

## Haşvî Temayülün İzdüşümü: Mukatil b. Süleyman Örneği

Doç. Dr. Hatice K. ARPAGUŞ\*

### Öz

Müstakil bir mezhep olarak algılanmayan Haşviyenin bir tutum olarak İslâm kültür ve düşünce tarihinde yer aldığı ve etkisinin tahmininden çok daha fazla olduğu düşünülmektedir. Ancak oldukça geniş ve kapsamlı olan böyle bir konunun bir makalede doğrudan tüm boyutlarıyla araştırılma imkânı bulunmamaktadır. Bunun yerine önemli temsilcileri arasında yer alan Mukatil b. Süleyman'dan (v. 150/767) hareketle Haşviyenin anlamı, tarihsel serüveni üzerinde durulmaya çalışılacaktır. Nitekim Osmanlı dönemi eserlerinde benzer nakillerin olması haşvî yaklaşımın sonucu olan anlatım tarzının günümüze kadar etkisini sürdürdüğünü göstermektedir. Bu durum söz konusu yaklaşımın bu kadar uzun soluklu olması ve etkisinin içinde bulunduğu Ehl-i hadis tavrının da dikkate alınmasını kaçınılmaz kılmaktadır. Dolayısıyla haşvî tavrın özelliklerinden hareketle Ehl-i hadis yaklaşımına bakmak da meselenin anlaşılmasına zemin hazırlayacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Mukatil b. Süleyman, Haşviyye, Ehl-i hadis ve Ehl-i rey, akıl, tevil.

### A Projection of Hashawiyah Inclination: The example of Muqatil b. Suleiman

#### Abstract

The Hashawiyah, which isn't considered to be a separate sect, is thought to have a place in Islamic culture and the history of Islamic thought as 'a stance'; and to have a wider impact than estimated. However, it isn't possible to cover all dimensions of such a complex and complicated issue in just an article. Instead, by taking Muqatil b. Suleiman (d. 150/767) as a starting point, this article will try to focus on the meaning of Hashawiyah and its historical adventure. Actually the fact that reports containing Hashawi phrases are found in the works of Ottoman Era shows that the impact of these phrases, which are a result of Hashawi approach, has survived until recently. Due to this survival and the impact of Hashawi approach on Ahl al-hadith (hadith scholars), Hashawi inclination should be taken into consideration. Therefore, considering the attitude of Ahl al-hadith with reference to the qualities of Hashawi approach will form a basis for comprehending the issue.

**Keywords:** Muqatil b. Suleiman, Hashawiyah, Ahl al-hadith and Ahl al-rai, reason, interpretation/hermeneutics (tawil).

### I. Haşviyye

Tarihî veriler haşvî düşünce ile teşbihçi anlayış arasında yakın ilişki bulunduğunu ve haşvî düşüncenin nasları harfî ve zahirî üzere yorumlama sürecinin sonucunda ortaya çıktığı bilgisini vermektedir. Nassa bağlı olmayı vazgeçilmez ilke kabul ettiğinden ötürü söz konusu yaklaşımın Ehl-i hadis içinde yer aldığı kabul edilmekle birlikte aslında mezhepler tarihi kaynaklarında başta Ehl-i hadis

\* Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

ve Ehl-i sünnet uleması yanında Kerramîlerin de bu nisbeyle anıldıkları kabul edilmektedir. Bu durum da Haşviyyenin diğer mezhebî yaklaşımlara nispetle tanımlanmasında bazı zorlukların bulunduğunu göstermektedir. Ancak nassa bağlılık noktasındaki ısrarları onların Ehl-i hadis ve Hanbelîlik içinden çıkmış bir temayül oldukları kanaatini güçlendirmektedir.

Hadislerin toplanması ve tedvîni, tabiûn dönemine ulaşan bir sürecin varlığını göstermektedir. Bu sırada nassların zahiri üzerinde amel etmeyi gerekli gören ve bu hususta ısrar edip taassuba kaçan telakkinin Haşviyye şeklinde ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Bu amaçla önce söz konusu kavramın anlamı üzerinde durmak isabetli olacaktır. Haşv yastık ve benzeri şeyin içini tıkip doldurma, insanlarla alakalı olduğunda da sözde sınırı aşma, boş, amaçsız beli bir temel ve sistemden yoksun gereksiz konuşma yanında insanların ayak takımı ve sefil grubu manalarına gelmektedir. Dolayısıyla söz konusu kavram hadis açısından incelendiğinde “hadislere boş söz karıştırmak” anlamını beraberinde getirmektedir. Bu anlayış sahipleri de manasız dinî telakkilere sahip bilgisiz kimselerden ve dinî konularda akli yaklaşımları reddedip naklî yeterli görenlerden ibarettir. Bu tavır, hadisleri hiç bir tenkit ve tetkike tabi tutmaksızın hatta diğer hadislere tercih edip sahih hadis olarak kabul edip harfiyyen tefsir eden gruptan oluşmaktadır.<sup>1</sup> Dolayısıyla haşv kelimesinin hadis ve hadisçilerle ilgili olarak kullanıldığı ve hatta Ehl-i hadise muhalif gruplar tarafından da onları nitelenmek amacıyla ortaya atıldığı anlaşılmaktadır. Söz konusu tabirin diğer bir kullanımı da toplumun alt tabakasına mensup kültür düzeyi düşük kalabalık halk yığınları anlamına gelmektedir. Bu kullanımın en tipik misali de Me'mun'un mihne sürecini başlatan mektubunun “haşvi'r-raiyye ve sefeleti'l-amme” şeklindeki giriş cümlesinde ortaya çıkmaktadır. Bu durumun ortaya çıkışında hadis rivayeti ve ravilerinin hicrî ikinci asırdan itibaren kiteselleşmelerinin ve halk nezdinde çok büyük bir itibar görmelerinin etkisi olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim hadis rivayetiyle meşgul olan kimselerin halkla iç içe oldukları ve halk tipi âlim prototipine uygun yapıda buldukları bilinmektedir. Onlar ikinci asırdan itibaren diyar diyar gezip hadis toplamakla birlikte topladıkları hadislerin içeriğinden ziyade senediyle meşgul oldukları ve biriktirdikleri şeyin muhtevasıyla alakalı fıkıh ya da kelâm gibi disiplinlerin alt yapısından yoksun buldukları kabul edilmektedir. Bütün bunların yanında kalabalık halk yığınlarının etraflarına toplanmaları dikkate alındığında hadis rivayetiyle uğraşanların geneline haşevî adının verildiği ortaya çıkmaktadır.<sup>2</sup>

Haşviyye'nin iki değişik gelişim şekli olmuştur. Bunlardan birisi Hişam'la Şiâ içinde diğeri de Mukatil'le Ehl-i sünnet içinde yer almıştır. Her ikisine dair

<sup>1</sup> İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, “hşy”; “Haşviyye”, *İA*, V, 357; A. S. Halkın, “Hashwiyya”, s. 23; Metin Yurdagür, “Haşviyye”, *DİA*, XVI, 426.

<sup>2</sup> Halifenin mektubuyla ilgili geniş bilgi için bk. Mehmet Emin Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı*, Ankara 1999, s. 42; 27.

eleştiriler bulunmakla birlikte etkilerinin tahminin ötesinde olduğu ve hatta inanç ve akide konularına da yansıdığı kabul edilmektedir. Bu tür yönelik sahiplerinin yaygın fikirler ve haberler konusunda genel bir temayülleri bulunmaktadır. Bunlar söz konusu haberler üzerinde dururken ellerindeki kaynakların muhtevası ve geliş şekillerini yeterli bir şekilde incelemeksizin ve araştırmaksızın kabul etmektedirler. Bundan dolayı Neşşar onların ortaya koyduğu alanı, sahili bulunmayan uçsuz bucaksız denize benzetmektedir. Burada yüzen kimse güven noktasının nerede olduğunu bilemez. Dolayısıyla bu anlayış sahiplerinin naklettiklerinin sahihinin uydurmadan ayrılması için bir dizi faaliyetin gösterilmesi gerekmektedir.

Ehl-i hadis içinden doğan Haşviyye'nin hadisleri rivayette belli bir kıstastan hareket etmeksizin topladıklarını nakletmek şeklinde bir yöntem takip etmesi, rivayetlerde teşbihî tavrın doğmasına zemin hazırlamıştır. Bu durum hem Ehl-i hadisin sıfatlar konusundaki tutumunun tabii sonucudur, hem de meseleyle alakalı rivayetler sıfatlar konusundaki yaklaşım için belirleyici olmuştur. Diğer bir ifadeyle onların Allah'a sıfat nispet etmede bir taraftan Kur'an'da geçen haberî sıfatların zahiri üzere bırakılması ve nasıl varid olduysa o şekilde anlaşılmasının gerekliliğine inanmaları, diğer taraftan bu konuda nakledilen haberlerin hepsini almaları böyle bir yolun açılmasına ve böyle bir yaklaşımın doğmasına sebebiyet vermiştir. Nitekim Ebu'l-Kasım el-Belhî (v. 319/913) onlarla ilgili olarak şunları nakletmektedir: Bunların bilinen bir mezhepleri ve belli görüşleri yoktur. En belirgin özellikleri çoğunun teşbih ve ircaa inanmasıdır. Bunlar hadise tabi olurlar ve onu din edinirler. Önce bir görüş ileri sürerler, başka bir zaman da bunun tersini söylerler, fakat çelişkiye düştüklerinin farkına bile varmazlar. İmamları avamın yanında değerlerini artıran şeyler söylerler ve ne olursa olsun bu söylediklerini de din olarak kabul ederler. Daha ilginç de selefın meşhur olmuş görüşlerini hadis olarak rivayet ederler. Hâlbuki temiz olan selef Allah'ı yaratıklarına benzetmekten, hükümlerinde zulüm olduğunu ve Allah dışında bir şeyin de kadim olabileceğini söylemekten münezzehtir.<sup>3</sup> Bu hususla ilgili olarak Bişr b. Mu'temir (v. 210/825) de: onlar kitaplarında bir hadis naklederler, sonra da onunla çelişen başka bir hadise yer verirler ve hepsini sahihtir diyerek tevil etme yoluna gitmezler.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Ka'bi el-Belhî, *el-Makâlât*, vr. 37; Hüseyin Hansu, *Mutezile ve Hadis*, Ankara 2004, s. 283. Onlarla ilgili benzer diğer bir tespiti de İz b. Abdüsselâm (v. 660/1261) şu şekilde dile getirmektedir: Haşviyye Allah'ı mahlûkatına benzeten müşebbihedir ve boş laf izharından çekinmez. Müşebbihe ise ya yiyecekleri haram için ya da alacakları değersiz bir dünya malı için (en-Nisâ 4/91) selef mezhebi görünümünde gizlenenlerdir. Hâlbuki selef mezhebi tevhid mezhebidir, tenzih mezhebidir, tecsim ve teşbih mezhebi değildir (İrfan Abdülhamit, *İslâm'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları* [trc. M. Saim Yeprem], İstanbul 1981, s. 222; Ramazan Altıntaş, "Haşviyyenin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 3, Sivas 1999, s. 65). Bundan başka İz b. Abdüsselâm Şam'da Kur'an'ın mahlûk olması görüşünden ötürü Ehl-i hadisin baskısına maruz kalmış isimler arasında da yer almaktadır (Altıntaş, s. 69).

<sup>4</sup> İbn Murtaza, *el-Münye*, s. 123; Hansu, *Mutezile ve Hadis*, s. 282.

Aslında Haşviyye'nin yaygınlaşır temel bir yaklaşım şeklini almasında mihne sürecinin çok büyük etkisinin bulunduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla mihneyi tarihin belli döneminde olmuş bitmiş bir olay olarak görmek doğru bir yaklaşım değildir. Mihne öncesi mevcut olan yöneliş mihne sonrası güçlü bir şekilde devam etmiş ve İslâm'ın genel seyrine gerekli renk ve tavır vermeyi sağlamıştır. Mihne mağduru hadis çevreleri olayın yegâne kahramanları Ahmed b. Hanbel'in (v. 241/855) etrafında kenetlenerek onu sembol bir isim haline getirmişler, geniş halk kitleleri üzerindeki karizmatik etkileriyle önce sosyal hayatta, sonra yazı hayatında nevi şahsına münhasır bir etki meydana getirmişlerdir. Sistematik bir ekol görünümünde olmadığından mezhepler tarihinde müstakil bir ekol şeklinde incelenmemiş olsa da tarih boyunca toplumsal tabanda yaygın, gündelik hayatta da çok etkin olmuştur. Bu durum onun Hariciyye gibi toplumsal, duygusal ve siyasal oluşumu niteleyen bir sıfat olmasından kaynaklanmış olmalıdır. Hâlbuki İslâm kültür tarihindeki diğer düşünce ekolleri Mürcie, Kaderiyye ve Cebriyye gibileri zihinsel oluşumu etkileyen sıfat konumundadır. Mezhepsel olarak konumu incelendiğinde Hanbelîlik içinde yer aldığı, ancak tüm Hanbelîlerin ve hadisçilerin bu nitelikle vasıflanmalarının doğru olmadığı kabul edilmektedir. Hanbelîlerin aktivist olanları ile Şafîî hadisçilerden bir kısmının bu nitelikle altına girdiği ifade edilebilir.<sup>5</sup> Nitekim Ka'bî de bu yaklaşımı destekleyecek şekilde şu bilgileri vermektedir: bizim ayıpladığımız ve eleştirdiklerimiz ilim ehli, asar ve sünneti aktaranlar değildir. Çünkü onlar bizim seleflerimizdir, onları sever ve onlara hürmet etmeyi dinin bir gereği kabul ederiz. Bizim kastettiklerimiz zamanımızda ve zamanımızdan biraz önce ortaya çıkan şu Nabiteledir.<sup>6</sup> Bunlar dinlerini taassup üzerine bina etmişler, anlamadıkları işlere burunlarını sokmuşlar ve sefeye muhalefet etmişlerdir. Bunların amacı baş olmak, küfür ve sapıklık işareti olan teşbih gibi inançlardır.<sup>7</sup>

Dolayısıyla genelde Hanbelîlik içinden doğan nassa bağlılık ve onun teviline karşı çıkma, söz konusu haşvî anlayışın teşbihe düşmesinin önünü açmıştır. Nassların harfî ve zahirî üzere yorumlamanın gerekliliğine yapılan ısrarlı vurgu, haberî sıfatları insanlarda bulunan özelliklerle özdeşleştirmeye götürmüştür. Nitekim eldeki mevcut veriler haşvî tutumun kaçınılmaz olarak geldiği noktayı, kendi ısrarlı tutumlarının bir sonucu olduğunu, nasslardaki teşbihî tasvirleri anlama sırasında Allah'ın tevhidinde ters düşmeyecek şekilde O'na sıfat nispet etmede aklî yol izlemeyi tercih etmediklerini, hatta kullananları tekfir etme

<sup>5</sup> Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı*, s. 153-154.

<sup>6</sup> Nabite Haşviyye ile eş anlamlı bir terim olup haşvî yaklaşıma benzer fonksiyonu bulunmaktadır. Nyberg Hayyat'ın *el-İntisâr*'ından hareketle onların niteliklerini şu şekilde sıralamaktadır: hadis ehli içinden çıkmışlardır, teşbih, irca ve cebr görüşünü benimsemektedirler. Farabî bu terimi felsefeye karşı olan muhalefetin vasfı olarak kullanmaktadır (geniş bilgi için bk. Hayyat, *el-İntisâr* (thk. Nyberg), Beyrut 1993, s. 246; Özafşar, s. 83).

<sup>7</sup> Belhî, *Kitâbü'l-ahbâr*, I 20; Hansu, s. 284. Ancak Belhî Ahmed b. Hanbel ve Dâvûd el-Zahirî gibi isimlerin Haşviyye'ye mensup olduğunu ifade etmektedir (geniş bilgi için bk. Hansu, s.284).

yoluna gittiklerini göstermektedir. Bunun yerine onlar, bir yandan nassın zahiri-ne sıkı sıkıya tutunmayı benimsemek diğer taraftan da rivayetlerin sahih ve zayıfını ayırmaksızın kabullenme yoluna gitmek şeklinde tanımlanacak bir yöntem belirlemişlerdir. Bu da onların naklettiklerinde Allah Teâlâ'ya uzuv ve organ nispeti şeklindeki teşbihî unsur içeren rivayetleri nakletmelerini ve bunları dünyadaki anlamına hamletmelerinin yolunu açmıştır. Şüphesiz bu durum naklettikleri rivayetlerde onların israiliyyat ve gnostik fikirlerden de beslenmelerinden kaynaklanmıştır. Bu hususu destekleyecek tarzda Şehristanî'nin (v. 548/1153) naklettikleri de şöyledir: onlar Kur'an'da geçen haberî sıfatları zahiri olarak kelime anlamıyla almaya yönelmişler ve bu haberler zikredildiği zaman cisimde anlaşılan neyse onu anlamışlardır. Bu sırada Ehl-i kitab ve Seneviyye'den alınan şeylerle Allah tasvirine gidildiğinden Allah'a mekân nispet edilmesi, yine O'nun oturması, sırt üstü yatması gibi dinin hiçbir şekilde kabul etmeyeceği birçok vasfın bu sırada nakledildiği dikkati çekmektedir. Kur'an'daki istivâ, cenb, yed ve vech gibi vasıflar yanında "Allah Âdem'i Rahman suretinde yarattı",<sup>8</sup> Cebbâr ayağını ateşin üzerine koydu",<sup>9</sup> "müminin kalbi Rahman'ın parmaklarından ikisi arasındadır",<sup>10</sup> Allah Âdem'in çamurunu kendi elleriyle kırk sabah mayalandırdı",<sup>11</sup> "parmak uçlarının serinliğini hissedecek kadar elini veya avucunu iki kürek kemiğinin üzerine koydu"<sup>12</sup> gibi haberlerdeki vasıflar cisimlerin bu tür özelliklerinde akla gelen şekliyle anlaşılmıştır. Yine onlar naklettikleri haberlere yalan katmaktan ve uydurmaktan, yaptıklarını da Hz. Peygamber'e nispet etmekten geri durmamışlardır. Bunlara ek olarak naklettikleri arasında "Allah Tevrat'ı eliyle yazdı ve Adn cennetini eliyle yarattı", "Allah'ın gözleri rahatsız oldu ve melekler O'nu ziyaret etti."<sup>13</sup> Nuh tufanından dolayı gözleri şişene kadar ağladı".<sup>14</sup> Arş onun altında demir yükün çıkardığı gibi sesler çıkarır ve arşın her tarafından dört parmak fazlalığı vardır şeklindeki sözler de bunların rivayetleri

<sup>8</sup> Buharî, "İsti'zan", 1; Müslim "Birr", 115; "Cenne", 28; İbn Kuteybe, *Hadis Müdafası* (trc. Hayri Kırbaoğlu), İstanbul 1989, s. 338-342. Allah'ın insan biçimci olarak nitelendirilmesinde önemli gerekçelerden birisi de Âdem'in yaratılışının Allah'ın suretinde olması şeklindeki bu rivayet olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim İbn Kuteybe Tevrat'ta aynı muhtevanın bulunduğunu, dolayısıyla bu rivayetin Ehl-i kitaptan geçme ihtimalinin farkındadır ve rivayetle ilgili ihtilafı nakletmektedir. Ancak yine de o bu konudaki görüşleri anlattıktan sonra Kur'an'da geçmemekle birlikte buradaki suretin Kur'an'daki diğer haberî sıfatlar gibi olacağı kanaatindedir. (konuyla ilgili geniş bilgi için bk. W. Montgomery Watt, "Tanrı Suretinde Yaratılma: İslâm Kelâmına Dair Bir Araştırma", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006, sy. 21, s. 253-261).

<sup>9</sup> İbn Furek, *Müşkilü'l-hadis* (thk. Mûsâ Muhammed Ali), Beyrut 1985, s. 125-131.

<sup>10</sup> Ahmed b. Hanbel II, 173; İbn Kuteybe, s. 67, 326-327.

<sup>11</sup> Ebû Nuaym İsfehânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, Kahire 1996, VIII, 264. Ancak bu rivayetin mevkufl olduğu kabul edilmektedir.

<sup>12</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 243; bu rivayetin uydurma olduğu bildirilmiştir. İbn Kuteybe, s. 67, 335-338.

<sup>13</sup> İbn Kuteybe, s. 66

<sup>14</sup> Fahreddin er-Razî bu rivayetle ilgili olarak gülme caiz olduğundan ağlamanın da caiz olabileceği şeklindeki yorumun koyu bir cehalet olduğunu söylemiştir (*Esâsü't-takdîs* [thk. Ahmed Hicazî es-Sekkâ], Kahire 1986, s. 189).

arasında yer almaktadır. Görüldüğü üzere nassa sıkı sıkıya tutunma ve lafzın delaletini lafzın zahiri üzerine hamletme yaklaşımı, haberî sıfatların kelime anlamları itibariyle anlaşılmasını ve daha da ileri giderek dünyadaki herhangi bir cisim ve eşyaya atfedilen nitelikler seviyesine indirgenmesinin yolunu açmıştır.<sup>15</sup> Nitekim el-Hâkim el-Cüşemî de (v. 494/1100) konuyla ilgili şu bilgileri vermektedir: Allah hakkında birçok hadis ortaya atıldılar ve bunlara Hz. Peygamber'e ulaşan isnadlar uydurmaktan da geri durmadılar. Bu haberlerden hareketle Allah'a her türlü organ isnad ettiler ve her biri için ayrı bir başlık koydular. Daha sonra da buna Ehl-i sünnet ve'l-cemaat mezhebi denildi. Allah'ın atları yarattığı ve koşturduğu, sonra da kendi nefsinin onların terinden yarattığı,<sup>16</sup> melekleri göğüs veya koltuk altı kıllarından veya onların nurundan yarattığı,<sup>17</sup> Âdem'i yaratırken suya baktığı, orada kendi sûretini gördüğü ve Âdem'i kendi sûretinden yarattığı,<sup>18</sup> Şaban ayının on beşinci gecesi dünya semasına indiği,<sup>19</sup> azı dişleri görülünceye kadar güldüğü,<sup>20</sup> Allah'ın arşı üzerinde oturduğu yanında dört parmak kadar bir boşluk olduğu, makam-ı mahmud denilen kısma Hz. Peygamber'i oturttuğu,<sup>21</sup> kıyamet günü müminlerin kendilerini tanımaları için baldırını açtığı<sup>22</sup> gibi birçok habere yer vermişlerdir.<sup>23</sup> Hz. Peygamber'le ve diğer peygamberlerle ilgili haberlerden bazıları da şöyledir: Âdem yasak ağaçtan yediği için cennetten çıkarılmıştır, Dâvûd Urya'nın karısına âşık olmuş ve onu öldürüp karısıyla evlenmiştir, Hz. Peygamber Zeyd'in karısına âşık olmuş, sonra onu zorla boşanmasını sağlayarak kendisi evlenmiştir. Bütün bu tür rivayetler Peygamberlerin hiç birine yakışmamakta ve nübüvvet makamına uymamakta<sup>24</sup> daha da önemlisi Peygamber'in ismet sıfatını zedelemektedir.

İleride daha ayrıntılı olarak görüleceği üzere mihne süreci sonrasında Mutezile ve Ehl-i nazar kenara çekilirken haşvî temayül ise etkisini arttırarak merkezdeki yerini güçlendirmeye devam etmiştir. Nitekim onlar hadis adı altında yukarıda nakledilen Allah'a dinlenme, oturma, sırtüstü yatma, yön ve mekân nispet eden birçok vasıf nispet etmekten geri durmamışlardır. İbnü'l-Cevzî (v. 597/1201) onların bu tür tavır ve tutumlarıyla ilgili şu tespitlerde bulunmaktadır: hadisçilerin

<sup>15</sup> Şehristanî, *el-Milel ve'n-nihal* [thk. Ahmed Muhammed Fehmi], Lübnan 2099, I, 94-98. Şehristanî bu tür rivayetlerin israiliyattan olduğunu ve Yahudilerden alındığını ifade etmektedir.

<sup>16</sup> Bu rivayet uydurma kabul edilmiştir. İbn Kuteybe, s. 66, 157; İbn Furek, s. 350.

<sup>17</sup> Hadisin uydurma olması ve değerlendirilmesiyle ilgili olarak bk. İbn Kuteybe, s. 66, 157.

<sup>18</sup> İbn Furek, s. 45-68; İbn Kuteybe, s. 67.

<sup>19</sup> Tirmizî, "Savm" 39; İbn Kuteybe, s. 408-416; İbn Furek, s. 199-206.

<sup>20</sup> İbn Furek s. 136-138.

<sup>21</sup> İbn Furek, s. 341-343.

<sup>22</sup> Buharî, "Tevhîd", 24; İbn Kuteybe, s. 67; keşfu's-sâkla ilgili olarak Kalem 68/42. âyet de delil olarak getirilmekle birlikte Razî bunların Allah'ın mahşer günü baldırını açmayla ilgili delil olmayacağını ve özellikle âyetin böyle bir şey ifade etmediğini açıklamaktadır (Fahreddin er-Razî, s.182) .

<sup>23</sup> Cüşemî, *Risâletü'l-menâhis*, s. 31-34; krş. Hansu, s. 290-291.

<sup>24</sup> Cüşemî, s. 108-109; krş. Hansu, 291-292.

büyük çoğunluğu Allah Teâlâ'nın sıfatlarına taalluk eden zahirî manaları duyu organlarıyla hissedilebilir, hakikat manalarına hamlettiklerinden teşbihe düşmüşlerdir. Çünkü onlar fukaha ile bir arada bulunup müteşabihleri hükümlerinin muktezasına hamletmeyi öğrenmemişlerdir. Nitekim o, kendi zamanında da bunlardan kitap toplayıp fukahayı dinleyen fakat okuduğunu ve dinlediğini anlamayan kimseler bulunduğuna işarette bulunmaktadır.<sup>25</sup> Dolayısıyla nassa sıkı sıkıya tutunan ve akli devre dışı bırakan temayül rivayet merkezli giderken bu girdaba girmiştir. Dolayısıyla hadisin zahirine aşırı vurgu yapmalarından ötürü Hanbelîlerin büyük çoğunluğunun haşvî olduğu tespiti bundan dolayı yapılmaktadır.<sup>26</sup> Nitekim araştırmalar da Haşviyye'nin Hanbelîlikten ayrı düşünülemez bir olgu olduğu tezini doğrulamaktadır. Ancak bunu tüm Hanbelîlik için genellemek doğru olmasa da bu yaklaşımın hadis ve rivayete bağlılık iddiasını şiar edinenlerde ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Bu temayülün tabii sonucu olarak teşbihî anlayış doğmuştur. Söz konusu terminoloji geniş perspektiften mezhep taassubu ve farklı düşüncelerin yanlışlığı amacıyla kullanılmış olsa da aslen Hanbelîlikle yakın bir bağının olduğu birçok araştırma tarafından doğrulanmaktadır. Hadisçilerin Hanbelî ekolüne bağlı olanlarının ya da farklı bir ekolde bulunmakla birlikte itikad açısından Hanbelî tavrı benimseyenlerin hemen tamamına verilen bir isim olduğu anlaşılmaktadır.<sup>27</sup> Nitekim yukarıda nakledilenlerin özetlenmesi amacıyla Haşviyye tanımlamasına gidildiğinde onun geniş bir alandan hareketle tanım ve tasvirinin yapıldığı dikkati çekmektedir. Mesela Ebû'l-Kasım Ka'bî el-Belhî, Bişr b. Mutemir ve Hakim el-Cüşemî gibi Mutezile mezhebine bağlı isimler yanında Şehristanî gibi mezhepler tarihçileri de haşvî yaklaşımın ayırıcı vasıfları hakkında bilgi verdikleri görülmektedir. Ehl-i hadisten İbn Kuteybe ve İbnü'l-Cevzî gibi isimlerin de hadis nakledenlerin problemlerini içten bakış yaparak bazı tespitlerde buldukları anlaşılmaktadır. Bu durum haşvî temayülün onlara yalnızca muhalif gruplar tarafından verilen bir isim olmayıp bilakis kendi içlerinden de eleştirildiklerini göstermektedir.<sup>28</sup>

Yukarıda nakledilenlerden hareketle teşbihî anlayış ve haşvî yaklaşımın ayırıcı vasıflarından hareketle incelemeye gidilmesi zarureti doğmaktadır ki bunlardan biri de onların akli dinî alanda devre dışı bırakmalarıdır. Nitekim onlar yalnızca akla karşı çıkmakla kalmamışlar nazari ilimlerin de Hz. Peygamber döneminde bulunmayan sonradan ortaya çıkmış bir bidat olduğunu vurgulamışlardır. Diğer önemli bir özellikleri de Kur'an'ın otoritesine başvurarak onu Allah'ın kelâmı olarak yaratılmamış olduğu tezi üzerinde durmalarıdır. Nitekim onlar Kur'an'ın mahlûk olmadığını söylerken Mutezileler bu durumun, Allah dışında Kur'an'ın da ibadet edilebilir bir şey haline gelebileceğini düşündüler.

<sup>25</sup> İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, Beyrut 1994, s. 150; İrfan Abdülhamit, s. 222.

<sup>26</sup> Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, III, 71; İrfan Abdülhamit, s. 222.

<sup>27</sup> Özafşar, s. 87.

<sup>28</sup> Konuyla ilgili daha geniş bilgi için bk. İbn Kuteybe, s. 164; Hansu, s. 281-292.

Yine Hıristiyanlıktaki ilahî vahye muhatap olan İsâ aleyhisselamın uluhiyetin bir uknumu olmasına benzer bir tavrın İslâm dairesi içinde yer edineceği endişesiyle Kur'an'ın mahluk, onu alan Hz. Peygamber'in de insan peygamber olduğu üzerinde durdular. Bu yaklaşımın tabîi uzantısı olarak Cehmiyyeyi tenkit ettikleri noktaların başında Kur'an'ın yaratılmış olması meselesi gelmektedir. Konuyla ilgili olarak Ahmed b. Hanbel'in şöyle dediği rivayet edilir: "kim Kur'an okumanın yaratılmış olduğunu düşünürse o bir Cehmîdir ve Cehmî de kâfirdir." Ahmed b. Hanbel Ebû Hanife'ye uyanlardan bir kısmını, Amr b. Ubeyd'e (v. 144/761) uyanlardan da bazısını Cehm'in akidesini takip ettiklerini ileri sürerek eleştirmiştir.<sup>29</sup> Aslında Ahmed b. Hanbel'in eleştirdikleri Cehm'le sınırlı değildir. Onun eleştirilerinden nasibini alanlar arasında Ebû Hanife'nin başını çektiği rey ehli ve Mürciye, Kaderiyye'ye, Rafıza ve Haricilere rastlamak mümkündür. Nitekim tevili benimseyen Eş'arî ve Matüridîlere karşı da düşmanca tavır takındıkları bilinmektedir. İleri de görüleceği üzere onlar Ehl-i hadis içinden kendileri gibi düşünmeyenlere karşı da oldukça sert davranmışlar ve sünnet düşmanlığıyla suçlanmışlardır. Ancak yoğun olarak eleştiri oklarına muhatap olanlar mihnede aktif rol oynayan Mutezile ve Hanefî çevreleri olmuştur.<sup>30</sup> Ahmed b. Hanbel'in bu tutumu, ona bağlılık hisseden Haşviyye nitelemesinin muhatabı olan çevrelerce çok daha ileri noktalara taşınmıştır. Dolayısıyla Ahmed b. Hanbel'in mihne sürecindeki pozisyonu, mihne sonrası durumu ve hadis geleneği içindeki karizmatik halk adamı konumu, haşevîlik olgusu incelenirken ondan müstağni olmanın imkânsız olduğunu ortaya koymaktadır.<sup>31</sup>

Bütün bu esaslar Haşviyye'nin nass zikredildiğinde ne anlaşılırsa onu anlamaya yöneldiklerini, diğer taraftan bu tür konularda diğer dinlerden aldıkları anlattımları da hadis adı altında İslâm dairesi içine almaya çalıştıklarını ve bunları Hz. Peygamber'e nispet etmeye gayret ettiklerini göstermektedir. Şüphesiz bu sırada hadisin Kur'an'dan sonra ikinci kaynak olmaktan ziyade kendi amaçları için perde vazifesi gördüğü ve bunun tabîi sonucu olarak kendileri gibi düşünmeyenleri tekfir etmeye ve seleften naklettikleri şeyleri istismar ederek kendilerine delil olarak almaya devam ettikleri anlaşılmaktadır.<sup>32</sup>

Ahmed b. Hanbel'in mihnesinden sonra yazılan rical kitaplarının çoğunda

<sup>29</sup> Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri* [E. Ruhî Fiğlalı], Ankara 1981, s. 180.

<sup>30</sup> Onun karşı çıktığı ve metruk olarak nitelediği isimler arasında lafziyye olarak nitelenen Kerabisî (v. 256/869), İbn Küllab (v. 240/854), Ebû Sevr (v. 240/854), Dâvûd el-Zahirî (v. 270/883) gibi isimler de bulunmaktadır (bk. Özafşar s. 69).

<sup>31</sup> Özafşar, s. 70.

<sup>32</sup> Kevserî, "Mukaddime", *Tebyîn*, s. 45. Kevserî onlarla ilgili olarak şu ifadeleri de kullanmaktadır: Haşviyye'de cehalet, tutuculuk, İslâm öncesi inançlardan tevarüs ettikleri cahiliye görüşlerini benimseme düşkünlüğü vardır. Onların anlayışına Senevilerin, Ehl-i Kitabın ve Sabîilerin saçmalıkları egemen olmuştur. Dindarane görüntüleriyle halkı kandırırlar ve hiçbir akıl sahibinin düşünemeyeceği cahillikleri yaparlar; sert tabiatlı, haşin ve kabadırlar; kargaşa çıkarmak için fırsat kollarlar. Onlar akla, aklî ilimlere ve halkın fırkalarına her zaman karşıdırlar (Kevserî, "Mukaddime", *Tebyîn*, s. 49).



basiret sahibi hemen herkesin tetkikinden sonra elde ettiği netice objektifliğin kaybolması şeklindedir. Nitekim konuyla ilgili olarak Ramehurmuzî (v. 360/970) şu tespitlerde bulunmaktadır: yalnızca rivayetle meşgul olan bir kimse uzmanlığı olmadığı konulara girmemelidir. Kendisini ilgilendirmeyen konulardan uzak durması en şık ve en nezih olanıdır.<sup>33</sup> Konuyla ilgili diğer bir tespit de şöyledir: hadis rivayetiyle meşgul olanlar arasında tefekkürden uzak delillerden hüküm çıkarmaktan yoksun kimseler vardı ki bunlardan birine daha yeni yetişmekte olan fıkıh talebelerini bile haberdar olduğu fikhî bir mesele sorulsa utanılacak cevaplar vermekten geri durmazdı. Zaman zaman Allah ve sıfatları konusunda hem aklın hem de dinin reddettiği görüşlerin hocaları tarafından ortaya atıldığı olurdu. İşte bundan dolayı Me'mun kendisinin son derece açık ve net olduğunu kabul ettiği bir konuda ileri sürdüğü kanaatlerde ve naklettikleri rivayetlerde daha ihtiyatlı davranmasını temin etmek amacıyla hadisçileri ve ravileri imtihan etmek istedi. Bu amaçla Kur'an konusunda imtihana tabi tutarak onları Kur'an'ın mahlûk olduğunu söylemeye zorladı. Ancak Me'mun hem imtihan konusunda isabet edemedi hem de umduğu neticeyi alamadı.<sup>34</sup>

Fahreddin er-Razî (v. 606/1209) Haşviyye'de görülen zahire ve haberi vahide bağlanmanın dinde zannedildiğinin aksine insanı sahih bir yola iletmeyeceği görüşündedir. Bu amaçla o Allah'la ilgili bilginin kaynağının haberi vahid olma imkânı bulunmadığını beş esas çerçevesinde temellendirmektedir. Bu teşebbüsüyle o hem Haşviyye'nin tutumu hakkında bilgi vermekte hem de onların yaklaşımlarının geçersizliğini ifade etmektedir. İlk olarak o haberi vahidin zan ifade ettiğini ve Allah'ı bilme ve sıfatlar konusunda delil olmayacağını belirtmektedir. Nitekim haberi getiren ravilerin masum olmadığı noktasında hadis uleması arasında ittifak vardır. Ravi masum olmayınca onun hata işlemesi ve yalan söylemesi de mümkündür. Mesela Rafizîler sadece Hz. Ali'nin ismeti konusunda ittifak etmişler, dolayısıyla muhaddisler Şia kaynaklı rivayetin Hz. Ali'ye nispet edilen ismet sıfatından ötürü zan ifade ettiğini düşünmektedirler. Bu konuda zannın delil teşkil etmeyeceğine dair birçok âyet de vardır. Haşviyye'ye gelince onlar şaşılacak bir şekilde Kur'an'da zanla hükme varmanın caiz olmadığını ve

<sup>33</sup> Zahid el-Kevserî, "Mihne veya Halku'l-Kur'an Fitnesi ve Haşvîler", *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı*, s. 110.

<sup>34</sup> Kevserî, "Mihne", s. 111. İki tarafın tartıştığı konu insanların elinde bulunan Kur'an'ın mahiyetiyle ilgilidir. Bunun kadîm olduğunu iddia etmek haddi aşmaktır. Ne var ki ravilerin ekseriyeti tartışma konusu olan meseleyi anlamaktan ve tetkik etmekten alabildiğine uzak kimselerdi. Konuların mahiyetini derinlemesine kavrayanlarla lafızların nakliyle yetinenler arasında öteden beri süregelen bir çatışma vardı nakilciler rivayet ettikleri haberlerin zahirine sarılıyorlar, naslının anlaşılması konusunda başkalarının görüşlerine prim vermiyorlardı. Bu kimselerin görüşleri kendilerinininkiyle uyuşmadığı takdirde de hemen onları sünneti terk edip bir kenara atmakla suçuyorlardı. Nitekim konuyla ilgili olarak Şu'be'nin eskiden Ehl-i hadisten birinin geldiğini görünce sevinirdim; bugün ise onlardan birini görmekten daha fazla moralimi bozan bir şey yoktur demesi, hem konunun durumunu hem de çatışmanın şiddetini ortaya koymaktadır. Yine o başka bir yer de fazlaca hadis rivayet edenlerle ilgili olarak: bu hadis sizi Allah'ı anmaktan ve namazdan alıkoyuyor, bırakmanız iyi olur demektedir (geniş bilgi için bk. Özafşar, s. 111-112).

âyetlerin teviline müracaat etmenin zan ifade ettiğini ileri sürerek müteşabih âyetlerin teviliyle uğraşmayı caiz görmemişlerdir. Ancak onlar tevil yerine Allah'ın zatı ve sıfatları hususunda bolca ahâd haber nakletmişler, üstelik söz konusu haberler ravîlerin masum olmaması gibi esaslardan hareketle yakın ve kesinlikten oldukça uzak hareket etmişlerdir. Dolayısıyla Kur'an âyetlerinin zannî bir şekilde tefsirini caiz görmeyen Haşviyye'nin Allah'ın zatı ve sıfatları konusunda zayıf rivayetlerden kaçınmaları gerekir. İkinci olarak ravî açısından en değerli ve yüce tabaka sahabe olduğu halde onların rivayetleri de katiyet ve yakîn ifade etmemektedir. Bunun sebebi de onların birbirlerini ta'n etmeleri ve gereksiz şeyleri birbirlerine nispet etmeleridir. Bu konuda hadis kitaplarında sayılamayacak kadar çok örnek bulunmakla birlikte bunlara değinmek şimdilik mümkün görülmemektedir. Üçüncü esas da ümmet arasında mülhidlerin yalan haber uydurdukları bilinen ve kabul edilen bir husustur. Nitekim söz konusu mülhidler uydurduklarının muhaddisler nezdinde revaç bulması için gayret sarfetmişler, muhaddisler de halisane düşüncelerinden ötürü bunları tanımayıp kabul etmişlerdir. Dördüncü olarak muhaddisler rivayetleri en az illele rivayet etmeye çalıştıklarından, mesela Hz. Ali'yi sevmeye yönelen Rafizîler ile kader konusundaki düşüncesinden ötürü Ma'bed el-Cühenî'nin rivayetini kabul etmemişlerdir. Ancak Fahreddin er-Razî onlar içinde akıllı biri çıkıp da Allah'ın ulûhiyetini ve rububiyetini iptal edecek şeylerle Allah'ı vafeden kimsenin rivayeti kabul edilmez dememelerini şaşılacak bir şey olarak ifade etmektedir. Beşinci olarak raviler bu haberleri Resûlullah'tan işittiklerinde duydukları lafızlarla yazmamışlardır, aksine bir mecliste bir şey işitmişler, sonra onu yirmi yıl veya daha fazla zaman sonra rivayet etmişlerdir. Dolayısıyla kişinin bir mecliste işittiğini yirmi otuz yıl sonra naklederken aynen işittiği lafızlarla rivayet etme ihtimali bulunmamaktadır. Bu durumda ravinin tabîi olarak rivayet ettiği şeyden birçok ayrıntıyı unutmaması ve Peygamber'in sözünün nazm, terki ve tertibini karıştırmaması ve değiştirmesi muhtemeldir. Bu ihtimaller dikkate alındığında Allah'ın zatı ve sıfatları konusunda ahâd haberlere tutunmak nasıl mümkün olsun!<sup>35</sup> Benzer bir yaklaşım ve değerlendirme de Zeydî imam Muhammed b. Yahya'dan (v. 310/922) gelmektedir. O, hadisle uğraşanları ilmi olmayan kimseler olarak vasıflandırmakla birlikte onlar kendi yaptıklarını ilim olarak nitelendirmektedir. Ona göre hadis doğru ve yalan ihtimali bulunan haberden ibarettir. Belli kıstaslar uygulandıktan sonra bu haberler değer ifade etmektedir. Hem haberin anlaşılmasında hem de tespitinde belli kriterler kullanılır ve bunun neticesinde hadis anlam kazanır.<sup>36</sup> Hadisin doğrulanabilir ya da yanlışlanabilir olması onun haber niteliği taşımasından kaynaklanmaktadır. Burada söz konusu edilen haber Peygamber'in bizzat söylemiş olduğu değil de aksine Peygamber adına söylenen ve ona nispet edilen sözdür. Gerçekte sorgulanan Peygamber'in buyruğu değil ona nispet edilenin

<sup>35</sup> Fahreddin er-Razî, s. 215-219.

<sup>36</sup> Kadir Demirci, "Klasik Dönem Zeydîlerinin Ashab-ı Hadis Hakkındaki Nitelemeleri: Haşviyye", *İslâmî İlimler Dergisi*, yıl 6, sy. 1, 2011, s. 183-184.

onun tarafından buyrulmuş olup olmadığının tespitidir. Nitekim Peygamber böyle buyurmuştur deyip yalan söyleyen olduğu gibi, Peygamber'in sözünü yanlış aktaran ya da doğru aktarıp yanlış anlayan yahut onun sözündeki maksadı doğru anlamayan veya sözünü eksik aktaran yahut da Peygamber'in buyurduklarıyla ilgili nasih ve mensuhu bilmeyen olabilir.<sup>37</sup>

Yukarıda anlatılanlar çerçevesinde haşvî yaklaşımın durum ve konumu özetlenecek olursa bu durumda altı ana esasta toplanması mümkündür.<sup>38</sup>

-İtikadî bilgide ve genel olarak dine giden yolda nassa dayanarak akli ve aklî ilkeleri devre dışı bırakmışlardır. Aslında normal şartlarda dinî metinler aklî yönelişleri destekler ve gerekli görür, ancak bu anlayış sahipleri metinleri amacına ve maksadına uygun olarak yorumlamadıklarından sebepsiz yere yalnızca dinî inançların takririni yeterli görmüşlerdir. Bu yaklaşım da dinde taklid ve taassubun tek güvenilir yol olduğu neticesini doğurmuştur.

-Nassı benimseme ve savunma şeklinde özetlenecek bu temayül başlangıçta Kur'an'ın yaratılmamış olduğunu düşünerek aksini söyleyeni de bidatle suçlamıştır. Bu yaklaşımın aynı şekilde hadisin lafzına bağlanma ve sarılmayı, her iki kaynağın da zahiri üzere kalması ve tevîlinin yapılmamasını gerekli görmüştür.

-Kur'an dışında tek kaynağın hadis olması konusundaki ısrar İslâmî ilimlerin hemen her birinde yalnızca hadisin kullanılmasını gerekli ve yeterli görmüştür. Bu durum farklı din ve kültürlerdeki anlatımların da aslî halleriyle değil de hadis adı altında İslâmî kaynaklara girmesini kolaylaştırmıştır.

-Tecsim ve teşbihe götüren nasslar konusunda lafzî ve zahirî bir anlama şeklinin benimsenmesi, nasslardan hareketle yaratıkların cismanî ve maddî nitelikler ile eşyanın sıfatlarının Allah'a nispet edilmesinin yolunu kolaylaştırmıştır. Çünkü aklın devre dışı kalması nassların -uluhiyyet konuları özelinde- yorumlanmasında tenzihî anlayışın da devre dışı bırakılmasına sebebiyet vermiştir. Nassın tek çözüm olması ile akıl ve tevîlin devre dışı kalması, tenzihî anlayışın fonksiyon icra etmesini engellemiş ve beraberinde teşbihî anlayışı getirmiştir.

-Bu hareket iman konusunda da amelin imandan olduğunu gerekli görmüş ve dinde düşünce ve tefekkürün önünü kapattığından tek açılımın amelle olacağını ortaya koymuştur. Zahire sıkıca tutunan ve ameli iman olarak gören bu yaklaşım, İslâm içindeki farklı düşüncelere karşı olduğu gibi İslâm dışına karşı da sert bir tavır benimsemenin yolunu açmıştır.

-Bütün bu durumlar da haşvî düşüncenin entelektüel boyuttan yoksun olmasını sağlamış ve -günümüzdeki Vehhabî hareketi destekleyecek şekilde- vülgarize bir İslâm anlayışının doğmasına sebebiyet vermiştir. İnanç ve anlayıştaki taklid ve

<sup>37</sup> Demirci, s. 187.

<sup>38</sup> Bu konuda ayrıca bk. Hasan Mahmud eş-Şafi, s. 82-83.

taassup da kitlesel hareketin, şiddeti beraberinde getirecek sürece girmesine vesile olmuştur.

### a) Tarihsel Süreç

Haşviyye'nin tarihsel sürecinin incelenmesi terim olarak kullanılmasının ne zaman başladığı, fonksiyonel olarak nasıl ve hangi şartlarda ortaya çıktığı gibi esaslar çerçevesinden meseleye bakılmasını kaçınılmaz kılmaktadır. Rivayetler vasıtasıyla İslâmî bünyeye girmeye başlaması Zahid el-Kevserî'ye (v. 1371/1952) göre dört halife dönemine kadar gitmektedir. Bazı Yahudi ve Hıristiyan rahipleri ile Mecusi din âlimleri raşid halifeler döneminde Müslüman olduklarını söylemekle birlikte kendi dinlerinde bulunan mitolojik hikâyelerini anlatmaktan geri durmamışlardır. Böylece onların hikâyeleri bedevî Araplarla cahil gayri Araplar arasında revaç bulmuştur. Nitekim bu kimseler duyduklarını başkalarına anlatmaya ve hatta durumu Hz. Peygamber'e isnad ettirmeye kadar gitmişlerdir. Böylece bu tür raviler onların anlattıkları içindeki teşbih ve teccime inanarak ve eski inançlarını da devam ettirerek rivayet etme yolunu benimsemişlerdir. Bazen yanlışlıkla bu tür rivayetleri Hz. Peygamber'e de isnad etmişlerdir. Böylece teşbih içeren rivayetler inançlara etki etmeye ve dinî alanda rol oynamaya başlamıştır.<sup>39</sup>

Terminolojinin kullanılması açısından İslâm tarihi incelendiğinde haşviyye tabirinin Ehl-i hadis ulemasına muhalifleri tarafından nispet edilen bir kavram olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Ahmed b. Hanbel'in vefatını müteakip ona bağlılık hisseden hadis çevreleri mihneyi ve mihneye konu teşkil eden meseleleri hareket noktası yaparak kendilerine Ehlü'l-hadis, Ashabü'l-hadis, Ehlü's-sünne gibi terimlerle bir kimlik atfetmeye başlamışlardır. Bu yönelişin temel karakteristiği rivayetlere dayalı vülgarize İslâm anlayışı şeklindedir. Nitekim tarih ve tabakat kitaplarına bakıldığında haşv tabirinin hadis taraftarları için kullanıldığı bilgisinin doğrulandığı görülmektedir. Mesela Hatib Bağdadî Ebû Hanife'nin (150/767) bu tabiri Şu'be b. Haccâc (160/776) için kullandığını söylemektedir. Cahız (v. 255/868) *Nefyu't-teşbih* ve *Halku'l-Kur'an* adlı risalelerinde bu tabiri hadisçiler için kullanmış, ayrıca Ömer b. Abdilaziz'in de haşv kelimesini aklını kullanmayan sadece kargaşa çıkaran avam anlamında kullandığını nakletmiştir.<sup>40</sup> İbn Teymiyye'ye (v. 728/1328) göre haşviyye tabirini ilk defa Amr b. Ubeyd Abdullah b. Ömer'e karşı kullanmıştır.<sup>41</sup> Yine Mutezilî Dırar b. Amr (184 veya 205/800 820) *Kitabu'r-red ale'r-Rafıza ve'l-Haşviyye* adlı eserinin bulunması Haşviyye olgusunun ikinci yüzyılda tarihî bir fenomen olarak belirmediğini ortaya koymaktadır.

<sup>39</sup> Kevserî, "Mukaddime" *Tebyîn*, s. 41; Ali Sami en-Neşşar, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefi fi'l-İslâm*, Kahire 1977, I, 287.

<sup>40</sup> Yurdagür, "Haşviyye, XVI, 426; Özafşar, s. 82.

<sup>41</sup> Yurdagür, XVI, 426; Özafşar, s. 82.

İlk çıkışı ve müstakil bir fırka olup olmaması açısından olaya bakıldığında Mutezile'de olduğu gibi Haşviyye'nin de Basra ve Hasan Basri'nin meclisiyle bağlantılı olduğu görülmektedir. Hasan Basri'nin onları halkanın kenarına (haşvine) itiniz demesinden hareketle bu ismin verildiği de ifade edilmektedir. Bu anlayışa göre haşviyye "haşâ" kelimesine nispetle haşviyye şeklinde okunmaktadır. Önemli temsilcileri arasında bulunan Mukatil b. Süleyman'ın da Vasıl b. Ata (v. 131/748) ve Amr b. Ubeyd'le çağdaş olduğu ve birbirleriyle tartıştıkları konuyla ilgili malumat arasında yer almaktadır.<sup>42</sup> Nitekim Nyberg Mutezile'nin doğuşunda ve tenzihçi anlayışında haşvi düşüncenin etkisi olduğu tespitinde bulunmaktadır. Kevserî de Mutezile'nin çıkışında ve temel öğretilerinde iki rakip düşüncenin bulunduğunu, bunlardan ilkinin kadim felsefe şeklindeki dış unsurdan oluştuğunu, ikincisinin de içte bulunan kaba ve sert davranmayı tercih eden, dolayısıyla aklı devre dışı bırakan ve kelâma tepki gösteren bir yaklaşım olduğunu ifade etmektedir. Bunlar yukarıdaki eğilimleri yanında Yahudi ve dualistlerin dinî-kültürel unsurlarından etkilenen kimselerden oluşmaktadırlar. Mutezile kendi sistemini ortaya koyarken önceliğini dış rakipler üzerine yoğunlaştırmış ve onlara karşı İslâm'ı savunmayı tercih etmiş, daha sonra içteki rakiplerini dikkate almaya ve onlara da gerekli cevaplar verme yoluna gitmiştir. Mutezile'nin Me'mun, Mu'tasım ve Vasık dönemlerindeki yükselişinin ardından Mütevekkil zamanında hilafet desteğini kaybetmesi, haşvî temayülün İslâm dünyasında etkisinin hızlanmasına sebebiyet verecek bir zeminin doğmasını sağlamıştır.<sup>43</sup>

Haşvî temayülün gelişmesi ve yaygınlaşmasında mihne sürecinin etkisi - yukarıda da ifade edildiği üzere- tahminden daha fazladır. Nitekim konuyla ilgili çalışmalar haşvî yaklaşımın gelişmesinde mihne ve Ahmed b. Hanbel'in önemli fonksiyonu bulunduğu üzerinde durmaktadır. Hatta mihne sonrası ortaya çıkan rivayet furyası arasında gerçek Ahmed b. Hanbel'i tanımanın çok zor olduğu bilgisini vermektedir. O mihne ile birlikte bir simge, bir sembol haline gelmiştir. Hatta kendisi mihneleşmiş, bir ölçü ve miyar haline gelmiştir. Onu sevenler sünnet taraftarı, ona işlenenler ya zındık ya da fâsık olarak nitelendirilmiştir.<sup>44</sup> Ahmed b. Hanbel'in vefatını müteakip ona bağlılık hisseden hadis çevreleri mihneyi ve mihneye konu teşkil eden meseleleri hareket noktası yaparak kendilerine bir kimlik atfetmişlerdir. Bu aşamadan sonra kullanılan Ehlü'l-hadis, Ehlü's-sünne, Ashabü'l-hadîs gibi nitelermeler dar manada mihnedeki Ahmed b. Hanbel'in konumunu benimseyenler, mihneden sonra da onu müdafaa edenler anlamına gelmeye başlamıştır. Eserlik ve Seleflik bunların ayrırtıcı nitelermeleri olarak belirmiştir.<sup>45</sup>

<sup>42</sup> Nyberg ,“Mukaddime” (Hayyat), *el-İntisâr*, s. 53; Tehanevî, *Keşşâfî istilâhâtü'l-fînûn* (thk. Ali Dahrûc), Beyrut 1996, I, 678-679; Kevserî, “Mukaddime”, *Tebyîn*, s. 42; Yurdağür, s. 426.

<sup>43</sup> Kevserî, “Mukaddime”, *Tebyîn*, s. 44.

<sup>44</sup> Özafşar, s. 67.

<sup>45</sup> Özafşar, s. 78.

Halife Mütevekkil zamanında mihne sürecinin sona ermesiyle yeni bir döneme girilmiştir. Devletin desteğini alan mihne mağduru hadis çevreleri geniş halk kesimlerinin desteğini alarak kendileri gibi düşünmeyenlere karşı mezhep meşrep ayırımı yapmaksızın sosyal bir baskı uygulamaya başlamışlardır. Bunun örnekleri çok olmakla birlikte bazı isimlerden bahsetmek mümkündür. Mesela Nisabur'da Ahmed b. Hanbel'in yakın dostu ez-Zuhlî (v. 258/871) ile oğlu Yahya ez-Zuhlî'nin (v. 267/880) bu konuda çok etkin olduğu ve haşvî tavrı devam ettirdiği bilinmektedir. Mesela Ahmed b. Hanbel Nisabur'un Buharî (v. 256/869) gibi birisini çıkarmadığını söylemesine rağmen başta Zuhlî ve onun gibi düşünenler onu Nisabur'dan kovmuşlardır. Bu duruma sebebiyet veren şey de Kur'an'ın mahlûk olup olmamasıyla ilgilidir. Nitekim Nisabur'a gelişinde İmam Buharî'nin tilavet olunan Kur'an'ın mahlûk olduğu görüşünü ileri sürmesinden ötürü çok zor durumda bırakıldığı kaynaklar tarafından nakledilmektedir. Zuhlî onun Kur'an'ın mahlûk olduğunu söylemesinden ötürü küfre düştüğünü, karısının boş olduğunu, tövbeye davet edilmesi gerektiğini, tövbe etmezse boynunun vurulacağını, mal ve mülkünün Müslümanlar arasında ganimet olarak dağıtılacağını, cenazesinin Müslüman mezarlığına gömülmeyeceğini ileri sürmüştür. Ayrıca Buharî'nin yanına gidenin de töhmet altına gireceğini düşünmüş ve bunu cemaatine açıklamıştır. Bütün bunlardan ötürü yine onun Nisabur'u terk etmesi istenmiştir. Hatta Zuhlî diğer bölgelere de mektuplar yazarak Buharî'nin Buhara ve Semerkant gibi bölgelere gitmesini engellemiştir. Böylece bu durumlara maruz kalan Buharî, Semerkant'ı terk ederken yolda hastalanarak vefat etmiştir.<sup>46</sup>

Bir başka örnek de müfessir Taberî'yle (v. 311/922) ilgilidir. O, Kur'an'ın tefsirinde Hanbelî çevrelerden farklı yoruma gittiği, onların reddettiği rivayetleri kabul ettiği ve Ahmed b. Hanbel'i fakih kabul etmediği için mühlid ve Şîi olarak nitelendirilmiştir. Yine o makam-ı mahmud âyetiyle ilgili olarak Hz. Peygamber'in Hz. İsa'daki gibi Allah'la beraber arşta oturacağı anlamını ihtiva eden rivayetleri kabul etmemiş, bu durum gelenek içindeki bir vaizle ters düşmesine sebebiyet vermiş ve kavga çıkmasına vesile olmuştur. Dolayısıyla Taberî'ye mühlid denmekle kalmamış, bilakis kendisi ve evi linç edilmek istenmiştir.<sup>47</sup> Yukarıdaki örneklerde bariz bir şekilde ortaya çıktığı üzere başka hiçbir harekette, popülizmin özellikleri, hadis ehlininkinden daha güçlü bir şekilde görülmemiştir. Aslında hadis ehli gerçekte İslâm öncesi devirlerden popüler menkıbeleri taşıyan veya Kur'an'ın tasvirlerinden işlek bir muhayyileyle yeni menkıbeler türeten dindar kıssacılarla sık sık ters düşmüştür. Fakat bu kıssaların en azından

<sup>46</sup> Özafşar, s. 76-77. Oğlu Yahya'nın etkisiyle ilgili olarak da bk. Özafşar, s. 78.

<sup>47</sup> Watt, s. 370; Özafşar, s. 80. Kurtubî de ilgili âyeti Peygamber'in şefaathetliği olarak kabul etmekle birlikte Taberî'nin bu şekildeki yorumunu eleştirmektedir. Bu sırada o, yalnızca Taberî'nin görüşüne katılmamakla kalmaz bunun yanında onun bu konuda haddi aştığını ve bu rivayetleri inkâr edenlerin töhmet altında kalacağını ifade eder. Daha sonra da Allah arşta oturduğundan Hz. Peygamber'in de onun yanında oturma ihtimali bulunduğunu söyler (Kurtubî, *el-Cami li-ahkâmî'l-Kur'an*, [nşr. Abdullah Abdülmuhsin et-Türki], Beyrut 2006, XIII, 150-151).

daha makul olanlarını savunan şuurlu bir müdafaayı da benimsemişlerdir. Onlar bu tür şeyleri reddetmekle birlikte Allah'la ilgili olarak O'nu insan biçimli olarak anlatan antropomorfik tasvirler ve peygamberlerle ilgili olağanüstü amellere dair hikâyeleri kabul etme yolunu seçmişlerdir. Çünkü bu tür anlatımlar vahiyde huzur-ı ilahîyle şahsî temas kurma duygusunu teyid etmeye yararmıştır. Bütün bu hususlar da onlar nezdinde bir şey hadis rivayeti içinde yer almışsa her ne kadar Allah'ı antropomorfik olarak tasvir etse de saygı gördüğünü ortaya koymaktadır.<sup>48</sup>

Bu temayülün gelişmesine katkı sağlayan en önemli isimlerden birisi de mücadeleci kimliğiyle ön plana çıkan ve Ahmed b. Hanbel'in öğrencisi ve ondan gelen rivayetler konusunda en güvenilir ravi olarak telakki edilen Berbeharî'dir (v. 329/940). Söz konusu âlim, Şia, Mutezile ve kelâm metoduna karşı gösterdiği sert muhalefet ve vaazlarla Bağdat'ın siyasî ortamında oldukça etkin bir rol oynamıştır. Özellikle Mutezile'ye karşı Ehl-i hadis düşüncesini savunmakla temayüz etmiştir. "Rabbın seni yakında makamı mahmuda ulaştıracaktır" (el-İsrâ 17/78) anlamındaki âyette geçen makamı mahmud tabirini maddi bir mekân kabul etmiş ve Allah'ın Hz. Peygamber'i arşın üzerine kendi yanına oturtacağını düşünmüştür. Dolayısıyla o, ahirette Allah'ın Hz. Peygamber'i kendi yanına oturtacağı düşüncesinin harareti savunucusu olarak kabul edilmektedir. Ayrıca fikrî tartışmaların ötesinde Berbeharî Bağdat'ta çıkardığı karışıklarla da dikkatleri üzerine çekmektedir. Bu amaçla onun mescidde yaşayan â'mâlari kullanmak suretiyle Eş'ariyye mezhebine mensup kimseleri sopayla dövdürterek toplumda karışıklık ve kargaşa çıkarttığı bilinmektedir.<sup>49</sup> Makdisî de bir dönemin sosyal ve siyasî tarihinin anlaşılması açısından Berbeharî'nin anahtar rol oynadığı tespitinde bulunmaktadır.<sup>50</sup>

Ancak bu hareket ve yöneliş beraberinde hulül ve ittihad düşüncesinin de gelişmesine de zemin hazırlamıştır. Şehrîstânî Müşebbihe'den bazılarının hulül fikrini benimsediklerini söyleyerek meseleyi temellendirmede öne çıkardıkları hususları şu şekilde zikretmektedir: onlara göre Cebrail Hz. Peygamber'e bir Arabî suretinde, Meryem'e de tam bir beşer olarak geldiği gibi, Allah'ın da insan

<sup>48</sup> M. G. S. Hodgson, *İslâm'ın Serüveni*, I, 356-357.

<sup>49</sup> Geniş bilgi için bk. İbnü'l-Esir, *el-Kamil fi't-tarih*, VIII, 307-308; krş. Altıntaş, s. 68. Selef akidesinin önemli imamları arasında yer alan Berbeharî tüm kelâmçılara ve kelâm metoduna karşı oldukça katı bir tutum sergilemesiyle bilinmektedir. İtikadi görüşleri bidatlerin terk edilmesi, Kur'an ve Sünnete uyulması şeklinde özetlenebilir. Bu amaçla o, dinin inanç ve amelle ilgili bölümlerinde yoruma giderken ilk üç asra müracaat edilmesini gerekli görmektedir. Akıl Allah'ın zatını ve sıfatlarını tanımakta yeterli değildir ve akaid sahasında Kur'an ve sünnetten delile dayanmaksızın yapılacak tevile vasıta kılınmaz. İlahî sıfatlar konusunda Allah ve Resülünün bildirdiklerine inanıp bu konuda -İmam Malik örneğinde olduğu üzere- soru sormanın terk edilmesi gerekmektedir. Kitap ve sünnet sınırları içinde yapılan tasavvufî izahlar ise kaçınılmazdır (geniş bilgi için bk. George Makdisî, "Hanabilah", *ER* (2nd ed.), New York 2005, VI, 3764; A. Saim Kılavuz, "Berbeharî", *DİA*, V, 476-477).

<sup>50</sup> Ferhat Koca, "Hanbelî Mezhebi", *DİA*, XV, 527; Özafşar, s. 80; Makdisî, "Hanabilah", VI, 3764



suretinde zuhur etmesi caizdir. Yine Hz. Peygamber'den "Rabbimi en güzel surette gördüm" anlamındaki bir hadis ile Tevrat'ta Musa aleyhisselâmdan "Allah'la konuştum ve bana şöyle dedi" şeklindeki nakiller bu konuya hamledilerek delil olarak kullanılmıştır.<sup>51</sup> Bundan başka Ebû Hilman ed-Dimeşki'ye nispetle doğan Hilmaniyye de Müşebbihe'nin izlerini taşıyarak hulul fikrini ileri süren hareketler arasında yer almaktadır. Kaynaklar Ebû Hilman 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 ahsen-i takvim üzere yaratıldığını ve bundan ötürü Allah'ın meleklere 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 *Kütü'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 hususun delillendirilmesinde İblisin Âdem'e secde etmemesinden hareket edilmiştir.<sup>52</sup> 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 Ehl-i sünnet sufleri 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 ve İbn Teymiyye gibi isimlerin Salimiyye'ye karşı tepki gösterdiği de bilinmektedir. İbn Teymiyye İbnü'l-Arabînin (v. 638/1240) fikirlerinin çoğunda Salimiyye düşüncesinin etkisi olduğunu ileri sürmektedir.<sup>53</sup> Dolayısıyla bütün bu gelişmeler, nassçı yaklaşımın ve haşvî tutumun hulul, ittihad ve vahdet-i vücud anlayışının doğmasına zemin hazırlayacak ortamı sağladığını ortaya koymaktadır.

<sup>51</sup> Şehristanî, I, 99.

<sup>52</sup> Geniş bilgi için bk. Cihat Tunç, "Salimiyye", *DİA*, XXXVI, 51.

<sup>53</sup> Neşşar, I, 292-296.



### b) Ehl-i hadis ve Ehl-i rey

Meselenin daha sağlıklı değerlendirilmesi için hadis taraftarlarının reye karşı tutum ve davranışlarının bazı örneklerden hareketle ele alınması konuyu daha anlaşılır kılacaktır. Böylece hem meselenin vuzuha kavuşması sağlanacak hem de sağlıklı bir sonuca ulaşılabilecektir. Kaynaklar Mukatil'in yaşadığı bölgede onun faaliyetleri karşısında çağdaşı olan Cehm b. Safvan'ın (v. 128/745) dirayet yöntemini öne çıkardığından bahsetmektedir. Dolayısıyla Mukatil'in konu edildiği yerlerde Horasan'da ikisinin yaptığı ateşli tartışmalar da gündeme gelmektedir. Bunlardan Mukatil nassçı yaklaşımı benimserken Cehm ise akli, dini nassları anlamada etken kılmaktadır. Fakat bugün elde mevcut kaynakların onlarla ilgili yorum ve değerlendirmelerine bakıldığında iki farklı tutumla karşılaşılmaktadır. Mesela Ahmed b. Hanbel Mukatil'in durumunu değerlendirirken hadis adı altında hâricî kaynakları kullanmasından bahsetmediği halde Cehm'e karşı çok daha sert bir tavır takınarak akli Hind felsefesine bağlı Sümenîlerden hareketle tercih ettiğini ifade etmektedir.<sup>54</sup> 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 tenzihçi düşünceyi 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 beraber Mukatil'in müfessir olduğu, Vehb'in de kendisine isrâiliyyât nispet edilmekle birlikte -Buhârî'nin ondan rivayette bulunmasından hareketle- güvenilir bir ravî olduğu belirtilmektedir.<sup>55</sup> Şia içinde etkili olan Hişam b. Hakem'in durumuna bakıldığında onun ve ona nispet edilen ekolün devam etmediği, muahhar İmamiyye doktrini tarafından eleştirildiği kabul edilmektedir. Ancak Mukatil gibi Hişam da her ne kadar eleştirilmiş olsa da uzun vadede etkisi devam etmiş ve kendinden sonra fikirleri ve yaptıkları devam ederek yaşama şansı bulmuştur.<sup>56</sup> 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 tevîl edilmesini gerekli görenlere -konumu ne olursa olsun -karşı çıktığı ve zındıklıkla suçladığı bilinmektedir. Bu yaklaşım yalnız Ahmed b. Hanbel'le de sınırlı kalmayarak devamlılık göstermiş, ardından başta Ebû Bekir Hallal (v. 311/923), İbn

<sup>54</sup> Şerafettin Gölcük, "Cehm b. Safvan", *DİA*, VII, 234.

<sup>55</sup> Mesela bk, Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, *el-İsrâiliyyât fi't-tefsîr ve'l-hadis*, Dımaşk 1985, s. 105-106.

<sup>56</sup> Mustafa Öz, "Hişam b. Hakem", *DİA*, XVIII, 154.

Akıl (v. 513/1119) ve İbn Teymiyye gibi isimler gelmiştir.<sup>57</sup>

Bu amaçla Darimî'nin (v. 280/894) *er-Red ale'l-Cehmiyye* adlı eserine bakmak söz konusu tavrı görmek açısından uygun olacaktır. Darimî da eserini Basra'da Ca'd b. Dirhem, Horasan da Cehm b. Safvan gibi kimselerin fikirlerini reddetmek amacıyla kaleme aldığını ifade etmektedir. Müellif söz konusu eserde konumuzla bağlantılı olarak Allah'ın arşa istiva etmesini incelemiş ve bu sırada istivanın semaya nispet edilmesinden kaynaklanarak arşın maddî bir mekândan ibaret olduğunu ortaya koymuş ve bu konudaki tezini ispatlamak amacıyla sahih olmayan rivayetlerden istifade etme yoluna gitmiştir. Diğer taraftan müellif, Mutezile'ye, Cehmiyye'ye ve bazı Hanefî âlimlere karşı sert bir üslup takınarak zındık, mülhid ve kâfir nitelendirmesine gitmiş ve onları Mekke müşriklerine benzetme yolunu tercih etmiştir. Eğer fikirlerinde ısrar ederlerse onlara uygulanacak cezanın ölüm olduğunu söylemektedir. Fakat bu sırada o, tezini ispatlamak için nassın zahirine bağlı kalmayı tercih ettiğinden konuyla ilgili sahih olmayan rivayetlere de başvurmaktan geri durmamıştır. Bu yapıysından hareketle eser başta naşiri olmak üzere diğer ulema tarafından eleştirilmiştir.<sup>58</sup>

Yukarıdaki anlatım ve değerlendirmeler Ehl-i hadisin, eski dinlerden kısaa anlatan küssacılarla anlaşamasalar 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 doğrulamaktadır. Dolayısıyla Hanbelî düşünce temelinde gelişen Ehl-i hadis anlayışı tüm cemaatleri sarmayı başaramamış olsa da bu tür yaklaşımlarıyla kendi inanç ve yöntemlerini neredeyse bütün Ehl-i sünnet ve cemaat üzerinde hâkim kılmışlardır.<sup>59</sup> Yine aynı Ehl-i hadis ravi bağlamında değerlendirmede bulunarak Mukatil b. Süleyman gibi isimlerin rivayet açısından güvenilir olmadıklarını söylesele de 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 Hanife<sup>60</sup> gibi isimler olmak üzere rey ehli hakkında oldukça sert davranıp tekfir etme yoluna gitmişler ve onların olumlu

<sup>57</sup> Geniş bilgi için bk. Bekir Topaloğlu, "er-Red ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye", *DİA*, XXXIV, 515.

<sup>58</sup> Bekir Topaloğlu, "er-Red ale'l-Cehmiyye", *DİA*, XXXIV, 512-513.

<sup>59</sup> Hodgson, *İslâm'ın Serüveni*, I, 357, 358.

<sup>60</sup> 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 (aslında Buharî'nin Sahih'inde matbu nüshalarda iman ikinci kitap olarak görünmekle birlikte vahy kısmı mukaddime olarak kabul edildiğinde iman ilk kitabı oluşturmaktadır) başta Ebû Hanife olmak üzere kalben tasdiki, imanın aslı unsuru kabul eden düşünceye karşı bir tepki mahiyeti ihtiva etmektedir (geniş bilgi için bk. Kamil Çakın, "Buharî'nin Murcia ile İman Konusunda Tartışması", *AÜİFD*, Ankara, 1992, XXXII, 184).

yönlerini de bertaraf etmeyi tercih etmişlerdir.

Nitekim konuyla ilgili araştırmalar hadis taraftarı düşüncenin, tabiûn devrin-den itibaren “rey”e karşı çıktığını ve onların ortaya koydukları sonucun neliğine bakmaksızın yalnızca rey metodunu kullanmalarından ötürü buna karşı olduklarını göstermektedir. Hatta söz konusu anlayış, yalnız bununla da yetinmemiş Hz. Peygamber’in reye karşı olduğu şeklinde nakilde bulunma yolunu tercih etmiştir.<sup>61</sup> Bu konudaki çalışmalar, Hz. Peygamber ve ashaap döneminde meselelerin çözümünde reye başvurmanın normal bir davranış olarak telakki edilmekle birlikte daha sonraları bu konunun farklı platformlarda değerlendirilerek karşı çıktığı bilgisini vermektedir.<sup>62</sup> İşte karşılaşılan meselelerin çözümünde hadisin yeterli olacağı şeklindeki bakış açısı tarihî ve sosyolojik düşüncelerin de etkisiyle hadisin dışına çıkılmama politikasını beraberinde getirmiştir. Böylece bu anlayışın sembol ismi olan başta Ahmed b. Hanbel olmak üzere geçmiş Ehl-i hadis ulemasının 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 vakiadır.<sup>63</sup> Ancak bu paraleldeki eserler ile aynı ekolün reye karşı olması şeklindeki çabaları ve kaynakları birlikte mütalaa edildiğinde birbirleriyle eşdeğer olduklarını söylemek mümkün değildir. Nitekim Ehl-i hadisin, rey taraftarlarını dışlaması, sadece bilgi kaynağı olarak kabul etmemekle sınırlı kalmamış, onların sosyal ilişkilerine de aksetmiştir.<sup>64</sup>

<sup>61</sup> Ebû Hureyre'ye nispet edilerek Hammad b. Yahya Ebû Bekir es-Sülemi el-Basri'nin naklettiği hadis şöyledir: "Bu ümrnet bir müddet Allah'ın Kitabıyla, sonra Peygamber'in sünnetiyle amel edecek, sonra da rey'le amel edecek" (Ahmed b. Hanbel, *İlel*, 1/185[1009]; krş. M. Emin Özafşar, "Kültür Tarihimizde Rey- Eser Çatışması", *AÜİFD*, 2000, XLI, s. 240).

<sup>62</sup> 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 saldığı, kültür tarihimizin saklanamaz bir gerçeği durumundadır. Burada bilhassa, hadisçilerin muhaliflerine karşı takındıkları tavırın dinî bir temele oturtmaları meselesi oldukça manidardır. Bu muhalifler içerisinde, hatta odağında İbrahim en-Naha'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) ve Muhammed b. Şucâ (v. 266/876) gibi isimlerin bulunması ilginçtir. İlmi ve dinî hatta her şeyi 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 hâmilini, 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 (Özafşar, "Rey-Eser Çatışması", s. 270).

<sup>63</sup> Aslında İbn Teymiyye'den önce de bu meyanda eser kaleme alan Makdisî (v. 507/1113), İbnü'l-Cevzi, 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, *Mevzû Hadisler*, Ankara [4. baskı], s. 138-168).

<sup>64</sup> Özafşar, "Rey-Eser Çatışması", s. 243.

Nitekim nakledilen örnekler bu durum hakkında bir nebze bilgi vermektedir. Yine İbn Kuteybe'nin Nazzam'dan bahsederken -nezdinde kabul edilir bir kimse olmamasının tabîi bir neticesi olarak- onun gece-gündüz içki içtiği ve fuhşa düştüğü şeklindeki ifadelerle söze başlamaktadır. Yani fikirlerinden bahsedeceği kimseyle ilgili bu tarz bilgiler vermek suretiyle onun düşüncelerini değersizleştirme yolunu tercih etmektedir.<sup>65</sup> Dolayısıyla her iki alanla ilgili çalışmalar mukayese edildiğinde erken dönemden itibaren hadis uleması meselelerin çözümünde reye başvurmayı İslâm açısından tehlikeli bir durum görmekte birlikte harici din ve kültürel unsurları kullanmayı aynı oranda tehlikeli görmemiştir. Nitekim reye başvurulara bidat ve dalalette oldukları, hatta küfre düştükleri, bu yüzden öldürülmeleri gerektiği gibi bir takım müeyyideler uygulanırken geçmiş dinlerden birçok unsuru İslâm'a katan kimselerin tekfir edilmesi ve bidatçı oldukları dile getirilmemiştir.<sup>66</sup> Nitekim haklı olarak yukarıda Fahreddin er-Razi'nin de benzer yakarış içinde olduğu nakledilmişti. Bu yaklaşım da kaçınılmaz olarak hadis adı altında birçok israilî haberin İslâm kültüründe yer edinmesine sebebiyet verdiğini ve bunun yolunun da nakille olduğunu göstermektedir. Yani bu metot ve temayül aklın bilgi yolu olarak kullanılmasını haricî bir unsur ve tehlikeli kabul ederken israilîliyyât ve mitik anlatımları ise -kaynağı yabancı bilgi ve malzeme olmakla birlikte- hadis şeklinde geldiğinden ötürü tehlikeli görmemiştir.<sup>67</sup>

## II. Fonksiyon Açısından Mukatil b. Süleyman'ın Konumu

Haşviyye ve Ehl-i hadisin İslâm kültür ve hayatındaki durumunu inceledikten sonra bu zeminde boy gösteren Mukatil b. Süleyman'ı ele almak uygun olacaktır. Mukatil eseri günümüze ulaşan ilk müfessirler arasında yer almaktadır. Ancak İslâm mezhepleri tarihçileri onun Allah'a sıfat nispet etme konusunda Müşebbi-

<sup>65</sup> İbn Kuteybe, s. 84.

<sup>66</sup> Hatta israilî rivayetin kaynağının bile rey olduğu söylenmiştir. Mesela Hz. Peygamber'den, "İsrailoğulları, cariyelerinin çocukları yetişinceye kadar dürüst kimselerdi. Bu çocuklar rey desteklediler ve bundan dolayı yoldan çıktılar; diğer insanları da yoldan çıkardılar" anlamındaki rivayet nakledilmektedir. Nitekim bu söz tetkik edilince rey destekleyen ilk şahsın Medine'de Rebîa (v. 136/753), Kufe'de Ebû Hanife, Basra'da el-Betrî (v. 140/763) olduğu anlaşılmaktadır, ki bu anlayışa göre bu kimseler cariyelerin oğullarıydı. Böylelikle Hz. Peygamber'in İslâm toplumunun, İsrailoğulları ile Hristiyanların yolunu aynen takip edeceklerini önceden haber vermiştir (İbnu'l-Esir, *en-Nihâye*, IV, 28; el-Beyhâkî, *Ma'rifetu's-sunen*, I, 110; krş. M. J. Kister, "İsrailoğullarından Nakilde Bulunma Meselesi", s. 125-153).

<sup>67</sup> Bu gelişim, mitik bilgi ve anlatımların İslâmî bünyeye nakil vasıtasıyla girilmesine izin verildiğini göstermektedir. Bu tür tespit ve değerlendirmelerde bulunan birçok ulemeden biri olan Cabirî de Tevrat ve Talmud kaynaklı gaybî haberler ile cennet-cehennemle ilgili israilîliyyâtın, İslâm kültürüne çeşitli konularda sızıntıları bulunduğu ve bunların iç bünyeye girişlerinin, aklı değil de nakli olduğu tespitinde bulunmaktadır. Söz konusu rivayet ve haberler de daha ziyade Kur'an'ın mücmel olarak aktardığı malumatın detaylandırılması şeklinde bir vazife görmüştür. Kur'an ise gaybî nitelikli olan ahiret hayatıyla ilgili bilginin kaynağının Allah olduğunu ifade edip durumu O'na havale ederken israilîliyyâta ise aynı konular bilginin objesi haline gelmişlerdir (Cabirî, *Arab Aklının Oluşumu* [trc. İ. Akbaba], İstanbul 1997, s. 204).

he'den, kebire sahibinin iman dairesi içinde olduğunu söylemesinden ötürü Mürcî bir hadis âlimi olduğunu da ifade etmektedirler.<sup>68</sup> Ebû Hanife Cehm teşbihe gitmemek için tenzihte aşırıya giderek sonunda Allah hiçbir şey değildir dedi. Mukatil ise ispatta ifrata düşerek Allah'ı mahlukatına benzetti.<sup>69</sup> Neseî (v. 303/912) onu yalancılığıyla meşhur bir âlim olarak nitelendirmektedir.<sup>70</sup> Ancak İmam Eş'arî onu Mürcie'nin teşbihi benimseyen kolu içine alarak Allah hakkındaki görüşlerini şu şekilde sıralamıştır: Allah cisimdir, gür saçı vardır ve cüssesi insan şeklindedir. Eti, kanı, saçı ve kemiği, el, ayak, baş ve iki göz gibi organları ile uzuvları vardır. Bununla beraber O başkasına benzemez, başkası da O'na benzemez. Cevaribî'ye göre O'nun ağzından göğsüne kadar olan kısmı boştur. Bunun dışındaki kısmı ise doludur. İnsanların çoğu O'nun içinin dolu olduğunu söylüyorlar. Nitekim Allah'ın samed olması da bu düşünce mensupları tarafından içi boş olmayan dolu olarak tevil edilmiştir.<sup>71</sup>

Mukatil'e benzer diğer bir isim ise Hişam b. Hakem'dir. Hatta Ehl-i sünnet içinde Mukatil'in konumu ne ise Şia içinde Hişam'ın konumunun da aynı olduğu ifade edilmektedir. Hişam b. Hakem'in görüşlerine bakıldığında söz konusu kaynaklar onun ulûhiyet makamına dair tecsimî fikirleriyle ilgili şu bilgileri vermektedir: mabud sınırlı ve sonlu bir cisimdir. Uzunluğu, genişliği ve derinliği vardır. Onun uzunluğu açısından boyu, genişliğinden fazla değildir. Mahlûka benzeyen mabud kendi karışıyla yedi karıştır, gümüşten yapılmış saf bir zincir ve her yönü yuvarlak bir inci gibi ışıldayan parlak bir nurdur. Yine onun rengi, tadı, kokusu ve dokunması vardır, rengi tadı, tadı kokusu, kokusu da dokunmasıdır. Ancak Allah'ın renk ve tadı zatının dışında değildir, bizzat kendisi renk ve tattır. Bundan başka mekân yokken Allah vardır ve hareketiyle mekânı yaratmıştır, böylece O'nun, hareketiyle mekân meydana gelmiş ve O da bu mekânın içinde

<sup>68</sup> İbn Nedim onun zeydi, muhaddis ve kurradan (*el-Fihrist* [thk. Rıza Teceddüd], Tahran, s. 227), Hayyat ve Ebu'l-Muîn en-Neseî Müşebbihe'den olduğunu ifade etmektedir (Hayyat *el-İntisâr* (thk. Nyberg), Beyrut 1993, s. 67; *Tebziratü'l-edille* [thk. Salame Claude], Dimaşk 1993, I, 119-120; 164). Şehristanî ise Mürcieden olduğunu ve hadis uleması arasında bulunduğunu belirtmektedir (*el-Müel ve'n-nihal* I, 141, 143-144). Mürcî olarak niteleme Şia taraftarı olmayan yani Hz. Peygamber'in Ehl-i beytine özel bir fazilet isnad etmeyen ve Haricîyeden olmayan kimsele-re verilen genel ad olduğu anlaşılmaktadır (geniş bilgi için bk. Watt, s. 173). Aslında bütün bu nitelikler Neşşar'ın da haklı olarak dile getirdiği üzere Mukatil'in Müşebbihi, Mücessimî ve Mürcî tavırların hepsini kendinde birleştirdiğini göstermektedir. Hatta Müşebbihi Kerramiyye'nin Horasan ve Maverâünehir'de etkili olması dikkate alındığında Mukatil'in Müşebbihi ve haşvî tavrı benimsemesinde Kerramiyye'nin de katkısı olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Kerramiyye'nin -ileride görüleceği üzere- nübüvvet telakkisinin etkisi, Mukatil'in Garanik hadisesi ve Dâvüd aleyhisselamın Urya'ya aşık olmasıyla ilgili rivayeti eserine almasında ortaya çıkmaktadır.

<sup>69</sup> Zehebî, *Mizanü'l-İtidâl*, (nşr. Ali Muhammed Muavvad-Adil Ahmed Abdülmevcut), Beyrut 1995, VI, 505.

<sup>70</sup> Zehebî, *Mizan*, VI, 505.

<sup>71</sup> Eş'arî, *Makalatü'l-İslâmiyyin* (thk. Helmut Ritter), Wiesbaden 1980, s. 152-153; 209; Hişam b. Hakem yanında Mukatil b. Süleyman gibilerinin Allah'a cisim olarak tasvir eden ve uzuv nispet eden rivayetlerle ilgili geniş bilgi için bk. İbnü'l-Cevzî, *Telbisü İblis*, s. 110-113.

yer almıştır. O'nun mekânı arştır. Aslında Hişam'ın Allah'a insan biçimci vasıf nispet etmesiyle ilgili birçok rivayet ve nakil bulunmakla birlikte bunların her birini nakletmeye gerek bulunmamaktadır. Ancak ondan bahsedenlerin büyük çoğunluğu -başta Ebü'l-Huzeyl el-Allaf ve Cahız olmak üzere- Mutezile ulemasının onu bu tür fikirlerinden dolayı eleştirdiğini bildirmektedir.<sup>72</sup>

Hişam'a benzer hareket eden Mukatil'in Müşebbihî tavrı ve görünümü Yahudi ve Hıristiyanların kitaplarından aldığı rivayetlerde ortaya çıkmaktadır ki bunlar da yalnız ulûhiyete yönelik olmayıp daha geniş bir alana tekabül etmektedir. Diğer bir ifadeyle mezhepler tarihi kitapları ulûhiyete yönelik tavrından hareketle onu Müşebbihe'den saymışlarsa da naklettiği rivayetlerin genel İslâmî ilimlerin tümüne yansiyacak tarz ve muhtevada olduğu görülmektedir. Bundan ötürü tefsir ve hadis kitaplarında onun önceki din ve kültürlerden birçok hususu almasından bahsedilip teoride eleştirilse de tefsirinden geniş alanda istifade edildiği bilinmektedir. Onun önceki dinlerden aldığı konuların başında Kur'an kıssalarıyla ilgili anlatımlar yer almaktadır ki buralarda o tarihî zaman ve mekânla ilgili mevcut boşlukları önceki din ve kültürlerden doldurma yoluna gitmiştir. Dolayısıyla onun israilî rivayet ve anlatımları, başta yaratılış, cennet ve cehennem geçmiş ümmet ve peygamber kıssaları olmak üzere geniş bir alana tekabül etmektedir. Bu amaçla o, dönemi yanında daha sonraki zamanlarda da israilî rivayet nakletmekle, özellikle Yahudi ve Hıristiyanlardan batıl nakillerde bulunmakla ve isnadı tetkik etmemekle suçlanmıştır.<sup>73</sup> Nitekim hal tercümesini konu edinen eserlerin büyük çoğunluğu onu, sözlerinin doğru olmaması ve her şeyi bilmek iddiasının uzantısında değişik hikâye anlatması açısından eleştirmektedir. Yine onun Allah'ı mevcudata benzetmesinin de her şeyi bilme iddiasıyla yakından alakalı bir netice olduğu anlaşılmaktadır. Aynı yaklaşım sonucunda

<sup>72</sup> Geniş bilgi için bk. Abdülkahir el-Bağdadî, *el-Fark beyne'l-frâk* (thk. Muhammed Muhyidin Abdülhamid) Beyrut 1990, s. 65-67, 227. Bağdadî onun İmamiyye'nin Müşebbihesinden olduğunu kabul ettiğinden hem İmamiyye'nin alt kollarını sıraladığında hem de Müşebbihenin grupları arasında zikretmiştir. Hişam'ın sıfatlar konusundaki görüşlerinden bazıları da şöyledir: ilimle ilgili olarak o, "Allah eşyayı ezelden bilir" şeklindeki fikri muhal bulmaktadır. Çünkü ona göre, Allah eşyayı bir bilgi ile bilmeden bilmekte ve bilgi O'nun aynı, gayri veya bir parçası olmayıp bizzat bir sıfatıdır, sıfat da ne kadîm ne de hadis olmadığından tavsîf olunması mümkün değildir. Bundan başka bilinen olmadan Allah'a âlim denilmesi de mümkün değildir. Sıfat tavsîf olunmadığından Allah'ın kudreti, işitmesi, görmesi, hayatı ve iradesi de ilim gibi ne kadîm ne de muhdestir. Bütün bunlara ek olarak sıfatlar ne Allah'tır, ne de Allah'ın dışındadırlar. Kulların fiilinin yaratılmasına gelince Allah eşyayı ezelden bilmediğinden kul fiili yapmadan önce söz konusu fiili Allah bilmez, eğer bilmiş olsaydı kulların bir şeyi seçmelerinin veya sorumlu olmalarının imkânı bulunmazdı. Kur'an'ın mahlûk olup olmamasıyla ilgili olarak da o, Kur'an'ın, ne hâlık ne de mahlûk olduğunun söylenemeyeceğini ifade etmektedir. Mukatil'e paralel hareket ettiği kabul edilen Hişam'ın fikirlerinin devamlılığına gelince kaynaklar ona nispet edilen ekolün devam etmediği, muahhar İmamiyye doktrini tarafından eleştirildiği bilgisini vermektedir. Bununla birlikte onun -her ne kadar eleştirilmiş olsa da- uzun vadede etkisinin sürdüğü ve kendinden sonra fikirleri ve yaptıklarının devam ederek yaşama şansı bulunduğu bilgisine ulaşılmaktadır (Mustafa Öz, "Hişam b. Hakem", *DİA*, XVIII, 154). Yine

<sup>73</sup> Zehebî, *Mîzan*, VI, 507; Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, s. 111-114.

onun rivayet ettiği bu tür nakillerin çoğunun efsane, kıssa ve hikâyelerden oluştuğu, bütün bu tür faaliyetlerin de onun değerini düşürmeye sebebiyet verdiği ortaya çıkmaktadır.<sup>74</sup>

Ancak İmam Şaî'nin "insanlar tefsir konusunda onun yanında çömezdirler" şeklinde yukarıda nakledilenlerin tam tersi olarak onu metheden nakiller de bulunmaktadır. Bu durum onun hakkında biri birine zıt, farklı değerlendirmelerin bulunduğunu ortaya koymaktadır. Dolayısıyla onu konu edinen çalışmalar farklı değerlendirmeler çerçevesinde geniş bir bilgi manzumesi sunmaktadırlar. Onu methedenler onunla ilgili eleştirilerin başka bir Mukatil'e ait olacağı ihtimalini gündeme getirdikleri halde bu yaklaşım pek isabetli bulunmamaktadır. Çünkü Mukatil'le ilgili genel övgüler onun teşbih konusundaki tutumunu değiştirmeye müsait değildir. Bu amaçla günümüzde onun elimizdeki mevcut tefsirlerinden hareketle mezhepler tarihi kitaplarının ona nispet ettiği yaklaşımın sıhhatini test etmek amacıyla bir kısım çalışmalar yapıldığı dikkati çekmektedir. Özellikle onun Allah'a teşbihî vasıflar nispet etmesi açısından yapılan çalışmalar, onun Müşebbihe'den olması şeklindeki değerlendirmeyi yanlış bulmaktadırlar.<sup>75</sup> Bu makalede biz meselenin bu yönünün yeniden ele alınarak değerlendirilmesini gereksiz görmekteyiz. Bununla birlikte yukarıda teşbih ve Müşebbihe'den olma şeklindeki bir yaklaşımın yalnızca belli âyetlerdeki yorumlardan hareketle değerlendirmenin çok isabetli olmadığına altını çizmek gerekmektedir. Nitekim söz konusu endişeleri taşımak suretiyle onun hakkındaki açıklamaları dikkate alan Cerrahoğlu'nun bu konudaki tespitlerinden bazıları şöyledir: Mukatil Mücessime ve Müşebbihe'den olmak ve kullandığı rivayetlerdeki isnad açısından incelenmeye müsait bir şahsiyet olarak karşımıza çıkmaktadır. Kullandığı rivayetler açısından çokça eleştirilen Mukatil'in Müşebbihî olup olmaması durumuna gelince eldeki mevcut eserlerden hareketle, buna karar verilmesi oldukça zordur. Ancak mevcut tefsirlerde teşbih anlayışının görülmeşi, onun bu anlayışı benimsemediğine delil teşkil edemez.<sup>76</sup> İsnad yönünden yapılan ithamlara gelince, hadisçilere hak vermemek elde değildir. Hakikaten eserlerinde isnadı ihmal etmiş, hatta isnadı en fazla kullandığı *Tefsiru'l-hamsi mi'n âye* adlı eserindeki isnadlar ise zayıftır.<sup>77</sup>

<sup>74</sup> M. Plessner, "Mukatil", İA, VIII 567.

<sup>75</sup> İbrahim Çelik, "Kur'an'da Haberî Sıfatlar ve Mukatil b. Süleyman'a İsnad Edilen Teşbih Fikri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, II, sy. 2, 1987, s. 151-159; Celil Kiraz, "Mukatil b. Süleyman'ın Muhkem Müteşabih Anlayışı", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011/1, sy. 26, s. 95-105. İlk makale Mukatil'in Müşebbihe'den olmayacağını söylerken ikinci makale onunla ilgili değerlendirmeleri dikkate almaksızın onun müteşabih ve huruf-ı mukataa konusundaki görüşlerini nakletmektedir.

<sup>76</sup> İsmail Cerrahoğlu, "Tefsirde Mukatil ibn Süleyman ve Eserleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1976, XXI, s. 21.

<sup>77</sup> Cerrahoğlu, s. 35. Mukatil üzerine yapılan çalışmalar onun çalışmalarına konu olan malzemeyi sağlam rivayetlerle sunmadığını ve çelişkili senetlerle aktardığını, dolayısıyla bu durum onun bazı bilgileri karıştırdığı tezini doğrulamaktadır (geniş bilgi için bk. Mustafa Soycan, s. 90).



Haşvî temayülü benimseyen Mukatil'in teşbihî rivayetler nakletme yanında Yahudi ve Hıristiyanlar ile Mazdeizm gibi yaşadığı bölgedeki komşu kültürlerin hemen her birinden kendi görüşüne uygun bilgi topladığı ve bunları hadis olarak naklettiği kabul edilmektedir. Mesela ona nispet edilen isrâiliyyâtтан biri de - Berbeharî'de de görülen- makamı mahmudla ilgilidir: "kıyamet gününde bir münadi Allah'ın sevgili kulu nerededir diye çağırır. Bu sırada O'nun omzuna degecek şekilde arşa beraber oturan Peygamber meleklerin safları arasından çıkar."<sup>78</sup> 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.<sup>79</sup> Meselenin bu şekilde nakledilmesi Mukatil'in makamı mahmudu maddi bir mekân olarak yorumladığını ve mücavir kültürlerden etkilendiğini göstermektedir. Mazdeizm'de Allah'ın başka bir âlemde kürsisinde aşağı âlemdeki melik Husrev'in oturuşu gibi oturduğu inancı vardır. Bu anlatım Mukatil'in veya öğrencilerinin bu yorumu Seneviyye gibi gnostik komşu kültürlerden aldığı güçlendirmektedir. Bunun yanında onun fikirlerinin yayılmasında muhaddis Mücahid b. Cebr'in de katkısı olduğu düşünülmektedir.<sup>80</sup>

Bütün bu açıklamalar haşvî bakış açısının teşbihçi düşüncenin gelişip serpilmesinde etkili olduğu kanaatini güçlendirmektedir. Nitekim Mukatil ve Ehl-i hadisin gayba taalluk eden arş, kürsi ve Allah'ın arşa istivasiyla ilgili yaklaşımlarının vardığı nokta bu tezi desteklemektedir. Şüphesiz Ehl-i hadis -yukarıda görüldüğü üzere- bir yandan arş ve kürsinin ve özellikle haberî sıfatların teviline şiddetle karşı çıkarken diğer taraftan bu konuda sahih ve zayıf konuyla ilgili buldukları tüm rivayetleri eserlerine almaktan geri durmamışlardır. Bunun sonucunda da söz konusu rivayetler Allah'ın yedi kat semanın üstünde olduğu, arşa istiva ettiği ve kürsiyle ilgili maddî yorumlara gitmeye sebebiyet vermiştir. Diğer taraftan Hz. İsa'nın Allah'ın yanına ref edilmesinin maddî olarak yorumlanması ve kıyamete kadar mekân olarak Allah'ın yanında bulunması şeklinde

<sup>78</sup> Söz konusu anlayışın halk öğretisindeki eserlerde de yer aldığı dikkati çekmektedir. Sura ilk üflemeden sonra tüm mahlûkatın ölmesinin ardından ikinci sura üflenmeden önce Hz. Peygamber dirilir sağında Cebrâil, solunda Mikâil'le birlikte makamı mahmuda gelir. Bu sırada İsrâfîl de sūra üfleme üzere hazırlanmaktadır (Hatice K. Arpaguş, *Osmanlı Halkının Geleneksel İslâm Anlayışı*, İstanbul 2006).

<sup>79</sup> Zehebî, *Mizan*, VII, 506; Zehebî aynı muhtevadaki rivayeti İbn Abbas ve Dehhak kanalıyla verdikten sonra bunu Mukatil'in arkadaşlarından birinin uydurmuş olabileceğini ifade etmektedir (ayrıca bk. Neşşar, I, 289; Malatî, *et-Tebîh 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.

<sup>80</sup> Kevserî, "Mukaddime", *Tebyîn*, s. 38, 44-45 (dipnot); Neşşar, I, 289.



bir anlayışın gelişmesine karşılık Kur'an-ı Kerim'deki kıyamet ve mahşerle bağlantısı bulunmayan makam-ı mahmud âyeti (el-İsrâ 17/78-79) siyak ve sibakına uygun olmayacak şekilde tefsir edilmeye çalışılmıştır. Bu gelişim neticesinde maddî anlamdaki arş veya kürsiye paralel olarak kıyamette Hz. Peygamber'in makamı mahmudda Allah'ın kürsisinin yanında oturacağı yönünde bir takım rivayetler nakledilmiştir. Söz konusu rivayetlerin çokluğu ve yoğunluğu da Ehl-i sünnet ulemasının makamı mahmudu Peygamber'in şefaât yetkisinin bulunması şeklinde anlamasına sebebiyet verdiği düşünülmektedir.<sup>81</sup>

Mukatil'le ilgili yapılan teorik değerlendirmelerden sonra onun bu yaklaşımının eldeki mevcut eserlerde olup olmadığını incelemek meselenin anlaşılmasına zemin hazırlayacaktır. Bu amaçla onun öncelikle haberî sıfatlar konusundaki tavrının belirlenmesi uygun olacaktır ki bu durum onun Müşebbihe'den olup olmadığı sorusuna cevap vermeyi de sağlayacaktır. İkinci olarak da Mukatil'in haşvî temayülün neticesi olarak farklı din ve kültürlerden gnostik malzemeyi Kur'an'ın yorumlanmasında kullanıp kullanmadığına bakmak gerekecektir. Nitekim bu bağlamda onun başta yaratılış ve semiyat konularındaki tutumunun incelenmesi onunla ilgili karar vermeyi kolaylaştıracaktır. Mukatil'in mezhepler tarihi kitaplarında Müşebbihe'den olarak nitelendirilmesi amacıyla eldeki mevcut eserlerine bakıldığında doğrudan bu tür yorumlar bulunmasa da haşvî temayülün uzantısı olan Allah'a mekân nispet etme gibi hususların onun yorumlarında yer aldığı dikkati çekmektedir. Mesela Tâhâ suresi beşinci âyetteki “الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى” Rahman arşa istiva etmiştir” anlamındaki kısım, bu yerin ve göğün yaratılmasından sonra olmuştur ve istiva fiili istekarra (bir yerde karar kılma) manasına gelmektedir. Dolayısıyla âyet Rahman'ın arşa karar kıldığını dile getirmektedir.<sup>82</sup> Meâric suresi üçüncü âyette o, “كَاْفِرِيْنَ اَبْرَاسِيْمَ الَّذِي هُوَ اَنْفَرِيْطًا يَّسْتَفِيْطُ الْاَسْمٰجِيْنَ” kâfirlerin başına gelecek olan azap mearic sahibi Allah'tandır” şeklindeki kısımda meariç sahibini dereceler sahibi, dereceleri de semalar olarak yorumlamaktadır. Arş semaların üzerinde

<sup>81</sup> Nitekim Taberî âyetle ilgili biri Allah'ın Hz. Peygamber'i arşa yanına oturacağı, diğeri de şefaât yetkisi şeklinde iki yorumun bulunduğunu bildiren bunlardan ilim ehli ikincisini tercih ettiğini ve kendisi de birincisinin doğru olmadığını bildirmektedir (Taberî, *Camîu'l-beyân* [nşr. Abdullah Abdülmuhsin et-Türkî], Kahire 2001, XVI, 43-47). Yine o, Allah'ın Hz. Peygamber'i arşına oturtmasının ne naklen ne de aklen sahih olmadığını, ne sahabe ne de tabiûnun böyle bir şey nakletmediğini ifade etmektedir (s. 51).

<sup>82</sup> Mukatil b. Süleyman, *Tefsîrü Mukatil b. Süleyman* (thk. Abdullah Mahmud Şehate), Kahire 1979, III, 20-21; ayrıca bk. Malatî, *et-Tenbîh*, s. 100-103. Naşir Allah'ın arş üstüne karar kılması O'nu yaratılmışlara benzetmektir ki Allah böyle bir şeyden münezzehtir diyerek tenzihin gerekliliğine vurgu yapmaktadır. Müşebbihî tavrın ortaya çıkmasında bu âyete yapılan yorum belirleyici olmaktadır. Nureddin es-Sabunî de âyetteki “istivâ”nın istila etmek ve hâkimiyet altına almak, kastetmek, yönelmek, tam ve kâmil olmak, karar kılmak ve mekân tutmak gibi anlamlara gelmekle birlikte karar kılmak veya mekân tutmak şeklindeki anlamı tercih etmenin bir dayanağı bulunmadığını ifade etmektedir (Nureddin es-Sabunî, *el-Bidaye fi usulî'd-dîn* [nşr. Bekir Topaloğlu], İstanbul 2011, s. 25).

Allah da arşın üzerindedir.<sup>83</sup> Yani meariciden hareketle Allah'ın semadaki arşın üzerinde olduğunu ifade etmekte ve muhakkikte bu yorumundan hareketle Mukatil'in Mücessime'den olduğunu belirtmektedir. Mülk sûresi 16. âyetteki "نُومِ دَنَا فَتَدَلَّى" gökte olanın cezalandırmasından emin mi oldunuz" şeklindeki bölüme, gökte olan Allah'tır ve o en yüce semadadır anlamını vermektedir.<sup>84</sup> Yani o, Kur'an-ı Kerim'de Allah'ın konu edildiği müteşabih âyetleri zahirî olarak yorumlamakta ve bu konudaki anlatımlara maddî anlamlar vermeyi tercih etmektedir. Aynı mantıktan hareketle Necm sûresinde Cebrâil'in vahyi getirme serüveninden bahsedilirken âyette "نُومِ دَنَا فَتَدَلَّى" kısmını Mukatil, Rabbi Muhammed'e yaklaştı ve sarktı şeklinde açıklamıştır. Devamında "وَلَقَدْ رَأَاهُ نَزَلَةً أُخْرَى" şüphesiz onu diğer bir inişte de gördü" şeklindeki âyeti de Muhammed Rabbini bir defa daha kalbiyle gördü. O'nu Sidretü'l-münteha da görmüştür şeklinde yorumlamaktadır.<sup>85</sup>

Yine haberî sıfatlar içinde mütalaa edilecek "وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ" kıyamet günü arz bütünüyle O'nun kabzasında, semalar da O'nun sağında dürülmüş olacaktır" anlamındaki Zümer suresi 67. âyeti Mukatil burada takdim olduğunu ve sema ile arzın her ikisinin de sağında yani sağ kabzasında dürülmüş olacağını söylemektedir. Bundan başka İbn Abbas'tan konuyla ilgili şu rivayeti de nakletmektedir: Allah gökler ve yeri ikisini birden kabzedecektir. O'nun kabzasından gökler ve yerin kenarları görülmeyecektir. Diğer eli de sağdadır.<sup>86</sup> Yine "وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا" o gün mahşer yeri Rabbini nuruyla aydınlanacak" anlamındaki 69. âyeti o, Allah'ın baldırının nuruyla aydınlanacaktır şeklinde açıklamaktadır.<sup>87</sup> Bütün bu yorumlar da bugün yapılan ve onun Müşebbihe'den olmadığını ileri süren çalışmaların aksine Mukatil'in Müşebbihî fikirleri benimsediğini göstermektedir. Ancak bu sırada tefsirde takip edilen metot ve yapılan yorumlar dikkatli bir şekilde incelendiğinde eldeki mevcut *et-Tefsîrül-kebir*'in tek bir kimsenin kaleminden çıkmadığını destekleyecek bir yapının var olduğu anlaşılmaktadır. Mesela yukarıda Allah'ın semanın üzerinde olması ve O'na yed ve kabza gibi vasıflar nispet eden âyetler, Müşebbihî tavırla maddî ve zahirî anlamda yorumlanmış ve söz konusu izahı destekleyecek haber ve rivayet-

<sup>83</sup> Mukatil, IV, 435.

<sup>84</sup> Mukatil, IV, 391.

<sup>85</sup> Mukatil, IV, 160.

<sup>86</sup> Mukatil, III, 685. Naşir Allah'ın kemiyet ve keyfiyetten, mekândan yaratılmışlara benzemekten bizdeki gibi kabza ve el nispetinden münezzehe olduğunu ifade etmektedir.

<sup>87</sup> Mukatil, III, 687. Naşir Mukatiline bu şekildeki âyeti tahsis etmesinin bir delili bulunmadığını söylese de aslında "kıyamet günü müminlerin kendilerini tanımları için baldırını açtığı" (Buharî, "Tevhid" 24) anlamında keşfu's-sâk şeklindeki rivayetin varlığı, Buharî'nin söz konusu haberinin sıhhatinin yeniden ele alınmasını kaçınılmaz kılmaktadır. Nitekim Mukatil de el-Kalem 68/42. âyette aynı tavrını devam ettirmemiş ve meselenin açıklamasını yapmamayı tercih etmiştir.

ler nakledilmiştir. Bununla birlikte konuyla bağlantılı diğer bir âyete yapılan göndermede aynı tarz yoruma rastlanmamaktadır. Bu durum ya tefsirin Mukatil'e ait olduğu, ancak onun kendi içinde tutarlılık göstermeyecek şekilde birbirine zıt görüşleri beyan ettiğini açıklamaktadır. Ya da tefsirin bu tür birbirine zıt fikirleri ihtiva etmesinden ve kendi içinde bütünlük oluşturabilecek yapı ve tutarlılığın bulunmamasından hareketle Mukatil'e ait olmadığını akla getirmektedir. Nitekim aynı bağlamdaki âyetlerin bir yerde tenzihî, diğer tarafta ise teşbihî tarzda birbirine zıt iki farklı şekilde yorumlanması eserde Mukatil dışındaki kimselerin veya müstensihlerin etkisi olduğu ihtimalini akla getirmektedir. Diğer bir ifadeyle bu durum Müşebbihî Mukatil'in tefsirinin kendisinden sonra bir veya daha fazla müellif veya müstensih tarafından tashihten geçirilerek tenzihî bir yaklaşımla şekil değiştirdiği ihtimalini güçlendirmektedir. Nitekim Muhammed Hüseyin ez-Zehabi'ye göre tefsirinde Mukatil'in tabiûndan Dahhak b. Muzahim'den hadis işittiği ifade edilmekle birlikte Dehhak'ın ondan dört yıl önce vefat etmesi, bunun imkânsızlığını göstermektedir. Yani o, tabiûndan Dahhak'ı görmediği halde ondan nakilde bulunmuştur. Nitekim İbn Uyeyne'den yapılan nakilde bu durumun Mukatil'e söylendiği konu edilmiştir. Meseleyle ilgili olarak Mukatil babasıyla Dehhak'a gittiğinden bahsetmiş olsa da Dehhak'ı görmediği kabul edilmektedir.<sup>88</sup> Yine nüshalar arası yapılan mukayeseler müstensihlerin bazı ihmal, atlama ve ekleme gibi tasarruflarda bulunduğunu göstermektedir ki bu da esere Mukatil dışında katkıları bulunanların varlığına işaret etmektedir.<sup>89</sup> Bütün bu gelişmeler bir yandan Mukatil'in tefsirinde görmediklerinden rivayette bulunduğu ve diğer yandan müstensihlerin esere bir takım ekleme ve çıkarmalar yaptıklarından tefsirde birbirine zıt fikirlerin yer aldığını göstermektedir. Bu da eserin ona aidiyeti noktasında şüphelerin ortaya çıkmasını sebebiyet vermektedir. Biz de yukarıdaki tespitlerimizden hareketle onun kaleme aldığı tefsirin kendisinden sonra ekleme ve çıkarmalar yapılarak günümüze ulaşmış bir eser olduğunu düşünmekteyiz.

Bundan başka Mukatil'in Müşebbihî ve özellikle haşvî tavrı hakkında karar verirken yalnızca haberî sıfatlar konusundaki yaklaşımından hareket etmek yeterli olmayacaktır. Bu amaçla onun rivayet konusundaki tutumu ve rivayet ettiği nakillerin isnadı yanında muhtevasına da bakmak gerekmektedir. Çünkü haşvî tavrı Müşebbihî sonuca ulaşmaya sebebiyet verdiğinden kişi hakkında yapılacak bir değerlendirmede bütüncül yaklaşım gerekmektedir ki bu durum Mukatil değerlendirilirken genelde ihmal edilmiştir. Nitekim hadis konusunda onun güvenilir olmadığı söylenmekle birlikte naklettiği rivayetlerin kaynağıyla bağlantı kurulmadığı gibi rivayetlerinden istifade edilmeye devam edilmiştir. Dolayısıyla bugün onu değerlendiren çalışmalar Müşebbihî olup olmadığını araştırırken bu yöne de bakmış olsalar daha sağlıklı sonuçlara varabilirlerdi.

<sup>88</sup> Zehebî, *Mizan*, VI, 505; Muhammed Hüseyin ez-Zehabi, s. 111-112.

<sup>89</sup> İbrahim Çelik, *Mukatil b. Süleyman ve Tefsirdeki Metodu*, Bursa 2000, s. 37-41.

Aşağıda örneği verilecek olan konularda onun senetsiz veya mevzu birçok rivayetle âyetleri yorumlaması haşvî tavrının tabîî bir sonucudur.

### Mukatil'in Etkisi

Bu başlık altında hem Mukatil'in Müşebbihî olmasının temelini oluşturan haşvî yaklaşımına zemin hazırlayan durum incelenecek hem de bu konudaki tavrının devamıyla ilgili mukayeselerde bulunulacaktır. Mukatil'in tefsir ve hadis konusunda birbirinden farklı değerlendirmelere konu olduğu ve bu hususta oldukça geniş değerlendirme ve aktarımların bulunduğu görülmektedir ki yukarıda da bu meseleye kısmen değinilmiştir. Bunun yanında onun etkisinin Şia'daki Hişam b. Hakem gibi devam ettiği görülmektedir. Söz konusu etki geniş bir alan tekabül etmekle birlikte bunlardan tespit edilenlerden bir kısmı şu şekilde özetlenebilir: Ebu'l-Leys es-Semerkanî (v. 373/983) ondan rivayette bulunan isimlerin başında gelmektedir. Bundan başka kaynaklar Sa'lebî'nin (v. 427/1035) *el-Keşf ve'l-Beyân* adlı tefsirinde Mukatil'in tefsirinin farklı tariklerini derleyerek ondan yararlanma sürecini hızlandırdığı bilgisini vermektedir. Diğer taraftan Vahidî (v. 468/1075), Ferra el-Begavî (v. 516/1122) ve Kurtubî'nin (v.671/1273) de aynı yolu devam ettiren müfessirler arasında yer aldığı görülmektedir. Ancak Mukatil'in metodunu doğru bulmayıp eleştirenler de vardır. Bunlar arasında Zerkeşi (v. 794/1392) ve Suyutî'nin (v. 911/1505) ismi yer almaktadır.<sup>90</sup> Mukatil'den sonra aynı üslup ve tarz üzerine çalışma yapan Sa'lebî, Vahidî, Begavî ve Hazin (v. 741/1341) gibi isimlerin bu süreci daha da hızlandırdığı ve onun ve fikirlerinin yaygınlık kazanmasına zemin hazırladığı anlaşılmaktadır. Tüm bu isimler hem eserlerinde çokça isrâîlî bilgiye yer vermeleri hem de rivayetlerini senetsiz olarak nakletme açısından dikkatleri üzerlerine çekmektedir. Vahidî'nin Salebî'nin öğrencisi, Begavî'nin *el-Meâlimü't-tenzîl*'inin Salebî'nin *el-Keşf*'inin muhtasarı, Hazin'in *Lübâbü't-te'vil*'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 Begavî'nin bu şekildeki yaklaşımı da kendinden sonra telif edilen -özellikle halka yönelik- eserlerde hadis senetlerinin alınmayarak sahabeden olan râvinin zikredilmesiyle yetinilme yolunu açtığı bilinmektedir.<sup>91</sup> Mukatil ve medresesinin etkisine tefsir dışında hadiste de rast-

<sup>90</sup> Ömer Türker, "Mukatil b. Süleyman", *DİA*, XXXI, 136; ayrıca bu konudaki bir çalışma için bk. Mustafa Soycan, *Mukatil b. Süleyman'ın Tefsir Adlı Eserindeki Megazî Bilgilerinin Tesbit ve Değerlendirilmesi*, Sakarya 2011, s. 90. Hadisçiler Sa'lebî ve Vahidî'nin rivayet ettiği haberlerin hemen tamamının zayıf ve mevzu olmasından dolayı onların naklettiklerinden biriyle istidlal etmenin caiz olmadığına icma etmişlerdir (geniş bilgi için bk., M. Abdülhayy el-Leknevî - A. Ebû Gude, "Klâsik Dönem Bazı Tefsir, Hadis ve Tasavvuf Eserlerinde Yer Alan Hadislerin Değeri Üzerine" [trc. Hayati Yılmaz], *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2004, V, sy. 13, s. 472-473).

<sup>91</sup> Mevlüt Güngör, "Begavî Ferrâ", *DİA*, V, 340.

lama imkânı bulunmaktadır. Hatta onun ve medresesinin bu alandaki etkisi Huşeyş b. Esrem'le (v. 253/867) ortaya çıkmaktadır ki Huşeyş bu amaçla *el-İstikame* adlı eserini kaleme almıştır. Malatî de *et-Tenbih* adlı eserini bugün mevcut olmayan bu eserden istifade etmek suretiyle telif etmiştir.<sup>92</sup> Onun etkisi özellikle Cehmiyye'nin yanlışlarını ortaya koymada ve haberî sıfatlar ve müteşabih âyetlerle ilgili yorumlarda ortaya çıkmaktadır. Bu konuların başında da arş ve kürsi, Allah'ın yeryüzüne nüzülü gibi konular gelmektedir. Ancak Kevserî onun bu konudaki rivayetlerinin genellikle senedi bulunmayanlardan oluştuğuna işaret etmektedir.

Mukatil'in haşvî olduğunu ortaya koyan hususlardan birisi de naklettiği rivayetlerde ortaya çıkmaktadır. Söz konusu durumun vuzuha kavuşması için onun naklettikleri arasındaki konulara bakmak isabetli olacaktır. Bu tür hususların başında da arş, kürsi ve kalemin yaratılışı ile konuları, insan ve hayvan suretindeki değişik meleklerin taşıyıcılığını yapması, Âdem'in ve dünyanın yaratılışı, kaf dağı ve tuba ağacı, kıyamet, cennet-cehennem, melek, cin, şeytan ve geçmiş ümmetlerle ilgili kıssalar ile Dâvûd aleyhisselâmın Urya denilen bir hanıma âşık olması gibi hususların yer aldığı görülmektedir. Onun açtığı yolu kendisinden sonra devam ettiren isimlerin neler yaptığı müstakil bir araştırma alanı olmakla birlikte makale sınırları içinde bunun gerçekleştirilme imkânı bulunmamaktadır. Bunun yerine bu çalışmada Osmanlı dönemindeki eserlerdeki durumu takip edilmeye çalışılacaktır. Bu amaçla onun kullandığı ve naklettiği rivayetler verildikten sonra durumun mukayese edilebilmesi için Osmanlı halk eserlerindeki şekli ilgili dipnotta verilecektir. Yaratılışa ilgili olarak ilk insan Âdem'in yaratılmasıyla ilgili bilgilerden bir kısmı şöyledir:

Âdem çorak ve verimli arazinin kırmızı ve beyaz çamurundan yaratıldı. Bundan dolayı onun neslinin kimisi beyaz, kimisi kırmızı, kimisi siyah, kimisi mümin kimisi kâfirdir. İblis yaratılan bu sureti kıskanmış ve kendisinden faziletli kılınma-

<sup>92</sup> Kevserî mihne süreci sonrası yıldızı parlayan ve Abbasi halifesi Mütevekkil'e yakın olan Huşeyş b. Esrem'den hareketle onların tavır ve tutumlarıyla ilgili şu tespitlerde bulunmaktadır. Huşeyş'in, rivayette sika olduğu söylene de dirayet konusunda böyle olmadığı bilinmektedir, bundan dolayı o, kati delilin reddettiği şeyi dile getiren ve gereksiz şeyleri söylemekten geri durmayan biri olarak bilinmektedir. Nitekim o, Mutezile'nin "istivâ" kelimesine istila manasını vermesinden rahatsızlık duyarak Allah'ın arş üzerine hissî olarak istiva ettiğini söylemiştir. Hatta o, bu görüşüyle de yetinmemiş, Allah'ın hissî olarak oturduğunu reddedenleri de tekfir etme yolunu tercih etmiştir. Huşeyş'in kitabının kendisinden sonra Darimî, İbn Huzeyme (v. 311/924), Hallal ve Abdullah b. Ahmed (v. 290/903) gibi isimlerin eserlerine örneklik teşkil etmesi haşvî temayülün devamlılığını ve bu isimlerinde söz konusu anlayış mensupları içinde bulunduğunu göstermektedir. Onlarla ilgili olarak Kevserî 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 (Kevserî, "Mukaddime", *et-Tenbih*, s. 197-198).

sını kabul etmeyerek Allah'a isyan etmiştir.<sup>93</sup>

Âdem kırk yıl sureti şekillenmiş çamur halinde bırakılmıştır. İblis onun dübünden girip ağzından çıkmış ve ben ateştenim, bu ise içi boş bir çamurdandır, ateş çamurdan üstündür, dolayısıyla ben de onu yeneceğim demiştir. 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 tekrarlamıştır. Bunun üzerine ruh istemeyerek onun içine girip yine istemeyerek çıkmıştır. Daha sonra baş tarafından Âdem'e ruh üflemiş, bunun üzerine ruh içinde müteredit kalmış, cesedin yarısına göbeğe ulaşınca oturmak için acele etmiştir. İşte insanın aceleden yaratılması (el-İsrâ 17/11) bundandır. Ruh yine müteredit kalmış, ayak parmaklarına ulaşınca da oradan dışarı çıkmak istemiştir. Fakat çıkacak yer bulamamıştır. Tekrar başa dönmüş ve burun deliklerinden dışarı çıkmış, o da bu sırada aksırmıştır, Âdem de “elhamdülillah” demiş ki bu onun söylediği ilk söz olmuştur. Allah da ona “yerhamükillah” diye karşılık vermiş ve seni bunun için yarattım, hamdimle beni tesbih ve takdis ediyorsun demiştir.<sup>94</sup>

Mukatilin ismen kursiden bahseden yerlerde şöyle bir rivayet yer almaktadır: Kürsinin her bacağıının uzunluğu kürsinin altında bulunan yedi gök ve yedi kat

<sup>93</sup> Osmanlı halk öğretisinde yer alan bölüme gelince onun verdiği bilgiler 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 (*Envârü'l-âşikîn*, s. 28; *Muhammediyye*, s. 40. Hadisin değerlendirilmesi için bk. Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadisteki Dayanakları*, Ankara 2000, s. 106-107, krş. Arpağuş, s. 160).

<sup>94</sup> Mukatil *Tefsir*, I, 97-98; III, 79. Cebrâil Hz. Peygamber'in toprağını alırken onun güzellik ve nurundan Âdem aleyhisselâmin balçığına katmıştır. Bu toprak kırk sabah kudret eliyle yoğrulduktan sonra güneşe karşı konmuş ve kırk yılın sonunda kurumuştur. Ardından güzel bir endamla yaratılan Âdem Taîf ile Mekke arasında bir yere konulmuştur. Melekler Âdem'in başını yere koyduğunu görmüşler. Aralarında bulunan İblis de onu kıskanmış, ancak beklemekte olan cisme eliyle vurup içinin boş olduğunu anlayınca ağzından girip hiçbir engelle karşılaşmadan aşağıdan çıkmıştır. Sonra arkadaşlarına dönüp “Bu içi boş bir nesnedir, Allah bunu sizden faziletli kılsa ne yaparsınız?” diye sormuş; onlar kendilerinin Allah'a itaatle meşgul varlıklar olduğunu söylemişlerdir. İblis ise böyle bir şey olursa kendisinin isyan edeceğini bildirmiştir. Maddî yaratılışı bu şekilde tamamlanan Âdem'e ruh üfleme zamanı geldiğinde Allah, ruha Âdem'e girme emrini vermiştir. Ruh cesedin dar ve karanlık bir yer olduğunu söyleyerek bir türlü girmeye güç yetirememiştir. Ancak üçüncü emirden sonra girmeyi başarmıştır. Ruh cesede girince önce beyne gitmiş ve orada iki yüzyıl hiçbir yere değmeksizin dolaşmış, sonra gözlere, oradan da genze inmiştir. Ruh genizde iken Âdem aksırmış ve “elhamdülillah” diyerek ilk konuşmasını yapmıştır. Allah da ona “yerhamükallah” şeklindeki ilk sözü öğrettikten sonra ruh bütün cesede yayılmıştır. Daha sonra Âdem'e nurdan bir elbise getirilmiştir (*Muhammediyye*, s. 41-42; *Envârü'l-âşikîn*, s. 28-29). Bu rivayet muteber kabul edilen kaynaklarda bulunmadığından ihtiyatla yaklaşmaktadır (Yıldırım, s. 107). Âdem'in yaratılmasıyla ilgili yukarıdaki rivayete paralel bilgiler içeren hadisin münker olduğu bildirilmiştir (Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdisi'z-zâife*, Riyad 1988, I, 528-529 [h. nr. 354]). Bu rivayetin sahâbenin sözü olmayıp İsrâiliyat'tan olduğu ve geçmiş ümmetlerin kitaplarından alındığı ihtimali üzerinde de durulmuştur (İbn Kesir, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-azîm* [nşr. Muhammed İbrâhim el-Bennâ, v.dğr.], İstanbul 1984-85, I, 110, IV, 452; V, 165; krş. Arpağuş, s. 160-161).

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 kuşların efendisi kartala benzer ki o da Allah'tan kuşlara rızık verilmesini diler. Meleklerden bir diğerinin yüzü ise yırtıcı hayvanların efendisi aslan suretine benzer, bu da Allah'tan yırtıcı hayvanlar için rızık ister.<sup>95</sup>

**Sidreye** gelince Mukatil'e göre Peygamber Rabbi'ni Sidretü'l-müntehada görmüştür. Sidretü'l-müntehada yedi kat semanın üstündeki arşın sağ tarafında dalları inci, mercan ve zebercetten olan bir ağaçtır. Münteha denmesi yaratılmış olan meleklerden hiçbirinin ilminin ona ulaşamamasından kaynaklanmaktadır. Onun ötesini Allah'tan başkası bilemez. Sidrenin yapraklarından her biri ümmetlerden birini gölgelendirir ve üzerinde de Allah'ı zikreden bir melek vardır. Yapraklarından biri yeryüzüne getirilse bütün yer ehli onun her çeşit meyve ve elbiseden oluşmuş nuruna gark olur, bir adam bir deveye binip onu tavaf etmek istese bindiği yere gelmeden önce yaşlılık ona galebe çalar. Bu tubâ ağacıdır. Sidrenin gövdesinden Selsebil ve Kevser adındaki iki ırmak çıkmaktadır.<sup>96</sup>

**Kalemle** ilgili olarak anlattıkları da şöyledir: (el-Kalem 68/1). âyetteki

<sup>95</sup> Mukatil, I, 213. Benzer yaklaşım ve anlatımlardan -Cehm'in arş ve küriyi inkar ettiği bağlamında- Malatî de bahsetmiştir (bk. *et-Tenbih*, s. 103-104) İbrahim Çelik bu tür rivayetlerden hareketle Mukatil'in meleklerle cismanî nitelikler vermek suretiyle israiliyyatın etkisinde kaldığı tespitinde bulunmaktadır. Nitekim o, Mukatil'in teşbihe düştüğünü kabul etmemekle birlikte meleklerin tasviriyile ilgili anlatımlarda teşbihe düştüğünü ve yukarıdaki rivayetin benzerinin İncil'de bulunmasından hareketle onun bu konuda İslâm'a birçok hurafe kattığını dile getirmektedir (Çelik, *Mukatil b. Süleyman'ın Tefsirindeki Metodu*, s. 130). Osmanlı halk öğretisindeki Sidre ve Kürsiyle ilgili anlatım da kısaca şu şekilde yer almaktadır: **Sidre** arşın altında kürsinin karşısında cennetlerin üstünde beyaz inciye benzer boşluktur ki tubâ ağacı da buradadır ve Cebrâil ile ona yakın meleklerin mekânı da burada bulunmaktadır. Hz. Peygamber de mirac 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 bin yıllık 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 kürsinin üzerine oturmuştur. Bu kürsinin önündeki on bin kürside Tevrat'ı yazan, bu kürsilerin çevresindeki kırk bin kürside de Tevrat'ı okuyan melekler vardır. Kürsinin 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. Kürsinin arkasında da Kur'ân-ı Kerim okuyan ve yazan melekler ve kürsiler bulunmaktadır (geniş bilgi için bk. *Kara Dâvûd*, s. 217-218; krş. Arpağuş, s. 149).

<sup>96</sup> Mukatil, IV, 160-161.



nun'dan kasıt balıktır. Bu balık yerin en altındaki bir denizedir. Kendisiyle yazı yazılan kalem nurdan olup uzunluğu da göklerle 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 kase emmiştir.<sup>97</sup>

el-Bakara 30. âyette Âdem'in yaratılışını anlatırken Mukatil Âdem'den önce Allah'ın yaratmış olduğu melekler, cinler ve şeytanları konu edinmiştir. Cinler yeryüzüne, melekler semaya yerleşmiştir. Fitne ve haset sebebiyle birbirleriyle savaşa tutuşan cinlerin üzerine Allah dünya semasında bulunan cin ordularından birini göndermiştir ki İblis de bunlar içindedir. Bu grup cinler de ateşten yaratılmış olup cennetin bekçileridir. Bunlar İblis'le birlikte yeryüzüne inince yerdekilerin onların semada mükellef oldukları ibadetlerle mükellef tutulmadıklarını görünce yeryüzünde kalmak isterler. Bunun üzerine Allah onlara yerde kendileri yerine geçecek halife yaratacağını bildirmiştir.<sup>98</sup>

“وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ” O Allah ki yeri yayıp döşeyendir” anlamındaki Ra'd suresi 3. âyeti yorumlarken Mukatil yeri eni ve boyu beş yüzer yıllık mesafede Kâbe'den iki bin yıl sonra Kâbe'nin altına gelecek şekilde yarattığını söylemektedir.<sup>99</sup> “Göklerde, yerde ve ikisi arasında ve toprağın altında bulunanlar O'nundur” şeklindeki âyette geçen es-serâyı da süflî yer olarak tefsir etmektedir. Bu yerin altında taş, melek, öküz, balık ve su bulunmaktadır, rüzgâr da boşlukta esmektedir.<sup>100</sup> Söz konusu taşın yeşil renkli, üzeri oyuk ve semanın renginde üç şubesi

<sup>97</sup> Mukatil, IV, 404.

<sup>98</sup> Mukatil, I, 97-98. Bu konuyla ilgili halk öğretilerine kaynaklık eden eserlerde de birçok benzer anlatıma rastlanmaktadır. Konuyla ilgili geniş bilgi için bk. Arpaguş, s. 343-344.

<sup>99</sup> Mukatil, II, 366; IV, 132-133.

<sup>100</sup> Mukatil, III 21. Benzer, ancak daha geniş muhtevaya sahip anlatımın halkın öğretilerine esas alan eserlerde de yer aldığı dikkati çekmektedir. Nitekim dünyanın yaratılışını konu edinen söz konusu anlatım özetle şöyledir: Yerlerin yaratılması sırasında dünya Kâbe'nin bulunduğu yerde kızıl el taşı büyüklüğündedir ve su üzerinde gemi gibi sallanmaktadır. Bunun üzerine Allah arştan bir melek indirerek yeri getirmesini emreder. Melek yeri bir eliyle doğudan diğeriyle de batıdan tutarak getirir. Fakat meleğin ayakları yerinde duramaz. Allah da kalınlığı beş yüzyıllık mesafede olan ve üzerinde yedi bin çukur, her çukurda da bir deniz bulunan yakuttan bir cisim (taş) yaratır ve ona meleğin ayaklarının altına girmesini emreder. Böylece meleğin sabit durması sağlanır, ama bu defa da taş karar kılamaz. Bunun üzerine Allah Firdevs cennetinden kırk bin boynuzlu, ayakları arasında beş yüzyıllık mesafe bulunan, yerin kenarından arşa kadar uzanan “Leyûsan” isminde bir öküz çıkarır ve ondan taşın altına girmesini emreder. Böylece taş sabitleşir, ama bu defada öküzün ayakları karar kılamaz. Allah kalınlığı yedi kat yer ve gök büyüklüğünde bir taş yaratıp öküzün altına koyar. Fakat taş öküzü sabit kıldığı halde kendisi karar kılamaz. Bu defa da Allah kırk bin kanatlı, kırk bin ayaklı, bütün denizler üstüne konulsa hardal tanesi kadar kalacak “Yemhûd” isminde bir balık yaratır ve taşın altına koyar. Fakat balık taşı sabit kıldığı halde kendi karar kılamaz. Allah da balığın altında denizi, denizin altında da havayı yaratır (geniş bilgi için bk. *Muhammediyye*, s. 30-32; *Envârü'l-âşıkîn*, s. 18-19; *Mârifetnâme*, s. 16; Ahmed Mürsîdî Efendi, *Pend-i Ahmedîyye*, İstanbul 1303, s. 253-254). Ancak bu rivayet mevzû hadis örnekleri arasında zikredilmektedir. Buna rağmen bu anlayış günümüze kadar yaşamıştır.



olan bir taştır.<sup>101</sup>

Ölüm meleği Azrail'in biri doğuda biri batıda, biri kuzey rüzgârının estiği dünyanın en uzak tarafında, diğeri ise saba rüzgârının estiği yine dünyanın en uzak yerinde olmak üzere dört kanadı vardır. Ayakları da biri doğuda diğeri batıda olmak üzere iki tanedir. Mahlukat onun ayakları arasındadır. Başı en üst semadadır, bedeni ise gök ile yer arasındadır, yüzü de hicap perdelerinin olduğu yerdedir.<sup>102</sup>

Ruh insan suretinde pek büyük bir melektir. Arşın dışındaki bütün mahlûkattan daha büyüktür. O meleklerin bekçisidir, yüzü, insan yüzü gibidir.<sup>103</sup> Mukatil'e göre ruh Cibril'den farklı bir melek gibi anlatılmıştır. Cebrâil'in anlatımında da diğeri büyük melekler gibi zahiri büyüklük ve görünümün uzantısında olağanüstü tasvirlerle yer verilmiştir. Mesela Hz. Peygamber'in onu Mekke dağlarında ufuğu kapamış bir şekilde ayakları semada başı yerde olarak gördüğü ve bayıldığı, Cebrail'in daha sonra insan suretinde gelerek Peygamber'in yüzünü sıvazladığı ve arkadaşı olduğunu bildirdiği anlatılmaktadır. Ancak Hz. Peygamber onu gerçek suretinde gördüğünden güzelliğinin ona sirayet ettiği de konuyla ilgili verilen bilgiler arasında yer almaktadır.<sup>104</sup> Miraca yükselişi sırasında da diğeri peygamberler yanında melekleri gördüğü, onlarla tokalaştığı ve Cibril'in her birini tek tek

---

Meselâ Batı Anadolu'da dünyanın sarı ökünün üzerinde, ökünün de yakuttan bir taş üzerinde olduğu inancıyla karşılaşılmaktadır (geniş bilgi için bk. Arpağuş, s. 135).

<sup>101</sup> Mukatil, III, 435.

<sup>102</sup> Mukatil, III, 450. Meleklerin tasvirleriyle ilgili olarak halk öğretisine bakıldığında kanatlarının dünyayı kuşatacak ve dünyadan çok daha büyük olacak şekilde birinin sağda birinin solda olması gibi birçok tasvirle karşılaşılmaktadır. Mesela İlk yaratılan İsrâfil'le ilgili tasvir şöyledir: dört kanadından biri doğuda, biri batıda, diğeri yer ile gök arasında, öbürü de Allah'tan korkarak yüzünü kapadığından yüzünün üstündedir. Arşın bir köşesini omzuna almış olan İsrâfil'in başı arşta, ayakları da yedi kat yerin altındadır. Melekler içinde en güzel sese sahip olan odur (*Kara Dâvûd*, s. 20; Arpağuş, s. 333).

<sup>103</sup> Mukatil, II, 547. Halk öğretisindeki değişik tasvirlerden birisi şöyledir: Cebrâil'in altı yüz kanadı ve her kanadında yüz saçığı vardır. Saçıklarının uzunluğu doğu ile batı arası kadardır ve bir saçığı dağları parçalayacak güçtedir. Kanatlarının her biri değişik nurdan yaratılmıştır, vücudu kardan beyazdır, ayakları da yerin altındadır (*Mârifetmâme*, s. 7; *Envârü'l-âşıkîn*, s. 21, 284; *Kara Dâvûd*, s. 222). Ahd-i Atık'te meleklerin insan şeklinde oldukları (Tekvîn, 19/1), dört yüzlü, dört kanatlı oldukları, ayaklarının buzağı ayağı gibi olduğu, dört yandaki kanatları altında insan ellerinin bulunduğu ve kanatlarının birbirine bitişik olduğu, yüzlerinin insan yüzü gibi, sağdakilerin aslan, soldakilerin öküz, dördünün de kartal yüzlü olduğu bildirilmektedir (Hezekiel, 1, 4-28; ayrıca bak. İşaya, 6/2-7; Daniel, 7/9-10). Ancak Kur'an-ı Kerim'e bakıldığında meleklerin ruhanî bir varlık oldukları, hızlı hareket ettikleri ve kanatlarının bulunduğu bahsedilse de (geniş bilgi için bk. Arpağuş, s. 339-343) bu kanatların Kitab-ı Mukaddes'te olduğu şekilde zahiri manasına alınması doğru görülmemektedir. Nitekim Mukatil'in tefsiri üzerinde çalışan İbrahim Çelik onun Müşebbihî olmadığını söylemekle birlikte melekler konusunda aşırı derecede İsrailiyatın etkisi altında kaldığı tespitinde bulunmaktadır. Hatta o, meleklerden başka, kıyamet, cennet ve ceennem gibi semiyata dayalı alanlarda tefsir kitaplarının nassın ruhuna uymayacak abartılı rivayetler naklettiklerini ifade etmektedir (Çelik, a.g.e, s. 137).

<sup>104</sup> Mukatil, IV, 604.

tanıtıldığı anlatım sırasında yer alan hususlardandır.<sup>105</sup> Bundan başka Hz. Peygamber'e nübüvvet verilince İblis'in onunla kimin uğraşacağını sorduğu ve Ebyaz adındaki bir şeytanın Peygamber'in hakkından geleceğini bildirdiği ve Safa'da evinde bulunduğu sırada onun yanına Cibril suretinde giderek vahiy vermek istediği de nakledilenler arasındadır. Fakat Cibril inip şeytanı durdurmuş ve eliyle onu itmiş, Ebyaz da korkudan Hind'in en uzak köşesine düşmüştür.<sup>106</sup>

Melekler dışında semiyât konuları içinde yer alan ahiret ve ahvaliyle ilgili konulara bakıldığında oldukça geniş malzemeye rastlanmaktadır ki bunlardan bir kısmından bahsetmek yeterli olacaktır. Mesela Mukatil "sura üflenir" anlamındaki Zümer 68. âyetindeki sura boynuz manasını vermektedir. Borazana benzeyen boynuz İsrâfil'in ağzındadır ve boynuzun baş tarafındaki daire gök ve semanın genişliği kadardır. İsrâfil emredildiğinde üfleyebilmek için gözünü arşa doğru dikmiş beklemektedir. Sura üflendiğinde "فَصَعَقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ" Allahın diledikleri hariç yerde ve göktekiler bayılır" sesin şiddetinden ve korkudan Cibril ve Mikail dışında canlıların tamamı ölür. Daha sonra Cebrâil'in ve İsrâfil'in ruhu (alınır), ardından ölüm meleği Azrail'e de ölüm emri verilir. Söz konusu meleklerin bu şekildeki ölümü üzerinden kırk sene geçince onlar tekrar dirilmek üzere çağrılırlar. Sonra Allah İsrâfil'i diriltir ve ona ikinci defa sura üflemesini emreder.<sup>107</sup>

"رَبِّكَ لِبِأَمْرِ ضَادٍ" Rabbin gözetlemektedir" anlamındaki (el-Fecr 89/14) âyeti Mukatil, Rabbin sıratıdır şeklinde yorumlamış ve şu bilgileri vermiştir: cehennemnin üzerinde her biri yetmiş yıllık mesafede olan ve üzerinde bir meleğin ayakta beklediği yedi köprü vardır. Meleklerin yüzleri kor, gözleri de şimşek gibidir, ellerinde kargılar, çengeller ve kancalar vardır. İlk köprüde imandan, ikincide beş vakit namazdan, üçüncüde zekâttan, dördüncüde ramazan orucundan, beşincide Kâbe'yi hac etmekten, altıncıda umreden, yedincide insanlara zulmetmekten sorarlar.<sup>108</sup>

<sup>105</sup> Mukatil, IV, 603-604.

<sup>106</sup> Mukatil, IV, 602-603.

<sup>107</sup> Mukatil, III, 685-687.

<sup>108</sup> Mukatil, IV, 689. Halk öğretisindeki sırat tanımlamasına bakıldığında şu şekildeki tasvir nakletmek mümkündür: Sırat cehennem üzerine çekilen bir köprüdür, cennete de buradan gidilir. Kıldan ince kılıçtan keskindir. Uzunluğu üç binyıllık yol olup bunun binyılı yokuş, binyılı düz, binyılı da iniştir. Sıratın ilk önce Hz. Muhammed, ümmetiyle birlikte geçer, sonra diğer peygamberler, ardından da sâlih amel işleyenler, şehidler ve müminler geçer. İnsanların bu köprüden geçiş süreleri durumlarına göre olacaktır, yani kimisi yıldırım, kimisi yel, kimisi de koşan veya yürüyen at gibi; bazıları yüz yılda, bazıları üç binyılda geçerken bazıları da cehenneme düşüp yanar. Cehennem müminlere "Çabuk geçin nurunuz ateşimi söndürmektedir!" diye seslenir (geniş bilgi için bk. *Envâri'l-âşikîn*, s. 443-445; *Muhammediyye*, s. 333-336; *Müzekki'n-nüfûs*, s. 102; *İmâdü'l-İslâm*, vr. 215a-215b; *Kara Dâvûd*, s. 28; *Tenbihü'l-gâfilîn*, I, 85-86; *Mârifetnâme*, s. 21; krş. Arpaguş, s. 309).

(el-Fecr 89/23). âyetin yorumuna göre cehennemin getirilişi şu şekildedir: cehennem beş yüzyıllık mesafeden üzerinde yetmiş bin yular, her yularda da yetmiş bin melek olmak üzere getirilir. Yüzleri kor, gözleri şimşek gibi olan melekler mahlûkatı cehennemden engellemek amacıyla cehennemi tutmaktadırlar. Onlardan biri konuştuğunda ateş saçılır, meleklerin her birinin elinde üzerinde dağlar misali iki bin yetmiş başı bulunan demir bir çubuk vardır ve bu çubuk meleğe tüyden daha hafif gelir. Bu meleklerin yılanların başı gibi yedi başı vardır, gözleri mavidir ve mahlûkata Allah'ın gazabından daha fazlasını isteyecek şekilde şiddetli bir öfkeyle bakarlar. Cehennem arşın bacağına yerleştirilecek şekilde getirilir.<sup>109</sup>

Mukatil, el-Ahzab 38. âyetindeki “*مَا كَانَ عَلَى النَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ فِيمَا فَرَضَ اللَّهُ*” kendisine gerekli gördüğü şeyi yerine getirmede Peygamber'e bir sıkıntı yoktur” anlamındaki kısmı Allah'ın helal kıldıkları olarak yorumladıktan sonra âyetin devamındaki “*لَهُ سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ*” Allah'ın sünneti sizden önce geçenler arasında da böyleydi” şeklindeki bölümü de Allah'ın sünneti Hz. Peygamber'den önce geçen Dâvûd aleyhisselam hakkında da aynıydı. Dâvûd kendisi sebebiyle fitneye maruz kalacağı Urya'nın hanımına âşık olmuş, Allah Hz. Peygamber'in Zeyneb'e âşık olması gibi her iki peygamberi sevdikleri hanımla bir araya getirmiştir. “*وَمَا كَانَ اللَّهُ قَدَرًا مُقَدَّرًا*” Allah'ın emri olup bitmiş bir kaderdir (ölçüdür)” kısmını da müellif Allah Dâvûd ve Muhammed Peygambere sevdikleri hanımlarla evlenmeyi takdir etmiştir şeklinde tevîl etmektedir.<sup>110</sup> Nitekim aynı surenin

<sup>109</sup> Mukatil, IV, 291. Halk öğretisindeki cehennemin getirilişi benzer muhtevaya sahip olsa da bazı değişimler geçirmiştir. Nitekim Kâ'b el-Ahbâr cehennemi su sığırı, ejder ve deve gibi hayvanların isimleriyle adlandırmış, ayakları arasındaki mesafeyi ve başının heybetini korkunç bir şekilde tasvir etmiştir. Bütün halkın toplandığı, meleklerin de gökten indiği bir zamanda Allah Cebrâil'den cehennemi getirmesini ister. Cebrâil yetmiş bin zincirle yola çıkar. Cehennem ilk anda Allah'ın kendisine azap edeceğini zannederek korkar ve titremeye başlar. Ancak kendisiyle azap edileceğini anlayınca rahatlar ve heybetle yürümeye başlar. Melekler cehennemin bu haliyle gittiği takdirde bütün âlemi harap edeceğini düşünürler. Onun başlarından her birine yetmiş bin halka atarlar, halkaların her birine de dağlar büyüklüğünde yetmiş bin zebânî yapışır. Cehennem mahşer halkı ile arasında binyıllık mesafe kaldığı bir zamanda zebânîlerin elinden kurtulur, son hızla ve korkunç sesler çıkararak onların üzerlerine doğru koşmaya başlar. Peygamberler de dâhil olmak üzere bütün mahşer halkı korkar ve titremeye başlar. Bunun üzerine Resûl-i Ekrem ümmetinin durumunu düşünür ve hemen cehennemin yularından tutup ehlinin ona geleceğini bildirir ve onu engellemeye çalışır. Fakat cehennem inananların kendisine haram olduğunu söyleyerek itiraz edince arştan Hz. Peygamber'e itaat etmesi gerektiğini bildiren bir ses işitilir. Cehennem de kendisine verilen tâlimata uyarak kenara çekilir (*İmâdî'l-İslâm*, vr. 188a-189a; *Envâri'l-âşıkîn*, s. 403-404; *Muhammediyye*, s. 276-277; *Ahmediyye*, s. 348-350; *Tenbîhü'l-gâfilîn*, I, 63; *Müzekki'n-nüfûs*, s. 100-105. Bu rivayetin kaynağına ulaşılamamıştır Arpaguş, s. 300-301).

<sup>110</sup> Mukatil, III, 496-497. Dâvûd aleyhisselamın Urya'nın hanımın âşık olması halk öğretisiyle ilgili eserlere de girmiştir (konuyla ilgili uzun bir anlatım için bk. *Envâri'l-âşıkîn*, s. 131-135). Ancak bu tür anlatımların israiliyattan olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim bu konu (II Samuel II/10-15)'te geçmektedir.

36. âyetindeki “وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ” Allah ve Resülü bir iş hakkında hüküm verdiğinde inanan bir erkek veya kadının bu konuda kendileri için seçme hürriyeti yoktur” anlamındaki âyette geçen inanan kadının Zeynep b. Cahş olduğunu söylemektedir. Hz. Peygamber halasının kızı Zeynep b. Cahş’ı evlatlığı Zeyd’le nişanlar. Zeynep Kureyş kadınlarının en güzeli olmasını ileri sürerek evliliğe rıza göstermek istemez. Bunun üzerine bu âyet nazil olur. Daha sonra müellif Zeyd’in evliliğiyle ilgili serüveni Hz. Peygamber ve Hz. Ali’nin de dâhil olduğu bir diyalog içinde anlatır, Hz. Peygamber’in elçisi olarak Zeyneb’in ailesine giden Hz. Ali, Zeyneb’i Zeyd’e uygun gördüğünü söyleyip nikâhlanmasını ister, onlar da nikâhlanırlar. Ancak evliliklerinden kısa bir süre sonra Zeyd Peygamber’e gelip karşılaştıklarından ötürü şikâyette bulunur. Peygamber öğüt vermek amacıyla Zeyneb’in yanına gider ve onun güzelliğine ve durumuna hayran kalır. Müellif bu durumu Allah’ın takdir ettiği bir şey olarak sunar ve Peygamber’in nefsinde Zeynep olduğu halde geri döner ki bu durum Allah’ın dilediği bir şeydir. Nitekim Hz. Peygamber Zeyd’e dönüp kalbinde başka şeyler olduğu halde Allah’tan korkmasını ve hanımını nikâhı altında tutmasını söyler. Allah Teâlâ da “kim Allah’a ve Resulüne karşı gelirse apaçık bir sapıklığa düşmüştür” anlamındaki âyeti indirir. Aslında Peygamber Zeyneb’i ayakta iken gördüğünde onun güzelliğine hayran kalıp ona âşık olmuş ve kalbleri evirip çeviren Allah’ı tenzih ederim demiştir. Zeyd durumu fark etmiş ve Hz. Peygamber’den Zeynep’ten ayrılması için izin istemiş, ancak Hz. Peygamber hanımın nikâhı altında tutmasını söylemiştir. Fakat Zeyd bir süre sonra Zeynep’ten ayrılır. Bunun üzerine “وَأَتَى اللَّهُ وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ” ve Allah’tan kork diyordun. Fakat Allah’ın açığa vuracağı şeyi nefsinde gizliyordun” anlamındaki el-Ahzab suresi 37. âyet nazil olmuştur. Mukatil burayı Peygamber’in kalbinde keşke Zeyd Zeyneb’i boşasa temennisi olduğu şeklinde yorumlamıştır. Nitekim Peygamber kendisi sevdiği için Zeynep hakkında bilgi veren bu âyeti insanlara okumuştur ve söz konusu âyet Peygamber’in Kur’an’dan bir şey gizlemediğini göstermektedir. Hz. Ömer de Peygamber Kur’an’dan bir şey gizlemiş olsaydı bu âyeti gizlerdi demiştir. “فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطْرًا” Zeyd’in onunla olan bağı sona erince” anlamındaki âyeti de Mukatil ihtiyaç ve cima olarak yorumlar. Zeyd boşandıktan sonra Zeynep iddet bekler ve iddeti bitince Peygamber’le evlenir. Zeynep de diğer peygamber hanımlarına karşı övünerek onların nikâhlarının velileri olan erkekler tarafından yapıldığını, kendisinin ise Peygamberle evlenmesinin bizzat Allah tarafından gerçekleştirildiğini söyler.<sup>111</sup>

<sup>111</sup> Mukatil, III, 491-499. Elmalılı tefsirler bu konuda şöyle bir fıkrâ derc etmişlerdir demektir: güya Hz. Peygamber Zeyneb’i Zeyd’e nikâh ettikten sonra tesadüfen görmüş ve cemali gönlünde bir mevki almış da “kalbleri eviren Allah’ı tenzih ederim” demiş, Zeynep de bu tesbihi iştmiş ve Zeyd’e söylemiş, bunun üzerine Zeyd Zeynep’le sohbeti muvafık görmeyerek Resulullah’a gelmiş ve Zeynep’ten ayrılmak istediğini bildirmiştir. Tabii olarak Resulullah onda şüpheye düşecek bir şey olup olmadığını sormuş, Zeyd onun şerefinden dolayı kendisine karşı büyüklüğünü söyle-

Bundan başka Mukatil “أَمْ لِلْإِنْسَانِ مَا تَمَنَّى” yoksa insan ümit ettiği şeyin gerçekleşeceğini mi düşünür” anlamındaki (en-Necm 53/24). âyetin yorumunu yaparken buradaki ümidi meleklerin insanlara şefaati olarak tefsir etmekte ve Hz. Peygamber’in Necm ve Leyl surelerini okurken “أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَىٰ” Lat, Uzza ve diğer üçüncüleri olan Menat’ı gördünüz mü?” âyetine gelince uyukladığını ve şeytanında onun lisamı üzerine “diğer üçüncüleri onlar yüce garantilerdir ve onların şefaati umulur”, yani meleklerin şefaati edeceğini umulur cümlesini okur. Bunun üzerine Mekkelî kâfirler sevinirler ve meleklerin onlara şefaati edeceğini düşünürler. Surenin sonuna varınca müminler Allah’ı tasdik etmek üzere, kâfirler de Velid b. Mugire dışında ilahları zikredildiğinden ötürü secde ederler. O çok yaşlıydı yerden toprak alıp alına götürdü ve ona secde etti. O arkadaşı Peygamber’in hizmetçisi Ümmü Eymen gibi yaşasın dedi ve Ümmü Eymen Hayber günü öldürüldü.<sup>112</sup>

Mukatil’in nübüvvet konusunda naklettikleri Peygamber inancıyla alakalı durumu ortaya koyar mahiyettedir. Aslında Peygamberlerin ismet sıfatının bulunması tebliğ ettikleri vahye şeytanın müdahale etmesi gibi bir durumu imkânsız kılmaktadır. Nitekim el-Hac 22/52. âyette de bu durum açık ve net bir şekilde izah edildiği halde Mukatil’in tefsirinde yukarıdaki garantik hadisesi olarak bilinen olayı gündemine alması ilginç görünmektedir. Ancak bu şekildeki yorumu onun müşebbihî ve haşvî tavrı benimsediğini desteklemektedir. Bağdadî, Müşebbihî Kerramiyenin niteliklerini özetlerken onların Peygamber’in ismet sıfatını ortadan kaldırmayacak günahları işleyebileceklerini, bu konuda bir cezaî yaptırımın gerekmediğini, bu durumun Peygamber’in adalet ve ismet sıfatına ters düşmeye-

---

yince Hz. Peygamber de söz konusu âyeti okumuştur. Nüzül sebebiyle ilgili olarak Elmalılı bunları anlattıktan sonra ansızın görülen bir güzelin güzelliğinden etkilenmenin, bir Peygamber’in ismetine muhalif bir mana olmadığından bu hikâyenin vukuunu farz etmekte bir mahzur görmez. Ancak bu hikâye sahih kitaplarda yer almadığından hadis ilmi açısından sahih olması mümkün değildir. Dirayet açısından incelendiğinde Resulullah’ın Zeyneb’in hüsnü cemalini yeni görüp anlamış olmasını kabul etmenin imkânı yoktur. Zira Zeynep Resulullah’ın yakın akrabalarından olduğundan Hz. Peygamber’in onu çocukluğundan beri görüp bildiği ve henüz tesettür emredilmediği zamanlarda hüsn-i endamını yakından tanıdığı bilinmektedir. Dolayısıyla onu ilk olarak bu defa gördüğünü ve beğendiğini anlatmak kendi kendini tekdir eden bir hikâyedir. Doğrusu Hz. Peygamber Zeyneb’i önceden biliyordu ve bildiği için evlat gibi sevdiği Zeyd’e nikâhlanmıştı. Ancak Zeynep onurlu bir kadın olduğundan kölelikten azad edilmiş olan Zeyd’i kendisine denk görmemiş ve onunla evlenmek istemediği halde Hz. Peygamber’in emrine itaat etmek amacıyla evlenmiştir. Hz. Peygamber evliliklerinin yolunda gitmediğini fark ettiği halde birden bire ayrılmasına müsaade etmeyerek Zeyd’e zevcesini tutmasını söylemiştir. Hz. Peygamber bu şekilde nasihat ederken “nefsinde Allah’ın meydana çıkaracağı bir şeyi gizliyordu.” Elmalı âyetin bu kısmını boşamasını uygun görüyordu yahut nikâhlamayı düşünüyordu da söylemiyordu şeklindeki iki ihtimali de mümkün görmektedir (geniş bilgi için bk. Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, VI, 3900-3902).

<sup>112</sup> Mukatil, IV, 163. Muhakkik bu rivayetin sahih olmayıp batıl olduğunu söylemektedir. Başta Kadı İyaz ve İbnü’l-Arabi olmak üzere ulemanın çoğunluğu bu rivayeti kabul etmemişlerdir. Yine akıl ve naklin her ikisi de bunu kabul etmeyi imkânsız bulmaktadır.



din kisvesi altında İslâm'a girdiğini ortaya koymaktadır. Bu konuda Mukatil'in konum ve fonksiyonu da iyi bir örnek teşkil etmektedir. Çağdaşı Cehm'le aynı bölgede yaşamasına rağmen aynı kaderi paylaşmadıkları dikkati çekmektedir. Dönemin adaletli bakış açısına sahip -Ebu Hanife gibi -uleması her iki anlayışın da sakıncalarından bahsettiği halde ilerleyen zamanlarda ibre tek tarafın karalanması şekline dönmüştür. Mezhepler tarihi eserlerinin onunla birlikte işaret ettikleri Hişam b. Hakem'in de Şii düşünce içinde benzer kaderi paylaşması, bu temayülün teoride eleştirilmekle birlikte pratikte hayatietini devam ettirme şansı yakaladığını göstermektedir. Cehm ise kendisi gibi eserleri de tehlikeli bulunduğundan yaşama şansı elde edememiş, günümüze hakkındaki reddiyeler ve karamalarla gelmiş isimler arasında yer almaktadır. Onun fikirlerinin öğrenilmesinin yolu, yalnızca muhaliflerin eserleri olduğundan bugün hem onun hakkındaki sağlıklı bilgiye ulaşma imkânı kalmamış, hem de başlangıçtan itibaren yapılan olumsuz nitelermeler altında bugüne gelmiştir. Fakat çağdaşı Mukatil'in -hakkında her ne kadar eleştiriler bulunsa da- fikirleri günümüze kadar ulaşmıştır. Ehl-i hadis içinde oldukça makul ve mutedil çizgide bulunan Buharî'nin de iki farklı düşünceye karşı tavrına bakıldığında bu farklılığın izleri kolayca gözler önüne serilmektedir. Mesela o, Mukatil konusunda ulemanın sükût ettiğinden bahsettiği<sup>114</sup> halde kader ve akılla ilgili Cehm ve onun gibi düşünen fırkalarla ilgili olarak tekfir, bidat ve öldürülmenin gerekliliğini öngörececek bir söylem benimsemiştir. Nitekim Fahreddin er-Razî de Ehl-i hadisin irca, itizal ve Şîî düşünceye oldukça sert tavır benimsemekle birlikte haşvî temayüle karşı eş değer davranmadığını hayretle tespit etmektedir. Aynı yaklaşım tarzı neticesinde bugüne gelen süreçte Mutezilî düşünce veya Cehm gibi şahsiyetler bidatçı düşüncenin temsilcileri olarak günah keçisi olacak şekilde gelirken haşvî temayül, Müşebbihî anlayış veya Kerramiyye gibi ekollerin tarihte olup bitmiş ve etkisi bulunmayan bilgidan ibaret kalmaları da tarihsel süreçte tek taraflı bir gelişmenin varlığını ortaya koymaktadır. Bu durum Mukatil benzeri haşvî ve teşbihî anlayışın İslâm kültüründe yer edinmesini sağlarken bu temayülün zararlarından bahseden rey ehline ise yaşama şansı vermeyerek önünü kesmiştir. Diğer bir ifadeyle Ehl-i hadis haşvî düşüncenin yapısından şikâyetçi olmakla birlikte onun hayatietini yok edecek bir davranışı benimsememiş, hatta onu eleştiren ve engel olmayı düşünen rey ehlinin devre dışı kalmasını gerekli görmüştür. Bütün bunlardan hadis taraftarı düşüncenin -Hanbelilik özelinde- İslâm tarihi ve kültüründe doğrudan çok etkili ve yaygın bir anlayış gibi görünmese de öngördüğü ilke ve esasların genel belirleyici ve kapsayıcı olma niteliğini haiz bulunduğu anlaşılacak-

<sup>114</sup> Zehebî, *Mîzan*, VI, 506. Buharî'nin Mukatil konusunda ulemanın sukut etmesinden bahsetmesi, aslında onun söz konusu ulema nezdinde dikkate alınmayacak biri olduğunu ifade eden şiddetli cerh lafızlarındandır. Ancak yine de onun rey ve akli tercih edenlere karşı tavrının Haşviyye'ye olan bakışıyla mukayese edilmeyecek derecede sert ve katı olduğu kabul edilmektedir (akla karşı tavrının durum ve derecesini görmek açısından bk. Buhari, *Halku efâli'l- ibâd/Hadis-i Şerifler İşığında İlahi Kelamm Müdafası* (nşr. ve trc. Yusuf Özbek), İstanbul 1992).



tadır. Hatta İslâm düşüncesinin şekillenışı ve gidişatında asıl belirleyici olanın o, olduğu ortaya çıkmaktadır

Mukatil'in etkisinin devamlılığına gelince onun diğer din ve kültürlerden hadis olarak naklettiklerinin başta tefsir kitapları olmak üzere, ilmihal ve meviza türü birçok eserde günümüze kadar nakledile geldiği yaptığımız araştırmalarda ortaya çıkmaktadır. Ondaki anlatım ve kıssaların benzerinin hemen hepsinin Osmanlı dönemi halk eserlerinde yer almış olması, öncülük ettiği anlatım tarzının İslâmî literatürü derinden etkilediğini gözler önüne sermektedir. Ayrıca onun açtığı yolun tefsirde de devamlılık arzettiği bilinmektedir ki bu hususta mukayeseli olarak yapılacak çalışmalar konuyla ilgili daha geniş ve doyurucu malumat verecektir.

### Kaynakça

- Abdülkahir el-Bağdadî, *el-Fark beyne'l-fırâk* (thk. Muhammed Muhyidin Abdülhamid) Beyrut 1990.
- Abdülkahir el-Bağdadî *el-Milel ve'n-Nihal* (thk. Abert Nasri Nadir), Beyrut 1986.
- Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, III, Kahire 1964.
- Altıntaş Ramazan, "Haşviyenin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 3, Sivas 1999, s. 57-100.
- Arpağuş, Hatice K., *Osmanlı Halkının Geleneksel İslâm Anlayışı*, İstanbul 2006.
- Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu* (trc. İ. Akbaba), İstanbul 1997.
- Çakın Kamil, "Buharî'nin Murcîe ile İman Konusunda Tartışması", *AÜİFD*, Ankara, 1992, XXXII,183-198.
- Cerrahoğlu İsmail, "Tefsirde Mukatil ibn Süleyman ve Eserleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1976, XXI, s. 1-35.
- Çelik, İbrahim, "Kur'an'da Haberî Sıfatlar ve Mukatil b. Süleyman'a İsnad Edilen Teşbih Fikri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, II, sy. 2, 1987, s. 151-1160.
- Çelik İbrahim, *Mukatil b. Süleyman ve Tefsirdeki Metodu*, Bursa 2000.
- Demirci, Kadir "Klasik Dönem Zeydîlerinin Ashab-ı Hadis Hakkındaki Nitelemeleri: Haşviyye", *İslâmî İlimler Dergisi*, yıl 6, sy. 1, 2011, s.177-192.
- Ebû Nuaym İsfahanî, *Hilyetü'l-evliyâ*, Kahire 1996.
- Eş'arî, *Makalatü'l-İslâmiyyîn* (thk. Helmut Ritter), Wiesbaden 1980.
- Fahreddin er-Razî, *Esâsü't-takdîs* (thk. Ahmed Hicazî es-Sekkâ), Kahire 1986.
- Fahreddin er-Razî, *Muhassal*, [nşr. Taha Abdürrauf Sa'd] Kahire ts.
- Gölcük Şerafettin, "Cehm b. Safvan", *DİA*, VII, 233-234.
- Halkın, A. S. "Hashwiyya", *Journal of the American Oriental Society*, LIV, no. 1 (Mar., 1934), s. 1-28.



- Hansu, Hüseyin, *Mutezile ve Hadis*, Ankara 2004.
- Hasan Mahmud eş-Şafî, *Kelâm'a Giriş* (trc. Süleyman Akkuş), İstanbul 2009.
- Hayyat, *el-İntisâr ve'r-red alâ İbni'r-Ravendi* (thk. H. S. Nyberg), Beyrut 1993.
- Hodgson M. G. S., *İslâm'ın Serüveni*, (trc. İzzet Akyol), İstanbul 1993.
- İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblis*, Beyrut 1994.
- İbn Furek, *Müşkülü'l-hadîs* (thk. Mûsâ Muhammed Ali), Beyrut 1985.
- İbn Kuteybe, *Hadis Müdafaası* (trc. Hayri Kırbaçoğlu), İstanbul 1989.
- İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, I-XV, Beyrut ts.
- İrfan Abdülhamit, *İslâm'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları* [trc. M. Saim Yeprem], İstanbul 1981.
- Kandemir, M. Yaşar, *Mevzû Hadisler*, Ankara [4. baskı].
- Kevserî, Zahid, *Mukaddemât*, Dımaşk/Beyrut 1997.
- Kevserî, Zahid, "Mihne veya Halku'l-Kur'an Fitnesi ve Haşevîler", (M. Emin Özafşar) *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihî Arka Planı*, s. 109-116.
- Kılavuz, A. Saim, "Berbehârî", *DİA*, V, 476-477.
- Kister M. J., "İsrâiloğullarından Nakilde Bulunma Meselesi", (trc. Cemal Ağırman), *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, V, sy.1, s. 125-153.
- Koca, Ferhat, "Hanbelî Mezhebi", *DİA*, XV, 525-547.
- el-Leknevî, M. Abdülhayy - A. Ebû Gudde, "Klâsik Dönem Bazı Tefsir, Hadis ve Tasavvuf Eserlerinde Yer Alan Hadislerin Değeri Üzerine" [trc. Hayati Yılmaz], *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2004, V, sy. 13, s.469-492.
- Makdisî, George, "Hanabilah", *ER* (2end ed.), New York 2005, VI, 3764.
- el-Malatî, *et-Tenbîh ve'r-Red* (thk. Zahid el-Kevserî), Bağdat/Beyrut 1968.
- Mukatil b. Süleyman, *Tefsîrî Mukatil b. Süleyman* (thk. Abdullah Mahmud Şehhate), Kahire 1979.
- en-Nesefî Ebu'l-Muîn, *Tebsiratü'l-edille* [thk. Salame Claude], Dımaşk 1993.
- Neşşar, Ali Sami, *Neş'etü'l-fikrî'l-felsefî fi'l-İslâm*, I-III, Kahire 1977.
- Nureddin es-Sabunî, *el-Bidaye fi usulî'd-dîn* [nşr. Bekir Topaloğlu], İstanbul 2011.
- Öz, Mustafa, "Hişâm b. Hakem", *DİA*, XVIII, 154.
- Özafşar, M. Emin, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihî Arka Planı*, Ankara 1999.
- Özafşar, M. Emin, "Kültür Tarihimizde Rey- Eser Çatışması", *AÜİFD*, 2000, XLI, s. 225-273.
- Plessner M., "Mukatil", *İA*, VIII, 567-568.
- Soycan, Mustafa, *Mukatil b. Süleyman'ın Tefsir Adlı Eserindeki Megazî Bilgilerinin Tesbit ve Değerlendirilmesi*, Sakarya 2011.
- Şehristanî, *el-Milel ve'n-nihal* (thk. Ahmed Muhammed Fehmi), Lübnan 2009.
- Taberî, *Camiü'l-beyân* [nşr. Abdullah Abdülmuhsin et-Türkî], Kahire 2001.

- Tehanevî, *Keşşâfî istulâhâtü'l-fünûn*, (thk. Ali Dahrûc), Beyrut 1996.
- Topaloğlu, Bekir, “er-Red ale'l-Cehmiye”, *DİA*, XXXIV, 512-513.
- Topaloğlu, Bekir, “er-Red ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiye”, *DİA*, XXXIV, 514-515.
- Tunç Cihat, “Sâlimiye”, *DİA*, XXXVI, 50-51.
- Türker, Ömer “Mukatil b. Süleyman”, *DİA*, XXXI, 134-136.
- Watt, Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri* [E. Ruhî Fiğlalı], Ankara 1981.
- Watt, W. Montgomery, “Tanrı Suretinde Yaratılma: İslâm Kelâmına Dair Bir Araştırma”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006, sy. 21, s. 253-261.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, I-IX, İstanbul ts.
- Yıldırım, Ahmet, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, Ankara 2000.
- Yurdağür, Metin, “Haşviye”, *DİA*, XVI, 426-427.
- ez-Zehabî, Muhammed Hüseyin, *Mizanü'l-İtidâl* (thk. Ali Muhammed Muavvad, Adil Ahmed Abdülmevcut), Beyrut 1995.
- ez-Zehabî, Muhammed Hüseyin, *el-İsrâiliyyât fi't-tefsîr ve'l-hadis*, Dimaşk 1985.