

T.C.

SAKARYA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

81265

MUKÂTİL b. SÜLEYMAN'IN KURAN'I TE'VİL YÖNTEMİ

81265

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Ömer TÜRKER

Enstitü Anabilim Dalı : TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ

Enstitü Bilim Dalı : TEFSİR

Bu tez .... / .... / 19.... tarihinde aşağıdaki jüri tarafından oy birliği / oy çokluğu ile kabul edilmiştir



Jüri Başkanı

Prof. Dr. Veli Ulutürk



Jüri Üyesi

Yrd. Doç. Dr. Muhammed Aygün



Jüri Üyesi

Doç. Dr. Ali Erbaş

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU  
DOKÜMANTASITON MERKEZİ

## ÖNSÖZ

Hicri ilk üç yüzyıl İslam düşüncesinin oluşum devresini teşkil eder. Bu nedenle İslam düşüncesi temel problemlerinin asıllarını bu yüzyıllarda bulmaktadır. İslam toplumu asıl itibariyle vahiy kaynaklı ve vahiy merkezli bir toplum olduğundan inananların sosyal ve siyasal sorunları ilâhî kelamın şemsiyesi altında değerlendirilmiştir. Bu durum ise her şeyden önce İlahi kelamı doğru anlamının nasıl olacağı problemini gündeme getirmiştir.

Tefsir ilmi ve aynı zamanda müfessir bizzat Kur'ân'ı mevzu edinmek suretiyle sözkonusu problemle öncelikli olarak yüzyüze gelmektedir. Bu açıdan bir tefsir, müfessirin içinde yaşadığı toplumun sorunlarına kendi penceresinden nasıl baktığının göstergesidir.

Mukâtil b. Süleyman (80-150/699-767) ikinci tabaka müfessirlerden olup oldukça erken bir dönemde yaşamıştır. Yaşadığı çağda bir tefsir otoritesi olan ve Mukâtiliyye adında kendisine nisbet edilen bir fırkanın imamı kabul edilen müfessir, yazdığı eserleriyle İlahi kelamın nasıl anlaşılması gerektiğini ve kelamın gerçeklikle nasıl bir ilişkide olduğunu kendi anlayışı istikametinde ortaya koymuştur.

Bu tezde müfessirin sözkonusu yaklaşımı tetkik edilecek ve bir yüksek lisans tezinin imkanları ölçüsünde izah edilecektir. Doğrusu Mukâtil b. Süleyman bir doktora tezinde bile hakkı güç verilebilecek bir müfessirdir. Ancak bu çalışma müfessiri anlamaya bir giriş olarak kabul edilmelidir.

Burada öncelikle tez konusunu belirlememde ve çalışmalarım esnasında görüş ve tavsiyelerinden istifade ettiğim danışman hocam Yrd. Doç. Dr. Muhammed Aydın'a teşekkürlerimi arz etmek isterim. Yüksek lisans dersleri süresince ve tez konusunun hususileştirilmesinde kendisinden istifade ettiğim değerli hocam Prof. Dr. Veli Ulutürk'e, tezimin bazı bölümlerini okuyup değerlendirme zahmetine katlanan Dr. Şükrü Özen, Dr. Tahsin Görgün ve Dr. Ömer Mahir Alper'e ve çalışmalarım esnasında yardımlarını esirgemeyen Eyüp Said Kaya, Semih Ceyhan, Bilal Baş ve İbrahim Yemenli'ye teşekkür

ederim. Son olarak bana çalışma imkanlarını seferber eden TDV İslam Araştırmaları Merkezi yetkililerine teşekkürü bir borç bilirim.

Ömer Türker



## İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ .....	i
İÇİNDEKİLER .....	iii
KISALTMALAR .....	vii
ÖZET .....	x
SUMMARY .....	xi
GİRİŞ .....	1
1.1. Mukâtil b. Süleyman Hakkında Yapılan Çalışmalar .....	2
1.2. Mukâtil b. Süleyman'ın Hayatı .....	8
1.2.1. Yaşadığı Bölgeler .....	10
1.2.1.1. Horasan: Yetiştığı Bölge .....	10
1.2.1.2. Irak ve Hicaz .....	16
1.2.2. İlmi Şahsiyeti .....	19
2. I. BÖLÜ:M TEVİLİN MAHİYETİ .....	22
2.1. Varlık-Düşünce-Dil İlişkisi .....	22
2.2. Beyân .....	24
2.2.1. Lafız .....	29
2.2.2. Harici Veri .....	31

<b>3. II. BÖLÜM: ANLAM PROBLEMİ</b> .....	37
<b>3.1. Bir Kelam Olarak Kur'ân'ın Varlıkla İlişkisi</b> .....	37
<b>3.2. Tevil</b> .....	41
<b>3.2.1. Bağlam</b> .....	43
<b>3.2.1.1. Sözel Bağlam</b> .....	43
<b>3.2.1.2. Gerçek Bağlam</b> .....	44
<b>3.2.2. Maksad</b> .....	49
<b>3.2.2.1. Hazif</b> .....	50
<b>3.2.2.2. Müşkil Ayetler</b> .....	51
<b>3.2.2.3. Ayetlerde Umum-Husus</b> .....	51
<b>3.2.2.4. Ayetlerin Sigaları</b> .....	52
<b>3.2.2.5. Ayetlerde İnşa-İhbar</b> .....	52
<b>4. III. BÖLÜM: TATBİKÎ TEVİL</b> .....	54
<b>4.1. Zat ve Sıfatlar</b> .....	54
<b>4.1.1. Teşbih (Antropomorfizm)</b> .....	54
<b>4.1.1.1. I. Mertebe</b> .....	58
<b>4.1.1.1.1. Arş ve Kürsî</b> .....	59
<b>4.1.1.1.2. Nüzûl ve Rü'yet</b> .....	62

4.1.1.1.3. Kabza, Yed, Sâk .....	64
4.1.1.2. II. Mertebe .....	65
4.1.1.2.1. Mekk, Hidâ', İstihzâ .....	66
4.1.1.2.2. Gazap, İntikâm, Nisyân .....	67
4.1.1.2.3. Ma'iyet, Fevk, Yed, Ayn, Nefs .....	68
4.2. Allah'ın İlmi ve İrade Hürriyeti .....	71
4.3. İman .....	79
4.3.1. İmanın Şartları .....	82
4.3.2. Kabir Azabı .....	85
SONUÇ VE ÖNERİLER .....	87
KAYNAKLAR .....	89
ÖZGEÇMİŞ .....	93

## KISALTMALAR LİSTESİ

a.g.e	:Adı geçen eser
a.g.m.	:Adı geçen makale
a.g.t.	:Adı geçen tez
a.s.	:Aleyhisselam
a.y.	:Aynı yer
AÜİFD	:Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
b.	:Bin, İbn
bkz.	:Bakınız
c.	:Cilt
c.c.	:Celle Celâluhû
çev.	:Çeviren
d.	:Doğumu
Der.	:Derleyen
Ed.	:Editör
h.	:Hicrî

Hz.	:Hazreti
İSAM	:İslâm Araştırmaları Merkezi
msl.	:Mesela
nşr.	:Neşreden, yayımlayan
ö.	:Ölümü
s.	:Sayfa
s	:Sallallâhu aleyhi ve sellem
TDV	:Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	:Tahkik eden
ts.	:Tarihsiz
vb.	:Ve benzeri
vd.	:Ve devamı
vs	:Ve saire



## ÖZET

Mukâtil b. Süleyman yaşadığı çağın tartışılmaz tefsir otoritelerindendir. Ancak isnada ehemmiyet vermemesi hadis alimleri tarafından eleştirilmesine neden olmuştur. Tezde Müfessirin eserleri dil-düşünce-varlık ilişkisi bağlamında değerlendirilmektedir. Müfessir varlığın mertebeleri ile kelamın mertebeleri arasında bir ilişki kurmakta ve bütün sistemini bu ilişki üzerine oturtmaktadır. Buna göre varlık mutlak gayb, şehadet alemine bakan bir yüzü olması hasebiyle sınırlı/mukayyed gayb ve şehadet olmak üzere üç mertebeye ayrılmaktadır. Müfessir birinci mertebeye ilgili ifadeleri lugavî ve akfî çıkarımlara dayanarak tevilden kaçınırken ikinci ve üçüncü mertebelerle ilgili ayetleri sözkonusu usüllerle tevil etmektedir. Zira varlığın ilk mertebesinin hakikati bilinemediğinden bu mertebe ile ilgili dile getirilen ifadelerin medlûlünün mahiyeti bilinmemektedir. Mukâtil b. Süleyman'ın sözkonusu yaklaşımı ilâhî kelamın içinde yaşanan gerçeklikle ilişkisi hususunda modern çağın müslümanına çok şey verebilecek yetkinliktedir.

## SUMMARY

Muqatil b. Sulayman is one of the leading authorities of tafsir at his time. He was criticized by the Muhaddisûn since he did not pay enough attention on isnâd. In my thesis I have dealt with the issue of language-thought-existence depending upon his works, especially his at-Tafsîr al-Kabîr. Muqatil claims that there is a correspondence between the hierarchical order of existence (vucûd) with the order of word (kalâm). Hence he does not interpret those words talks about absolute unknown (el-gayb el-mutlak) by reasoning.



## GİRİŞ

İlk dönem İslam düşüncesine dair son yüzyılda bir hayli çalışma yapılmıştır. Ancak gerek bu dönemde yazılan bir kısım eserlerin günümüze ulaşmaması veya ulaşmışsa da henüz tespit edilememesi, gerekse de çalışılan konularda temel eserlerin bir kısmının yazma halinde bulunması her şeyden önce yapılan araştırmalarda kaynak yetersizliğinin neden olduğu sıkıntıları gündeme getirmiştir. Diğer yandan araştırmacıların yeterliliklerine, kullandıkları metoda ve konuyu hangi açıdan ele aldıklarına göre değişen bir takım eksiklikler mevcuttur. Bu nedenle İslam düşüncesinin teşekkül devri olan ilk dönem hala konuyla ilgili detaylı araştırmaları beklemektedir.

Tefsir sahasında ilk dönem müfessirlerinden İbn Abbas (ö. 70/687), Mücahid (ö. 103/721), Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767), ve Süfyan es-Sevri (ö. 161/777) gibi Kur'ân tefsirinin öncüsü konumundaki alimlerin tefsirleri derleme ya da tahkik halinde yayımlanmış ve hem müfessirler hem de tefsirin genel gidişatı ile ilgili çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Söz konusu çalışmaların bir halkasını oluşturacak olan bu tezde Mukâtil b. Süleyman'ın *et-Tefsiru'l-Kebîr*, *Tefsîru Hamsi Mie Âye* ve *el-Vucûh ve'n-Nazâir* isimli eserleri çalışmanın temel konusu yapılmak suretiyle ilk dönemde olan Kur'ân lafzının/ayetinin tevlinin belirlenmesi hususu, dil-düşünce-varlık ilişkisi bağlamında değerlendirilecektir. Özellikle Mukâtil'in tercih edilmesinin nedeni onun günümüze ulaşan eserlerinin, Mücahid ve Süfyan es-Sevri gibi diğer erken dönem müfessirlerinin eserlerine kıyasla daha derli toplu, kapsamlı ve bu sebeple de ilk dönemi yansıtmaması bakımından en uygun olmasıdır.

### 1.1. Mukâtil b. Süleyman Hakkında Yapılan Çalışmalar

Bilindiği kadarıyla Mukâtil b. Süleyman'ın günümüze ulaşan üç eseri vardır. İlki Abdullah Mahmut Şehhâte'nin tahkik edip *Tefsiru Mukâtil b. Süleman* adıyla neşrettiği (Kahire 1979) *et-Tefsîru'l-Kebîr*'dir. Eserin Üçüncü Ahmed, Feyzullah Efendi, Emanet, Köprülü ve Hamidiyye kütüphaneleri ile Bursa Hüseyin Çelebi kütüphanesinde

ve Kahire'deki el-Ezheriyye kütüphanesinde nüshaları vardır. Şehhâte tahkikte Hüseyin Çelebi nüshası hariç diğer altı nüshayı esas almış, ayrıca müfessire ait Londra British müzesindeki Kitabu Tefsiri Hams Mie Aye ile İstanbul Umumiyye kütüphanesindeki Kitabu'l-Vucuh ve'n-Nazâir adlı eserlerin yazmalarından istifade etmiştir.<sup>1</sup>

Müfessirin ikinci eseri *el-Vucuh ve'n-Nazâir* ya da diğer adıyla *el-Eşbâh ve'n-Nazâir*'dir. Beyazıt ve Topkapı kütüphanelerinde nüshaları olan bu kitabın<sup>2</sup> iki tahkiki yayımlanmıştır. Birincisi Abdullah Mahmut Şehhâte'nin Beyazıt kütüphanesindeki nüshanın mikrofilmni esas alarak hazırladığı tahkik olup 1975 yılında *el-Eşbâh ve'n-Nazâir* adıyla Kahire'de neşredilmiştir. İkincisi ise Ali Özek'in doçentlik tezi olarak hazırladığı tahkik olup 1993 senesinde *el-Vucuh ve'n-Nazâir* adıyla İstanbul'da basılmıştır.

Üçüncüsü *Tefsîru Hamsi Mie Âye mine'l-Kur'ân*'dır. Bilinen tek nüshası Londra British müzesindedir. Bu eser Isaiiah Goldfeld tarafından tahkik edilerek 1980 yılında İsrail'de tabolunmuştur.

Mukâtil b. Süleyman hakkında İslam aleminde ve Batı'da bir kısım araştırmalar yapılmıştır. İslam aleminde müfessir hakkında yapılmış en kapsamlı araştırma *et-Tefsîru'l-Kebîr*'in tahkikini yapan Abdullah Mahmud Şehhâte'nin 5. cilt olarak yayımladığı dirase (araştırma) kısmıdır. Şehhâte Mukâtil b. Süleyman'ın hayatı, görüşleri, tefsir ve kelam ilmindeki yerini etraflıca incelemiştir. Müfessir hakkında söylenenlerin *et-Tefsîru'l-Kebîr*'de ortaya koyduğu görüşleriyle karşılaştırarak bir değerlendirmesini yapmıştır. Nasih-mensuh, muhkem-müteşabih, mekki-medeni ve vahyin keyfiyeti gibi Kur'ân ilimlerinin temel konularında müfessirin görüşlerini

<sup>1</sup> Abdullah Mahmut Şehhâte'nin Tefsiri Mukâtil b. Süleyman'a yazdığı mukadimede bu konuya değinmiş ve saydığımız nüshaları tanıtmıştır. Bkz. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil, c. I*, (thk. Abdullah Mahmut Şehhâte), el-Heyetü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, .s. VI-XIII, Kahire, 1979.

<sup>2</sup> Abdullah Mahmut Şehhâte fihristlerde Irak kütüphanelerinde mevcudiyetine işaret edilen bu kitabı Irak'ta bulunduğu yıllarda (1964-1968) özel ve umumi kütüphanelerde aramasına rağmen henüz bir kısmı tanzim ve tertibe ihtiyacı olan bu kütüphanelerde bulamadığını belirtmektedir. Bkz. *el-Eşbâh ve'n-Nazâir*,

ayrıntılı olarak anlatmıştır. Sonraki yıllarda Mukâtil'in *el-Eşbâh ve'n-Nazâir* adlı eserini de tahkik ederek neşreden Şehhâte'nin bu esere yazdığı araştırma, daha önce *et-Tefsîru'l-Kebîr'e* yazdığı araştırmanın bazı konularından seçerek derlediği kısa bir özetinden ibarettir. Bu alıntılarının yanında *el-Eşbâh*'in tahkikinde izlediği yöntemi ve sözkonusu kitabın konusu vucûh ve nazâir ilmine dair hepsi beş sayfayı geçmeyen bazı açıklamalar yapmıştır.<sup>3</sup>

İkinci olarak İbrahim Çelik'in "İlk Müfessirlerden Mukâtil b. Süleyman'ın Tefsirdeki Metotları" başlıklı doçentlik tezidir. İbrahim Çelik çalışmasında Bursa Hüseyin Çelebi nüshasını esas almış ve yer yer *et-Tefsîru'l-Kebîr*'in İstanbul'daki nüshalarıyla karşılaştırmalar yapmıştır. *el-Vucûh ve'n-Nazâir*'in Ali Özek tahkikinden istifade eden İbrahim Çelik'in çalışması üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde müfessirin hayatı, hocaları, eserleri ve *et-Tefsîru'l-Kebîr*'in nüshalarını incelemektedir. İkinci bölümde tefsir ilminin ikinci asrın ortalarına kadar genel durumunu üçüncü bölümde ise Mukâtil'in tefsir ve kelimelerindeki yerini anlatmıştır. İbrahim Çelik'in çalışması ile A. Mahmut Şehhâte'nin çalışması, ele alınan konular itibarıyla oldukça benzeşmektedir. Ancak Şehhâte'nin çalışması daha kapsamlı ve ayrıntılıdır.<sup>4</sup>

Ali Özek *el-Vucûh ve'n-Nazâir*'in tahkikine yazdığı çalışmada Mukâtil b. Süleyman'ın hayatı, ilmi şahsiyeti ve mezhebini, hakkında söylenenleri, eserlerini ve *el-Vucûh*'da takip ettiği yöntemi incelemiştir. Ancak Ali Özek'in çalışması müfessir hakkında kaynaklarda zikredilen malumatı derli toplu yeniden bir ifade etmekten ibarettir. O, müfessirin tefsir ilmindeki yeri ve genel anlamda görüşlerini mevcut eserlerinden yola çıkarak ortaya koyma cihetine gitmemiştir.

Bir diğer çalışma İrfan Yücel tarafından İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü'nde hazırlanan *Mukâtil b. Süleyman: Hayatı Şahsiyeti ve Eserleri* başlıklı bitirme ödevidir.

<sup>3</sup> Mukâtil b. Süleyman, *el-Eşbâh ve'n-Nazâir*, s. 81-85. (Şehhâte'nin yazdığı araştırma kısmı).

<sup>4</sup> İbrahim Çelik'in Mukâtil b. Süleyman'a isnad edilen teşbih fikrini değerlendirdiği bir makalesi de vardır. Bkz. "Kur'an'da Haberi Sıfatlar ve Mukâtil b. Süleyman'a İsnad Edilen Teşbih Fikri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 2, sayı 2, s. 151-159, Uludağ Üniversitesi Basımevi, 1987.

İshak Yazıcı, hazırladığı bir seminer çalışmasında “Ebu’l-Leys es-Semerkandi’nin (393/1003) Mukâtil b. Süleyman’ın Tefsir’iyle olan münasebetini” incelemiştir. Çalışmayı iki bölüme ayıran Yazıcı birinci bölümde Mukâtil b. Süleyman ve Ebu’l-Leys es-Semerkandi’nin kısaca hayatı, eserleri ve tefsirdeki yerini anlatmıştır. İkinci bölümde ise Ebu’l-Leys’in Mukâtil’den naklettiği rivayetleri tespit ederek Mukâtil’in Tefsir’inin Hasan Hüsnü Paşa nüshası ile karşılaştırmıştır.<sup>5</sup> Bu seminer Mukâtil b. Süleyman’ın kendinden sonraki müfessirlere etkisini göstermesi bakımından önemlidir.

İsmail Cerrahoğlu ise *Mukâtil b. Süleyman ve Eserleri* isimli makalesiyle aslında Türkçede müfessiri kendi eserlerinden de istifade ederek derli toplu anlatan ve ilim alemine tanıtan ilk kişidir<sup>6</sup>. Cerrahoğlu önce Mukâtil b. Süleyman’ın hayatı ve fikirleri hakkında söylenenleri nakletmiş, sonra eserlerini tanıtarak müfessirin eserlerinde serdettiği düşünceleriyle hakkında nakledilenleri karşılaştırmıştır. İsmail Cerrahoğlu’nun makalesi müfessir hakkında genel bir fikir vermesi ve hakkında söylenenleri bizzat müfessirin eserlerini esas alarak değerlendirmesi açısından ehemmiyet arz etmektedir.

Ali Sami en-Neşşâr *Neşetü’l-Fikri’l-Felsefi fi’l-İslam* adlı eserinde Mukâtil b. Süleyman’ın Cehm b. Safvan (ö. 128/745) ile ilişkisini, teşbih akidesini ve bu akidenin İslam düşüncesine etkisini genişçe incelemiştir.<sup>7</sup>

Mukâtil b. Süleyman hakkında Batı’da da bir kısım çalışmalar yapılmıştır. Tefsîru Hamsi Mie Âye Mine’l-Kur’ân’ı tahkik eden Isaiah Goldfeld, kitaba yazdığı girişte kabaca yazma nüshayı tanıtmış ve bu kitabın *et-Tefsîru’l-Kebîr*’in III. Ahmed nüshasıyla olan ilişkisine bir iki cümle ile değinmiştir. *Tefsîru Hamsi Mie Âye*’nin eksik olan III. Ahmed nüshasını tamamladığını belirten muhakkikin diğer nüshaları tetkik edemediği anlaşılmaktadır. Goldfeld’in Mukâtil hakkındaki asıl çalışması “Muqatil b. Sulayman” başlıklı makalesidir.<sup>8</sup> Yine “Pseudo Ibn

<sup>5</sup> Yazıcı, İshak, *Ebu’l-Leys es-Semerkandi’nin Mukâtil b. Süleyman’ın Tefsiri ile Olan Münasebeti*, (Seminer), Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, 1979, s. 1.

<sup>6</sup> Cerrahoğlu, İsmail, “Tefsirde Mukâtil İbn Süleyman ve Eserleri”, AÜİFD, cilt 21, sayı 1, s. 1-30, Ankara, 1976.

<sup>7</sup> en-Neşşâr, Ali Sami, *Neşetü’l-Fikri’l-Felsefi fi’l-İslam*, c. I, Dârü’l-Ma’rife, s. 358 vd., 634 vd., İskenderiye, 1966.

<sup>8</sup> Isaiah, Goldfeld, “Muqatil b. Sulayman”, in *Bar-Ilan Arabic and Islamic Studies* ii, (ed. J. Mansour), s. 13-30, Ramat, 1978.

Abbas Responsa-Polemics Against The Cahmiyya” başlıklı *Arabica* dergisinde yayımlanan ve ilk dönemde Cehmiyye karşıtı metinleri değerlendiren makalesinde konuyla alakalı olarak Mukâtil b. Süleyman ve eserlerine yer vermiş Mukâtil’in *et-Tefsîru’l-Kebîr*’inin İbn Abbas’ın görüşleriyle olan ilişkisine değinmiştir.<sup>9</sup>

Claude Gillot “Muqatil Grand Exegete, Traditionniste et Theologien Maudit” başlığını taşıyan makelesinde Mukâtil b. Süleyman’ın eserlerini, tefsir ilmindeki yerini ve teşbih akidesini incelemiştir. Üç bölümden oluşan kırk altı sayfalık makalenin otuz altı sayfası el, göz, ayak vb. teşbihi andıran ifadelerde müfessirin görüşlerini incelemektedir.<sup>10</sup>

J. van Ess ise “Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Juhrhundert Hidscre” adlı eserinde Mukâtil bin Süleyman’ın hayatını, eserlerini ve kelami görüşlerini incelemiştir. *et-Tefsîru’l-Kebîr*, *Tefsîru Hamsi Mie Âye*, *Vucûhu’l-Kur’an* ve *Müteşâbihi’l-Kur’ân* adlı eserlerini ayrı başlıklar altında değerlendiren Ess, *et-Tefsîru’l-Kebîr*’in ravilerinin şemasını çıkarmış ve müfessirin teşbih, irca ve Zeydî fikirlerine kısaca değinmiştir.<sup>11</sup> Yine Ess, *Early Development of Kalam* adlı makalesinde konuyla alakalı olarak Mukâtil’in Cehm ile ilişkisine ve teşbih akidesine kısaca değinmiştir.<sup>12</sup>

C.H.M. Versteegh ise *Arabic Gramer and Quranic Exegesis in Early Islam* adlı eserinde Mukâtil b. Süleyman’ın *et-Tefsîru’l-Kebîr*’ine yer vermiştir. İlk döneme ait metinlerin otantikliği tartışmasında Mukâtil’in tefsirine kısaca değinen yazar ilk dönem tefsirlerinde gramatik terminoloji konusunda istisna, inqata’l-kelam, iste’nefe, haber/ahbera, na’ata, takdim, sıla, ızmar, tamâm, cema’a, mazi/müstakbel, nesaqa, erdefe, istifhâm, ta’accüb ve cahd kelimelerinin *et-Tefsîru’l-Kebîr*’de kullanılışını incelemiştir.<sup>13</sup> Bu çalışma tefsirden ziyade dilbilim alanına girmektedir.

<sup>9</sup> Bkz. Goldfeld, Isaiah, “Muqatil b. Sulayman”, *Arabica*, c. 35, sayı 1-3, 1988.

<sup>10</sup> Gilliot, Claude, “Muqatil, Grand Exegete, Traditionniste et Theologien Maudit”, *Journal Asiatique*, c. 279, s. 39-92, Paris, 1991.

<sup>11</sup> Ess, Josef van, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, cilt II, Walter de Gruyter, s. 516-532, Berlin, 1992.

<sup>12</sup> Ess, Josef van, “Early Development of Kalam”, *Studies on the First Century of Islamic Society*, (Ed. G. H. A. Juynboll), Southern Illinois Universty, s. 109-123, Carbondale, 1982.

<sup>13</sup> Versteegh, Kees C.H.M., *Arabic Gramer and Qur’anic Exegesis in Early Islam*, Leiden 1993, s. 41, 43, 130-154.

John Wansbrough ise *Qur'anic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation* adlı eserinin Principles of Exegesis (Tefsir metotları) bölümünün Haggadic (kıssa yoluyla tefsir) kısmında Mukâtil'e geniş yer ayırmıştır. Halakhic (Ahkam tefsiri) kısmında ise Tefsîru Hamsi Mie Âye incelediği eserler arasındadır.<sup>14</sup>

Bu çalışmalar müfessirin görüşlerini bir dereceye kadar ortaya koymuşlardır. Ancak bu çalışmaların ve adını anmadığımız diğer çalışmaların Kur'ân tefsirinin mahiyeti ve müfessirin bir yöntem olarak tevili nasıl uyguladığını ortaya koyma hususunda bir takım eksiklikleri vardır. Bu tezde sözkonusu iki husus, dil-düşünce-varlık ilişkisi bağlamında ele alınacak, Mukâtil b. Süleyman'ın lafız-medlûl ilişkisine yaklaşımı birinci bölümde arzedilen çerçeveye uygun olarak bir değerlendirilecektir.

Müfessirin böyle bir yaklaşımla anlatılabilmesi ve konunun daha rahat anlaşılması için üç bölümden oluşan tezin ilk bölümü tamamen teorik bir çerçevenin oluşturulmasına ayrılmıştır. Bu bölümde anlamın mahiyetine ilişkin esas aldığımız tanımlama Mukâtil b. Süleyman'ın eserlerinin tetkik edilmesiyle varılan bir sonuçtur. Problemin sınırlarını belirleyen iki temel kavramdan birincisi *kelam* ikincisi ise *harici alem*dir. Kelamdan dile gelen anlamlı bir söz kastedilirken harici alemden sözkonusu anlamlı sözün delalet ettiği gerçeklik kastedilmektedir. Genel anlamda bu gerçekliğin hem hakiki varlık (el-vücut fi'l-A'yan) hem de hariçte karşılığı bulunmayan zihni bir varlık (el-vücut fi'l-ezhan) olması da mümkün iken Kur'an sözkonusu olduğunda esas alınan yalnızca hakiki varlıktır. Nitekim bu meseleye yeri gelince değinilecektir.

Dil-düşünce-varlık arasındaki ilişki hususunda İslam düşüncesindeki isim-müsemma-tesmiye ilişkisi tartışmalarından yararlanılacaktır. Esmâ-i hüsnâ şerhlerinin girişleri bu konunun ayrıntılı olarak işlendiği literatürü oluşturmaktadır. Özellikle el-Gazzâlî (505/1111)'nin *el-Maksidu'l-Esna fi Şerhi Esmâillahi'l-Hüsna* ve er-Razi'nin

<sup>14</sup> Wansbrough, John, *Qur'anic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Oxford University Press, s. 122-136,140-146,170-174, Oxford, 1977.



(606/1210) *Şerhu Esmailahi'l-Hüsna* adlı eserlerinin girişleri bize önemli ölçüde yardımcı olacaktır.

İkinci bölümünde “Anlam Problemi” ana başlığı altında Mukâtil b. Süleyman’ın tevili nasıl belirlediği ve bu etkinlikte hangi hususları esas aldığı anlatılacaktır. Bu bölümde anlatılmaya çalışılan Mukâtil b. Süleyman’ın varlığın kategorileri ile bu kategorilerden bahseden kelamı anlama arasında bir ilişki kurduğu ve tevil etkinliğinde sözkonusu ilişkiyi esas aldığıdır.

Üçüncü bölümde ikinci bölümde anlatılan prensiplerin Mukâtil b. Süleyman tarafından nasıl uygulandığı ele alınacaktır. Allah’ın zatı-sıfatları, irade ve iman konuları bunun için örnek seçilmiştir. Bu konuların tamamı bir yönüyle gayba diğer yönüyle de şehadete baktığından varlığın kategorileri ile kelam arasındaki ilişkinin açılımı için en uygun örnekliliği oluşturmaktadır.

Tezde kullanılan ‘ilk dönem’ ifadesi ile başlangıçtan tefsir ilminin temel eserlerini vermiş olan Abdurrezzak b. Hemmam (ö. 211/826), Ma’mer b. El-Müsenna (ö. 210/825) ve Ferra (ö. 206/821) gibi müfessirlerin yaşadığı h. 210’a kadar geçen süre kastedilmektedir. ‘Tevil’ kelimesi ile de bu kelimenin sonradan kazanmış olduğu terim anlamı olan “lafzın mukterin bir delille racih olan manadan mercuh olan manaya hamledilmesi” değil ifade edilen anlamlı bir sözün harici dünyada hangi gerçekliğe tekabül ettiğinin belirlenmesi” kastedilmektedir. Diğer bir deyişle “medlûlü oluşturan harici gerçekliğe ve bu medlûlün lafızla nasıl bir ilişki içerisinde olduğuna dair (isnad) serdedilen malumat” tevil kapsamında değerlendirilecektir. Bu tanımlamaya göre tefsir kabîlinden addedilen esbab-ı nüzûl, kıssalar gibi ayetin konusu olan gerçekliği anlatarak ayetleri izah etmek gerçekte tefsir değil tevil kabîlinden açıklamalar olmaktadır. Böylece Mukâtil b. Süleyman’ın tefsirinin de aralarında bulunduğu, tefsirde rivayet merhalesi sayılan ilk dönem, doğrudan tevil’in arandığı merhale olmaktadır. Dolayısıyla çalışmada esas itibariyle Mukâtil b. Süleyman’ın bir mekanizma olarak tevili nasıl uyguladığı incelenecektir.

Ayrıca gerek Türkçe gerekse yabancı literatürde yeterince ele alınmakla birlikte müfessir hakkında bir kanaat oluşması için burada Mukâtil b. Süleyman'ın hayatı fazla ayrıntıya girmeden anlatılması uygun görülmüştür.

## 1.2. Mukâtil b. Süleyman'ın Hayatı

Mukâtil b. Süleyman Horasan eyaletine bağlı Belh şehrinde dünyaya gelmiştir. Müfessirin doğum tarihi konusunda kaynaklar kesin bir rakam vermezler. Ancak uzun ömür sürdüğünü<sup>15</sup>, Cehm b. Savfan (128/746) ile Allah'ın sıfatları hususunda tartışmalara girdiğinde Belh'te etkin bir konumda bulunduğunu, 128/746 yılında Emevi valisi Nasr b. Seyyar ile Haris b. Süreyc arasındaki barış görüşmelerinde Nasr'ın elçiliğini yaptığını<sup>16</sup> ve yazdığı tefsiri Dahhak'a (ö. 102/720) arzettiğini bildiren rivayetleri dikkate aldığımızda h. 80 senesi dolaylarında doğduğunu söylemek mümkündür. Nitekim Mukâtil hakkındaki mevcut rivayetleri değerlendiren Abdullah Mahmut Şehhâte müfessirin h. 80 senesi dolaylarında doğduğu sonucuna varmaktadır.<sup>17</sup> el-Belhi, el-Ezdi, el-Horasani, el-Mervezi şeklinde nisbeleri vardır. Bazı kaynaklarda Duvalduz veya Çuvalduz şeklinde de geçmektedir. Künyesi Ebu'l-Hasen ve Ebu Süleymandır.<sup>18</sup>

Belh'te doğan müfessir daha sonra Merv'e gitmiş ve orada Ebu 'İsmâ Muhammed b. Meryem el-Kureşî'nin annesi ile evlenmiştir. Kendisine kimi kaynaklarda Kureşî nisbesinin verilmesi bu evlilik olsa gerektir. Daha sonra Irak'a geçerek Basra ve Bağdat gibi zamanın ilim merkezlerinde ikamet etmiştir. Hicaz ve Beyrut'a gitmiş ve nihayet

<sup>15</sup> İbn Hacer, Şehâbüddîn Ahmed b. Ali, *Tehzîbü't-Tehzîb*, c. V, (thk. Ömer Selami, Ali b. Mesud), Dârü'l-Ma'rife, s. 507, Beyrut, 1996.

<sup>16</sup> Cürçânî, Ebu Ahmed Abdullah b. Adiy, *el-Kâmil fi Du'afâi'r-Ricâl*, c. VI, (thk. Grup), Dârü'l-Fikr, s. 2429, Beyrut, 1984; İbn Hacer, a.g.e., c. V, 504; ez-Zehabî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed Osman, *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhîri ve'l-A'lâm*, c. VI, (Ömer Abdüsselam Tedmürî), Müessesetü'r-Risâle, s. 641, Beyrut, 1988.

<sup>17</sup> Mukâtil b. Süleyman, *Tefsir*, c. IV, s. 24-29; *el-Eşbâh ve'n-Nazâir*, s. 13-20.

<sup>18</sup> Bağdadî, el-Hatîb Ebu Bekir Ahmed b. Ali, *Târîhu Bağdât*, c. XIII, s. 163, Dârü'l-Kütüb, Beyrut, ts.; İbn Hacer, a.g.e., C. V, s. 504, 507. Ancak Zehebi Duvalduz nisbesini Mukâtil'den önce anlattığı başka birisi için kullanarak "Bu hakkında pek bilgi olmayan şahıslardandır ve bunun Mukâtil b. Hayyan olduğu da söylenir" demektedir. Bkz. ez-Zehabî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed, *Mizânü'l-İ'tidâl fi Nakdî'r-Ricâl*, c. IV, Dârü'l-Ma'rife, s. 172, Beyrut, ts.

150/767 senesinde Basra'da vefat etmiştir<sup>19</sup>. Rivayetlerden zahidane bir hayat yaşadığı ve ibadete düşkün olduğu anlaşılmaktadır. Kendisiyle on üç yıl birlikte olduğunu söyleyen Ebu Nasr "Mukâtil'in her zaman gömleğinin altına yün giydiğini" nakletmektedir.<sup>20</sup> Yine İbn Mübarek'e Mukâtil hakkında sorulduğunda "Allah rahmet etsin, ibadete düşkün bir zat olduğu söylenirdi" şeklinde cevap vermiştir<sup>21</sup>.

Mukâtil'in hangi yaşlarda nerelerde bulunduğunu belirlemek mevcut bilgiler ışığında oldukça güçtür. Ancak Abbasi devriminden sonra Horasan'ı terkedip Bağdat ve Basra'ya yerleştiğini söylememiz mümkündür. Zira Hâris b. Süreyc, Kirmâni ve Nasr b. Seyyâr arasındaki çatışmalarda (116-128/734-745) Mukâtil Horasan bölgesinde olduğu gibi Abbasi ihtilali esnasında da Belh'te idi. Nitekim 130/747 Ebu Müslim'in gönderdiği Ebû Dâvud Halid b. İbrahim komutasındaki orduya Mukâtil b. Süleyman ve Mukâtil b. Hayyan'ın aralarında bulunduğu Belh ulemasının karşı koyduğu ve 138/755'te Ebu Davud onları affedinceye kadar saklandıkları belirtilmektedir.<sup>22</sup> Öte yandan Irak, Hicaz ve Beyrut'ta bulunduğunu anlatan tüm rivayetler onun ilim tahsil etmek için seyahata çıkıp ders halkalarına katılan bir talebeden olmaktan öte ilmini ikmal etmiş bir alim görüntüsünü vermektedir. Yani Mukâtil geniş bilgiye sahip bir müfessir kimliğiyle dolaşmaktadır. Bu nedenle müfessir muhtemelen Abbâsi devriminden (132/750) bir süre sonra Irak'a gitmiş ve tabakât kitaplarında anlatılan olayları bu tarihlerden sonra yaşamıştır. Emevi devleti yıkılıncaya kadar Horasan'da kalması ve hayatının çoğunu doğup büyüdüğü topraklarda geçirmesi düşüncelerinin de önemli ölçüde bu topraklarda teşekkül ettiği anlamına gelir.

Ancak Mücahid b. Cebr (ö. 103/721), İkrime (ö. 107/725), İbn Ömer'in azatlı kölesi Nafi (ö. 117/735) ve Ata b. Ebi Rabah (ö. 144/761) gibi şahıslardan rivayet etmesi yetişme döneminde Hicaz ve Irak bölgelerine ilim tahsili için seyahat etmesini

<sup>19</sup> Bağdâdî, a.g.e., c. XIII, s. 160, 169; İbn Hallikan, Ebu'l-Abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi Ehli'z-Zamân*, c. V, (thk. İhsan Abbas), Dâru Masâdir, s. 257, Beyrut, 1997; İbn Hacer, a.g.e., c. V, s. 506.

<sup>20</sup> Bağdâdî, a.g.e., c. XIII, s. 162.

<sup>21</sup> ez-Zehbî, *Târîhu'l-İslam*, c. VI, s. 642.

<sup>22</sup> Madelung, Von Wilfred, "Horasan ve Maveraünnehir'de Mürcie", AÜİFD, c. 33-3, s. 245, Ankara, 1992. Ayrıca bkz. Kutlu, Sönmez, *Mürcie ve Horasan-Maveraünnehir'de Yayılışı*, (Basılmamış doktora tezi), Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, s. 218, 1994.

gerektirmektedir.

### **1.2.1. Yaşadığı Bölgeler**

#### **1.2.1.1. Horasan: Yetiştığı Yer**

Mukâtil'in yaşadığı çağda henüz İslamlaşma sürecini yaşayan Horasan, dini ve fikri açıdan tam bir karışıklığın içinde bulunmuştur. Emevi yönetiminin mevaliyi/Arap olmayanları aşağılaması ve müslüman olanlardan gerçek mümin olmadıkları bahanesiyle cizyeyi kaldırmaması halkın tepkisine neden olmuş, dini karmaşanın üzerine eklenen bu maddi ve psikolojik sıkıntılar siyasi istikrarsızlığı beslemiştir. Sözkonusu istikrarsızlık kabileler arası rekabetle de birleşince çözülmesi oldukça güç bir problemler yumağına dönmüştür. Bu nedenlerle mevalinin durumuna çözüm vaat eden yönetime karşı hareketler Horasan'da her zaman destek bulmuştur. Özellikle Mürcienin yayılmasının nedeni burada yatmaktadır. Çünkü Mürcie ameli dışarda bırakan iman tanımıyla henüz İslam'ı tam anlamıyla benimseyememiş yeni mühtedilere kurtuluş reçetesi sunmuştur.

Bu dönemde (80-150/699-767) Horasan'da gerçek anlamda tutunan en güçlü mezhep Mürciyedir. Mürciye özellikle h. II. yy'ın başlarında Horasan'da Emevi yönetimine karşı ortaya çıkan isyanların fikri cephesini belirlemiş ve bu isyanlara daha çok mücii liderler önderlik etmiştir. Emeviler döneminde Mürciiler bir yandan diğer akımlarla fikri münakaşalara girerken diğer yandan mevalinin haklarının savunucusu olarak isyanların tabanını oluşturmuştur. Bunun yanında bölgede Hanefiler giderek artan bir etkiye sahip olmuştur. Oysa ameli iman tanımında esaslı bir konuma yerleştiren Zeydîye ile ameli imandan bir cüz kabul eden Mutezile ve Hariciyye gerçek anlamda taban bulamamıştır. Nitekim kendi akidesini yaymak için çeşitli bölgelere öğrencilerini gönderen Vasıl b. Ata Horasan'a Hafs b. Salim'i göndermiş ve Tirmiz'e kadar gelen Hafs bölgenin meşhur alimi Cehm b. Safvan ile fikri tartışmalara girmiştir. Her ne kadar Hafs'ın Cehm'i kendi fikrine döndürdüğü ama o döndükten sonra Cehm'in tekrar eski akidesini benimsediği rivayet ediliyorsa da Mutezili alimlerin orada fazla itibar görmediği anlaşılmaktadır.

Bunun yanında bölgede ehl-i beyt sevgisi hakimdi. Nitekim Yahya b. Zeyd Yemen'den kaçıp Belh'de gizlenmiş ve Horasan'da bulunduğu sırada nesebine hürmeten ve bölgedeki nazik durumu ayaklandırmamak için kendisine ilişilmemişti. Ancak idareciler tarafından bir asi olarak kabul edilmesi bağlılarının sayısını azaltmış ve önemli bir kitleyi yanına çekmesini engellemiştir. Keza Haris b. Süreyc'in ehl-i beytten birine biat için ayaklandığında 60 bin kişiyi toplamayı başarması ve Ebu Müslim'in ehl-i Beyt adına biata çağırıldığında kitleleri peşinden sürüklemesi aslında halkın peygamber sülalesine gösterdiği ilgiyi ortaya koymaya yeterlidir. Bununla birlikte mevali ile Arapların eşitliğini ve yönetimde adaleti savunan ehli beyte karşı yoğun bir sempatinin olması, tüm bu ilgi gösterenlerin Şîî olduğu anlamına gelmemektedir. Nitekim faaliyetleri dikkat çekmekle beraber mutedil bir Şîî fırkası olan Zeydiyye Horasan'da Mürcie kadar etkili ve devamlı olamamıştır. Bunda Zeydî imamların halkın özellikle teveccüh gösterdiği Mürcîlere karşı oluşları ve hatta Zeyd b. Ali'nin Mürciyeye karşı reddiye yazmasının etkisi olabileceği gibi Abbasilerin yönetimi ele geçirdikten sonra özellikle peygamber soyunu takibe almaları ve taraftarlarını yok etmelerinin de tesirinin olduğu muhakkaktır.<sup>23</sup>

Ayrıca İslam hakimiyeti öncesinde Horasan ve Maveratünnehir'de başta Zerdüştlük olmak üzere Maniheizm, Mazdeizm, Hinduizm, Budizm, Hıristiyanlık, Yahudilik ve bazı Asya dinleri bulunmaktaydı.<sup>24</sup> İslam geldikten sonra bu dinlerin bir kısmı varlığını devam ettirdiği gibi bölgede Mecusîliğin ve Budizm'in etkisini taşıyan Hululiyeye, Hürremiyye ve Ravendiyye gibi heretik akımlar ortaya çıkmış ve zaman zaman isyanlarla kendilerini göstermişlerdir.<sup>25</sup> Bu akımlar daha sonra Abbasi ve Selçukluları bir hayli uğraştıracak Babeki ve Batınileri sonuç vereceklerdir.

Böylesine çalkantılı bir ortamda iki husus göze çarpmaktadır: Birincisi siyasi çatışmaların gerisindeki fikri çatışmalardır ki söz konusu siyasi çatışmalarda saf belirleme hususunda etkili olmaktadır. Ancak bunun mutlak anlamda belirleyici olduğunu söylemek güçtür. Kaynaklarda aktarılan bilgiler bizi, fırkaların kendi içinde hem siyasi hem de fikri

<sup>23</sup> Recep Uslu, a.g.t., s. 194-196; Ünlü, Nuri, *İslam Tarihi*, c. I, s. 218-219, İstanbul, 1992.

<sup>24</sup> Kutlu, Sönmez, a.g.t., s. 160 vd.

<sup>25</sup> Bu isyanlar için bkz. Kutlu, Sönmez, a.g.t. s. 160; Yine bu fırkalar için bkz. Uslu, Recep, a.g.t. s. 125-126, 202-20

cephede yeknesak bir hareket olmadığı sonucuna ulaştırmaktadır. Her ikisi de Mürcîî olduğu belirtilen Mukâtil b. Süleyman ve Cehm b. Safvan aynı fikri bütünlüğe sahip olmadıkları gibi aynı siyasi tavrı da benimsememişlerdir.<sup>26</sup> Sözelimi sıfatlar meselesinde ikisinin tavrı da farklıdır. Kaynaklar Cehm'in muattıla, Mukâtil'in ise müşebbihe'den olduğunu söylerler. Keza Mukâtil bir mürcîî olmasına rağmen iktidara karşı yapılan mürcîî tabanlı isyanlara bize ulaştığı kadarıyla iştirak etmemiş ve emevi valilerinin yanında yer almıştır. Horasan'ın son emevi valisi Nasr b. Seyyar ile Haris b Süreyc arasındaki barış görüşmelerinde Mukâtil b. Süleyman Nasr tarafının elçiliğini yapmıştır. Keza Nasr'ın Haris ile savaşmak için gönderdiği Asım b Umeyr komutasındaki ordunun şiarını da rivayetlere göre Mukâtil belirlemiştir.<sup>27</sup> Oysa Cehm mevalinin hakkını almak üzere yola çıkan ve emevi valisi Nasr b. Seyyar'ı bir hayli uğraştıran Haris b. Süreyc'in isyanında Haris'in danışmanı olmuştur. Bu durum bizi ele aldığımız şahsiyetleri belirli bir tanımlamanın içerisine koyamayacağımızı göstermektedir. Kişiler hakkındaki nitelemeler ortamla ilgili olarak söylenilmekte ve her zaman bütünlüğü yansıtmamaktadır. Bu nedenle sözkonusu nitelemelerin yapıldığı ortamda bir mezhebe mensup olmanın veya nisbet edilmenin temel gerekçesi dikkate alınmalıdır.

Bu açıdan Mukâtil b. Süleyman'ın mürcîî oluşunda esas alınması gereken İbn Hazm'ın deyişiyle Mürcienin temel unsuru (umde) olan iman-amel münasebetidir.<sup>28</sup> Mukâtil b. Süleyman, üçüncü bölümde genişçe anlatılacağı üzere iman ile ameli ayırmakta ve büyük günah işleyen kimsenin mümin olduğunu düşünmektedir. Ayrıca imanı tasdik olarak tanımlamasına rağmen marifet ile ilişkilendirmekte, iman ile ameli bir nevi marifetin dereceleri olarak değerlendirmektedir. Bu açıdan yetersiz bir amelle imanın mümkün olup olmayacağı tartışmalarının gündemin en önemli konusu olduğu Horasan'da mürcîî tanımlamasına girmektedir. Oysa Mukâtil siyasi tavırlarında Mürcie ile aynı safta görülmemektedir. O, hem Emevi hem Abbasi iktidarıyla iyi ilişkiler içinde bulunmuştur. Hatta yukarıda ifade edildiği gibi bölgede etkin bir konuma sahip olan müfessirin, Nasr b. Seyyar'ın bayraktarlığını yaptığı ve barış görüşmelerinde elçisi

<sup>26</sup> Eş'arî, Ebü'l-Hasen Ali b. İsmail, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfi'l-Musallîn*, (thk. Helmut Ritter), Franz Steiner Verlag, s. 132,151, Weisbaden, 1980.

<sup>27</sup> Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, c. IV, s. 292-293.

<sup>28</sup> İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed, *el-Fasl fi'l-Mileli ve'l-Ehvai ve'n-Nihali*, c. II, (thk. Muhammed İbrahim Nasr, Abdurrahman Umeyre), Şirketü Mektebât, s. 269, Riyad, 1982.

olduğu rivayet edilmektedir.

İkincisi ise siyasi yönetimin uygulamaları ve buna karşı mevalinin çeşitli şekillerde kendini gösteren tepkisidir. Daha etkinliğinden pek bir şey yitirmemiş olan eski dini gelenek ve kültürel miras ile yeni din İslam'ın karşılaşması sözkonusu fikri çatışmanın bir boyutunu oluşturmaktadır. Diğer boyutunu ise iktidarın gücünü tam anlamıyla oturtamadığı Horasan bölgesini kendileri için uygun bir zemin olarak gören Hariciyye, Şia ve Mürcie gibi İslami grupların kendi aralarındaki münakaşalar oluşturmaktadır.

Bu bağlamda *Kitâbu Müteşâbihi'l-Kur'ân*, *Kitabu'l-Cevâbât fi'l-Kur'an* ve *Kitâbu'r-Red 'ale'l-Kaderiyye* adında üç kitap yazdığı<sup>29</sup> rivayet edilen Mukâtil'in bunları zındıkların Kur'ân'a yönettiği eleştirilerden dolayı ve muhalif fırkalara cevap olarak yazdığı anlaşılmaktadır. Malâti, *er-Red ve't-Tenbih ala Ehli'l-Ehvâ* adlı eserinde zındıkların Kur'ân hakkında şüpheye düştüğünü ve Kur'ân'ın çelişkili ifadeler içerdiğini iddia ettiklerini belirterek Mukâtil b. Süleyman'ın Kur'ân'a yöneltilen bu eleştirilere verdiği cevapları nakletmektedir.<sup>30</sup> Keza Mukâtil b. Süleyman ile şehre gelen Cehm'in şiddetli tartışmalara girdikleri sonuçta anlaşamayan hasımların birbirinin aleyhine kitap yazmaya ahdettikleri ve yazdıkları ancak, Merv'de etkili olan Mukâtil'in Cehm'i Tirmiz'e sürdürdüğü rivayet edilmektedir.<sup>31</sup>

Mevcut malzeme bu tartışmaların detaylarını vermemekle birlikte bir takım önemli ipuçlarından da hali değildir. Cehm ile Mukâtil'in tartışması Allah'ın zatı ve sıfatları hakkında fikri bir tartışmadır. Bu tartışmada her ikisinin de aşırı gidip Cehm'in sıfatları iptale Mukâtil'in ise teşbihe düştüğü iddia edilmektedir. Yine Mukâtil'in *Kitâbu'r-Red ale'l-Kaderiyye* adlı eseri<sup>32</sup> tartışmaların nirengi noktasına dikkat çekmesi açısından önemlidir. O dönemde yazılan kitap isimleri ve kasidelerden tartışılan konuların iman-amel ilişkisi, Allah'ın zatı ve sıfatları meselesi ve irade hürriyeti problemi etrafında

<sup>29</sup> İbnü'n-Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshak, *el-Fihrist*, Matba'atü'l-İstikâme, s. 268, Kahire, 1348.

<sup>30</sup> Malâfi, Ebu'l-hüseyn Muhammed b. Ahmed, *et-Tenbih ve'r-Red 'alâ Ehli'l-Ehvâi ve'l-Bidai'*, s. 44-65.

<sup>31</sup> İbnü Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihaye*, c. IX, Mektebetü'l-Ma'ârif, s. 350, Beyrut, 1981.

<sup>32</sup> İbnü'n-Nedîm, a.g.e., s. 268.

yoğunlaştığı anlaşılmaktadır.<sup>33</sup>

Mukâtil b. Süleyman'ın Belh ve Merv'de etkili bir alim olduğu anlaşılmaktadır. Özellikle iktidarla iyi ilişkiler içinde olması etkisini bir başka açıdan artırmıştır. Cehm b. Savfan'la beraberce namaz kıldıkları Merv camiinde müfessirin kıssa anlattığı (vaaz ettiği) nakledilmektedir.<sup>34</sup> Nüfûzundan dolayı Nasr ona elçilik vazifesi vermiştir. Ebu Müslim'in gönderdiği orduya karşı koyanlara öncülük eden ulemanın arasında Mukâtil'in de adının geçmesi onun siyasi bir kimliğinin de olduğunu göstermektedir.

Horasan'da bulunduğu süre içinde Mukâtil hakkında nakledilenler onun yetişme çağına değil olgunluk çağına ait bilgilerdir. Bu nedenle müfessirin yetişme çağına nerelerde bulunduğu ve kimlerle beraber olduğunu belirlemek mevcut bilgiler ışığında çok güçtür. Ancak dönemin meşhur alimi Dahhak'ın ders halkasına katıldığını bizzat kendisi iddia etmektedir. Nitekim Medine'de iken kendisine gelip “Senin Dahhak'la görüşmediğini söylüyorlar” şeklinde soru yöneltenlere “Sübhanallah, ben babamla birlikte ona gidiyordum. Onunla benim üzerime tek bir kapı kapanıyordu” şeklinde cevap vererek Dahhak'tan uzun süre okuduğunu ifade etmiştir.<sup>35</sup> İsnada ehemmiyet vermediği için etrefindakiler onun Dahhaktan ders almadığını iddia etse de müfessirin gerek bize ulaşan eserlerinden gerekse de hakkında söylenenlerden iyi bir eğitim aldığı anlaşılmaktadır.

Yine gençlik çağında Irak ve Hicaz bölgelerine gitmiş olması gerekmektedir. Zira Mücahid, Ata b. Ebi Rabah, İkrime gibi Hicaz ulemasından nakilleri vardır. Bu alimlerin ders halkasına katılıp zamanın ilim tedris anlayışı içerisinde rivayet hakkını elde edecek kadar ders alması bile en azından rivayetlerine mesnet yapacak seyahatlerinin ve görüşmelerinin olması gerekir. Öte yandan Mukâtil, Cehm'i alimlerin ders halkasında bulunmamakla (ve lâ câlese'l-ulemâ) eleştirmiştir.<sup>36</sup>

<sup>33</sup> Bu dönemde Horasan'ın etkili mezhebi olan Mürce ve muhaliflerine ait eserlerin topluca zikri ve Mürceî kaynakların değerlendirilmesi için bkz. Kutlu, Sönmez, a.g.t., s. 1 vd.

<sup>34</sup> ez-Zehebî, *Târîhu'l-islam*, c. VI, s. 641.

<sup>35</sup> el-Cürcânî, a.g.e., c. VI, s. 2427; Bağdâdî, a.g.e., c.XIII, s. 163-165.

<sup>36</sup> Rivayete göre bir adam gelip Mukâtil'e “kullu şeyin hâlikün illa vecchehu” (Kasas 28/88) ayetinin anlamını sorar. Bunun üzerine Mukâtil “bu cehmidir” der. Adam “cehmi nedir bilmiyorum bile. Sorduğum soruyu biliyorsan cevap ver. Bilmiyorsan bilmiyorum de” şeklinde cevap verince Mukâtil



### 1.2.1.2. Irak ve Hicaz

Yukarda Abbasi ihtilalinden bir süre sonra Mukâtil'in Irak'a gittiği söylenmişti. Müfessir muhtemelen önce Bağda'ta gitmiş sonra Basra'ya geçmiştir. Daha sonra Hicaz ve Beyrut'a gitmiş ve tekrar Basra'ya dönmüştür.

Irak hilafetin merkezi olması hasebiyle Horsan'dan farklı olarak yerleşik bir düzene sahipti. Diğer yandan İslamlaşmanın önemli ölçüde tamamlandığı ve daha çok İslami firkaların kendi aralarında fikri tartışmalara girdiği bir yerdi. Irak'a geldiğinde muhtemelen Horasan'daki şöhretinden dolayı tanınan ve adı duyulmuş bir kimse olan Mukâtil Abbasi iktidarı ile iyi ilişkiler kurmuş ve halife tarafından taltif edilmiştir. Özellikle derin bilgisi ile dikkatleri üzerine çekmiştir. Nitekim Abbasi halifesi Mansur'a yakınlığı hususunda nakledilenler bu yöne dikkat çekmektedir. Rivayete göre "Mansur'a bir sinek musallat olmuştu. Mukâtil'i çağırdı ve ona "Allah sineği niye yarattı diye" sordu. Mukâtil "Zalimleri rezil etmek için" şeklinde cevap verdi.<sup>37</sup> Yine rivayetlere göre doğanı kanatlı bir yılan avlayan Mehdi yılanı Mansur'a götürür. Mansur da Mukâtil'i getirterek göklerde ne türden canlılar yaşadığını sorar. Mukâtil "göklerde yaşayan en yakın hayvan kanatlı yılanlardır, bunlar kuyruklarına yumurtlarlar. Doğanlar bazen onları avlayabilir" şeklinde cevap verir. Rivayette Mansur'un Mukâtil'in ilminin enginliğinden hayrete düştüğü belirtilmektedir.<sup>38</sup> Bu rivayetler gerçekliği bir yana Mukâtil'in ilminin enginliği ile Halife'nin dikkatini çektiğini göstermektedir.

Mukâtil'in Irak ve Hicaz'da ulema ile münazaralara girdiği ve tedris ile uğraştığı ve ilminin vüsatı ve keskin zekası ile bu bölgede etkili olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Hatîb el-Bağdâdî "Mukâtil'in Bağdat'a geldiğini ve Dahhak b. Müzahim, Amr b. Şuayb, Atiyye el-Avfî, Saîd el-Makberî, Hamza b. Ziyad et-Tûsî, Hammad b. Muhammed ve

---

"Bana bak vallahi Cehm ne şu beyti (Kabe) tavaf etti ve de alimlerle birlikte oldu. O, sadece söz cambazının biriydi" diyerek ayetin anlamını söylemiş ve Kur'ân'da geçen bütün Kullu şey kelimelerini sıralayıp açıklamıştır. Bağdâdî, a.g.e., c. XIII, s. 161-162; el-Mizzî, Cemaladdin Ebu'l-Hacâc Yusuf, *Tehzîbu'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl*, c. XXVIII, (thk. Beşşar Avvâr Ma'ruf), Müessesetü'r-Risâle, s. 438, Beyrut, 1992.

<sup>37</sup> Bağdâdî, a.g.e., c. XIII, s. 160; ez-Zehebi, a.g.e., c. VI, s. 639.

<sup>38</sup> İbn Hacer, a.g.e., c. V, s. 507.

başkalarından naklettiğini” söylemektedir.<sup>39</sup> Zamanla kendisine nisbet edilen bir fırka oluşmuştur. Çağdaşı Ebu Hanife'nin (ö. 150/767) “Horasandan bize iki habis fikir geldi: Cehm'in ta'tili Mukâtil'in teşbihi” dediği nakledilmektedir.<sup>40</sup> Keza Ebu Yusuf'un “Horasan'dan bize iki fırka geldi yeryüzünde onlardan daha çok nefret ettiğim başka bir kimse yoktur: Mukâtiliyye ve Cehmiyye” dediği nakledilir.<sup>41</sup>

Irak'ta iken Hicaz'dan kendisine ilim tahsil etmek için gelenlerin olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Vekî' “Mukâtil'e gitmek için yola çıkmaya niyetlenmiştik ki O bize geldi. Yanına gittik ve yalancı bir kimse olduğunu gördük ve hiç bir hadis yazmadık” demektedir.<sup>42</sup> Bu rivayet Mukâtil'in kendisine sefer düzenlenecek kadar meşhur bir alim olduğunu göstermektedir. Tabakât kitaplarında müfessirin lehinde veya aleyhinde nakledilenlerin hemen tamamı Mukâtil'in ilim halkasına gelindiğini ve müfessirin nakillerde bulunduğunu göstermektedir.

Daha sonra müfessir Mekke, Medine ve Beyrut'a gitmiştir. Buralarda ulema ile görüşmüş ve münazaralara katılmıştır. Mukâtil b. Süleyman, Amr b. Ubeyd ve Sadakatü'l-Küfi'nin Mekke'de makamın gerisinde toplanıp Kur'ân hususunda tartıştıkları ve Dahhak, Hasan Basri ve Süddî'den rivayette buldukları nakledilmektedir. Süfyan b. Uyeyne'nin şöyle dediği nakledilmektedir “İlk olarak ders halkasına oturduğum kimse Mukâtil b. Süleyman'dır. O, bana eğer tefsir ilmini tahsil etmek istiyorsan Kelbî'ye git dedi. Kûfe'ye gittiğimde Kelbî'ye Mekke'de bir adam var senin hakkında iyi şeyler söylüyor dedim. Ancak Kelbî Mukâtil'i övmedi”<sup>43</sup>. Bu rivayet Mukâtil'in Mekke'de ikamet ettiği süre içinde ders halkası oluşturduğunu göstermektedir.

Ancak Mukâtil'in ilminin enginliğine ve tefsire olanca vukufiyetine rağmen Hicaz ve Beyrut'ta tutunamadığı ve iyi bir izlenim bırakmadığı anlaşılmaktadır. Bunun en önemli

<sup>39</sup> Bağdâdî, a.g.e., c. XIII, s. 160.

<sup>40</sup> Bağdâdî, a.g.e., c. XIII, s. 164; Zehebi, c. VI, s. 642; İbn Hacer, a.g.e., 504.

<sup>41</sup> Zehebî, a.g.e., c. VI, s. 641.

<sup>42</sup> İbn Hacer, a.g.e., c. V, s. 505.

<sup>43</sup> İbn Hacer, a.g.e., c. V, 505.

nedeni onun isnada ehemmiyet vermemesi ve isnadı hadisi süsleyen bir araç olarak görmesidir. Nitekim Kelbî'den hadis nakleden Mukâtil'e Kelbî gelip "Ey Ebu Hasan! vallahi ben sana asla böyle bir hadis nakletmedim" dediğinde Mukâtil ona yaklaşp "Sus ey Ebu Nadr! bize göre hadisin süslemesi adamlarla (isnad) olur" şeklinde cevap vermiştir.<sup>44</sup> İlmî şahsiyetinde de açıklanacağı üzere Mukâtil'in en fazla eleştirildiği nokta burasıdır. İkincisi ise "Allah'ın sıfatları hakkında zikri helal olmayan şeyler söylemesidir".<sup>45</sup> Nitekim ikinci ve üçüncü bölümde ele alınacağı üzere müfessir arş ve kürsî hakkında mesnetsiz ve israiliyyata dayalı nakillerde bulunmaktadır. Üçüncü nedeni ise Mukâtil'in ilmine olan aşırı güvenidir. Özellikle Beyrut'ta "Arş'tan başka dilediğinizi sorun" diyen müfessir bilemeyeceği bir soruyla karşılaşınca kısa sürede şehri terketmek zorunda kalmıştır. Benzer vakianın Mekke, Horasan ve Irak'ta tekrarlandığına dair rivayetler vardır.<sup>46</sup> Yine "Eğer büyük Deccal 150 senesinde çıkmazsa bilin ki ben yalancıyım" gibi gelecekte haber verdiğini bildiren rivayetler vardır ki muhtemelen bu nedenle deccal ve cesur gibi sıfatlarla nitelenmiştir.<sup>47</sup>

Bu nedenlerle Hicazlılar Mukâtil'den pek hoşlanmamışlardır. Nitekim Yahya b. Şibl'den gelen şu rivayet müfessirin Hicaz'daki durumunu göstermesi açısından dikkate değerdir: "Abbad b. Kesîr bana 'Mukâtil'e gitmeni engelleyen şey nedir' diye sordu. Ben de 'Beldemizin ehli ondan hoşlanmıyorlar' dedim. Bunun üzerine Abbad 'Ondan nefret etmeyin. Allah'ın kitabını ondan daha iyi bilen kalmadı' dedi".<sup>48</sup> Abbad'ın son sözü Mukâtil b. Süleyman'ın artık kabul edilmiş ilmi bir otoritesinin olduğunu da göstermektedir.

Genel anlamda bu rivayetlerin hepsi doğru olmayabilir. Muhtemelen müfessirin isnada pek önem vermemesi hakkında çeşitli dedikoduların çıkmasına neden olmuştur. Ayrıca

<sup>44</sup> Bağdâdî, a.g.e., c. XIII, s. 163-164; İbn Hacer, a.g.e., c. V, 506.

<sup>45</sup> Bağdâdî, c. XIII, s. 163; İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec, Abdurrahman b. Ali, *el-Muntazam fi Târîhi'l-Mülûk ve'l-Ümem*, c. VIII, (thk. Muhammed Abdülkadir Atâ, Mustafa Abdülkadir Atâ), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, s. 126, Beyrut, 1992; İbn Hacer, a.g.e., c. V, s. 505.

<sup>46</sup> Bu rivayetler için bkz. Bağdâdî, a.g.e., c. XIII, s. 166; ez-Zehebî, *Tarîhu'l-İslâm*, c. VI, s. 640; en-Nevevî, Ebu Zekerriyya Muhyiddin b. Şeref, *Tehzîbu'l-Esma ve'l-Luğât*, c. I, (nşr. İdâretü't-Tibâ'a), Dârü'l-Kütüb, s. 111, Beyrut, ts.

<sup>47</sup> Bağdâdî, a.g.e., c. XIII, s. 166; ez-Zehebî, a.y.

<sup>48</sup> Bağdâdî, a.g.e., c. XIII, s. 162; İbn Hacer, a.g.e., c. V, s. 504; el-Mizzî, a.g.e., c. XXVIII, s. 438.

Kasım b. Ahmed'in "Neden insanlar Mukâtil'in aleyhinde konuşuyorlar" sorusuna İbrahim el-Harbî'nin "Onu kıskandıkları için" cevap vermesi<sup>49</sup> Mukâtil'e karşı tavrın başka nedenleri de olduğunu göstermektedir. Nitekim Halife'nin "Bana senin teşbihe düştüğün haberleri geliyor" sorusuna Mukâtil'in "Ben sadece Allah birdir, sameddir... diyorum. Benim hakkımda bundan başka bir şey söyleyen yalan söylemiştir" şeklinde cevap vermesi<sup>50</sup> hakkında söylenenlerin en azından bir kısmının gerçeği yansıtmayacağını göstermektedir. Ancak içerik itibariyle söylenti bile olsa rivayetler onun hakkındaki düşünceleri yansıtmaması bakımından önemlidir.

### 1.2.2. İlmî Şahsiyeti

İkinci tabaka müfessirlerden olan Mukâtil b. Süleyman'ın tefsir ilminde hafız olmasına rağmen hadis senetlerine değer vermediği, düzmece senetlerle hadis rivayet ettiği, hadis uydurduğu ve ehli kitaba sorup onlardan bilgi aldığı belirtilmektedir. İsnadın ilmin şenedi sayıldığı bir dönemde "ilmine" konu olan malzemeyi sağlam rivayetlerle sunamaması ve çelişkili senetlerle aktarması nedeniyle eleştiri oklarına hedef olmuş ve hadis alimlerince metrûk ve mehcûru'l-kavl addedilmiştir<sup>51</sup>.

Dönemin tahammülü'l-ilm anlayışı bir kimsenin tahsil etmek istediği ilmi, o ilme vakıf hocaların ders halkasına katılarak rivayet hakkını elde etmeyi ve bu ilim anlayışı içerisinde ilim tedrisinde bulunmayı gerektirmekteydi. Anlaşıldığı kadarıyla Mukâtil bu esaslara tam anlamıyla riayet etmeyerek işitmediği kimselerden rivayette bulunmuş ve bu nedenle de "Mukâtil insanların ilmini topladı ve bu şahıslardan işitmediği halde bunlara dayanarak tefsir etti" suçlamalarına maruz kalmıştır.<sup>52</sup> Bununla birlikte İbn Adiy, Mukâtil b. Süleyman'ın naklettiği hadislerin çoğunun sahih olduğunu, bir çok sika ve maruf ravinin ondan rivayette bulunduğunu ve zafına rağmen hadislerinin yazıldığını

<sup>49</sup> Bağdâdî, a.g.e., c. XIII, s. 163; el-Mizzî, a.g.e., c. XXVIII, s. 438; İbn Hacer, a.g.e., c. V, s. 504.

<sup>50</sup> el-Cürçânî, a.g.e., c. VI, s. 2429; İbn Hacer, a.g.e., c. V, s. 505.

<sup>51</sup> Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail, *Târîhu's-Sağîr*, c. II, (thk. Mahmud İbrahim Zayid), Dârü'l-Va'y, s. 237, Kahire, 1976; Bağdâdî, a.g.e., c. XIII, s. 167-169; ez-Zehebî, *Mizânü'l-İ'tidâl*, c. IV, s. 172.

<sup>52</sup> İbn Hacer, a.g.e., c. V, s. 505; Aynı eleştiriye güvenilirlik hususunda hiç de iyi bir şhreti olmayan Süddî de hedef olmuştur (Emmâ innehu [yani Süddî] yüfessiru tefsîral'-kavm). Bkz. Taberi, *Camîu'l-Beyan An Te'vîl-i Ayî'l-Kur'ân*, c. I, s. 3

söylemektedir.<sup>53</sup> Cürcânî de aynı değerlendirmeyi yaparak Mukâtil'in *Kitâbu Tefsîri Hams Mie Âye* adlı eserinde bir çok müsned ve merfu hadis olduğunu ve zafina rağmen hadislerini yazıldığını söylemektedir.<sup>54</sup> Müfessirin eserleri incelendiği zaman hakikaten naklettiği hadislerin hemen tamamının sika raviler tarafından da nakledildiği görülecektir.

Hadisteki eleştirilere rağmen tefsirdeki otoritesi Mukâtil'i haklı bir üne kavuşturarak ilimde denizdir gibi ifadelerle nitelendirilmiş ve gerek kendisi gerekse de kitapları başvuru mercii olmuştur. Nitekim Abdullah b. Mübarek'in "Mukâtil'in tefsiri ne kadar da güzel, bir de sika olsa!" sözünde bu hususu görmemiz mümkündür. Keza Süfyan b. Uyeyne'nin yanında Mukâtil'in kitabını gören Nuaym b. Hammad'ın "Ey Ebu Mumammed! Mukâtil'in tefsirinden mi rivayet ediyorsun" şeklindeki sorusuna Süfyan'ın "Hayır ama onunla delil getiriyor ve ondan destek alıyorum" diye cevap vermesi ve İmam Şafi'nin (ö. 204/819) "Tefsirde ilim sahibi olmak isteyenler Mukâtil'in iyalidirler" demesi bu hususu açıkça ortaya koymaktadır.<sup>55</sup>

Mukâtil b. Süleyman aynı zamanda kurradandır. Yazdığı eserlerden diğer ilk dönem müfessirleri gibi dilde de alim olduğu anlaşılmaktadır. Kaynaklarda kendisine şu eserler nisbet edilmektedir:

1-Tefsîru'l-Kur'ân

2-Tefsîru Hamsi Mie Âye mine'l-Kur'an

3-Kitâbu'l-Vucûh ve'n-Nazâîr

4-Kitâbu'l-Kırâât

5-Kitâbu Müteşâbihi'l-Kur'ân

6-Kitabu Nevâdiri't-tefsîr

---

<sup>53</sup> İbn Hacer, a.g.e., c. V, s. 506.

<sup>54</sup> el-Cürcânî, a.g.e., c. VI, s. 2431.

<sup>55</sup> Bağdâdî, a.g.e., c. XIII, s. 161; ez-Zehebî, a.g.e. c. IV, s. 173; İbn Kesîr, a.g.e., c. X, s. 107.

7-en-Nâsîh ve'l-Mensûh

8-Kitabu'l-Cevâbât fi'l-Kur'ân

9-Kitabu'r-Red 'ale'l-Kaderiyye

10-Kitabu'l-Aksam ve'l-Lugât

11-Kitabu't-Takdîm ve't-Te'hîr

12-Kitâbu'l-Ayât ve'l-Müteşâbihât<sup>56</sup>

Girişte arzettiğimiz üzere bu eserlerden sadece ilk üçünün günümüze ulaştığı bilinmektedir.<sup>57</sup>

---

<sup>56</sup> Bkz. İbnü'n-Nedîm, a.g.e., s. 267-268; Sezgin, Fuad, *Târîhu't-Türâsi'l-'Arabî*, c. I, (çev. Mahmud Fehmi Hicâzî), *İdâretü's-Sekâfe*, s. 85-86, Riyad, 1983,

<sup>57</sup> et-Tefsîru'l-Kebîr'in başında Mukâtil'in kendilerinden rivayet ettiği on ikisi tabiidenden otuz kişinin adı sayılmaktadır. bkz. Tefsir, c. I, s. 25-26; Keza el-Vucuh'un tahkikinde Ali Özek başka kaynaklarda zikredilen isimlerle birlikte Mukâtil'in kendilerinden rivayet ettiği ve Mukâtil'den rivayet eden şahısları sıralamıştır. bkz. *el-Vucuh*, (Ali Özek'in yazdığı araştırma kısmı), s. 11-14.

## 2. İ.BÖLÜM: TEVİLİN MÂHIYETİ

### 2.1. Varlık-Düşünce-Dil İlişkisi

İnsan, kendinden bağımsız yani insan olmasa bile var olmaya devam eden veya en azından var olması mümkün bir varlıklar dünyası içinde yaşamaktadır. Akıllı ve düşünen bir canlı olarak insan, bu dünya ile temas kurmakta ve düşüncesinin konusunu da<sup>58</sup> bu varlıklar dünyasından seçmektedir. Yani zihnin içeriğini esas itibarıyla dış dünyada algılanan gerçek şeylerin suretleri oluşturmaktadır. Zihin bu suretler üzerinde birleştirme ve ayırıştırma gibi bir takım yollarla tasarrufta bulunarak 'bir bütün olarak aynıyla dış dünyada bulunmayan (kanatlı bir insan tahayyül etmesi gibi) yeni suretler' üretmektedir. Zihnin telif ettiği bu yeni suretlerin unsurlarının dış dünyada olması gerekmektedir. Meseleye bu unsurlar açısından bakıldığında hariçte olmayan bir şeyin zihinde varlık bulması mümkün değildir. Zira insan hayalde misali olmayan bir suret yaratamaz.<sup>59</sup> Ancak meseleye zihin tarafından oluşturulan kendi içerisinde bütünlük arzeden yeni suret açısından bakıldığında zihindeki bazı imgelerin hariçte bilinen bir varlıkları olmadığı gibi zihnin varsaydığı ve çıkarsadığı her şeyin hariçte var olması da imkan dahilinde değildir. Hatta zihin mümkün olmadığını bile bile bazı şeyleri tasavvur etmektedir.

Diğer yandan düşüncenin sözel yolla ifadelendirilmesi dille mümkün olmakta ve bu

<sup>58</sup> Burada 'konu olmak'tan mutlak anlamda nesneleştirmek anlaşılmalıdır. Eğer insanın düşündüğü her şeyin nesne olduğu kadar aynı zamanda düşüncede yer edinerek insana kendinden bir şeyler katıp onu alıcı duruma düşürdüğünü ve böylece nesnenin bir dereceye kadar etkenleşerek özneleştiğini göz önünde bulunduracak olursak özne ve nesne gibi kesin ayrımlara gitmek mümkün olmayacaktır. Bilgiye nesne açısından bakıldığında öznedeki imge ya da tasarım asıl itibarıyla nesnenin özellikleri tarafından belirlenir. bkz. el-Gazzâlî, Ebu Hâmid Muhammed, *Mihakku'n-Nazar* (nşr. Refik el-Acem), s. 78-82, Beyrut, 1994. Anlam denilen şey (bir şeyi zihne konu yapma kendi zatını beyan eden eşyanın yani halin delaletinin anlaşılmasıdır) zaten çift yönlü bir özellik arzeder. Anlam'a fâhimiyyet/anlayan açısından bakıldığında anlama olayı anlayanın sıfatı iken mefhûmiyyet/anlamın anlaşılması açısından bakıldığında anlama (fehm) anlam'ın (mana) sıfatı olur ki bu durumda anlam/mana bir nevi etken durumdadır. Bkz. Teftazani, Sa'deddin, *el-Mutavvel ale't-Telhis*, s. 236, İstanbul, 1304. Şu halde bu süreç içerisinde eşya tamamıyla pasif bir halde olmadığı gibi hiç de azımsanmayacak kadar etken bir durumdadır.

<sup>59</sup> Bkz. el-Gazzâlî, *el-Maksûdü'l-Esnâ fi Şerhi Esmâillahi'l-Hüsna*, (nşr. Ahmet Kabbânî), s. 6-20, Beyrut ts. Gazzali esere yazdığı girişte isim-müsemma-tesmiye ilişkisini- ki klasik literatürde bu mesele varlığın dört mertebesi olan ayan, ezhan, lisan ve kitabet arasındaki ilişkinin ele alındığı başlıktır- derli toplu ve detaylı bir şekilde ele aldı gibi diğer eserlerinde de yer geldikçe değinmiştir. Bkz. *Mihakku'n-Nazar*, s. 78-82; *el-Mustesfâ min 'İlmi'l-Usûl*, s.33-35, Beyrut, ts.

hiyerarşide düşünölen, konuşulandan ontolojik olarak önce gelmektedir. Zira dil, mühmel/anlamsız kelimeleri de içermekle beraber düşünölür olanın sözel yolla ifade edilmesinden ibarettir. Bu açıdan düşünölür olmayan hiç bir anlamlı ifade dile getirilemez.

Bütün bunlara rağmen Gazzâlî'nin de belirttiğı gibi varlık, düşünce ve dil arasında ayniyetten bahsedilemez. Bunlar ayrı ayrı varlık alanlarıdır ve bu nedenle farklı düzlemde değerlendirilmeleri gerekir. Bir nesnenin gerçeklikteki varoluşuyla düşüncedeki ve dildeki varlığı ve bu kategoriler içindeki kazanımları ve nitelikleri farklıdır.<sup>60</sup>

Sözgelimi elimizdeki kalemin dış dünyadaki varlığı (vücûd-ı harici/vücûd fi'l-a'yân) ile düşüncedeki (vücûd fi'l-ezhân) ve dildeki (vücûd fi'l-lisan) varlığı farklı olup düşüncedeki kalem artık elimizdeki kalem değildir. Elimizdeki kalem gözle görülebilir, elle tutulabilir, çantaya konulur vs. iken zihindeki kalemin bu gibi özellikleri yoktur. Zihin dış dünyada tikel/cüzî olarak var olan şeyleri tümelleştirir ve cüzîlerin ayrııcı vasıflarını onlarda bırakarak bu tümellerde/küllîlerde soyut bir varlık oluşturur. Zihinde bulunan kalem kavramı artık dış dünyada birebir hiçbir kaleme tekabül etmez; hepsini anlatır ama hiçbirini işaret etmez. Bu nedenle formel/sûrî olan tümellerde hakiki olan tikellerin canlılığını ve biricikliğini görmek mümkün değildir. Kendinde olarak ele aldığımızda mevcudun ifade tarzı dilden bağımsız olmakla birlikte (tabii delalet) düşünce ve dilde varlık kazandığında bu kategoriler arasında bir isnad oluşmaktadır. Bu açıdan bir kelamın müfîd/anlamlı olması demek ya hakiki/reel ya da hayali/ideal düzlemde karşılığının olması demektir. Şu halde bir ifadenin *teviî*ni tespiti girişmek peşinen varlık ile düşünce ve dil arasında bir şekilde ilişki olduğunu ve bunların tamamen olmasa bile en azından bir dereceye kadar birbirlerine delalet ettiğini kabul etmek demektir.

Dilin kendisi ile kullanımını ayırmak gerekir. Kullanılmadan önce yani terkibe girmeden önce dil müfred anlamlar ifade eden kelimelerden ibarettir. Kelimeler konuşmadan önce anlamların birbirine bağlanmasını ifade etmediğı gibi telaffuzdan önce anlamı zaten tasavvur edildiğinden bir kelimenin telaffuzu anlamını tasavvur etmeyi netice vermez.

<sup>60</sup> Bkz. Gazali, *el-Maksûdu'l-Esnâ*, s. 8; Keza bkz. er-Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer, *Şerhu Esmâillâhi'l-Hüsna*, Mektebetü'l-Küllîyyâti'l-Ezheriyye, s. 18-26, Kahire, 1976.



Oysa müfid bir kelam anlamlar arasında irtibat kurar ve bundan anlamların birbiriyle ilişkili olduğu anlaşılır. Anamlı bir hitap ya emir veya emir anlamında olur ya da haber veya haber anlamında olur. Diğer bir deyişle başkasına hitap eden kimse ya ona bir şeyleri haber verir veya benzer şekilde temennisini bildirir ya da ona soru sorar ve cevap bekler ki bu da anlam ve haber alma talebidir.<sup>61</sup>

Müfid kelamın bu özelliğinden dolayı ifade edilen bir sözün düşünce ve gerçeklik ile ilişkisi konuşan ile dinleyen konumundaki kişiye göre değişmektedir. Konuşan durumundaki kimsenin yönelimi gerçeklikten –bu gerçek ya da hayali olabilir- dile doğru seyrederken dinleyen konumundaki kişinin yönelimi dilden gerçekliğe doğru seyretmektedir. Konuşan “gerçekliği” kendi zihninde anlamlı bir bütünlük halinde nazm ederek dile getirirken işiten, işittiği kelamı kendi zihninde yeniden inşâ etmektedir. Kısaca mütekellim bir beyanda bulunmakta, muhatap ise bu beyanı anlama sürecine girmektedir.

## 2.2. Beyan

Beyan, “anlamı açıklığa kavuşturan her şeye verilen cami bir isimdir”. Beyanın amacı anlama ve anlatmanın gerçekleşmesidir. Bu açıdan beyan, halin, itikadın (kalpteki ilmin), lafzın, işaretin ve yazının delaleti olmak üzere beş grupta toplamamız mümkün olan bütün delalet türlerini kapsamaktadır.<sup>62</sup> Asıl itibariyle hal yoluyla beyanın gerçekleşmesi,

<sup>61</sup> Bkz. el-Basri, Ebu'l-Hüseyin Muhammed b. Ali, *el-Mu'temed fi Usûlü'l-Fıkh*, (thk. Muhammed Hamidullah), s. 20-21, Dimaşk, 1964.

<sup>62</sup> Bu hususta bkz. Cahız, *el-Beyan ve't-Tebyin* (thk. Abdusselam Muhammed Harun), s. 75-87, Kahire, 1975. Cahız beyan vecihlerini beşe ayırmaktadır. Bunlar lafzın beyanı, el, baş, kaş, göz, elbise, alet vb. ile yapılan işaretin beyanı, yazının beyanı, akdin yani hesabın beyanı ve halin beyanıdır. Beyanın vecihleri hususunda müstakil hacimli bir eser yazan Ebu'l-Hüseyin İbn Vehb ise beyanın hakkını veremediği gerekçesiyle Cahız'ı eleştirerek başladığı eserinde beyanı dörde ayırmaktadır. Bunlar eşyanın kendisini beyanı olan itibar, bu beyanın bir neticesi olup kalpte imal-i fikir neticesinde oluşan düşünceden ibaret itikadın beyanı, lisanın beyanı ve yazının beyanıdır. *el-Burhân fi Vucûhi'l-Beyân*, (thk. Ahmed Matlûb ve Hatice Hadîsî), s. 60-69, Bağdat, 1967. İbn Vehb bu beyan türlerinin her birini müstakil bir bölüm halinde ele almaktadır. Aslında İbn Vehb'in beyan ayrımı Cahız'ın ayrımı ile önemli oranda örtüşmektedir. Cahız'ın lafzın beyanı dediği şeye İbn Vehb ibare, hattın beyanı dediğine kitabetin beyanı ve halin beyanı dediği şeye ise itibarın beyanı demektedir. Şu kadar var ki İbn Vehb, Cahız'ın ayrı bir beyan türü olarak ele aldığı işaretin ve hesabın beyanını müstakil bir beyan türü olarak ele almamıştır. Ayrıca Cahız'ın ayrımı fehm/anlam ve ifhamı/anlatmayı gaye edinen insanın bizzat kendisini esas alarak yapılan

eşyanın kendi zatını beyan ederek insana sunmasıdır ki bu durumda halin beyanı zihni olandan bir önceki merhaleyi oluşturmakta ve halin düşüncede ilim olabilmesi, beyanın anlaşılmasının neticesinde gerçekleşmektedir.

Ancak beyanın zâhir olduğu durumlarda anlamada herhangi bir zorluk olmadığı halde kapalı olduğu durumlarda beyanın gayeleri olan anlama ya da anlatma kolayca sağlanamamakta ve bu nedenle de anlam ya haber, ya da kıyas/imal-i fikr ile zâhir olmaktadır. Bu beyanın sonucunda düşüncede (kalp) husule gelen herhangi bir derecedeki bilgi (yakînî, zanni vs.) ise lisan, işaret ya da kitabet vasıtaıyla izhar edilmektedir. Halin beyanı için söz konusu olan açıklık-kapalılık hususu tüm bu beyan türleri için de geçerlidir.

Zihinde oluşan herhangi bir bilginin sözlü beyan haline gelmesi muvadaayı/uylaşımı gerektirir. Aksi halde muhatap için hiçbir anlam ifade etmeyen karmakarışık seslerden ibaret olacaktır. Keza anlamlı seslere delalet eden yazı da bir beyan olmasından söz edilebilmesi için uylaşımaya dayanması gerekmektedir.<sup>63</sup> Şu durumda itikat hale, kelam itikada ve yazı da kelama delalet etmektedir. Diğer bir deyişle ilim maluma, dil düşünceye, yazı da dile tabidir.

---

bir ayırımı iken İbn Vehb'in ayırımı varlık-düşünce-dil-kitabet sıralamasını esas alarak yapılan taksimdir. Rummâni ise "İdrakte/zihinde bir şeyin yek diğerinden ayrıştırılmasını sağlayan şeyin hazır edilmesi" olarak tanımladığı beyanı kelam, hal, işaret ve alametin beyanı olmak üzere dörde ayırarak beyanın güzellik ve çirkinlik bakımından keyfiyetine değinmektedir. Bkz. *en-Nüket fi İ'cazi'l-Kur'ân* (Selâsü Resâil fi İ'cazi'l-Kur'ân içinde, thk. Muhammed Halefullah, Muhammed Zeğlül Selam), s. 98 vd., Mısır, ts. Bu görüşlerin toplu bir değerlendirilmesi için bkz. Tabane, Bedevî, *İlmü'l-Beyân*, s. 16-22, Beyrut, ts., Ancak her ne kadar Bedevi Tabane İbn Vehb'in itibar ve itikat dediği beyan türlerinin Cahız'ın nusbe/halin beyanı dediği şeye tekabül ettiğini söylese de doğrusu sadece itibar için bunu söylemek mümkündür. Zira İbn Vehb'in itikat dediği şey kendini beyan eden eşya hakkında akılda oluşan yakînî, zannî vd. mertebedeki ilimdir. Ayrıca İbn Vehb'e atfen zikrettiğimiz bilgiler için bkz. Kudame b. Ca'fer, *Nakdü'n-Nesr* (thk. Abdulhamid el-Abbâdî), s. 9 vd, Beyrut, 1982., Bu kitab İbn Vehb'in Burhan adlı eserinin bir bölümü olup Kudame b. Cafer'e nisbet edilerek yayınlanmıştır. Bununla birlikte Kitabın gerçekten Kudame b. Cafer'e ait olup olmadığı tartışılmıştır. Her ne kadar Taha Hüseyin ve el-Burhan'ı tahkik edenler reddetse de naşir Abbadi Kudame'nin olduğu görüşünü savunmaktadır. Bu husustaki tartışmalar için bkz. Ahmed Matlub'un el-Burhan'a yazdığı giriş s. 1-28; Abbadi'nin Nakdü'n-Nesr'e yazdığı giriş ,s. 33-50. bkz. Tabane, Bedevi, *Kudame b. Cafer ve'n-Nakdü'l-Edebî*, s. 116-124, Kahire 1958.

<sup>63</sup> Bu konuda bkz. İbn Vehb, a.g.e., s. 61-62; Gazalî, *el-Mustesfâ*, s. 22.

Beyanın gerçekleşmesinin en temel şartı akıl sahibi varlık olmaktır. Aksi halde beyana muhatap olmaktan ve beyanın da gerçek anlamda beyan olmasından bahsedilemez. Bu nedenle İbn Vehb beyan vecihlerini izah etmeden önce insanın akıyla diğer canlılardan temayüz ettiğini belirterek aklın ne olduğunu ve derecelerini anlatmıştır.<sup>64</sup> Zira eşyanın zatını beyanını anlamak ciddi anlamda tefekkürü ve ibreti gerektirir. Bu nedenle İbn Vehb bu beyana itibar ismini vermiştir. Keza düşünülür olanı uylaşım sağlanan dil ve yazı ile ifade etmek de akıllı bir canlı olmayı zorunlu kılar. Muvadaayı sağlayanlar hikmet ve akıl sahibi olduklarından beyan da akleden bir muhatabı gerektirecektir.

Al-i İmran süresinde ifade edildiği üzere Kur'ân bir beyandır: "Bu Kur'ân insanlar için bir beyan, şirkten korunmalar için hidayet ve rahmettir"(3/138). Kur'ân'ın beyan olması beyan ettiği bir anlamın, beyan yolunun-üslûbunun ve beyanda bulunduğu bir muhatabının olmasını gerektirmektedir. Kur'ân beyan türleri arasında hitap üslûbunu kullanan sözlü beyan türüne girmektedir ki bu, Kur'ân'ı anlama çabalarında her şeyden önce Kur'ân'ın hitap üslûbuyla dile getirilmiş bir kelim olduğunu göz önünde bulundurmaya gerektirmektedir. Bununla alakalı olarak genel anlamda ulemanın özel anlamda da müfessirlerin Kur'ân ile ilgili çıkarım ve yorumlarında esas aldıkları üç temel ilke vardır ki bunların başında Kur'ân'ın ilâhî kelim olması gelmektedir. Bu husus tefsir çalışmalarının ruhunu anlamak bakımından büyük bir önem taşır. Çünkü Kur'ân'ın Allah kelamı olması onu bir fenomen ve obje olmaktan çıkarmaktadır. Yani müfessir anlamı belirleme etkinliğinde murad-ı ilâhînin etkenliğini yakalamaya çalışmaktadır. İlahi kelim kurucu bir işleve sahip olmakla sınır ve temel gereklerini kendisinin belirlediği yeni bir dünya inşâ eder. Nitekim nazil olduğu toplumda evrene, dünyaya ve hayata bakışı 'bir bütün olarak düşünüldüğünde' önceki halinden tamamen farklı yeni bir toplum inşâ etmiştir.

İkincisi bu kelamın insanların sözlerinden farklı olarak çelişki içermemesidir. Nitekim bu husus ayette Kur'ân'ın Allah kelamı olmasının bir delili olarak ifade edilmiştir: "Kur'ân üzerinde hiç tedebbür etmiyorlar mı? Eğer bu Allah'tan başkasının sözü olsaydı kesinlikle bir çok çelişki bulurlardı."(Nisa 4/82) Üçüncü esas ise bir bütün olarak insana

<sup>64</sup> İbn Vehb'in açıklamaları için bkz. a.g.e., s. 45-59.

hitap eden Kur'ân'ın hiçbir şekilde kurgusal bir unsur barındırmaması yani ayette ifade edildiği şekliyle el-Hak/gerçek olmasıdır<sup>65</sup> ki tabiatıyla bu durumda dilin imkanları kullanılarak sözel hale getirilmiş bu gerçekliğin ne olduğu hususu tefsirin temel gayesi olmaktadır. Özellikle Mukâtil b. Süleyman'ın anlayışında anlam, soyut ve kurgusal bir unsur değil” dile getirilmiş anlamlı bir kelamın<sup>66</sup> delalet ettiği gerçeklik yani kelamın harici dünyada varlık kazanmış medlûlüdür”.<sup>67</sup> Asıl itibariyle anlam konuşanın sözden kastettiği şeydir ki bu kasıt kalbî ve düşünsel bir durumdur. Bu haliyle de hakikatten farklıdır. Hakikat düşünceden önceki boyut olan gerçeklik düzlemidir.<sup>68</sup> Ancak kelam

<sup>65</sup> Bu konuyla alakalı olarak dikkat çekilmesi gereken bir nokta da şudur: Bazı alimler Kur'ân'ın nüzül dönemindeki Arapların hallerini esas alarak indiği gerekçesiyle ayetlerde dile getirilen bazı hususların gerçekliği olmadığını ve salt Araplar öyle bildiği ve inandığı için o şekilde indiğini iddia etmişlerdir. Sözelimi meşhur mutezili alim ez-Zemahşeri faizin haram kılındığını bildiren Bakara 275. ayette (Faiz yiyen kimseler mezarlarından tıpkı şeytan çarpmış kimseler gibi çarpılmış olarak kalkacaklardır...) geçen şeytan çarpması olayını reddetmektedir. Ona göre “şeytanın çarpması Arapların kuruntularındandır, Onlar şeytanın insanı çarpacağını ve insanın bayılıp düşeceğini zannediyorlardı âyet onların bu zanları üzere indi. Cin çarpması hakkındaki inançları da böyledir...Ayette riba yiyenlerin cin çarpmış kimseler gibi haşrolunacağı söylenmektedir...” bkz. Zemahşeri, Ebu'l-Kâsım Cârullah Muhammed b. Ömer, *Keşşâf an Hakâiki Ğavâmızı't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Ekâvil fi Vucûhi't-Te'vil*, Cilt I, (nşr. Muhammed Abdüsselam Şahin), s. 315-316, Beyrut, 1995. Bu yorum asıl itibariyle kelamî tartışmalarla ilgilidir ve bununla alakalı olarak Kur'ân'ın nazil olduğu toplumun dilini kullanması sorunu gündeme gelmiştir. Doğrudan lafzın gerçekliği tartışması değildir. Bununla beraber böyle bir tevîl ayette gerçekliği olan bir durum gibi takdim edilen şeyin olabirliğini reddetmektedir.

<sup>66</sup> Nahivcilerle ile dilcilerin kelam tanımı farklıdır. Dil alimlerinin “ister anlamlı isterse de anlamsız olsun konuşulan her şeye verilen isimdir” şeklinde tanımladıkları kelamı Nahivciler “işitildiği zaman tam bir anlam ifade eden lafızdan” ibarettir. Birinci tanımda mühmel/anlamsız lafızlar kelam kapsamında değerlendirilirken ikinci tanımda sadece müfid lafızlar kelam sayılmaktadır. Bazıları buna uylaşımın gerçekleşmiş olma (muvada'a) şartını da eklemiştirlerdir. Bkz. el-Basrî, Ebu'l-Hüseyn, a.g.e., s. 14-16; Amidi, *el-İhkam fi Usulî'l-Ahkam*, s. 13-14; İbnü Akîl, *Şerhu İbn Akîl ala elfiyetü ibn Malik*, (nşr. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid), s.14-16, Beyrut, ts. İlahi kelam sözkonusu olunca mühmelğin olmadığına ihtilaf yoktur. Huruf-ı mukatta ve diğer müteşabih ayetler hakkında yapılan benzer tartışmalar esas itibariyle kelamın anlamlı olup olmadığına dair değil anlaşılır olup olmadığına dairdir. Bkz. Fahreddin er-Razi, *Tefsîr-i Kebîr*, C. I, s. 226 vd. İstanbul, 1307. Keza Amidî ve takipçilerinin müteşabih'i “hiçbir şey ifade etmeyen ve kendisinden hiçbir şey anlaşılmayan şeyler içerdiğinden nazmı bir anlam ifade etmeye elverişli olmayan ayettir” şeklinde tanımlamasını da bu kapsamda değerlendirmek gerekir. Bu hususta bkz. Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhûl*, s. 31-32, Beyrut, ts.

<sup>67</sup> Bu çıkarımın gerekçesi müfessirin ayet kelime veya cümlelerin açıklamasında ifadenin lugavi anlamına girmeden doğrudan delalet ettiği şeyi zikretmesidir. Bütün tefsirde lugavi açıklamalar bir elin parmaklarını geçmez. Bu durum müfessirin anlamdan ifadenin doğrudan delalet ettiği şeyi anladığı anlamına gelir.

<sup>68</sup> Anlam ile hakikatin tanımı ve kendi aralarındaki ve diğer yakın anlamlı kelimelerle olan farkları hususunda bkz. el-Askerî, Ebu Hilâl Hasan b. Abdullah, *el-Furûku'l-Lugaviyye*, (thk. Cüssamüddin el-Kudsî), s. 20-23, Beyrut, ts. Ancak Askerî'nin açıkladığı hakikat tüm açıklamalarda burada ifade edildiği anlamdaki gerçeklik değildir. Sadece zat ile hakikat arasındaki farkı anlatırken kelimenin gerçeklik anlamına işaret edilmektedir. (s. 22) Açıklanan

düşüncede olana ve düşüncede olan da hakikatte olana delalet ettiği için bu süreç içinde kelam hakikate delalet etmiş olmaktadır. Buradaki ayrıntı, aslı olmakla beraber aynı (=kurgulandığı haliyle zati) gerçeklikte olmayan zihnin soyutlama ve kurgulamalarının Kur'ân için söz konusu olmamasıdır.<sup>69</sup>

Kelam ile medlûl ilişkisine bu şekilde yaklaşmak tefsir ameliyesinin anlaşılmasında çok önemli iki hususu gündeme getirmektedir. Bunlardan birincisi harici dünyadaki karşılığı bilindiği takdirde “anlaşlamayacak” hiçbir ifadenin olmayacağıdır. İkincisi ise ilâhî kelamın medlûlünü insana nispetle gayb ve şehadet olmak üzere mevcudun her iki kategorisinin oluşturduğu göz önüne alındığı takdirde tüm ayetlerin ya da ayet gruplarının medlûlünü tespit etmek aynı derecede kolay veya zor olmayacaktır. Çünkü insani hitaplarda olduğu gibi ilahî hitabın muhatabı durumundaki mümin ilk olarak hitaptan gerçekliğe doğru seyretmek durumundadır. Oysa mürekkep anlamlar ifade eden kelam, gerek delalet ettiği medlûlünün sınırları gerekse de yirmi küsur yıl sürecinde olayların akışı içerisinde nazil olmuş bir hitap olması hasebiyle medlûlün anlaşılması her zaman tam anlamıyla mümkün olmamakta ve bu durumda da istidlal ve genel anlamıyla rivayet gibi ‘harici malzemeler’ devreye girmektedir. Bunun neticesinde de anlama etkinliğinde hareket noktaları değişmektedir. Kimi zaman hareket noktası bizzat lafız olurken kimi zaman da lafız değil genel anlamıyla harici malzeme olmaktadır. Ancak her halükarda merci ve otorite bizzat ilâhî kelam olduğu için kelamın anlama delaleti yani beyanın açıklığı-kapalılığı hususu öncelikli olarak gündeme gelmektedir. Bu bağlamda beyanın açık veya kapalı oluşu sadece bir lafız/kelam olması hasebiyle değil aynı zamanda delalet ettiği şeyin bilinir (=kavranılır) olup olmamasıyla da ilgilidir.

### 2.2.1. Lafız

Kur'ân ayetleri manaya delaletinin açıklığı-kapalılığı bakımından en genel anlamda

---

diğer anlamlar hakikat-mecaz ikilemi etrafında dönmektedir.

<sup>69</sup> Burada temsil kabîlinden şeylerin kastettiğimiz anlamda “kurgusal” kelimesinin kapsamına girmeyeceğini belirtmek gerekir. Zira temsiller gerçekliği olan anlatım tarzlarıdır. Diğer yandan temsil olarak kabul edilen bir çok ayetin özellikle rivayetin hakim ilk dönem müfessirlerince aynıyla yaşanmış ve gerçek kahramanlardan bahseden anlatılar olarak görüldüğü gözden ırak tutulmamalıdır.

muhkem ve müteşabih olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.<sup>70</sup> Al-i İmran süresinin 7. ayetinde yapılan bu ayırım her şeyden önce anlama fiilinin faili durumundaki muhatap için temel bir ilkeyi ortaya koymakta ve “anlamı” ya da “anlamın mevcut halini” bilebilmenin sınırını bildirmektedir. Bu nedenle bir müfessirin bu iki kavrama verdiği anlam Kur’ân’ın anlaşılması hususundaki yaklaşımına dair temel bir ilkeyi tespiti manasına geleceğinden muhkem ve müteşabihin ne anlama geldiği, hangi ayetlerin müteşabih kapsamına girdiği ve müteşabihin bilgisinin mümkün olup olmadığı tefsir literatürünün en hararetli tartışmalarından birisi olmuştur.<sup>71</sup> Bu tartışmalarda hareket noktası hem Al-i İmran 7. ayet hem de ayeti anlamlandırma konumundaki kimsenin bir bütün olarak Kur’ân’ın anlaşılması meselesine diğer bir deyişle medlûlün mevcut durumunun bilinip bilinmemesi hususuna dair yaklaşımıdır. Yani burada hem lafzın kapalılığı hem de medlûlün kavranılmasının güçlüğü, tartışmanın yapılmasında temel etkindir. Diğer yandan tartışmanın temel kavramları olan muhkem ve müteşabih bizzat ilâhî kelamın kendi verisidir.

Kavli beyanlarda kapalılığın kaynağını üç etkene irca etmek mümkündür. Bunlardan birincisi dilin uylaşımından kaynaklanan kapalılıktır. Burada ya kelam bizzat sıfatını bildirmediği bir şeyi ifade eder. Sözelimi “Hasat gününde hakkını verin” (6/41) ayetinde hak kelimesi sıfatı olan bir şeyi anlatmakta ama bu sıfatın ne olduğunu ifade etmediğinden beyana ihtiyaç duyulmaktadır. Ya da kelam bir şey için bir sıfatı ve diğer bir şey için başka bir sıfatı ifade etmek üzere konulmuştur. Ama aynı anda her ikisi için değil her birini ayrı ayrı ifade etmek üzere vazedilmiştir ki buna müşterek isim denmektedir. Bu duruma genelde kar’ kelimesi örnek verilmektedir. Zira bu kelime hem temizlik sıfatı olan tuhru (kadınların adet görmediği günleri) hem de fazlalık sıfatı olan hayzı ifade etmek üzere konulmuştur. Her biri bir diğerinin ifade etmediği bir sıfatı ifade etmektedir. Ancak bu sıfatı bedel olarak ifade ettiklerinden beyana ihtiyaç duyulmaktadır. Eğer aynı anda her ikisi için konulmuş olsaydı ve tek başına kullanıldıklarında diğerinin üzerine hamledilmeleri gerekseydi umum kapsamına girerdi

<sup>70</sup> Burada muhkem asıl ve başvuru merciidir; müteşabih ona arz edilerek tevil edilir. Bkz. Zemaşefî, a.g.e., I/412.

<sup>71</sup> Suyuti kendi dönemine kadar bu iki kavram hakkında söylenenleri ulum-ı Kur’âna dair meşhur eserinde özetlemiştir. Bkz. *el-İtkân fi Ulumi’l-Kur’ân*, Beyrut 1987, I/3 vd; Keza bkz. Şevkânî, *Fethu’l-Kadîr*, c. I, s. 526-527, Mansure, 1998.

ve beyana ihtiyaç duyulmazdı.

İkincisi ise mütekellimin kullanımından kaynaklanan kapalılıklardır. Bunları iki kısma ayırmak mümkündür: a-Konuşanın kelimeyi vaz olunduğu anlamlardan bir kısmı için kullanması ki tahsis edilmiş umumi lafızları buna örnek vermek mümkündür. b-Lafzın asıl itibariyle vaz olunduğu anlamın dışında kullanılması. Buna şeri isimler ve zâhiri teşbihi ve cebri ifade eden mecazi kullanımlar örnek verilmektedir.<sup>72</sup> Özellikle tecsim ve teşbihi çağrıştıran ayetlerin istidlali bilgiye dayanarak tevil edilmesi ile Kur'ân'da kullanılan iman, küfür, mümin, fasık vs. isimlerin müsemmalarının tespitine dair tartışmalar muvadaanın ilâhî hitaptaki rolünü gündeme getirmiştir. Bunun neticesinde tecsim ve teşbihi çağrıştıran ayetlerin mecaz olup olmadığı ve hakikatin şeri, örfi ve lugaviliği tartışmaları yapılmıştır ki bütün bu tartışmalar aklın ilâhî hitabı anlamdaki rolünü ciddi anlamda gündeme getirmiştir.<sup>73</sup> Üçüncüsü ise muhataptan kaynaklanan kapalılıktır. Bu kelimenin tam anlamıyla görelî bir kapalılık olup kişiden kişiye değişir. Bu kapalılığın nedeni ya eksik bir araştırma veya değerlendirme ya da kişinin art niyeti ve önyargısıdır.<sup>74</sup>

### 2.2.2. Harici Veri

Harici verilerin tespiti konusunda en önemli sorun sözkonusu verilerin elde edilme yollarıdır ki bunları rivayet ve dirayet olmak üzere ikiye ayırmak mümkündür. Hangi yoldan elde edilen bilginin kabul edileceği ve bu bilginin sıhhatinin nasıl tespit edileceğine dair tartışmalar lafzın mı akıl üzerine hakim olduğu yoksa aklın mı lafız üzerine hakim olduğu ve bu ikisi arasında çelişme olup olmadığı tartışmasını gündeme getirmiştir. Rivayet malzemesinin kabulü konusunda gerek hadis usulünde gerekse Kur'ân ilimlerinin ilgili bölümlerinde bir takım kaide ve kurallar tespit edilmiştir. Ancak uygulamada bu

<sup>72</sup> Şeri delaletlerin sistematik ve detaylı bir tasnifi için bkz. el-Basrî, a.g.e., c.I, s. 320-324.

<sup>73</sup> Bu delaletlerin izahı için bkz. el-Basri, a.g.e., s. 19-28; Ebu İshak eş-Şatbî anlamadaki bir kısım farklılıkları şeri hakikat ile izah etmektedir. Bkz. *el-Muvâfakât fi Usûli's-Şerîa*, Cilt IV, (thk. Ebu Ubeyde Meşhur b. Hasan), Daru İbn Affân, s. 24-27, 1997. Şevkani ise nassın anlaşılmasında şeri anlamın öncelikli olduğunu söylemektedir. *Fethulkadir*, c. I, s. 70. Bu konunun kelami tartışmalarla ilgisi hususunda bkz. el-Cabiri, Muhammed Abid "el-Lafz ve'l-Ma'na fi'l-Beyani'l-Arabî", *Mecelletü Fusûl*, Cilt 15, sayı 6, 1985, s. 21-55.

<sup>74</sup> Bkz. Şatbî, a.g.e., III/ 315 vd.

kurallara aynı ölçüde uyulmamış ve kimi müfessirler tefsirlerinde bolca zayıf rivayete yer vermişlerdir. Harici verinin lafızla uyuşturulması (isnad) ya doğrudan lafzın delalet kapsamına/anlam alanına girmesiyle veya anlamın mevcut durumunun dikkate alınarak hiçbir dilsel yakınlık olmadığı halde harici verinin lafza yüklenmesi ile gerçekleşir.<sup>75</sup> Sözelimi Mutezile zâhirini akılla telif edemedikleri bazı müteşabih ayetlerin yorumunda lafzın sınırını zorlamış ve bu durumu izah etmek için de lafızların nüzûl döneminde kendilerinin yorumladığı anlamda kullanıldığını ancak sonraki nesillere bu kullanımların intikal etmediğini iddia etmişlerdir.<sup>76</sup>

Şu halde kelamı anlamamanın esas itibarıyla iki yöntemi vardır. Birincisi bir dilde ifade edilmiş olan kelamı, söz sanatları (belâgat), gramer bilgisi (sarf-nahiv) ve kelime bilgisi (lûgat) gibi bizzat dilin imkanlarını kullanarak anlamlandırmak; İkincisi ise harici verileri dilin imkanları içerisinde eriterek ifadeleri ‘mevcut’ hale getirmektir. Çünkü bir söz/kelam, ya dilin mevcut imkanları gözetilerek ya da anlam/medlûl dikkate alınarak ifade edilir. Nitekim İbn Cinni, el-Hasâis adlı eserinde bir ifadenin dilin imkanlarının gözetilerek dile getirilmesi ile anlamının yani delalet ettiği şeyin dikkate alınarak dile getirilmesi arasında ayırım yapmakta ve birincisine kelamın lafza hamledilmesi, ikincisine ise kelamın manaya hamledilmesi demektedir. Buna göre sözelimi “أنتم كلکم بینکم درهم” ifadesinde zâhir olan “كلکم” ifadesinin “أنتم” lafzının te’kidi ve sonraki cümlenin de haber olduğudur. Keza “كلکم” ibaresinin ikinci mübteda olması ve sonraki cümlenin onun haberi olması da mümkündür. İbn Cinni’ye göre burada “كلکم” denilmesi caiz olmakla beraber “كل” lafzı müfred olduğundan “بینہ درهم” denilmesi daha uygundur. Sonuç olarak lafza hamletmek suretiyle zamirin merciinin gaibin lafzı olması ve bu nedenle بینہ

<sup>75</sup> Şatbî sufi teviller meselesini ele alırken Kur’ân’dan çıkarılan veya ona yüklenen bütün yorumları kastederek “el-i’tibârâtü’l-Kur’âniyye” tabirini kullanmakta ve kaynakları farklı olan bu iki yorum türünü izah etmektedir. Ona göre kaynağı ister cüzî isterse küllî olsun mevcudat olan ve Kur’âni itibarın kedisine tabi olduğu bu itibarlar sahihtir ve Kur’ân’ın bânının anlaşılmasında muteberdir. Şatbî’nin bu değerlendirmeleri sufiler hakkındaki açıklamalarıyla bir bütün oluşturmakta ve bu bütünlük içinde anlam kazanmaktadır. Bkz. a.g.e., IV/235-255.

<sup>76</sup> Bkz. Ebu Zeyd, Nasr Hamid, *Kadiyyetü’l-Mecaz ‘İnde’l-Mu’tezile*, s. 133-134, Beyrut, 1983.; Yine İbn Cinnî el-Hasais adlı eserinde “Arapça’yı bilme sayesinde korunulacak dini inançlar hakkında bir bab” ayırmakta ve bu babta teşbihle ilgili ayetleri sıraladıktan sonra bunların bazıları tarafından yanlış anlaşıldığını oysa mecazi ifadeler olduğunu belirterek “Hitaba muhatap olan kavmin Arapçanın kullanımını en iyi bilen insanlar olduğunu ve hitabın da onların diliyle inzâl edildiğini böylece kendilerine hitab edenin ne demek istediğini anladıklarını” ifade etmektedir. *el-Hasais*, Beyrut ts., III/245-255.



denilmesi de, manaya hamletmek suretiyle بينهم denilmesi de mümkündür.<sup>77</sup>

İbn Cinni zikri geçen eserinde التفسير على المعنى دون اللفظ başlığı altında bu konuyu daha detaylı incelemekte ve özellikle ilk bakışta farkedilmeyen ikinci yöntemi açıklamaktadır. Müellif bu meselenin bir çok kimsenin ayağını kaydırıp yanlış görüş ve inançlara sürüklediğini ve bunun nedeninin de sözkonusu kimselerin manaların sırrını ve maksatların düğümlendiği yerleri araştırmaları gerektiği halde zevahir ile meşgul olduklarını ifade ederek buna dair çeşitli örnekler vermektedir. Ona göre bir ifadeyi zâhirinden yani dildeki genel kullanımından yola çıkarak anlamlandırmak kimi durumlarda yanlış neticelere götürdüğünden böyle yerlerde ifadenin zâhirinin (=dildeki kullanımının) değil anlamının (=ifade edilen şeyin nasıllığının) dikkate alınması gerekmektedir. Sözelimi müfessirler مع أنصاري إلى الله (6/52) ayetindeki إلى harfinin anlamına geldiğini söylemişlerdir.<sup>78</sup> Gerçekte (ilâ) harfinin Arap dilinde böyle bir anlamı yoktur. Ancak ayete konu olan olay dikkate alındığı zaman bu şekilde tefsir edilmesi mümkündür. Zira bir peygamberin yardımcıları olduğu zaman Allah yolunda onunla birlikte olurlar. Bu nedenle sanki ayette “Allah yolunda benimle birlikte olacak yardımcılarım kimlerdir” denilmiştir. Dildeki benzer kullanımları da zikrederek konuyu açıklığa kavuşturan İbn Cinni tüm örneklerde ifadeye konu olan olayın nasıl cereyan ettiğini ve bununla alakalı olarak mütakellimin kastının ne olduğunu dikkate almaktadır.<sup>79</sup> Bu durum sadece lafızdan hareketle medlûlün kavranılmasının en azından bütün Kur’ân ayetleri için mümkün olamayacağını gösterdiği gibi, dilsel iletişimde konuşanın kastını ve aklın rolünü de ciddi anlamda vurgulamaktadır.

İster bu yöntemler tek başına kullanılarak anlam belirlensin isterse de ikisi aynı anda kullanılsın her iki durumda da maksat ifadenin anlaşılması olmalıdır. Aksi halde önceden sahip olunan bilgi, inanç ve önyargılarla ifade/nas/metnin içeriğinin muhatap/okuyucu tarafından doldurulması ve anlamın ister o ifadenin kaskına aykırı olarak isterse de tesadüfi bir uyumla<sup>80</sup> yeniden üretilmesi metne tahakküm olacağından böyle bir etkinliğin

<sup>77</sup> İbn Cinnî, a.g.e., III/314 vd.

<sup>78</sup> Örneğin bkz. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr*, I/278. Mukâtil *ma’a* harfinin *ilâ* anlamında kullanıldığı başka ayetleri de zikretmektedir.

<sup>79</sup> İbn Cinni, a.g.e., s. 260-264.

<sup>80</sup> Nitekim kişinin Kur’ânı kendi reyine göre tefsir etmesi aleyhine nakledilen hadislerin birinin

anlama çabası kabul edilmeyeceği açıktır. Çünkü lafızlar herhangi bir cümle bütünlüğüne girmeden önce sadece kendilerini anlatırlarken bir cümlede yer edindikten sonra o bütünlük içerisinde mütekellimin kastına tabi olarak anlam kazanırlar. Bu nedenle anlamda ve özellikle de hitabın anlamında esas olan mütekellimin kastıdır. Bununla birlikte okuyucunun/muhatabın metin/ifade karşısında her şeyiyle bir bütün olarak bulunduğunu da gözden irak tutmamak gerekir ve bu anlamda anlayan konumundaki kişi de anlam'a kendisinden bir şeyler katar.

Şu durumda anlamadaki farklılıkları üç temel unsura irca etmek mümkündür: 1) Lafza (tefsir) ve, 2) medlûle dair bilgi ve kabullerdeki (tevil) farklılıklar ile 3) Anlayanın farklılığı. Bu üç husustaki farklılık bir ifadeyi değişik şekillerde anlama ve yorumlamanın temel nedenleridir. Lafız, medlûl ve isnad hakkındaki 'bilgi', 'kabul' ve 'kavrayış' ne kadar sağlam ve kuşatıcı olursa tevilin de o derece sağlam ve doğru olacağı açıktır. Şu halde bir tefsir lafız, medlûl ve bu ikisi arasındaki *isnad*tan müteşekkil olup müfessirin başarısı bu üç unsur arasındaki isnadı doğru ve sağlam kurmasında yatmaktadır ve esasen bir müfessirin yöntemini tespit de bu kurguyu nasıl kurduğunu ortaya koymaktır. Yani müfessir elinde anlamlı bir bütün oluşturan lafızlardan ibaret olan Kur'ân ayetlerini öncelikle bir kelam olarak nasıl bir tasnife tabi tutmakta, lafza konu olan gerçeklik hakkındaki esbab-ı nüzûl, tarihî malumat ve akli istidlal gibi harici verileri nasıl kullanmakta ve kelam ile harici malumatı nasıl telif ederek bir sonuca ulaşmaktadır?

Medlûlü belirlemek anlamanın bütününe kapsayan bir süreçtir. Klasik literatürde bu süreç "fehm" kelimesiyle ifade edilmiştir ancak bu kelimeye yüklenen anlamlar farklı olduğu için Kur'ân'da anlaşılamayan ayetlerin olup olmadığı tartışması yapılmıştır. Bir ifadenin yalnızca dilde ne anlama geldiğini bilmekle onun reel (ve Kur'ân için sözkonusu olmamakla birlikte ideal) anlamda neye tekabül ettiğini bilmek, dahası tekabül ettiği şeyi kavrayabilmek medlûlü belirlemenin aşamalarıdır. Bazı alimler ifadenin yalnızca dilde ne manaya geldiğini bilmeyi, *anlama* için yeterli görürken diğer bazıları sonraki aşamaları

---

metni şöyledir: "Kim Kur'ân hakkında kendi reyine göre konuşursa isabet etmiş olsa bile hatalıdır". Bu rivayet bizzat böyle bir eylemin ve teşebbüsün yanlış olduğunu ifade etmektedir. Çünkü bu kimse Allah hakkında hiçbir ilme dayanmadan konuşmaktadır. Rivayetin değişik tarikleri ve Taberi'nin yorumları için bkz. *Camîu'l-Beyan an Te'vili Ayi'l-Kur'ân*, c.I, s. 27, Beyrut 1986,.

da anlamaya dahil etmişlerdir .Özellikle “والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يعلم تأويله إلا” (Al-i İmran 7) ayetinde rasihûnun müteşabihleri bilmesinin mümkün olup olmadığı tartışmalarında bu husus açıkça görülmektedir.

Müteşabihlerin tevilinin bilinmesinin mümkün olmadığını savunanlar kelamın tekabül ettiği gerçekliğin mahiyetinin bilinemeyeceğini söylüyorlar ve bu durumun Kur’ân’da anlaşılmaz ve ‘faide’siz bir söz olduğunu söylemekten farklı olduğunu düşünüyorlardı. Çünkü onlara göre ifadenin dilde ne manaya geldiğinin bilinmesi o sözün anlaşılabilir olduğu anlamına gelmekteydi. İmam Malik’in kendisine “istivâ” kelimesinin anlamını soran bir şahsa verdiği meşhur cevap bunun en güzel örneğidir.<sup>81</sup> Bir de râsihûnun müteşabihlerin tevilini bilmesinin imkan dahilinde olduğunu söyleyenler vardı ki bunlara göre tevilin bilinemeyeceğini söylemek Allah’ın kitabında faide’siz bir söz olduğu anlamına geldiğini söylemeye eşdeğerti. Ancak bunların fehm’e yükledikleri anlam temelde birinci gruptan farklı değildi ve bu nedenle de genel bir perspektiften bakıldığında aynı akım içerisinde oldukları görülmektedir. Bunun en güzel örneği İbn Kuteybe’nin *Tevilü Müşkilü’l-Kur’an* adlı eserinde ortaya koyduğu anlayıştır.<sup>82</sup>

Bazıları da müteşabihlerin bilinmesinin mümkün olduğunu iddia ediyorlar ve müteşabih ayetleri medlûl olarak kabul ettikleri bir takım anlamlara yoruyorlardı. Sözelimi “istivâ” kelimesine “isti’lâ” anlamı vererek bu kelimenin gerçekliğinin “isti’lâ” fiili olduğunu ileri sürüyorlardı. Bu durumda temel tartışma lafzın delalet ettiği gerçekliği tespit etmenin mümkün olup olmadığı meselesi idi ve münakaşanın tarafları anlamı belirlemede hareket noktasının lafız mı yoksa gerçeklik mi olduğu hususundaki tercihlerine göre konumlarını belirliyorlardı. İnsan bilgisinin gerçeklik konusunda yetersizliğini iddia edenler lafızları hareket noktası olarak kabul ediyorlar ve nakli aklın önüne alarak dilsel çerçevenin dışına taşmayı doğru bulmuyorlardı. Aksini iddia edenler ise vakıa hakkında çoğunlukla akli çıkarımlarla elde ettikleri verileri lafza yüklüyorlardı ki böyle bir yaklaşım kimi zaman nassın dilsel çerçevesinin dışına taşmayı netice veriyordu. Ancak her halükarda lafız kilit bir konumda bulunuyor, varılan neticelerin formunu oluşturuyordu ve böylece de ihtilafın

<sup>81</sup> Bu hususta bkz. İbn Teymiyye, Takıyyüddin Ahmed, *Deru Tearuzi’l-Akl ve’n-Nakl*, 5/234 vd., 381.

<sup>82</sup> İbn Kuteybe, *Tevilü Müşkilü’l-Kur’an*, s. 85-102, Kahire, 1973.

kendini gösterdiği ayna lafız oluyordu.

Nitekim İbn Kuteybe Müşebbihe ve Cehmiyyeye karşı kaleme aldığı bir eserine “*el-İhtilaf fi'l-Lafz ve'r-Red ale'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe*” adını vermiştir. Bu eser ilk dönemdeki tartışmaların mantığını anlatması bakımından muhtasar fakat net bir örnek oluşturmaktadır. Müellif kitabı belirli bir konuya tahsis etmemiş ve reddine giriştiği mezheplerin temel dayanaklarını ve ayırıcı hususiyetlerini eleştirmiştir.<sup>83</sup> Mesela kader ve irade meselesiyle ilgili ayetlerde muhaliflerin çıkarımlarını özetle zikrettikten sonra bunların gramatik açıdan yanlış olduğunu izah eden müellifin karşı çıkışındaki temel gerekçe dilsel bir problem değildir. Ona göre kader meselesi bir sırdır ve insan zihninin ihatasından uzaktır. Bu konudaki ayetlerin dildeki anlamını bilmek ve bu şekilde anlamak mümkün iken tevilini yani nasıllığını bilmek mümkün değildir dolayısıyla akıl yürütmek gayba taş atmak gibidir<sup>84</sup>.

İbn Kuteybe'nin açıkça ortaya koyduğu bu problem öteden beri farkında olunan bir sorunsal olup özellikle tefsirlerde kendini göstermektedir. Bu nedenle Kur'ân tefsirlerinin en temel amacı lafzın yaşanan gerçeklikteki karşılığının tespit etmektir.

---

<sup>83</sup> İbn Kuteybe , *el-İhtilaf fi'l-Lafz ve'r-Red ale'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe*, s. 12, Kahire, 1349.

<sup>84</sup> İbn Kuteybe, a.g.e., s. 20-24.

### 3. İL.BÖLÜM: ANLAM PROBLEMİ

#### 3.1. Bir Kelam Olarak Kur'ân'ın Varlıkla İlişkisi

Özellikle gaybi konularda yaptığı tevillerden Mukâtil b. Süleyman'ın kelimullahta dile getirilen gerçekliği üç kategoriye ayırdığı anlaşılmaktadır. Birincisi insan için mutlak anlamda gayb (bilinemez) olan kısımdır ki, bu kategoride lafızda doğrudan verili olan geçerlidir. Bu alandan bahseden bir ifadenin “bizzat kendi anlamı” esastır ve bu kategoriye dair malumat sadece harici verilerden nakille elde edilir. Zira müşahede alanına girmediğinden insanın kesin bir istidlalde bulunması sözkonusu değildir. İfadeye konu olan gerçeklik bilinemediğinden lafızların yan kullanımlarına ve mecazi anlamlara gitme sözkonusu değildir. İkinci gerçeklik kategorisi gayb ile alakalı olmakla beraber şahadet aleminde olup biten ve bu nedenle de insanın müşahede alanına giren gerçekliktir. Burada ifadeye konu olan gerçeklik bilindiğinden lafızların ikincil anlamları, mecazi kullanımları devreye girmekte ve gayba bakan yönleri de bu sayede belirlenmektedir. Üçüncü kısım tamamen şahadet alemiyle ilgili olan kısım ki bunun anlattığı gerçeklik bilindiği gibi ifade edilen lafızların yan anlamları ve mecazi kullanımlarını anlamak da diğer iki alanın problemlerini taşımamaktadır.

Bu nedenle müfessir gerek ilâhî zat ve sıfatlarla gerekse kıyametle ilgili olsun gaybi konulara değinen ayetlerde istidlale dayalı malumatı değil rivayete dayalı malumatı esas alarak tevilde ifadelerin ilk anlamları ve rivayetlerin zâhiriyle yetinmektedir. Oysa şahadet alemiyle ilgili hususlarda dile dayalı çıkarımlardan ziyade olayın gerçekleşme şekli ve nasıl gerçekleşeceğine yönelik akli kestirimleri esas almaktadır. Sözelimi Allah hakkında kullanılan “yed/el” kelimesine getirdiği açıklamalarda bu durumu görmek mümkündür. يد الله فوق أيديهم /Allah'ın eli onların üzerindedir” (Fetih 48/10) ayetini Allah'ın onlara yaptığı iyilik فعل الله بهم الخير افضل من فعلهم onların Hudeybiye'deki beyatlarından (fillerinden) daha üstündür (Mukâtil, 1993:110; 1994:232) şeklinde izah ederken ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي /Kendi elimle yarattığıma secde etmeni engelleyen şey nedir” ayetindeki yed kelimesinin bizzat el anlamında (اليد بعينها) olduğunu söylemektedir.(Mukâtil, 1993:175; 1994:321) Bunun nedeni birinci ayetin bizzat şahadet alemiyle ilgili bir konuda olması ve sözkonusu mesele hakkında Kur'ân'da ve rivayetlerde açıklayıcı malumat bulunmasıdır. Ayrıca herhangi harici bir veri olmasa bile

bizzat dilden yola çıkararak müfessirin akli kestirimlerde bulunması da mümkündür. Bu nedenle müfessir birinci ayeti olduğu şekliyle anlarken ikincisini tevil etmektedir. Müfessirin diğer gaybi konulardaki tavrı da böyledir. Herhangi bir yoruma gitmeden varsa ilgili konudaki rivayetlerle anlatımı zenginleştirmektedir. Aşağıda tevilin bir mekanizma olarak tatbikini ele alırken daha ayrıntılı olarak değineceğimiz bu tavır müfessirin tevil anlayışının temelini oluşturur. Kelamın delalet ettiği gerçekliğin bu şekilde tasnifi kelamın da aynı taksime tabi tutulması anlamına gelecektir.

Hitabın dil vasıtasıyla beyanda bulunduğu gerçekliğin çerçevesi aynı zamanda anlamın ve dolayısıyla tevili amaçlanan alanın da sınırı olması bakımından önemlidir. Bir kelam olarak Kur'ân, sınırı asla tayin edilemeyecek bir gerçekliğe mi delalet etmekte yoksa belirli bir anlam alanına mı işaret etmektedir? Buna dair yaklaşımların sergilendiği ayetler ekseriyetle Enam 6/38., 59. ve Nahl 16/89. ayetler ile muhkem ve müteşâbih ayrımının yapıldığı Al-i İmran 3/7. ayettir. Enam sûresindeki iki ayet “Kitapta hiçbir şeyin eksik bırakılmadığını” (ما فرطنا في الكتاب يابس إلا مبین) (6/59) ve “yaş kuru ne varsa hepsinin apaçık olan Kitapta mevcut olduğunu” (ولا رطب ولا في كتاب 6/38) ifade etmektedir. Nahl sûresinde ise “Kur'ân'ın herşeyi açıkladığı” (و أنزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء 16/89) bildirilmektedir. Bir müfessirin bu ayetleri “Kur'ân'ın geçmiş ve geleceğin tüm ilimlerini kuşattığı” şeklinde yorumlaması, ayetin konusuyla bir şekilde ilgisini kurabileceği her türlü harici veriyi ayete hamletmesi anlamına gelmektedir. Böyle bir yaklaşıma göre Kur'ân'ın sınırı belli bir anlam alanı yoktur ve ifadeler sürekli yenilenen ve gelişmeye açık bir özelliğe sahiptir. Zira kelamın medlûlü olarak kabul edilen varlık alanı kapsamı itibarıyla böyle bir anlama serbestliğini mümkün ve hatta gerekli kılmaktadır. Bu ayetler özellikle sûfi/bâtınî yorumlar ve ilmi tefsirlerin dayanak noktası yapılmış ve ilâhî kelam, “bir kelam olması hasebiyle” delalet etmesinin mümkün olmadığı türlü anlamlara yorumlmuştur.

Mukâtil b. Süleyman'ın tefsir etkinliğinde harici veriden hareket esaslı bir yer işgal etmekle bereaber, kelamın delaletine ilişkin böyle bir tavır tetkik edebildiğimiz kadarıyla yoktur. Müfessir Enam 6/38 ve 59. ayetlerdeki ‘kitap’ kelimelerine levh-i mahfuz anlamı vermektedir. (Mukâtil, 1989:I/560,564) Buna göre hiçbir şeyin eksik bırakılmayıp herşeyin yazıldığı yer Kur'ân değil levh-i mahfuz olmaktadır. Kur'ân'ın herşeyi açıklaması (Nahl 16/89) ise emir,

nehiy, va'd, vaid ve geçmiş milletlerin haberleri hususundadır.(Mukâtil, 1989:I/483) Ancak o, Âl-i İmran 3/3. ayetin tefsirinde “أنزل الفرقان” ibaresini şöyle açıklamaktadır: “Cenâb-ı Hak Tevrat ve İncil’den sonra Furkan’ı yani Kur’ân’ı indirdiğini söylemektedir. Furkan din hususunda şüphe ve dalaletten kurtaran demektir. *Onda kıyamete kadar olacak herşeyin açıklaması vardır.*” (Mukâtil, 1989:I/262-263) Müfessirin son cümlesi ilk bakışta Kur’ân’ın mutlak anlamda kıyamete kadar gerçekleşecek her şeyi içerdiğini ifade etmektedir. Ancak ifadeyi hem kendi bağlamında hem de tefsirin bütünlüğü içerisinde değerlendirdiğimizde bu şekilde anlamak güçtür. Sözkonusu ayetlerde Hz. Peygamber’e daha önce insanlara yol göstermek üzere indirilmiş Tevrat ve İncil’i tasdik eden bir kitabın indirildiği bildirilmektedir. Mukâtil ayetteki Furkan kelimesine Kur’ân anlamı vermekte ve kıyamete kadar insanlara yol göstererek, onları şüphe ve dalaletten kurtaracak olan, bununla alakalı olarak da vad, vaid, emir, nehiy gibi herşeyi açıklayan hidayet kaynağının Kur’ân olduğunu söylemektedir. Nitekim Kur’ân’ın her şeyi açıkladığını ifade eden ayetleri de bu doğrultuda anlamaktadır. Bize ulaşan eserleri bir bütün olarak incelendiğinde de müfessirin Kur’ân’ın her şeyi içerdiği gibi bir anlayışa sahip olmadığı anlaşılmaktadır. Aslında her şeyi açıklama ve her şey için bir öğüt olma vasfı ayetlerde sadece Kur’ân için zikredilen bir vasıf değildir. Hz. Musa’nın levhaları da bu vasıflarla nitelenmektedir. Araf 7/145’te “Biz levhalarda Musa’ya her şey hususunda bir öğüt ve her şey için bir açıklama yazdık” (وكتبنا له في الألواح من كل شيء موعظة وتفصيلاً لكل شيء) buyrulmaktadır. Müfessirin Kur’ân’ın tamamına kendi içinde tutarlı yaklaşıma sahip bir anlama usûlü olduğu için bu ayeti de önceki ayetler gibi açıklamaktadır. Buna göre Musa (a.s)’ın levhaları, emir, nehiy ve dünyevi cezalar hususunda her şeyi içermektedir. Allah bu levhaya kendi eliyle şunları yazmıştır: “Ben Rahman ve Rahim olan Allah’ım, benden başka ilah yoktur. Bana şirk koşmayınız, hiçbir cana kıymayınız, zina etmeyiniz, yolkesicilik yapmayınız, ana-babaya isyan etmeyiniz”.(Mukâtil, 1989:II/62-63) Müfessir yukarıda zikredilen ayetlerde olduğu gibi bu ayetten levhaların bizzat kulun yükümlülüğüne dair her şeyi içerdiğini anlamaktadır.

Daha önce de işaret edildiği gibi, muhkem-müteşâbih ayrımı asıl itibariyle kelamın delaletinin kuşaticılık bakımından sınırı ile değil açıklığı-kapalılığına dair bir ayrımdır. Ancak buradaki açıklık-kapalılık sorununun kelamın kuşattığı alanlardan kaynaklandığı kabul edildiği takdirde, meselenin aynı zamanda kelamın kapsamıyla da ilgili olduğu ortaya çıkmaktadır.

Fakat Mukâtil b. Süleyman muhkem kelimesine ‘amel edilenler’ anlamı vererek, muhkem ayetlerin “Allah’a şirk koşulmaması, ana-babaya iyilikte bulunulması, çocukların yoksulluk korkusuyla ödürülmemesi, gizli ve açık günahlardan sakınılması, haksız yere hiçbir kimsenin öldürülmemesi, yetimin malında adaletle tasarruf edilmesi, ölçü ve tartıda adaletli olunması, yalan yere şahitlik yapılmaması ve yalnızca Allah’ın yoluna/dinine uyulmasını emreden ve Allah’ın insanı ancak güç yetirebileceği miktarla sorumlu tutacağını bildiren Enam 6/151., 152. ve 153. ayetler olduğunu söylemektedir. Ona göre muhkem ayetler levhi mahfuzda yazılıdır ve tüm ümmetler bunlarla mükellef tutulmuştur. Ümmü’l-kitab (kitabın anası) olarak tavsif edilmelerinin sebebi de budur. Mukâtil b. Süleyman tüm ilâhî dinlerde aynı olan ve Allah’ın bütün kullarından talepte bulunduğu hususları muhkem kapsamında değerlendirmektedir. Müteşâbihât ise Yahudilerin anlamakta güçlük çektiği الم (Bakara 2/1), المص (Araf 7/1), الر (Hud 11/1) ve المر (Rad 13/1) harfleridir. Yahudiler ebced hesabıyla bu dört ayetten birincisinin sayısal değerini ve böylece de ümmet-i Muhammedin ömrünün ne kadar olacağını ve ne zaman peygamberliğin yeniden Yahudilere geçeceğini (=tevilini) öğrenmeye çalışmışlardır. Ancak Hz. Peygamber onların her hesabından sonra diğer bir ayeti söylemiş, sonunda ayrı ayrı sayısal değer ifade eden bu ayetlerin vahiy olmadığını iddia ederek bunların yüksek değer ifade edenini de daha az değer ifade edenini de reddediyoruz deyip terketmişlerdir. Abdullah b. Selam ve tâbileri ise bunların tamamının Allah katından olduğunu ikrar etmişlerdir. İşte ayette râsihûn olarak vasıflandırılan bunlardır. Tevil kelimesini “cereyan eden bir durumun süresi ve bitimi” şeklinde açıklayan müfessir, *ve’r-râsihûne*’den itibaren başlangıç cümlesi olduğunu söylemektedir. Bu durumda müteşâbihlerin tevilini yalnızca Allah bilecektir. Ancak müfessir “Hz.Peygamber’in ümmetinin kaç yıl hüküm süreceğini yalnızca Allah’ın bilmesini”, “yani Deccal’la imtihan edilecekleri birkaç gün hariç kıyamete kadar hüküm süreceklerdir” şeklinde açıklamaktadır ki, bu durumda tevil de belirtmiş olmaktadır.<sup>85</sup> Müfessirin gerek bu ayetle alakalı olarak gerekse

<sup>85</sup> *Tefsir*, I/263-264. Müfessir Bakara süresinin ilk ayetinde bu konuya değinmiş ve sözkonusu kıssayı detaylı olarak anlatmıştır. bkz. *Tefsir*, I/84-87; *el-Vucuh*, s. 42.; *el-Eşbâh*, s. 131-132; *Tefsîru Hamsi Mie Âye mine’l-Kur’ân*, s. 275-276. Aynı kıssa için bkz. İbn Cüreyc, *Tefsîru İbn Cüreyc*, Mektebetü’t-Türas, s. 63-64, Kahire, 1992. Nitekim diğer ilk dönem tefsirlerinde de muhkem kelimesine ekseriyetle nasih, helal, haram, hadler ve farzlar anlamı verilmiştir. Buna mukabil müteşâbih mensuh, iman edilip amel edilmeyen şeklinde açıklanmıştır. Mücahid müteşâbih kelimesini birbirini tasdik eden anlamında açıklamaktadır. Kabaca muhkemin açık ve sabit kılınan, değişikliğe uğramayan anlamında müteşâbihin ise dikkati gerektiren veya değişikliğe uğrayan ya da neshe konu olan şeklinde anlaşıldığını söylememiz mümkündür. bkz. İbn Abbâs, Abdullah, *Tefsîru İbn Abbâs el-Müsemma Sahîfetü Ali b. Ebi Talha*, (thk. Raşid



tefsir boyunca yaptığı izahlardan, Kur'ân'ın bütünü hakkında bir kısmının muhkem diğer kısmının da müteşâbih olduğu ve müteşâbihlerin, anlaşılmasında zorlanan veya hiç anlaşılamayan ayetler olduğu gibi bir düşüncesinin olmadığı anlaşılmaktadır. Çünkü sözkonusu ayeti nüzûl sebebi bağlamında değerlendirerek müteşâbihliği Yahudilerin cümmel hesabıyla sayısal bir değer çıkarmaya çalıştıkları bir kısım mukatta harflerine, muhkemliği ise Enam 6/151-153. ayetlere hasretmektedir. O halde muhkem müteşâbih ayrımında temel kıstas ilâhî hitabın bütün ilâhî dinlerde aynı olan yönü ile dinden dine değişen değişebilir olan kısmıdır.

### 3.2. Tevil

Kelamı “vakıanın dile getirilmesinden ve vakî inşâdan ibaret” gören Mukâtil b. Süleyman kelamın ifade ettiği gerçekliği belirlemeyi (tevil) amaç edinmiştir. Bu ameliyede öncelikle gözönünde bulundurduğu husus Kur'ân'ın insana hitaben nazil olmasının insanın anlayışını dikkate almayı gerekli kıldığıdır. Çünkü beyanın gerçek anlamda beyan olması, muhatabın onu anlamasıyla gerçekleşmektedir. Burada da iki seviyeden bahsetmek mümkündür. Birincisi Kur'ân'ın genel anlamda insan'ın anlayışını esas almasıdır. Hitabın anlaşılmasında seçkin bir tabakanın değil tüm insanların anlayışının esas alınması ve sonraları “gaibin şahide kıyaslanarak anlatılması” şeklinde formüle edilen insan idrakinin anlamaktan aciz kaldığı hususların şahadet alemindeki/duyulur alemdeki şeylerin vasıta kılınarak anlatılması bu seviyeyi teşkil eder. İkincisi ise Kur'ân'ın nazil olduğu toplumun anlayış ve zevk-i selimini özel olarak dikkate almasıdır. Nitekim Mukâtil b. Süleyman bu seviyeye *et-Tefsîru'l-Kebîr*’inde yer yer değinmektedir. Sözgelimi devenin yaratılışına dikkat çeken Ğaşiye 88/17. ayetin tefsirinde “Çünkü Araplar fili görmediler bu nedenle Cenâb-ı Hak onların gördüğü ve bildiği şeyleri zikretti. Eğer Allah (c.c.) ‘bakmaz mısınız file nasıl yaratılmış’ deseydi bundan taaccübe düşmezlerdi” demektedir.<sup>86</sup> Yine ilâhî zata ilişkin ayetlerin tefsirinde duyulur

---

Abdülmünim er-Rical), *Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye*, s. 124-125, Beyrut, 1991; Mücahid b. Cebr, *Tefsîru Mücahid*, (thk. Muhammed Abdusselam Ebu'l-'Ayl), *Dârü'l-Firi'l-İslâmî*, s. 248-249, Nasr, 1989; Süddi, Muhammed İsmail b. Abdurrahman, *Tefsîru's-Süddi el-Kebîr*, (der. Muhammed Ata Yusuf), *Dârü'l-Vefâ*, s. 170, Mansure, 1993; Süfyan es-Sevri, *Tefsîru Süfyan es-Sevri*, (thk. Heyet), *Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye*, s.75, Beyrut, 1983,

<sup>86</sup> *Tefsîr*, IV/67

alemdaki varlıklara benzetme yönünü açıklamaktadır.<sup>87</sup>

Anlam alanı delalet ettiği gerçeklikle sınırlı olduğu kabul edilen ilâhî kelâmı anlamak, öncelikle dildeki anlamını dikkate almayı gerektirmektedir. Kelime ve cümle seviyesinde sözün ifade ettiği anlam belirlendikten sonra, bağlamda ve Kur'ân bütünlüğünde neyi ifade ettiği gündeme gelecektir. İlk bakışta sırf dilsel çıkarımlarla yetinilmesi olası görünen bu etkinlikte, hazif, takdim, tehir, nesh ve bizzat anlatılan şeyin tabiatı gibi bir takım etkenler nedeniyle kelâmın bağlamını tespit etmek zorunlu hale gelmektedir. Bu da ifadeye konu olan *halin* belirlenmesini veya en azından hale dair malumatın olmasını gerekli kılmaktadır. Diğer yandan anlama etkinliğinde akıl hiç bir zaman devre dışı kalmamaktadır. Özellikle istikrâ/tümevarım ile belirlenen küllîlerin, cüzîlerin anlaşılmasında dayanak yapılması ve halin gerekleri doğrultusunda ifadenin gerek siga gerek üslup ve gerekse de diğer unsurlar açısından değerlendirilmesi aklın denetimi altında gerçekleşmektedir. Çünkü dilin mantığı, aklın mantığı ile birebir ilişki içindedir. Akla ters olan bir durum gramer açısından dile uygun olsa bile dilin mantığına aykırıdır.<sup>88</sup> Bu açıdan Mukâtil b. Süleyman'ın Kur'ân tefsirindeki etkinliğini yukarıda zikredilen hususları gözönünde bulundurarak değerlendirmek gerekir.

### 3.2.1. Bağlam

Kaynaklarda dilde alim olduğu ve hatta bu hususta *Kitabu'l-Aksâm ve'l-Lugât* adında kitaplar yazdığı ifade edilen Mukâtil'in<sup>89</sup> tevildeki metodu hususunda anahtar kavram bağlam kelimesidir.<sup>90</sup> Bağlamı iki yönlü düşünmek gerekir: Birincisi sözel bağlam, ikincisi gerçek bağlam.

#### 3.2.1.1. Sözel Bağlam

<sup>87</sup> Msl. bkz. *Tefsir*, II/532.

<sup>88</sup> Burada mantık kelimesinden kastedilen müstakil bir ilim olan mantık değil dilin bizzat kendisinde bulunan akli süreç ve mekanizmadır. Nahivcilerle mantıkçıların tartışmaları ve nahvin (dilnin mantığının) akılla alakası hususunda bkz. Muhammed Abid el-cabiri, *Bünyetü'l-Akli'l-Arabi*, Beyrut, 1991, s. 43 vd.

<sup>89</sup> Sezgin, Fuad, a.g.e., I/85-86. Bu eserin günümüze ulaştığı bilinmemektedir.

<sup>90</sup> Bağlam kelimesi bizzat Mukâtil b. Süleyman tarafından kullanılmamaktadır. Ancak müfessirin açıklama ve izahları tetkik edildiğinde tevilde dikkate aldığı en önemli unsurun bağlam olduğu anlaşılmaktadır. Bu nedenle müfessirin metodunu anlatmak için bu kelime kullanılacaktır.

Kur'ân elde bir bütün halinde mevcut olduğundan, sözel bağlam bizzat lafız üzerinde inceleme ve tefekkürü gerektirmektedir. Bu bağlam hususi ve küllî olmak üzere iki kademeli bir yapı arz etmektedir. Hususi olan bağlam, bir ayetler öbeğinin kendi içinde oluşturduğu bütünlüktür. Mukâtil bu durumu dikkate alması ve tefsirde belirtmesi bakımından diğer ilk dönem müfessirleri arasında hususi bir yeri haizdir. Ona göre Kur'ân anlatım ve konu birliği açısından kendi içinde bütünlük oluşturan ve aynı zamanda birbiriyle gerek anlam gerekse de anlatım açısından ilişkili olan ayet gruplarından müteşekkildir. Bu nedenle müfessir “ثم انقطع الكلام/konu burada bitti” ve “ثم استأنف/yeni bir anlatıma başlıyor” diyerek konuları ayırır. (msl. bkz. Mukâtil, 1989:II, 491)

Küllî bağlam ise Kur'ân'ın tamamının tek bir bütünlük oluşturmasıdır. Küllî bağlam tek tek ayetlerin tetkik edilmesi suretiyle tam bir tümevarımla elde edilir.<sup>91</sup> Bundan maksat, aslında tüm dengelim metodunu da uyguluyabilme olanağı yakalamaktır. Çünkü Tümevarım neticesinde elde edilen küllîler, gerek hususi bağlamın gerekse de tek tek ayetlerin anlaşılmasında temel dayanak noktası olacaktır. Mukâtil b. Süleyman bu metodun uygulanmasında en dirayetli müfessirlerden biridir. Gerek *el-Vucuh ve'n-Nazâir* (msl. bkz. Mukâtil, 1993:161,162) gerekse *et-Tefsiru'l-Kebîr*'de (Mukâtil, 1989:I/585,IV/217,218,535,677,811) yer yer bir ifadenin Kur'ân'ın tamamında aynı şekilde kullanıldığına dikkat çekmektedir. Hatta kelami yönelişinde Mukâtil'in takipçisi olan Malati (ö. 377/987) *et-Tenbih ve'r-Red* adlı eserinde Mukâtil'den Kur'ân'daki küllî kullanımlara dair uzun nakillerde bulunmaktadır.<sup>92</sup>

### 3.2.1.2. Gerçek bağlam

Gerçek bağlam iki yoldan belirlenir. Birincisi: Doğrudan lafızda ifade edilir ve harici veriye gerek duyulmaz. Bu durum gerçek bağlamın sözel bağlamla kesiştiği en bariz noktadır. Dil zaten gerçekliğin sözlü ifadesi olduğundan kelime ve cümleler bu gerçekliğe işaret etmektedir. Eğer ifadelerin olaylara delaleti kapalı değilse bizzat lafızlar nüzül ortamının

<sup>91</sup> Kur'ân'da uygulanan tümevarım yöntemi sınırı belli bir alanda yapıldığından eksiksiz olup sözkonusu yöneme yöneltilemeyen temel eleştirilere muhatap değildir.

<sup>92</sup> Bkz. el-Malati, *et-Tenbih*, s. 56-64. Malati'nin Mukâtil'e fikri yakınlığı hususunda bkz. en-Neşşâr, Ali Sami, *Neşetü'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslam*, s. 639.

dışındaki muhatap, dolayısıyla da müfessir için anlamı vermede yeterlidir. Bu durumda ilgili harici veri, durumu daha da açıklığa kavuşturmak ve anlatımı zenginleştirmek için kullanılır. Bu etkinlik her şeyden önce müfred lafızların bütün yönleriyle dilde ne anlama geldiğini dikkate almayı gerektirir. Bununla birlikte anlamada esas olan mürekkep anlam olduğundan tefsirde kelimenin bağlamda neyi ifade ettiği aranacaktır. Çünkü bir kelime tek başına başına bir anlam ifade etmekle beraber, muhatap için bir ihbar ya da inşâ ifade etmesi cümle içinde kullanımıyla (yani bir terkipte yer almasıyla) mümkün olmaktadır. Cümlede kazandığı anlam bir kelimenin doğrudan lugavi anlamı olabileceği gibi, bu anlamından oldukça uzak bir yan anlamı veya mecazi bir kullanımı da olabilir. Bu nedenle müfessir bir lafzın “bizzat kendisinin ifade ettiği anlam”<sup>93</sup> (msl. اليد بعينها) ile farklı bağlamlarda kazandığı anlamları birbirinden tefrik eder. Sahasının bize ulaşan ilk eseri olmasının faziletini haiz olan *el-Vucuh ve'n-Nazâir*'de bir lafzın anlam vecihlerini ortaya koymayı amaçlayan müfessir, Kur'ân'da ilk anlamının yanında başka anlamlarda da kullanılan bütün kelimelerde bu duruma dikkat çekmektedir. *et-Tefsiru'l-Kebîr*'de ise nadiren kelimeler arasındaki ince farklılıklara değinmektedir. (msl. bkz. Mukâtil, 1989:III/635) Mukâtil'in bu ayrımı, sonraları “kelimenin vazolunduğu anlamın dışında kullanılması” olarak ıstılahlaştırılan mecazın temelini oluşturmaktadır.<sup>94</sup> Müfessirin çalışmalarında, daha sonra örfi ve mecazi olarak adlandırılacak kullanımların dikkate alındıkları ve lugavi anlamdan tefrik edildikleri görülmektedir. Sözgelimi İsrâ 17/13.) ayetteki (Biz her insanın kuşunu boynuna dolamışızdır/ وكل إنسان ألزمنا طائره في عنقه) kuş kelimesine amel anlamı vermekte ve boynuna dolamanın da insanın asla atıp kurtulamayacağı bir parçası oluşundan kinaye olduğunu izah etmektedir. Şu halde ayetin anlamı ‘Biz her insanın amellerini/kısmetini takdir ettik’ olmaktadır. (Mukâtil, 1989:II/525) Yine Şuara 26/226'da şairler hakkında “Onlar her vadide dolaşırlar/أنهم في كل ود يهيمون” ifadesini onlar her türlü söz sanatını kullanırlar” şeklinde açıklamaktadır. Bu durumda ayet şairlerin söz oyunlarını anlatan mecazi bir anlatım olmaktadır. (Mukâtil, 1989:III/282-283) Son olarak Müddessir 4. ayeti örnek vermemiz mümkündür. Ayetin ifadesi (وثيابك فطهر) ilk bakışta elbiseyi temizlemeyi ifade etmektedir. Ancak müfessir ayetin “günahlardan tövbe ederek temizlen”

<sup>93</sup> İfade bizzat Mukâtil'e aittir. *Vucuh*'un değişik maddelerinde bu duruma işaret etmekte ve bir lafzın asıl anlamı ile bağlamda kazandığı diğer anlamlarını birbirinden ayırmaktadır. Sözgelimi bkz. *el-Vucuh* s. 67, 175 ; *el-Eşbâh*, 166, 321.

<sup>94</sup> Bu kelimenin anlamı ve ıstılahlaşma süreci için bkz. Matlub, Ahmed, *Mu'cemu'l-Mustalahati'l-Belağiyye ve Tatavvuruha*, Lübnan 1996, s. 589. Keza Nasr Hamid Ebu Zeyd de kavramın ıstılahlaşma sürecini detaylıca incelemiş ve Mukâtil b. Süleyman'ın bu süreçteki yerine değinmiştir. Bkz. *a.g.e.*, s. 97-99.

anlamına geldiğini zira Arapların bir kimse günah işlediği zaman “إنه دنس الثياب/kalbi kirli kişi” dediklerini belirtmektedir. (Mukâtil, 1989:IV/490) Bu türlü teviller anlaşılması dirayeti gerektiren ama asıl itibariyle dile dayanılarak yapılan tevillerdir. Yani dilde şairlerin söz sanatlarını kullanmaları ve kişinin günahlardan arınması bu şekilde ifade edilmektedir. Müfessir bu türlü lugavi mecazların yanında akli mecazın kapsamına giren açıklamalar da yapmaktadır.<sup>95</sup>

Bir ibare değişik bağlamlarda değişik anlamlar kazanabileceği gibi aynı bağlam içerisinde birden fazla kullanılan kelimeler hazfedilmiş bağlantılarının takdiri ve sözel bağlamdaki konumundan dolayı hitapta farklı anlamlar kazanmaktadır. Örneğin Maide 93’te bir kaç defa zikredilen “اتقوا/ittekev” kelimesini “tahrimden önce günahlardan sakınma, tahrimden sonra günahlardan sakınma ve şirkten sakınma” şeklinde tefsir etmektedir.(Mukâtil, 1989:I/503) Yine Enam 6/59’taki (و عنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو) gayb kelimesine azap anlamı verir.(Mukâtil, 1989:I/564) Zira ayet müşriklerin Hz. Peygamber’den (s) vaat ettiği azabı getirmesini istediklerini hikaye eden bir bağlam içindedir. Buna karşı Hz. Peygamber’in “cevabı gayb yani azap benim elimde değildir” şeklinde olmaktadır.

**İkincisi:** Rivayet ve dirayet olmak üzere harici verinin iki temel kaynağından elde edilir. Müfessirin yöneline göre değişebilen bu hususta iki amil önemlidir. Birincisi müfessirin en temel rivayet malzemesi olan nüzûl ortamına dair nakillere ve israilliyat gibi diğer rivayet malzemelerine verdiği yerdir. Burada özellikle siyer malzemesi ve cahiliye devrine ait nakiller büyük bir yekün oluşturmaktadır. İkincisi ise müfessirin genel anlamda fikri yönelişidir.

Mukâtil b. Süleyman tefsir tarihinde rivayet merhalesi kabul edilen bir dönemin müfessiri olduğu gibi pek de sahihini zayıfından ayırmadan bolca rivayet kullanmakla meşhurdur. Müfessir rivayetlere Kur’ân tefsirinde esaslı bir yer vermekte ve hatta kimi zaman rivayetler, lafzî anlamı gölgelemektedir. Vakıyı tafsilatıyla anlatan veri olarak rivayetler, hem müfred hem de mürekkep anlamların belirlenmesinde temel amil konumundadır Zira rivayetler ayette genellik arzeden ifadelerle dile gelen hususların gerçeklikteki karşılığını söylemektedir.

<sup>95</sup> Mecaz kavramı henüz o devirde bugünkü kullandığımız anlamıyla yoktur. Burada müfessirin açıklamaları sonraki istilahlarla izah edilmektedir.

Sözgelimi “فذرهم في غفلة حتى يحين” Onları bir zamana kadar (hîn) gafletlerinde bırak” (Mü’minûn 54) ayetindeki hin kelimesine Bedir’de ölüm anlamı vermektedir. (Mukâtil, 1989:III/159) Bu haliyle Mukâtil’in Kur’ân tefsiri bir rivayetler ağından müteşekkildir. İsrailiyyat sayesinde alabildiğine zenginleştirilen kıssalar kimi zaman gereksiz tafsilata varacak kadar ayrıntılarıyla anlatılmaktadır. Müfessir rivayetlerden bir gerçeklikler dünyası inşâ ederek hangi ifadenin bu dünyada neye tekabül ettiğini belirlemektedir.

Diğer yandan ayetin ifade ettiği hakikatin ne olduğuna ilişkin bilgiler sadece lafız ve rivayetlerde verili olanla sınırlı değildir. Müfessirin bizzat kendi değerlendirmeleri ve eldeki verilerden hareketle çıkarsadığı anlamlar da vardır. Çünkü her ayetin manaya delaleti açık olmadığı gibi, Kur’ân’ın bütünü hakkında rivayet de yoktur. Bu kabîl tevillerde müfessir anlatıma konu olan şeyin gerçekte nasıllığına ilişkin akli kestirimlerde bulunmaktadır. Yukardakinin aksine bunlar dili dikkate almayı gerektiren ama asıl itibarıyla dirayete dayanılarak yapılan tevillerdir. Yani doğrudan anlamı dikkate almakta ve lafızlar müfessirin zihninde belirlediği anlamlara tabi olmaktadır. Lafzın anlama tabi olması lafzın ontolojik olarak gerçekliğin ardından gelmesi ve varlığını bu gerçeklikten kazanması esasına dayanır.

Özellikle temsillerin, kinaye ve mecazların tevilinde müfessirin dilin kullanımı hususundaki bilgisi ile mezcolan dirayeti devreye girmektedir. Sözgelimi “Allah’a şirk koşan kimse tıpkı semadan düşüp parçalanan ve her bir parçasını kuşların kapıp götürdüğü veya rüzgarın uzak diyarlara savurduğu kimse gibidir” (Hac 22/31) ayetinin izahında müfessir benzetme yönünü açıklamaktadır. Buna göre temsilde anlatılan Allah’tan uzak olmaktır. Şirkin insanı Allah’tan uzaklaştırması, semadan düşen kimsenin kuşlar ya da rüzgar tarafından uzaklara sürüklenmesine benzetilmektedir. (Mukâtil, 1989:III/126) Yine Nur sûresinde şöyle bir temsil vardır: “Allah göklerin ve yerin nurudur. Onun nuru içinde ışık yanan bir kandile benzer. Işık berrak bir cam içindedir. O cam inci gibi yanan bir yıldızdır ki ne doğu ne de batının olan bereketli bir zeytin ağacından tutuşturulur. Öyle ki neredeyse ateş değmese bile onun yağı ışık saçacaktır. İşte nur üstüne nur. Allah nuruna dileğini ulaştırır. Allah insanlara misallerle öğüt vermektedir. Allah her şeyi bilir” (Nur 24/35). Müfessir bu ayeti şöyle tevil etmektedir: Allah göklerin ve yerin ehlini hidayete ulaştırandır. Burada Allah hakkında söz bitmiş ve Cenâbı Hak peygamberini anlatmaya başlamıştır. Babasının sulbüne emanet edildiğinde Hz.

Muhammed (s)'in nurunun misali tıpkı içinde kandil olan bir menfez gibidir. Kandil parlak ve berrak bir cam içindedir. Burada menfezden kasıt peygamber (s)'in babasının sulbüdür. Züceden/berrak camdan maksat da Hz. Peygamber'in cesedidir. Kandil onun cesedindeki imandır. İçinde kandil olan cam menfezden çıkınca menfez karanlıklara gömülmüş ve ışığını kaybetmiştir. İşte menfez Abdullah b. Abdulmuttalib'tir... Bereketli ağaç İbrahim (a.s.)'dir. Tutuşturulur (بوقد) sözüyle Hak Teala Hz. Muhammed (s)'in Hz. İbrahim (a.s.)'in soyundan gelişini kastetmektedir. Zeytunetün kelimesiyle İbrahim (a.s.)'in itaatkar oluşunu doğu ve batıya ait olmayışıyla da yine onun (a.s.) Hristiyanlar gibi doğuya, Yahudiler gibi de batıya yönelerek değil Kabe'ye yönelerek namaz kıldığını kastetmektedir..." (Ayrıntı için bkz. Mukâtil, 1989:III/199-200) Görüldüğü gibi burada müfessir ayetin temsille anlattığı gerçeklik hakkında tamamıyla dirayete dayalı bir takım izahlar yapmaktadır. Zihninde belirlediği anlamları lafızlarla ilişkilendirmekte ve anlamı lafzın formuna uygun olarak kendisi inşâ etmektedir.

Bir kısım kinaye ve akli mecazlarda da durum böyledir. Mesela şeytanın insanın önünden, ardından, sağından ve solundan gelmesini sırasıyla ahiret, dünya, din ve şehvetler cihetinden gelerek insanı inkara sürüklemesi olarak açıklamaktadır.(Mukâtil, 1989:II/31) Keza çeşitli yerlerde geçen "يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم" ayetini Allah (c.c.) melekler ve peygamberler yaratılmadan önce ve onlardan sonra olanı da bilir şeklinde izah etmektedir.(Mukâtil, 1989:III/139) Bu açıklamaya göre ayette isnada dayalı bir mecaz vardır.

Diğer yandan fikri yönelişi ile alakalı olarak yaptığı bazı değerlendirmeler vardır ki bunlar müfessirin ilâhî kelimada dile getirilen meseleye genel anlamda yaklaşımının ürünüdür. Mesela iman kavramı Mukâtil'in anlayışında marifet üzerine temellenmektedir. Bu nedenle âmene kelimelerinin hemen hemen tamamına saddaka anlamı vermesine rağmen yer yer marifeti vurgulayan ve tasdik marifetle gerçekleştiğini belirten açıklamalar yapmaktadır. Kur'an tevilde esaslı bir yer işgal eden bu duruma tatbiki tevîl ele alınırken yeri geldikçe değinilecektir.(Benzer örnekler için bkz. Mukâtil, 1989:II/299, 236, I/586, IV/115)

Müfessirin bazı sûrelerin başındaki mukatta harfler hususunda yaptığı yorumlar -her ne kadar bu harfler hakkında İbn Abbas'tan rivayetler gelse de- aslında herhangi bir asla irca

edilemeyeceğinden istidlali verilerin zirvesini oluşturmaktadır. O, kimi harfleri esma-i ilâhîden baş harfi uyuşan bir isim bularak anlamlandırırken kimilerini başka dil ve lehçelerdeki kullanımla açıklamaktadır. Sözelimi Meryem sûresinin başındaki harfleri baş harfi mütenasip bir ilâhî isimle eşleştirmektedir. Taha sûresinin başındaki harfler ise (طه) ona göre süryanice يا رجل anlamına gelmekte, yine Yasin'in başındaki ya ve sin harfleri tay lehçesinde يا إنسان anlamını ifade etmektedir. Cenâb-ı Hak burada Hz. Peygamber'i kastederek “ey insan” şeklinde hitap etmiştir. Doğrusu müfessirin, bu harflerin neyi ifade ettiği ve niçin söylenildiği hususunda açık bir tavır olmadığı anlaşılmaktadır. Ebced hesabıyla çözümlenmek ve ilâhî isimlerle eşleştirmek gibi yaptığı yorumlar, aslında bu harfler hakkında yaygın olan bir kısım dayanaksız görüşleri kullanmaktan ibarettir. Zaten mukattâ harflerini bu şekilde izah etmeye kalkmak peşinen bu duruma düşmeyi kabullenmek demektir<sup>96</sup>.

### 3.2.2.Maksad

Mukâtil b. Süleyman tefsirde bir ilke olarak ifadeye konu olan gerçekliği/bağlamı esas almak sûretiyle ayetin nihai maksadını ortaya koymayı hedeflemektedir. Bu nedenle de lugavi açıklamalar, kelimelerin niçin kullanıldığı, müsemma, tesmiye ve isim ilişkisi gibi konulara çok az değinmektedir. (bkz. Mukâtil, 1989:III/127,131, IV/779-780, 811) Çünkü bunlar nihai amaca nasıl ulaşıldığının izahıdır. Bu husus müfessirin bir çok açıklamasını anlamak bakımından önemlidir. Sözelimi “وما أنفقتم من شيء فإن الله به عليم”/Her ne infak ederseniz Allah onu bilir” ayetine “yani Allah niyetlerinizi bilir” anlamını vermektedir.(Mukâtil, 1989:I/390) Burada bilmeyi infak edilen mal ile değil de infak eden kişinin niyetiyle ilişkilendirmekte ve doğrudan niyeti dile getirmektedir. Keza Al-i İmran 3/15'te “والله بصير بعبادته”/Allah kullarını görür” ifadesini şöyle açıklamaktadır: “onların fiillerini görür. Sonra Allah onların fiillerinden haber vererek ‘onlar ki rabbimiz sana inandık, bizi affet ve cehennem azabından koru’ buyurmaktadır.”(Mukâtil, 1989:I/267) Özellikle inşâî ifadelerde ayetin doğrudan hayat içerisinde ne anlam ifade ettiğini vurgulamaktadır. Mesela “Bir anlaşmazlığa düştüğünüzde durumu Allah’a ve Peygambere arzedin” (Nisa 4/59) ayetini “Yani Kur’ân’a ve sünnete başvurun” şeklinde açıklamaktadır.(Mukâtil, 1989:I/383, III6205) Bu nedenle kelimeye

<sup>96</sup> Müfessirin mukatta harfleri hakkında yaptığı değerlendirmeler için bkz. *Tefsir*, I/28, III/572, IV/109,103. Müfessirlerin açıklamaları topluca zikri için bkz. İbrahim Çelik, *İlk Müfessirlerden Mukâtil b. Süleyman'ın Tefsirdeki Metotları*, s. 88 vd.



verdiği anlam bazen dildeki anlamla örtüşür veya benzeşirken bazen de makamın ve üslûbun gereği olarak tam tersi bir anlam olmaktadır. Sözelimi inkarcıların Şuayb (a.s.)'a söylediği “إنك لأنت الحليم الرشيد” /sen gerçekten halim ve reşit bir kişisin” (Hud 11/87) sözündeki halim ve reşid kelimelerini sefih ve dâl/sapkın kelimeleriyle açıklar. Çünkü müfessire göre makam istihza makamıdır ve kafirler Şuayb (a.s.) ile alay etmektedir. (Mukâtil, 1989:II/294)

Müfessir bu etkinliğinde, metodik olarak benzer ve karşıt kullanımlardan yararlanmaktadır. Bir gerçeklik değişik ifadelerle anlatılınca aynı gerçekliği anlatan ibareler aynı anlamı taşıyacaktır. Kur’ân’da farklı ifadelerle tekrar edilen hususları karşılaştırmakta, gerek ifadelerdeki boşlukların dolurulması gerekse de müfred ve mürekkep anlamın daha rahat açıklanması hususunda bu benzerliklerden istifade etmektedir. Diğer yandan kimi ifadeler Kur’ân’da birbirinin alternatifi olarak kullanılmaktadır. Yani sögelimi bir fiil yasaklanmakta onun mukabîlinde bir başka fiil emredilmekte, bir fiil yerilmekte onun mukabîlinde başka bir fiil övülmektedir. Mesela “Allah size adli, ihsanı ve akrabaya yardımda bulunmayı emreder. Sizi fahşa, münker ve bağıyden nehyeder” (Nahl 16/90) ayetinin tefsirinde bu metodu görmek mümkündür. Müfessir adl ve ihsan kelimelerine tevhit ve insanları affetmek anlamlarını verirken, münker ve bağıy kelimelerine şirk ve zulüm anlamlarını vermektedir. (Mukâtil, 1989:II/483)

Diğer yandan genellik arzeden ifadelerin tevîlinde tebliğin genel muhtevasını esas almaktadır. Çünkü bunlar doğrudan, müminlerin genel anlamda bir mümin olarak yaptıkları veya yapmaları gereken durumları ele almaktadır. Mesela “Siz insanlar için çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz; marufu emreder münkerden de nehyedersiniz.”(Al-i İmran 3/110) ayetini ehl-i kitapla ilgili bir rivayet bağlamında ele alarak maruf ve münker kelimelerine Allah’ın birliğine iman ve zulüm anlamı vermektedir.(Mukâtil, 1989:I/295) Yine Tevbe 9/112’de aynı üslupla kullanılan maruf ve münker kelimelerine iman ve şirk anlamı vermektedir. (Mukâtil, 1989:II/199)

### 3.2.2.1. Ayetlerdeki Hazifler

Gerçekliğin dikkate alınması sözdeki haziflerin takdir edilmesi ve böylece kelamın anlama

deleletinin açık hale getirilmesini sağlar. Kur'an Arapça nazil olmuş bir hitap olduğundan hem Arap dilinin hem de bir hitap olmanın özelliklerini taşımaktadır. Araplar sözü kısaltarak söylemeyi, fazlalıkları atmayı bir maharet kabul ettikleri gibi hitabın en bariz vasfı da doğrudan bir iletişim olduğundan muhatabın bildiği ve zikre gerek duymadan anlayacağı hususların hafzedilmesidir. Hitap eden kişi doğrudan doğruya söylemek istediği şeyleri zikreder. Zihni göndermelerde bulunduğu gerçekte çok yakında olan bir şey uzakmış gibi çok uzakta olan bir şey de hemen yanbaşıdaymış gibi konuşur. Ancak bu ortam kaybedildiğinde bütün bu unsurlar yanlış anlaşılma ile yüzyüzedir. Bu nedenle hitabın ortamını ve bahsettiği mevzuyu ortaya koymak, bu boşlukları doldurmanın en önemli şartı ve tefsir faaliyetinin temel amacı olan ilâhî kelâmın ve dolayısıyla mütekellimin gayesini tespit etmenin en önemli aşamasıdır. Mukâtil b. Süleyman Tefsir'inde en bariz biçimde bu aşamayı gerçekleştirmeye çalışmıştır. Tefsir baştan başa aşağıda sayacağımız diğer unsurlar yanında haziflerin takdirinden ve lafızlarla anlamlar arasında mutabakâtın sağlanmasından müteşekkildir. (msl.bkz. Mukâtil, 1989:I/83)

### 3.2.2.2. Müşkil Ayetler

Bu takdirler her şeyden önce ayetlerler arasında çelişki vehmi veren durumları ortadan kaldırmaktadır. Çünkü gerçekliğin tespiti bahse konu olan olay ve bakış açısı farklılığını açıklığa kavuşturur. Sözelimi Ankebut 29/12 ve 13. ayetler genelde Kur'an ilimleri eserlerinde ihtilaf (çelişki vehmi uyandıran ayetler) konusuna örnek verilir: "Kafirler müminlere 'bizim dinimize tabi olun sizin günahlarınızı biz üstleniriz' dediler. Onlar müminlerin günahlarından hiçbir şey üstlenmeyeceklerdir. Onlar Yalancılardır. Onlar hem kendi günahları hem de başkalarının günahları nedeniyle sorumlu tutulacaklar ve kıyamet günü yaptıklarından hesaba çekileceklerdir." Müfessir önce nüzûl sebebini naklederek bahse konu olan gerçekliği ortaya koymakta ve sonra da zâhirdeki kapalılığın farkında olarak 12. ayetin sonuna "فِيمَا يَقُولُونَ" ibaresini takdir etmektedir. Bu durumda ayet "Onlar söylediklerinde samimi değiller, yalan söylüyorlar; sizin günahlarınızı üstlenmeye hiç de niyetleri yok" anlamına gelmekte ve zâhirdeki çelişki ortadan kalkmaktadır. (Mukâtil, 1989:III/376-377; Yine başka bir örnek için bkz 1989:II/636)

### 3.2.2.3. Ayetlerde Umum-Husus

Gerçekliğin dikkate alınması ayetlerde umum ifade eden lafızların husus, husus ifade eden lafızların da umum ifade edebileceği sonucunu vermektedir. Zira anlaşıldığı için çok umumi ifadelerle dile getirilen bir husus, umum ifade eden bir söz olarak değerlendirildiği takdirde yanlış anlaşılmış olacaktır. Diğer yandan hususi bir durum vesile kılınarak ifade edilen umumi hüküm sadece o hususi olayla bağlantılı olarak ele alındığında amacından sapacaktır. Bu nedenle sebebin hususiliğinin değil hükmün umumiliğinin esas alınması bir usul kaidesi kabul edilmiştir. Bu durum hem genel yargı bildiren ifadelerde hem de sigaların takdiri hususunda ortaya çıkmaktadır.

### 3.2.2.4. Ayetlerin Sîgâları

Sigaların dilde terkibe girmeden ne ifade ettiği usul kitaplarında uzun münakaşalara konu olmuştur. Mukâtil b. Süleyman sigaların ifade ettiği anlam ve hükmü bağlam içerisinde tespit etmektedir. Bundan dolayı bazen çoğul sigasıyla gelen ifadelerin tekil anlam ifade ettiğini, kimi emir sigalarının ruhsat olduğunu, istifham sigalarının da kimi durumlarda tekzip, taaccüp ya da inkar ifade ettiğini belirtmektedir. (Mukâtil, 1989:III/163, 280) Örneğin hacda kesilen kurbanlar hakkında “onlardan yeyin ve yedirin” ibaresindeki emirlerin ruhsat ifade ettiğini belirtir. Yine hacda avlanma hakkındaki “ihramdan çıkınca avlanın” (Maide 5/2) ayetindeki emrin vucubiyet değil ruhsatlık ifade ettiğini belirtir. (Mukâtil, 1989:III/128) Çünkü ayetin bağlamı yani bizzat Hz. Peygamber tarafından tatbiki bu anlamı gerektirmektedir.

### 3.2.2.5. Ayetlerde İnşâ-İhbar

Şu halde lafız-gerçeklik bütünlüğünde tevili belirlemek, ilâhî kelâmın kurucu işlevinin mahiyetini ortaya koymak demektir. Bu da kelimada ihbar ve inşâ ayrımını gündeme getirmektedir. Mukâtil b. Süleyman delalet ettiği gerçeklikle ilgili olarak ifadelerin ihbari ve inşâî oluşunu dikkate almakta ve tevili bu ayrıma göre tespit etmektedir. Her ne kadar vardığı neticelerden bu ayrımı gözönünde bulundurduğu anlaşılmaktaysa da Enfal 65. ayetin tefsirinde bu durumu açıkça zikretmektedir. Ayette yirmi sabırlı müminin yüz müşrike ve iki

yüz müslümanın bin kafire bedel olduğu ifade edilmektedir. Müfessire göre ayet haber cümlesi olup Allah'ın farz kıldığı bir hükmü ifade etmemektedir. Bu ifadeler sadece müminleri teşvik için söylenilmiştir. Ancak sonraki ayette yüz müminin iki yüz kafiri, bin müminin de iki bin kafiri yeneceği bildirilmiştir ki müfessir bunun haber değil emir olduğunu ifade etmektedir. Yani sonuncu ayet inşâi bir kelimedir.(Mukâtil, 1989:II/124-125) Aslında birinci bölümde Kur'ân için mutlak olarak inşâi ve ihbari ayırımın yapılamayacağı ima edilmişti. Zira Kur'ân'ın ihbarları da nihai anlamda ahlaki bir takım emir ve tavsiyeler ifade etmesi bakımından inşâi nitelik taşımaktadır. Ancak doğrudan bir hüküm ifade etmesi ve bu hükümlerin yaşanan hayatta anlamlı bir bütün halinde karşılık bulmasının gerekliliği bakımından inşâi ifadelerin ihbari ifadelerden ayrılması gerekmektedir. Nitekim böyle bir ayırımın bilincinde bulunduğu için nesh olayı güdeme gelmiş ve sigaların terkipte dolayısıyla ilâhî hitapta ifade ettiği anlam tartışma konusu olmuştur. Bu nedenle Mukâtil b. Süleyman inşâi ayetleri ihbari ayetlerden ayırmakta ve bunların yaşanan hayatta kendi içinde tutarlı bir bütün olarak nasıl karşılık bulacağını ortaya koymaktadır. Nitekim *Tefsîru Hams Mie Aye* adlı eserini ahkam ayetlerinin tefsirine tahsis etmiştir. Kimi ayetlerin nesh olduğunu ifade etmesi sadece rivayet mantığıyla hareket ederek nesh edildiği bildirilen ayetlerin neshine karar vermekten ibaret değildir. O, ilâhî kelamın tutarlı bir şekilde anlaşılmasının ve tatbik edilmesinin böyle bir sistematik içinde mümkün olduğunu düşünmektedir.<sup>97</sup> Yine inşâi ifadenin tatbiki meselesi müfessiri kimi hükümlerin uygulanmasında zaman içerisinde değişiklik olabileceği fikrine götürmüştür. Nitekim müellefe-i kulüb ayetinin izahında bunların kimler olduğunu sıraladıktan sonra "Günümüzde artık müellefe kalmamıştır. Ancak Allah onlar gibi bir kavim ortaya çıkarır da bu kimseler müslüman olurlarsa onlara kalplerini İslam'a ısındırmak için sadaka verilir" demektedir.(Mukâtil, 1989:II/176)

Şimdi müfessirin iman, ilâhî zat ve sıfatlar gibi temel konularda bir mekanizma olarak tevili nasıl uyguladığı ele alınacaktır.

<sup>97</sup> Mukâtil b. Süleyman'ın nesh ve Kur'ân ilimlerinin diğer ana başlıkları hususundaki fikirleri bilhassa hem *et-Tefsîru'l-Kebîr*'i hem de *el-Vucuh ve'n-Nazâir*'i tahkik eden Abdullah Mahmut Şehhâte tarafından *et-Tefsîru'l-Kebîr*'in beşinci cildi olarak yayımlanan tahkik bölümünde genişçe çalışılmıştır. Bkz. *Tefsir*, V/155-184. Keza bkz. İbrahim Çelik, a.g.e., s. 52-60.

#### 4. III. BÖLÜM: TATBİKİ TEVİL

İlahi dinin Allah (c.c.)'ın bizzat kendi iradesiyle inzal edilmesi ve bu yönüyle ilâhî iradenin eseri olması her şeyden önce Allah'ın doğru bir şekilde tanınmasını gerekli kılmıştır. Kader, irade hürriyeti ve iman gibi Kur'ân'ın diğer temel konuları da asıl itibarıyla Zat ve sıfatlar probleminin bir uzantısı konumundadır. Bu nedenle Allah'ın zatı ve sıfatları hususu öncelikli olarak tetkiki gerektirmektedir.

##### 4.1. Zat ve Sıfatlar

###### 4.1.1. Teşbih (Antropomorfizm)

Mezhepler tarihi ve tabakât kitapları ekseriyetle Mukâtil b. Süleyman'ın mücessime ve müşebbiheden olduğunu ifade etmektedir<sup>98</sup>. Hatta bunlara göre Mukâtil teccim akidesini benimseyen Mürcî bir mezhebin imamıdır. Eş'arî, Mukâtil'in ashabının (Mukâtilyiye) "Allah cisimdir, insan süretindedir, eti, kanı, saçı, kemiği vardır, el, ayak, baş ve göz gibi organlara sahiptir. Ama bununla beraber o hiçbir şeye benzemez, hiçbir şey de ona benzemez" dediklerini nakletmektedir.<sup>99</sup> İbn Hazm ise bu sözleri doğrudan Mukâtil b. Süleyman'a isnat etmektedir.<sup>100</sup> Ancak Eş'arî ve diğer müelliflerin Mukâtil hakkında naklettiği aşırı teşbihi (antropomorfizmi) ifade eden bilgilere müfessirin bize ulaşan eserlerinde rastlanmadığı gibi çoğunluğu da sözkonusu eserlerle çelişmektedir.

Ancak makâlât yazarlarından Şehristânî'nin Mukâtil hakkında söyledikleri diğerlerinden farklıdır. Eş'arî'nin Mücessime ve Müşebbihe'nin imamı olarak tanıttığı Mukâtil b. Süleyman'ı Şehristânî, Malik b. Enes gibi ehl-i hadisin önde gelenlerinden ve selevin imamlarından biri olarak takdim etmektedir. Ona göre Mukâtil b. Süleyman ve diğer ehl-i hadis imamları "selamet tarîkini" tercih edip "Biz kitap ve sünnette varid olana iman eder ve Allah'ın mahlukattan hiçbir şeye benzemediğini ve insanın hayaline gelen her şeyin yaratıcısı olduğunu

<sup>98</sup> ez-Zehabi, a.g.e., c. VI, s. 642; İbn Hacer, a.g.e.; el-Eş'arî, a.g.e., s. 152-153, 209.

<sup>99</sup> Eş'arî, a.y.

<sup>100</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, c. IV, s. 74.

bildikten sonra tevile yeltenmeyiz” demişlerdir. Hatta onlar teşbihten o derece sakınmışlardır ki, “iki elimle yarattım / خلقت بيدي ” ayetini okurken ya da “Müminin kalbi Rahmanın iki parmağı arasındadır / قلب المؤمن بين أصابع الرحمن ” hadisini rivayete ederken parmaklarını oynatan kimsenin parmaklarının kesilmesi gerektiğini söylemişlerdir. Eş‘arî’nin Mukâtil’e nisbet ettiği aşırı teşbihi ifade eden sözleri, Şehristani, Râfizîlerden Davud el-Cevâribî’ye nisbet etmektedir.(Şehristânî, 1961:103-105) Bu konuda Mukâtil ve diğer Ashab-ı Hadis’e dair Şehristani’nin naklettikleri, genel çizgi itibariyle Mukâtil’in eserlerinde söyledikleri ile uyum içindedir.

Çağdaşlardan Yusuf Ziya Yörükan, Mukâtil b. Süleyman’ın Cehm b. Savfan’a karşı tepki olarak teşbih akidesi geliştirdiğini söylemektedir. Buna göre Mukâtil, Cehm’in tenzih akidesine karşı teşbihi müdafaa etmiş ve Allah’ın cismani sıfatları olduğunu savunmuştur. Ancak onun bu görüşü, Allah’a cisim, et, kan vb. nisbet ettiği iddialarına sebep olmuştur. Oysa Yörükan’a göre teşbih ile tecsim farklı olup Mukâtil mücessimededen değil müşebbihedendir<sup>101</sup>.

Ali Sami en-Neşşâr, Mukâtil b. Süleyman’ın Yahudi ve Hıristiyan bir çevrede yaşadığını, tecsim ve teşbih akidesini bu çevreden aldığını söylemektedir. Ona göre Mukâtil tecsimi Horasan’da yaymış ve Kerramiye’nin kurucusu İbn Kerram’a kaynaklık etmiştir. En-Neşşâr, Cehm b. Savfan’ın cisim hususundaki görüşünü Mukâtil’e tepki olarak geliştirdiğini söylemektedir. Nitekim Mukâtil ile tartışmalara giren Cehm’in ilk tartıştığı konu Allah’ın arşa istivasıdır.<sup>102</sup> Ancak gerek Yörükan gerekse de en-Neşşâr, Mukâtil’in eserlerini tetkik etme imkanı bulamadığından Mukâtil hakkında söyledikleri makâlât kitaplarına ve tabakât kitaplarına dayanmaktadır. Bu nedenle dayandığı kaynakların sorunlarını taşımaktadır.

Müfessirin eserlerini tetkik eden çağdaş araştırmacıların bir kısmı, onun makâlât kitaplarında anlatıldığı şekilde teşbih ve tecsim akidesini savunmadığı kanaatine varırken, diğer kısmı da bu hususta kesin bir görüş ifade edilemeyeceği sonucuna varmışlardır. İsmail Cerrahoğlu müfessirin eserlerinde, tecsim akidesini destekleyen bir hususa rastlamadığını ancak

<sup>101</sup> Yörükan, Yusuf Ziya, “İslam Akait Sisteminde Gelişmeler”, AÜİFD, Yıl 1952, sayı IV, s. 72-73.

<sup>102</sup> En-Neşşâr, a.g.e., s. 366-367. En-Neşşâr tecsim akidesinin Kerramiye’den İbn Teymiyye’ye ondan da çağdaş selefilere geçtiğini söylemektedir.

müfessirin bütün kitapları bulunamadığından böyle bir akideyi benimsemediğinin söylenilemeyeceğini belirtmektedir<sup>103</sup>. Ona göre Mukâtil tefsirini yazdıktan sonra Cehm ile karşılaşmış ona tepki olarak teşbih akidesini geliştirmiş olabileceği gibi, şu anda elimizde bulunmayan başka bir eserinde sözkonusu görüşlerini açıklamış olması mümkündür.<sup>104</sup>

Et-Tefsiru'l-Kebir'i tahkik eden Abdullah Mahmut Şehhâte ise müfessirin istiva, arş, kürsî, sâk ve yemînullâh hususunda teçsime düştüğünü, ama diğer haberi sıfatları tevil ettiğini belirtmektedir<sup>105</sup>.

Mukâtil'in tefsirini detaylı bir şekilde inceleyen İbrahim Çelik, "Mukâtil b. Süleyman'ın ilk bakışta teşbih görünümü veren izahlarının aslında Kur'ân ve sünnette de geçtiğini ve her ne kadar mutezili anlayış açısından sözkonusu açıklamalar teşbih olarak kabul edilse de ehl-i sünnet ölçülerine göre Mukâtil'in müşebbiheden sayılmayacağı kanaatine" varmıştır.<sup>106</sup>

J. van Ess ise mevcut eserlere dayanarak Mukâtil'in bu husustaki düşüncesinin tespit edilmesinin mümkün olmadığını belirtmektedir. Ona göre olası ekleme ve değişiklikler bir yana metinler oldukça komplikedir. Çünkü, Mukâtil'in zamanında teşbihle ilgili kavram ve tartışmalar sonraki dönemlerden farklıdır. İbn Abbas, Rabi b. Habib ve Cabir b. Zeyd gibi alimler teşbihle ilgili ayetleri tevil etmişlerdir. Eğer Mukâtil bu duruma karşı çıkmışsa anlamak kolaydır. Diğer yandan her halükarda Mukâtil'in teşbihi Irak Şî'lerinin teşbihinden farklıydı. J. Ess, Mukâtil'in bu husustaki düşüncesinin esasen tam bilinemeyeceğini vurgulamaktadır.<sup>107</sup>

Araştırmaların genel anlamda çizdiği tablo, makâlât kitapları ve müfessirin mevcut eserleri gözönüne alındığında müfessirin tavrının tam olarak ortaya konulamayacağıdır. Oysa daha yakından ve dikkatlice bakıldığında durumun böyle olmadığı anlaşılacaktır. Öncelikle bazı makâlât kitaplarında geçen ağır ithamlar müfessirin kitaplarında serdettiği görüşleriyle

<sup>103</sup> Cerrahoğlu, İsmail, "Tefsirde Mukâtil ibn Süleyman ve Eserleri", AÜİFD, yıl: 1976, c. 21, sayı: IV, s. 35.

<sup>104</sup> Cerrahoğlu, a.g.m., s. 21.

<sup>105</sup> *Tefsir*, c.V, s. 98-110.

<sup>106</sup> Çelik, İbrahim, a.g.t., s. 96-97.

<sup>107</sup> Ess, J. Van, "Early Development of Kalam", *Studies on First Century of Islamic Society*, s. 237-238.

uyuşmamaktadır. Ancak hem *et-Tefsirü'l-Kebîr*, hem de *el-Vucuh ve'n-Nazâir*'in teşbihi ifade eden bir kısım nakil ve açıklamaları barındırdığı da bir gerçektir. Eserlerinde teşbihi ifade eden hiç bir şeyin bulunmadığını söylemek ise, sözkonusu rivayetleri dikkate almamayı gerektirir ki bu doğru bir yaklaşım değildir. Nitekim muhakkik Abdullah Mahmut Şehhâte bu duruma dikkat çekmiş ve meseleyi ayrı ayrı başlıklar altında incelemiştir. Diğer yandan müfessirin haberi sıfatların geçtiği kimi ayetleri tevil ettiğini kimilerinde de teşbih ve tecsime saptığını söylemenin dikkatli bir araştırma neticesinde pek sıhhatli olmadığı görülecektir.

Her iki yaklaşımın da temel sorunu müfessirin genel anlamda Kur'ân tefsirindeki metod ve anlayışını doğru bir şekilde ortaya koyamamaktır. Daha önce de belirtildiği gibi müfessir yorum ve açıklamalarında bir meselenin mutlak gayb alanına ait olmasıyla, hem gayb hem de insanın duyu alanıyla ilgili oluşunu birbirinden ayırmaktadır. Diğer bir deyişle Mukâtil'e göre kelamı anlama ile kelamın konusu olan varlığı anlama arasında doğrudan bir ilişki vardır. "Varlığın mertebeleri aynı zamanda tevilin de mertebeleridir". Mukâtil hakkında yazı yazanlardan tetkik edebildiklerimizin tamamı bu hususu gözden kaçırmış, bu nedenle de onun fikirlerinin doğru ve tutarlı bir açıklamasını yapamamıştır.

II. bölümde müfessirin bütün tevillerini temelde üç kısımda incelemenin mümkün olduğu belirtilmişti. Birincisi mutlak gaybla ilgili ayetleri tevili; İkincisi gaybi bir boyutu olmakla birlikte esas itibariyle şehadet alemiyle/duyulur alemle ilgili ayetleri tevili; Üçüncüsü ise tamamıyla duyulur alemde olup biten olayları konu alan ayetleri tevilidir. Konumuz Allah'ın zata ve sıfatları hakkında müfessirin yaklaşımını ortaya koymak olduğundan sadece ilk iki kısım açıklanacaktır.

Birinci kısım ayetlerde müfessir asla akli çıkarım ve kestirimlerle tevil cihetine gitmemektedir. Çünkü bunlar tamamen gaybi alana girdiğinden herhangi nakli bir delil olmadan insanın kesin olarak açıklamasını yapamacağını düşünmektedir. Sadece ayetin anlattığı gerçekliğin Kur'ân genelindeki paralel anlatımlarına başvurmakta ve ilgili rivayetleri sıralamaktadır. Açıklama kabîlinden söyledikleri, daha çok rivayetlerden gerçekliği anlatan bir bütünlük oluşturmaktan ibarettir. Bu kabil bir tevil tarzı da asıl itibariyle mevcut malzemenin aktarımından ve selef yaklaşımındaki şekliyle ifadeleri olduğu gibi kabul etmekten ibarettir. Zira ayet ve



rivayetlerdeki kelime ve ifadeleri olduğu gibi korumakta ve tevili bunları kullanarak icra etmektedir. Oysa ikinci kısımda ya doğrudan dilsel açıklamaları ya da istidlal ve rivayetleri kullanarak ayetin tevili ortaya koymaktadır. Bu yönüyle müfessir bilinen selef yaklaşımından ayrılmakta ve selefın söz sarfıtmekten kaçındığı haberi sıfatları tevil etmektedir.

Bu nedenle müfessirin Allah hakkındaki açıklamalarını sözkonusu inceliği dikkate alarak değerlendirmek gerekir. Nitekim daha hayatta iken teccim ve teşbihe sapmakla itham edilen Mukâtil b. Süleyman, kendisini “ben sadece Kur’ân’da olanı söylüyorum ve bunun üzerine hiçbir şey ilave etmiyorum” diyerek savunmuştur. Keza “Bana senin Allah’ı yaratıklara benzettiğın haberleri geliyor” diyen halifeye “Ben sadece şunu diyorum: De ki Allah birdir, samettir, doğurmamış ve doğrulmamıştır, hiçbir kimse ona denk olamaz, benim hakkımda bunun dışında bir şey söyleyen yalan söylemiştir” diyerek cevap vermiştir <sup>108</sup>. Bu açıdan müfessirin bu konudaki yaklaşımı bir dile getirme tarzıdır ve teşbihe düştüğünü söylemek isabetli değildir.

#### 4.1.1.1. I.Mertebe

Müfessirin birinci kısım ile ilgili açıklamaları bir bütün olarak değerlendirildiğinde genel anlamda Kur’ân’ın anlatımında takip ettiğı metoda ilişkin bir takım prensipleri vardır ve rivayetlerin oluşturduğu bütünlüğün anlaşılmasında bu prensiplerin dikkate alınması gerekir.

Daha önce de belirtildiğı gibi bu prensiplerin başında Kur’ân’ın insanın anlayışını nazarı itibara alarak konuşması gelmektedir. Mukâtil Kur’ân ve rivayetlerdeki Allah hakkında teşbihi çağrıştıran anlatımları bu bağlamda ele almaktadır. Nitekim Fatiha 1/3’teki “مالك يوم الدين” ibaresine hesap gününün maliki/kralı anlamı vermektedir. Ona göre krallar bu dünyada hükümran olmaktadır. İşte Cenâb-ı Hak hesap gününde yalnızca kendisi kral ve hükümran olacaktır. (Mukâtil, 1989:1/36) Yani Allah (c.c.) burada kendisini bir krala benzetmiş ve insanın anlayacağı üslupla anlatmıştır. Keza müfessir İnşıkak 8. ayetin (فسوف يحاسب حسابا يسيرا) tefsirinde Cenâbı Hakkı, halkının içine kölelerinin taşıdığı tahta oturarak giren, kendisinin adına elçilerinin konuştuğı, önünde suçluların yargılanıp cezalandırıldığı, saltanatını tanıyan

<sup>108</sup> el-Mizzî, *Tehzîbu’l-Kemal*, c. 28, s. 439.

ve emirlerine itaat edenleri mükafaatlandıran, karşı gelenleri cezalandıran bir kral gibi anlatmaktadır.(Mukâtil, 1989:IV/634-639) Yine 3/25-27. ayetlerin tefsirinde şöyle demektedir: “Hak Teala şöyle diyor: Benim üstümde beni sorguya çekecek bir kral yoktur. Kral benim, dilediğimi sayısız nimetlere gark ederim. Beni sorguya çekebilecek hiçbir kimseden korkum yok” demektedir.(Mukâtil, 1989:I/270) Allah dilediğini yapar.(Buruc 85/16) Köle efendisinden, efendi emirinden, emir kraldan, kral ise Allah’tan korkar. Ama Allah hiç kimseden korkmaz ve dilediği her şeyi korkusuzca yapar. (Mukâtil, 1989:IV/650)

#### 4.1.1.1.1. Arş ve Kürsî (العرش ، الكرسي)

Mukâtil b. Süleyman’ın açıklamalarına göre yegane kral Allah, bütün yaratılmışların en büyüğü olan arşın sahibi olup (Mukâtil, 1989:2/532)üzerine yeri ve göğü yaratmadan önce arşın üzerine istiva etmiş yani oturmuştur (istikrar). (Mukâtil, 1989:III/21,708,II/73) Mukâtil “رفيع الدرجات ذو العرش” (Mearic 70/3) ayetine “Allah Teala kendisini yücelterek رفيع الدرجات ذو العرش yani semâvâtlar sahibi demiştir” şeklinde açıklama getirmektedir. Ona göre arş, yer ve göğün üstünde Allah da arşın üstündedir.(Mukâtil, 1989:IV/435) Nitekim “رفيع الدرجات ذو العرش” (Gafir 40/15) ayetindeki “رفيع الدرجات” ibaresini “Hak Teala ben göklerin üzerindeyim demektedir. Çünkü gökler, yerden yedi kat yüksektir.” şeklinde açıklarken “ذو العرش” ibaresine “yani رفيع الدرجات/ارşın üstünde” anlamı vermektedir.(Mukâtil, 1989:III/708) Ona göre güneş battığında arşın altından secde ederek eğilir ve tekrar doğuya doğru seyretmek için izin ister. (Mukâtil, 1989:III/580) Buruc 85/15. ayetin (ذو العرش المجيد/Arş sahibi ve meciddir) tefsirinde arz ve semâvâtın uçsuz bucaksız bir çöldeki küçük bir halka misali arşın altında kaybolduğunu ifade etmektedir.(Mukâtil, 1989:649-650) Mukâtil b. Süleyman “يسئلونك عن الروح” (Sana ruhtan sorarlar, de ki: o, rabbimin bir emridir(yarattıklarındandır)”(İsra17/85) ayetindeki ruh kelimesine, “meleklerin hafızı ruh isimli melek” anlamını vermektedir. Bu melek yedinci semada olup sureti insan, cesedi melektir. Arştan sonra yaratılmışların en büyüğüdür. Arşın sağ tarafında saf durmaktadır. Allah’a hamdetmekte ve mümin kullarının arasında ülfet peydah etmesi için Allah’a dua etmektedir. (Mukâtil, 1994:161; 1993:63;1989:II/547, IV/565-566)

Mukâtil’in kürsî hakkında yaptığı açıklamalardan kürsî ile arşı aynı kabul ettiği

anlaşılmaktadır. Zira Bakara 2/255'teki kürsî kelimesini şöyle açıklamaktadır: “sonra Cenâb-ı Hak azametinden haber vererek şöyle dedi: Onun kürsîsi gökleri ve yeri kuşatmıştır. Kürsînin herbir ayağı yedi kat semanın yüksekliği kadardır. Yedi kat yer, kürsînin altında çöldeki bir halka gibidir. Kürsî tüm yaratılanların üzerindedir, ondan daha büyük hiçbir şey yoktur. Kürsîyi insan, öküz, kartal ve aslan suretinde dört melek taşımaktadır.”(Mukâtil, 1989:I/213) Arş hakkında dile getirdiği nitelemelerin bir kısmını burada kürsî için de zikreder. O, arşın da kürsînin de Allah'ın yarattığı en büyük şey olduğunu ifade etmektedir. Her halükarda burada önemli olan Mukâtil'in kürsî hakkında yaptığı nitelemelerdir. Anlaşıldığı kadarıyla müfessir Allah'ın azametinin anlatıldığını düşünmektedir. Zayıf bile olsa rivayetleri olduğu gibi anlatmakta ve herhangi bir yoruma gitmemektedir.

Bununla birlikte ayetlerden ve rivayetlerden oluşturduğu bütünlük içinde yaptığı izahlar vardır. Sözelimi Hadid 47/3'te Allah hakkında kullanılan zâhir ve batın kelimelerini de (هو الأول والآخر والظاهر والباطن) Cenâb-ı Hakk'ın her şeyin yani semâvâtın üzerinde oluşu (zâhir) ve her şeyin altında olması (Bâtın) yani yerlerin altında olanları bilmesi şeklinde izah etmektedir.(Mukâtil, 1989:IV/237) Burada Cenâb-ı Hakk'ın semâvâtın altında ve üstünde olması ayetin doğrudan veya dolaylı ifadesi değildir. Müfessir ayetleri bizzat kendisinin rivayetlerden oluşturduğu bütünlük içinde değerlendirmektedir. Öte yandan tevil iki kademedede mümkün olmaktadır. Birincisi eğer Allah semâvâtın üstündeki arşında ise aynı zamanda yerin de altında olamaz. Bu tevilin Mukâtil'in kozmolji anlayışıyla yakından ilişkisi vardır. Şöyle ki: Müfessir yaşadığı çağdaki anlayışa uygun olarak yer ve göklerin hiyerarşik bir düzen içinde bulunduğunu varsaymaktadır. Buna göre en altta bir tepsiye benzer<sup>109</sup> yedi kat yer ve onun üstünde sıralanan yedi kat gök vardır. Yerin üstünde insanlar yaşamaktadır. Allah dağları yerin dengesini sağlamak üzere bir çadırın kazıkları misali yer yüzüne dikmiştir. Semâvâtın üstünde Allah'ın arşı ve arşın üstünde de bizzat Allah'ın kendisi vardır.<sup>110</sup> İşte zâhir olması, Allah'ın her şeyden yüce ve her şeyin üstünde olmasıdır. Şu durumda batın olması, bunun tersi olarak her şeyin altında olması anlamına gelmelidir. Ama bu hiyerarşik düzen içinde böyle bir açıklama tezat oluşturacaktır. Bunun çözümü için müfessir

<sup>109</sup> Müfessir tepsi ifadesini kullanmamaktadır. Bu kelime, açıklamalarından hareketle anlatımı kolaylaştırmak için tarafımızdan tercih edilen bir kelimedir.

<sup>110</sup> Müfessirin kozmolojiye dair açıklamaları için bkz. *Tefsir*, I/471,593, II/513-514,524, IV/116,110-111,558-559.

muhtemelen benzer kullanımları gözönüne almaktadır. Allah'ın insana şah damarından daha yakın olduğunu bildiren ayet gibi bir yönüyle gayb bir yönüyle de şehadet alemini konu alan ayetlerde, müfessir şehadet alemindeki durumdan hareketle tevili herhangi bir tekellüfe girmeden belirlemektedir. Burada Allah'ın yerin altında olması ile insana şah damarından daha yakın olması arasında anlatım ve konu benzerliği vardır. Müfessir Allah'ın insana şah damarından daha yakın olmasını bağlamdan anlaşıldığı kadarıyla Allah'ın insanı insandan daha iyi bilmesi olarak anlamaktadır.(Mukâtil, 1989:IV/117) Yine aşağıda ele alınacağı üzere Allah'ın her yerde insanla birlikte olmasına Allah'ın "ilmiyle birlikteliği yani insanın her halini bilmesi" anlamını verir. İşte bunun gibi Allah'ın yerin altında olmasını da "yerin altındakileri bilmesi" şeklinde açıklamaktadır.

Müfessirin bu bütünlükteki yorumlarına diğer bir örnek, "جنب الله" kelimesidir. Kelime anlamı itibariyle "Allah'ın yanı" manasına gelen bu ibareye Zümer 39/56. ayetin (أن تقول نفس يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله) tefsirinde müfessir "Allah'ın zati" anlamını verir. Müfessir imanı, ileride açıklayacağımız üzere, Allah'ın birliğini bilmek (marifet) olarak açıkladığından kafir olarak ölen kişi Allah'ın zatınının bir olduğunu tanımadan ölmüştür. Dolayısıyla Allah'ın zikri hususunda yapması gerekenleri ihmal etmiştir.(Mukâtil, 1989:III/684)

#### 4.1.1.1.2. Nüzûl ve Rü'yet (التزول ، الرؤية)

Mukâtil b. Süleyman "o gün gök bulutlar halinde parçalanacak" (Bakara 2/210) ibaresini, "Allah'ın kıyamet günü beyaz bir dababe şekline benzer bulut gölgeleri içinde gelmesi nedeniyle yedi kat semanın parçalanması" şeklinde açıklamaktadır. Açıklama aynı olayın Kur'an'daki başka ifadelerle anlatılmasına dayanmaktadır. Bakara 2/210'da "Allah'ın bulut gölgeleri içinde geleceği" belirtilmektedir. Mukâtil'e göre bu ayet kıyametin kopuşu esnasında olacağını anlatmaktadır. Allah Teala bulut gölgeleri içinde arşına oturmuş olarak, melekler ise bulut gölgelerinin dışında Rahman'ın arşının nurundan yetmiş perdenin içinde Allah'ı tesbih ederek inceklerdir.(Mukâtil, 1989:I/180, III/231-232) Kıyamet günü Allah'ın ve meleklerin nüzûlünden dolayı yer yanılacak, melekler dünya semasının etraf ve ufuklarında bulunacaklardır. Bunların üzerinde Hak Teala'nın arşını mukarrebûndan sekiz grup melek

taşıyacaktır ki sayılarını Allah'tan başka kimse bilmez<sup>111</sup>.

Keza müfessir Necm süresinin başındaki ayetlerin tevlinde Allah'ın nüzûl ve tedellisine değinmektedir. Ayetler şöyledir, “Kayan yıldıza andolsun ki arkadaşınız sapmamış ve yanılmamıştır. O, kendi arzuna göre konuşmamakta ve ancak kendisine vahyedilene haber vermektedir. Vahyi ona güç kuvvet sahibi öğretmiştir.” (Necm 53/1-57) Müfessire göre burada vahyi öğreten büyük güç sahibi Cebraildir. Altıncı ve yedinci ayetlerde en yüksek ufukta istiva ettiği haber verilen de odur. Ancak sonraki ayetlerde İsrâ gecesinde Hz. Peygamber'in bizzat Allah Teala ile görüşmesi anlatılmaktadır. Buna göre Rab Teala Hz. Muhammed (s)'e yaklaşmış (تلى) ve yedinci semaya sarkmıştır. Allah ile peygamberimiz arasında yayın iki ucu arası kadar hatta daha da kısa bir mesafe kalmıştır. Allah kuluna diledikerini vahyetmiş ve Hz. Muhammed (s) daha önce sidretü'l-müntehada gördüğü rabbini kalbiyle görmüştür. Müfessir burada ayetlerin kelime ve ifadelerini değiştirmeden anlatımı olduğu gibi ele almaktadır. Konu tamamen gaybi bir konudur. Allah'ın yaklaşması ve sarkması bizzat ayetlerin ifadesidir. Müfessir rivayetlerden destek alarak Allah'ın yedinci semaya tedelli ettiğini söylemektedir. Keza Sidretülünteha ve Tuba ağacı hakkında da rivayetlere dayalı açıklamalar yapmaktadır.

Müfessir Allah'ın görülmesi hususunda yine ayetin ifadesini koruyarak Hz. Peygamber'in Allah'ı kalbiyle gördüğünü söylemektedir.(Mukâtil, 1989:IV/159-161) Zira asıl itibarıyla bu mesele gaybi bir meseledir ve doğrudan nakil ile bilinebilir. Eğer rivayetlerde görüleceğine dair malumat varsa müfessir bunları dikkate almaktadır. Nitekim Vakıa 29'un (لا يمشه إلا) /Ona ancak temizler dokunur) tefsirinde ayetteki mutahharun kelimesinden kastedilenin gûnahtan korunmuş dünya semasındaki sefere melekleri olduğunu ve her gün Rab Teala'nın yüzüne baktıklarını söylemektedir.(Mukâtil, 1989:IV/224, IV/513) Cenâb-ı Hakk'ın kendisini görmeyi talep eden Musa (as)'a “Beni asla göremezsin” şeklinde cevap vermesi yine Yahudilerin Hz. Musa'dan kendilerine Allah'ı göstermesini istemeleri ve bu nedenle Allah'ın onları öldürüp sonra tekrar diriltmesi, müfessiri Allah'ın dünya gözüyle

<sup>111</sup> Müfessir bu açıklamalarını “O gün kıyamet kopacak, gök parçalanacak ve düzeni bozulacak. Melekler semanın etrafında duracaklar. Onların üzerinde de sekiz melek rabbinin arşını taşıyacak” (el-Hâkka 69/15-17) ayetinin izahında söylemektedir. *Tefsir*, IV/423. Keza nüzûl için bkz. *el-Vucûh*, s. 156; *el-Eşbâh*, s. 295.

görülemeyeceği kanatine götürmüş olmalıdır. Öte yandan meselenin bizzat şahadet alemine bakan yönünün oluşu aynı meselede akli istidlalleri de mümkün kılmaktadır. Müfessir Kur’ân’da ve rivayetlerde nitelikleri belirtilen Allah’ın dünya gözüyle görülmesini aklen de imkansız görmüş olmalıdır. Nitekim o, gözlerin Allah’ı göremeyeceğini ama onun gözleri göreceğini” bildiren Enam 6/103. ayeti ( لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار “) “İnsanlar Allah’ı dünyada göremez ama Allah onları dünyada görür, çünkü onun ilmi ve kudreti, yer ve göklerdeki yarattıklarını gördüğünden latiftir.” şeklinde açıklamaktadır.(Mukâtil, 1989:I/582)<sup>112</sup> Ancak hem Necm 13. ayeti isra/miraç olayıyla ilişkilendirerek konuyla ilgili rivayetlerden hareketle Hz. Peygamberin kalbiyle Allah’ı görmesi şeklinde açıklaması hem de Kıyame süresinde “o gün kimi yüzler de ışıldar rabbilerine bakarlar” (75/22-23) ayetinde Allah’ın kıyamette görüleceğinin haber verilmesi müfessiri Allah’ın ahirette müminler tarafından görüleceği kanaatine götürmüştür. Mukâtil b. Süleyman, bu görüşünden hareketle cennette müminlere verilecek lütuflardan bahseden bazı ayetleri Allah’ın görülmesi ile ilişkilendirmektedir. Mesela “iyilik yapanlara iyilik ve daha fazlasıyla karşılık verileceğini” bildiren Yunus 10/26 ayeti (للذين أحسنوا الحسنى وزيادة)şöyle açıklamaktadır: “Tevhide inananlara cennet ve daha fazlası olan Allah’ın yüzüne bakmak ihsan edilecektir.”(Mukâtil, 1989:II/236) Yine Kaf 50/35’in tefsirinde müminlerin her cuma günü rablerini göreceklarını ve türlü türlü lütuflara mazhar olacaklarını belirtmektedir.(Mukâtil:IV/115)

#### 4.1.1.1.3. Kabza, Yed, Sâk (القبضة ، اليد ، الساق)

Zümer 39/67’de Kafirlerin Allah’ı hakkıyla takdir edemediklerini oysa kıyamet günü yerin Allah’ın kabzasında, göğün de onun sağında dürülü olacağı” bildirilmektedir. Mukâtil’e göre bu ayette takdim vardır. Ayet aslında yer ve göğün her ikisinin de Allah’ın sağ avucunda dürülü olduğunu ifade etmektedir. Müfessir bunu destekler mahiyette İbn Abbas’tan şöyle bir rivayette bulunmaktadır: “Allah yer ve göğün ikisini birden sağ avucuna alır da bunlar onun avucunda kaybolurlar.”(Mukâtil, 1989:III/685) Müfessir “O ki yer ve göklerin hepsi onundur” (Şura 42/53) ayetini de hepsi onun yaratıkları ve kulları olup onun kabzasındadır şeklinde izah etmektedir.(Mukâtil, 1989:III/776) Burada kabza kelimesinin açıkça mecazi

<sup>112</sup> Mukâtil b. Süleyman çeşitle vesilelerle bu Tefsir’in de ifade etmektedir. bkz. *Tefsir*, II/62,112; *el-Vucuh*, s. 154; *el-Eşbâh*, s. 292.

anlamda kullanmakta ancak bu alandaki tavrına uygun olarak ayet ve rivayetlerde geçen kelime ve kavramları değiştirmemektedir.

Bunun daha açık bir örneğini Yahudilerin Cenâb-ı Hakka cimri dediklerini hikaye eden Maide 5/64. ayetin tefsirinde görmek mümkündür. Yahudilerin lanetlenmeyi gerektiren bu çirkin sözlerine karşılık ayet Allah'ın elinin açık olduğunu ve dilediği gibi dağıtacağını bildirmektedir. Müfessir ayetteki “يدفق كيف يشاء/dilediğini infak eder” ibaresini “dilediğini nimetlere gark eder dilediğini de süründürür, çünkü onların hepsi Allah'ın yaratıkları ve onun kabzasındaki kullarıdır” şeklinde tefsir etmektedir.(I/490) Kabza kelimesiyle yed (el) kelimesi arasında her ikisi de aynı organa ait olması hasebiyle bir ilişki vardır. Nitekim Mukâtil Sad 38/75'te (kendi ellerimle yarattığım Adem'e secde etmeni engelleyen nedir) Allah hakkında kullanılan el kelimesinin bizzat el anlamında ((اليد بعينها)) geldiğini belirterek Allah'ın arz ve semâvâtı kabzasına aldığı eliyle Adem'i yarattığını söylemektedir. Yine ona göre Maide 5/64'teki el kelimesi ((بل يده ميسوطان)) de aynı anlama gelmektedir. Tabiatıyla Mukâtil b. Süleyman bütün insanların Allah'ın avucunun içinde olduğunu düşünmemektedir. Burada bir üslup olarak ayetteki ifadeleri aynen korumaktadır. Anlatıma konu olan gerçeklik gaybi olduğundan Allah hakkında kullanılan ifadelerin “bizzat kendi anlamlarının dışında” hangi anlamlara delalet ettiğini belirlemek müfessirin sistematığı açısından mümkün olmamaktadır. Çünkü insan gerçekliğin kendisi hakkında malumat sahibi değildir.

Mukâtil b. Süleyman, Allah hakkında kullanılan sâk kelimesini de aynı metotla açıklamaktadır. “kıyamet günü yer rabbinin nuruyla

aydınlanacaktır” (Zümer 69) ayetinin izahında Kalem 42. ayetin ((يوم يكشف عن ساق)) bu ayeti açıkladığını belirterek yerin Allah'ın sâkının nuruyla aydınlanacağını belirtmektedir.(Mukâtil, 1989:III/687) Müfessir Kalem süresindeki ayete de önce aynı anlamı yani yeryüzünün Allah'ın sâkının nuruyla aydınlanacağı anlamını vermektedir. Fakat hemen müteakip satırlarda İbn Abbas'tan ayetteki ifadenin ahiretin şiddetini anlatan mecazi bir anlatım olduğunu bildiren bir nakilde bulunmaktadır. Rivayete göre İbn Abbas ayetteki kullanımı “قامت الحرب على” /savaş iyiden iyiye şiddetlendi” ifadesine benzeterek ayetin ahiretin ve korkularının perdesinin kalkacağına ve artık herşeyin çıplaklaşacağına delalet ettiğini söylemiştir.(4/409)

Bu tevilde çok açık bir şekilde tevilin ilk kategorisi olarak belirlediğimiz mutlak gayb alanındaki tavrını ortaya koymaktadır.

#### 4.1.1.2. II.Mertebe

Mukâtil b. Süleyman Cenâb-ı Hak hakkında kullanılmakla beraber duyulur aleme (şehadet alemi) taalluk eden ifadeleri ve doğrudan insanın müşahede alanına giren olay ve durumlarla ilgili olarak dile getirilen ilâhî fiileri gerek rivayetlerden destek alarak gerekse de akli çıkarımlardan hareket ederek tevil etmektedir. Allah'a nispet edilerek kullanılan bu ifadeleri teşbih ifade eden eylemler ve isimler olarak iki gruba ayırmak mümkündür. Mukâtil'in Allah hakkında kullanılan tuzak kurmak, unutmak ve alay etmek gibi fiilleri sonraları Allah'ın yapılan fiile karşılık vermesi olarak formüle edilen anlayışa uygun olarak tevil ettiğini görmekteyiz.

##### 4.1.1.2.1. Mekk, Hidâ', İstihzâ: (مكر ، خداع ، استهزاء)

Mukâtil b. Süleyman çeşitli vesilerle geçen mekera fiilini siyaka uygun olarak açıklamaktadır. Araf 7/99'daki "مكر الله/Allah'ın tuzağı" ibaresini "عذاب الله/Allah'ın azabı" olarak açıklamaktadır. Çünkü konu kafirlerin Allah'ın azabını umursamadan isyana devam etmeleridir. Cenâb-ı Hak Allah'ın tuzağından yani onların isyanlarından dolayı cezalandırmasından güven içinde olmadıklarını ifade etmektedir.(Mukâtil, 1989:II/51) Yine Mekke müşriklerinin Hz. Peygamber'i hapsedmek, Mekke'den çıkarmak veya öldürmek üzere tuzak kurduklarını anlatan Enfal 8/30. ayette Allah'ın da onlara tuzak kurduğunu bildirilmektedir. Mukâtil "Allah da onlara tuzak kuruyor" ibaresini "Allah'ın müşrikleri Bedir'e getirip öldürmesi" olarak açıklamaktadır.(Mukâtil, 1989:II/112)

Bu kelimeyle yakın anlamlı kullanılan bir diğer kelime **Hade'a** kelimesidir. Nisa 4/142'de Allah'ın kendisine tuzak kurmaya çalışan münafıklara tuzak kurduğunu ifade edilmiştir. Mukâtil münafıkların Allah'a tuzak kurmasını, inandıklarını söyleyip inkarlarını gizlemeleri şeklinde açıklamaktadır. Ayetlerde açıkça ifade edilen anlam da budur. Allah'ın tuzak kurmasını ise sırat köprüsünde münafıkları karanlıklar içinde bırakması olarak açıklamaktadır. Yani



işledikleri suça karşılık onları ahirette cezalandırması şeklinde tevîl etmektedir.(Mukâtil, 1989:I/416)

Bakara 2/15'te Allah'ın münafıklarla alay ettiği (استهزا) belirtilmektedir. Ayetin bağlamı Nisa süresindeki ayetle aynıdır. Münafık Yahudiler müslümanlarla karşılaştıklarında iman ettiklerini söylerken, kendi reisleriyle beraber kaldıklarında "Biz sizinle birlikteyiz sadece müslümanlarla alay ediyoruz" demektedirler. Cenâb-ı Hak da bilakis kendisinin onlarla alay ettiğini bildirmektedir. Mukâtil, Allah'ın istihzasını "sıratla müslümanlarla onlar arasında bir sur çekip münafıkları karanlıklarda bırakması" şeklinde açıklamaktadır.(Mukâtil, 1989:I/91) Müfessir sözkonusu kelimeleri tevilde yine Kur'ân bütünlüğünden yararlanmaktadır. Nisa ve Bakara sürelerindeki kelimeleri açıklarken göndermede bulunduğu ayet Hadid 57/13. ayettir. Bu ayette münafıkların kıyamet günü zulmet içinde kalınca müminlere "Bize bakın da sizin nurunuzdan iktibas edelim" diye sesleneceklerini, ancak onlara "Arkanıza dönün de orada nur arayın" denileceğini ve müminlerle münafıklar arasına bâtını rahmet zâhiri azap olan bir sur çekileceği belirtilmektedir. Müfessir, Allah'ın münafıklara tuzak kurmasını onları işte bu azaba mahkum etmesi olarak anlamaktadır. Şu durumda Allah'ın tuzak kurması insanların yaptığı günahlara misliyle karşılık vermesi anlamına gelmektedir.

#### 4.1.1.2.2. Gazap, İntikâm, Nisyân:(غضب ، انتقام ، نسيان)

Araf 7/152'de buzağıya tapan ve Allah'a isyan eden Yahudilerin Allah'ın gazabına uğradıkları bildirilmektedir. Mukâtil bu ayetteki gazap kelimesini azap kelimesiyle açıklamaktadır.(Mukâtil, 1989:II/65) Çünkü Yahudiler yaptıkları çirkin fiillerden ötürü Allah'ın azabına maruz kalmışlardır. Gazap kelimesinin verilen bu anlam, öncesinde hoşnut olmama anlamının dikkate alınmasını gerektirir. Yaptıkları cürümler Cenâb-ı Hak'ın celal sıfatını tecelli ettirecek kadar hoşnutsuzluğuna neden olmuştur. İbarenin tevîlinin tespiti anlatılan olayın dikkate alınmasıyla belirlenmektedir. Olayın dikkate alınması, dile getirilen bir fiil veya durumun "bizzat kendisinin" anlaşılmasını mümkün kıldığı gibi sebebinin, sonucunun ya da uzak bir etki veya sonucunun anlaşılmasını mümkün kılabilir. Nitekim gazap kelimesine azap anlamının verilmesi, bizzat gazaplanmanın sonucunun dikkate alınması demektir. Bir eylem bildirmesi açısından gazabın ardından gelen ifade intikam ibaresidir.

Bazı ayetlerde Allah'ın intikam alıcı olduğu ve intikamını alacağı ifade edilmektedir. Müfessir bu kelimeleri de aynı şekilde cezalandırmak ve müeyyide uygulamak gibi işlenen suça karşılık verilmesi olarak açıklamaktadır. Mesela Maide 5/94'te ihramlı iken avlanma yasaklanmış ve avlanan kimsenin keffareti açıklanmıştır. Yasaklanmasından sonra tekrar avlanan kimseden ise Allah'ın intikam alacağı bildirilmiştir. (ومن عاد فينتقم الله منه والله عزيز ذو انتقام) Müfessir ayetteki intikam almayı, suçlunun elbisesinin soyulup dayak atılması ve fidye vermesi şeklinde açıklamaktadır. Ayetteki “ذو انتقام” ibaresini de avlanma hususunda kendisine isyan edenlerden intikam alır şeklinde açıklamaktadır.(Mukâtil, 1989:I/506) Yine Al-i imran 3/4'teki “ذو انتقام” ifadesini de ayetin bağlamı ile ilişkili olarak “Mekke ehlini cezalandırması” şeklinde tevil etmekte ve ayetin Allah'ın emirlerine muhalefet eden kimselere yönelik bir va'îd olduğunu belirtmektedir.(Mukâtil, 1989:I/263) Nitekim müfessirin kelimeye verdiği “Allah'ın yapılan suça karşılık vermesi” anlamı bazı ayetlerde açıkça kullanımdan anlaşılmaktadır. Fravun ve askerlerinin Kızıldeniz'de boğulmasını anlatan Araf 7/136'da “Hepsini denizde boğmak suretiyle onlardan intikam aldık” denilmektedir. Bu kelime işlenen suçların peşinden Allah'ın cezalandırmasını anlatan ayetlerde geçmektedir.<sup>113</sup>

Bu kısımda zikredilmesi gereken bir diğer kelime unutmak anlamındaki nesiye kelimesidir. Taha 20/52. ayette unutmamın Allah Teala için sözkonusu olmayacağı ve onun asla unutmayacağı bildirilmektedir. Nesiye fiilinin unutmak anlamıyla Allah hakkında kullanıldığı tek ayet de budur. Diğer ayetlerde Allah'a nispet edilerek kullanılan bu kelimeye Mukâtil b. Süleyman “ترك /terketti” anlamı vermektedir. Nitekim Tevbe 9/67'deki “Onlar /نسوا الله فسيهم” Onlar Allah'ı unuttular, Allah da onları unuttu” ibaresini “Onlar Allah'ın emirlerine uymayı terkettiler Allah da onları hatırlamayı terketti” anlamı vermektedir.(Mukâtil, 1989:II/180) Yine “... İşte o gün nasıl ki kafirler bizi unuttularsa biz de onları unuturuz” (Araf 7/51) kavlini “Cenâb-ı Hak şöyle diyor: Nasıl ki kafirler imanı terkettiler ise biz de ahirette onları ateşe terkedeceğiz” şeklinde tevil etmektedir. (Mukâtil, 1989:II/40) Müfessir Kur'ân'ın haber verdiği kadarıyla ahirette kafirlerin başına neler geleceğini dikkate alarak ayeti açıklamaktadır.<sup>114</sup>

<sup>113</sup> Diğer ayetler için bkz. Hicr 15/79, Rum 30/47, Zuhrûf 43/25,55,41, İbrahim 14/47, Zümer 39/37, Secde 32/22, Duhân 44/16.

<sup>114</sup> Benzer açıklamalar için bkz. *Tefsir*, II/633, III/645,842.

#### 4.1.1.2.3. Ma'iyet, Fevk, Yed, Ayn, Nefs: ( معية ، فوق ، يد ، عين ، نفس )

Mukâtil b. Süleyman, Allah'ın (c.c.) her yerde insanla birlikte olduğunu ve insanları kuşatmasını ifade eden ayetleri Allah'ın ilmiyle beraberliği ve kuşatması şeklinde tevil etmektedir. (Mukâtil, 1989:IV/237, II538) Yine Allah'ın latif olmasını arz ve semadakileri görmesi olarak tevil eder. Böylece Allah'ın ilmi ve kudreti her şeye nüfuz etmektedir.(Mukâtil, 1989:I/582) Bu teviller tamamıyla gayb alemiyle şehadet alemi arasındaki ilişki dikkate alınarak belirlenmiştir. Allah (c.c.) zatıyla insanları kuşatmamakta ve her an insanla beraber olmamaktadır. Ancak insanın her yaptığından haberdar olması ve her an gözetlemesi suretiyle insanla birlikte olup onu kuşatmaktadır.

Allah hakkında teşbihi andıran kullanımlardan birisi de fevk kelimesidir. Mukâtil b. Süleyman bu kelimenin kullanıldığı “وهو القاهر فوق عباده” (Enam 6/18) ibaresine “علاهم وقهرهم/kullarından yüce ve onlara kahirdir” anlamı vermektedir.(Mukâtil, 1989:I/553, 565)

Burada ele alınması gereken bir diğer nokta kelami tartışmalarda çokça gündeme gelen “يد الله/Allah'ın eli” ifadesidir. Mukâtil b. Süleyman *el-Vucuh ve'n-Nazâir*'de *yed* kelimesinin üç vechi olduğunu söylemektedir. Birincisi kelimenin bizzat kendi anlamı yani hakiki manasıdır. Buna mutlak gayb alanına giren ayetleri tevilinde değinilmiş ve müfessirin burada herhangi bir tevil cihetine gitmeden kelimeyi olduğu gibi naklettiği ifade edilmişti. İkinci vecih kelimenin sadaka verme hususunda kullanılmasıdır. Müfessir bu vechi “Bu vecih, el kelimesinin nafaka hususunda mesel olarak kullanımıdır” diyerek mesel kelimesiyle açıklamaktadır. Buna iki ayeti örnek getirmektedir. İsra 17/29'da “Elini boynuna bağlama” kavlini müfessir “tıpkı elini boynuna bağlayıp da açamayan kimse gibi elini sadakadan alıkoyma (yani cimrilik yapma)” şeklinde açıklamaktadır. Yine Maide 5/64'deki konu ve kullanım yönünden aynıdır. Kelimenin üçüncü vechinin fiil olduğunu söyleyen müfessirin buna dair sıraladığı dört örnekten birisi de Feth 48/10'daki “يد الله فوق أيديهم”/Allah'ın eli onların üzerindedir” kavlidir. Müfessir bu ibareyi “Allah'ın onlara yaptığı hayır fiili (iyilikler) onların Hudeybiye'de biat etme fiillerinden daha üstündür” şeklinde tevil etmektedir.(Mukâtil, 1994:321-322; 1993:175-176) Bu teviller müfessirin baştan beri arzetmeye çalıştığımız tavrını ortaya koyan en açık izahlardır. Müfessir bizatihi şehadet alemiyle ilgili olduğundan ayetlerin tevilini ifadeye

konu olan gerçekliği dikkate alarak ortaya koymaktadır. Özellikle son vecih için zikrettiği örnek asla müşebbiheden olmadığını ortaya koymaktadır.

Kur'ân'da dört yerde Allah'a "عين/ göz" kelimesi nisbet edilmiştir. Bunlardan birincisi Hud 11/37. ayettir. Bu ayette Allah (c.c.) Nuh (a.s.)'a "واصنع الفلك باعيننا ووحينا" /Bizim gözümüz önünde ve vahyimizle gemiyi yap" hitabını yöneltmektedir. Müfessir باعيننا ibaresinden önce "واعمل فيها" /onda çalış "şeklinde bir takdirde bulunmakta ve ayn kelimesine de ilim anlamı vermektedir. Bu takdirde anlam gemide bizim bilgimiz dahilinde çalış olacaktır.(Mukâtil, 1989:II/281) Kamer 54/14. ayette ise "تجري باعيننا" / Nuh'un gemisi gözümüzün önünde seyrediyordu" ifadesinde aynı olayla bağlantılı olarak göz kelimesi kullanılmaktadır. Tur 52/48. ayette Cenâb-ı Hak Hz. Peygamber'e hitaben "Rabbinin hükmüne sabret. Sen bizim gözümüzün önündesin.." buyurmaktadır. Bir diğer kullanım da Taha 20/39. ayettedir. Müfessir sadece Hud süresindeki ayete ilim anlamı vermekte, diğer ayetlerde göz kelimesini açıklamamaktadır. Ancak hem Hud süresinde kelimenin anlamına açıklık getirmesi hem de sözkonusu ayetlere yaptığı izahların bağlamı dikkate alındığında Allah hakkında kullanılan *ayn* kelimelerinin tamamını ilim kelimesiyle tevil ettiği anlaşılmaktadır. (Mukâtil, 1989:IV/179,IV/150,III/27) Ayetlerdeki kullanımların yanında müfessir bizzat mecazi bir ifade olarak Allah'a göz kelimesini nisbet edildiği bir hadis nakletmektedir. Rivayete göre Hz. Peygamber (s) şöyle demiştir: "Bir aylık mesafeden düşmanlarımla kalbine korku salma nimetine mazhar oldum. Tevhidi terkeden bir kavim Allah'ın gözünden düşer (سقطوا من عين) ve Allah onlara esareti musallat eder."(Mukâtil, 1989:IV/54) Bu hadiste Allah'ın gözünden düşmek ifadesi Türkçe'deki "gözden düşmek" deyiimiyle aynı anlamda kullanılmakta ve değerini ve saygınlığını yitirmek anlamına gelmektedir.

Müfessir Allah için kullanılan nefis kelimesini bağlama uygun olarak anlamlandırmaktadır. Âl-i İmran 3/27 ve 30. Ayetlerdeki "Allah sizi nefisinden sakındırır/ويحذرکم الله نفسه" kavillerine Allah sizi ukubetinden (azabından) sakındırır şeklinde tevil etmektedir.(Mukâtil, 1989:I/270) Çünkü ayet, her nefsin kıyamet günü yaptıklarından sorguya çekilip amellerinin karşılığını göreceğini ifade etmekte ve ardısıra insanları Allah'ın azabından sakındırmaktadır. Ancak Mukâtil, Maide 5/116'daki nefis kelimesine başka anlamlar vermektedir. Ayet, Cenâb-ı Hak'ın Hz. İsa'yı Hıristiyanların tevhidden saparak İsa (a.s.) ve Meryem'e tapmalarından

dolayı sorguya çekmesini tasvir etmektedir. Buna göre Hak Teala (c.c.) Hz. İsa'ya "Ey İsa insanlara sana ve annene tapmalarını sen mi söyledin" şeklinde bir soru yöneltmekte Hz. İsa da cevaben "Hayır seni tenzih ederim. Bana hakkım olmayan şeyi söylemem yaraşmaz. Eğer söylemiş olsaydım zaten sen bilirdin. Çünkü sen benim nefsimdeki biliyorsun. Oysa ben senin nefsindekini bilmiyorum" demektedir. Mukâtil Hz. İsa'ya nisbet edilen nefis kelimesine "ما كان وما يكون/yaptığım ve yapacaklarım" anlamı verirken Allah ilgili olarak zikredilen nefis kelimesine "gayb, ilm ve yaptıkların ve yapacakların" anlamlarını vermektedir.(Mukâtil, 1989:I/519) Müfessir ayetin ifade ettiği gerçekliği ve dile getirilen bir söz olarak kendi içindeki bütünlüğünü dikkate alarak nefis kelimesinin mecaz-ı mürsel olduğunu ortaya koymaktadır. Aslında nefis kelimesi doğrudan bir şeyin kendisini akla getirmektedir. Nitekim bizzat müfessir bu kelimeyi Allah hakkında çeşitli yerlerde ذات/kendi anlamında kullanmaktadır. Fakat burada bağlama uygun olarak bir şeyin bir bütün halinde kendisi değil de onun sözelimi bilgisi, içinden geçirdikleri veya fiileri kastedilmektedir. Yani bütün söylenerek cüz anlatılmaktadır.

El, ayak, göz ve kulak gibi organların Allah'a nisbet edilmesi Kur'ân açısından hiç de olumsuz bir durum değildir ve Kur'ân'da bizzat bu kabîl nisbetlerin yapılması da bunu göstermektedir. Zira Cenâb-ı Hak müşriklerin ilahlarını yürüyecek ayakları, kavrayacak elleri, görecek gözleri ve işitecek kulakları olmamakla suçlamış ve bu haldeki putlara tapmalarını akılsızlık olarak değerlendirmiştir. (Araf 7/195)

#### **4.2. Allah'ın İlmî ve İrade Hürriyeti:**

Allah'ın ilminin mahiyeti ve malumuyla nasıl bir ilişkide olduğu kelimcileri en fazla meşul eden konular arasında olmuştur. Zira irade hürriyeti, iman-küfür ve bunların ardından gelen insani eylemlerin temellendirilmesinde Allah'ın ilmi ve ilmiyle bağlantılı olarak tecelli eden iradesi çok esaslı bir yer işgal etmektedir.

Mukâtil b. Süleyman'a göre Allah'ın ilmi önceden/ezelden herşeyi kuşatmıştır. Ezelde onun ilminde ne varsa zamanı gelince ilminde olduğu şekliyle gerçekleşmek zorundadır.(Mukâtil, 1989:I/276) Yeri geldikçe müfessir Allah'ın bilgisinin hadiseleri öncelediğini ve hadiselerin

onun ilmine mutabık olarak gerçekleştiğini söylemektedir.

Kur’ân’da ilâhî ilimle bağlantılı olarak levhi mahfuz ibaresi kullanılır. Müfessir levhi mahfuz ve kalemin mahiyetine dair israiliyata dayanan uzun açıklamalar yapmakta ve kalem ile levhi mahfuzun ilişkisini kurmaktadır. Buna göre Allah kalemi yaratıp ona mahlukatı hakkındaki bilgisi ve kıyamete kadar olacakları levhi mahfuza yazmasını emretmiş ve kalem de yazmıştır.(Mukâtil, 1989:III/137) Levhi mahfuzda yazılı olan bir şey artık Allah’ın kesinleştirdiği hükmüdür ve mutlaka gerçekleşmek zorundadır.(Mukâtil, 1989:II/625) Allah’ın ilmi zaten herşeyi ncelediğinden zamanla ilminin artmasından ya da değişiklik göstermesinden söz edilemez. Yani müfessire göre ilmi-i ilâhînin hudsundan bahsedilemez.

Bu açıdan ilk görünüşte Allah’ın olayın olması ile bir şeyi reneceğini ifade eden ayetlerdeki “ علم/bildi” kelimelerini “ رأی /gördü” kelimeleriyle açıklamaktadır. Ancak رأی kelimesinin dilde علم anlamı olduğu halde “ علم ” kelimesinin “ رأی” anlamı yoktur. Bu nedenle bazı araştırmacılar Mukâtil b. Süleyman’ın desteksiz bir yorum yaptığını söylemişlerdir <sup>115</sup>. Fakat meseleye bu şekilde yaklaşmak müfessirin takip ettiği metodu anlamamaktan kaynaklanmaktadır. Müfessir ilâhî ilmin hudusunu kabul etmediğinden “iki ordu karşılaştığı gün başınıza gelenler Allah’ın izniyle gelmiştir .Ta ki Allah sizden mümin olanlarla nifak içerisinde olanları bilsin/ وما أصابكم يوم التقى الجمعان فبان الله وليعلم المؤمنين وليعلم الذين نافقوا (Bakara 2/166) ayetinde olduğu gibi Allah’ın ilminin artacağını ifade eden ayetlerin zâhirini kabul etmesi mümkün değildir. nk Allah onlar içindeki müminleri ve münafıkları ezeli ilmiyle biliyordu ve levhi mahfuza yazmıştı. Müfessir burada aynı veya benzer durumun Kur’ânda’ki paralel anlatımına başvurmaktadır. Paralel kullanımlarda “علم” kelimesinin yerine “ رأی” kelimeleri kullanılmakta ve olayın gerçekleşmesiyle Allah’ın bilmesi değil görmesinin söz konusu olduğu anlatılmaktadır. Mesela Tevbe 9/10’da Cenâb-ı Hak cihada çıkmayıp geride kalan bir kısım mnafiğın sefer dönüşünde Hz. Peygamberden zr dileyeceğini ama Peygamber (s)’in “zr dilemeyin, size asla inanmayacağız; Allah sizin durumunuzu bize bildirdi” cevabının vermesini emretmektedir. Daha sonra ayet “Allah ve Rasl sizin

<sup>115</sup> Nasr Hamed Ebu Zeyd Mukâtil bir Süleyman’ın alime kelimesine rae anlamı vermesini kendi itikadi görüşleri doğrultusunda ayetlerdeki lugavi erveveyi aşmak şeklinde değerlendirmektedir. Oysa durum sadece itikadi görüşler doğrultusunda ayetin tevیل edilmesinden ibaret değil kendi içinde tutarlı bir tevیل yönteminin uygulanmasıdır. bkz., a.g.e., s. 152.

amellerinizi görecek ve sonra gayb ve şehadet alemi bilen Allah'a döndürüleceksiniz ve Allah size yaptıklarınızı haber verecek" cümlesiyle bitmektedir. Bu ayet "Allah sizden cihat edenler ile sabredenleri bilmeden cennete gireceğinizi mi sanıyorsunuz" (Tevbe 9/16) vb. ayetlerle benzer hatta aynı durumu anlatmaktadır. Şu kadar var ki birinci ayette" Allah'ın görmesi/وسيرى الله) ifadesi kullanılırken ikinci ayette "Allah'ın bilmesi/يعلم الله" ifadesi kullanılmaktadır. Eğer Allah'ın ilmi ezeli olup havadis ile ziyadeleşmiyor ise alime kelimesinin ilk anlamının anlaşılması gerekmektedir. Bu nedenle müfessir görmek anlamını tercih etmekte ve Allah'ın bilmesi ile görmesini ayırmaktadır. Ona göre Allah her ne kadar ezeli bilgisi ile olmuş ve olacak her şeyi biliyorsa da onun ilmindeki bir olay, durum vs. gerçeklik kazanmadan görmesi mümkün değildir. Sözelimi Allah kimlerin cihat edeceklerini bilmektedir. Ancak bu insanlar cihat etmeden cihat ettiklerini görmemektedir.(Mukâtil, 1994:235-236; 1993:112; 1989:I/304,312,503)

Diğer yandan "alime" ve "raê" kelimelerinin birbirlerinin yerine kullanıldığını açıkça gösteren başka ayetler de vardır. Müfessir Bakara 2/128. ayetin tefsirinde bu ayetleri bir bütün halinde değerlendirmektedir. Sözkonusu ayet Hz. İbrahim'in duasını hikaye etmektedir: "Rabbimiz bizi sana teslim olanlardan eyle ve soyumuzdan sana teslim olan bir ümmet var et. Bize nasıl ibadet edeceğimizi göster ve tövbelerimizi kabul et. Şüphesiz sen tevvâb ve rahîmsin." Mukâtil b. Süleyman bu ayetin tevilini bizzat delalet ettiği gerçekliği nazarı itibara alarak belirlemektedir. Allah Hz. İbrahim ve Hz. İsmail'e nasıl ibadet edeceğini kelimenin hakiki anlamıyla "göstermemekte" bilakis vahiy yoluyla öğretmektedir. Bu nedenle müfessir ayetteki "أرنا/göster" ifadesini "علمنا/öğret" kelimesiyle karşılamıştır. Bu ayetin naziri olarak zikrettiği ayette de kullanım aynıdır. Nisa 4/105'te Allah (c.c.) Hz. Peygamber'e hitaben "Biz sana kitabı insanlar arasında Allah'ın sana gösterdiği ile hükmedesin diye hakkın ölçüsü olarak indirdik. Sakın hainlerden taraf olma." buyurmaktadır. Ayette Allah'ın gösterdiği ((بما أراك الله) ifadesi Allah'ın sana vahiy yoluyla öğrettiği (علم) anlamında kullanılmıştır. Zira Allah Hz. Peygamber'e insanlar arasında nasıl hükmetmesi gerektiğini indirdiği kitapla öğretmiştir. Bundan dolayı müfessir bu ayeti Bakara 128. ayetin benzeri olarak zikretmiş ve "أرى" kelimesini "علم" kelimesiyle karşılamıştır. Daha sonra Mukâtil Al-i İmran 3/142. ayeti (Allah içinizden cihat edenleri bilmediği sürece cennete gideceğinizi mi sandınız?) bu ayetin naziri olarak zikretmek suretiyle alime ve raê kelimelerinin Kur'ân'da birbirlerinin yerine

kullanıldıklarını belirtmiştir <sup>116</sup>. Aynı şekilde Yusuf 12/81. ayette” alime” kelimesi “raê” anlamında kullanılmaktadır. Ayette Yusuf (as)’ın bir hile ile kardeşi Bünyamin’i diğer kardeşlerinin elinden alması üzerine çaresiz kalan kardeşlerin en büyüğü diğerlerine şöyle dediği hikaye edilmektedir. “Babanıza dönün ve deyin ki: Baba oğlun hırsızlık yaptı. Biz ancak bildiğimizi (علمنا) söylüyoruz”. Mukâtil ayetteki “علمنا” kelimesine “رأينا” anlamı vermektedir.(Mukâtil, 1989:II/347) Zira aslında onlar şahid oldukları bir durumu aktaracaklardır. Ayette bu durum alime kelimesiyle ifade edilmiştir.

Allah’ın ezeli bilgisiyle insanın yapacağı her şeyi bilmesi ve levh-i mahfuza yazdığı her şeyin aynen gerçekleşmesi gerektiği, insanın cebr altında olduğu anlamına gelmez mi? Müfessirin bu konuda Allah’ın iradesini öne çıkaran bir tavrı vardır. Ayetlerdeki ilâhî irade vurgusunu olduğu gibi bırakmakta ve kimi zaman da rivayetlerle desteklemektedir. Allah’ın dilediğini hidayete erdireceğini ve dilediğini sapıtacağını ifade eden ayetlerde hiçbir açıklamaya gitmeyerek Kur’ân’ın üslûbunu korumaktadır. İnsanların başına gelen olaylardan bahseden ayetlerde Allah’ın ezelde öyle olmasını yazdığını ifade eder. Sözelimi Dahhak ve İbn Abbas tarikiyle naklettiği bir rivayette Muaz (r)’ın Hz. Peygamber’le olan bir konuşması anlatılmaktadır. Buna göre Hz. Peygamber cennete gireceklerden bahsederek havzdan içecek kimselerin bir daha susamayacaklarını söyler. Bunun üzerine Muaz “Ey Allah’ın Rasûlü bu havzdan içenler said kimselerdir” der. Hz. Peygamber de “Ey Muaz kim anasının karnında muvahhid olarak yaratılır ve peygambere iman ederse o kimse bu havzdan içecek ve cennete girecektir” der. Sonra Muaz “Annesinin karnında müşrik olarak yaratılıp sonra müşrik olarak doğan ancak mümin olarak ölen ne kadar da çok insan vardır” deyince Peygamberimiz “Yazık sana ey Muaz! Kim müslim olarak ölmüşse o Adem’in zahrında müslim olarak yaratılmıştır. Sonra müşriklerin zahırlarından ta bana kadar gelmiş ve iman etmiştir. İşte o kimseler benim kardeşlerim, siz de ashabımsınız” şeklinde karşılık verir. (Mukâtil, 1989:III/55) Müfessir burada cebriyeci bir tavır takınmakta, insanların tercihlerini Allah’ın ezeldeki takdirine bağlamaktadır. Yine Müminun 23/62 ve 63. (Bizim katımızda hakkı söyleyen bir kitap vardır ve onlar zulme uğramayacaktır. Bilakis onlar bundan habersizdir. Onların bundan başka amelleri vardır ve bu amelleri yapmaktadırlar) ayetlerde tam bir cebir örneği sergilemektedir. Müfessire göre kafirler Kur’ân’a inanmaktan gaflet etmektedir.

<sup>116</sup> Müfessirin diğer örnekleri ve açıklamaları için bkz. *Tefsir*, I/139.



Onların levh-i mahfuzda yazan ve yapmak zorunda oldukları bazı kötü amelleri vardır ki bunları yapmaktadırlar.(Mukâtil, 1989:III/160) Burada “yapmak zorunda oldukları” (لا بد لهم) (من أن يعملوها) ifadesi insana hiç bir tercih hakkı tanınmadığı anlamına gelmektedir. Keza Allah’ın huzurundan kovulan şeytanın bütün kulları saptıracağını söyledikten sonra bundan muhlis kulları istisna ettiğini bildiren Hicr 15/39 ve 40. ayetlerin izahında, İblis’in Allah’ın dini için bazı kullarını seçtiğini ve kendisinin onlar üzerinde bir hakimiyeti olamayacağını anladığını söyleyerek mutlak bir cebr vurgusu yapmaktadır.(Mukâtil, 1989:II/429) Nitekim müfessir İblis’in inkarını da onun Allah’ın ilminde şaki olacakları yazılan kafirlerden oluşuyla ve Adem’in yasak ağaçtan yemesini de hakkında daha önceden kitapta böyle takdir edilmesiyle açıklamaktadır. (Mukâtil, 1989:I/99, II/237,239,242)<sup>117</sup>

Ancak bütün bu açıklamalarına rağmen Mukâtil b. Süleyman kesinlikle kulun irade hürriyetini yadsıyarak mutlak bir cebr altında olduğu düşüncesinde değildir. Nitekim Burûc 85/19. ayetin tefsirinde bir rivayet vesilesiyle bu konuya değinmektedir. Söz konusu ayet” kafirlerin Allah (c.c.)’ın bütün uyarı ve işaretlerine rağmen hala Kur’ân ve Rasûlullahı yalanladıklarını” bildirmektedir.(بل الذين كفروا في تكذيب) Müfessirin zikrettiği rivayete göre Hz. Peygamber bu ayeti okuduğunda yanındakilerden birisi Allah’ın ilmi hakkında şöyle bir soru sormuştur” :Acaba kafirlerin iman etmeyecekleri onları yarattıktan sonra mı Allah’a malum oldu yoksa zaten yaratmadan önce biliyormuydu? Bu soru üzerine Allah (c.c.) şu ayetleri indirmiştir: “Allah onları çepeçevre kuşatmıştır. Bilakis o mecid olan Kur’ân’dır ve levhi mahfuzdadır”. Mukâtil bu ayetlerin ardından “Allah’ın kullarının ne yapacaklarını yaratmadan önce bildiğini ama onları masiyete zorlamadığını” (ولم تجبرهم على المعصية) ifade etmektedir. (Mukâtil, 1989:IV/651)

Bu noktada müfessirin halk (خلق) ile emr (امر) ayrımı oldukça önemlidir. Allah teala insanları meleklerde olduğu gibi belli bir fiili yapmaları için halketmemiştir. Melekler sadece ibadet etmek üzere halkedilmişlerdir. İnsan ise bir fiili yapmakla emrolunmuştur. Bu nedenle “Ben insanları ve cinleri bana ibadet etmeleri için yarattım”(Zariyât 51/56) ayetindeki yarattım (خلقت) kelimesine “emrettim” anlamı vermektedir.(Mukâtil, 1989:IV/133) Zira ona göre eğer insanlar ibadet için yaratılmış olsalardı bir an bile isyan edemezlerdi. Oysa Allah emre malik

<sup>117</sup> Benzer açıklamalar için bkz. *el-Vucûh*, s. 157; *el-Eşbâh*, s. 296.

ve yegane kudret sahibi olmasına rağmen insanlara iki yoldan birini seçme hakkı tanımış, göklerin ve yerin üstlenmekten kaçındığı emaneti yani karşılığında iyilik yaptığı zaman sevap, isyan ettiği zaman ikabı hak edeceği taati yani tevhidi insana teklif etmiş ve insan da kabul etmiştir. Dolayısıyla kıyamette mülkiyeti sadece kendine has kılacak olan Allah (c.c.) bu dünyada insanı emr sahibi kılmış ve isyan etmesine izin vermiştir<sup>118</sup>.

Diğer yandan eğer Allah bütün insanların kendisine ibadet etmesini emretmişse onları zorla saptırması, kalplerini mühürleyerek imanlarını engellemesi sözkonusu olamaz. Bu nedenle Kur'ân'da ilk bakışta kafirlerin kalbinin mühürlenmesi ve Allah'ın dilediğini saptırması gibi mutlak cebri ifade eden ayetlerin Kur'ân bütünlüğü içinde anlaşılması gerekmektedir. İlahi iradeye olanca vurgusuna rağmen Mukâtil b. Süleyman sözkonusu ayetleri doğrudan ilâhî iradeye değil Allah'ın bu dünyada tercih hakkı verdiği insani iradeye bağlamaktadır. Allah'ın kulun kalbini mühürlemesi (ختم الله على قلوبهم) veya kalbini temizlemeyi istememesi (لم يرد الله أن يطهر قلوبهم) insanın yaptığı eylemlerin sonucudur. Sözelimi Cenâb-ı Hak Yahudilerden bahisle “Onlar Allah'ın kalplerini temizlemeyi istemediği kimselerdir” (Maide 5/41) buyurmaktadır. Müfessire göre Yahudiler Tevrat'ta recmin ve Hz. Peygamber'in sıfatlarının varlığını gizledikleri için Allah onların kalplerini mühürlemiştir. Yine aynı sürenin Yahudilerden bahseden 70 ve 71. ayeti konuyla ilgili önemli bir çıkış noktası sağlamaktadır. Ayetlere göre Allah israiloğullarından misak almış ve onlara peygamberler göndermiştir. Ancak onlar kendilerine gelen her peygamberi sırf kendi arzularına uyarak yalanlamışlar, hatta kimilerini öldürmüşlerdir. Bir fitne çıkmayacağı rahatlığında körleşmişler (عموا) ve sağırlaşmışlar (صموا) sonra Allah onların tövbelerini kabul etmiştir. Buna rağmen onların bir çoğu yine körleşmiş ve sağırlaşmıştır. 71. ayetteki “عموا” ve “صموا” kelimeleri Allah'ın kafirlerin kalplerini, gözlerini ve kulaklarını mühürlemesiyle çok yakından ilişkilidir. Yahudiler basiretlerini kaybetmişler, körleşmişler ve sağırlaşmışlar, Allah da onların kalplerini, gözlerini ve kulaklarını mühürlemiştir. Burada kulun eylemleri Allah'ın eylemlerinin sebebi olmuştur. Nitekim Mukâtil onların sürekli körleşip haktan uzaklaşmasını Allah'ın onlardan belayı kaldırmasına ve imkan tanımalarına rağmen tövbe etmeyip günahlarında ısrar etmelerine bağlamaktadır.(Mukâtil, 1989:I/494)

<sup>118</sup> Bkz. *Tefsîr*, II/587. Emanetin anlamı için bkz. *Tefsîr*, III/510.

Yine Fussilet 41/25. ayette yaptığı açıklama, kalbin mühürlenmesi hususuna açıklık getirmesi açısından önemlidir. Ayyette kafirlerden bahisle “Biz onlara dostlar veririz de önlerini ( ما بين ) ve arkalarını ( وما خلفهم ) onlara süslü gösterirler. Söz, kendilerinden önce yaşamış cin ve insanların aleyhine vaki olmuştur” denilmektedir. Müfessir ayetteki dostlar (kurenâ) kelimesini temyiz *min*'i getirerek şeytanlar, “( ما بين أيدهم )” ifadesini ahiret cihetinden ve ( وما خلفهم ) kavlini de dünya cihetinden şeklinde açıklamaktadır. Buna göre şeytanlar dirilişi, hesabı, sevabı, ikabı inkar etmeyi ve dünyayı öyle bir süslü gösterirler ve sevdireler ki, insanlar hayır yapamayacak duruma gelirler. Bu durumda daha önceki inkarcı milletlerde olduğu gibi azabı hak ederler.(bkz. Mukâtil, 1989:III/741) Yani inkarcı işlediği kötülüklerle öyle bir bütünleşir ki hayır işleyemez hale gelir. Artık ondan hiçbir iyilik beklenmez. Kalbi katılaştır ve tıpkı mühürlenerek açılmamaya terkedilmiş bir kapı gibi mühürlenir. Böylece azaba müstehak olur.(bkz. Mukâtil, 1989:II/188,199)

Allah'ın dilediğini hidayete erdirdiğini ve dilediğini saptırttığını söyleyen ayetleri, her ne kadar açıklama yapmaksızın vurguları olduğu gibi bıraksa da, genel anlamda tefsirdeki açıklamalarından insani eylemlerle bağlantılı olarak anladığı anlaşılmaktadır. Sözelimi bu vurguların en güçlü olduğu ayetlerden birisi Maide 5/115'tir. Bu ayette İsa (a.s.)'in kendisini ve annesini ilah edinen Hristiyanlar hususunda Cenâb-ı Hakka “eğer onlara azap edersen onlar senin kullarıdır. Eğer bağışlarsan sen azîz ve hakîmsin” dediği anlatılmaktadır. Müfessir eğer azap edersen ( ان تعذبهم ) ibaresini eğer onları bu hallerinde kafir olarak öldürürsen şeklinde açıklarken eğer bağışlarsan ( ان تغفر لهم ) ibaresini eğer tevbelerini kabul eder ve onları imana hidayet edersen şeklinde açıklamakta ve “bağışlamanın imana hidayetten sonra olduğunu” ifade etmektedir.(Mukâtil, 1989:I/521) Bu açıklama ilâhî iradenin insan iradesini iptal etmediğini ve insanın kendi iradesinin ilâhî iradeyi öncelediğini dikkate almayı gerektirmektedir. Zira Allah kulun tövbe ve imanından sonra onu affetmektedir.

Müfessirin Enam 6/109-114. ayetlerde yaptığı izah Allah'ın mevcudatı önceleyen bilgisi, ayetlerde dile gelen cebr vurgusu ve bütün bunlarla birlikte insanın hürriyeti hususlarının satır aralarında ele alındığı yerdir. Sözkonusu ayetlerde anlatılan şudur: Müşrikler Hz. Peygamber'den mucize getirmesini ve ancak mucize getirdiği takdirde inanacaklarını söylediler. Cenâb-ı Hak onların mucize gelse bile inanmayacaklarını belirterek, “Biz onların

kalplerini ve gözlerini tıpkı ilk baştan iman etmedikleri gibi haktan saptırır ve onları taşkınlıkları içinde bırakırız demektir. Onlara gökten melekler inse ve ölümler konuşsa yine inanmayacaklardır. Allah dilemeyince iman edecek değillerdir” buyurmaktadır. Mukâtil b. Süleyman, Allah’ın onların inanmayacaklarını ısrarla bildirmesini ezeli ilminde onların iman etmeyeceklerini bilmesine bağlamaktadır. Yani Allah Teala sadece ilminde yazanı söylemektedir. O, “tıpkı ilk baştan inanmadıkları gibi (كما لم يؤمنوا به أول مرة) ifadesini, tıpkı önceki milletlerin peygamberlerinden mucizeler isteyip de inanmadıkları gibi Mekke müşrikleri de mucize gelse bile inanmayacaklar şeklinde tevil etmektedir. Ona göre hangi mucize gelirse gelsin müşriklerin inanmaması genel bir inkarcı psikolojisi. Tıpkı geçmiş milletler gibi bütün mucizelere rağmen inkarlarında ısrar etmeleri, kalp ve basiretlerinin imandan büsbütün uzaklaşması sonucunu doğurmaktadır. (Mukâtil, 1989:I/583-584)

Doğrusu Mukâtil b. Süleyman’ın Allah’ın objesini (malumunu) zorunlu kılan ezeli ilmi ve küllî iradesi ile insanın eylemlerinde özgür oluşunu uzlaştırmada sonraki dönemlere benzer bir çabası ve tavrı yoktur. Ancak Allah’ın bilmesi ile görmesinin arasını ayırması belki de burada bir çıkış yolu sağlayabilir. Eğer Allah’ın, bilgisini tahkik etmek için insanın fiillerini -ki burada fiiller hem kalbin hem de organların fiillerini kuşatmakta ve geniş anlamli kullanılmaktadır<sup>119</sup> görmesi gerekiyorsa aslında levhi mahfuzda yazılanı yaşama durumunda kalan insanın yapacağı eylemlerin bir dereceye kadar anlamı var demektir. Çünkü en azından yapılacak fiiller hem Allah’ın hem de insanların elinde bir hüccet olacaktır. Bununla birlikte müfessirin asıl tavrını sadece irade hürriyetini kabul etmesinde aramak gerekir. Hicri ilk asra ve ikinci asrın ilk yarısına ait risaleler sözkonusu dönemde irade hürriyetine dair tartışmaların seyri hakkında önemli ipuçları vermektedir. Mesela Hasan el-Basri (ö. 110/728-9) kader risalesinde insanın yaptığı fiillerden sorumlu oluşunu bizzat ayetlerden yola çıkarak ispatlamaktadır. Ona göre, irade hürriyetini inkar edenler Kur’ân ayetlerini bir bütün olarak değerlendirmemekte ve sadece Allah’ın iradesini vurgulayan ayetleri öne çıkarmaktadır. Oysa bizzat Kur’ân’da Allah’ın iradesini öne çıkaran ayetlerin yanında insanın irade hürriyetini vurgulayan ve yaptığı fiillerden sorumlu olduğunu ifade eden ayetler de vardır. Hasan Basri konuyla ilgili ayetlerin tutarlı bir açıklamasını yapmakta ve nasıl anlaşılması gerektiğini ortaya koymaktadır. (el-Basri, 1980:213-227). Mukâtil b. Süleyman bu hususta Hasan Basri’nin

<sup>119</sup> Bkz. *Tefsir*, I/304.

tavrına benzer bir yol izlemektedir. Arzedildiği üzere ilâhî iradeye ağırlık vermekle birlikte insanın irade hürriyeti ve bunun sonucunda gelen yükümlülüklerin olduğunu belirtmektedir. Kalbin mühürlenmesi vb. ayetlerde ifadelerin sevk sebebini ve hangi olayla bağlantılı olarak söylenildiğini dikkate almaktadır. Eğer sözün sevk sebebi, mutlak anlamda Allah'ın aziz ve hakim oluşunun vurgulanması ise ifadenin cebri üslup ve dile getirilme tarzına müdahalede bulunmamaktadır. Ancak ifade yaşanan hayatla bağlantılı olarak dile getirildiyse en azından konunun bağlamını zikrederek tevlini belirlemektedir.

### 4.3. İman

Kaynaklar Mukâtil b. Süleyman'ın Mürcî ve Zeydî olduğunu zikretmektedir. Kimileri müfessirin itikatta Mürcî ancak siyasi tavırlarında Zeydî olduğunu iddia eder <sup>120</sup>. Birazdan açıklanacağı üzere müfessirin iman hususunda getirdiği açıklamalar Mürcî bir yönelişe veya en azından Mürcî yönelişe yakın fikirlere sahip olduğunu göstermektedir.

Mukâtil b. Süleyman *et-Tefsîru'l-Kebîr*'inde iman kavramını yeterince açıklığa kavuşturduğu gibi *Tefsîru Hamsi Mie Âye* adlı eserinin hemen girişinde bu konuyu müstakil bir başlık altında incelemiştir. Yine el-Vucuh ve'n-Nazâir'de iman maddesinde kelimenin Kur'ân'da kullanıldığı anlamları sıralamıştır. Buna göre iman kelimesi Kur'ân'da dört anlamda kullanılmaktadır. Birincisi tasdik olmaksızın sadece ikrar etmektir. Müfessir münafıklara hitap eden ve onların durumunu konu alan ayetlerdeki iman kelimelerinin sadece ikrar anlamına geldiğini söylemektedir. Zira onlar inandıklarını söylemekte ancak kalben tasdik etmemektedir. Kelimenin ikinci anlamı tevhitir. Mukâtil "Kim imanı inkar ederse..." (Maide 5/5) ayetindeki iman kelimesinin tevhit anlamına geldiğini belirtmektedir. Yine "Onları imana çağırınızda inkar ederler" (Mü'min 40/10) ve "...Ancak mecbur kalıp inkar ettiği halde kalbi imanla dolup taşan kimse müstesna" (Nahl 16/106) ayetlerinde iman kelimelerinin tevhit anlamına geldiğini söylemektedir. Anlaşılacağı üzere ayetlerde bahis konusu edilen imanın inkar veya kabulü değil, tevhide imanın inkarı veya kabulüdür. Ayetlerde genel bir ifade kullanılarak hususi bir fiil kastedilmiştir. Üçüncü vecih ise şirkle karışık bir imandır. Nitekim

<sup>120</sup> İbn Nedîm, a.g.e., s. 267; Eşarî, a.g.e., s. 151-153; İbn Hazm; a.g.e., II/269 ;Şehristânî, a.g.e., I/143.

Yusuf 12/106'da (وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون) “İnsanların çoğunun şirk koşarak Allah'a iman ettikleri” belirtilmiştir. Mukâtil konuyla ilgili diğer ayetleri de zikrederek müşrik Arapların imanın böyle olduğunu ifade etmektedir. Dördüncü vecih ise gizli ve açıkta tasdik etmektir ki iman edenler, müminler gibi ifadelerin kullanıldığı ayetlerde iman bu anlamdadır. Bunun örneği çok fazladır. Kur'ân'ın asıl iman dediği budur. (Mukâtil, 1994:137; 1993:47-48)

Birincisi hariç bu vecihlerin ortak noktası, imanın hepsinde tasdik anlamı içermesidir. Birincisi ise ikrardan ibaret olduğundan gerçekte iman değildir. Buna iman denilmesi, iman ettiğini söyleyenlerin kalpleriyle tasdik ettiğini iddia etmelerinden dolayıdır. Ancak onlar kalpleriyle tasdik etmedikleri için Cenâb-ı Hak onlara gerçekten iman etmelerini yani tasdik etmelerini emretmiştir. Dolayısıyla bizzat iman kelimesi tasdiki içermekte ve doğrudan kalbi bir fiili anlatmaktadır. Bununla birlikte tasdik dil ile de olmaktadır. Müfessirin dördüncü vecihte gizli ve açıkta ikrar derken kastettiği budur. Bu nedenle Müfessir *et-Tefsiru'l-Kebîr*'de amene kelimelerinin hemen tamamını saddaka صدق/tasdik etti kelimesiyle karşılamaktadır.

Mukâtil b. Süleyman'ın Allah'a iman ve ibadet hususundaki açıklamalarının kendi içindeki bütünlüğü ve tutarlılığının ortaya konulması açısından dikkat edilmesi gereken husus, onun tasdikten ibaret olan iman, marifet üzerine temellendirmesidir. Müfessir Allah'ın insanlardan kendisini bilmeleri üzere ahd aldığını ifade etmektedir. Onun marifet hususundaki açıklamalarında Araf 7/177. ayet merkezi bir konumdur. Bu ayette “Allah'ın Adem oğlunun sulbünden soyunu aldığı ve onları kendileri üzerine şahit kılarak ben sizin rabbiniz değilmiyim dediği, onların da evet şehadet ederiz ki sen bizim rabbimizsin dedikleri” ve “Cenâb-ı Hak'ın bu ahdi insanlar kıyamet günü mazeret ileri sürmesinler diye aldığı” anlatılmaktadır. Mukâtil'e göre Allah (c.c.) insanlardan kendisini ve rubûbiyetini bilmeleri üzere (على المعرفة بالله عز وجل والربوبية) ahd (misak) almıştır. Bu misak Allah'a iman ve amel misakı olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Müfessir Bakara 2/285. ayetteki işittik ve itaat ettik (سمعنا واطعنا) ibaresini bu iki misakın ifade edildiğini söylemektedir. Yani bu ibare Kur'ân'ın Allah katından geldiğini işittik ve itaat ettik anlamına gelmektedir. Yine واتقوا الله ما استطعتم واسمعوا وأطيعوا /Allah'tan gücünüz yettiğince korkun; işitin ve itaat edin” ayetindeki işitin (واسمعوا) ve itaat edin (واطيعوا) ibarelerini bu iki misak ile

ilişkilendirmektedir. (Teğabün 16) Bu açıdan müfessirin Allah'ın kendisini ve rubûbiyetini bilmeleri şeklinde bir ayrım yapması oldukça anlamlıdır. Allah'ın zatını bilmek birinci misaka taalluk ederken, rubûbiyetini bilmek ikinci misaka taalluk etmektedir.<sup>121</sup>

Bu durumda iman yani Allah'ın bir olduğunu tasdik etmek ve amel Allah'ın zatını ve rubûbiyetini tanımanın gerekleri olmaktadır. Bunları gerçekleştiren kimse misaka sadık kalmıştır. Burada marifet kalbi bir fiildir. Nitekim müfessir Bakara 2/18'deki “عمي ‘umyun” kelimesine kalbi körlük anlamını vererek Kur'an'daki yakın kullanımları benzer şekilde açıklamaktadır. Kafirin kalbi kör olduğu için rabbini bilmemekte ve bu nedenle de onu birleyememektedir.(Mukâtil, 1994:224; 1993:105) İnkarcı körlüğünden dolayı tevhidi anlamamaktadır/لا يتقنون/ (Mukâtil, 1989:II/188)

Müfessir Hudeybiye anlaşmasında müşriklerin anlaşma metnine rasûlüllah yazılmasına itirazlarını naklederken “علم” ve “عرف” kelimelerini kullanmaktadır. Buna göre müşrikler “Biz senin Allah'ın rasûlü olduğunu bilmiyoruz. Eğer biliyorsak şimdiye kadar sana zulmetmişiz demektir (لا نعرف أنك رسول الله ولو علمنا ذلك لقد ظلمناك)”. (Mukâtil, 1989:IV/68) Burada müşrikler inanmadıklarını bilmemekle temellendirmektedir. Dolayısıyla onlar Allah'ın bir olduğunu ve diğer iman esaslarının hakikatini bilmemekte ve cehalet içindedirler. Bu nedenle de tasdike yanaşmamaktadırlar. Müfessirin bu açıklamalarıyla Mürciye oldukça yaklaştığını söylemek mümkündür.

İman marifet kapsamında bir tasdik olduğundan artmaz ve eksilmez. Artan ve eksilen yalnızca vahyin nuzülü ile inanılacak şeylerin artmasıdır. Nitekim “Müminler Allah anıldığı zaman kalpleri titreyen ve Allah'ın ayetleri okunduğunda imanları artan (زادتهم ايماناً) kimselerdir” (Enfâl 8/2) ayetindeki “زادتهم ايماناً” ibaresini “daha önce nazil olmuş ayetlere inanmalarına ek olarak yeni nazil olanları da tasdik ederler” şeklinde izah eder.<sup>122</sup>

Mukâtil'e göre insanlar doğdukları zaman birinci misak üzere doğarlar. Ancak olgunluk ve

<sup>121</sup> Müfessirin misaka ve marifete dair açıklamaları için bkz. *Tefsîr*, I/456-457, II/73, III/670,766,770, II/19.

<sup>122</sup> *Tefsîr*, II/99. Benzer bir açıklama için bkz. *Tefsîr*, IV/67.

amel etme çağına geldiklerinde Allah'a, onun ayetlerine, kitaplarına, rasüllerine, meleklerle, cennete, cehenneme, harama, helale, emre ve nehye iman ederlerse emredilene yapmaları ve nehyedilenden kaçınmaları gerekir. Bunu yapan kimse misaka uymuş olur. Ancak iman etmeyen kimse ilk misakı yani "Allah'ın marifeti" misakını bozmuş ve kafirlerden olmuş demektir. Şu durumda olgunluk çağına gelince tercih devreye girmektedir.

#### 4.3.1. İmanın Şartları

Misakın en geniş anlamda konusu az önce zikredildiği gibi Kur'an'ın Allah katından Hz. Peygamber'e indirildiğini kabullenip helalini helal, haramını haram sayarak Kur'an'da olanlarla amel etmektir. Nitekim *Tefsirü Hams Mie Aye'de* Tefsiri'1-İman başlığı altında iman hakkındaki görüşünü derli toplu ve açık bir şekilde ifade eden müfessir, Bakara 2/2'de "يؤمنون بالغيب" ibaresine bu anlamı vermektedir. Müfessir aynı yerde Kur'an'da iman esaslarının sayıldığı Bakara 2/177. ayeti zikrederek imanın şartlarını yani tasdik edilmesi zaruri olan temel hususları açıklamaktadır. Söz konusu ayette "İyiliğin (البر) doğu ve batı tarafına dönmek değil Allah'a, ahiret gününe, meleklerle, kitaplara ve peygamberlere inanmak..." olduğu ifade edilmektedir. Mukâtil b. Süleyman, bu beş hususun imanın aslı (rüknu) olduğunu belirterek bunları "Allah'ın birliğini ve amellerin karşılığının verileceği diriliş gününün, meleklerin, kitapların ve peygamberlerin hak olduğunu tasdik etmek" şeklinde açıklamaktadır. İmanın bu beş rüknu'yu açıkladıktan sonra meşhur Cibril hadisini nakletmektedir. Bilindiği gibi bu hadis Bakara 2/177. ayette sayılan imanın beş rüknu'ne altıncısını eklemenin nakli delilidir. Kadere, hayrın ve şerrin Allah'tan geldiğine inanmayı bir iman esası olarak benimseyen ehli sünnet insanın fiillerinin hâlık olduğunu ileri sürerek bu şartı reddeden Mutezileye karşı söz konusu hadise tutunmuştur. Mukâtil bu hadisi nakletmek suretiyle imanın esasının altı olduğunu söylemiş olmaktadır. Zira imanın ne olduğunu soran Cibril (a.s.)'a Hz. Peygamber "Allah'a, ahiret gününe, meleklerle, kitaba, peygamberlere, öldükten sonra dirilişe, kadere ve kaderin hayır ve şerrine iman etmendir" şeklinde cevap vermiştir. Yine aynı hadiste Cibril'in (as) İslam nedir sorusuna Hz. Peygamber (s) Allah'tan başka ilah olmadığına ve benim onun rasûlü olduğuma şahadet etmen, namaz kılman, zekat vermen, ramazan orucunu tutman ve kabeyi haccetmendir" şeklinde cevap verir. Bu da asıl itibarıyla misakın amel kısmının (ميتاق بالعمل) alanına girmektedir. (Mukâtil, 1980:12-14) Bu



misakın ilk kısmı hakkında müfessirin yaptığı en detaylı nakil olmaktadır.

Burada dikkat edilmesi gereken husus, tasdikın doğrudan Allah'ın varlığı değil, var olduğundan şüphe edilmeyen Allah'ın birliği hususunda olmasıdır. Bu husus iman etmenin ilk ve en temel şartıdır. Zira müşrikler zaten Allah'a inanıyorlardı. İslamın onlardan istediği imanlarına şirk karıştırmamaktı. Nitekim müfessir biraz önce arzedildiği gibi iman kelimesinin vecihlerinde müşriklerin bu durumuna dikkat çekmiştir. Tefsir'de de amene kelimesinin geçtiği yerlerde bağlamla ilgili olarak “tevhidi tasdik etmek”<sup>123</sup> anlamı vermektedir. Bundan dolayı kimi yerlerde bağlamın gereği olarak takvayı şirkten korunmak, müttaki kelimesini ise şirkten korunan kimse şeklinde açıklamaktadır.

Allah'ın birliğini tanımak ile rubûbiyetini tanımak yani tevhide inanmak ile yapılan amellerin çok yakın ilişkisi vardır. Allah'ın birliğini tasdik etmeden yapılan amellerin hiçbir faydası yoktur. Allah'ın rubûbiyeti ancak birliğinin tasdikinden sonra tanınabilmektedir. Bu nedenle müfessir *et-Tefsîru'l-Kebîr*'deki hemen hemen bütün “اعبدوا” (ibadet edin) kelimelerine “وحدها” (Allah'ın bir olduğunu tasdik edin) anlamı vermektedir. Buradan hareketle müfessir taattaki şirk ile ibadetteki şirk birbirinden ayırmaktadır. İbadetteki şirk bizzat Allah'ın birliğine hanel getirdiği için gerçek anlamda şirktir ve doğrudan imanla alakalıdır. Taattaki şirk ise Şeytan'ın bir kısım isteklerini yerine getirmekten ibaret olduğundan gerçek anlamda şirk değildir.(Mukâtil, 1989:II/80) Dolayısıyla Allah'ın birliğini ve rubûbiyetini tanıyan kimse amellerde eksiklik olsa bile mûmindir. Nitekim müfessir “Allah ancak cehaletle kötülük (السوء) işleyip de hemen ardısına (من قريب) tövbe edenleri affeder. Sürekli kötülük (السيئات) işleyip de ölüm gelip çattığı zaman ben şimdi tövbe ediyorum diyenlerin tövbesini kabul etmez” (3/17-18) ayetlerinin tefsirinde mûminden sadır olan her günahın yanlışlıkla (جهل منه) olduğunu ve ayetteki yakında tövbe etmek kelimesinin ise ölmeden önce tövbe etmek anlamına geldiğini söylerken ayetteki seyyiat kelimesine şirk anlamı vermekte ve kafirin ölüm anında tövbesinin kabul edilmeyeceğini belirtmektedir.(Mukâtil, 1989:II/492)

<sup>123</sup> İmana tevhit anlamı vermesi için bkz. I,414, II, 46, 65, 68, 105, 107, 116, 118, 130, 131, 163, 166, 480, IV, 443, 44, 45, 72, 99. Bunlar örnek kabîlinden zikredilen yerlerdir. Müfessir amene kelimesinin geçtiği ayetlerin yarısından fazlasında “tevhidi tasdik” anlamı vermektedir.

Şu durumda Mukâtil b. Süleyman'a göre iman ile amel farklı olup şirkin dışındaki günahlar insanı kafir etmemektedir. Şirkin dışındaki günahlar genel anlamda kebair (büyük günahlar) ve sağair (küçük günahlar) olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Müminlerin kebair ve fevahişten sakınmasını emreden Şura 42/37. ayetin tefsirinde müfessir kebari "ateşle neticelenen bütün günahlar" (كل ذنب يختم بنار) şeklinde tanımlamaktadır. Fevahişi ise "dünyada haddi gerektiren suçlardır (ما يقام فيه الحد في الدنيا)" şeklinde açıklar.(Mukâtil, 198:III/772) Müfessire göre mürtakib-i kebire (büyük günah işleyen kişi) tevhid ehliendir. "Onlardan kimisi kendisine zulmeder" (Fatır 35/32) ayetinin izahında kendilerine zulmedenlerden kastedilenin büyük günah işleyenler olduğunu ve bunların Allah'ın günahları miktarınca takdir ettiği kadar cehennemde kalacaklarını sonra affedilip cennete gireceklerini söylemektedir.(Mukâtil, 1989:III/558; I/589) Yani cehennemde ebedi kalacak olanlar yalnızca kafir ve müşriklerdir. Nisa 4/48'de "Allah'ın şirk koşanları affetmeyeceği ama bunun dışındaki günahları affedeceği" bildirilmektedir. Müfessire göre ayetteki istisna tevhit ehli içindir ve Cenâb-ı Hakk'ın meşietini muvahhitlerin lehine olacaktır.(Mukâtil, 1989:I/377, 407) Nitekim "Arz ve sema durduğu müddetçe cehennemlikler ateşte kalacaklardır, ancak rabbinin dilemesi müstesna" (Hud/107) ayetindeki istisnanın günahkar müminler için olduğunu belirten müfessir azap süreleri dolunca bunların cehennemden çıkarılacaklarını söylemektedir.(Mukâtil, 1994:244-245; 1993:118-119; 1989:II/298-299)

Müfessirin bu açıklamaları Eş'arî'nin muvazene hususunda kendisine nisbet ettiği görüşlerle çelişmektedir. Eş'arî muvazene hususunda Mürcienin iki fırkaya ayrıldığını birinci fırkanın imanın fısın cezasını düşürdüğünü ve muvahhitlerin azaba uğramayacağını iddia ettiğini naklederek bu görüşün Mukâtil b. Süleyman'a ait olduğunu belirtmektedir.<sup>124</sup> Oysa arzedildiği üzere Mukâtil'in her üç eserinde de yaptığı açıklamalar tamamen Eş'arî'nin kendisine nisbet ettiği görüşle çelişmektedir. Bu hususta Şehristânî'nin açıklamaları ise müfessirin eserleriyle uyum içindedir. Şehristânî, Mukâtil b. Süleyman'dan "masiyetin muvahhid ve mü'min olana zarar vermeyeceği ve müminin cehenneme girmeyeceğinin" nakledildiğini zikrettikten sonra şöyle demektedir: "Mukâtil'den sahih olarak nakledilen şudur: Allah'a asi olan mümin kıyamet kıyamet günü sıratı -ki bu cehennemden tam ortasının üstündedir- azaba uğrayacak ve ateşin alevi ve sıcaklığına maruz kalacaktır. Günahları

<sup>124</sup> Eş'arî, a.g.e., s. 151.

miktarcıca bundan acı duyacak sonra cennete girecektir.”(Şehristânî, 1961:143)

#### 4.3.2. Kabir Azabı:

Mukâtil b. Süleyman ehli sünnet akidesine uygun olarak kabir azabını kabul etmektedir. “Allah’ın iman edenleri dünya ve ahirette sabit söz ile sabit kılacağını ve zalimleri saptıracağını bildiren” İbrahim 27. ayetteki kavli-i sabiti (القول الثابت) tevhit, ahireti de kabir olarak açıklamakta ve kabirde olacağı rivayet edilen münker nekir sualini anlatmaktadır. Ona göre Allah’ın müminlere sabit kılması kabirde sual esnasında cevap vermesini sağlamasıdır. Kafirleri saptırması ise sual esnasında Allah’ın cevaba tevfiik etmemesidir. (Mukâtil, 1989:II/406) Yine Mümtahine 13’teki “kafirlerin kabirlerdekilere ümidi kesmesi” ifadesini onların kabirdeki suallere cevap veremeyerek ahiret saadetinden ümidi kesmesi şeklinde açıklamaktadır.(Mukâtil, 1989:IV/307-308) Müfessir metodu icabı rivayetlere büyük önem verdiği için bu konuda sözkonusu ahad haberlere dayanarak kafirlerin kabirde azap göreceğini müminlerin ise cennet bahçelerinden bir bahçede olacağını kabul etmekte ve bazı ayetleri bu kabulüne uygun olarak tevil etmektedir.(Mukâtil, 1994:302; 1993:162; 1989: II/193, IV/45, 821)

Başta beri anlatılan konularda müfessirin ilgili ayetleri tevilini anlaşılacağı üzere çok yönlüdür. Ayetlere getirdiği bütün izahların doğrudan lafzi veya gerçek bağlamdan elde edildiğini söylemek mümkün değildir. Sözelimi eğer Mukatıl b. Süleyman bir Mürcî değil de Mu’tezilî olsaydı yaptığı tevillerde kabir azabının yeri olmayacaktı. Keza iman ve günahlarla ilgili ayetleri oaha farklı izah edecekti. Ancak müfessirin kendi eğilimlerine göre lafzi bağlama uygun olarak harici verileri kullanmış ve kendi içinde tutarlı bir sistem ortaya koymuştur.

## SONUÇ

Mukâtil b. Süleyman İslam düşüncesinin klasik çağında yaşamış ve hem yaşadığı dönemde hem de sonraki dönemlerde etkili olmuş bir alimdir. Tefsirde kendisini eleştirenlerin dahi teslim ettiği tartışılmaz bir otoritenin sahibidir. Özellikle et-Tefsîrü'l-Kebîr ve el-Vucuh ve'n-Nazâir adlı eserlerinin günümüze ulaşması tefsir sahasının en temel kaynaklarından biri olması hasebiyle tefsir tarihi çalışmaları için bir şanstır.

Tezde müfessirin esas itibarıyla tevil etkinliğini nasıl icra ettiği anlatılmıştır. Arzedildiği şekliyle müfessirin varlığın mertebelerine göre kelâmı derecelendirmesi ve varlığı anlama ile kelâmı anlama arasında sıkı bir ilişki kurması üzerinde daha da durulması gereken müdakkik bir ayırımdır. Bu husus müfessirin eserleri daha uzun sürede ve daha sağlam bir temelle ele alınarak satır aralarındaki felsefi temellerin ortaya konulması ile daha da açıklık kazanacaktır.

Diğer yandan müfessirin varlık-kelâm eşleşmesi Kur'anın anlaşılmasında çok önemli bir noktaya dikkat çekmektedir: "Kelâmın anlaşılması için asıl itibarıyla kelâmı önceleyen gerçekliğin anlaşılması gerekir." Bağlamdan uzaklaştıkça bizzat kelâmdan hareketle gerçekliğe gitmek zorlaşmakta ve anlam seslerin arasına gizlenmektedir. Bu sorunu aşmanın yegane yolu kelâmı zorlayarak yapay bir dil oluşturmak değil sözün delalet ettiği nesnelerin hakikatini belirlemektir. Meseleye bu açıdan bakıldığı zaman Kur'ân'ı anlamak çok uzun ve sabır isteyen bir çalışmayı gerektirmektedir. Zira sözcüğü artık şirki anlamak "Allah'a ortak koşmak" şeklindeki kelime anlamını ezberlemek değil bizzat hangi cüzî vakıada şirkin gerçekleştiğini tespit etmektir. Gerçek anlamda tevil etmek de bu hakikati ortaya koymaktır.

Şüphesiz bu tezde Mukâtil b. Süleyman'ın sadece bir yönü incelenmiştir. Oysa müfessirin bir hayli yekûn teşkil eden eserleri tefsir ilmi disiplini içerisinde tefsir usulu ve tefsir tarihi açısından incelenebilir. Böylece tefsir literatüründeki kavramsal gelişme ve değişimler hususunda önemli sonuçlar elde edilebilir. Çünkü Mukâtil, henüz İslami ilimlerin tam anlamıyla ıstılahlarını yerleştirmede ve oluşum çağında olduğu bir dönemin müfessiridir.

## KAYNAKLAR

- EL-KUR'ÂNU'L-KERÎM, TDV Yayınları, Ankara, 1990.
- ALGÜL, Hüseyin, *İslam Tarihi*, I-IV, İstanbul 1991.
- ÂMİDÎ, Seyfeddin Ebu'l-Hasen b. Muhammed, *el-İhkam fi Usûli'l-Ahkâm*, Cilt 4, (thk. Ahmed el-Efadil),
- EL-ARABÎ, İsmail, *Mu'cemü'l-Firak ve'l-Muhatab el-İslâmiyye*, Mağrib 1993.
- EL-ASKERÎ, Ebu Hilal, *el-Furûku'l-Luğaviyye*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts.
- EL-BAĞDÂDÎ, Ebu Bekir Ahmed b. el-Hatib, *Tarihu Bağdat*, Cilt 14, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, Ts.
- EL-BAĞDÂDÎ, Abdulkahir b. Tahir, *el-Fark beyne'l-Firak*, (nşr. İzzet Attâr el-Hüseyinî), Kahire 1948. *Mezhepler Arasındaki Farklar*, (çev. Ethem Ruhi Fiğlalı), Ankara, 1991.
- EL-BASRÎ, Ebu'l-Hüseyin, *el-Mu'temed*, (thk. Muhammed Hamidullah), Cilt 2, el-Matbaatu'l-Katolikiyye, Dimaşk, 1964.
- EL-BASRÎ, Hasan, "Hasan Basrî'nin Kader Hakkında Halife Abdülmelik b. Mervan'a Mektubu, (çev. Lütfi Doğan ve Yaşar Kutluay, Çağımızda İtikâdi İslam Mezhepleri içinde, Der. Fiğlalı, Ethem Rûhi), Selçuk Yayınları, İstanbul, 1983.
- BEDEVÎ, Tabâne, *İlmü'l-Beyan*, Beyrut, ts.
- Kudame b. Cafer ve'n-Nakdü'l-Edebi*, Mektebetü'l-Anclo, Kahire, 1958.
- EL-BUHÂRÎ, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail, *et-Târîhu's-Sağîr*, (thk. Mahmud İbrahim Zâyid), Daru'l-Va'y, Kahire, 1976.
- EL-CÂBİRÎ, Muhammed Abid, "el-Lafz ve'l-Ma'na fi'l-Beyani'l-Arabi",
- Mecelletü Fusul*, Cilt 15, Sayı 1, S. 21-55, 1985.
- Bünyetü'l-Akli'l-Arabi*, Beyrut, 1991.
- CÂHİZ, Ebu Amr b. Osman, *el-Beyan ve't-Tebyin*, (thk. Abdusselam Harun), Kahire 1975.
- EL-CEZZÂR, Firi Zeki, *Medahilü'l-Müellifin ve'l-A'lâmi'l-Arab*, Mektebetü'l-Melik Fahd, Riyad, 1994.
- EL-CÜRCÂNÎ, Ahmed Abdullah b. Adiy, *el-Kâmil fi Duafâi'r-Ricâl*, (thk. Grup), Daru'l-Fikr, Beyrut, 1984.

- ÇELİK, İbrahim, *İlk Müfessirlerden Mukâtil b. Süleyman'ın Tefsirdeki Metotları*, (Basılmamış doçentlik tezi), Bursa, 1988.
- EBU ZEYD, Nasr Hamid, *İtticahatü'l-Akli fi't-Tefsir Dirase fi Kadıyyeti'l-Mecaz İnde'l-Mutezile*, Daru't-Tenvir, Beyrut 1983.
- EL-EŞ'ARÎ, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail, *Makâlâtü'l-İslamiyyin ve İhtilafi'l-Musallin*, (th. Helmut Ritter), Franz Steiner Verlag, Weisbaden, 1980.
- ESS, Josef van, "Theologie und Gesellschaft im 2. u. 3. Jahrhundert Hdschra", (Gesamtregister I-VI), Walter de Gruyter, Berlin, 1997.
- EL-GAZZÂLÎ, Ebu Hamid, *el-Maksidu'l-Esna fi Şerhi Esmailahi'l-Hüsna*, Darü'l-Kütüb el-İlmiyye, Beyrut, ts.
- Mihakkü'n-Nazar*, (thk. Refik el-acem), Beyrut, 1664.
- el-Mustasfa min İlmi'l-Usul*, Beyrut, ts.
- GİLLOT, Claude, Muqatil, Grand Exegete, Traditionniste et Theologien Maudit, *Journal Asiatique*, Cilt 279, s. 39-92, Paris, 1991,
- GOLDFELD, Yeshayahu, Pseudo "Ibn Abbâs Rensponsa-Polemics Againts the Cahmiyya", *Arabica*, Cilt 35, s.351-367, 1988.
- HİCÂZÎ, Mahmud Fehmi, "el-Feru'l-Lugavî fi İtari Ligâi's-Sekâfât İnde Ebî Hayyân et-Tevhîdî", *Mecelletü'l-Fusûl*, Cilt 15, s. 187-204, 1996.
- EL-HÛÎ, Ebu'l-Kasım el-Mûsevî, *Mu'cemü Ricâli'l-Hadîs ve Tafsîlu Tabâkâti'r-Ruvât*, Beyrut, 1989.
- İBN ABBAS, Abdullah, *Tefsiru İbn Abbas el-Müsemma Sahifetü Ali Ebi Talha an İbn Abbas* (thk. Raşid Abdülmünim er-Rical), Messesetü'l-Kütübü's-Sekâfe, Beyrut, 1991.
- İBN AKÎL, *Şerhu İbn Akil ala Elfiyetü Malik*, (Muhammed Muhyiddin Abdülhamid), Beyrut, ts.
- İBN CİNNÎ, Ebu'l-Feth Osman, *el-Hasais*, Daru'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut, ts.
- İBNÜ'L-ESÎR, İzzeddin Ebu'l-Hasan Ali, *el-Kâmil fi't-Târîh*, Daru Masadir, Beyrut, 1979.
- İBN FÂRİS, Ahmed, *Mücmelü'l-Luğa*, (thk. Züheyr Abdulmuhsin Sultan), Messesetü'r-Risâle, cilt 2, Beyrut 1984.
- İBN HACER, Şihabüddin Ahmed b. Ali el-Askalâni, *Tehzîbü't-Tehzîb*, (thk. Halil Me'mûn Şiha ,Ömer es-selâmî, Ali b. Mesud), Daru'l-Ma'rife, Beyrut, 1996.
- İBN HALLİKAN, Şemseddin Ahmed b. Muhammed, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-*

- Zamân*, (thk. İhsan Abbas), Daru Masadir, Beyrut ,1997.
- İBN HAZM, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, (thk. Muhammed İbrahim Nasr, Abdurrahman Umeyr), Mektebâtü Ukaz, Cilt 5, Cidde, 1982.
- İBN KUTEYBE, *Te'vilü Müşkilü'l-Kur'an*, Kahire, 1973.
- el-İhtilaf fi'l-Lafz ve'r-Red ale'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe*, Mektebetü'l-Kudsî, Kahire, 1349.
- İBN TEYMİYYE, Takiyüddin Admed, *Deru Tearuzi'l-Akl ve'n-Nakl*, Merkezi Ehram li't-Terceme, Kahire, 1988.
- İBN VEHB, Ebu'l-Hüseyn İshak b. İbrahim, *el-Burhan fi Vucuhi'l-Beyan*, (thk. Ahmed Matlub ve Hatice Hadisi), Camiatü Bağdat, Bağdat, 1967.
- İBNU KESÎR, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Mektebetü'l-Ma'rife, Beyrut, 1981.
- İBN CÜREYC, Abdümelik b. Abdüaziz, *Tefsîrü İbnü Cüreyc*, (Der. Ali Hasan Abdülğani), Mektebetü't-Türasi'l-İslami, Kahire, 1992.
- İBNÜ NEDİM, *el-Fihrist*, el-Matbaatü'l-İstikâme, Kahire, 1348.
- İBNÜ'L-CEVZÎ, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali, *el-Muntazam fi Târîhi'l-Mülûk ve'l-Ümem*, (thk. Muhammed Abdülkadir Atâ, Mustafa Abdülkadir Atâ), Daru'l-Ktûbi'l-İlmiyye, Beyrut 1992.
- JUYNBOLL, G.H.A., *Studies on the First Century of Islamic Society*, Southern Illinois Universty Press, Oxford, 1982.
- KÂDÎ, Ebu'l-Hasen Abdulcebbar, "eş-Şeriyat", *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd*, (nşr. Taha Hüseyin, Emin el-Hûlî), Vizâretü's-Sekâfe, Kahire, ts.
- KEHHÂLE, Ömer Rıza, *Mu'cemü'l-Müellifin*, Daru İhyâi't-Türâs, Beyrut, 1961.
- KUDÂME B. CA'FER, *Nakdü'n-Nesr*, (thk. Abdülhamid el-Abbadî), Beyrut, 1982.
- EL-MALÂTÎ, Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed, *et-Tenbih ve'r-Red ala Ehli'l-Ehva ve'l-Bida*, el-Cemiyetü'l-Müsteşrikin, İstanbul, 1936.
- MATLUB, Ahmed, *Mu'cemü Mustalatü'l-Belağiyye ve Tatavvuruha*, Mektebetü Lübnan, Lübnan, 1996.
- EL-MİZZÎ, Cemaleddin Ebu'l-Haccâc Yusuf, *Tehzîbu'l-Kemâl fi Esmâi'r-Rical*, (thk. Beşşar Avvâr Ma'rûf), Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1992.
- MUKÂTİL B. SÜLEYMAN, *el-Eşbâh ve'n-Nazâir*, (thk. Abdullah Mahmut Şehhâte), el-Heyetü'l-Misriyyetü'l-Çmme, Kahire 1994.

- el-Vucuh ve'n-Nazâir*, (thk. Ali Özek), İlmî Neşriyat ,İstanbul, 1993.
- Tefsîru Hamsi Mie Âye*, (thk. Isaiah Goldfeld), Shfaram, 1980.
- Tefsîru Mukâtil* (thk. Abdullah Mahmut Şehhâte), el- Heyetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, Kahire, 1979.
- MÜCÂHİD B. CEBR, *Tefsîru Mücahid*, (thk. Muhammed Abdüsselam), Daru'l-Fikri'l-İslami, Nasr, 1989.
- EN-NEŞŞÂR, Ali Sami, *Neşetü'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslam*, Daru'l-Maarif, cilt 2, İskenderiye, 1966.
- EN-NEVEVÎ, Muhyiddin b .Şeref , *Tehzîbu'l-Esmâ ve'l-Luğât*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, Ts.
- RAZÎ, Fahreddin Muhammed b. Ömer, *Şerhu Esmâillâhi'l-Hüsnâ*, Mektebetü'l-Küllîyyati'l-Ezheriyye, Kahire, 1976.
- Tefsir-i Kebir*, Daru't-Tabâtü'l-Çmire , İstanbul, 1307.
- RUMMÂNÎ, Ebu'l-Hasen Ali b. İsa, *en-Nüket fi 'İcazi'l-Kur'an*, (Selasü Resâil fi 'İcazi'l-Kur'an içinde, thk. Muhammed Halefullah ve Muhammed Zeğlul Selam), Daru'l-Maarif, Kahire, ts.
- SEZGİN, Fuad, *Tarihu't-Türasi'l-Arabi*, (çev. Mahmud Fehmi Hicazi), İdâratü's-Sekâfe ve'n-Neşr, Riyad, 1983.
- ES-SUYÛTÎ, Cemaleddin , *el-itkan fi Ulûmi'l-Kur'an*, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, Beyrut, 1987.
- SÜDDÎ, Ebu Muhammed İsmail b. Abdurrahman , *Tefsîru's-Süddî el-Kebir*, (der. Muhammed Atâ Yusuf), Daru'l-Vefa, Mansure 1993.
- ES-SEVRÎ, Süfyan, *Tefsîru's-Süfyan es-sevri*, (thk. Heyet), Daru'l-Kütübi'l- İlmiyye, Beyrut, 1983.
- SEYYİD, Nasreddin Salih, “er-Rü'yetü'l-Lugaviyye İnde Ebu Hayyan et-Tevhîdî”, *Mecelletü'l-Fusûl*, Cilt 15, S. 205-221, 1996.
- SÜFYÂN B. 'UYEYNE, *Tefsîru Süfyân b. 'Uyeyne*, (Der. Ahmed Salih Mehâyirî), Mektebetü Usame, Riyad, 1983.
- EŞ-ŞÂTİBÎ, Ebu İshak İbrahim , *el-Muvafakat fi Usûli's-Şeria*, Cilt 5, (thk. Ebu Ubeyde Meşhur b. Hasan), Daru İbn Affan, 1997.
- ŞEHRİSTÂNÎ, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, (thk. Muhammed Zeki Kılânî), Cilt 2, Daru'l-Ma'rife, Beyrut, 1961.



ŞEVKÂNÎ, Muhammed b. Ali, *İrşâdu'l-Fuhul ilâ Tahkîki'l-Hak min İlmi'l-Usûl*, Dâru'l-Ma'rifê, Beyrut, ts.

*Fethu'l-Kadir el-Câmî beyne Fenneyi'r-Rivâyeti ve'd-Dirâyeti*, Mansure, 1998.

TABERÎ, Ebu Cafer Muhammed, *Camiu'l-Beyan an Tevili Ayi'l-Kur'an*, Beyrut 1986.

*Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1987.

TEFTEZÂNÎ, Saadettin ,*el-Mutavvel ale't-Telhis*, İstanbul, 1304.

VERSTEEGH, Keels C.H.M., *Arabic Grammar and Qur'anic Exegesis in Early Islam*, Brill, Leiden, 1993.

YAZICI, İshak, *Ebu'l-Leys es-Semerkindî'nin Mukâtil b. Süleyman İle Olan Münasebeti*, (Basılmamış seminer çalışması), 1974.

YÜCEL, İrfan, *Mukâtil b. Süleyman Hayatı Şahsiyeti Eserleri*, (Basılmamış bitirme ödevi), İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü, İstanbul, 1964.

EZ-ZEHEBÎ, Şemseddin Muhammed b. Ahmed, *Tarihu'l-İslam ve Vefeyâtü'l-Meşâhîri ve'l-A'lâm*, (thk. Ömer Abdüsselam Tedmurî), Daru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut, 1988.

*Tehzîbü Siyeri A'lâmi'n-Nübelâ*, (thk. Şuayb Arnavut), Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1992.

*Mizânu'l-İ'tidâl fi Nakdi'r-Ricâl*, (thk. Ali Muhammed el-Buhârî), Daru'l-Marife, Beyrut, 1963.

EZ-ZEMAHŞERÎ, Ebu Kasım Carullah Mahmud b. Ömer, *el-Keşşaf an Hakaiki't-Tenzil ve Uyuni't-Te'vil*, Cilt 4, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Lübnan, ts.

## ÖZGEÇMİŞ

10-12-1976 yılında Kırıkkale doğumluyum. İlk ve orta okulu Kırıkkale'de, liseyi Bursa'da bitirdim. 1992 yılında Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesine kaydımı yaptırdım ve 1997 yılında mezun oldum. Halen Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Yüksek Lisans Programına kayıtlı bulunmaktayım.

