



İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalının düzenlemiş olduğu
XVII. Kelam Anabilim Dalları Koordinasyon Toplantısı
&
Gnostik Akımlar ve Okültizm Sempozyumu

Sempozyum Onursal Başkanı
Prof. Dr. Cemil ÇELİK

Sempozyum Başkanı
Prof. Dr. Saffet SANCAKLI

Editörler
Doç. Dr. Hulusi ARSLAN
Yrd. Doç. Dr. Mustafa BOZKURT

Sempozyum Düzenleme Kurulu

Prof. Dr. Saffet SANCAKLI
Doç. Dr. Hulusi ARSLAN
Doç. Dr. A.Faruk SİNANOĞLU
Doç. Dr. Abdullah ÇOLAK
Doç. Dr. Mehmet KUBAT

Yrd. Doç. Dr. Mustafa BOZKURT
Yrd. Doç. Dr. İbrahim KAPLAN
Yrd. Doç. Dr. Ramazan YILDIRIM
Öğr. Gör. Mustafa BULUT
Arş.Grv. İrem CEYHAN

Bilim Kurulu

Prof. Dr. M. Saim YEPREM
Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ
Prof. Dr. Ş. Ali DÜZGÜN
Prof. Dr. İlhami GÜLER
Prof. Dr. Cafer KARADAŞ
Prof. Dr. Temel YEŞİLYURT

Prof. Dr. Hüseyin AYDIN
Doç. Dr. Hulusi ARSLAN
Doç. Dr. Mehmet KUBAT
Yrd. Doç. Dr. Mustafa BOZKURT
Yrd. Doç. Dr. İbrahim KAPLAN

Cd den Metne Aktarma ve Son Okuma
Arş. Grv. İrem CEYHAN

Dizgi -Mizanpaj
Yrd. Doç. Dr. Mustafa BOZKURT

Kapak-Tasarım
Lütfü Karaağaç

Kasım 2012

ISBN:978-975-8573-11-0

Baskı: İnönü Üniversitesi Matbaası

İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalının düzenlemiş olduğu bu sempozyumun bildirilerinin, müzakerelerinin ve sempozyum esnasında yapılan genel müzakereler kapsamında ileri sürülen görüşlerin sorumluluğu tebliğ ve müzakerecilere aittir. Sempozyum kitapçığında yayınlanan görüşler İnönü Üniversitesi'ni ve İ.Ü. İlahiyat Fakültesi'ni temsil etmez. Tebliğ ve müzakereler, kaynak gösterilmek şartıyla sadece iktibas ve atıf şeklinde kullanılabilir.

2012- MALATYA

Kaynak Değeri Açısından İslâm Halk Öğretisindeki Mit ve Efsaneler

Doç. Dr. Hatice K. ARPAGUŞ*

Giriş

Böyle bir tebliğde mitoloji tanımı ve özellikle İslâm ve İslâmî kültürle olan bağlantısı üzerinde durmak gerekmele birlikte hem şimdiye kadar sunulan tebliğlerde bunun üzerinde durulmuş olması hem de zaman açısından kısıtlı bir vaktin bulunması böyle bir anlatıma gitmeyi gereksiz kılmaktadır. Ancak şu kadar var ki mitin değişik bakış açıları tarafından yapılan tanımlarında genellikle objektif gerçekliği bulunmayan anlatıları dile getirmek amacıyla kullanılan bir kavram olduğu ifade edilmektedir. Geniş bir alanda etkisi ve fonksiyonu bulunduğundan neliği ve nasıllığıyla ilgili uzun bir geçmiş bulunmaktadır. Şüphesiz bu hal onun oldukça tartışıldığını ve Batı dünyasında kutsalla bağlantısı olduğunu veya kutsal addedilmesinden hareketle salt masal veya hikaye şeklinde değerlendirilemeyeceği kanaatini ortaya çıkarmaktadır. Yine paralel bağlamda Eliade mitin birbirini tamamlayan çok sayıda bakış açısına göre yorumlanabilecek son derece karmaşık bir kültür gerçekliğine tekabül ettiğini ifade etmektedir.¹

İslâm çerçevesinden olaya bakıldığında -bugün kullanılmış olsa da- doğrudan mit ve mitoloji kavramının -kelime itibariyle- varlığına rastlanmasa da fonksiyon itibariyle ona eşdeğer çalışma alanının bulunduğu gözlemlenmektedir. Erken dönemden itibaren başta Kur'an-ı Kerîm'in yorumlanması ve hadislerin rivayet ve tedvin faaliyeti olmak üzere varlığını değişik şekillerde gündeme getiren bu konu, İslâmî bünyeye girip girmemesi ve karşısında nasıl bir tavır takılması gibi sorular eşliğinde varlığını hissettirmiştir. Bu da aslında Batı'dan farklı olarak mit ve mitolojinin İslâm'da kutsal kabul edilen bir geçmişi olmadığını veya Batıdaki gibi ona kutsalı temsil eden hikaye gözüyle bakılmadığını ortaya koymaktadır. Nitekim terimsel olarak hareket edildiğinde

* Marmara Üniversitesi İlahiyat Fak. Öğretim Üyesi

¹ Mircea Eliade, *Mitlerin Özellikleri* (trc. Sema Rifat), İstanbul 2011: Om yay. s. 15.

isrâiliyyât, hurafe, bidat, kıssa, mevzu ve zayıf hadis adı altındaki isimlendirmeler onunla ilgili tartışma alanının bulunduğunu ve değerlendirmesinde bazı kıstasların bulunduğunu göstermektedir. Dahası bu terimlerin her biri farklı şekillerde İslâm dışı hikaye, masal veya efsane türü olayların varlığını ve bunların İslâmî bünye içerisindeki konum ve durumuyla ilgili çalışma alanlarının durumunu ifade etmektedir. Din dili açısından bakıldığında dolaylı anlatım, müteşabih, mecaz, sembol gibi anlatım ve ifadeler de yine bu alandaki malzemenin bu açıdan incelendiğini göstermektedir. Nitekim erken dönemin tartışma konularının başında da müteşabihin karşısında nasıl bir tavır takınılması gerektiğine dair tartışmaların yer alması ve farklı düşünce sistemlerinin dillendirilmesi bu meselenin İslâm düşüncesinde de farklı çerçeveden incelendiğini göstermesi açısından önemlidir.

İslâmî Halk Öğretisinin Alan ve Kapsamı

Bu perspektiften hareketle tebliğ konusu olan İslâmî halk öğretilerine gelince konuyla bağlantılı olarak alan belirlemesine gitmek gerekecektir ki bu sırada zaman ve dönem gibi esasları da dikkate almak kaçınılmazdır. Öğretinin tanımı kitabın merkezde olduğu alandan hareket etmenin isabetli olacağını ortaya koymaktadır. Tam burada Osman Nuri Ergin'den "otodidakt" terimini ödünç almak uygun olacaktır. Söz konusu terim kitap merkezli eğitimin nasıllığını ve şeklini bir bakıma yaygın eğitim, bir yönüyle de kendi kendini yetiştirme niteliğinden hareketle anlatmaktadır.² Çerçevenin bu şekilde çizilmiş olması da İslâmî halk öğretisi tanımlamasında geleneksel olana gitmeyi kaçınılmaz kılmaktadır. Nitekim Osmanlı'dan günümüze takip edilen süreçte başta eğitim tarihi ve hatırat kitaplarına yapılan müracaatta çağdaş mekanizmalardan biri sayılabilecek televizyonun, medya ve bilgisayarın evlerde merkezî konumu almasından önce yaygın eğitimin, yaygın eğitimde de kitap merkezli sohbetlerin esas olduğu bilgisine ulaşılmaktadır. Günümüzde gazete ve dergi, internet ve televizyon gibi görsel ve yazılı medyada eğitim, öğretim ve eğlencenin bir arada yürütüldüğü faaliyetlerin yerine bütün bunların insan hayatına yer

² Bu kurumlarda eğitim alanları arasında Katib Çelebi, Muallim Cevdet ve Ahmed Cevdet gibi isimlere rastlamak mümkündür (Osman Ergin, *Maarif Tarihi*, İstanbul 1977, I, 108, 112, 375; a.mlf., *Muallim M. Cevdet'in Hayatı Eserleri ve Kütüphanesi*, İstanbul 1937, s. 9, 17; Cevdet Paşa, *Tezâkir* [nşr. Cavid Baysun], Ankara 1986, s. 8, 10).

edinmesinden önce kitap merkezli sohbet, eğlence ve eğitim anlayışının bulunduğu kabul edilmektedir. İşte bu süreçteki eserler, şifahi kültürün esas olduğu toplumlarda bu kültüre dayanak oluşturan ve onu besleyen metin niteliğini taşımaktadır.

Bu tür kitapların merkeze alındığı meclisler arasında cami, tekke ve evlerin misafir odaları bulunmaktadır. Özellikle kışın uzun gecelerinde bu tür yerlerde kurulan meclislerde okuma yazma bilen bir kimsenin önderliğinde bu tür eserlerden belli bölümler okunarak üzerinde konuşulmuş ve dini-ahlâki sohbetler yapılmıştır.³ Halkın büyük çoğunluğu tarafından din eğitimi amaçlı olarak okunan ve dinlenen kitaplar kendi konuları itibarıyla ahlâk, mev'iza, siyer, ilmihal ve dua kitabı şeklinde tasnif edilebilecek muhtevaya sahiptir. Bunlar şifahi kültürün esas olduğu toplumda bu kültüre dayanak oluşturan ve onu besleyen metin türleri içinde yer alan eser çeşitleridir. Bunların muhteva açısından tasnifi mümkün olmakla birlikte metot açısından incelendiğinde hemen her birinin -bugünkü deyimle ifade edilecek olursa- halkın nabzını tutacak nitelikli eserler olduğu anlaşılmaktadır. Böyle bir tespite gitmede eserlerin popüler niteliklerinin ve çok yaygın olmaları yanında dönemlerinden bu güne varıncaya kadar hemen her evde bulunmaları gibi hususlar etkin olmuştur. Yine onların kullanıldıkları dil açısından durumlarına bakıldığında duygu ve düşünceleri harekete geçirecek tarzda kaleme alındıkları bu amaçla başta teşbih, sembol ve kıssa olmak üzere dolaylı anlatımın hemen tüm unsurlarını kullandıkları görülmektedir. Nitekim *Muhammediyye*, *Ahmediyye* ve *Marifetnâme*'nin şiir şeklinde olmaları bu konudaki etkinliklerinin bir başka yönünü göstermektedir. Diğer bir örnek olan *Mızraklı İlmihal*'in de akılda kalmayı kolaylaştırmak amacıyla yer yer formüleştirmeye gitmesi, bazen de ritim ve ses uyumuyla konunun hatırlanması ve öğrenilmesini kolaylaştırılması şifahi kültüre hizmet edecek yapıda olduğunu ortaya koymaktadır. Yine hemen her birinin konuların anlatımı sırasında vurgulamak istedikleri hususlarda sayısal ve kalıpsal ifadelerle sıkça başvurmayı tercih etmeleri bu konudaki kalıcılığı sağlayan esaslar arasında yer almaktadır. Bu konudaki en yaygın kullanım da kırk, yedi, yetmiş, yedi

³ Konuyla ilgili geniş bilgi için bk. Hatice K. Arpağuş, *Osmanlı Halkının Geleneksel İslâm Anlayışı*, İstanbul 2006, s. 66-76.

yüz, yedi bin gibi sayısal ifadelerdir ki özellikle terğib-terhîb amaçlı cennet nimetleri ve köşk tasvirleri ya da azap motifleri veya bağışlanacak günahlarda rastlanmaktadır.

İslâmî Halk Öğretisindeki Mit ve Efsaneler

Halkın bir bakıma uyuyan insan gibi olduğu ve bu benzetmeden hareketle uykuda muhakeme kabiliyetinin duracağı ve zihne bir takım hayallerin yerleşmesinin kolay olacağı düşünülmektedir. Olayların fevkalade güzel ve efsanevî motifler taşıyan yönlerinin de halk üzerinde daha etkili olduğu ve muhayyileleri en iyi şekilde canlandırabilenlerin halka rahatça etki ettiği kabul edilmektedir.⁴ İşte bu esasa cevap verebilecek şekilde kaleme alınmış olan eserler anlatım sırasında da etkinliklerini sağlamak amacıyla dolaylı anlatım metodunu tercih ettiklerinden efsane, mit veya İslâmlaştırılmış efsanelere sıkça başvurmuşlardır. Özellikle dolaylı anlatımın tercih edilmesi eserlerin hitap ettiği kesim dikkate alındığında isabetli bir yöntem olarak görülmeye müsaittir. Ancak konu hakkında daha iyi bir kanaat elde etmek için mit ve efsane örneklerini görmek ve bunların kaynak değerine bakmak anlaşılmayı sağlama açısından isabetli bir yoldur. Dolayısıyla onların halk öğretisindeki durumlarını değerlendirme yollarından biri de tarih içindeki serüvenlerini ve İslâmî literatüre giriş şekli ile yolları üzerinde durmayı kaçınılmaz kılmaktadır.

Mitsel bilginin yoğunlukta olduğu alanlara gelince bunların başında yaradılış konuları ile dünyanın sonu, kıyamet ve ahvaliyle alakalı meseleler ile melek, cin ve şeytan gibi semavî varlıklarla ilgili malumatta yoğunlaşmanın bulunduğu dikkati çekmektedir. Diğer önemli bir alan da peygamber kıssalarında ve Hz. Peygamber'in konumu ve durumuyla ilgili anlatımlarda kendini hissettirmektedir. Ancak bu konuların hemen her birinde mitsel bilginin Batılı literatürde kutsala tekabül etmesine benzer bir tarzda dinî motifler eşliğinde genişletilip zenginleştirilmiş bir şekilde gündeme geldikleri dikkati çekmektedir. Dolayısıyla yukarıda mitin Batı dünyasındaki durumuyla İslâm dünyasındaki konumunun benzer olmadığı ifade edilse de İslâm'daki uygulamaların mitolojinin fonksiyonelliğine yakın bir tarihinin bulunduğunu gösterecek şekilde olduğu söylenebilir.

⁴ Le Bon, G. *Kitleler Psikolojisi* (trc. S. Demirkan), İstanbul 1974, s. 71-72.

Bunlardan yaratılış, konusu itibariyle evrenin ve insanın yaratılışı olmak üzere iki kategoride incelenecek mahiyettedir. Âlemin yaratılışı vahdet-i vücud anlayışından mülhem olarak Hz. Peygamber'in ruhanî varlığının nur şeklinde tezahürüyle gerçekleşmektedir. Nitekim "Allah'ın ilk yarattığı şey benim nurumdur"⁵ anlamındaki hadisin de temel teşkil ettiği bu düşünceye göre masiva Peygamber'in nurundan sudur etmiştir. Yaratılış da kısaca şu şekilde meydana gelmiştir. Allah Teâlâ kendi nurundan Hz. Peygamber'in nurunu yaratmış ve onu bir süre bekleterek dörde bölmüş ilk bölünmeden kalem, levh ve arşı, dördüncünün tekrar dörde bölünmesinden hamele-i arş, kürsi ve melekler, üçüncü bölünmeden gökler, yerler, cennet ve cehennem, dördüncü bölünmeden müminlerin gözlerinin, kalplerinin ve dillerinin ruhu ile Hz. Peygamber'in pak ruhları yaratılmıştır.⁶ Diğer bir anlatımda nurun dördüncü bölünmesinden sonra Hz. Peygamber'in ruhu yaratılır. Daha sonra Allah Teâlâ dört dalı olan "şeceretü'l-yakîn"i yaratıp ruhu fanus içinde bunun üzerine koyar. Ruh burada kırk bin yıl Allah'ı değişik tesbihlerle zikreder. Sonra Allah onun karşısına bir ayna yaratıp bu aynaya bak diye emreder. Ruh da bakar. Kendi güzel sûretini görüp şükretmek üzere beş defa secdeye kapanır. Her secdesinde yüzer yıl kalıp tesbih eder. Bu secdelerin her birine karşılık Muhammed ümmetine beş vakit namaz farz kılınır.⁷ Nurların bölünmesi suretiyle var olan kalem, levh, arş ve kürsinin⁸ anlatımı sırasında, büyüklükleri ve Hz. Peygamber'in nurunu

⁵ Kara Dâvudzâde Muhammed b. Ahmed, *Tevfikü muvaffaki'l-hayrât fi şerhi Delâilü'l-hayrât: Kara Dâvûd*, İstanbul 1266, s. 50.

⁶ *Kara Dâvûd*, s. 88-89. Kalemle ilgili olarak Mukatil'de yer alan rivayetten birisi şöyledir: kendisiyle yazı yazılan kalem nurdan olup uzunluğu da gökler ile yer arası kadardır. Melekler onunla âdemoğlunun amellerini levh-i mahfuza yazmıştır. Nitekim Ebû Cehil ve Utbe gibi Mekke kâfirleri Hz. Peygamber'e delidir diye iftirada bulununca Allah balığa, kaleme ve meleklerle insanların amellerini satır satır yazmaları amacıyla kasem etmiştir (Mukatil, *Tefsirü Mukatil b. Süleyman* [thk. Abdullah Mahmut Şehhate], Kahire 1979, IV, 404).

⁷ *Kara Dâvûd*, s. 217.

⁸ Kürsi ve onu taşıyan meleklerle ilgili olarak Mukatil'in anlattıkları kısaca şöyledir: kürsinin her bacağına uzunluğu altında bulunan yedi gök ve yedi kat yer kadardır. Bunların kürsiye nispetle küçüklüğü ise çok geniş bir düzlükteki bir halka gibidir. Kürsiyi dört melek taşır ve bunların her birinin dört yüzü vardır. Meleklerin ayakları en aşağı yerin altında bulunan kayanın altına kadar uzanır ki bu da beş yüz yıllık mesafeye denk gelir. Her bir yer katmanı arasında ise yüz yıllık mesafe bulunmaktadır. Meleklerden birinin yüzü insan suretine benzer ki suretlerin efendisi budur ve bu melek insanoğluna rızık verilmesini ister. Diğer meleğin yüzü hayvanların efendisi öküz suretine benzer, o da bütün hayvanlar için rızık ister. Öküz şeklindeki bu meleğin yüzünde buzağıya tapıldığından beri bir çeşit utangaçlık ifadesi vardır. Bir diğer meleğin yüzü de kuşla-

görmeleri, etrafındaki değişik büyüklükteki melek tasvirleri eşliğinde gündeme gelmektedir. Mesela arşın büyüklüğüyle ilgili olarak Hz. Ali'nin sorduğu bir soruya Peygamber'in cevabı şöyledir: Arşın üç yüz altmış bin ayağı, her ayağında da üç yüz altmış bin âlem, her âlemde üç yüz altmış bin meydan, her meydanda üç yüz altmış bin şehir ve bu şehirlerde de Allah'tan başkasının bilemeyeceği kadar mahlûk vardır. Allah Teâlâ onlardan istiğfar etmelerini, sevabını da Ebû Bekir, Ömer, Osman ve Ali'yi sevenlere bağışlamalarını ister. Yine arşın ayakları arasında üç yüz altmış bin âlem, her âlemde üç yüz altmış bin şehir, her şehirde de binlerce mahlûk vardır. Allah bunlardan da Ebû Bekir, Ömer, Osman ve Ali'yi sevmeyenlere lânet etmelerini ister.⁹

Sidre de arşın altında kürsünün karşısında cennetlerin üstünde beyaz inciye benzer boşluktur ki tubâ ağacı da buradadır ve Cebrail ile ona yakın meleklerin mekânı buradadır. Hz. Peygamber de mi'rac sırasında gördüklerini şu şekilde anlatır: Ağacın yapraklarının hepsi çekirge gibi parlayan, yıldızlar gibi ışık veren melekler tarafından sarılmıştır. Cebrâil'in makamı yeşil zümrüt budaklarından birindedir. Burasının yüksekliği yüz binyıllık yoldur, nurdan bir sergi döşenmiş, üzerinde de kırmızı yakuttan bir mihrap vardır. Bu mihrap Cebrâil'in makamıdır, önüne de Hz. Peygamber için bir kürsi konulmuştur. Cebrâil Resûl-i Ekrem'i alıp bu kürsünün üzerine oturtur. Bu kürsünün önündeki on bin kürside Tevrat'ı yazan, bu kürsilerin çevresindeki kırk bin kürside de Tevrat'ı okuyan melekler vardır. Kürsünün sağ yanındaki yeşil zümrütten on bin kürsideki melekler İncil'i yazarken bunların çevresindeki kırk bin kürsideki melekler de İncil'i okumaktadırlar. Sol taraftaki kürsilerde ise melekler Zebûr'u yazmak ve okumakla meşguldürler. Kürsünün arkasında da Kur'ân-ı Kerîm okuyan ve yazan melekler ve kürsiler bulunmaktadır.¹⁰

rın efendisi kartala benzer ki o da Allah'tan kuşlara rızık verilmesini diler. Meleklerden bir diğerrinin yüzü ise yırtıcı hayvanların efendisi arslanın suretine benzer, bu da Allah'tan yırtıcı hayvanlar için rızık ister (geniş bilgi için bk. Mukatil, *Tefsir*, I, 213).

⁹ Yazıcızâde Ahmed Bîcan, *Envârü'l-âşîkîn*, İstanbul 1306, s. 14-15.

¹⁰ *Kara Dâvûd*, s. 217-218. Konuyla bağlantılı olarak Mukatil'in rivayetine bakıldığında o, Peygamberin Rabbi'ni Sidretü'l-müntehada gördüğünü nakletmektedir. Sidetü'l-münteha'nın yeri yedi kat semanın üstündeki arşın sağ tarafında dalları inci, mercan ve zebercetten olan bir ağaçtır, Mukatil ona tuba ağacı adını da vermektedir. Gövdesinden Selsebil ve Kevser adında iki ırmak çıkmaktadır. Münteha denmesi yaratılmış olan meleklerden hiçbirinin ilminin ona ulaşamamasından kaynaklanmaktadır. Onun ötesini Allah'tan başkası bilemez. Sidrenin yapraklarından her

Fizik âlem ile insanın yaratılışında da yukarıda örneği verilen şekilde aynı tarz ve üslubun hakim olduğu dikkati çekmektedir. Mesela kâinatın yaratılışı İbn Abbas'tan gelen bir rivayette Allah'ın latif bir cevhere bakması ve cevherin ilahî heybetten ikiye yarılp yarısından ateş yarısından da suyun yaratılması şeklinde olmuştur. Su ateş üzerine akınca duman ve buhar çıkmış, bundan gök-ler, suyun köpüğünden de yerler yaratılmıştır. Yerler iki günde yaratıldıktan sonra dağlar direkler şeklinde kılınmış, daha sonra gökler de iki günde yaratılmıştır.¹¹ Bu sırada yaratılan dağların sayısı yetmiş altı bin altı yüz yetmiş üçtür. Daha sonra Allah zümrütten göğe bitişik göğün örtüsünü yeşile dönüştüren yeryüzünü çevreleyen Kaf dağına yaratmıştır. Kaf dağına müvekkel bir melek vardır diğer dağlar da damarlarla ona bağlanmıştır. Nitekim Allah bir ümmeti helak etmek isteyince damarları çekerek yeri altüst eder. Kaf dağının ardında dağlar, dağların ardında da yetmiş bin âlem ve içinde meleğe benzeyen yaratıklar vardır.¹² Yer ve gök katmanları ve isimleri ile içinde yaşayan yaratıklardan bahseden tasvirlerin de genellikle İbn Abbas'a nispet edildiği dikkati çekmektedir. Bunlardan yerle ilgili malumat kısaca şu şekildedir: Yer yaratıldıktan sonra sabit kalması sağlanmak amacıyla bir melek onu iki eliyle kucaklamış, meleğin altına bir taş, taşın altına öküz, öküzün altına başka bir taş, taşın altına balık, balığın altına deniz, denizin altına da havanın konulması suretiyle yerin dengesi sağlanmıştır.¹³

Ancak insan ve âlemin yaratılışı yaratıcısının Allah olması açısından dinle bağlantılı konular arasında yer almakla birlikte asıl ilgi alanının bilim

biri ümmetlerden birini gölgelendirir ve üzerinde de Allah'ı zikreden bir melek vardır. Yapraklarından biri yeryüzüne getirilse bütün yer ehli her çeşit meyve ve elbiseden oluşmuş nura gark olur, bir adam bir deveye binip onu tavaf etmek istese bindiği yere gelmeden önce yaşlanır(geniş bilgi için bk. Mukatil, *Tefsir*, IV, 160-161).

¹¹ Yazıcızâde Mehmed, *Kitâb-ı Muhammediyye*, İstanbul 1300, s. 22-23.

¹² *Envârü'l-âşîkîn*, s. 17; *Muhammediyye*, s. 26-28; *Mârifetnâme*, s. 16. Araştırmalar Anadolu halkı da kâinat dağlarının dışında dünyayı çepeçevre kuşatan, içinde periler ve devler bulunan Kafdağ'na inandığı bilgisini vermektedir (bk. Pertev Nailî Boratav, *100 Soruda Türk Folkloru*, İstanbul 1973, s. 58). Ancak bu tür rivayetler mevzû hadislerle dair örnekler arasında zikredilmektedir (Ali el-Kârî, *el-Esrârü'l-merfû'a* [nşr. Muhammed b. Lutfi es-Sabbağ], Beyrut 1406/1986, s. 429-430; ayrıca bk. İzmirli, *Siyer*, İstanbul 1332, s. 101; M. Şemseddin, *Hurâfâtın Hakikate*, İstanbul 1332, s. 260, 280).

¹³ *Marifetnâme*, s. 16. Balıkla ilgili olarak Mukatil Kalem 68/1. âyetin yorumunda "nûn"un balık anlamına geldiğini söylemektedir. Söz konusu balık da yerin altındaki denizdedir (Mukatil, *Tefsir*, IV, 404).

olduğu bilinen bir gerçektir. Bu çerçeveden hareketle nasslar incelendiğinde Kur'an ve sünnetin de bilimsel anlamda yaratılışı konu edinmediği görülmektedir. Dolayısıyla bu tür rivayetler İslâmî çerçevedeki eserlerde yer almış olmakla birlikte doğrudan bilimsel bilgi vermeyi amaçladıkları söylenemez. Bunun yerine onlar mevcut durumları ve muhtevalarından hareketle yaratılışı konu edinen efsaneleri dinî motifler eşliğinde anlatmayı tercih eden anlatımlar olarak değerlendirilebilirler. Nitekim kalem anlatılırken besmeleye değinilmesi ve onun ilk yazdığı şeyin besmele olması, dinî inançta besmeleye yüklenen anlamı göstermektedir Aynı şekilde yaratılıştaki nurun değişik görüntüleri sırasında Hz. Peygamber'in gündeme gelmesi de onun tarihî varlığından ziyade varlığın özü ve aslı olması temasını ön plana çıkarmakta ve bundan hareketle tarihte yaşadığı varlığından başka bir de ruhanî bir hayatının bulunduğu fikrini otaya koymaktadır.

Mitsel bilginin dinî motiflerin eşliğinde anlatılması değişik veçhelerden incelenmeye müsait olmakla birlikte fonksiyonel boyutu dikkate alındığında kayda değer etkilerinin olduğu kabul edilmektedir. Nitekim bilim ve teknolojik keşiflerin olmadığı zaman dilimlerinde tabiatla baş başa yaşayan büyük kitleler açısından konuya bakıldığında farklı veçhelerin görünmesi mümkündür. Tabiat olaylarının ve geleceğin bilinmezliği karşısında halk, bu tür metinlerde yer alan dinî motifler; ibadet ve dualarla hayatını anlamlandırma yoluna gitmiş, gizem ve bilinmezlikler karşısında dinî yönelişle bir tavır ve duruş sergilemeye çalışmıştır. Bu şekildeki anlatım ve sonucundaki yönelişin temelinde dinî muhtevalı eğitimin de eşlik ettiği dikkatlerden kaçmamaktadır. İnsan ile âlem arasındaki insana huzursuzluk veren şeylerden insanı uzaklaştırma temeline dayanan bu yöntemde insanın nefsinin (ben) eğitimiyle dünyaya yöneltilmesinin insana sağlayacağı birçok faydadan bahsetmek mümkündür. Günün belli zamanlarında okunan dualar, kılınan namazlar ve tutulan oruçlar sayesinde insan, Allah ve tabiat arasında muhtemel bağlantı kurarak hayatını anlamlandırma yoluna gidecektir. Yine henüz tabiata dair yeterli bilginin bulunmadığı bir zamanda dünyanın meleğin iki kolu arasında bulunması, tabiat olaylarının melek, cin ve şeytanla bağlantılı anlatılması, gök gürültüsünün meleklerin kılıç sesi şeklinde sunulması, bazı insanların günah ve cürümlerinin yerin damarlarını tutan melekleri harekete geçirerek depreme sebebiyet vermesi, birçok hastalığın sebebi-

nin cinlere bağlanması şeklindeki anlatımlar, her ne kadar bugün için yanlış bilgi olarak kabul edilse de insanı Allah'a bağlaması açısından bazı kolaylıklar sağlamış olmalıdır. Kısacası mitsel bilgi destekli anlatımlarda bugün tabiat kanunları veya sünnetullah diye isimlendirilen şeyin ardında melek, cin, şeytan ya da ismi melek, cin ve şeytan olan olağanüstü güçlere sahip gizemli varlıklar hayal edilmiş ve bunların tabiatta meydana getirebilecekleri tahribat yaygın eğitim amacıyla ve dinî motiflerle sunulmaya çalışılmıştır. İşte bu metot konusunun ve amacının din eğitimi olması açısından tartışılabilir mahiyet arz etmekle birlikte bu sırada dua okumak, namaz kılmak ve oruç tutmak gibi dinî ibadetlerin öngörülmesinin insanın psikolojik dünyasını yaptığı etkiden hareketle sağlıklı birey oluşumuna katkıda bulunduğu kabul edilmektedir. Çünkü bu sırada bilinemez tabiat karşısında hissedilen acziyet ile söz konusu acziyeti bertaraf etmenin yolu aynı anda gündeme gelmektedir. Ancak bu eğitimin tabikati anında gerekliliğin hadis veya Hz. Peygamber'den nakletme şeklinde sunulması söz konusu anlatı ve çözümlerin hakikati temsil etme iddiasının bulunduğu ortaya koymaktadır. Diğer bir ifadeyle mit, efsane ve kıssa -her ne kadar dolaylı anlatım metodu olmakla birlikte- kendisini Hz. Peygamber kaynaklı olduğunu söyleyerek hakikat ve dinin bizzat kendisi olduğunu savunmaktadır. Dolayısıyla o, gerçek kimliğinden farklı bir alana geçmekte ve geçtiği alana da kendi renk ve şeklini verme sürecini başlatmaktadır. Bu durum onun hakikat iddiasından hareketle gerçeği tahrip edebilme güç ve kapasitesinde olduğunu ortaya koymaktadır.

Bütün bunlar da İslâmî literatüre giren mitsel bilginin kendi aslî yapısıyla değil de İslâmlaşma sürecinden geçerek ve İslâmî kimlik kazanarak dinî bünyeye girdiğini göstermektedir. Kur'an'dan sonra ikinci otorite olan sünnet, İslâmî ilimlerin hemen her birinde önemli ikinci kaynak hükmündedir. İşte mitsel bilgi kendi konumunu buraya yerleştirerek ya yaratılış konularında olduğu üzere İbn Abbâs gibi bir râvi veya "Hz. Peygamber buyurdu ki" gibi ibareleri kullanmak suretiyle hadis şeklinde etkisini ve güvenilirliğini temin etme yoluna gitmiştir. Böyle bir yaklaşım da söz konusu anlatımın dinî aidiyete önem verdiğini, hatta bizzat dinî bir söylem olma iddiasında bulunduğunu göstermektedir. Yani bilgiler her ne kadar farklı kültür ve dinlerden gelmiş olmakla birlikte geldiği yerden ziyade bulunduğu alanı temsil etme temayü-

lündedir. Diğer bir ifadeyle mitsel bilgilerin orijini farklı olsa da geldiği yerin rengine girme kapasitesindedirler. Meselâ Hz. Âdem ve Havvâ'nın yaratılışı gibi konulardaki bilgi satırı satırına Kitâb-ı Mukaddes'ten nakledilmekle birlikte, başında doğrudan Hz. Peygamber'e nispetin bulunması, kendisini bulunduğu alanda önemli bir kaynak olan hadis şeklinde sunma gayretinde olduğunu göstermektedir. Bundan başka mitsel bilginin muhtevasında gnostik dinlerdeki iyilik ve kötülük tanrısını anımsatacak tarzda olağanüstü güç ve büyüklükteki yarı tanrısal nitelikleri haiz kırk bin ayaklı, kırk bin gözlü melek veya şeytan motiflerine de sıkça rastlanmaktadır. Bu tip varlıklar başta arş, kürsi, ilk insanın, dünyanın yaratılışı ve cennet-cehennem konuları içinde değişik vesilelerle gündeme gelmişlerdir. Aslında bu tür varlıklar gaybî nitelik taşıdıklarından gerçeklikleri Allah'ın ilmindedir ve onlar hakkındaki bilgi naslarla sınırlıdır. Bu açıdan mitsel bilgi bir taraftan geldiği alanda kendine uyum sağlayacak ve destekleyecek İslâmî motifleri alırken diğer taraftan da kendi meşruiyetini temin etmek amacıyla Hz. Peygamber'den naklediliyormuş gibi sunma gayreti içine girmiştir. Böylece o, sunduğu anlatım ve malzemeyle bir taraftan gaybın perdelerini aralarken, diğer taraftan da söz konusu bilinemezliği devasa göz, el ve ayak gibi organlara sahip olmak diliyle salavat okumak veya dua yapmak gibi dinî-maddî tarzda temin etmeye çalışmıştır. Dolayısıyla mitsel bilgi sahit haberlerdeki kısıtlı muhtevadaki melek ve şeytan anlayışına yarı tanrısal veya tabiatüstü kahraman ya da kozmoloji-eskatoloji mitoslarına dönüştürecek malzemeyi ekleyerek sunmaktadır.

Benzer yaklaşım ve tespitlerde bulunan Hawking de bilim öncesi insanların inançlarını şu şekilde özetlemektedir: eski zamanlarda doğanın nasıl işlediğini anlayamayan insanlar hayatlarının her alanına hükmetmeleri için tanrılar icat etmişlerdir. Aşk ve savaş, güneş ve ay tanrıları, hatta depremlerin de tanrıları olduğu düşünülmüştür. Tanrılar memnun edilirse insanlara iyi hava ve barış ihsan edildiği, hastalık ve felaketlerden korunduğu kabul edilmektedir. Memnun olmadıkları zamanda ise kuraklık, savaş ve salgının olacağı düşünülmektedir. Dolayısıyla tabiattaki neden sonuç ilişkisi anlaşılamadığı zamanda tabiata yönelik tanrılar veya yarı tanrısal varlıkların devreye girdiği görülmektedir. Şüphesiz geçmiş toplumların tabiat olaylarını bilmeleri ve anlamlandırmaları mümkün değildir. Bu bakış açısı çerçevesinde volkanlar, depremler,

fırtınalar, salgınlar görünür bir neden olmaksızın meydana gelmektedir. Bundan ötürü tabiatın şiddetli hareketlerini kötü niyetli tanrılar panteonuna atfetmek olağandır. Felaketler genellikle tanrıların kızdırılmış olduğunun işareti olarak algılanmaktadır.¹⁴ Hawking'in Hıristiyan dünyasından hareketle bilimsel bilgi öncesi insanların tabiatı anlamlandırma çabalarına benzer gayretlerin İslâmî literatürde de yer aldığı ve başta Kaf dağının konumu, damarlarının yerin hemen her tarafını kaplaması ve gerektiğinde yerin bu damarlar vasıtasıyla sallanması ya da depremlerin olması, ay ve güneşin melekler tarafından taşınması gibi örneklerde de benzer anlatımlara rastlanmaktadır.¹⁵ Yine aynı tarzdaki yaklaşım neticesinde ra'dın bulutları kamçıyla yöneten bir melek veya bulutları yöneten meleklerin reisi olduğu, gök gürlemesinin ra'dın Allah'ı hamdetmesi, diğer meleklerin de ondan korkarak tesbih etmesinden kaynaklandığı ve yıldırımlar göndererek dilediğini çarptığı şeklindeki anlatımlar da benzer yaklaşım örnekleri arasında yer almaktadır.¹⁶

Kaynak Değeri

İslâmî öğretilerdeki mitsel bilgilerin çeşitleri ve şekilleri hakkında bilgi verdikten sonra bunların değerlendirilmesine geçildiğinde bunlar üzerine yapılan çalışmaların büyük çoğunluğu ittifakla isrâiliyyâtın olduğu veya mevzu ve uydurma rivayetler arasında yer aldıkları noktasında buluşmaktadır. Biz de bu çalışmada bu durumu yinelemek yerine bu hususun değerlendirilmesi için İslâm düşünce tarihinde böyle bir gelişime zemin hazırlayan etkenler ve gelişmeler üzerinde durmanın uygun olacağını düşünmekteyiz. Bu amaçla isrâiliyyâtın İslâmî yapıda nasıl yer edindiği ve hangi durum ve şartların buna sebebiyet vermesiyle ilgili soruyla başlamak uygun olacaktır.

Kelime anlamı açısından bakıldığında isrâiliyyâtın İslâm dışında isrâilîoğullarıyla ilgili bilgileri ifade etmek amacıyla kullanıldığı düşünülse de aslında tüm eski din ve kültürlerden gelen bilgilerin genel adı olduğu kabul edilmektedir. Konu açısından bakıldığında isrâiliyyâtın yoğunluklu olduğu alanların başında yaratılış, kıyamet, cennet ve cehennem tasvirleri, geçmiş peygamber kıssaları gibi alanların yer aldığı dikkati çekmektedir. Bu da itikad ve amelin

¹⁴ Stephen Hawking, *Büyük Tasarım* (trc. Selma Öğünç), İstanbul: Doğan Kitap s. 20-21.

¹⁵ Arpaguş, *a.g.e.*, s. 151-159.

¹⁶ Geniş bilgi için bk. *Envârü'l-âşikîn*, s. 299; *Kara Dâvûd*, s. 733; Arpaguş, *a.g.e.*, s. 399.

dışındaki konularda isrâilî malzemeye başvurmanın mahzurlu görülmediğini göstermektedir. İlk dönemlerde isrâilî bilginin kullanılmasına müsamahayla bakılmasının temelinde diğer dinlere ait unsurların İslâm'ın güvenilirliğine ve ilâhî kaynaklı oluşuna bir zarar vermeyeceği kanaatinin etkin olduğu düşünülmektedir. Nitekim bu yaklaşımın tabii uzantısında Kur'an'da yer alan tarihî hadiseler, peygamber kıssaları, Hz. Meryem ve ashâbı kehfle ilgili beyanların detaylandırılmasında isrâilî bilgileri kullanmanın bir sakıncası olmadığı düşünülmüştür. Ancak söz konusu bilgi ve malzeme hadis şeklinde geldiğinden bu tür anlatımların hadis tekniği açısından da incelenmesi zarureti doğmuştur. Böyle bir yaklaşım sonucunda metin ve sened açısından incelenen rivayetler isnad açısından zayıf ve mevzu kabul edildikleri halde reddedilmek yerine metin açısından da değerlendirilmeye çalışılmıştır. Mesela bunlar arasında konusu inanç ve ibadete tekabül edenlerin kullanılmasının uygun olmadığı ifade edilirken ahlâk, mev'iza ve gayba taalluk edenlerin senedi sahih olmasa da kullanılabileceği düşünülmüştür. Hatta bu meselenin temellendirilmesinde de isrâilî bilginin Kur'an ve sünnet ışığında sahih, uydurma veya doğruluğu ve yanlışlığı incelenmeye değer bilgiler olmak üzere üç grupta değerlendirilmesi gerektiği düşünülmüştür.¹⁷

İsrâiliyyâtın kullanılmasının tarihine bakıldığında Hz. Peygamber dönemine kadar gittiği, ancak daha sonraki asırlarda daha hızlı ilerleme kaydettiği anlaşılmaktadır. İnanç ve ibadet dışındaki alanlarda ve özellikle geçmiş peygamberlerle ilgili kıssalarda isrâiliyyâta başvurulabileceğinin düşünülmesi tefsir, tarih ve menâkıb kitaplarına bu tür rivayetlerin girmesinin yolunu açmıştır. Nitekim Kur'an'da yer alan geçmiş ümmetlere dair kıssalarda zaman ve mekan gibi ayrıntılara gidilmeksizin ibret vesilesiyle durulması, Kur'an dışı kaynaklardan bu anlatımların veya boş bırakılan yönlerin tamamlanmasına gidilmiştir. Aslında böyle bir yaklaşım Kur'an'ın ibret verici olmaktan ziyade tarihten bahsettiği ön kabulüyle hareket ettiğini göstermektedir. Bu şekildeki anlayış ve uygulama bu tür kıssaların tarihî olay olarak algılanıp tamamlanması için geçmiş din ve kültürel malzemeden istifade edilmesi yolunu açmış ve Yahudi ile Hıristiyan kitapları yanında şifahî kültürden de faydalanılmasına vesile olmuş-

¹⁷ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî), Cîze: hicr 1997, III, 77.

tur. Bu amaçla farklı kültürlerden bilgilerin alınmasında bir beis görmeme veya daha esnek davranılmasına sebebiyet verecek bir tutum sergilenmiştir. Yine söz konusu tutumun temelinde isrâîlî rivayetlerin İslâmiyet'i yalanlamaktan ziyade onu destekleyen şahitler olarak görülmesi ve bunların dine zarar vermeyeceğinin düşünülmüş olmasıdır. Nitekim dinin temelinin inanç ve ibadetten oluştuğu şeklindeki kabul de bunların dışındaki alanlardaki bilgilerin -sahih olmayan senetle de olsa- başka kültürlerden alınmasında herhangi bir mahzurun olmayacağı sonucunu desteklemiştir. Bütün bunlara ek olarak bu yolla isrâîloğullarının veya diğer din mensuplarının başlarından geçen olayların hikâye edilmesinin ibret almaya vesile olacağı düşünülmüştür.

İsrailiyyatın kullanılmasıyla ilgili genel malumattan sonra meselenin vu-zuha kavuşması için erken dönem ilk müfessirleri arasında bulunan ve senetsiz rivayet kullanan ve bunların isrâîlî olması açısından eleştirilen Mukatil b. Süleyman'a (v. 150/767) ve tefsirine bakmak uygun olacaktır. Böyle bir tercih edişin temelinde de Mukatil'in ilk müfessirler arasında yer alması ve tefsirine senetsiz isrâîlî-agnostik bilgiler alması ile haşvî düşüncenin önemli temsilcileri arasında bulunması gibi saikler sebebiyet vermektedir. Nitekim o yukarıda nakledilen ve tebliğ çerçevesinde genişletme imkânı bulunmayan türden birçok kıssa ve mitik bilgiyi başta Yahudi ve Hıristiyanlar olmak üzere gnostik dinlerden almasından dolayı değişik açılardan eleştirilmektedir. Bu amaçla tefsirine bakıldığında halk öğretisinde sıkça karşılaşılan mitsel bilgiye paralel yaklaşım içinde bulunarak alemin ve insanın yaratılış serüveni, dünyanın var olması, kıyamet, cennet-cehennem, melek cin, şeytan ve geçmiş ümmetlerle ilgili kıssalarda senetsiz rivayetlere başvurmadan çekinmediği görülmektedir. Bundan ötürü o, erken dönemlerden itibaren isrâîlî rivayet nakletmesinden, özellikle Yahudi ve Hıristiyanlardan batıl nakillerde bulunmasından ötürü eleştirilmiştir.¹⁸ Konuyla alakalı yukarıda nakledilen örneklere ek olarak Âdem'in yaratılışıyla ilgili şu açıklamalarına bakmak isabetli olacaktır:

Âdem çorak ve verimli arazinin kırmızı ve beyaz çamurundan yaratıldı. Bundan dolayı onun neslinin kimisi beyaz, kimisi kırmızı, kimisi siyah, kimisi

¹⁸ Zehebî, *el-İsrâîliyyât fi't-tefsîr ve'l-hadis*, Dimeşk 1985, s. 111-114.

mümin kimisi kâfirdir. İblis yaratılan bu sureti kıskanmış ve kendisinden faziletli kılınmasını kabul etmeyerek Allah'a isyan etmiştir.

Âdem kırk yıl sureti şekillenmiş çamur halinde bırakıldı. İblis onun dübüründen girip ağzından çıkar ve ben ateştenim bu ise içi boş bir çamurdandır, ateş çamurdan üstündür, dolayısıyla ben de onu yeneceğim der. Diğer taraftan Allah ruha cesede girmesini emretmiş, ruh girmek istemeyip karanlık cesedin neresinden beni sokacaksın ya Rab diye sorunca Allah hoşuna gitmese de gir emrini tekrarlar. Bunun üzerine ruh istemeyerek onun içine girip yine istemeyerek çıkar. Daha sonra baş tarafından Âdem'e ruh üflenir, bunun üzerine ruh içinde mütereddit kalır, cesedin yarısına göbeğe ulaşınca oturmak için acele eder. İşte insanın aceleden yaratılması (el-İsrâ 17/11) bundandır. Ruh yine mütereddit kalır, ayak parmaklarına ulaşınca da oradan dışarı çıkmak ister, fakat çıkacak yer bulamaz. Tekrar başa döner ve burun deliklerinden dışarı çıkar, bu sırada aksırır, Âdem de "elhamdülillah" der ki bu onun söylediği ilk sözdür. Allah da ona "yerhamükillah" diye karşılık verir ve seni bunun için yarattım, hamdimle beni tesbih ve takdis ediyorsun der.¹⁹

Mukatil'in anlatımın ardından halk öğretisinde yer alan bölüme gelince onun verdiği bilgiler de şu şekildedir:

Azrail yerin dört tarafından değişik toprak numuneleri aldığından insanların renk ve suretleri birbirinden farklıdır. Toprak balçığa dönüştürülürken de acı, tatlı ve tuzlu su karıştırılmıştır.²⁰

Cebrâil Hz. Peygamber'in toprağını alırken onun güzellik ve nurundan Âdem aleyhisselâmın balçığına katar. Bu toprak kırk sabah kudret eliyle yoğrulduktan sonra güneşe karşı konur ve kırk yıl sonunda kurur. Ardından güzel bir endamla yaratılan Âdem Tâif ile Mekke arasında bir yere konulur. Melekler Âdem'in başını yere koyduğunu görürler. Aralarında bulunan İblis onu kıskanır, beklemekte olan cisme eliyle vurup içinin boş olduğunu anlar ve ağzından girip hiçbir engelle karşılaşmadan aşağıdan çıkar. Sonra arkadaşlarına dönüp "Bu içi boş bir nesnedir, Allah bunu sizden faziletli kılsa ne yaparsınız?" diye sorar. Onlar kendilerinin Allah'a itaatle meşgul varlıklar olduğunu söylerler.

¹⁹ Mukatil b. Süleyman, *Tefsirü Mukatil b. Süleyman* (thk. Abdullah Mahmut Şehhate), Kahire 1979, I, 97-98; III, 79.

²⁰ *Envârü'l-âşikîn*, s. 28; *Muhammediyye*, s. 40.

İblîs ise böyle bir şey olursa kendisinin isyan edeceğini bildirir. Maddî yaratılışı bu şekilde tamamlanan Âdem'e ruh üfleme zamanı geldiğinde Allah, ruha Âdem'e girme emrini verir. Ruh cesedin dar ve karanlık bir yer olduğunu söyleyerek bir türlü girmeye güç yetiremez ve ancak üçüncü emirden sonra girmeyi başarır. Ruh cesede girince önce beyne gider ve orada iki yüzyıl hiçbir yere değmeksizin dolaşır, sonra gözlere, oradan da genze iner. Ruh genizde iken Âdem aksırır ve "elhamdülillâh" diyerek ilk konuşmasını yapar. Allah da ona "yerhamükâllah" şeklindeki ilk sözü öğrettikten sonra ruh bütün cesede yayılır. Daha sonra Âdem'e nurdan bir elbise getirilir.²¹

Nitekim bu tür benzerlikleri çoğaltmak mümkün olmakla birlikte arş, kürsi kalemin yaratılışı ve konumları, insan ve hayvan suretindeki değişik meleklerin taşıyıcılığını yapması, Âdem'in ve dünyanın yaratılışı, kaf dağı ve tuba ağacı, geçmiş Peygamber kıssaları ile Dâvûd aleyhisselâmın Urya'nın eşine gözü kayıp onunla evlenmek için Urya'ya tuzak kurması gibi anlatımların hemen her birindeki benzer muhteva ve anlatım tarzı yer aldığı yapılan araştırmalarımız neticesinde elde edilmiştir. Bu da kaçınılmaz olarak halk öğretisindeki söz konusu mitsel bilginin Mukatil gibi düşünen ve davranan kimseler tarafından İslâm dünyasına girip yer edindiği fikrine ulaşmayı sağlamaktadır. Nitekim Ebu'l-Leys es-Semerkindî'nin (v. 373/983), ondan birçok rivayette bulunması onun açtığı yolun devam ettiğini göstermektedir. Yine Salebî'nin (v. 427/1035) de *el-Keşf ve'l-Beyân* adlı tefsirinde Mukatilin tariklerini hızlandırarak bu süreci devam ettirdiği anlaşılmaktadır. Daha sonra Vahidî (v. 468/1075), Ferra el-Begavî (v. 516/1122), Kurtubî'nin (v.671/1273) de aynı yolu izleyen müfessirler arasında yer aldığı kabul edilmektedir. Diğer taraftan Zerkeşî (v. 794/1392) ve Suyutî'nin (v. 911/1505) ise onun metodunu uygun bulmayıp eleştirdiği görülmektedir.²² Nitekim Mukatil'den sonra aynı üslup ve tarz üzerine

²¹ *Muhammediyye*, s. 41-42; *Envârü'l-âşîkîn*, s. 28-29. Bu rivayet muteber kabul edilen kaynaklarda bulunmadığından ihtiyatla yaklaşılmaktadır (Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, Ankara 2000, s. 107). Âdem'in yaratılmasıyla ilgili yukarıdaki rivayete paralel bilgiler içeren hadisin de münker olduğu bildirilmiştir (Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdisi'z-za'ife*, Riyad 1988, I, 528-529 [h. nr. 354]). Tefsirlerde geçen yukarıdaki rivayetin sahâbenin sözü olma ihtimali bulunmadığından İsrâiliyat'tan olduğu ve geçmiş ümmetlerin kitaplarından alındığı ihtimali üzerinde durulmuştur (İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-azîm* [nşr. Muhammed İbrâhim el-Bennâ, v.dğr.], İstanbul 1984-85, I, 110, IV, 452; V, 165).

²² Ömer Türker, "Mukatil b. Süleyman", *DİA*, XXXI, 136.

çalışma yapanlar arasında Sa'lebî, Vahidî, Begavî ve Hazin (v. 741/1341) şeklinde devam eden isimlerin ise bu süreci hızlandırdığı ve yaygınlık kazanmasına zemin hazırladığı anlaşılmaktadır. Tüm bu isimler hem eserlerinde çokça isrâîlî bilgiye yer vermişler hem de rivayetleri senetsiz olarak nakletmişlerdir. Vahdî'nin Salebî'nin öğrencisi, Begavî'nin *el-Meâlimü't-tenzîl*'inin Salebî'nin *el-Keşf*'inin muhtasarı, Hazîn'in *Lübâbü't-te'vîl*'i de Begavî'nin *el-Meâlim*'in muhtasarı olduğu dikkate alındığında söz konusu isimlerin birbirine olan etkileri de kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Begavî de Mukatil gibi senedsiz hadis nakletme geleneğini başlatan müfessirler arasında yer almaktadır. Nitekim onun bu şekildeki yaklaşımı da kendinden sonra telif edilen -özellikle halka yönelik- eserlerde hadis senetlerinin alınmayarak sahabeden olan râvinin zikredilmesiyle yetinilme yolunu açtığı bilinmektedir.²³ Mukatil'in de senetsiz hadis rivayet ettiği dikkate alındığında mitsel bilginin hadis şeklinde ancak senet hazfedilerek İslâmî literatüre girmesini kolaylaştırıldığı anlaşılmaktadır.

Durumun bu şekilde gelişmesi Mukatil b. Süleyman üzerinde daha ayrıntılı olarak durmak suretiyle sonuca varmanın daha isabetli olacağını ortaya koymaktadır. Mezhepler tarihi müellifleri de onu ehl-i hadis olmakla birlikte müşebbiheden ve haşviyyeden olduğu tespitinde bulunmaktadırlar. Diğer bir ifadeyle o, mezhepler tarihi kitaplarında nispet ettiği sıfatlar açısından insan biçimci bir Allah anlayışı ortaya koymuş kimseler arasında yer almaktadır. Fakat konumuz açısından asıl üzerinde durulması gereken nokta onun ehl-i hadis içinde haşviyye adı verilen bir yönelişin doğmasına yol açan çabalarıdır. Bu amaçla önce söz konusu kavramın anlamı üzerinde durmak isabetli olacaktır. Haşv sözlük anlamı itibariyle sözde sınırı aşma ve boş konuşmak demektir. Terim itibariyle de "hadislere boş söz karıştırmak" anlamına gelmektedir. Dolayısıyla haşviyye dinî konularda akıl yürütmeyi terk edip sadece nakle itibar eden ve nasslar arasında bağlantı kurmamayı tercih edenlerin ekolü olarak tanımlanmaktadır. Tarihî veriler haşvîyye ile teşbihci anlayış arasında yakın ilişki bulunduğunu ve haşvîyyenin nassları harfî ve zahirî üzere yorumlama süreci sonucunda ortaya çıktığını göstermektedir. Nitekim mevcut verilerden hareketle haşvî tutumunun bir yandan nasslardaki teşbihî tasvirlerin anlaşılması

²³ Mevlüt Güngör, "Begavî Ferrâ", *DİA*, V, 340.

sırasında aklî yol benimsemek yerine nassın zahirine sıkı sıkıya tutunmayı tercih etmek, diğer taraftan da rivayetleri cerh ve tadile tabî tutmaksızın kabul etmek şeklinde tanımlanacak iki yolu benimsedikleri görülmektedir. İslâm düşünce tarihinde haşviyyenin birisi Şia'da diğeri de ehli hadiste olmak üzere iki değişik gelişim şekli olmuştur. Şia içinde Hişam b. Hakem'in (v. 179/795) fonksiyonunun benzerinin ehli hadiste Mukatil b. Süleyman hayata geçirmek istemiştir. Şia'da meselenin nasıllığını bir kenara bırakılıp ehli hadis içindeki durumuna bakıldığında hadis tenkidi yapmak gibi bir takım hususlarda haşviyyeyle mücadele edilmesine rağmen etkisinin başta inanç ve akide konuları olmak üzere oldukça geniş bir alana tekabül ettiği kabul edilmektedir. Nitekim Neşşar, bu alanı sahili bulunmayan uçsuz bucaksız denize benzetmektedir. Burada yüzen kimse güven noktasının nerde olduğunu bilemez. Bu amaçla nakledilen rivayetlerin sahihinin uydurmadan ayrılması için bir dizi faaliyet gösterilmesi gerekmiştir.²⁴ Mukatil'in -daha önce de ifade edildiği üzere- Yahudi ve Hıristiyanlar yanında Mazdeizm gibi yaşadığı bölgedeki komşu kültürlerin hemen her birinden kendi görüşüne uygun bilgi topladığı ve bu amaçla hadis uydurduğu kabul edilmektedir. Mesela onun uydurduğu isrâiliyyâtтан biri de makamı mahmudla ilgilidir: "kıyamet gününde bir münadi Allah'ın sevgili kulu nerededir diye çağırır. Bu sırada O'nun omzuna degecek şekilde arşta beraber oturan Peygamber meleklerin safları arasından çıkar." Başka bir rivayette de Hz. Peygamber'in makamı mahmudda ayakta duracağı bildirilir ve makamı mahmudun ne olduğu sorulduğunda da Allah, o gün semadan genişliği yer ve sema kadar olan kürsisine ineceği ve kürsinin yeni bir semerin sıkışmasına benzer bir ses çıkardığı haber verilir.²⁵ Nitekim meselenin bu şekilde nakledilmesi Mukatil'in makamı mahmudu maddi bir mekân olarak yorumladığını ve mücavir kültürlerden etkilendiğini göstermektedir. Nitekim Mazdeizmde Allah'ın başka bir âlemde kürsisinde aşağı âlemdeki melik Husrev'in

²⁴ Neşşar, *Neşetü'l-fikri'l-felsefi*, I, 385-386.

²⁵ Neşşar, *a.g.e.*, I, 289; Malatî, *et-Tenbîh ve'r-Red* (nşr. Zahid el-Kevserî), Bağdat/Beyrut 1968, s. 103-104 Başka bir rivayette de Allah Teâlâ semaya iner, semaya indiği zaman dönünceye kadar sema ehli secdeye kapanır. Vehb Allah'ın azameti ile ilgili olarak şöyle demiştir: yedi sema, arz ve deniz (heykelde) kürsidedir. Allah'ın ayakları kürsinin üzerindedir, Allah kürsiyi taşır, kürsi Allah'ın ayaklarındaki ayakkabı gibidir. Vehb'e heykelin ne olduğu sorulduğunda semanın kenarında arza sarkan ve tüm arz katmanlarını ve denizleri çevreleyen çadır ipi gibi bir şey olduğunu söyler.

oturuşu gibi oturduğu inancı vardır. Bu anlatım da Mukatil'in bu yorumu Seneviyye gibi gnostik komşu kültürlerden aldığını güçlendirmektedir. Nitekim onun fikirlerinin yayılmasında muhaddis Mücahid b. Cebr'in de katkısı olduğu düşünülmektedir.²⁶

Bütün bu açıklamalar haşvî bakış açısının teşbihçi düşüncenin gelişip serpilmesinde etkili olduğu kanaatini güçlendirmektedir. Nitekim Mukatil ve ehli hadisin gayba taalluk eden arş, kürsi ve Allah'ın arşa istivasıyla ilgili yaklaşımlarının vardığı nokta bu tezi desteklemektedir. Şüphesiz aşağıda da değinileceği üzere ehli hadis bir yandan arş ve kürsinin ve özellikle haberî sıfatların teviline şiddetle karşı çıkarken diğer taraftan bu konuda sahîh ve zayıf konuyla ilgili buldukları tüm rivayetleri eserlerine almaktan geri durmamışlardır. Bunun sonucunda da söz konusu rivayetler Allah'ın arşa istivası ve kürsiyle ilgili maddî yorumlara gitmesine vesile olmuş, arşı veya kürsiyi maddî olarak yorumlamalarına paralel olarak kıyamette Hz. Peygamber'in makamı mahmudda Allah'ın kürsisinin yanında oturacağı ifade edilmiştir. Söz konusu rivayetlerin çokluğu ve yoğunluğu da Ehli Sünnet ulemasının makamı mahmudu (el-İsrâ 17/78-79) Peygamber'in şefaât yetkisinin bulunması şeklinde anlamasına sebebiyet verdiği düşünülmektedir.²⁷ Bu yaklaşım h. IV. asırda ortaya çıkan daha büyük teşbih ve haşviyye hareketiyle hız kazanmıştır. Nitekim söz konusu yaklaşımın daha da gelişmesine sebebiyet veren kişi ve yönelişlerden bazıları da şöyledir: Ali b. Muhammed Hasan b. Ali b. Halef el-Berberahî'ye (v. 329/940-41) nispet edilen Berberahî hareketi de makamı mahmud hadisine tutunarak Allah'a maddî mekan nispet etmeye ve kendi görüşlerine karşı gelenlere sert tepki gösterip tekfir etme yolunu tercih etmişlerdir.²⁸ Ancak bu hareket ve yöneliş beraberinde hulûl ve ittihad düşüncesinin de gelişmesine de zemin hazırlamıştır. Ebû Hılman ed-Dimeşki'ye nispetle doğan Hılmanîyye müşebbihenin izlerini taşıyarak hulul fikrini ileri süren hareketler arasında yer almaktadır. Kay-

²⁶ Neşşar, *a.g.e.*, I, 289.

²⁷ Nitekim Taberî âyetle ilgili biri Allah'ın Hz. Peygamber'i arşa yanına oturacağı, diğeri de şefaât yetkisi şeklinde iki yorumun bulunduğunu bildirerek bunlardan ilim ehli ikincisini tercih ettiğini ve kendisi de birincisinin doğru olmadığını bildirmektedir (Taberî, *Camîu'l-beyân* [nşr. Abdülâh Abdülmuhsin et-Türki], Kahire 2001, XVI, 43-47). Yine o, Allah'ın Hz. Peygamber'i arşına oturtmasının ne naklen ne de aklen sahîh olmadığını, ne sahabe ne de tabiûnun böyle bir şey nakletmediğini ifade etmektedir (s. 51).

²⁸ Geniş bilgi için bk. A. Saim Kılavuz, "Berberahî", *DİA*, V, 476-477.

naklar Ebû Hılman ve taraftarlarının Allah'ın güzel yüzlü kimselere hulul ettiğine inandıklarını ve güzel yüzlü bir kimse gördüklerinde ona secde ettiklerini haber vermektedir. Kendilerini delillendirmek üzere bu hareketin temsilcileri Âdem'in güzel surette (ahsen-i takvim üzere) yaratıldığını ve bundan ötürü Allah'ın meleklerle secde etme emri verdiklerini ileri sürmüşlerdir. Benzer yaklaşım gösterenlerden bir diğer isim de Hallac tarafından temsil edilmektedir. Onun çabaları ve düşünceleri de bu meselenin yerleşmesine zemin hazırlamıştır. Hallac konusunda ulema arasında farklı değerlendirmeler bulunmakla birlikte özellikle Haşviyye ve Mücessime yanında Salimiyye adı verilen grubun onun fikirlerini tasavvufî hakikat olarak algıladıkları bilinmektedir. Malikî mezhebi içinde bulunan Salimiyye mensuplarının İslâm dünyasında büyük etkilerinin olduğu kabul edilmektedir. Mesela *Kutü'l-Kulub* müellifi Ebû Talib el-Mekkî'nin (v. 386/996) bu ekole mensup olduğu kabul edilmektedir. Onların bu konudaki katkıları da Allah'ın suretler şeklinde tecellî edeceği, özellikle Muhammedî olduğu ve Muhammedî bir insan suretinde kıyamette tecelli edeceğiyle alakalıdır. Konuyla bağlantılı diğer bir görüşü de Allah'ın insan, cin ve meleklerin her birinin kavrayışına göre tecelli edeceği şeklindedir. Aynı bağlamdaki diğer bir inançları da bir kimsenin Kur'an okuduğu zaman aslında Allah'ın da o kimsenin lisanıyla okumasıyla ilgilidir. Dolayısıyla insanlar bir kimsenin Kur'an okumasını dinlerken aslında Allah'tan dinlemiş gibi olurlar. Bu düşünce emir ile irade arasında hassas bir bağlantı olmasından hareketle temellendirilmeye çalışılmış ve bu hususun delillendirilmesinde İblisin Âdem'e secde etmemesi çerçevesinde incelenmiştir.²⁹ Nitekim söz konusu ekolün düşünceleri Ebû Talib el-Mekkî yanında Ebû Serrac et-Tusî'nin (v. 378/988) *Lum'a* adlı eseriyle de etkisini devam ettirmiştir. Bütün bu yaklaşımlar bahsi geçen Salimiyye fırkasının Ehli Sünnet sufileri için ilham kaynağı olduğunu göstermektedir. Söz konusu ekol fikirlerini daha sonra Şazeliyye tarikatı içinde devam ettirmiştir. Ancak bu tür yorum ve düşüncelerinden ötürü ehl-i hadis içinde Ebû Ya'la el-Ferrâ (v. 458/1066), İbnü'l-Cevzî (v.597/1201) ve İbn Teymiyye (v. 728/1328) gibi isimlerin Salimiyye'ye karşı tepki gösterdiği de bilinmektedir. İbn Teymiyye İbnü'l-Arabînin (v. 638/1240) fikirlerinin çoğunda Salimiyye dü-

²⁹ Geniş bilgi için bk. Cihat Tunç, "Sâlimiyye", *DİA*, XXXVI, 51.

şüncesinin etkisi olduğunu ileri sürmektedir.³⁰ Dolayısıyla bütün bu gelişmeler Mukatil b. Süleyman tarafından temsil edilen nassçı yaklaşımın ve haşvî tutumunun bir cephesinde tefsir ve hadiste yukarıda özetlenen gelişmeler ortaya çıkarken diğer tarafta da hulul, ittihad ve vahdet-i vücud anlayışı şeklindeki düşüncelerin doğmasına zemin hazırladığını göstermektedir.

Tutum ve davranışlarıyla kendisinden sonrasındaki yaklaşımlarda etkisi hissdeilen Mukatil'in bu tür faaliyetleri karşısında çağdaşı olan ve onun yönteminin aksine dirayet metodunu öne çıkaran Cehm b. Safvan'ın (v. 128/745) durduğu bilinmektedir. Bundan ötürü kaynaklar onlardan bahsederken Horasan'da ikisinin yaptığı ateşli tartışmaları da gündeme getirmektedir. Bunlardan Mukatil nassçı yaklaşımı benimserken Cehm ise akli dini nasları anlamada etken kılmak konusunda birbirlerinden ayrılmaktadırlar. Fakat bugün mevcut kaynakların onlarla ilgili yorum ve değerlendirmelerine bakıldığında iki farklı tutumla karşılaşılmaktadır. Mesela Ahmed b. Hanbel (v. 241/855) Mukatil'in yaklaşımını değerlendirirken hadis adı altında haricî kaynakları kullanmasından bahsetmediği halde Cehm'e karşı çok daha sert bir tavır takınarak akli Hind felsefesine bağlı Sümenîlerden hareketle tercih ettiğini ifade etmektedir.³¹ Cehm'e benzer hareket eden ve akli bilgi kaynağı olarak kabul eden diğer bir isim de Ca'd b. Dirhem'dir (v. 124/742). Hayatı hakkında çok az bilgi bulunan Ca'd'ın da ilahî sıfatlar konusunda Vehb b. Münebbih ile tartıştığı ve tenzihiçi düşüncüyü benimsediği kabul edilmektedir. Dört isimden hareketle onlar hakkında bilgi veren kaynaklar incelendiğinde iki farklı yaklaşımla karşılaşılmaktadır ki bunlardan akli benimseyen Ca'd ve Cehm zındıklıkla nitelendirilirken Mukatil ve Vehb b. Münebbih isrâilî rivayette buldukları tespiti yapılmakla birlikte Mukatil'in müfessir olduğu Vehb'in de kendisine isrâiliyyât nispet edilmekle birlikte -Buharî'nin ondan rivayette bulunmasından hareketle- güvenilir bir ravî olduğu belirtilmektedir.³² Şia içinde etkili olan Hişam b. Hakem'in durumuna bakıldığında onun ve ona nispet edilen ekolün devam etmediği, muahhar İmamiyye doktrinin tarafından eleştirildiği kabul edilmektedir. Ancak Mukatil'in gibi Hişam da her ne kadar eleştirilmiş olsa da uzun vadede etkisi

³⁰ Neşşar, a.g.e., I, 292-296.

³¹ Şerafettin Gölcük, "Cehm b. Safvan", *DİA*, VII, 234.

³² Mesela bk. Zehebî, a.g.e., s. 105-106.

devam etmiş ve kendinden sonra fikirleri ve yaptıkları devam ederek yaşama şansı bulmuştur.³³ Bu durum ehl-i hadis anlayışının İslâm düşünce tarihinde tahmin edilenden çok daha etkili olduğunu ve belirleyicilik vasfının ön planda bulunduğunu ortaya koymaktadır. Nitekim Ahmed b. Hanbel'e bu konuyla ilgili olarak Mukatil'in durumu sorulduğunda, onu Kur'an ilmiyle ilgili olarak uygun gördüğünü ifade etmektedir. Aynı Ahmed b. Hanbel Mukatil'in çağdaşı olan başta Cehm b. Safvan olmak üzere arşa istivanın tevil edilmesini gerekli görenlere -konumu ne olursa olsun -karşı çıktığı ve zındıklıkla suçladığı bilinmektedir. Nitekim bu yaklaşım yalnız Ahmed b. Hanbel'le de sınırlı kalmayarak devamlılık göstermiş, ardından Ebû Bekir Hallal (v. 311/923), İbn Akîl (v. 513/1119), İbn Teymiyye (v. 728/1328), gibi isimlerin gelmesine sebebiyet vermiştir.³⁴

Konuyla bağlantılı aynı tarz düşünen ulema arasında yer alan Darimî'nin (v. 280/894) *er-Red ale'l-Cehmiyye* adlı eserine bakıldığında o da eserini Basra'da Ca'd b. Dirhem, Horasan da Cehm b. Safvan gibi kimselerin fikirlerini reddetmek amacıyla kaleme alındığı görülmektedir. Müellif söz konusu eserde konumuzla bağlantılı olarak Allah'ın arşa istiva etmesini incelemiş ve bu sırada istivanın semaya nispet edilmesinden kaynaklanarak arşın maddî bir mekandan ibaret olduğunu ortaya koymuş ve bu konudaki tezini ispatlamak amacıyla sahih olmayan rivayetlerden istifade etme yoluna gitmiştir. Diğer taraftan Darimî, Cehmiyyeye karşı sert bir üslup takınarak zındık, mühlid ve kâfir nitelendirilmesine gitmiş ve onları Mekke müşriklerine benzetme yolunu tercih etmiştir. Fakat bu sırada müellif tezini ispatlamak için nassın zahirine bağlı kalmayı tercih ettiğinden konuyla ilgili sahih olmayan rivayetlere de başvurmaktan geri durmamıştır. Bu yapısından hareketle eser başta naşiri olmak üzere diğer ulema tarafından da eleştirilmiştir. Mesela Zahid el-Kevserî (v. 1371/1952) Mihne süreci sonrası yıldızı parlayan ve Abbasi halifesi Mütevekkil'e yakın olan Haşîş b. Esrem'den hareketle onların tavır ve tutumlarıyla ilgili şu tespitlerde bulunmaktadır. Haşîş'in, rivayette sika olduğu söylense de dirayet konusunda böyle olmadığı bilinmektedir, bundan dolayı o, kati delilin reddettiği şeyi dile getiren

³³ Mustafa Öz, "Hişâm b. Hakem", *DİA*, XVIII, 154.

³⁴ Geniş bilgi için bk. Bekir Topaloğlu, "er-Red ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye", *DİA*, XXXIV, 515.

ve gereksiz şeyleri söylemekten geri durmayan biri olarak bilinmektedir. Dolayısıyla Haşîş'in kitabı kendisinden sonra Darimî, İbn Huzeyme (v. 311/924), Hallal ve Abdullah b. Ahmed (v. 290/903) gibilerinin eserlerine örneklik teşkil etmiştir. Onlarla ilgili olarak da Kevseri ilahî sıfatlar hakkında umumî kabul görmüş naslarla yetinip asılsız rivayetlere müracaat etmeseler ve meselenin özüne nüfuz edemeyenlerin görüşlerinden hareketle tenzihten uzaklaşmasalardı, hatalardan korunmuş ve kendilerini izleyenleri cehalet karanlıkları içine bırakmamış olurlardı şeklinde bir değerlendirmede bulunmaktadır.³⁵

Yukarıdaki anlatım ve değerlendirmeler ehli hadisin, eski dinlerden kısaca anlatan kıssacılarla anlaşamaları da yine de bu rivayetler içinden makul gördüklerini veya kendi tezlerini destekleyenleri nakletmekten geri durmadıklarını göstermektedir. Nitekim bu yaklaşım bir şey hadis rivayeti içinde yer almışsa Allah'ı antropomorfik olarak tasvir etse de saygı duyulması gerektiği kanaatinin doğmasına sebebiyet verdiği tezini de ortaya koymaktadır. Dolayısıyla Hanbelî düşünce temelinden gelişen ehli hadis anlayışı tüm cemaatleri sarmayı başaramamış olsa da bu tür yaklaşımlarıyla kendi inanç ve yöntemlerini neredeyse bütün Ehli sünnet ve cemaat üzerinde hakim kılmışlardır.³⁶ Yine aynı ehli hadis ravi bağlamında değerlendirmede bulunarak Mukatil b. Süleyman gibi isimlerin rivayet açısından güvenilir olmadıklarını söylemekle birlikte müfessir olmaları açısından takdir edildiklerini, hatta derin deniz gibi oldukları tespitinde bulunmuşlardır. Ancak bu tür konularda akli ve tevili kullanan başta Ca'd b. Dirhem, Cehm b. Safvan, Amr b Ubeyd (v. 144/761) ve Ebû Hanife³⁷ gibi isimler hakkında ise oldukça sert davranıp tekfir etme yoluna gitmişler ve onların olumlu yönlerini de bertaraf etmeyi tercih etmişlerdir.

³⁵ Zahid el-Kevserî (nşr.), "Mukaddime", el-Malatî, *et-Tenbîh*, s. 5; Bekir Topaloğlu, "er-Red ale'l-Cehmiyye", *DİA*, XXXIV, 513.

³⁶ Hodgson, *İslâm'ın Serüveni*, I, 357, 358.

³⁷ Konuyla ilgili araştırmalar hadis tedvin faaliyetinin özellikle erken dönemde ortaya çıkan ve tartışılan meselelere cevap mahiyeti taşıdığını ve bunun özellikle hadis külliyyatının bab başlıklarından anlaşıldığını ortaya koymaktadır. Mesela Buharî'nin ve Müslim'in eserlerine kitâbü'l-ıman ile başlamaları başta Ebû Hanife olmak üzere kalben tasdiki, imanın aslı unsuru kabul eden düşünceye karşı bir tepki mahiyeti ihtiva etmektedir (Konuyla ilgili geniş bilgi için bk. Kamil Çakın, "Buharî'nin Murcie ile İman Konusunda Tartışması", *AÜİFD*, Ankara, 1992, XXXII,184).

Nitekim konuyla ilgili araştırmalar hadis taraftarı düşüncenin, tabiûn devrinden itibaren “rey”e karşı çıktığını ve onların ortaya koydukları sonucun neliğine bakmaksızın yalnızca rey metodunu kullanmalarından ötürü karşı olduklarını göstermektedir. Hatta bu anlayış, yalnız bununla da yetinmemiş Hz. Peygamber’in reye karşı olduğu şeklinde nakilde bulunma yolunu da tercih etmiştir.³⁸ Bu konudaki çalışmalar, Hz. Peygamber ve ashap döneminde meselelerin çözümünde reye başvurmanın normal bir davranış olarak telakki edilmekle birlikte daha sonraları bu meselenin farklı platformlarda değerlendirilerek karşı çıkıldığı bilgisini vermektedir.³⁹ İşte karşılaşılan meselelerin çözümünde hadisin yeterli olacağı şeklindeki bakış açısı tarihî ve sosyolojik düşüncelerin etkisiyle hadisin dışına çıkılmama politikasını da beraberinde getirmiştir. Böylece bu anlayışın sembol ismi olan başta Ahmed b. Hanbel olmak üzere geçmiş ulemanın çoğu tarafından dile getirilen zühd, ahlâk, meviza, terhib ve terhib gibi konulardaki rivayetlerin senedinde titizlik gösterilmemesinin ve farklı kültür ve düşüncelerden birçok unsurun hadis adı altında insanların zihinlerinde ve kitaplarda yer edinilmesinin yolunu açmıştır. Aslında ehl-i hadis içinde teorik muhtevalı bir takım faaliyetlerin olduğu da bir vakıadır.⁴⁰ Ancak bu paraleldeki eserler ile aynı ekolün reye karşı olması şeklindeki çabaları ve kaynakları

³⁸ Ebû Hureyre’ye nispet edilerek Hammad b. Yahya Ebû Bekir es-Sülemî el-Basri’nin naklettiği hadis şöyledir: “Bu ümmet bir müddet Allah’ın Kitabıyla, sonra Peygamber’in sünnetiyle amel edecek, sonra da *rey*’le amel edecek” (M. Emin Özafşar, “Kültür Tarihimizde Rey- Eser Çatışması”, *AÜİFD*, 2000, XLI, s. 240; krş. Ahmed b. Hanbel, *İlel*, 1/185[1009]).

³⁹ Daha birinci asırdan itibaren ortaya çıkan etnik gruplaşmanın, ikinci asırda psikolojik bir takım saiklerle cepheleşmeye dönüştüğü; bu arada yaşanan siyasi, sosyal ve fikrî gelişmelerle cepheleşmenin derinleştiği; üçüncü asırda tamamen bir klik anlayışıyla boy saldı, kültür tarihimizin saklanamaz bir gerçeği durumundadır. Burada bilhassa, hadisçilerin muhaliflerine karşı takındıkları tavrın dinî bir temele oturtmaları meselesi oldukça manidardır. Bu muhalifler içerisinde, hatta odağında İbrahim en-Nahaî’nin (v. 96/714) halkasını devam ettiren, Hammad b. Ebî Süleyman (v. 120/738) ; Ebû Hanife (v. 150/767), Ebû Yusuf (v. 182/798), Şeybanî (v. 189/805), Züfer b. Huzeyl (v. 158/775), Hasan b. Ziyad (v. 204/819), Muhammed b. Şucâ (v. 266 /876) gibi isimlerin bulunması ilginçtir. İlmî, dini hatta her şeyi ‘eser’, yani rivayetten ibaret gören anlayış, böyle düşünmeyenleri ‘sünnet ve eser düşmanlığı’ ile itham etmiş ve onlara karşı, hırçın bir tavır takınmıştır. Kendilerini, selef ve eser olarak nitelemenin verdiği güvenle dinin hem hâmilliğini, hem de temsil ve müdafaasını uhdelerinde görerek, kendileri dışındaki bütün fikri yaklaşımları sapkın ilan eden zihniyetin, İslam kültürüne neler miras bıraktığı, üzerinde düşünülmesi gereken bir konudur (geniş bilgi için bk. Özafşar, “Rey-Eser Çatışması”, s. 270).

⁴⁰ Aslında İbn Teymiyye’den önce de bu meydana eser kaleme alan Makdisî (v. 507/1113), İbnü’l-Cevzî (v. 597/1200), Saganî (v. 650/1252) gibi ulema bulunmakla birlikte bu tür eser telifinin İbn Teymiyye’den sonra arttığı gözlenmektedir (geniş bilgi için bk. M. Yaşar Kandemir, *Mezû Hadisler*, Ankara [4. baskı], s. 138-168).

birlikte mütalaa edildiğinde birbirleriyle eşdeğer olduklarını söylemek mümkün değildir. Nitekim ehl-i hadisin, re'y taraftarlarını dışlaması, sadece bilgi kaynağı olarak kabul etmemekle sınırlı kalmamış, onların sosyal ilişkilerine de aksetmiştir.⁴¹ Dolayısıyla her iki alanla ilgili çalışmalar mukayese edildiğinde erken dönemden itibaren hadis uleması meselelerin çözümünde reye başvurmayı İslâm açısından tehlikeli bir durum görmekle birlikte harici din ve kültürel unsurları kullanmayı aynı oranda tehlikeli gördükleri söylenemez. Nitekim reye başvuranlara bidat ve delalette oldukları, kâfir oldukları ve öldürülmeleri gerektiği gibi bir takım müeyyideler uygulanırken geçmiş dinlerden birçok unsuru İslâm'a katan kimselerin tekfir edilmesi ve bidatçi oldukları dile getirilmemiştir.⁴² Bu durum da kaçınılmaz olarak hadis adı altında birçok isrâîlî haberin İslâm kültüründe yer edinmesine sebebiyet verdiğini ve bunun yolunun da nakille olduğunu göstermektedir. Yani bu metot ve yaklaşım tarzı aklın bilgi yolu olarak kullanılmasını haricî bir unsur ve tehlikeli kabul ederken isrâîliyyât ve mitik anlatımları ise -kaynağı yabancı bilgi ve malzeme olmakla birlikte- hadis şeklinde geldiğinden ötürü tehlikeli görmemiştir. Durumun bu şekilde cereyan etmesi, mitik bilginin İslâmî bünyeye girilmesine izin verildiğini göstermektedir. Bu tür tespit ve değerlendirmede bulunan birçok ulema arasında yer alan Cabirî de Tevrat ve Talmud kaynaklı gaybî haberler ile cennet-cehennemle ilgili isrâîliyyâtın, İslâm kültürüne çeşitli konularda sızıntıları bulunduğu ve bunların iç bünyeye girişlerinin, aklî değil de naklî olduğu tespitinde bulunmaktadır. Söz konusu rivayet ve haberler de daha ziyade Kur'ân'ın mücmel olarak aktardığı malumatın detaylandırılması şeklinde bir vazife görmüştür. Kur'ân ise gaybî nitelikli olan âhîret hayatıyla ilgili bilginin kaynağının

⁴¹ Özafşar, "Rey-Eser Çatışması", s. 243.

⁴² Hatta isrâîlî rivayetin kaynağının bile rey olduğu söylenmiştir. Mesela Hz. Peygamber'den, "İsrailoğulları, cariyelerinin çocukları yetişinceye kadar dürüst kimselerdi. Bu çocuklar re'yi desteklediler ve bundan dolayı yoldan çıktılar; diğer insanları da yoldan çıkardılar" anlamındaki rivayet nakledilmektedir. Nitekim bu söz tetkik edilince re'yi destekleyen ilk şahsın Medine'de Rebîa (v. 136/753), Kufe'de Ebû Hanife, Basra'da el-Bettî (v. 140/763) olduğu anlaşılmaktadır, ki bu anlayışa göre bu kimseler cariyelerin oğullarıydı. Böylelikle Hz. Peygamber'in İslam toplumunun, İsrailoğulları ile Hıristiyanların yolunu aynen takip edeceklerini önceden haber vermiştir (İbnu'l-Esîr, *en-Nihâye*, IV, 28; el-Beyhâkî, *Ma'rîfetu's-sunen*, I, 110; krş. M. J. Kister, "İsrailoğullarından Nakilde Bulunma Meselesi", s. 125-153).

Allah olduğunu ifade edip durumu O'na havale ederken isrâiliyâtta ise aynı konular bilginin objesi haline gelmişlerdir.⁴³

Sonuç Yerine

Bütün bu açıklamaların değerlendirilmesine gidildiğinde din dili açısından mitik söylemin halk eğitim ve öğretiminde kayda değer fonksiyonunun olduğu inkâr edilemez bir gerçektir. Nitekim hidayet kitabı olan Kur'an-ı Kerîm de bu metoda sık sık başvurarak ibret almak amacıyla insanlara değişik tarih sahnelerinden örnekler verme yoluna gitmiştir. Ancak bu sırada o, hiçbir zaman Tevrat gibi bir tarih kitabı olmamış ve tarih ve mekan gibi hususlarda bilgi verme yoluna gitmemiştir. Ancak zaman içinde Kur'an dışı kaynaklara müracaat etme ve buralardaki bilgilere hayata geçirmenin yolu da başta Kur'an-ı Kerîm tefsiri ve hadis olmak üzere birçok alanda etkinliğini sürdürmüştür. Aslında normalde din dışı kaynaklara ve özellikle İslâm'dan önceki diğer din ve kültürlerle bakmak İslâm'ın engellediği ve yasakladığı bir şey olmayıp aksine teşvik ve tavsiye edilen bir şeydir. Nitekim o, Tevrat ve İncil tahrif edilmiş olmakla birlikte aynı zamanda dinî hakikatleri temsil ettiğini de ifade etmektedir.⁴⁴ Ancak farklı kaynak ve kimselere müracaat edebilme izni zaman içinde seyir ve amacını genişletip değiştirerek diğer kaynaklara bakmaktan ziyade onlardaki bilgileri İslâmî motifler eşliğinde İslâmî bünyeye katma gibi bir yol takip ettiği anlaşılmaktadır. Mesela Kur'an kıssaları bağlamında tarih ve din ilişkisi düşünüldüğünde dinin önem verdiği konular tarihin sadece ibret yönünden ibaret olduğundan kıssalarda başta zaman ve mekan olmak üzere tarih açısından önemli sayılabilecek ayrıntılar üzerinde durulmamıştır. Bu husus tarihsel bilgi vermenin dinin amaçları arasında yer almadığını ve tarihin konularının dinin önem verdiği meseleler arasında yer almadığını göstermektedir. Bununla birlikte ibret amacıyla tarihten bahsedilmesi tarihî olayların dinî prensipler derecesine ulaşması anlamına gelmemektedir. Dolayısıyla Kur'an kıssaları bağlamında da olsa tarih tamamlayıcılığına gitmek -Fethullah Huleyf'in işaret ettiği üzere- zannedildiği gibi meseleleri çözmemiş, bilakis İslâm kültürü ve düşüncesini labirentlere sokmaktan başka bir işlev görmemiştir.⁴⁵

⁴³ Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu* (trc. İ. Akbaba), İstanbul 1997, s. 204.

⁴⁴ el-Maide 5/43-47; 66-68; et- Tevbe 9/111; es-Saffat 61/6.

⁴⁵ Halefullah, *Kur'an'da Anlatım Sanatı*, s. 61-62.

Bu tür anlatımların kullanılmasındaki en büyük etken hem bu tür rivayetlerin İslâm'a zarar vermeyeceği hem de doğrudan dinî bilgi vermek değil de dinî davranış oluşturma şeklindeki bir fonksiyonun bulunmasıdır. Bu da menkıbe ve efsanenin hiçbir zaman bir olayın iç yüzünü veya gerçeğini ortaya koyma amacıyla anlatılmadığını, aksine onun asıl hedefinin bazı ahlâkî esaslara vurgu yapmak veya alınması gerekli dersleri gündeme getirmek gibi bir hedefi bulunduğunu göstermektedir. Yani mitik muhtevalı bir hikâye, menkıbe ve efsanenin dini anlatma değil bilakis istenilen davranışa yöneltme gibi bir hedefinin olması, onun fonksiyonel olmasını gündeme getirmektedir. Ancak değişime açık olan mitik malzeme insanı kutsala veya istenilen hedefe ulaştırırken yeni değişimler geçirip gerçekten sapabilme kabiliyetine de sahiptir. Dolayısıyla gerçeğe mitik bir metotla derinleşerek ulaşılabilme ihtimali, aynı gerçeğe tahrif edilerek gidilme imkanını da gündeme getirmektedir. Nitekim araştırmalar mitin fonksiyonel boyutu yanında, tarihte tahrif boyutu ağırlıklı işlev gördüğü bilgisini de vermektedir. Kur'an-ı Kerîm'in de ısrarla insanların dinlerini tahrif etmelerinden bahsetmesi bu amacı doğrular boyuttadır. E. Fromm da insanlarda devamlı bir putlaştırma eğilimi olduğunu söylemekte ve Eski Ahit peygamberlerinin insanlardaki bu eğilimin ortadan kaldırılması için mücadele ettiklerini ifade etmektedir.⁴⁶ İlk insan Âdem'den itibaren birçok peygamber gelip aynı ilahî tebliği yapmalarına rağmen, insanlık hep yeni bir peygambere ve ilahî müdahaleye ihtiyaç hissetmiştir. Bu açıdan ilâhî kökenlerin sembolik, ama insan eliyle değişime uğramış ifadeleri olan mitler, ilâhî olma ihtimali ile tahrifi aynı anda barındırdıkları gerçeği dikkatten uzak tutmamak gerekmektedir. Ancak insandaki cazibe merkezi haline getirme, sembolikleştirme ve abartma yönündeki istek, mitlerin fonksiyon açısından tahrif yönünün de bulunduğunu ve bu durumun ön planda olduğunu ortaya koymaktadır.

Bütün bunların ötesinde halk öğretisi müelliflerinin dinî konulardan esinlenerek bir takım kıssa anlatma özgürlüklerinin bulunması çerçevesinden de olaya bakılması gerekmektedir. Bu sırada yazarın yapmak istediği şeyi gerçekleştirmek üzere din ya da tarihin verimli bir alan olarak kullanması mümkündür. Bu husus da olaylar ve kişilerde gerçek verilere ve detaylara bağlı ka-

⁴⁶ Erich Fromm, *Psikanaliz ve Din* (trc. Şükrü Alpagut), İstanbul 1990, s. 108-109.

linmama ihtimalini gündeme getirmektedir. Ancak böyle bir gelişim anlatılan şeydeki gerçek ile hayalin birbirine karışmasına ve bunların birbirinden ayrılmasını zora sokar. Dolayısıyla ortaya çıkan eser ve anlatım reddedilmese de dinî veya tarihsel değerlerden kuşkulandırılmasına sebebiyet vermektedir. Çünkü böyle bir çalışma üzerinde araştırma yapan kimse önündeki malzemede nelerin dinî ve tarihsel gerçek, nelerin de yazarın hayal veya kurgularına tekabül ettiğini tespit etmesi oldukça güçtür.

Bundan başka bu tür konuların geçmişte halk nezdinde daha etkin ve yaygın olması genel anlamda İslâm'ın bu konuda yüksek tabaka olarak da adlandırılabilir kesiminin bundan kısmen de olsa uzak bulunabildiğini ortaya koymaktadır. Halkta yaygın ve etkin olması ise hem bu alanın kontrolden uzak olduğunu, hem de bu tür haberlerin halkın duyu dünyasını harekete geçirme gibi özelliklerini kendi bünyelerinde taşıdıklarına işarette bulunmaktadır. Bu tür haberlerin kişilerin İslâm öncesi hayatlarında bulunmuş olması, geçmiş kültür ve izlerinin insanların bilinçaltılarında uzun süre muhafaza ettikleri gerçeğini de gündeme getirmektedir. İşte halkın geçmiş kültüründen özellikle bilinçaltındaki bu muhtevadan uzaklaşmasının oldukça zor bir çaba olması, bu konuda yapılmak istenilenin yorucu ve bir o kadar da sıkıntılı olduğunu göstermektedir.⁴⁷

Bu amaçla tarihe doğru bir yolculuk yapıldığında Muaktil b. Süleyman isminin ve faaliyetlerinin bu konunun kaynak ve referans olma özelliğinin taşıdığı ve onun tefsirinde aktardığı mitik bilginin erken dönemden itibaren isrâîlî rivayet olarak değerlendirildiği ve hadisçilik açısından güvenilir olmayan isimler arasında yer aldığı tespit edilmektedir. Bununla birlikte onun müfessir olarak makbul bir kimse olarak kabul edilmesi tefsirinin ve bu tür anlatımların kendisinden sonra birçok tefsirde yer almasının yolunu açmıştır. Diğer yandan o, Hanbelîler tarafından temsil edilen nasçı yaklaşımı paylaşırken tefsir ettiği konularda bulduğu ve gördüğü tüm malzemeyi hadis olarak nakletmekten geri durmamış ve mitik bilginin hadis olarak İslâmî bünyeye girmesinin önünü açmıştır. Tevili kabul etmeyen ehl-i hadisçi yaklaşım özellikle Allah'ın arşı ve

⁴⁷ İslâm kültürü içinde yer alan mitik malzemenin durumuyla ilgili tarif ve tavsif için bk. A. Yaşar Ocak, "İslâm'ın Temel İnançları Etrafında Oluşan 'Mitolojik' Kültür: 'İslâm Mitolojisi'", *Milel ve Nihal*, VI, sy. 1, Ocak-Nisan 2009, s. 137-163.

kürsisi ve arşa istiva etmesi gibi âyetlerin yorumunda da maddî kürsi ve arş tasvirlerine gitmekten geri durmamış, hatta Allah'ın âhirette kürsisinde Hz. Peygamber'le oturacağı şeklindeki yoruma gitmekten de çekinmemiştir. Bu şekildeki gelişme de tabîi olarak tedricen Allah'ın tecellisi ve vahdet-i vücud anlayışının doğmasına ve İslâmî literatürde gelişmesine zemin hazırlamıştır. İşte ayrıntıları üzerinde durulması gereken ancak tebliğ sınırlarını aşan bu şekildeki tarihsel serüven mitsel bilginin İslâm kültürüne çok rahat girip işlevsel bir zemin bulduğunu ortaya koymaktadır. Osmanlı düşüncesi de kendinden önceki tarihsel mirası alırken hiç şüphesiz bu tür malzemeyi almak suretiyle halka yönelik eserlerde fonksiyonel boyutundan istifade etme yolunu tercih etmiştir.⁴⁸ Ancak hadisi esas alan ve hadisten başka bilgi kaynağına müsaade etmeyen bu yaklaşımın İslâm düşüncesinde nasıl belirleyici olduğunu görmek hem düşündürücü hem de ibretlik bir tablo ortaya koymaktadır.

Prof. Dr. Bekir TOPALOĞLU: Efendim verdikleri bilgilerden dolayı Doç. Dr. Hatice K. ARPAGUŞ'a teşekkür ediyoruz. Şimdi müzakere için Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN efendim bilgi verecekler görüşlerini sunacaklar.

⁴⁸ Aradaki bağlantının kaynak üzerinden kurulması oldukça güç ve daha geniş bir araştırma alanını ilgilendirmekle birlikte halka yönelik eserlerden biri olan *İmadü'l-İslâm*'ın kaynaklarına baktığımızda *Umdetü'l-İslâm*'ın kaynakları arasında Vahidî'nin ile Ebu'l-Leys es-Semerkindî'nin tefsirleri, *İmadü'l-İslâm*'ın kaynakları arasında da Begavî'nin ve Sa'lebî'nin tefsirlerinin bulunduğu tespit edilmektedir.