep'e Adanmış Bir Ömür-Cemil Cahit Güzelbey Külliyyatı*, 145.; Cemil Cahit Güzelbey, *Gaziantep Büyükleri ve Gaziantep Meşahirine Ek* (Ankara, Ajans-Türk,1988), 203-208; Yener, "Gaziantep Hattatları", 100.; a.mlf., "Gaziantep Hattatları ve Hakkakları", 227.

Ayrıca, Arzuhâlcî Ali Efendi (1848-1914)'nin yedi Kur'an-ı Kerim yazdığı bilinmektedir.²⁴ Şîh Muhiddin Gökğöz ise 85 yaşında felçliyken bir Kur'an-ı Kerim yazmıştır. Bezci Mahmutzâde Mehmet Efendi tarafından da bir Kur'an-ı Kerim yazılmıştır.²⁵ Meşhur hattat Yahya Hilmi Efendi ise 25 Kur'an, sayısız En'am²⁶, Evrâd²⁷, Hilye²⁸ ve levha²⁹ yazmıştır.³⁰

Eskiden Şeyh Fetullah Camiinde (Şîh Cami) mihrabın batısında bulunan rahle üzerinde zincirle duvara bağlı olarak duran, 25x45 cm boyutunda el yazması Kur'an-ı Kerim'in de Şeyh Fetullah Efendi tarafından yazıldığı belirtilmektedir.³¹ Bu Kur'an-ı Kerim günümüzde Vakıflar Bölge Müdürlüğü'ne bağlı Gaziantep Mevlevihanesi Vakıf Müzesi'nde sergilenmektedir.

²⁴ Yener, "Gaziantep Hattatları ve Hakkakları", 227-229.

²⁵ Cemil Cahit Güzelbey, "Gaziantep Hattatları, Hakkakları ve Ressamları", Gaziantep Sabah Gazetesi (22 Mart 1983), 2.

²⁶ Kuran sûrelerinden meydana getirilmiş derleme.

²⁷ Kur'an'ı Kerimden veya başka şeylerden sık. sık ve devamlı okunan duâlar.

²⁸ Hazreti Muhammed'in (s.a.v.) dış görünüşünü anlatan edebi ve sanatsal yapıtlara verilen ad.

²⁹ Hat sanatıyla yazılmış değişik ebatlarda yazı levhası.

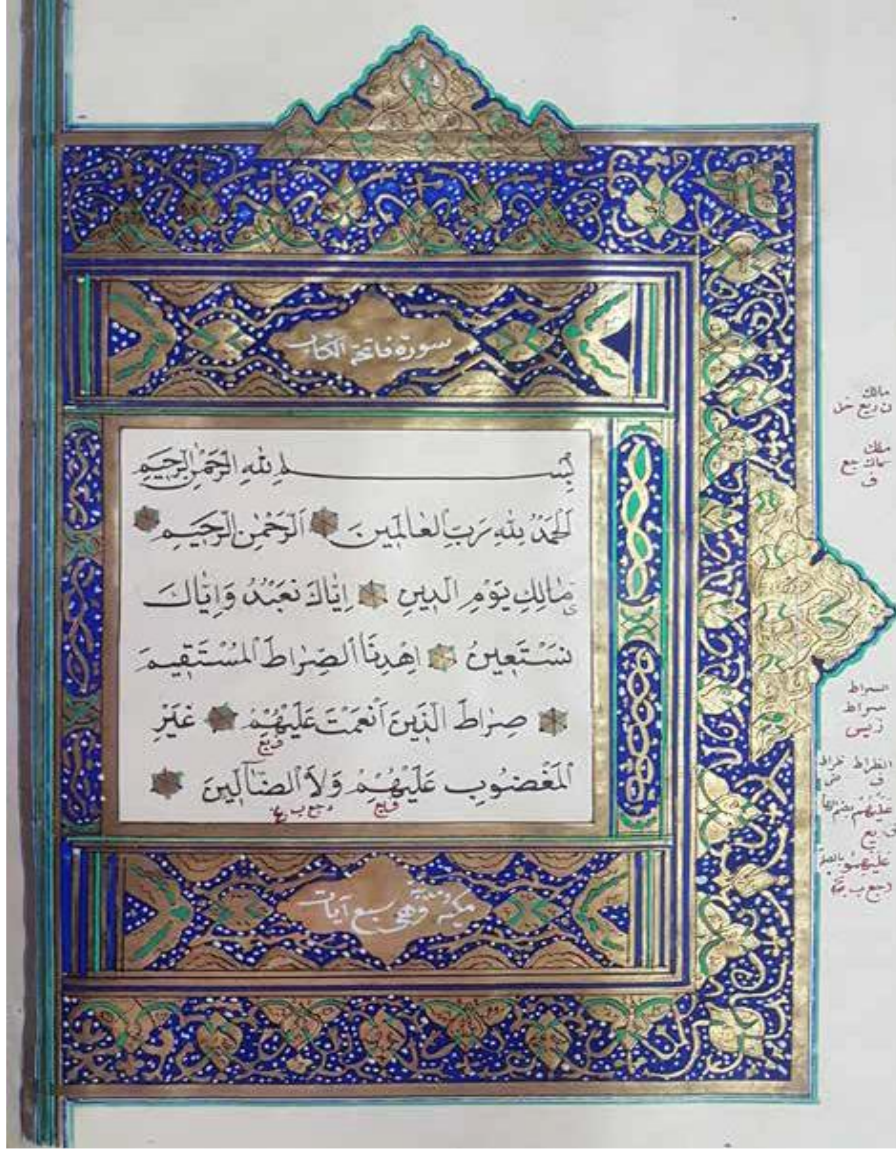
³⁰ Uğur Derman, *Türk Hat Sanatından Seçmeler* (İstanbul: T.C. Başbakanlık Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, 2017), 516.; Ketebe, "Yahya Hilmi Efendi", (Erişim: 11.02.2021).; Muhittin Serin, *Hat Sanatı ve Meşhur Hattatlar* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2003), 218-220.

³¹ Güzelbey, "Gaziantep Hattatları, Hakkakları ve Ressamları", Gaziantep Sabah Gazetesi (31 Mart 1983), 2.; a.m.f., "Gaziantep Hattatları, Hakkakları ve Ressamları", Gaziantep Sabah Gazetesi (1-12 Şubat 1983), 2.



Şekil 2: Şih Muhiddin Gökgöz tarafından yazılan bir dua sayfası.³²

³² Mustafa Gökgöz, Şih Muhiddin Gökgöz tarafından yazılan bir dua sayfası (Fotograf, 2018).



Şekil 3: Şeyh Ali Akif Efendi tarafından yazılan ve tezhip edilen Kur'an-ı Kerim'in başlangıç sayfası.³³

³³ Ergün Özulu, Şeyh Ali Akif Efendi tarafından yazılan ve tezhip edilen Kur'an-ı Kerim'in başlangıç sayfası, (Fotoğraf, 2018).

Gaziantep'te Hat Sanatının Gelişimi ve Gaziantep'li Hattatlar

Gaziantep'te Osmanlı döneminden kalma çok sayıda kitâbe, mezar taşı ve evler üzerindeki ta'lik, sülüs ve celî sülüs hat örnekleri de zengin bir çeşitlilik göstermektedir. Bu yazıların büyük çoğunluğunun şairleri ve kaynağı bilinmesine rağmen büyük kısmının hâttâtları ve hakkâkları bilinmemektedir. Şehirdeki tarihi yapıların kitabelerinde karşımıza çıkan yazılar da ustalıklı yazılmış olup büyük şehirlerdeki kitabeler ile sanatsal yönden yarışacak değerdedir. Kitabelerde genellikle Kûfi, Celî Sülüs, Talik ve Rik'a hattı kullanılmıştır.³⁴ Gaziantep kalesine ait 1262 tarihli, kûfi hatla yazılmış kitabe³⁵ ile "Memluklu Kapısı" olarak bilinen kapı kemeri üzerine sülüs hatla yazılmış kitabe bunun en güzel örneklerindedir.



Şekil 4: Gaziantep Kalesi Memluklu Kapısı üzerindeki kitabe.³⁶

Gaziantep'teki hat eserlerinin bulunduğu kitabelere bazen ev içlerinde de rastlanılmaktadır. Bunların bir kısmı oda tavan eteklerinde yer alırken bir kısmı duvarlarındaki ahşap ve kalem işi süslemelerin bir parçası olarak ahşaba oyulmuş ya da boya ile yazılmış şekilde bulunmaktadır. Gaziantep'li âlim Bülbülzâde Abdullah Edîb Efendi'nin evinin tavan eteklerine hattat Şimşirzâde Hasan Efendi tarafından

³⁴ Şakir Sabri Yener, *Gaziantep Kitabeleri* (Gaziantep: Gaziantep Halkevi Dil, Tarih, Edebiyat Şubesi Yayını, 1939), 1-20.; Halil İbrahim Yakar, *Gaziantep Kitabeleri Bir Şehrin Hüviyeti* (Ankara: Sonsöz Gazetesi Matbaası, 2014), 10.

³⁵ Bu kitabe Gaziantep Müzesi'nde bulunmaktadır.

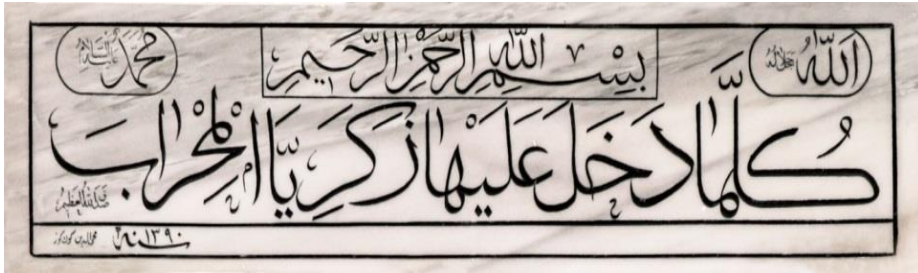
³⁶ Ergün Özuslu, *Gaziantep Kalesi Memluklu kapısı üzerindeki kitabe* (Fotoğraf, 2018). "Onun imarını, Efendimiz, Sultan, Melik El-Eşref Kayıtbay Sekizyüz Seksen Altı Senesinde emretmiştir." Sonraki kısımlar tahrip olduğundan okunamamaktadır.

yazılan yazı ile Şhreküstü semtindeki bir evin ahşap kaplaması üzerinde bulunan ve hattatı bilinmeyen yazı buna örnektir.



Şekil 5: Gaziantep Şhreküstü semtinde bir evde bulunan kitabe.³⁷

Bununla birlikte hattatı ve hakkakı bilinen kitabeler ise Antep Rüştüye Mektebi'nin kapısı üzerinde bulunan Hacı Şemsettin Ali Efendi tarafından ta'lik hatla yazılan kitabe, İbrahim Hakkı Efendi tarafından yazılan Şeyh Ali Akif Efendi'nin türbe kapısı üzerindeki iki kitabe ve Şirvani Cami taç kapısı üzerindeki Mahmud isimli bir hattat tarafından yazılan kitabe ile mihrap üzerinde mermere yazılmış Hattât Şih Muhiddin Gökgöz imzasını taşıyan kitabelerdir.



Şekil 6: Hattât Şih Muhiddin Gökgöz tarafından yazılan mihrap üstü hat.³⁸

³⁷ Ergün Özulu, *Gaziantep Şhreküstü semtinde bir evde bulunan kitabe* (Fotoğraf, 2018).

³⁸ Ergün Özulu, Hattât Şih Muhiddin Gökgöz tarafından yazılan mihrap üstü hat (Fotoğraf, 2018).

Sonuç

Çalışmamızda Gaziantep'te hat sanatının gelişimi ve 14. yüzyıldan günümüze kadar hat sanatıyla iştigal etmiş Gaziantep'li hattatlar ele alınmıştır. Bu çalışma ile Gaziantep'li elli hattat tespit edilmiş ve biyografik bilgileri ve hayatları değişik kaynaklardan istifade edilerek genişletilmiştir. Günümüzde hat sanatıyla iştigal eden yedi hattat da bu sayıya ilave edildiğinde sayı elli yedi olmaktadır.

Bunlara ilave olarak isimleri belirlenen ancak hayatları hakkında bilgi bulamadığımız hattatlar; Bayramzâde Mehmet Hilmi Efendi, Ahmet Zihni Efendi, Karanlı Hattat Hacı Efendi, Hattat Hacı Ahmet Efendi, Hattat Osman Efendi ve Hattat Mahmud Efendi'dir.

Gaziantep Osmanlı döneminde taşra kenti olmasına rağmen kültür ve ilim hayatının geliştiği kadim şehirlerden biri olması nedeniyle mahalli çapta hattatlar yetişmiş ve bu hattatların birçok eser ortaya koydukları görülmüştür. Bu hattatlar içerisinde Hacetzâde Hüseyin Aşki Efendi, Şeyh Fetullah Efendi (?-1372), Şeyh Ali Akif Efendi, Yahya Hilmi Efendi, Mustafa Fehim Efendi, Arzuhâlcî Ali Efendi çok sayıda mushaf yazmıştır.

Hüseyin Aşki Efendi'nin yazdığı Kur'an-ı Kerim'in 5 nüshası olduğu bilgisine ulaşılmış ancak bu nüshalar bulunamamıştır. Bunlara ilave olarak Şeyh Ali Akif Efendi'nin büyük boyutlu bir Kur'an-ı Kerim yazdığı, Kur'an-ı Kerim yazan Gaziantep'li hattatlardan Mustafa Fehim Efendi'nin kendi hat örnekleri, ayet ve hadis açıklamalarının yer aldığı *Mecmuâtü'l-Letâif* adlı el yazması eserinde hat sanatıyla ilgili meşhûr çalışmalarının bulunduğu belirlenmiştir. Arzuhâlcî Ali Efendi'nin yedi, Bezci Mahmutzâde Mehmet Efendi tarafından bir Kur'an-ı Kerim yazıldığı, Şih Muhiddin Gökğöz Efendi'nin ise 85 yaşında felçli iken bir Kur'an-ı Kerim yazdığı belirlenmiştir. Meşhûr hattat Yahya Hilmi Efendi'nin ise yirmi beş Kur'an ve çok fazla sayıda en'am, delâil, evrâd, hilye ve levha yazdığı belirlenmiştir.

Gaziantep’li hattatların bir kısmı tezhip, cilt ve nakış gibi sanat dallarında da maharetli oldukları, kendi yazdıkları Kur’an-ı Kerimlere ve diğer eserlere yine kendilerinin tezhip ve cilt yaptıkları görülmüştür. Bunun Gaziantep’te bulunan en güzel örnekleri Şuayp zâde Şeyh Ali Âkif Efendi ve Hacetçizade Hüseyin Aşkî Efendi’dir. Ayrıca, Gaziantep’li hattatların bazılarının aynı zamanda hakkak oldukları belirlenmiştir. Bunlar; Şeyh Abdullah Sermest, Torunzâde İbrahim Hakkı Efendi (1819 – 1914), Münif Paşa, Şimşirzâde Mühürücü Hasan Efendi, Hacı Şemsettin Ali Efendi, Tutkuşuzâde Mustafa Akif Efendi’dir.

Gaziantep’te 1915 yılından itibaren İngiliz ve Fransız işgallerine karşı verilen kurtuluş mücadelesi nedeniyle Gaziantep’te hat sanatının gelişmesi devam etmemiştir. Bu süreç ve sonrasında tüm halk yoksulluk ve açlıkla mücadele etmiş ve kurtuluş mücadelesi ilmi ve sanatsal faaliyetlerin durmasına sebep olmuştur. Bu sebeple hat sanatındaki usta – çırak ilişkisi zarar görmüş mevcut hat ustaları yeni talebeler yetiştirememişlerdir.

Bugün ise Gaziantep’te hat sanatı yeniden gelişmeye ve yeniden usta çırak ilişkisiyle Halk Eğitim Merkezlerinde, belediyelerin meslek kurslarında ve icazet usulüyle çalışmalar yapan hattatlar tarafından hat talebeleri yetişmektedir.

Kaynakça

Acar, Şinasi. *Türk Hat Sanatı. İstanbul: Antik A.Ş. Kültür Yayınları, 1999.*

Akbayar, Nuri. *Mehmet Süreyya SiciII-i Osmanî Osmanlı Ünlüleri 1-6. İstanbul: Tarih Vakfı Türk Yayınları, 2003.*

Aksoyak, İbrahim Halil. *Zuhurat 19. Yy. Ayıntap’ta Tasavvufi Hayat (Menâkıb-ı Hüseyin Hüsnü Bey veya Zuhurât-ı İhvan). Ankara: Gaziantep Büyükşehir Belediyesi GaziKültür A.Ş., Yayınları, 2017.*

- Alparslan, Ali. *Osmanlı Hat Sanatı Tarihi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004.
- Altınöz, İsmail. "Hasırcızade Mustafa Fehim Efendi (1846-1908)'nin Antep İlim ve Kültür Hayatına Katkıları", *Uluslararası Gaziantep Alimleri ve Gaziantep'te Dini Hayat Sempozyumu Bildiri Metinleri Kitabı*. ed. Erol Erkan, M. Raşit Akpınar, Hacer General, Gaziantep: Gazi Kültür A.Ş. Yayınları, 2017.
- Aslan, Mustafa. "Kastamonulu Hattatlar". *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 2(2007), 4.
- Bayat, Ali Haydar. *Hüsn-i Hat Bibliyografyası*, İstanbul: IRCICA, 2002.
- Berk, Süleyman. *Hat San'atı*, İstanbul: İsmek Yayınları, 2006.
- Cunbur, Müjgan. *Gelibolulu Mustafa Ali Menakıb-ı Hünerveran Hattatların ve Kitap Sanatçılarının Destanları*. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2012.
- Çakır, İbrahim Ethem. *16. Yüzyılda Ayntab Şehri*, İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2015.
- Ç. Ü. Türkoloji Araştırmaları Merkezi Makale Bilgi Sistemi. "Gönül Ayan, Antep'li Arzî Mehmet Efendi". Erişim: 10.02.2021. http://turkoloji.cu.edu.tr/ESKI%20TURK%20%20EDEBIYATI/g_ayan_04.pdf
- Derman, Uğur. *Edirne Hattatları ve Edirne'nin Yazı Sanatımızdaki Yeri*, Ankara: T.T.K. Basımevi, 1965.
- Derman, Uğur. *Türk Hat Sanatından Seçmeler*. İstanbul: T.C. Başbakanlık Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Kurumu Başkanlığı, 2017.

- El-Ayni, Ebu Muhammed Bedreddin Mahmud b. Ahmed. *İkdu'l-Cum'an fi tarih-i Ehli'z -Zaman*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Gülnüş Valide, 62, 67a-b.
- Evliya Çelebi. *Evliya Çelebi Seyahatnamesi IX*. İstanbul: Devlet Matbaası, 1935.
- Güneş, Hüseyin. "İslam Tarihinin İlk Asrında Gaziantep". *Uluslararası Gaziantep Alimleri ve Gaziantep'te Dini Hayat Sempozyumu Bildiri Metinleri Kitabı*,. ed. Erol Erkan, M. Raşit Akpınar, Hacer General, 31-42. Gaziantep: Gazi Kültür A.Ş. Yayınları, 2017.
- Güzelbey, Cemil Cahit. "Gaziantep Hattatları, Hakkakları ve Ressamları". *Gaziantep Sabah Günlük Siyasi Bağımsız Gazete* (1-12 Şubat 1983),2.
- Güzelbey, Cemil Cahit. "Gaziantep Hattatları, Hakkakları ve Ressamları". *Gaziantep Sabah Günlük Siyasi Bağımsız Gazete* (22 Şubat 1983),2.
- Güzelbey, Cemil Cahit. "Gaziantep Hattatları, Hakkakları ve Ressamları". *Gaziantep Sabah Günlük Siyasi Bağımsız Gazete* (23 Şubat 1983),2.
- Güzelbey, Cemil Cahit. "Gaziantep Hattatları, Hakkakları ve Ressamları". *Gaziantep Sabah Günlük Siyasi Bağımsız Gazete* (4 Mart 1983),2.
- Güzelbey, Cemil Cahit. "Gaziantep Hattatları, Hakkakları ve Ressamları". *Gaziantep Sabah Günlük Siyasi Bağımsız Gazete* (22 Mart 1983),2.
- Güzelbey, Cemil Cahit. "Gaziantep Hattatları, Hakkakları ve Ressamları". *Gaziantep Sabah Günlük Siyasi Bağımsız Gazete* (31 Mart 1983),2.
- Güzelbey, Cemil Cahit. *Gaziantep Büyükleri ve Gaziantep Meşahirine Ek*. Ankara:Ajans-Türk, 1988.

Gaziantep'te Hat Sanatının Gelişimi ve Gaziantep'li Hattatlar

- Güzelbey, Cemil Cahit. *Gaziantep'ten Kesitler*. Gaziantep: Ar Ajans Basın Yayın Reklamcılık, 1992.
- İnal, İ.Mahmud Kemâl. *Son Hattatlar*. İstanbul: Maarif Basımevi, 1955.
- Ketebe, "Yahya Hilmi Efendi". Erişim: 11.02.2021., <http://www.ketebe.org>
- Kınlı, Süleyman. *Hat ve Hattatanda Osmanlı Hattatları*. Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2007.
- Kıvrım, İsmail. "Osmanlı Döneminde Ayıntab'da Medreseler ve Dini Hayat", *Uluslararası Gaziantep Alimleri ve Gaziantep'te Dini Hayat Sempozyumu Bildiri Metinleri Kitabı*. ed. Erol Erkan, M. Raşit Akpınar, Hacer General, 90. Gaziantep: Gazi Kültür A.Ş. Yayınları, 2017.
- Koçak, Zahide. "Osmanlı Ayıntab'ında Dini Kurumlar ve Üstlendikleri Fonksiyonlar". *Uluslararası Gaziantep Alimleri ve Gaziantep'te Dini Hayat Sempozyumu Bildiri Metinleri Kitabı*. ed. Erol Erkan, M. Raşit Akpınar, Hacer General,61-87. Gaziantep: Gazi Kültür A.Ş. Yayınları, 2017.
- Müstakimzâde Süleyman Sadettin, *Tuhfe-i Hattatin*, ed. Mustafa Koç, İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Haskan, Mehmet Nermi. *Eyuplu Hattatlar*, İstanbul: Eyüp Belediyesi Yayını, 2004.
- Okiç, Muhammed Tayyip. "Antep'li Fakih Mustafa Sait Efendi(1202 (?) – 1279/1787 (?) – 1862-3)". *Gaziantep Kültür Dergisi* 11 (1968), 171-173.
- Özkafa, Fatih. *Bir Fotoğrafın Aynasından İstanbul'un Meşhur Hattatları*, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş., 2010.

- Özkafa, Fatih. "Hat Sanatı ve Konyalı Hattatlar". ed. Kerim Çınar, Konya Kitabı XV. Konya: Karatay Üniversitesi ve Konya Ticaret Odası Yayını, 2016.
- Özuslu, Ergün. Antep'li Hattatlar, Gaziantep: Sertaç Bil. Eğt. İlt. Org. San. Ve Tic. Ltd. Şti., 2021.
- Saraç, Mehmet Ali Yekta. *Osmanlı Müellifleri/Bursalı Mehmed Tahir*. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2016.
- Serin, Muhittin. *Hat San'atımız*, İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 1982.
- Serin, Muhittin. *Hat Sanatı ve Meşhur Hattatlar*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2003.
- Solmaz, Mehmet. "Zübtedil Hakayık ve Gayeti Takayık". *Gaziantep Kültür Dergisi* 9 (Mart 1966), 55-56.
- Taşkesenlioğlu, Lokman. "Mütercim Asım Efendi "Ebü'l-Kemal es-Seyyid Ahmed Asım (1755-1819) Lügatçilerin En Büyüğü el-Allâme". *Geçmişten Günümüze Türkçe'ye Hizmet Edenler Dergisi* (2017), 318-322.
- Tutar, Adem. "19. Yüzyılın Sonlarında Antep'in İdari ve Dini Yapısı". *Uluslararası Gaziantep Alimleri ve Gaziantep'te Dini Hayat Sempozyumu Bildiri Metinleri Kitabı*. ed. Erol Erkan, M. Raşit Akpınar, Hacer General, 47. Gaziantep: Gazi Kültür A.Ş. Yayınları, 2017.
- Yakar, Halil İbrahim. "Mahallî Kaynakların Değerlendirilmesi ve Antep'li Divan Şairleri Örneği". *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 6/2 (2007), 78-90. ISSN: 1303-0094.
- Yakar, Halil İbrahim. *Gaziantep Kitabeleri Bir Şehrin Hüviyeti*. Ankara: Art Tanıtım Sonsöz Gazetesi Matbaası, 2014.
- Yakar, Halil İbrahim. *Antep'li Divan Şairleri*. Gaziantep: Gaziantep İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayını, 2015.

Yakar, Halil İbrahim. *Gaziantep'e Adanmış Bir Ömür-Cemil Cahit Güzelbey Külliyesi*. Gaziantep: Gazi Kültür A.Ş. Yayınları, 2017.

Yaman, Ayşe Peyman. *Hat Sanatı İçin Devhatü'l Küttab Kaynak İncelemeli Metin Çevirisi*, Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans, İstanbul, 2003.

Yazır, Mahmud Bedreddin. *Medeniyet Âleminde Yazı ve İslâm Medeniyetinde Kalem Güzeli*, (Neş. Hzl. Uğur Derman), Ankara: DİB Yayınları, 2.Baskı, 1981.

Yener, Şakir Sabri. "Gaziantep Hattatları". *Gaziantep Kültür Dergisi*. 4/41 (1961), 100.

Yener, Şakir Sabri. "Gaziantep Hattatları ve Hakkakları". *Gaziantep Kültür Dergisi* 11 (Ekim1968), 227-229.

Extended Abstract

Hüsühât has an essential place in our traditional arts? The word calligraphy originates from the Arabic "hatt" infinitive and means writing, ground, and path. As a term, it means that the Arabic script is written beautifully by adhering to aesthetic measures. Throughout history, valuable calligraphers have been trained in our country. These calligraphers made many manuscripts in our libraries today, plaques in mosques and private collections, the Qur'an, and the epitaphs of architectural works. Although the art of calligraphy developed in cities such as Istanbul during the Ottoman period, people engaged in calligraphy were trained in Gaziantep, a cultural city. Most of the calligraphers in the provinces remained as local artists. They did not leave their hometowns and worked within the framework of the opportunities provided by the place they lived. Gaziantep became a significant cultural center between 1242-1516, and many valuable scholars were trained. In this period, places such as Darul-kurrâ, the madrasah, and the library, which contributed to the development of

scientific and religious life, increased and contributed significantly to Gaziantep's being a center of science, knowledge, and culture. In the 17th century, there were seven Darü'l-hadis specific to the teaching of hadith in Gaziantep. At the same time, the art of calligraphy also developed. The word calligraphy originates from the Arabic "hatt" infinitive and means writing, ground, and path. As a term, it means that the Arabic script is written beautifully by adhering to aesthetic measures. Calligraphy, also known as Hüsnuhat, is based on the Nebat script. In the beginning, writing types such as cezm, mail, meşk, and kûfi emerged concerning the Arabic script. The Abbasid vizier, İbn-i Mukle (m. 886-940), introduced six writing methods: muhakkak, reyhani, sülüs, nesih, tevki, and rika. This is called aklâm-ı sitte. After the Abbasids, calligraphy developed in the hands of Iranian and Turkish artists. Sheikh Hamdullah Efendi, one of the 16th-century calligraphers, brought the aklâm-ı sitte to the highest point regarding aesthetics. The best examples of calligraphy in Anatolia were generally given in Istanbul and its surroundings, and the art of calligraphy was more developed. However, Anatolian cities, described as provincial, could develop less than Istanbul in art. Gaziantep is one of these cities and has trained calligraphers within its means.

Studies on calligraphers from Gaziantep are minimal. The first studies were made by Şakir Sabri Yener (1888-1973) and Cemil Cahit Güzelbey. The author of this article published a book called Antepli Calligraphy in 2021. As a result of this study, thirteen new names, who were stated to be calligraphers in various works, were identified. The new names specified are Gülahmetzâde Rahmî (?-1786), Akif Mehmet Paşa (1787-1845), Şeyh Abdullah Serbest Efendi (1819-1882), Mehmet Şerif Efendi, Yahya Hilmi Efendi (1833-1907), Sait Baba (19th century), Ali Cenani (1871-1935), Ahmet Muhtar Büyükçınar (1920-2013), Hattat Osman Efendi, Hattat Karşlı Ahmet Zihni Efendi, Karşlı Hattat Hacı Ahmet Efendi, Bayramzâde Mehmet Hilmi Efendi, and Hattat Mahmud Efendi.

Beautiful examples of calligraphy and original works of art in Gaziantep are mostly seen on the manuscripts of the Qur'an, inscriptions, and tombstones of historical buildings in the city. Calligraphy plates and tombstone inscriptions are fewer in number than the inscriptions of historical buildings.

Calligraphers of Gaziantep Hacetçizâde Hüseyin Aşkî Efendi, Şeyh Fetullah Efendi, Şeyh Ali Akif Efendi, Yahya Hilmi Efendi, Mustafa Fehim Efendi, and Arzuhâlcî Ali Efendi wrote many Qur'an. The examples of ta'lik, sülûs and celî sülûs calligraphy on many inscriptions, tombstones, and houses from the Ottoman period in Gaziantep also show a rich diversity. Although the poets and source of most of these writings are known, the calligrapher and hakkâk of most of them are not known.

In this study, fifty calligraphers were identified in the sources. Today, 57 calligraphers have been identified, with seven calligraphers working on calligraphy. The names of the Gaziantep Calligraphers identified in our study are as follows: Şeyh Abdullah Mehmet Efendi (?-1371), Şeyh Fethullah Efendi (?-1372), Bedreddin Aynî (1361-1451), İvezoğlu Ahmet Çelebi (?-1639), Çarpınlı Şeyh Ahmed Efendi (b. 17th century first half), Yeğen Mustafa Efendi (18th century), Bezciizâde Mahmut Efendi (18th century), Çekemzâde Mustafa Efendi (18th century), Gülahmetzâde Rahmî (?-1786), Mütercim Asım Efendi (1755-1819), Akif Mehmet Paşa (1787- 1845), Abdünnâfî Efendi (Tahirefendizâde) (?-1850), Hacetçizâde Hüseyin Aşki Efendi (1809-1889), Ahmet Muhlis Efendi (1815-1885), Şeyh Abdullah Serbest Efendi (1819-1882), Torunzâde İbrahim Hakkı Efendi (1819-1914), Şuaypizâde Şeyh Ali Akif Efendi (1823-1906), Mehmet Tahir Münif Paşa (1829-1910), Muhsinzâde Mustafa Efendi (19th century first half), Mehmet Şerif Efendi, Yahya Hilmi Efendi (1833-1907), Şimşirzâde Mühürçü Hasan Efendi (1842?-1912), Mustafa Fehim Efendi (1846-1908), Çekemzâde Hacı Mahmut Arif Efendi (1847-1938), Hacı Şemsettin Ali, Sait Baba (19. Yüzyıl), Arzuhâlcî Ali Efendi (1848-

1914), Mazhar Efendi (1850-1889), Mehmet Nizamettin Efendi (1854-1916), Kepkepzâde Mehmed Şakir Efendi (1863-1926), Dutkuşuzâde Mustafa Akif Efendi (?-1927), Ali Cenani Bey (1871-1935), Mustafa Altıncı (1877-1955), Abbas Lütfü Uyanık (1880-1935), Hasan Zafir Özhan Efendi (1886-1951), Abdullah Naim Bayram (1895-1950), Şıh Muhiddin Gökgöz (1895-1992), Kasapzâde Ökkaş Efendi (19th century first half), Tenekeci Mahmut Efendi, Ali Rıza Erhan (1901-1981), Mahmut Üstünyazgan (1901-1974), Ali Aykent (1909-1972), Yasin Efendi, Ahmet Muhtar Büyükçınar (1920-2013), M. Sami Kanalıcı (1943-2012), Bayramzade Mehmet Hilmi Efendi, Ahmet Zihni Efendi, Karşlı Hattat Hacı Efendi, Hattat Hacı Ahmet Efendi, Hattat Osman Efendi ve Hattat Mahmud Efendi.

GİBTÜ İslami İlimler Fakültesi Dergisi SIRAT
GIBTU Journal of Faculty of Islamic Sciences SIRAT
ISSN 2757-8631 | e-ISSN 2717-8064
Mayıs / May 2023, 4/1: 95-140

**Abdurrahman Münîf'in *el-Bâbu'l Meftûh* Öyküsünün Tercümesi
ve Edebî Tahlîli**

Selma AKSOY TÜRKÖZ

Doktora Öğrencisi, İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü,
Arap Dili ve Belagati Ana Bilim Dalı
PhD Student, İnönü University,
Department of Arabic Language and Rhetoric
Malatya, Turkey
fattsml@hotmail.com
orcid.org/0000-0001-8056-6407

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Çeviri Makale / Translation Article

Geliş Tarihi / Received: 6 Mart / March 2023

Kabul Tarihi / Accepted: 17 Nisan / April 2023

Yayın Tarihi / Published: 30 Mayıs / May 2023

Yayın Sezonu / Pub. Date Season: Mayıs / May

Cilt-Sayı / Volume-Issue: 4/1, **Sayfa:** 95-140

Atıf / Cites: Aksoy Türköz, Selma. "Abdurrahman Münîf'in *el-Bâbu'l Meftûh* Öyküsünün Tercümesi ve Edebî Tahlîli [Translation and Literary Analysis of Abdelrahman Munif's Story of *al-Babu'l Meftuh*]" *Sirat* 4/1 (Mayıs/ May 2023): 95-140.

<https://doi.org/10.56477/sirat.1261064>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two reviewers and confirmed to be plagiarism-free.

 Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License (CC BY NC ND)

Abdurrahman Münîf'in *el-Bâbu'l Meftûh* Öyküsünün Tercümesi ve Edebî Tahlili*

Öz

Modern Arap edebiyatının başlangıcı olarak kabul edilen 1798 yılındaki Napolyon'un Mısır'ı işgali sonrası giderek artan tercüme faaliyetleri, Arap edebiyatında roman ve öykü alanında eserler verilmesinde etken olmuştur. Tercüme faaliyetlerinin ilk dönemlerinde tercüme-taklit olarak tanımlanan evreler hızla aşılıp ve edebî bir tür olan nesir, bu faaliyetler sonrasında ivme kazanarak gelişme kaydetmiştir. Tercüme faaliyetlerinin başladığı ilk dönemden günümüze gelinceye kadar Arap edebiyatında genelde nesir, özelde öykü formu, hayatı merkeze alarak edebî dünyadaki yerini sağlamlaştırmış ve kalıcı olduğunu ispatlamıştır. İlerleyen dönemlerde özellikle I. Dünya Savaşı sonrası tüm dünyada yaşanan sosyal, siyasal ve ekonomik olaylar, ülkelerin bağımsızlık ve özgürleşme çabaları sadece hayatı değil edebiyatı da etkileyen bir yapı arz etmiştir. Nitekim edebiyat, hayattan farklı bir alan olarak görülemez. Yapılan çalışmaları göz önünde bulundurduğumuzda Dünya edebiyatına paralel olarak son dönem Arap edebiyatında nesrin giderek ehemmiyet kazandığı ve uluslararası düzeyde ses getiren eserler verildiği ifade edilebilir. Bu çalışmada Abdurrahman Münîf'in *el-Bâbu'l Meftûh* (Açık Kapı) öyküsü özelinde modern dönemde Arap nesrinin kaydettiği ilerleme ve geldiği yer, tahkiye kriterleri açısından analiz edilip değerlendirilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Modern Arap Edebiyatı, Abdurrahman Münîf, Kısa Öykü, *el-Bâbu'l Meftûh*.

* Bu makale Abdurrahman Münîf'in *el-Bâbu'l Meftûh* adlı öykü seçkisinde 99-126. sayfalar arasında yer alan *el-Bâbu'l Meftûh* adlı öyküsünün tercümesi ve edebî tahlili üzerine hazırlanmıştır.

Translation and Literary Analysis of Abdelrahman Munif's Story of *al-Babu'l Meftuh*

Abstract

After the invasion of Egypt by Napoleon in 1798 which is accepted as the beginning of modern Arabic literature, translation activities increased. In the early stages of translation, the phases defined as translation-imitation were quickly overcome. Prose gained momentum and developed. From the first period to the present, prose and story has strengthened its place by centering life and has proven to be permanent. The social, political, economic events experienced all over the world after the First World War, the efforts of countries for independence, liberation have provided a structure that affects not only life but also literature. As a matter of fact, literature cannot be considered as a different from life. Considering the studies carried out, prose is an increasingly prominent in modern Arabic literature in parallel with World literature. It should be underlined that especially in contemporary Arabic literature, works that have made a worldwide sound. In this study, the progress of Arabic prose in the modern period will be analyzed and evaluated in terms of narration criteria, in particular Abdelrahman Munif's story *al-Babu'l Meftuh* (The Open Door).

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Modern Arabic Literature, Abdelrahman Munif, Short Story, *al-Babu'l Meftuh*.

Giriş

Arap dünyasında Moğol istilası ve Abbasilerin çöküşünden sonraki işgal döneminden ne yazık ki edebiyat da nasibini almış ve duraklama sürecine girmiştir. Bu dönemin sonundaki Napolyon'un Mısır'ı işgali Modern Arap edebiyatının başlangıcı olarak kayıtlara geçmiştir.¹ Bu işgalden sonra artan çeviri faaliyetleriyle farklı bir kisveye bürünen Arap nesri, Batılı bir tür olan roman ve öykü gibi alanlarda ürün vermeye başlamıştır.² Modern anlamda tercüme faaliyetleriyle başlayan Arap öykücülüğü, her ne kadar önce tercüme-taklit denebilecek bir emekleme döneminden geçse de yapılan çalışmalarla rüştünü ispatlamış, sadece Arap ülkelerinde değil dünyanın her yerinde var olan ve adından söz ettiren edebî bir tür olarak anılmaya başlanmıştır. Hâlihazırda bir nesir türü olarak öykü, ait olduğu kültürü, yaşanmışlıkları, nihayetinde insanı edebî bir perspektiften yorumlama eylemi olarak görülebilir. Toplumsal dinamikleri gözetken ve değişen dünya şartlarına uyum sağlayan Arap nesri, edebiyatın geçirdiği klasik, modern ve post modern çağların gereği doğrultusunda bir yenilenme yaşamış ve bu alanda dünya çapında isimler yetişmiştir. Çalışmamızda eserini incelediğimiz Abdurrahman Münîf, bu dünya çapındaki isimlerin önde gelenlerindedir.

Çalışmamızda öncelikle Abdurrahman Münîf'in hayatı ve edebî şahsiyeti üzerinde kısaca durulacak, sonrasında el-Bâbu'l Meftûh (Açık Kapı) öyküsünün tercümesi verilecektir. Nihayetinde bu öykü özelinde kısa öykünün hususiyetlerine değinilecek ve Açık Kapı öyküsü bu hususiyetler doğrultusunda analiz edilmeye çalışılacaktır.

¹ Hasan Harmancı, "Abdurrahman Münîf'in El-Eşcar ve İgtiyâlu Merzuk Adlı Romanının Teknik Yönden İncelenmesi", *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 0/30 (Şubat 2015), 67-96.

² Mehmet Yalar, *Hazırlayıcı Faktörleri Işığında Modern Arap Edebiyatına Giriş* (Bursa: Emin Yayınları, 2009), 41.

1. Abdurrahman Münîf'in Hayatı, Edebî Şahsiyeti ve Eserleri

Geçtiğimiz yüzyılın önemli Arap yazarlarından ve Suudlu modern romancıların ilklerinden biri olan Abdurrahman Münîf, Suudi Arabistanlı bir babanın ve Iraklı bir annenin çocuğu olarak 1933'te Amman'da doğdu.³ İlk ve orta öğrenimini Amman'da tamamladı. 1948 Arap-İsrail savaşının patlak vermesi ve bu durumun sivil halk üzerinde hâlihazırda var olan yükü artırması gibi sebepler zorunlu göçleri de beraberinde getirmişti. Kahire ve Bağdat gibi merkezlere göç hareketi başlamıştı. Münîf'in ailesi de yaşanan bu olumsuzluklardan nasibini aldı ve 1952'de Irak'a göç etti.⁴

Hukuk alanında eğitim almayı seçen yazar Bağdat'ta üniversite tahsiline başladı. O dönemde yaşanan siyasal gerilimler, öğrenci olayları ve hükümet politikalarına karşı muhalif tutumu nedeniyle çalkantılı bir öğrencilik hayatı yaşadı. Bir yıl sonra hukuk fakültesini bitirdi ve 1958'de Baas Partisi'nden kazandığı eğitim bursuyla Yugoslavya'ya giderek Belgrad Üniversitesi'nde petrol ekonomisi okudu. 1961 yılında aynı alanda yaptığı doktorayla eğitimini tamamlayarak Beyrut'a geri döndü.⁵

Münîf, Arap dünyasına döndükten sonra bir yıl kadar Baas Partisi'nin Beyrut bölge başkanlığında çalıştı. 1963 ilkbaharında Baas, Irak ve Suriye'de hemen hemen aynı anda iktidara geldiğinde, Irak'taki Baas darbesinin şiddetini ve sonrasında yaşananları eleştirdi. Bu eleştiri sonucu, krallığa tehdit olarak görüldüğü gerekçesiyle Suudi Arabistan

³ Abdurrahman Münîf, *el-Bâbu'l Meftûh* (Ürdün: el-Muessesetu'l-Arabiyye, 2009), 203.

⁴ Hafez Sabry, *An Arabian Master New Left Review Türkiye Seçkisi* (İstanbul: Everest Yayınları, 2001), 130.

⁵ Peter Threoux, *Munif Biography in Peter Threoux's Translation-Abdelrahman Munif, Cities of Salt*, (New York: Vintage International, 1987), 629.

vatandaşlığından çıkarıldı ve en çok ihtiyacı olduğu sırada Salih el Suudi hükümeti onun Irak'a girişini yasakladı.⁶

Siyasi düşünceleri nedeniyle sık sık yer değiştirmek zorunda kalan yazar ilkelerine bağlılığı ve samimiyeti nedeniyle güvenilir kişi olma özelliğini daima korumuştur. Bu özelliği, onun farklı alanlarda kritik görevlerde istihdam edilmesiyle sonuçlanmıştır.

Münîf'in eserleri ondan fazla dile çevrildi ve çok sayıda ödül aldı. 1989'da Nobel Edebiyat Ödülü'nün Arap eşdeğeri olan el-Owais Kültür Ödülü'nü (Câizetu'l-'Uveys li's-Sekâfe) kazandı. 1998'de en prestijli ödül olan Kahire Yaratıcı Anlatım Ödülü'nü (Câizetu'l-Kâhire li'l-İbdâ' er-Rivâi) aldı. Necip Mahfuz'un kazandığı yıl Nobel Ödülü için adının kısa listede olduğu söylendi. *Mudunu'l-Milh* (Tuz Şehirleri) ve başyapıtı olarak kabul edilen *Şarku'l-Mutevassit* (Akdeniz'in Doğusu) dahil on beş roman yazdı.⁷

Abdurrahman Münîf, sosyalist Arap romancıların önde gelen isimlerindedir. Hayatından da anlaşılacağı üzere herhangi bir siyasi görüşe ya da kültüre ait bir şahsiyet olmamıştır. Münîf, içinde yaşadığı toplumun ve devletin baskıcı tutumlarından dolayı görüşlerini açıkça ortaya koyamayan entelektüel kesimindedir. Bu nedenle edebiyatı bir eylem olarak algılamış ve inandıklarını kitlelere onun vasıtasıyla ulaştırmaya çalışmıştır. Eserlerini realist çizgiyle kaleme alarak toplumsal gerçeklikten yana bir tavır sergilemiştir. Çağının şahidi olarak Münîf, toplumsal tabakalaşma sonucu ezilen işçi sınıfının yanında durarak, adaletsizliğe ve despotizme karşı muhalif tavrını eserleriyle sürdüren bir kimliğe sahiptir.

Münîf'in eserlerinde kullandığı dil, üslup açısından sıklıkla değişiklik göstermektedir. Dili ve üslubunu ele alan şu değerlendirme oldukça önemlidir:

⁶ Threoux, *Munif's Biography in Cities of Salt*, 629.

⁷ Tariq Ali, "Farewell to Patriarch of Arab Literature" (Erişim 24 Kasım 2019).

“Karakterlerin iç dünyasını olabildiğince yansıtmaya odaklandığı için onların dili ile konuşmaya çalışmıştır. Özellikle diyaloglarda aynı anda farklı dil ve üsluplar kullanıldığı görülür. Karakterlerin iç monolog denilen kendi kendilerine yaptıkları konuşmalar ile karşılardaki insanlarla yaptıkları konuşmalar arasında kullanılan dil açısından farklılık göze çarpmaktadır.”⁸ Münîf'in eserlerinin geneli analiz edildiğinde bu dili kullanırken sosyal gerçeklik ilkesinden hareketle elit bir tarzdan yana tavır koymadığı ve kahramanlarını elit tabakadan seçmediği görülür. Kelimelerini sanatsal veya bağlam dışı kullanmayarak sade bir üslup tercih ettiği hemen her eserinde göze çarpmaktadır. Bu durum yazarın, hâline tercüman olmaya çalıştığı toplumsal kesimden kopuk olmadığının ispatı olarak görülebilir.

Münîf'in eserleri incelendiğinde, onun dünya edebiyatından kopuk olmadığı ve etkileşim içinde olduğu görülür. Ancak bu kesinlikle taklitten uzak bir etkileşimdir. Eserlerinde batılı tarz anlatım yöntemleri kullanmıştır ve modernist bir yazar olarak kabul edilir.⁹ Ülkesinin hassasiyetlerini, tarihsel ve kültürel şartlarını göz önünde bulundurarak modern yazım tarzına yeni bir yorum getirdiği ifade edilebilir. Bu açıdan çalışmaları, Arap romanını zenginleştirme ve geliştirme noktasında ufuk açıcı örnekler olarak değerlendirilebilir.

Dil ve üslup açısından, fasih Arapçanın yanında esere konu olan duyguyu tam olarak verebilmek için halkın günlük konuşma dili olan Ammice kullanımını, özellikle diyaloglarda bunun daha ön plana çıkışı, toplumun üst kesimine hitap etme kaygısı taşımaması, yalın ve anlaşılır olması Münîf'in eserlerinin karakteristikleri arasındadır. *Bilinç akışı* tekniği, zamansal ve mekânsal sınırlamaya kendini ve vermek istediği mesajları hapsedmemesi, evrensel mesaj verme kaygısı,

⁸ Adnan Arslan, “Modern Arap Romanında Diglossia, Çift Dillilik Örneği”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/2 (Kasım 2018), 183-202.

⁹ Authorscalendarinfo, “Abdelrahman Munif” (Erişim 4 Nisan 2023).

metinlerarasılık çalışmaları gibi edebî enstrümanlardan yararlandığını ifade edebiliriz.

Başlıca eserleri arasında *Mudunul'l Milh* (Beş cilt), *Álem Bilâ Harâit*, *Arzu's-Sevâd*, *Sibâku'l-Mesâfâti't-Tavîle*, *Şarku'l-Mutavassıt*, *en-Nihayât*, *Kıssat-u Hubbin Mecusiyye*, *Hîne Terekna'l-Cisr*, *el'Ân*; *Huna 'ev Şarku'l-Mutavassıt Merreten 'Uhrâ*, *Ummu'n-Nuzûr* ve on bir öyküden oluşan *el-Bâbu'l-Meftûh* öykü seçkisi sayılabilir.¹⁰ Abdurrahman Münîf, 24 Ocak 2004'teki vefatına kadar yaşamını Beyrut, Şam arasında geçirmiştir.¹¹

2. *el-Bâbu'l Meftûh* Öyküsünün Türkçe Tercümesi ve Edebî Tahlîli

Bu başlık altında önce *el-Bâbu'l Meftûh* öyküsünün Türkçe tercümesi verilecek daha sonra öykü, anlatıda esas olan genel edebî kriterler açısından tahlil edilecektir.

2.1. *el-Bâb'ul Meftûh* Öyküsünün Türkçe Tercümesi

Açık Kapı

Yola çıkmadan önce, nineme veda etmeden son bir şey yapmaya karar verdim.

Öğle vakti Ğasrin'i seyrediyordum, vadinin tam ortasında küçük bir belde. Merkezdeki sık ve eski evler ya da beldeyi çepeçevre saran tepelerin eteğindeki uzak evler, uzun, itici çıplak ağaçlar tuhaflık hissi veriyor bana. Rüzgâr, sert bir şekilde caddeleri geçiyor, soğuk ve korku salarak şiddetle esiyor. Köprüyü geçerken küçük dere bile eskiden olduğundan farklı görünüyor.

İnsanların yüzüne bakmayı çok istemiyordum. Koltuğumun altında son bir hatıra olarak nineme vermek istediğim küçük bir hediye

¹⁰ Harmancı, "Abdurrahman Münîf'in El-Eşcar ve İgtiyâlu Merzuk Adlı Romanının Teknik Yönünden İncelenmesi", 67-96.

¹¹ Münîf, *el-Bâbu'l Meftûh*, 204.

taşıyordum. İçimde onu bir daha göremeyeceğime dair kuvvetli bir his vardı. O çılgın yolculuğumdan döndüğümde bu dünyadan çoktan geçmiş olacaktı. Ömrünün son demlerinde çok yaşlıydı ve her geçen gün daha da yaşlanıyordu, adımları ağır ve yorgundu. Yüzündeki kırışıklıklar kuru, sürülü topraktaki izler gibiydi. Hatta eskiden öylesine kullandığı baston, şimdi üçüncü bir ayak gibi ayrılmaz bir parçası olmuştu.

Sonunda dedemin evinin uzandığı sokaktan geçerken kendi kendime dedim ki: “Bu gece hatıralardan bahsetmesine müsaade etmeyeceğim. Ağaçlar, hayvanlar ve yağmurlar hakkında lafa boğacağım onu. Erkenden uyukum gelmiş gibi yapacağım ki sabah olduğunda tüm hazin kelimeleri yüklenerek çabucak kaçabileyim.”

Sokaktaki çocuklar toprakla oynuyor, köpekleri ve kedileri kovalıyorlar. Kadınlar da her zaman olduğu gibi kapılarının önünde öylece duruyorlar. Kimse beni hatırlayıp tanımasın ve durdurmasın diye bakışlarımı hızla kaçırıyorum onlardan. Kadınlar hüzünlü şeyleri hatırlamaktan hoşlanırlar. Yine o ağaçların anlamsız, birinin kendine yaktığı ağita benzeyen hikâyesini hatırlayarak kendi kendime “artık daha fazla hüzün istemiyorum” diyorum. Bu kelimeler içime işleyerek inada benzer bir gerginlik yaratıyor ruhumun derinliklerinde. Yine hüzünlü düşünceleri kovarak diyorum ki: “Herkes ölecek, ninem de ölecek, tıpkı dedem gibi, tıpkı dayım gibi... Ve hüzün genellikle bir şekilde ölümü hatırlatır. Ne hüzün istiyorum ne de ninemin şimdi ölmesini.”

Annemin arkadaşı iki kadına benimle konuşmalarına fırsat vermeden çabucak selam verdim ve yürümeye devam ettim. Biliyordum ki bakışları beni takip ediyordu. Kararlı ve sık adımlarla hakkımda ne dediklerine aldırmadan yürüdüm. Kibirli değilim, kendini beğenmiş insanlardan da hoşlanmıyorum ama onlar için diyecek bir şeyim de yok. Bugünlerde insanlar karamsar düşüncelerle meşguller, en azından yiyecek arayışıyla ki ben de zaten o amaçla ayrılıyorum

buradan. Gerçekten şans benden yanaydı. Evrakları kontrol ettiler, benimle bir görüşme yaptılar, kaba saba mantıksız sorular sordular ve görüşme bittikten sonra “Yolculuk çarşamba günü.” dediler.

Kasaba, uzun zaman önce o harika yazları yaşadığım yer değil artık. Oraların içten içe çok değiştiğini hissediyorum. Aşınası olduğum bu yerlerin on sene önce bıraktığım gibi olduğu doğru ama artık yaşlandı, ölüm ve rüzgârla pörsüdü, duydukları ve gördükleri yüzünden gözü karararak başı döndü adeta. Ama hâlâ ayakta durmaya devam ediyor kibirli bir aptallıkla yeni felaketleri bekleyerek.

Üzüntüyle “Mekânlar da insanlar gibi değişiyor” diye mırıldandım. “Değişen insanlardır, mekânlar ise ancak sessiz sedasız değişiyor, yalnızlaşıyor, içi boşalıyor, tıpkı kof bir kamış gibi... Sonra aniden bir çöküş yaşıyor, oysa insan böyle yapmıyor; o, adı hüznün olan bir kurtçuk tarafından kemiriliyor. Bu, siyah bir kurtçuk ve gözle görülemeyen göğüsleri var. Geceleri gittikçe büyüyor yüzükoyun yatan gri bir balina gibi” diye düşündüm. Önümdeki küçük bir taş tekmelerken kendi kendime “Eğer ninemi ve hatıraları terk edersem başkalarını öldüren bu kurtçuk beni de öldürecek. Bu nedenle bu gerçekleşmeden önce bu lanet olası kurtçuk masalını unutmalıyım” dedim.

Sokağın sonundaki ninemin evi o kadar çok değişmiş ki tanıımıyormuşum gibi geldi bana. Aceleyle “değişse de değişmese de fark etmez asıl değişen benim.” dedim kendi kendime. Daha dikkatli baktığımda aynı yükseklikte duruyormuş gibi geldi bana. Bahçeyi çepeçevre saran duvarın taşları ise kuzey tarafından yıkılarak dökülmüş. Kirli ayaklarıyla tavukların bahçenin iç tarafında ve duvara yakın bir yerde didiklendiğini görüyorum. Kapının yanındaki ceviz ağacı sanki mevsim sert bir kışmış gibi tamamen çıplak.

Hatırlayarak kendi kendime konuşuyorum: “Bu, o yaz serçelere salıncak ve yuva olan ağacın bizzat kendisi mi?” Yaklaşarak düşünüyorum “Bir evde daima evin dış duvarlarını kuvvetlendirmek ve

çatıyı tamir etmek için mutlaka bir erkek olmalı. Kadın, ninem dahi olsa, her şeyi yapamaz.”

Kapı sallanıyor. Rüzgâr hafifçe esiyor, yorulmadan itiyor onu. Binlerce kez girdiğim aynı kapı... Kapılar hareket etmekten veya aynı yerde sabit kalmaktan yorulur mu? “Ninemi içerdeymiş gibi hayal ediyorum, öyle olmasa niçin kapıyı açık bıraksın ki?” Her haliyle aklıma geldi, kısalığı, cılızlığı, kafasını meşgul eden düşünceler yüzünden hareket ettirmeye vakti kalmamışçasına iri gözlerini yavaşça kırıştırmaması, yalnız haşin bir umutsuzluk hâlindeki insanların sahip olduğu gergince sımsıkı kapatılmış dudaklar... Görenlerin alt üst olmuş sandığı kupkuru cılız elleri... Morarmış, şiş damarları, adeta incecik, kırılğan bir elekke kaplı belirgin kemikleri... Açık kapı gibi gayri ihtiyari hareket eden küçük, sivri burnu...

Ninem beni gördüğünde sükûnetle bakardı bana. Asla diğer kadınlar gibi yapmayacaktı. Benim kim olduğumdan emin olduğunda bastonunu yere vurarak üzerinden hatıraları ve düşünceleri silkeleyen bir kedi gibi doğrulur, hatıralarından ona acı veren bir düşünceyi zihninden geçirirdi.

Ninemden aynı kelimeleri duymaya devam ettim. Şu anda bile hatırladıkça içimde hoşlanmadığım düşünceleri harekete geçiren kelimeler ki şöyle diyordu ninem:

“Çabucak büyümemelisin, hızlı büyüyenler erken gidenlerdir”, ve sonrasında gergin bir şekilde beni sarıştı...

Giysileri ve nefesinde geçmişten bir koku alıyorum. Rüyaların kokusu mu yoksa hüznün için gizli bir dileğin mi? Gerçekten bilmiyorum. Beni uzunca bir süre sıkıca tutardı ve ne zaman kurtulmaya çalışsam, tıpkı toprağa saplanmış bir pulluk gibi ellerini sırtımda hissederdim. Karşı koymaz ve şunları düşünürken çoğu kez teslim olurum: “Herkes gittikten sonra bu yaşlı kadının tutunacağı bir şeyler olmalı.” Yavaşça sonlanan bu sarılma sona erince yüzüne bakar bakmaz

orada nasıl gizleyeceğini ya da sileceğini çok iyi bildiği küçük gözyaşı damlacığının izlerini bulurdum.

Ninemizin üzüntüsünü gidermek için görkemli kelimeler kullanırdım. Ona bir keresinde şunu söylediğimi hatırlıyorum:

-Sevgime ulaşmak için hüzünden başka bir köprü bilmiyor musun?

Dudaklarımdan çıkan bu pervasız kelimeleri duyunca uzun uzun baktı bana ve aynı sözleri tekrarlardı:

-Onlar gibi büyümemelisin. Hızlı büyüdüler ve çabucak gittiler. Seni sadece bir çocuk olarak hatırlamak istiyorum, duyuyor musun bir çocuk olarak, tıpkı konuşmayı öğrenmeden önceki gibi.

İkimiz de ortama yeni bir hava katmak için gözle görünür bir şekilde çaba sarf etmiştik. Bana yine aynı soruları sormaya başladılar:

-Yorgun musun? Aç mısın?"

Başımı sallardım olumsuz anlamda, sonra bana yakından bakar ve sert bir ses tonuyla tekrar sorardı:

-Neden bu kadar solgun görünüyorsun?"

Aynı kelimeleri tekrar ederdim:

-Yolculuk ve eğitim işte. Bir şey yok nineciğim, yarın her zamanki gibi canlı ve kendine gelmiş olacağım, bunu gözlerinle göreceksin.

Ben ilerlerken kapı inlemekte. Birkaç adım sonra onu göreceğim. Ya kapının karşısındaki sekinin önünde oturuyor ya da odanın ortasında sigara içiyor olacak. Bastonuyla kapıya vuracak ve ayağa kalkacak. Bu sefer yaşlanmış görünüyor. Adımları yavaşlayacak.

Şehre son geldiği zamanı hatırlıyorum. Çok yaşlanmıştı. Yanımızda geçirdiği o dört gün boyunca yıllar geçmiş gibi yaşlandığına

şahit oldum. Sonrasında bizimle kalmayı ısrarla reddetti. Öfkeyle babama bağırarak:

-Her şeyi yok etmek mi istiyorsun? Bu yaşlı kadını, hayvanları ve ağaçları? Bırakın beni geri döneyim. Eğer burada bir gün daha kalırsam ölürüm.

Kimse onun öfkesiyle yüzleşemedi. Annem boşa çabaladı, teyzelerim boşuna uğraştı. Bir sürü cazip sözler verdiler ona, hepsini geri çevirdi. Şoföre, onu dedemin köydeki evine kadar ulaştırmasını söylerken, ninem bana doğru eğildi ve beni rahatsız edici bir sükunetle:

-Büyüme! Özellikle de sen büyümemelisin! dedi.

Ayağımı kapının eşiğine koyar koymaz kapı adeta girmeme engel olmak istermiş gibi kapandı. Onu ittim ve içeri girdim. Asmanın altını aradı gözlerim fakat ninemi bulamadım. Ortadaki odanın açık kapısında hafif bir karanlık geçmişin kalıntılarıyla iç içe girmişti. Biraz bekledim, beni fark ettiği zaman sevinmesini istedim. Erkeklerin yaptığı gibi yavaşça öksürdüm ve baktım: Dedemin evi: Dört odalı, solda dayımın odası, yüksek ve tavansız bir duvarın arkasındaki iç oda, onu takip eden sağdaki iki oda ve dayımın odasının penceresine yakın bir kuyu. Ortada tohum havuzları, iki asma ve kiraz ağacı. Kuyunun karşısındaki diğer tarafta büyük bir tavuk kümesi ve ondan daha küçük bir kümes de tavşanlar için.

Arkamdaki kapı uğursuz ve boğuk bir sesle inlerken odalara kadar uzanan toprak koridor boyunca yer alan dikdörtgen havuzdaki sonbahar çiçeklerinin kalıntılarıyla oynaşan rüzgârın sesi haricinde hiçbir şey kımıldamadı. Kendimi yürüyüşün akışına bıraktım. Tabii ki adımlarım ninemin dikkatini çekecekti. Gölgem önüme geçiyor, sesimi duymak istemese bile onu mutlaka görecekti. Orta odanın kapısı açık, ninemin tütün ağızlığı yerinde duruyor fakat yatağı odanın girişinin sağ tarafına çekilmiş... Artık beni görmezden gelmesine dayanamayarak biraz daha ilerledim. Sesime rahatlık katmaya çalışarak yine de korkuyla seslendim:

-Yaramazın geldi nine, neredesin?

Ona seslenmeye devam ederek:

-Nerede saklanıyorsun?

Cevap alamadım. Odaya girdim kimse yoktu. Yan odayı kontrol ettim, orada da kimseyi bulamadım. Zorlayarak dayımın odasına girmeyi düşündüm ama bu fikir tahammül edemeyeceğim bir sahneyi aklıma getirdi, bu yüzden vazgeçtim. Onu bulabileceğim her yere baktım yine bulamadım. Kuyuya yaklaştım, ağzına yakın oturdum ve oradan dayımın odasına baktım. Pencerede beyaz bir perde vardı, içeriyi görmek isteyen herkesin görebileceği şekilde çaprazlamasına sarkmıştı.

Gözlerimi keskinleştirip ninemin silüetini görmek umuduyla oturduğum yerden içeriye baktım ama hem rüzgârın sesi hem de odanın içindeki alacakaranlık asla bir şey görmeme izin vermiyordu.

Kapının kolunu tutup çevirdim. O zamana kadar ninemin o kapıyı açık bırakabileceğini düşünmemiştim. Her evin kutsal olarak kabul edilen bir odası vardır. Dayımın odası da bu evde öyleydi, kutsal bir mekân olarak korunmasız bırakılmamalıydı. Oraya kimsenin girmesine izin verilmezdi. Bu durum her zaman muamma ve sır olarak kalmıştır.

Çok uzun zamandan çocukluğumuzdan beridir de böyle olmaya devam etmiştir. “Gelmeyin, okuyor; gelmeyin, uyuyor! Rahatsız etmeyin onu!” Büyüdüğümüzde ise şöyle oldu: “Gelmeyin, yaklaşmayın, bütün gece uyuyamadı, bırak bir iki saat uyusun! Uyku hâpı aldı ama uykusu gelmiyor.”

Odaya, bu korkutucu mekânın sınırları içine girdim.

“Ninem bu odayı kilitlemeden nasıl bırakmış böyle?” diye mırıldanarak girdim içeriye. O kadar temizdi ki bizim memlekette bu kadar temiz olabilecek başka bir oda olduğunu düşünemedim. Duvarlar mavi üzerine beyaza boyanmış, bir futbolcu, soylu at resimleri ve

birbirine yapışık bir grup küçük fotoğrafla kaplı: kuşlar, kadınlar, başı ellerinin arasında düşünen bir adam. Yatağın ortası, üzerinde yatan bedenini şeklini alarak çökmüş durumda, yatak örtüsü yatmak isteyenlere kolaylık olsun diye kenarda ters çevrilmiş bir vaziyette duruyor. Pencere, altındaki masanın bir kısmının tam olarak görünmemesine sebep verecek şekilde verniklenmiş, masanın üzerine de birkaç kitap, bir elbise fırçası, bir tarak ve küçük yuvarlak bir ayna konulmuş.

Bu odada başka ne var? Bir şeyler görebilmek için etrafa baktım. Odayı diğer odalara benzeten başka şeyler de buldum: hem yatak hem divan olarak kullanılabilecek uzun bir sedir, iki sandalye, kül tablaları ve toprak bir vazoda bir demet buğday.

Odada görünmez bir şey vardı fakat mevcudiyeti diğer bütün şeylerden daha hissedilirdi. Bir sıcaklık, bir varlık, sigara dumanı kokusu ve biraz da nefes... Ne olduğunu tam olarak anlayamadım ama ağır ve yoğun bir şekilde hissettim onu. Sanki az önce biri burayı terk etmişti ve birkaç dakika içinde geri dönmek üzereydi.

Tıpkı tahmin ettiğim gibi, kadınların iki türlü özellikleri vardır: hüznü ve sevgiye olan düşkünlükleri. Dayımın odasını araştırmak için birkaç dakika daha harcadım sonra ninemin bastonunun yere çarpan sesini işittim. Pencerenin yanındaki sandalyeye oturdum, bana doğru yaklaşırken ona bakmaya başladım.

Dört ay önce onu şehirde son gördüğümde daha yaşlıydı sanki aradan on yıllar geçmiş gibi yaşlanmıştı. Adımları hızlıydı ama sendeliyordu, başı ölmek ya da boğulmamak amacıyla hava solumak için dönen bir yüzücünün başı gibi hareket ediyordu. Bütün odaları geride bıraktı ve dayımın odasına yöneldi. Orada olduğumu hissetmiş gibiydi. Kimseyi rahatsız etmemek için yıllardır aşınası olduğum sakinlik içinde kapıyı açtı ve içeri girdi.

Kendimi asla affetmeyeceğim yanlış bir şey yapmıştım, ninem beni görür görmez bastonunu fırlattı, son umudunu da yitiren insanlar

gibi ağlayarak yere düştü. Bir şekilde suçlu olduğumu hissederek vicdan azabıyla kıvrandım. Ağladığımı duyup onu yerden kaldırmaya çalıştım ama çabalarım boşa gitti.

Böyle ağladığıma ilk defa şahit oluyordum. Daha önce de ağladığımı görmüştüm ama bu seferki gözyaşlarından daha vahim bir şeydi, ölümcül bir umutsuzluktu bu.

Bana uzunca gelen bir süreden sonra bazı kadınlar geldi. Ninem üzgün ve yorgun bir şekilde kalktı. Yüzünü yıkadı, gülümsedi ya da gülümseye çalıştı. Ben öylece teyzelerimden ve şehir hayatından bahsettim. Kadınlara kasaba hayatından ve yağmurlardan soru sorarken ninem hiç konuşmadı. Ara sıra bana bakıyordu, bakışlarında ürkütücü bir soru saklıydı ve başı istemsizce mekanik bir şekilde sallanıyordu.

Gece, sebep olduğum acıyı hafifletmeye çalıştım. Ona dedim ki:

-Şehre taşınmalısın, bu acı dolu evde kalman sinirlerini alt üst ediyor.

Cevap vermedi, sadece zorlanarak şaka yollu gülümsedi. Bana baktı ve sessiz kaldı. Kelimelerimin ona ulaşmadan havada uçup gittiğini biliyordum. Ve yine biliyordum ki buna benzer kelimeleri defalarca sarf etmiştim fakat fayda etmemişti. Hatta onu kızdırmıştı çoğu kez.

Ninem yemek yemem için beni teşvik ederek şöyle dedi:

-Asla büyümemelisin! Seni gördüğümden bu yana daha da büyümüş olduğunu fark ettim.

Benimle beraber yemesini söyledim ona.

-Yemelisin. Endişe etme nine küçük bir çocuğum hâlâ... Yaşım halâ küçük.

Beklemeden ayağa kalktım, onun için sakladığım şalı yatağın ortasından aldım. Onu şaşırtmak istiyordum, tekrar yatağın üstüne

serdim, katlayıp üçgen şekli verdim ve her iki tarafı omuzlarından sarkacak şekilde sırtına yerleştirdim.

Gümüş iplikle işlemeli siyah bir şaldı. Acele bir şekilde ona baktı sonra da bana. Gözleri beni azarlıyormuş gibi sorgular şekildeydi hatta daha çok öfke doluydu. Bir parça tedirginlikle konuştum:

-Bunu annem gönderdi sana. Göndermekle yanlış bir şey mi yaptı?

Şala tekrar baktı, kırışmış parmaklarıyla kenarlarına dokundu, beni kendisine doğru çekip eskiden öptüğünden daha sıcak olmayan bir öpücük kondurdu. Sonrasında sessizlik hüküm sürdü, başımın üstünde gezip duran ninemin düşüncelerini duyabiliyordum... parayı çar çur ettiğim için beni azarlıyordu, şehirden onun için getirdiğim aslında ihtiyaç duymadığı ufak tefek süs eşyaları için.

Bu durumda ona yolculuğum hakkında bir şey söylemem mümkün olmamıştı. Biliyordum ki telaffuz edeceğim tek bir kelime yüreğine inmesine ya da çektiği acılardan daha fazlasını duymasına sebebiyet verebilirdi.

Yatmadan önce, nineme acı verebilecek bir konuşmaya girmemeye karar verdim. Yatağa bıraktı kendini yastığıma yakın bir şekilde, kırışmış elleriyle saçlarıma dokunarak konuştu:

-Bugün bana acı verecek kadar büyümüş olduğunu fark ettim.

-Beni görünce ağlamanın sebebi bu mu nine?

-Bu ve diğer şeyler.

-Ağladığın için üzgünüm. Buraya gelmemin seni inciteceğini bilseydim gelmezdim.

-Buna alıştım yavrucuğum, sen de alışacaksın.

-O halde niye bu kadar acı bir şekilde ağladın?

-Böyle ağladım çünkü onu bulmamıştım... Sandım ki sen...

Bir tek kelime dahi edemez oldu. Gözyaşları yanaklarından sel gibi akıyordu ama sessizdi ağlayışı. Konuştuğu için mutluydum bu şekilde acısının dineceğini ummuştum oysa sadece yeniden ağlamasına sebep olmuştu.

Ağır bir sessizliğin ardından, elbisesinin yeniyle gözlerini sildi, sesinde ağlamasının izi... konuştu:

-Eğer senin geldiğini bilmiş olsaydım mutlu olurdu fakat bana hemen eve gitmemi söyleyen kadınlar kimin geldiği hakkında bir şey demediler.

Acısını hafifletmek için saf saf sordum:

-Gelmemi beklemiyor muydun?

-Geleceğini söylemiştin... ama o uğursuz kadınlar...

-Sana başka bir şey mi söylediler?

-Ah! Keşke başka bir şey söylemiş olsalardı sadece bağırdılar ve "Haydi koş ihtiyar, evinde değerli bir misafir var." dediler. Bu bana olmayacak şeyler düşündürdü.

-Benden başka birini mi bekliyordun ki nine?

-Artık uyumalısın. Ben de hamur mayalayayım, hadi artık uyu!

Kararsız iri gözlerine baktım, uzun uzun düşündüm. Bu işte bir iş, bir esrar olduğunu hissettim, yoksa ninem niye böyle davransındı ki?

Gitmesine karışmadım. Uzaklaştı sonra birkaç kez geri geldi, un getirdi, su getirdi. Hamur yapmak için küçük bir mindere yerleşince sordum:

-Nine uzak bir sefere çıksaydım ne yapardın?

Bana döndü, cevap vermeden önce düşüncelerimi okumak ister gibi gözlerimin içine baktı. Ona bakmak için kendimde güç bulamadım. Gözleri alevli çiviler gibi keskindi, dudakları küçümser gibi sımsıkı

büzüşmüştü. Bakışlarımı ondan uzaklaştırdığım zaman, sert bir şekilde bağırdı:

-Bana bak!

Kabahatli bir çocuk gibi itaatkâr ona baktım.

-Gerektiğinden fazla büyüdün.

Kısa bir sessizliğin ardından şunları ekledi:

-Asla büyümemelisin!

Sonra sert bir sesle konuşmaya devam etti:

-Bundan daha fazla büyümene izin vermeyeceğim!

Onu rahatlatmak için ifademi yumuşatarak latife yollu konuştum:

-Nine yolculuğum uzun sürmeyecek ve dönüşte sana bir sürü hediye getireceğim.

-Tek kelime etme, uyu artık!

-Uyuyamam... Yolculuğa çıkmadan önce bunu desteklemeni ve kabul etmeni istiyorum.

Sakin bir şekilde kalktı. Bastonunu kullanmak aklına gelmedi. Sıcak kumların üzerinde yürüyen insanlar gibi seke seke yürüdü. Yatağa yaklaşınca bana ulaşmak için ayaklarımdan tuttu.

Doğrudum ve ellerimi ona uzattım, ellerimden sımsıkı tutarak konuştu:

-Buna razı olamam... buradan gitmeni istemiyorum.

-Ama çok uzun süre ayrı kalmayacağım. Sana mektup göndereceğim ve kısa bir süre içinde geri döneceğim.

-Bir kere yolculuğa çıkanlar bir daha geri dönmezler, dönerlerse bile bu çok uzun bir zaman sonra olur.

-Ama ben döneceğim nine.

Bugün seni gördüğümde niye ağladığımı biliyor musun?

-Bilmiyorum ve hâlâ sormaktan korkuyorum.

-Onun döndüğünü zannettim. Kadınlar sadece “değerli bir misafir” demişti.

-Gelen bendim, beni istemiyor musun?

-Ama ben, onun geldiğini sandım... onu çok uzun zamandır bekliyorum. Seferi çok uzadı, dönmesi lazım artık.

Ancak o zaman anladım ki ninem dayımın dönmesini bekliyordu.

Dayım dört kardeşin içinde tek erkek olanıydı, sadece benim annem ondan daha küçüktü. Onunla olan bağımız çok özeldi, bu yüzden birkaç günde bir bizi ziyaret ederdi. Fakat ne zaman dayımı görsem evimizi bir hüznün kapladığını hissedirdim. Sebebi bilinmeyen bir hüznüdü bu. Onu evimizin yakınlarındaki bir göletin kıyısında veya misafir odasında sessiz bir bulut gibi otururken görürdüm. Annem ona kahve getirirdi ve o istemezse konuşmazdı. Buharlaşıp kaybolmak ya da kimse tarafından fark edilmemek ister gibi an be an kaybolurdu kendi sessizliğinde sanki. Yüzü solgundu, kırmızı gözleri bizde derin üzüntü uyandırırdı. Anneme dayımın sessizliği hakkında bir şeyler sormak isterdim fakat her seferinde basit bir cevapla beni geçiştirirdi ki bu bende başka cevapsız sorulara sebep olurdu.

Okul tatil olunca yazlarımızı geçirdiğimiz köyde onu sıkça görürdüm. Uzun boyluydu ve beyaz tenliydi. O kadar zayıftı ki görünüşü kalbimizde tarlada ya da herhangi bir yerde gördüğümüz kişilere karşı hissetmeyeceğimiz türden duygular uyandırırdı. Okumanın dışında bir şey yapmazdı. Annem onun okumaktan yorgun düştüğünü hissettiğinde onu kendine getirmek için kulağına eğilip fısıldardı:

-Kendini çok fazla yoruyorsun! Sabahlara kadar okumayı bırakmalısın. Neden her gece sabahlara kadar uyanık kalıyorsun?

Onun cevap vermesini beklemezdi, üzüntüyle konuşmayı sürdürüp tekrar fısıldardı:

-Bir ya da bir iki saat okuman yeterli.

Dayım gülümserdi sadece cevap vermezdi. Annem ısrarcı olursa da şöyle derdi:

-Okumayı, yapacağım diğer bütün işlere tercih ederim.

Sonra sesinin tonu değişir ve anneme sorardı:

-Ne yapmamı istiyorsun ki başka?

-Oku... ama okumanın da bir sınırı vardır. İnsan demire benzemez, bu şekilde uzun süre dayanamazsın.

-Benim için endişelenme! Gücüm kuvvetim yerinde, okumaktan yorulursam uyurum...

Sonra ona güven vermek için gülümseyip:

-Okumak iyi bir meşguliyettir ve her iyi meşguliyet insanı zayıf düşürmez, aksine güçlendirir.

Yine de annem onun geceleri bir saatten fazla uyumadığını söylerdi çünkü ne zaman uyansa onu kitap okurken bulurdu. Dayım bana:

-Annem okumamı istemiyor, hep “gözlerin... sağlığın...” diye konuşmaya başlıyor.

Sonra sesinin tonu tamamen değişir ve eklerdi:

-Yeterince uyuyorum, geceleri ve öğleden sonraları.

Okumak dayımın tek meşguliyetiydi. Onu hiç arkadaşlarıyla gördüğümü hatırlamıyorum. Bazı tanıdıkları vardı fakat onlarla geçirdiği vakit onun için katlanılmazdı ancak sessizliğine ve kitaplarına döndüğünde huzur bulurdu. Yine de aralıksız okumazdı, onu sık sık kitap kucığında, ama kendisini duvara ya da asmaya dalmış halde

görüldüm. Bazen kitabını düşürdü, bu, onu kendine getirirdi. Bazen de onu bir dize ya da şarkıyı mırıldanırken görürdüm. Kitabına geri döndüğünde ise okuması yavaşlardı, öyle ki sayfalar nadiren çevrilirdi.

Okuyor muydu? Düşünüyor muydu? Kimse bu soruların cevabını bilmiyordu. Okuduğu kitaplara çok nadir de olsa bakma fırsatı bulduğumda bana anlaşılmaz ama merak uyandırıcı gelirlerdi. Annem, babamın tembihlerine uyararak bizi bu kitaplardan uzak tutma konusunda kararlı davranırdı. Babam, “Çocuklara dikkat edin, bu kitapların ve onun fikirlerinin çocuklara zarar vermesini istemiyorum. Bunlar bela getirirler, politik ve aykırı kitaplar bunlar,” derdi. Adını bile çözemediğim bir Fransızca kitap gördüm. Bazılarında silahlı ve sigara içen kız-erkek resimleri vardı... Arapça kitaplar çok azdı, dayım onları nadiren okurdu.

Dayım çiftçilikte pek başarılı olamayınca bir devlet dairesinde işe girmeye karar verdi nihayet. Babası zaten defalarca beraber çalışmalarını söylemişti ancak çabaları sonuç vermemişti. Yaşlı kadın ise oğlundan yana olmaktan başka bir şekilde duruma müdahil olmadı. Dedemle devamlı mücadele halindeydi, sert sözlerle karşı koyardı. Yine bir keresinde dedem ona çıkışmaya başlayınca, “Bu çocuk çiftçi olmak için yaratılmadı, çiftçiliği bir at da yapabilir.” diyerek parmağını ona doğru salladı. Dedem çok kısa bir süre kendinden emin güldü ve öfkeli bir şekilde sordu:

-Çiftçi olmayacaksa ne olmasını arzu edersin?

-Bırak ne istiyorsa onu yapsın!

-Bırak ne istiyorsa onu mu yapsın!

-Sen içini rahat tut, o benim oğlum, onu ben emzirdim ne olacağını biliyorum.

-Benim içim rahat ama biliyorum ki erkekler evde oturmak için yaratılmadılar.

-Onu öldürmek mi istiyorsun?

-Asıl böyle devam ederse o kendini öldürecek.

Bu tartışmalar genelde ninemin zaferiyle sonuçlanırdı. Dedem daima ikna edilen taraf olurdu. Fakat bu ikna şüphe ve belirsizlik barındırıyordu. Ninem aynı zamanda annemle konuşup dayımı çalışması ve geleceğini düşünmesi yönünde teşvik etmesini isterdi. Annem onunla konuştuğu zaman ilkokuldayken öğrendiği sakin ve saygılı hitap tarzını kullanırdı, çoğunlukla anlaşmaya da varırlardı. Dayım ona şöyle derdi:

-Eğitimime devam etmek istiyorum, burada kalmak istemiyorum.

Kimse dayımı anlamadı.

Dedem vefat ettikten sonra dayım o şehrin mahkemesinde görev aldı.

O bir kâtip idi. İşten döndüğü zaman tamamen değişmiş gibi görünürdü. Yüzünde ve gözlerinde hep öne çıkan solgunluk, meydan okuma hâli tüm gece ve gündüz boyunca ifadesinde asılı dururdu.

Bir keresinde anneme dayımın sıkıntıları ve sessizliği hakkında sordum. İlk önce tereddüt etti sonrasında ise şöyle dedi:

-Her zaman bir tane sıkıntısı vardı, mahkemede çalışmaya başladığından bu yana ikiye katlandı.

-Hangi sıkıntılardan bahsediyorsun anne?

-Dayım her şeye olan güvenini kaybetti. Hayatın sefalet ve başarısızlıktan ibaret olduğunu düşünürdü hep ve hiçbir şey onu bu düşünceden kurtulmasına yardım edemedi. Mahkemede çalışmaya başladığından beri şahit olduğu sayısız gerçek onun bu karamsar dünya görüşünü artırdı.

Anneme dayımın kafasını meşgul eden bu üzücü fikirleri sordum ama kelimeleri kayıp gitti ve dediklerinden bir şey anlamadım.

Sonrasında dayım tamamen değişti, üzüntüsüne eşlik eden uykusuzluk ve yüzünden yayılan solgunluk tüm bedenini ele geçirdi. Elleri titriyordu, gözleri kıpkırmızıydı bazı zamanlar gözyaşları yanaklarından süzülüyordu, elbiseleri ondan büyük ve daha şişman başka birine aitmiş gibi büyük görünüyordu.

O gün, annem ve dayım arasında uzun bir tartışma yaşandı ve dayım gitti.

Annemin harcamaları için ona verdiği parayı almaya ikna olduktan ve mahkemeden avans aldıktan sonra Marsilya'ya gitti... Kasabadan ayrılır ayrılmaz mahkeme onlara olan borcunun garantisi olarak dedemin mallarına el koydu. O zamana kadar ninem tüm bu olanları bir şekilde bitecek gelip geçici bir şakadan ibaret sanıyordu. Fakat artık işin çehresi değişmişti.

Dayım, Marsilya'da yaşayan ve daha önce buraya gelip dedemle güçlü temasları olan bir Fransız'a güvenmişti. Bu adama, dedem hem bu köyden hem de civar köylerden büyük miktarda buğday satmıştı. Anlaşma yapılırken dayım ikisi arasında tercümanlık yapmıştı ve anlaşma tamamlanınca da Marsilya ve Fransa'da eğitim hakkında uzun uzun konuşmuşlardı...

Eğitim almak amacıyla Marsilya'ya giden dayımın işleri umduğu gibi yolunda gitmedi. Fransa'ya varır varmaz adamın vefat ettiğini öğrendi. Onun ölümü eğitimi için alabileceğini düşündüğü burs ümidini ortadan kaldırdı.

Berberinde götürdüğü para ilk ayda tükendi. Anneme gönderdiği mektuplar ümitsizlik ifadeleriyle dolmaya başladı. Ne para istedi ne de başka bir şey. Acısını ve çektiği sıkıntıları açık eden şeylerdi bunlar ve annemi korkutuyordu. Öyle ki sonunda annem bir uçak bileti alıp Marsilya'daki adresine gönderdi.

Fakat...

Ninem, dayımın bu kadar uzak bir yolculuğa çıkmış olduğuna inanmayı kabullenemedi. Annemin söylediklerine inanmayarak, bir ara münasebeti olan bir kadın yüzünden yakınlarda bir yerlerde saklanmış olabileceğini ve annemin de bu sırrı sakladığını düşündü. Annemin gönderdiği bilet geri döndü. Üniversite ise babama umudumuzu bitiren üzücü bir mektup gönderdi:

“Adresinizi öğrenci dokümanlarında geç bulduğumuzu ifade ederek size bildirmekten elem duyuyoruz ki, öğrencimiz hastalığından dolayı iki aydır üniversiteye devam etmemiş ve hastanede tedavi altına alınmıştır. Hastalığı yetersiz beslenmesine sebep olmuştur. Hastane bize durumunun iyiye gittiğini belirtmesine rağmen durumu aniden ve garip bir şekilde kötüleşip hasta kaybedilmiştir. Hastane bunun onun kararı olduğu şeklinde imada bulunmuştur. Hasta 17 Kasım 1960 Pazartesi günü bu dünyayı terk etmiştir. Hastane yönetimi ailesinin ne yapmayı arzu ettiğini öğrenmeden mevtayla ilgili herhangi bir işlem yapmamızı belirtmiştir.

Üniversite yönetimi bu elim olaydan dolayı baş sağlığı diliyor ve üzüntülerini bildiriyor. Ne yapmayı arzu ettiğinizle ilgili olarak en kısa sürede cevabınızı bekliyoruz. Kendi ülkesinde gömülmesini istemeniz durumunda buraya aile üyelerinin gelmesini tercih ederiz.

Cevabınızı beklediğimizi belirtirken bu talihsiz olayla ilgili derin üzüntülerimizi tekrar ifade etmek isteriz.”

İşte dayımın sonu böyle olmuştu. Hepimiz için arkasında sıkıntı ve gizem bırakmıştı. Bu durumu kasabadaki kadınlardan işittiği zaman ninemin ağzından çıkan ifadeler şunlardı:

-Ölmüş olamaz! Yalancılar! Kim onun öldüğünü söylüyorsa yalancıdır! Mutlaka geri dönecek!

Kimse onunla münakaşa etmedi ve herkes acısına saygı duydu.

Hem teyzelerim hem de akrabalarımızın eşleri dayımın ölümü üzerine acı gözyaşları döktüler. Onun yurtdışına gitmesindeki teşvik

edici rolü sebebiyle onu öldürenin annem olduğunu söylediler. Erkekler ise intiharın dile getirilmemesini istediler çünkü o sadece utanç verici bir durum değildi aynı zamanda dini bir kuralın ihlaliydi. Olayın herhangi bir iz bırakmadan sessizce kapatılması için hem hastaneye hem de üniversite idaresine telgraf çekerek dayımın Marsilya'ya gömülmesini talep ettiler, defin işlemlerinin İslami usullere göre yapılması konusunda ısrarcı oldular.

İşte dayımın sonu böyle oldu. Ninem ise hâlâ inanmayı reddediyor. Bu nedenle ben buraya geldiğimde dayımın geri döndüğünü sandı. Hâlâ böyle düşündüğünü o gece hamuru yoğurmadan önce yatağıma gelip yanımda dinlenirken ikide bir tekrar ettiği sözlerinden anladım.

Nineme haber etmeden kasabadan ayrıldım. Ona sadece şalın annemin gönderdiği bir hediye olmasının dışında gerçekleri de söylemedim. Memlekette bitirmem gereken bir iş olduğunu sonra da yurt dışına çıkmam gerekebileceğinden bahsettim. Ninem söylediklerimi benim gibi birisi için uygun olmayan bir saçmalık ya da münasebetsiz bir şaka olarak kabul etti. Bütün gece ve ertesi sabah mütemediyen şöyle söylendi:

-Asla büyümemelisin! Dedenin topraklarına geri dönmelisin! Tek başına kalma. Bir gün dayın dönecek ve beraber çalışacaksınız. Toprak... Yavrucuğum, toprağın adama ihtiyacı var. Toprak... Toprak, deden göçtüğünden beridir eskisi gibi verimli olmadı. Burada kalmalısın. Dayın döndüğünde yeşil araziye ve meyve dolu ağaçlara hayran olacak ama eğer döner de araziyi kuru ve sebzesiz, ağaçları meyvesiz bulursa yine gidebilir.

Sessiz kaldım ve tek kelime etmedim. Biliyordum ki dayım seneler önce ölmüştü, kemikleri Marsilya mezarlığında bir kabirde yatıyordu. Şüphe yok ki kabri bir Hristiyan kabriydi. İnsanlar öldüklerinde tamamen birbirine benzerler. Hristiyan ve Müslüman arasında bir fark kalmaz. Hepsi ölüdür ve eşittir, ölülerin birbirinden

farkı yoktur. Hepsi akrabalarını ve eski çatışmalarını hatırlamaksızın huzur içinde uyurlar.

Ertesi sabah şehirden ayrıldım.

Ağaçlar yaşlı, büyük ve çaresizdi. Evlerin duvarlarının rengi atmıştı, mezarların rengine bürünmüş görünüyorlardı. Hatta dere bile fuzuli ve garip görünüyordu. Beni şehre götürecek otobüs istasyonunun güzergahında ki köprüden geçerken derenin suyuna bakamıyordum. Ninem şalını çıkardı. Onu yeniden omzuna almasını söylediğimde, şöyle dedi:

-Sen ya da dayın dönmedikçe bir daha onu kullanmayacağım. Nicedir giymediğim güzel kıyafetlerimi sandığımdan çıkarmam ancak o zaman mümkün olacak!

Her şeyi arkamda bıraktım. Hüzün ve acı hissediyordum. Beynim cevabını asla bulamayacağım imkânsız sorularla doluydu: “Dayım neden burayı terk etmişti? Niçin kendini öldürmüştü? Gidersem geri dönebilecek miydim? Ninem... Ben dönene kadar hayatta kalabilecek miydi?”

Bunun gibi sorular zihnimi hep meşgul etti, cevapsız kalmaya devam ederek. Yorucu bir eğitimden sonra ve yolculuğun meşakkat olduğunu düşündürten bir seyahatin ardından o yaz geri döndüm. Akan bir nehre benziyordu yolculuk hem sizi yenileyen hem de tehlikeli şelalelere doğru iten. Bir hediye vardı yanımda ninem için özenle seçtiğim.

Bir şal satın almıştım, bu sefer rengi siyah bir şal. Neden bu rengi seçtiğimi bilmiyorum belki de hâlâ dayımın yolunu gözleyen ninemin çok yaşlandığını ve siyah rengin ona daha yakışacağını düşündüğümündendi.

Anneme ninemi sordum fakat cevap alamadım, cevap vermekten kaçınmıştı. Sorumu yineledim yine cevap yoktu. Her şeyin sona erdiğinden emin olarak ertesi gün kasabaya gittim.

Annemin sessizliği sorularıma verilen acıtıcı, net bir cevaptı, herhangi bir kelimedenden daha güçlüydü yine de neden kasabaya gitmeme izin verdiğini bilmiyordum.

Kasaba dağların arasında uzanıyordu. Ağağlar yeşil yapraklarla kaplıydı, hava kuru, haşın ve neredeyse sıcaktı, köprüden geçerken derenin suları taşkın bir şekilde akıyordu. Köprüde durdum bir sürü soru zihnime akın etti: “Dayım dönmüş müydü? Ninem hâlâ hayatta mıydı yoksa uzun zaman önce ölmüş müydü? Büyümüş müydüm yoksa küçük bir çocuk olarak mı kalmıştım?” Sular hâlâ köprünün altından taşkın bir şekilde akıyordu.

Acele bir şekilde sokaktan geçip dedemin evine yaklaştığımda kapıyı açık buldum. Kalp atışlarım hızlandı çok güçlü bir şekilde hissediyordum ki Ninem kapıda duruyordu ya da orada olmasa bile orta odada bekliyordu şüphesiz. Orada üçayağının üstünde duruyor olacak bana doğru atılacak ve ben de kokusunu içime çekeceğim, elbisesinin, çocukluğun, yeşil ağağların ve toprağın kokusunu...

Kapıdan geçtim odaların önünde dolaştım dayımın odasını her zaman olduğu gibi temiz ve fotoğraflarla dolu buldum. Tek bir şey dokundu bana, beni açıklanamaz bir hüzne boğan bir şey, masanın ve yatağın üstündeki tozlar.

Dolaşmama son vermeden önce dedemin komşularından birkaç kadın geldi. Sözlerinin önüne geçen gözlerinden her şeyin bittiğini anladım.

Şehirden ayrılırken etraf garip ve yabancı görünüyordu, ağağlar, sokaklar ve küçük dere...

Sokağın sonunda durdum, arkama baktım. Kapı hâlâ açıktı sanki birinin gelmesini bekler gibi!¹²

¹² Münîf, *el-Bâbu'l-Meftûh*, 99-126.

2.2. Açık Kapı Öyküsüne Genel Bir Bakış

Abdurrahman Münîf'in *el-Bâbu'l Meftûh* (*Açık Kapı*) adlı öykü seçkisi yazarın, roman türünün yanında öykü kategorisinde de ustalığını ortaya koyan yapıtlarından biridir.

Bu seçki toplam on bir öyküden oluşmaktadır. Çevirimizde eserin el-Muessesetu'l-'Arabiyye tarafından yayımlanan 2009 tarihli ikinci baskısı esas alınmıştır. el-Bâbu'l-Meftûh (*Açık Kapı*) öyküsü, seçkinin altıncı sırasında yer almaktadır ve toplam yirmi beş sayfadan oluşmaktadır.

Yazar bu öyküsünde taşra ve şehir hayatının nesiller arasında meydana getirdiği uçurum, aile içi çatışmalar, eğitim ve eğitimsizliğin kişilerin hayatlarında nasıl bir kadere yol açtığı, gurbet ve sılada yaşananların kişilerin hayat yolculuklarında ne kadar önemli olduğu vb. konuları ele almış, yaşananları öykü boyunca yaptığı psikolojik tahlillerle okuyucunun beğenisine sunmuştur.

2.3. Olay Örgüsü

Anlatıcı tam olarak yaşı verilmese de yirmili yaşlarda olduğu tahmin edilen bir torun rolünde karşımıza çıkmaktadır. Öyküye göre, şehirde yaşayan anlatıcımız yaz tatillerini geçirdiği ninesinin kasabasına onu ziyaret için döner. Aynı zamanda amacı, çıkacağı yurt dışı seyahat için ninesinden onay almaktır.

Ninesi ve dedesi taşrada yaşayan sıradan karakterlerdendir, çiftçilikle uğraşırlar. Evlatları şehre göç etmiştir. Dört kardeşin tek erkek olanı dayısı bu tipik köy hayatına ayak uyduramayan, eğitimi önceleyen, okuma kültürü hayli gelişmiş entelektüel bir kişilik olarak köyde yaşamaktan mutlu olmayan bir tiptir. Yaşadığı bu memnuniyetsizlik ailenin diğer üyelerine de yansıdığından annesiyle babası sık sık çatışmaktadır. Babası köyde kalıp hayatına kendileri gibi devam etmesini istemesine rağmen annesi oğlundan yana tavır almaktadır. Tek erkek evlat olan dayı memleketinde bir memuriyete

girse de tutunamaz ve sonunda eğitimini tamamlamak üzere Fransa'ya gider. Ama ne yazık ki umduğunu bulamaz ekonomik sıkıntılar ve yabancı bir ülkede göçmen olmanın verdiği zorluklar vb. yüzünden hastalanıp ölür. Öyküde bu ölümün sebebi tam olarak verilmez. Satır aralarında okuyucu, dayının kendi hayatına son vermiş olabileceği gerçeğini sezer. Annesi onun ölümünü kabullenemez ve bir gün döneceğine dair ümidini asla kaybetmez.

Nine her ne kadar oğlunun ölümünü kabullenmese de içten içe bu ölümün farkındadır sadece onu kendine itiraf edemez. Bunun sonucu olarak da torununun aynı akıbeti uğrayacağı endişesiyle yurt dışına çıkmasına razı olmamaktadır. Bu yüzden ona devamlı surette büyümemesi gerektiğini telkin eder.

Buna rağmen torun yurtdışına çıkar, maceraya atılmaktan vazgeçmez. Onun sonu dayısı gibi olmaz. Bir gün vatanına geri döner ama bu sefer döndüğünde korktuğu bir gerçekle yüzleşecektir, ninesi ölmüştür.

2.4. Anlatıcı ve Bakış Açısı

Münîf, el-Bâbu'l-Meftûh (Açık Kapı) öyküsünü karakterlerden birinin gözüyle anlatmayı tercih etmiştir. Kahramanların ruh hâlleri öykü boyunca bariz bir şekilde hissedilir. Yazar, bu öyküde modern anlatı tekniklerinden olan bilinç akışı tekniğiyle ve zaman zaman yer verdiği anlık geriye dönüşlerle (*flashback*)¹³ okuyucuyu olayların geçmişinden haberdar ederek öykünün atmosferini genişletmeye çalışmıştır. Yani öykü için sıralı bir zaman diliminden bahsedemeyiz. Anlatıcımız hem şimdiki zaman diliminde olayları anlatır hem de geçmişe atıf yapar. Anlatı normal akışıyla devam ederken yer yer geçmişte yaşanan krizlere gönderme yapılmasıyla anlatıdaki gerilim tırmandırılır. Bu durum, Münîf'in modernist kimliğinin öyküye açık bir şekilde yansımaları olarak görülebilir.

¹³ Hikâyelemede "anlık geriye dönüş" olarak kullanılan teknik.

Bu öyküde adı verilmeyen anlatıcımız, aynı zamanda öykünün karakterlerinden biridir. Anlatıcı, yaşanan evlat kaybının sebep olduğu yıkımın, ailesinin üzerindeki etkilerini bir çeşit psikolojik tahlil yaparak gözler önüne serer ve olan bitenden bizleri haberdar eder. Bu açıdan ele alındığında öyküyü Çehov tarzı (durumu önceleyen öykü) bir kurmaca olarak ele alabiliriz. Ön planda görülen olay, bize anlatılanlar aslında kahramanların yaşadıkları karşısında alt üst olan psikolojilerinin tahlilinde vitrin görevi yapmaktadır. *el-Bâbu'l-Meftûh* (Açık Kapı) öyküsü her ne kadar yaşanan bir dramı anlatır gibi görünse de asıl ele almak istediği o dramın arkasında var olan psikolojiyi ortaya koymaktır.

Hikâyenin olay örgüsünde dayının hayatından memnun olmamasıyla başlayan kötüye gidiş, aile içinde yaşanan çatışmaların çıban başı hâline döner ve bu bölümler, ana örgünün tavan yaptığı nokta (*climax*) olarak değerlendirilebilir. Okuyucu bu çatışmaların zirveye ulaştığı noktada dayının vatanını terk etmesiyle düğümlerin bir bir çözüleceğine dair inanç taşımaya başlar fakat kahramanın beklenmedik şekilde ölümüyle bir çeşit ters köşe edilir. Yazar bununla kalmaz, kahramanın gurbette ölümüne biraz da intihar şüphesi katarak olayları iyice açmaza sokar. Hatta daha ileri giderek kahramanın yurtdışına gitmesine destek vermesi sebebiyle bu ölümün müsebbibi olarak başka bir kahraman olan en küçük kız kardeşe sorumluluk yükler. Aynı zamanda anlatıcımızın annesidir bu kız kardeş:

أما خالاتي وزوجات أقربائي فقد بكين كثيرا ولكن تحدثن عن أمي

بسوء وقلن إن أمي هي التي قتلته عندما شجعته على السفر.

*“Hem teyzelerim hem de akrabalarımızın eşleri dayımın ölümü üzerine acı gözyaşları döktüler. Onun yurtdışına gitmesindeki teşvik edici rolü sebebiyle onu öldürenin annem olduğunu söylediler.”*¹⁴

¹⁴ Münîf, *el-Bâbu'l Meftûh*, 122.

Eğitim almak için yabancı bir ülkeye göç, bunun bir trajediyle sonuçlanması ve diğer kahramanların yaşananlar karşısında hissettikleri ana kurguyu oluşturmaktadır. Anlatıcı tüm öykü boyunca bilmediği sorulara cevap arar ve her çabası yeni sorular doğurarak sonuçlanır:

كانت الأشجار مورقة خضراء، الجو جاف، خشن، وأقرب إلى الحرارة، لكن ماء النهر وأنا أعبّر الجسر كان يتدفق بعنفوان أخرس... توقفت علي الجسر، وثار في رأسي أسئلة كثيرة: هل عاد خالي؟ وجدتي ألا تزال حية أم ماتت منذ وقت طويل...؟ وأنا هل كبرت أم لا أزال صغيراً؟ ومر الماء تحت الجسر متدفقا غزيراً...

“Ağaçlar yeşil yapraklarla kaplıydı, hava kuru, haşin ve neredeyse sıcaktı. Ancak ben köprüden geçerken derenin suları dilsiz bir coşkuyla fışkırıcasına akıyordu. Köprüde durdum, bir sürü soru zihnime akın etti: “Dayım dönmüş müydü? Ninem hâlâ hayatta mıydı yoksa uzun zaman önce ölmüş müydü? Büyümüş müydüm yoksa hâlâ küçük bir çocuk muydum?” Sular köprüünün altından taşkın bir şekilde akıp gitti”¹⁵

Öyküdeki “dayı” figürü sıra dışı bir karakter olarak karşımıza çıkar. Geleneksel taşra hayatından memnuniyetsizliği, entelektüel kimliğinin vurgusu, arka planda okuyucuya hissettirilen yasak kitaplar okuması vb. gibi ipuçlarıyla onun muhalif bir kimlik olduğunu anlarız. Daima arayış içindedir ve yurt dışına açılmak istemektedir. Öyküde anlatıya hâkim olan negatifiğin, kahramanın yurtdışına yolculuğuyla pozitif bir atmosfere evrileceği yönünde bir hava oluşturulur ama kahramanın ölümüyle sonuçlanarak sürpriz bir sonla bitirilir. Kahramanımız kurtuluğu orada görmektedir fakat bu seçimi onun sonu olur. Münif, bu çeşit bir kurguyla mücadelenin yurt dışında değil, kendi vatanında yapılması için okuyucuya mesaj vererek bir yönlendirme çalışması yapmış mıdır bilinmez ama satır aralarında mücadelenin ve kişisel çabanın önemli olduğuna atıf hissedilir.

¹⁵ Münif, *el-Bâbu'l Meftûh*, 125.

Öyküde taşra ve şehir iki ayrı nesille temsil edilmektedir. Anne ve baba geleneksel hayat tarzını ve taşrayı temsil ederken şehre göç eden diğer evlatlar moderniteyi temsil ederler. O yüzden köyde kalan ve aslında modern hayata ait olan dayı bu hayat ve getirdikleriyle daima çatışır. Münif, bu iki kesim arasında seçim yapmaz. Kahramanların portrelerini çizerek ve eylemlerinin sonuçlarını göstererek okuyucuyu iki farklı resimle yüzleştirme çabasına girer.

2.5. Karakterler

Anlatıcının öyküde ana karakter olduğunu görürüz. Aynı ailenin üyeleri; nine, dede, dayı, anne arasında yaşananlar okuyucuya torun tarafından aktarılmaktadır. Tabii ki bir edebî eser için kişiler kurgunun önemli bir parçasını oluşturur ki bu öykü için de aynı durum geçerlidir. Öyküde kalabalık bir karakter kadrosunun olmadığını söyleyebiliriz. Yazar, anlatmak istediklerini ve vermek istediği ruh halini anlatıcı torun ve onun diğer karakterler üzerindeki gözlemleri vasıtasıyla vermektedir. Anlatıcı, dayısının izinden giden ama onun paylaştığı acı sonu paylaşmayan, bir anlamda dayısına göre kendi kişisel mücadelesinde daha başarılı olmuş bir karakterdir. Her ne kadar zaman zaman anlatıcının kafasının karışık olduğu okuyucuya hissettirilse de o, tıpkı dayısı gibi inandığı yoldan vazgeçmez ve her türlü sona rağmen kendini gerçekleştirme sürecini tamamlar.

Nine figürü, torun için büyük önem arz etmektedir. Öyle ki yurtdışına çıkmak için onun onayına ihtiyaç duyar, zaten köye geliş amacı bu onayı almaktır. Öte yandan bu çeşit bir yurtdışı macerasıyla kabullenmese de oğlunu kaybeden acılı bedbaht bir anne figürü vardır. Bu yüzden evinin kapısını o gittikten sonra hiç kapatmaz. Hikâyeye adını veren “açık kapı” metaforu bununla ilgilidir:

لا يمكن أن يموت... كاذبون، كل من يقول إنه مات كاذب، ولا بد أن يعود.

*“Ölmüş olamaz! Yalancılar! Kim onun öldüğünü söylüyorsa yalancıdır! Mutlaka geri dönecek!”*¹⁶

نهاية الزقاق توقفت ونظرت إلى الخلف... كان الباب لا يزال مفتوحا، كأنه ينتظر قدوم أحد!

*“Sokağın sonunda durdum, arkama baktım. Kapı hâlâ açıldı sanki birinin gelmesini bekler gibi!”*¹⁷

Oğlunun ölümüyle yüzleşemeyen annenin, geri planda bu ölümün farkında olduğunun iması yapılmaktadır. Çünkü aynı akıbete uğrayacağı endişesiyle torununun yurt dışına çıkmasına razı olmamaktadır. Hatta yazar daha ileriye giderek realist üslubun dışına çıkar ve nineye öykü boyunca torunu için mütemadiyen aynı cümleleri sarf ettirir:

رأيتك اليوم كبيرا لدرجة سببت لي ألما.

*“Bugün bana acı verecek kadar büyümüş olduğunu fark ettim.”*¹⁸

قالت جدتي، يجب أن لا تكبر... وكأني رأيتك اليوم أكبر مما تعودت أن أراك.

*Ninem “Büyümemelisin!.. Sanki seni görmeye alışık olduğumdan daha fazla büyümüş bir halde gördüm.” dedi.*¹⁹

كانت تقول: يجب أن لا تكبر بسرعة. الذين يكبرون بسرعة يذهبون بسرعة.

*“Çabucak büyümemelisin, hızlı büyüyenler erkenden giderler.”*²⁰

Öyküde dayı figürü yardımıyla köye sıkışıp kalmış acı çeken bir entelektüelin gel-gitlerine ve çıkış arayışlarına, babasıyla karşı karşıya gelme pahasına inandığı yoldan vazgeçmemesine ve hayallerinin peşinden koşmasına şahit oluruz. Dayı figürü moderniteyi temsil eder,

¹⁶ Münif, *el-Bâbu'l Meftûh*, 122.

¹⁷ Münif, *el-Bâbu'l Meftûh*, 126.

¹⁸ Münif, *el-Bâbu'l Meftûh*, 112.

¹⁹ Münif, *el-Bâbu'l Meftûh*, 110.

²⁰ Münif, *el-Bâbu'l Meftûh*, 105.

özgürlüğü ve muhalifliği, yaşadığı hayatı, tekdüzeliği sorgular. Hayallerinin peşinden koşacaktır, denemeden bilinemeyecek bir yola, deyim yerindeyse bilinmezliğe yelken açar. Onun kararlı duruşu ve babasıyla karşı karşıya gelişi, her türlü sona hazırlıklı olduğunun ifadesi olarak değerlendirilebilir. Yurtdışında beş parasız kaldığında dahi ailesinden bir kuruş istemeyecek kadar onurlu bir insan profili çizilir dayı üzerinden. Yaşadığı trajik sonla intihar ettiği açıkça söylenmese de hastane raporları aracılığıyla intihar ettiği gerçeği ortaya konur. Bu yine psikolojik bir tahlildir, öykü zaten bu tür tahliller üzerine oturtulmuş kurgusuyla ilerler ve öyle sona erer.

Dayı devamlı surette kitap okur. Okuduğu kitaplar sadece Arapça değildir değişik dillerde (öyküde özellikle Fransızca vurgusu yapılır) okuyabildiğine göre entelektüel kimliğe sahiptir. Onun muhalif bir kimlik olduğunu okuduğu kitaplardan anlayabiliriz:

وتوصية أبي دائما انتبهي على الأولاد، لا أريد أن يخربهم بكتبه وأفكاره، هذه الكتب تجلب المصائب، سياسة وكفر، رأيت على بعضها صور فتيات ورجالا يحملون المسدسات ويدخنون... أما الكتاب العربية فكانت قليلة، ولا يقرأ فيها إلا بفترات متباعدة.

“Babam, “Çocuklara dikkat et, kitapları ve fikirleriyle çocuklara zarar vermesini istemiyorum. Bu kitaplar bela getirir. Siyaset ve dinsizlik... Kitaplardan bazılarının üzerinde tabanca taşıyan ve sigara içen genç kız ve erkek resimleri gördüm.” diyerek daima tavsiyelerde bulunurdu. Arapça kitaplar çok azdı, dayım onları nadiren okurdu.”²¹

Dede, oğlunun çok okumasına karşı çıkan, onun kendisi gibi çiftçi olmasını, topraklarına sahip çıkmasını isteyen bir figür olarak resmedilir ve geleneksel hayat tarzını temsil eder. Eşiyle mücadelesinde hep ikna edilen ya da mecburen öyle görünmeyi seçen biridir. Onu modernitenin karşısında duramayan taraf olarak görebiliriz.

Nine ve dayı dışındaki karakterlerin fiziksel özellikleri verilmez. Bu iki karakterin ruhsal durumlarına dair ipuçları da diğer karakterlere

²¹ Münîf, *el-Bâbu'l Meftûh*, 117.

göre daha ayrıntılı olarak gözler önüne serilir. Bu tutum, kurgunun bu iki karakter üzerinde döndüğünün ipuçlarını vermektedir:

كان طويلا أقرب إلي البياض، نحيف البنية، حتى أن شكله كان يثير في النفس شعورا بحساسية لا تتناسب مع الرجل الذين كنا نراهم في الحقول أو في المتاجر.

“Uzun boyluydu ve beyaz tenliydi. O kadar zayıftı ki görünüşü kalbimizde tarlada ya da herhangi bir yerde gördüğümüz kişilere karşı hissetmeyeceğimiz türden duygular uyandırırđı.”²²

كان بوجهه الشاحب، وعينيه المتعبتين الحمرأوين يثير فينا حزنا غامضا.

“Solgun yüzü ve yorgun kızarık gözleriyle bizde belirsiz bir hüüzün uyandırırđı.”²³

واليدان معروقتان، معروقتان، لدرجة أن من ينظر إليهما يظن أنهما مقلوبتان، العروق نافرة، زرقاء، العظم واضحة محددة كأنها مغطاة بنخلة هشة. والأنف حاد صغير يتحرك حركات لا إرادية مثل حركة الباب المفتوح.

“Görenlerin alt üst olmuş sandığı kemikli elleri... morarmış, şiş damarları, çıplak ve belirgin kemikleri... açık kapı gibi gayri ihtiyari hareket eden sivri burnu...”²⁴

وجهها مثل خطوط فدان يحرث أرضا هشة، حتى العصا التي كانت تستعملها في الماضي غواية، تحولت إلى رجل ثالثة لا تفارقها أبدا.

“Yüzündeki kırışıklıklar kuru, sürüülü topraktaki izler gibiydi. Eskiden öylesine kullandığı baston, şimdi üçüncü bir ayak gibi ayrılmaz bir parçası olmuştu.”²⁵

2.6. Zaman

Bilindiğı üzere zaman örgüsü hikâyenin ana unsurlarından biridir. Olayların yaşandığı âna atıf yapan zaman, yaşananların psikolojisinin anlaşılması açısından ayrı bir önemi haizdir. Zaman unsurunun açıkça

²² Münif, *el-Bâbu 'l Meftûh*, 116.

²³ Münif, *el-Bâbu 'l Meftûh*, 115.

²⁴ Münif, *el-Bâbu 'l Meftûh*, 104.

²⁵ Münif, *el-Bâbu 'l Meftûh*, 101.

belirtildiği anlatılarda genelde anlatılardaki zamanı ve o dilimde yaşananları göz önünde bulundurarak okuyucunun olayları daha iyi tahlil etmesi amaçlanmaktadır.

Münîf, eserlerinde zaman kullanımını genelde ay, yıl vb. ayrıntılarla vermeyi tercih etmeyen bir yazar olarak bilinmektedir. Bu tercihi, eserlerini birey ve toplum gerçekleri açısından ele aldığı için onları herhangi bir zamana hapsedmeye kaygısı olarak görebiliriz. Zamanı açıkça vermek yerine tarihsel süreç içinde yaşananlardan yola çıkarak olayların yaşandığı periyoda dair ipuçları vermekle yetinmiştir. *el-Bâbu'l-Meftûh* (Açık Kapı) öyküsünde bu durumun tam tersi bir kullanımın olduğunu görürüz. Öykünün karakterlerinden dayının ölüm tarihi verilerek açık bir zaman ifadesi ortaya konmuştur:

فقد تخلص الفقيد من الحياة يوم الاثنين تاريخ 17 نوفمبر سنة 1960.

“*Merhum, 17 Kasım 1960 Pazartesi günü bu hayattan kurtulmuştur.*”²⁶

Yazar, aynı zamanda bilinç akışı tekniğinin bir gereği olarak hem şimdiyi hem de geçmişi anlatmıştır bu öyküde. Bugünü yaşarken çoğu kere ‘flashback’lerle geçmişe dönmüş, sıralı olmayan bir zaman dilimi çerçevesinde olaylar gözler önüne serilmeye çalışılmıştır.

2.7. Mekân

Anlatının mekâna olan ihtiyacı gerek klasik gerek modern anlatılarda vazgeçilmez unsurlardandır ve işlevsel bir özelliğe sahiptir. Olayların meydana geldiği çevreyi anlamak, kahramanların o çevreyle olan ilişkilerini ortaya koymak ve buna yönelik atmosfer yaratmak vb. saikler nedeniyle mekân unsuru hikâyenin olmazsa olmazlarından.

Münîf'in edebî şahsiyeti ve eleştirel tavrı itibariyle mekân ismi vermekten özellikle kaçınması, o mekânın olumsuz algılanmaması için duyduğu hassasiyetin gereği olarak görülebilir. Genel olarak

²⁶ Münîf, *el-Bâbu'l Meftûh*, 121.

eserlerinde mekânların gerçek isimlerini vermeme eğiliminde olmasına rağmen burada yine tarzının dışına çıkmış ve mekân isimlerini açıkça vermiştir. Yaşananlar Ğasrin adlı bir kasabada geçmektedir. Öykünün seyrinden Ğasrin'in kurgusal bir yer ismi olup olmadığı net olarak anlaşılmamaktadır.

عند الظهر كانت أطل على غسرين، البلدة الصغيرة في بطن الوادي. بدت لي غريبة، منفرة بأشجارها الطويلة العارية وبيوتها المتراسة القديمة في الوسط، أو تلك المتباعدة على أطراف التلال الغربية. الريح تعبر الشوارع بخشونة فتولد رعشة هي بين البرودة والخوف، حتى النهر الصغير، وأنا أعبّر الجسر، بدا لي مختلفا عن السابق.

“Öğle vakti Ğasrin’i seyrediyordum; vadinin tam ortasında küçük bir belde. Merkezdeki sık ve eski evleri ya da beldeyi çepeçevre saran tepelerin eteğindeki uzak evleri ve uzun, çıplak ağaçlarıyla bana tuhaf ve iticiymiş gibi geldi. Rüzgâr sokaklarda şiddetle eserek soğuk ve korku arası bir titremeye yol açıyor. Köprüyü geçerken küçük dere bile eskiden olduğundan farklı göründü bana.”²⁷

Öyküde ikinci mekân ismi olarak Fransa/Marsilya yer almaktadır ki burası dayının eğitim için gittiği şehirdir. Marsilya, Arap nüfusun göç ettiği liman şehirlerinin başta gelenlerindedir. Aynı zamanda Kuzey Afrika'nın son kozmopolit liman şehri olarak bilinir. Günümüzde Marsilya, güven probleminin sıkça yaşandığı bir şehir olarak da bilinmektedir. Kahramanımızın oraya gittikten sonra hastalanıp ölmesi çok açık edilmese de orada başına ne geldiğinin bilinmemesi vb. ipuçlarından bu güvensizliğin izleri sürülebilir.

Kahramanımız Marsilya'da bir Hristiyan mezarlığına gömülür. Bu ayrıntı bize oradaki Hristiyan nüfusun ağırlığını vurgular.

كنت أعرف أن خالي انتهى منذ سنوات طويلة، وأن عظامه ترقد الآن في إحدى مقابر مرسيليا... ستكون مقبرة مسيحية دون شك.

²⁷ Münîf, *el-Bâbu'l Meftûh*, 101.

*“Biliyordum ki dayım seneler önce ölmüştü, kemikleri Marsilya mezarlığında bir kabirde yatıyordu. Şüphe yok ki kabri bir Hristiyan kabriydi.”*²⁸

Olaylar hikâyenin girişinde de verildiği üzere bir köyde başlar, yaşanan çalkantılar ve yer değiştirmelerden sonra yine aynı köyde sona erer.

2.8. Dil, Üslup ve Anlatım Tekniği

Edebiyatın subjektif yönü olan ve edebiyatçının meramını anlatma şekli olarak tanımlayabileceğimiz üslup, edebî bir eserin aynasıdır. Bugün edebiyat dünyasında üslup sadece bir araç olarak görülmekten öte anlatının belkemiğini oluşturmaktadır. Münîf'in tüm eserlerine hâkim olan titiz üslubunun bu öykü için de geçerli olduğunu kabul edebiliriz. Yazarın, öykünün genelinde insan psikolojisine yoğunlaştığı ve karakterleri objektif bir bakış açısıyla tasvir ettiği gözlenir. Karakterlerinin yanında veya karşısında olmaması Münîf'in öykü kişilerine tarafsız bir üslupla yaklaşımını ortaya koyar.

Olaylar üçüncü bir şahsın gözünden verilmektedir. Bu şahıs aynı zamanda olayların şahidi, müdahili ve anlatıcısıdır. Öyküde içsel değerlendirmeler ve kişisel yargılar kullanılarak okuyucunun yönlendirildiği satırlara rastlarız:

لأن الناس عندما يموتون يتشابهون تماما، لا فرق بين مسيحي ومسلم، كلهم موتى،
والموتى لا يختلفون، يرقدون بهدوء، دون أن يذكروا شيئا عن خلافاتهم السابقة.

*“İnsanlar öldüklerinde tamamen birbirine benzerler. Hristiyan ve Müslüman arasında bir fark kalmaz. Hepsi ölüdür ve eşittir, ölülerin birbirinden farkı yoktur. Hepsi eski çatışmalarını hatırlamaksızın huzur içinde uyurlar.”*²⁹

²⁸ Münîf, *el-Bâbu'l Meftûh*, 123.

²⁹ Münîf, *el-Bâbu'l Meftûh*, 124.

Münîf, eserlerinin genelinde olayların geçtiği atmosferi ve kahramanların özelliklerini gerçekçi verebilmek saikiyle yer yer Ammice kullanmaktan çekinmemiştir. el-Bâbu'l-Meftûh (Açık Kapı) öyküsünde ise bu kaygıdan tamamen uzak kalarak fasih bir Arapça kullanılmıştır, dili sade ve yalındır. Münîf'in edebî oyunlar yapma kaygısından uzak olarak okuyucuya kahramanların yaşadıklarını ve psikolojilerini doğrudan yansıtma amacı güttüğü ifade edilebilir.

Anlatım tekniği açısından “İç Monolog” olarak tarif edilen tekniğin sık sık kullanıldığını görürüz:

وفي فكري تتور أسئلة بلهاء، لا يجد لها جوابا أبدا: لماذا سافر خالي؟ لماذا قتل نفسه؟ وأنا... إذا سافرت هل أعود مرة أخرى؟ وجدتي هل تبقى حية حتى أعود؟

“*Beynim cevabını asla bulamayacağım anlamsız sorularla doluydu: “Dayım neden burayı terk etmişti? Niçin kendini öldürmüştü? Gidersem geri dönebilecek miydim? Ninem... Ben dönene kadar hayatta kalabilecek miydi?”*”³⁰

توقفت علي الجسر، وثار في رأسي أسئلة كثيرة: هل عاد خالي؟ وجدتي ألا تزال حية أم ماتت منذ وقت طويل...؟ وأنا هل كبرت أم لا أزال صغيرا؟

“*Köprüde durdum bir sürü soru zihnime akın etti: “Dayım dönmüş müydü? Ninem hâlâ hayatta mıydı yoksa uzun zaman önce ölmüş müydü? Büyümüş müydüm yoksa hâlâ küçük bir çocuk muydum?”*”³¹

Bir çeşit kendi kendine konuşma olarak da tanımlayabileceğimiz bu teknik sayesinde okuyucu, kahramanın iç dünyasına yaptığı yolculuğa daha yakından şahit olma fırsatı bulabilmektedir.

³⁰ Münîf, *el-Bâbu'l Meftûh*, 124.

³¹ Münîf, *el-Bâbu'l Meftûh*, 125.

Sonuç

Ana temalar olarak, iletişimsizlik, yabancılaşma, gelenek ile modernitenin çatışması, muhalifliğe vurgu, başkaldırı, arayış, işsizlik, vatan, gurbet, ebeveyn-evlat ilişkileri, din algısı gibi başlıklar altında değerlendirebileceğimiz Abdurrahman Münîf'in *el-Bâbu'l-Meftûh* (Açık Kapı) adlı öyküsü, anlatımındaki ustalık, modern anlatı tekniklerinin kullanılması, zamanının çarpıcı problemlerine parmak basması gibi açılardan başarılı bir öykü olarak değerlendirilebilir.

Yazarın genel olarak eserlerinde tercih ettiği doğu dünyasını karakterize eden özellikler başta olmak üzere, modernitenin karşısında duramayan geleneğin çözülüşü ve bunun sonucunda yaşananlar çarpıcı örneklerle okuyucuya sunulmaktadır.

Öyküde birinci tekil anlatıcı tercih edilmiştir. Anlatıcı aynı zamanda kahramanlardan biridir. Öyküleme modern anlatı tekniği anlık geriye dönüşten (*flashback*) yararlanılmıştır. Böylelikle sıralı bir zaman seçiminden ziyade yer yer geçmişe zihni dönüşler yapılarak okuyucuya kahramanların önceki hayatları ve iç dünyaları hakkında daha ayrıntılı bilgiler verilmiştir.

Klasik anlatıda esas olan zaman unsurunun Münîf'in çalışmalarının genelinde görüldüğü üzere bu öyküde de net olarak verilmediğini görüyoruz. Anlatı belirli bir zaman dilimine hapsedilmemiş, tarihsel süreç içinde yaşananlara dair periyodik ipuçları vermekle yetinilmiştir.

Tahkiyede işlevsel olan mekân unsuru öyküde verilmiştir. Olayların geçtiği ve öykünün merkezinde yer alan Ğasrin'in mekânsal anlamda gerçek ya da kurgusal olduğuna dair net bir algı oluşturulmamış, bu noktada okuyucunun hayal gücü devreye sokulmaya çalışılmıştır.

Dil açısından, edebî ve sanatsal kaygılar güdülmeden gündelik dil ve sade bir anlatım tercih edilmiştir. Olayların, gerçekçi ve tarafsız bir

üslupla ele alındığı söylenebilir. Anlatımda sık sık iç monolog tekniği kullanılmıştır. Metin, orijinal dili olan Arapça açısından ele alındığında yine sade ve akıcı bir dilin ön planda olduğu görülmektedir.

el-Bâbu'l-Meftûh (Açık Kapı) öyküsü, olayların merkezinde insanın olduğu ve insan olmanın doğurduğu pozitif ve negatif yönlerin ele alındığı bir çalışmadır. Realist çağdaş Arap yazarlardan biri olarak kabul edilen Abdurrahman Münîf, bu eseriyle gerek öyküsüne temel aldığı ortam ve olaylar, gerekse dil ve üsluptaki titizliği açısından kıymetli bir çalışmaya imza atmıştır. Münif bu öyküde, diğer eserlerinde de sıkça vurguladığı ve gözler önüne sermeye çalıştığı Arap toplumunun yapısı hakkında okuyucuya net bir tablo çizmiştir.

Tahkiyede esas olan hususiyetler bağlamında ele alındığında bu öykü özelinde Arap nesrinin Dünya çapında eserler verdiği ve Çağdaş edebiyatın kriterlerini yakaladığı söylenebilir. Modern Arap edebiyatı nesri açısından el-Bâbu'l-Meftûh (Açık Kapı) öyküsü, anlatımında Batılı enstrümanların kullanıldığı, geri planında bir tezin yer aldığı, modern ve post modern özellikler taşıyan bir çalışmadır.

Kaynakça

Arslan, Adnan. “Modern Arap Romanında Diglossia, Çift Dillilik Örneği ve Abdurrahman Münîf”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/2 (2008),183-202.

Authorscalendarinfo. “Abdelrahman Munif”. Erişim 4 Nisan 2023. <https://www.authorscalendar.info.com>.

Harmancı, Hasan. “Abdurrahman Münîf’in El-Eşcâr ve İğtiyâlu Merzuk Adlı Romanının Teknik Yönden İncelenmesi”. *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 0/30 (2015), 67-96.

Münif, Abdurrahman. *el-Bâbu'l Meftûh*. Ürdün: el- Muessetu'l Arabiyye, 2. Basım, 2009.

Sabry, Hafez. *An Arabian Master New Left Review Türkiye Seçkisi*. İstanbul: Everest Yayınları, 1. Basım, 2001.

Tarıq, Ali. "Farewell to Munif a Patriarch of Arab Literature". *Middle East Library*. Erişim 24 Kasım 2019. <https://www.guides.library.cornell.edu> .

Threoux, Peter. *Munif Biography in Cities of Salt*. Newyork: Vintage International, 1. Basım, 1987.

Yalar, Mehmet. *Hazırlayıcı Faktörler Işığında Modern Arap Edebiyatına Giriş*. Bursa: Emin Yayınları, 1. Basım, 2009.

Extended Abstract

Arabic storytelling, which started with translation activities after the invasion of Egypt by Napoleon in 1798, which is accepted as the beginning of modern Arabic literature has come of age with the studies carried out, although it has gone through an infancy period that can be called translation-imitation, and it has started to be mentioned as a literary genre that exist not only in Arab countries but all over the world. In the following periods after the First World War, the social, political and economic events all over the world, the independence and liberation efforts of the countries presented a structure that affected not only life but also literature. Considering the studies carried out, it can be stated that prose has gradually gained importance in recent Arabic literature in parallel with the world literature, and works that have made an international impact have been produced.

Currently, the story can be seen as an act of interpreting the culture, experiences, and ultimately human beings from a literary perspective. Observing social dynamics and adapting to the changing world conditions, Arabic prose has experienced a renewal in line with

the requirements of the classical, modern and post-modern eras of literature, and world-class names have grown in this field.

Abdurrahman Munif is one of the leading names of socialist Arab novelists. As it can be understood from his life, he did not belong to any political view or culture. Munif is one of the intellectuals who cannot express their views clearly due to the oppressive attitudes of the society and the state in which they live. He perceived literature as an action and tried to convey his beliefs to the masses through it. By writing his works with a realistic line, he showed an attitude in favor of social reality. As a witness of his age, Munif has an identity that stands by the oppressed working class as a result of social stratification and maintained his oppositional altitude against injustice and despotism with his works. When Munif's works are examined, it is seen that he is not disconnected from world literature and is in interaction. This is definitely an interaction that is far from imitation. He used western style narrative methods and is considered a modernist writer. It can be stated that he brought a new interpretation to the modern writing style, taking into account the sensitivities, historical and cultural conditions of his country. His works can be considered as stimulating examples in enriching and developing the Arabic novel.

In this study, first of all, Abdurrahman Munif's life and literary personality were briefly emphasized, then the characteristic of the short story were mentioned in the context of the story al-Babu'l-Meftuh and the story was analyzed in line with these characteristics. In this analysis, the progress made and the place where the Arabic prose came from were tried to be determined in terms of narration criteria.

Abdurrahman Munif's story al-Bab al-Maftuh, which we can evaluate under the headings such as miscommunication, alination, conflict between tradition and modernity, emphasis on dissent, rebellion, search, unemployment, homeland, expatriation, parent-child relations, perception of religion as the main themes, can be considered

as a successful story in terms of mastery in its narration, the use of modern narrative techniques, pointing fingers at the striking problems of its time.

Especially the features that characterized the eastern world, which the author prefers in his works in general, the dissolution of the tradition, which cannot stand in the face of modernity, and what happened as a result of this, are presented to the reader with striking examples.

The first singular narrator is preferred in the story. The narrator is also one of the protagonists. The modern narrative technique, flashback was used in the storytelling. In this way, more detailed information about the previous lives and inner worlds of the heroes was given to the reader by making mental returns to the past from time to time rather than a sequential time selection.

We see that the element of time, which is essential in the classical narrative, is not given clearly in this story, as seen in the rest of Munif's works. The narrative is not confined to a certain time period, to give periodic clues about what happened in the historical process.

The functional space element in narration is given in the story. There is no clear perception that Gasrin where is at the center of the story and the events take place is spatially real or fictional, and at this point, the reader's imagination was tried to be activated.

In terms of language, everyday language and simple expression were preferred without literary and artistic concerns. It can be said that the events were handled in a realistic and impartial style. The internal monologue technique is often used in the narration. When the text is considered from the point of view of Arabic, which is the original language, it is seen that a simple and fluent language is at the forefront again.

The story of al-Bab al-Maftuh is a study in which people are at the centre of events and the positive and negative aspects of being human are discussed. Abdurrahman Munif signed a valuable work with this study in terms of both the environment and events on which his story is based, and his meticulousness in language and style. In this story, Munif drew a clear picture for the reader about the structure of Arab society, which he frequently emphasized and tried to reveal in his other works.

It can be said that Arabic prose, which we tried to analyze in the context of this story and the features that are essential in the narrative produced works worldwide and has caught the criteria of contemporary literature. From the point of view of modern Arabic literature prose, the story of al-Bab al-Maftuh is a work with modern and post-modern features, in which Western instruments are used in its narration and a thesis is in the background.