

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Divinity Faculty of Recep Tayyip Erdogan University

ISSN: 2147-0049

e-ISSN: 2147-2823

RTEUIFD, December 2017, 6 (12): (251-282)

Mukâtil b. Süleyman ve Antropomorfizm

Muqâtil b. Sulaymân and Anthropomorphism

Yusuf Yurt

Yrd. Doç. Dr., Giresun Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,

Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı

Assist. Prof., Giresun University, Faculty of Islamic Sciences,

Department of Arabic Language and Rhetoric

Giresun/Turkey

yyurt2@gmail.com

ORCID ID: orcid.org/0000-0003-2512-4141

Büşra Yurt

Mezun Öğrenci, Giresun Üniversitesi, Eğitim Fakültesi,

Graduated Student, Giresun University, Faculty of Education,

Giresun/Turkey

yyurt2@gmail.com

ORCID ID: orcid.org/0000-0003-2899-3895

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Çeviri Makale / Translation Article

Geliş Tarihi / Received: 7 Temmuz / July 2017

Kabul Tarihi / Accepted: 13 Aralık / December 2017

Yayın Tarihi / Published: 20 Aralık / December 2017

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December

Cilt / Volume: 6

Sayı / Issue: 12

Sayfa / Pages: 251-282

Mukâtil b. Süleyman ve Antropomorfizm*¹

Öz: Bu makale, Mukâtil b. Süleyman hakkında yapılan antropomorfizm suçlamalarının doğruluğunu inceliyor. İlk dönem müfessirlerinden Mukâtil aşırı antropomorfizmi savunmakla itham edilmektedir. Hem Müslüman hem de Batılı bilginlerin bu konudaki kanaatleri kesin gibidir. Ancak, Mukâtil'in tefsirine çok önem verilen Batı'da onun Kuran'daki antropomorfik ifadeleri nasıl tefsir ettiğine dair sistematik bir çalışma ortaya konmamıştır. Bu makale, dikkatli bir okuma yapıldığında Mukâtil'e kolayca aşırı antropomorfist etiketi yapıştırmanın zor olduğunu ortaya koyar. Çalışma, Mukâtil'e antropomorfik görüşlerin atfedildiği kaynakları incelemenin yanı sıra, erken dönem kelimâ tartışmalarının ışığında, sözkonusu kaynakların güvenilirliğini irdeler. Ayrıca iddiaların doğruluğunu Mukâtil'e ait tefsir ile el-Eşbâh ve'n-nezâir isimli eserlerden sorgular.

Anahtar kelimeler: Mukâtil, tefsir, teşbih, antropomorfik ifadeler, Kur'an.

Muqâtil b. Sulaymân and Anthropomorphism

Abstract: The purpose of this article is to examine whether the usual accusations of anthropomorphism against the early Qur'anic commentator Muqâtil b. Sulaymân are justified. Muqâtil was a controversial figure, attacked by some and praised by other. Until recently he has been accused of promoting an extreme anthropomorphism. Both Muslim and Western scholars seem to take it for granted that Muqâtil had a bad reputation for one thing because he was an anthropomorphist who had no qualms in assigning to God such human attributes as bodily part. Even though recent Western scholarship on the Qur'anic exegesis pays much attention to Muqâtil's *tafsîr*, there has not been a systematic study on his interpretation of the anthropomorphic expressions in the Qur'an. This article shows that a closer reading of his *tafsîr* presents a different picture. Muqâtil put forth a complex view of the anthropomorphic expressions in the Qur'an, one that makes it difficult to simply label him an extreme anthropomorphist. In addition to examining the sources from which the anthropomorphic views were attributed to Muqâtil, this article also questions the reliability of those sources in light of the theological contestation in early Islam.

Keywords: Muqâtil, tafsir, anthropomorphism, anthropomorphic expressions, Qur'an.

التجسيم عند مقاتل بن سليمان

ملخص: هذه المقالة تدرس حقيقة اتهامات التشبيه والتجسيم حول مقاتل بن سليمان. ومن العلوم انه أحد مفسري العصور الأولى، المتوفى في 767/150، و متهم بالدفاع عن العقيدة التشبيه والتجسيم. وقد اتفقت آراء العلماء المسلمين والغربيين في هذا الموضوع. على الرغم من التركيز الكبير على تفسيره في الغرب، إلا أنه لم يتم عمل أي دراسة منهجية لكيفية تفسيره للتعبيرات المتشابهة في القرآن حتى الآن. تكشف هذه المقالة أنه عند قراءة تفسير مقاتل بعناية فإنه من الصعب إتهامه بالتشبيه والتجسيم. وبالإضافة إلى دراسة المصادر التي تحتوي الإتهامات الموجهة لمقاتل فإن هذا العمل يبحث أيضا موثوقية تلك المصادر في ضوء المناقشات الكلامية المبكرة. فإن مصداقية الادعاءات بحثت أيضا من كتابيه: تفسير مقاتل و الأشباه والنظائر **الكلمات المفتاحية:** مقاتل، التفسير، التشبيه والمتشابه، القرآن.

* Bu makale, 2012 yılında *Studia Islamica* dergisinin 3. sayısında (51-82) İngilizce olarak yayımlanmıştır. İlk dönem müfessirlerinden Mukâtil b. Süleyman hakkındaki antropomorfizm iddialarının irdelendiği bu makalenin Türkçe'ye kazandırmanın faydalı olacağı düşünülmüştür. Makalenin çeviri ve Türkçe yayımına izin veren müellife ve çeviriyi okuyup eleştirilerini sunan meslektaşlarıma teşekkürü kadırşinaslık addederiz. Çalışmanın İngilizce aslına aşağıdaki bağlantıdan ulaşılabilir: <http://www.studiaislamica.com/pdf/2012-3/2-Sirry3.pdf>

¹ Danışmanım üstad Michael Sells'e en derin şükranlarımı sunarım. Eleştirel yorumları ve rehberliği olmasaydı bu çalışma mümkün olmazdı. İki değerli arkadaşşıma; Dadi Darmadi'ye ve Sukidi Mulyadi'ye bu makalenin yazım aşamasında yapmış oldukları teşvik ve nazik desteklerinden dolayı minnettarım. Ancak kendileri bu makaledeki ifade edilmiş hiçbir fikirden mes'ul tutulamaz.

Martin Plessner, *İslam Ansiklopedisi*'nde Mukâtil b. Süleyman (v.150/767) hakkında yazarken, rahatlıkla "kaynaklar ittifakla onun aşırı antropomorfizm (*teşbih*) taraftarı olduğundan söz ederler" ifadesini kullanır.² Müslüman biyografi yazarları da genel olarak Mukâtil'in, et ve kandan oluştuğunu tasavvur edecek kadar Allah'ın sıfatları hakkında aşırı görüş serdettiğini kabul ederler. Bazı biyografi yazarları ise Allah'ın sıfatları hakkındaki aşırı görüşlerinin halifeye (muhtemelen el-Mansûr'a) ulaştığını; halifenin Mukâtil'e: "Duydum ki (insanî özellikler atfederek) Allah'a yakıştırmalar yapıyormuşsun" diye sorduğunu; Mukâtil'in de "Ben sadece 'De ki: Allah birdir, Allah sonsuzdur' (İhlas, 112/1-2) diyorum; kim bundan başka bir şey söylemişse o yalandır", diye cevap verdiğini aktarırlar.³ Bu rivayet iki bağlantısız sebepten dolayı önemlidir. Birincisi, Mukâtil'in halifeyle yakın bir ilişkisinin olması; ki bu durum sofu Müslümanların gözünde zaten iyi olmayan itibarının daha da kötüleşmesine sebep olabilir. İkincisi ise aşırı bir antropomorfist olduğu suçlamalarını reddetmesidir. Onun yaptığı bu reddiyenin doğruluğu (genellikle rakipleri olan) başkalarının onu tanımlamalarından değil, bizatihi kendi yazdıkları dikkatlice okunarak değerlendirilmelidir.

Bu makalenin amacı, ilk dönem Kur'an yorumcusu Mukâtil b. Süleyman hakkında yapılan alışlagelik antropomorfizm suçlamalarının doğruluğunu incelemektir. Mukâtil, kimileri tarafından övülen, kimileri tarafından suçlanan tartışmalı bir şahsiyettir. Son zamanlara kadar da aşırı antropomorfizmi savunmakla itham ediliyordu. Hem Müslüman hem de batılı bilginler, kaygısızca Allah'a vücut azaları gibi insanî özellikler atfeden bir antropomorfist olmasının Mukâtil'i kötü bir şöhrete ulaştırdığını düşünüyorlar, bu konuda kesin kanaat sahibi görünüyorlardı. Tefsir sahasında Mukâtil'in tefsirine çok önem veren son dönem Batılı araştırmalara rağmen, Mukâtil'in Kuran'daki antropomorfik ifadeleri nasıl tefsir ettiğine dair sistematik bir çalışmanın ortaya konmamış olması bizi

² M. Plessner, "Mukâtil b. Sulaiyman," *The Encyclopaedia of Islam*, ed. M.Th.Houtsma, vd., Leiden, 1936, c. 3, 711.

³ İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb* (Beyrut: 1968), c. 10, 282; Yusuf b. Abdurrahman el-Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl fî Esmâu'r-Ricâl*, ed. Dr. Bişar Avvâd Ma'rûf (Beyrut: 1992), c. 28, 439; Şemsüddin Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Tehzîbu Tehzîbi'l-Kemâl fî Esmâu'r-Ricâl*, ed. Mus'ad Kâmil, Eymen Selâme ve Mecdi es-Seyyid Emîn (Kahire: 2004), c. 9, 89.

şaşırtmıştır.⁴ Bu makale, dikkatli bir okuma yapıldığında sözkonusu tefsirin daha farklı bir resim çizdiğini gösteriyor. Zira, Mukâtil'in ortaya koyduğu antropomorfik ifadelerin bakışı, ona kolayca aşırı antropomorfist etiketini yapıştırmayı zorlaştıracak türden, karmaşık bir görünüm arzeder. Çalışmamız, Mukâtil'e antropomorfik görüşlerin atfedildiği kaynakları incelemenin yanı sıra, aynı zamanda, İslam'ın erken dönemindeki kelimâ mücadelelerin ışığında, sözkonusu kaynakların güvenilirliğini sorgulamaktadır.

1. Kınama ve Hayranlık Arasında

Mukâtil, (günümüzde İran ile Afganistan'ın bazı yörelerini ve daha ötesini kapsayan) Horasan'ın Belh şehrinde dünyaya gelmiştir. Doğum tarihiyle ilgili bilgi vermeyen biyografi kitapları onun 150/767 tarihinde Basra'da vefat ettiğini söyler.⁵ Horasan'da Emevilerin son valisi Nasr b. Sayyar'ın (v. 131/748) kumandanı Salim b. Ahvaz el-Mazinî'nin yakın bir dostu olduğu bildirilmiştir. Salim, rakibi âsî Haris b. Süreyc ile görüşmeler yürütmek üzere Mukâtil'i kendine elçi olarak atamıştır.⁶ Bu esnada büyük ihtimalle kırk yaşının altında olmadığı düşünülecek olursa muhtemelen hicri 80 yılında doğduğu söylenebilir. Bazı biyografi yazarları Merv camisinde Mukâtil ile Cehm b. Safvân (v.128/746) arasında Allah'ın sıfatları hakkında hararetli kelimâ bir tartışmanın vuku bulduğunu ifade ederler. Tartışma o kadar yoğun geçmişti ki akabinde tartışmacıların her biri diğerini eleştiren birer risale yazdılar. Horasan'da çok saygın bir pozisyona sahip olması ve kumandan Salim'in yakın dostu olması gibi nedenlerle Mukâtil, Cehm'i Belh'den Tirmiz'e

⁴ Mukâtil'in *tefsir*'i üzerine yapılmış az sayıda araştırma için bkz. K. Versteegh, "Grammar and Exegesis: the Origins of Kufan Grammar and the Tafsîr Muqâtil," *Der Islam*, 67 (1990) 206-242; C. Gilliot, "Muqâtil, Grand Exégète, Traditionniste et Théologien Maudit", *Journal Asiatique*, 279 (1991): 39-92; R. Forster, *Methoden Mittelalterlicher Arabischer Qur'anexegese am Beispiel von Q 53, 1-18*, Berlin 2001; G.D. Nickel, "Muqâtil bin Sulaimân on the Verses of 'Tampering'," *Islamic Culture: an English Quarterly*, 76 (2002), 1-25; G.D. Nickel, "Early Muslim Accusations of Tahrîf: Muqâtil ibn Sulaymân's Commentary on Key Qur'anic Verses," in *The Bible in Arab Christianity*, ed. David Thomas, Leiden 2007, 207-223; Mehmet Akif Koç, "A Comparison of the References to Muqâtil b. Sulaymân (150/767) in the Exegesis of Tha'labî (427/1036) with Muqâtil's own Exegesis", *Journal of Semitic Studies* 53 (2008): 69-101.

⁵ el-Hatîb el-Bağdâdî, *Tarîhu'l Bağdâd* (Kahire: 1931), c. 13, 169; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, c. 10, 284; Zehebî, *Tehzîbu Tehzîbi'l-Kemâl*, c. 9, 91; Zehebî, *Tarîhu'l-İslâm ve Vefayâtu'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm* (141-160), ed. Dr. Ömer Abdüsselâm Tadmuri (Kahire: 1989), 649.

⁶ Abdullah Mahmûd Şahhâta'nın Mukâtil b. Süleymân'a ait *el-Eşbâh ve'n-Nezâ'ir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* adlı eserine yazdığı giriş (Kahire: 1975), 15; Patricia Crone, "A Note on Muqâtil b. Hıyyân and Muqâtil b. Sulaymân", *Der Islam*, 74 (1997), 245.

sürdürme imkânı buldu.⁷ Mukâtil ile Cehm arasındaki problemin sadece kelimâ değil, aynı zamanda siyasi olduğu da anlaşılmaktadır. Şöyle ki, siyasi müzakerelerde Mukâtil Salim'i, Cehm ise Haris'i temsil etmiştir. Bilahere 128/746 senesinde meydana gelen savaşta, Cehm bizzat kumandan Salim tarafından öldürülmüştür.⁸

Mukâtil ömrünün ilk yıllarını Horasan'da, özellikle de Belh ve Merv gibi iki büyük şehirde geçirmiştir. İslam öncesi dönemde Belh, dini çeşitliliğin merkezi durumundaydı ve Mukâtil'in dini görüşleri üzerindeki büyük etkisi çok açıktır. Daha sonra evleneceği yer olan Merv'e gitti. Bu yüzden Belhî, Mervezî (Merv) ve Horasanî nispetleriyle anılır. Merv şehrinin önemi ise Ebû Müslim Horasanî'nin burayı Emevîlere karşı Abbasî propaganda faaliyetlerinin merkezi olarak seçmesinden de anlaşılır. Abbasilerin ilk yıllarında, pek çok Horasanlı gibi Mukâtil de batıya, yani Irak'taki siyasi güç merkezlerine doğru göç etmiştir. Önceleri Basra'ya yerleşmiş, daha sonra ise Mukâtil'in vefatına tekaddüm eden senelerde halife Ebû Cafer el-Mansûr tarafından başkent yapılan Bağdat'a göçmüştür. Tekrar Basra'ya dönmüş ve 150 yılında vefat edene kadar orada yaşamıştır. Bazı kaynaklar Mukâtil'in Abbasi sarayını sıkça ziyaret ettiğini öne sürerler. Hatta halifeyi ziyaretlerinden birinde bir sinek ısrarla halife Mansûr'un yüzüne konmaya çalışmış. Halife, Mukâtil'e "Allah sineği niçin yarattı, biliyor musun?" diye sormuş; Mukâtil'in "Evet, biliyorum, zorbaların kibirlerini kırıp mütevazı kılmak için" cevabı üzerine halife sessiz kalmıştır.⁹ Mukâtil kesinlikle Abbasilerden ziyadesiyle hoşlanıyordu. Bu durum belki de onun bir Zeydî olmasından kaynaklanıyordu.¹⁰

Eğer Mukâtil'in Allah'a "et ve kan" yakıştırması doğruysa, büyüdüğü ve yaşadığı yerin bu tartışmalı görüşü üzerinde kesinlikle büyük etkisi olmuştur. Daha önce de belirtildiği gibi Belh, dini çeşitliliğe sahip bir şehirdi. Horasan da sekizinci ve onuncu asırlar boyunca İslam dünyasının en önemli dini düşünce merkezlerinden biriydi. Nitekim Horasan hadis, tefsir ve fıkıh sahalarında pek çok

⁷ Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, c. 28, 440; Zehebî, *Tehzîbu Tehzîbi'l-Kemâl*, c. 9, 89; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, c. 10, 280. Kıyaslayınız: Patricia Crone, "A Note on Muqâtil b. Hayyân and Muqâtil b. Sulaymân," 245-246.

⁸ Şahhâta, Mukâtil'in *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân* eseri üzerine çalışması, c. 5, 25; bkz. Şahhâta, Mukâtil'in *el-Eşbâh ve'n-nezâir* adlı eseri, 15.

⁹ Bağdâdî, *Tarîhu'l-Bağdâd*, c. 13, 160; Zehebî, *Tehzîbu Tehzîbi'l-Kemâl*, c. 9, 89; Zehebî, *Tarîhu'l-İslam*, 639; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, c. 28, 439.

¹⁰ Patricia Crone, "A Note on Muqâtil b. Hayyan and Muqâtil b. Sulaymân," 245.

meşhur âlim yetiştirmiştir. Basra da mezhep zenginliğiyle meşhurdur. Mukâtil burada yaşamış ve Şia, Hariciler, Mutezile vb. gibi aralarında ciddi kelâmî tartışmalar yaşanan grupların birbiriyle çelişkili görüşlerine muhatap olmuştur. Ebû Hâtim b. Hibbân, (v. 354/965) Mukâtil'in kötü bir şöhrete sahip olmasına dair şu muhtemel üç nedeni sıralamıştır: Kur'an tefsirinde Hristiyan ve Yahudi kaynakları esas alması; Allah'ı yarattıklarına benzeten bir antropomorfist olması ve hadis uydurması.¹¹

Bu üç sebepten sonuncusu, biyografik sözlüklerin bir alt türü olup hadis râvilerinin doğruluğunu değerlendirmek üzere düzenlenmiş biyografik çalışmalarda (rical kitaplarında) geniş bir şekilde incelenmiştir. Birçok muhaddis, Mukâtil'i isnadı (nakil zincirini) kullanmada kayıtsız ve hatalı olduğu için güvenilir bulmuştur. Şu anekdot onun kendilerinden hadis rivayet ettiği alimleri şahsen ne kadar tanıdığını göstermeye kafidir. Önemli bir şahsiyet olan Kelbî, onlardan biridir. Genellikle: "Abu'n-Nasr (Kelbî'nin lakabı) bana dedi ki..." diyerek Kelbî'den nakillerde bulunurdu. Bir karşılaşmalarında Kelbî ona der ki: "Ey Ebu'l-Hasan! (Mukâtil'in lakabı) Ben Ebu'n-Nasr'ım ve falan hadisi hiçbir zaman rivayet etmedim." Bunun üzerine Mukâtil şöyle dedi: "Kapa çeneni ey Ebu'n-Nasr! Biz insanların adını rivayetleri süslemek için zikrederiz."¹² Bir başka ortamda Mukâtil, Mücahid b. Cebr'den rivayette bulunurken dinleyicilerden biri ayağı kalkıp "Ben Mücahid'im ama seninle hiç karşılaşmadım", dedi. Mukâtil gözünü kırpmadan "Bu önemli değil, önemli olan konunun içeriğidir", karşılığını verdi.¹³ Mukâtil bir seferinde İbn Uyeyne ile yüzyüze geldi. İbn Uyeyne kendisine "Sen Dahhak'tan rivayetlerde bulunuyorsun fakat muhaddisler senin onunla hiç karşılaşmadığını söylüyor", dedi. Bunun üzerine Mukâtil, Dahhak'la gizli buluştuğunu ima ederek, "Kapı ikimiz dışındakilere kapalıydı" cevabını verdi.¹⁴

Mukâtil, sadece görüşmediği kişilerden hadis nakletmekle değil, aynı zamanda hadis uydurma teklifinde bulunmakla da itham edilmiş; zamanın halifesine kendi lehlerine hadis uydurmayı teklif ettiği ileri sürülmüştür. Örneğin,

¹¹ İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, c. 10, 284; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, c. 28, 450; Zehebî, *Tehzîbu Tehzîbi'l-Kemâl*, c. 9, 91; Zehebî, *Tarîhu'l-İslam*, 642.

¹² Bağdâdî, *Tarîhu'l-Bağdâd*, c. 13, 163-164; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, c. 10, 282-283; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, c. 28, 445-446.

¹³ Kees Versteegh, *Landmarks in Linguistic Thought III: The Arabic Linguistic Tradition*, p. 13.

¹⁴ İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, c. 10, 280; Bağdâdî, *Tarîhu'l-Bağdâd*, c. 13, 165; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, c. 28, 441.

Mehdi'ye "Eğer arzu edersen Abbasiler lehine birkaç hadis uydurabilirim" demiş, Mehdi'den "Onlara ihtiyacım yok" karşılığını almıştır".¹⁵ Bir gün, Ashab-ı Kehf'in (hikayeleri Kehf suresinde anlatılan, mağaraya sığınmış insanlar) köpeğinin rengini soran, insanlara ne cevap vereceğini bilemediğini söyleyen bir şahsa Mukâtil şöyle der: "Aptal! Sarı ya da başka bir renk deseysin kim seni yalanlayabilirdi ki?"¹⁶ Bazı muhaddislere göre bu rivayet onun sadece yalancı oluşunu değil aynı zamanda yalan söylemeyi öğrenen biri olduğunu da gösterir. Muhaddislerin gözünde itibarının çok düşük olması sebebiyle rivayet ettiği hadisler *zayıf* ve *metruk* addedilmiştir.¹⁷ Aslında bu suçlamalar, Mukâtil'in bize ulaşan eserlerinin tamamındaki hadisleri incelemeyi gerektirir. Böyle bir çalışma ise makalemizin sınırlarını aşacağından burada konuyla ilgili olarak iki büyük çalışmasının; *Tefsiru Mukâtil b. Süleyman* ile *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*'in editörü Abdullah Şahhata'nın çok kısa gözlemine değinerek yetinmek istiyoruz. Şahhata şöyle der:

"Mukâtil'in tefsirine aldığı hadisleri inceledim. Çoğunun *Sahih* (Buhari ve Müslim'in sahihlerine işaret ediyor) ve *Sünen* kitaplarında olduğunu gördüm. Onun tefsirinde zayıf hadise nadir olarak rastlarız."¹⁸

Şahhata'ya ait bu gözlemin, Mukâtil'i yalancı olarak tasvir eden geniş hadis kaynaklarındaki iddiaların hepsine cevap teşkil etmediği aşikârdır. Ancak bu durum, en azından, bize şunu gösterir: Mukâtil hadis sahasında yalancı olarak bilirse de, bu olgu onun tefsirine yansımamıştır. Muhaddisler Mukâtil'i "*metrûkü'l-hadîs*" (hadis rivayetleri reddedilmesi gereken) ve "*mechûlü'l-kavl*" (görüşleri dikkate alınmayan) nitelikleriyle tanımlamıştır. Bunun da iki nedeni vardır. Birincisi, yalan söyleme alışkanlığı; ikincisi ise herhangi birinin kendisinden hadis nakletmesine engel olacak bir biçimde Allah'ın sıfatları hakkında konuşmasıdır (*Kâne yetekellemü fi's-sıfât bimâ lâ yehillu'r-rivâye anhu*).¹⁹

Gelenekçiler tarafından yapılan geniş çaplı suçlamalara rağmen, şaşırtıcı bir şekilde bazı tanınmış âlimler Mukâtil'in çalışmalarını, özellikle de tefsir alanında

¹⁵ Bağdâdî, *Tarîhu'l-Bağdâd*, c. 13, 167; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, c. 28, 446; Zehebî, *Tehzîbu Tehzîbi'l-Kemâl*, c. 9, 90.

¹⁶ Bağdâdî, *Tarîhu'l-Bağdâd*, c. 13, 165; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, c. 10, 282; Zehebî, *Tehzîbu Tehzîbi'l-Kemâl*, c. 9, 90.

¹⁷ Zehebî açıklamayı şu şahıslardan iktibas eder: Buhârî, Yezîd b. Zurey, Veki, İbn Maîn, Ebû Dâvud, Ebû Hâtim, ve Nesâî, bu şahısların hepsi "*kezzâb*" (yalancı), "*metrûkü'l-hadîs*" (hadisi terkedilen), ve "*za'if*" (zayıf) terimleriyle Mukâtil'i en güçlü şekilde itham ederler. Bkz. Zehebî, *Tarîhu'l-İslam*, 640- 41.

¹⁸ Şahhâta, *el-Eşbah*, giriş kısmı, s. 45.

¹⁹ Bağdâdî, *Tarîhu'l-Bağdâd*, c. 13, 163; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, c. 28, 445.

olanları överler. Kendi adıyla anılan düşünce okulunun kurucusu İmam Şafîî'nin (v. 204/820) "Tefsirde derinleşmek isteyen Mukâtil b. Süleyman'ı takip etsin"²⁰ dediği nakledilmiştir. Şafîî, Mukâtil'in tefsir bilgisini Ebu Hanife'nin fıkıh; Züheyr b. Ebi Süllemî'nin de şiir bilgisiyle karşılaştırır. Rabi b. Süleyman'a isnad edilen başka bir rivayette de Şafîî, "tefsir çalışmak isteyen Mukâtil'i, hadis çalışmak isteyen Mâlik'i ve kelim çalışmak isteyen Ebu Hanife'yi takip etsin" demiştir.²¹ Ahmet b. Hanbel (v. 241/855) Mukâtil hakkında sorulan soruya şöyle cevap vermiştir: "Bazı çalışmaları ihtilafıdır, ancak ben onun Kur'an hakkında bilgili olduğunu düşünüyorum."²² Hammad b. Ebi Hanife'nin (Ebu Hanife'nin oğlu) de, Kelbî'den daha bilgili olduğunu söyleyerek Mukâtil'i övdüğü haber verilmiştir.²³ Meşhur tarihçi Yusuf el-Mizzî de Mukâtil'in biyografisiyle ilgili yazısına, Mukâtil'in kendilerinden rivayette bulunduğu ve Mukâtil'den rivayette bulunan şahısların isimlerini sıralayarak başlamış; dindar kişiliği veya tefsir bilgisinden dolayı Mukâtil'i öven kişilere dair de uzun bir liste sunmuştur.²⁴ Bu saygın âlimlerin Mukâtil'in çalışmalarını takdir ettikleri şüphe götürmez. Zira içlerinde Şafîî gibi büyük şahsiyetlerin de bulunduğu âlimlerin, muhteviyatını bilmeden halka bu çalışmaları tavsiye edeceklerini düşünemeyiz.

Burada Mukâtil ile ilgili ithamlara yer veren bazı biyografi çalışmalarının aynı zamanda muhaddislerin onu niçin suçladıklarına dair bazı muhtemel nedenleri de zikrettiğini belirtmeliyiz. Mesela İbn Hacer ve Bağdâdî'nin naklettikleri bir haberde el-Kâsım b. Ahmet es-Saffâr, İbrahim el-Harbi'ye "İnsanlar Mukâtil'i niçin kınıyor?" diye sorar. İbrahim de, "Çünkü onu kıskanıyorlar" (*haseden minhüm*) cevabını verir.²⁵ Yahya b. Şilbî'nin haber verdiğine göre Ubbâd b. Kesîr kendisine şöyle sorar: "Seni Mukâtil'den alıkoyan şey nedir?" Yahyâ da "Çünkü ülkemizin

²⁰ *Tarîhu'l-Bağdâd*'da, Şafîî'nin şöyle söylediği haber verilir: "Bütün insanlar üç kişiye muhtaçtır: Tefsirde Mukâtil'e, şiirde Züheyr b. Ebi Selmi'ye ve fıkıhta Ebû Hanîfe'ye." bkz. Bağdâdî, *Tarîhu'l-Bağdâd*, c. 13, 161; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, c. 28, 436 ile kıyaslayınız; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, c. 10, 279; Zehebî, *Tehzîbu Tehzîbi'l-Kemâl*, c. 9, 88; Zehebî, *Tarîhu'l-İslam*, 642.

²¹ Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, c. 28, 436.

²² Bağdâdî, *Tarîhu'l-Bağdâd*, c. 13, 161.

²³ Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, c. 28, 440; Zehebî, *Tehzîbu Tehzîbi'l-Kemâl*, c. 9, 89.

²⁴ Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, c. 28, 434-39.

²⁵ İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, c. 10, 280; Bağdâdî, *Tarîhu'l-Bağdâd*, c. 13, 162-63; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, c. 28, 438.

insanları ondan nefret ediyor” cevabını verir. Bunun üzerine Ubbâd “Hayır, sen ondan nefret etme. Zira Allah'ın kitabını ondan daha iyi bilen kimse yoktur” der.²⁶

2. Mukâtil ve Tefsiri

Müslümanlar tarafından telif edilip bugün elimizde tam olarak mevcut bulunan ilk tefsir olması nedniyle olsa gerek, son yıllarda Mukâtil'in tefsiri araştırmacıların dikkatini çekiyor. Kees Versteegh, bu tefsiri “Şu ana kadar gördüğümüz ilk tefsirlerin en bağımsız ve ilginç olanı”²⁷ diye tanımlar. Başka bir yerde Versteegh aynı eseri, “İslam’da Kur’an çalışmalarının en erken ürünlerden birisi”²⁸ diye niteler; Mücahit (v.104/722) ve Süfyan es-Sevrî (161/778) tefsirleri gibi diğer erken dönem tefsir çalışmalarına kıyasla daha otantik olduğunu söyler. Regula Foster, bu tefsirdeki akıcılığı, müellifin dönem itibarıyla alternatif yorumları tartışma ihtiyacı duymadığı için eserinde sadece kendi açıklamalarını vermesine bağlar.²⁹ Günümüz araştırmacıları açısından Mukâtil tefsiri, ehl-i sünnetin kuruluşundan önceki döneme ait “İslamî” olan şeyler hakkında faydalı bilgiler sağlayan bir eserdir. Bu açıdan Batılı pek çok ilim adamının bu tefsiri çeşitli konularda eşsiz bir kaynak olarak kullanmaları şaşırtıcı değildir. Mesela, Versteegh bu eseri Sibeveyh’den önce dilbilgisi ilkelerinin gelişimini analiz etmek için³⁰; Gordon Nickel ise erken dönem Müslümanlarının *tahrîf* - daha önceki kutsal kitapların değiştirilmesi- suçlamasını incelemek için kullanır.³¹

Mukâtil'in tefsiri, Kur’an-ı Kerim’i başından sonuna kadar tefsir edip bir bütün olarak iyi bir durumda günümüze ulaşan ilk tefsir olma özelliğini haizdir. Bu yönüyle muasırlarınca yazılmış fakat bize ulaşmamış; varlıklarını sadece kaynaklardan veya daha sonra yazılan tefsirlerde yer verilen alıntılardan bildiğimiz

²⁶ Bağdâdî, *Tarîhu'l-Bağdâd*, c. 13, 162; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, c. 10, 280; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, c. 28, 438.

²⁷ Kees Versteegh, *Arabic Grammar and Qur’anic Exegesis in Early Islam*, Leiden 1993, 130.

²⁸ Versteegh, “Grammar and Exegesis: The Origins of Kufan Grammar and the *Tafsîr* Muqâtil”, *Der Islam*, 67 (1990), 206.

²⁹ Regula Forster, “Methoden arabischer Qur’ānexegese: Muqâtil ibn Sulaymān, at-Ṭabarī und ‘Abdurrazzaq al-Qashani zu Q 53, 1-18”, ed. I.P. Michel and H. Weder, *Sinnvermittlung: Studien zur Geschichte von Exegese und Hermeneutik*, Zurich 2000, 397.

³⁰ Versteegh, *Landmarks in Linguistic Thought III: The Arabic Linguistic Tradition*, (özellikle 1. Bölüm), Londra 1997, 11-22; Kees Versteegh, “Grammar and Exegesis”, 206-242.

³¹ Gordon Nickel, “Early Muslim Accusations of *Tahrîf*: Muqâtil b. Sulaymān’s Commentary on Key Qur’anic Verses”, *The Bible in Arab Christianity*, ed. David Thomas, Leiden 2007, 207-223; Gordon Nickel, “Muqatil b. Sulaiman on the Verses on ‘Tampering’”, *Islamic Culture*, 76 (July 2003), 1-25.

diğer tefsirlerden farklıdır. Hatta Versteegh, bu eserin temsil ettiği tefsir çeşidinin Kur'an üzerine yapılmış en eski tefsir türü olduğu iddiasını öne sürer.³² Mukâtil, temel amaçları sıradan inananlara Kur'an metnini açıklamak olan müfessirler kuşağına mensuptur. Çoğu durumda, okuyucu tarafından hemen anlaşılabilen kelimeler ve ifadeler için açıklama ve izahlar yapar. Açıklama yaparken ilk başvurduğu yol, metindeki anlaşılabilen kelime ya da deyim yerine anlaşılabilir olanı yazarak anlaşılmasını sağlamaktır. Yaptığı bu açıklamaların başına bazen “*şu anlama gelir...*”, “*şöyle demektir...*”, “*şöyle ki...*”, “*bundan maksat şudur...*” gibi anlamlara gelen “*ya'nî*” kelimesini; bazen de “*der ki...*” anlamındaki “*yekâlu*” kelimesini getirir. Bazen de yorumlarını veya açıklamalarını tefsirini yaptığı ayetle sınırlı tutmaz; müşahedelerini Kur'an'ın diğer ayetlerine de teşmil eder. Daha sonraları tefsir literatüründe bu uygulamaya Kur'an'ın Kur'an ile tefsir edilmesi anlamında *Tefsiru'l-Kur'an bi'l-Kur'an* adı verilmiştir. Çoğu durumda benzer anlamlar ifade eden ayetlere “*kemâ kâle*”, “*fezâlike kavluhu*”, ya da “*misle kavlihi*” gibi ifadelerle işaret eder. Eserde Kuran'ın diğer bölümlerini referans olarak kullanmanın güzel bir örneğine Bakara, 2/1-5. ayetlerin uzun izahında rastlanır. Mukâtil bu ayetlerin izahında Âl-i İmrân, 3/1-7. ayetlerden yaptığı alıntılarını kullanır. Böylece hem tefsir ettiği ayetler –Bakara, 2/1-5- hakkındaki kendi yorumlarını; hem de ayetin izahıyla ilgili kendisi tarafından rivayet edilen bir hikâyeye ve o hikâyedeki kahramanların kimliklerini destekler. Diğer taraftan Mukâtil'in bazen referans olarak aldığı metinlerin açıklama ve izahına da vakit harcadığı görülür.³³

John Wansbrough, Mukâtil'in tefsirini yaygın olarak “anlatım/kıssacı (haggadic) tefsir” tarzına, yani “Kur'an metnini devam eden bir hikâyeye gibi sunan anlatım tarzına” örnek olarak kullanır.³⁴ Mukâtil, Kur'an'ın birbiriyle bağlantısız gibi görünen kelimelerini bir hikâyeye çerçevesi içerisinde açıklamaya gayret eder. Bu anlatı çerçevesinde merkezi noktayı mana üretme aracı olarak kullanır. Gordon Nickel'in de işaret ettiği gibi bu anlatı/hikaye tarzı tefsirin etkisi, “Kur'an metnine devamlılık ve bütünlük verir”.³⁵ Kur'an ve tefsir metinleri arasında bağlaçların

³² Versteegh, “Grammar and Exegesis”, 210.

³³ Gordon Nickel, *The Theme of “Tampering with the Earlier Scriptures” in Early Commentaries on the Qur'ân*, Doktora Tezi, University of Calgary, 2004, 62.

³⁴ John Wansbrough, *Qur'anic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Londra 1977, 122-148.

³⁵ Nickel, *The Theme of “Tampering with the Earlier Scriptures” in Early Commentaries on the Qur'ân*, 63.

kullanılması- ya da bu bağlaçların yokluğu- Mukâtil'in tefsirinde görülen *anlatı* tarzının önemini açık bir biçimde gösterir. Şöyle ki, Mukâtil bu *hikayeleştirme* sayesinde ayetlerin dağınık yapısını, eksik ve belirsiz atıflarını düzene koyma imkanı bulur. Bazen Kur'an cümleciklerini "diğer bir deyişle..." tarzında başka kelimelerle yeniden yazar. Diğer taraftan meraklı okuyucuyu aydınlatmak için de detaylı bilgiler verir. Müphem ifadelerle kimlerin kastedildiğinin söylenmesi metne aşinalık kazandırır ve anlatımın kalitesini arttırır.³⁶

Mukâtil'in tefsirinin en çarpıcı özelliklerinden birisi de neredeyse açıklanmayan hiçbir şey bırakmamış olmasıdır. Bütün ayrıntılar, Kur'an'daki bütün mübhem ifadeler, hatta *müşrikûne* ve *münafikûne* gibi genel atıflar dahi ayrıntılı olarak açıklanmıştır. Hiçbir şey ve hiçbir kimse kapalı bırakılmamıştır. Bunun tipik bir örneği "*Kâleti'l-Yehûdü*" ifadesini (Mâide, 5/64) "*yani İbn-i Süreyya ve Finhâs el-Yahûdiyyeyn ve 'Âzir b. Ebî Âzir*" şeklindeki açıklamasıda görülür.³⁷ Muhtemelen bu tarzın en absürt örneği Süleyman'la (Neml, 27/18) konuşan karıncanın adının el-Cermî³⁸; Ashâb-ı Kehf'in (Kehf, 18/18) (mağaraya sığınan insanlar) köpeğinin isminin Kıtmîr olduğu bilgilerini tüm ciddiyetiyle vermesidir.³⁹ Göklerin ve yerin altı günde (Yunus,10/3) yaratılmasıyla ilgili de şu açıklamaları yapar: Allah, gökleri Pazar ve Pazartesi günlerinde, yeryüzünü ise Salı ve Çarşamba günlerinde, bu ikisi arasında olanları Perşembe ve Cuma günlerinde yarattı.⁴⁰ Çoğunlukla "*nezelet fi...*" ve "*ve zâlike enne ...*" gibi ifadelerle zaman zaman *esbâbü'n-nüzûl*'e de yer verir. Anlaşıldığı kadarıyla Mukâtil, hem Hz. Peygamber'in hayatı ve hem de Kur'an'da değinilen Kitab-ı Mukaddes'e ait kıssalar konusunda; özellikle de daha önceki peygamberlerin hayatları hakkında detaylı bilgiye sahipti. Yahudi ve Hristiyan kaynaklarının elinin altında olduğunu, literatürde sonraları *isrâiliyyât* denilecek

³⁶ Nickel, *The Theme*, 63.

³⁷ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, ed. Dr. Abdullah Mahmûd Şahhâta (Kahire: 1979), c. 1, 490.

³⁸ Mukâtil, *Tefsîr*, c. 3, 299. Editörün notu: "Bir faydası olmadığından Allah bu karıncanın adını açıklamamıştır. Bu durumda karıncanın ismi ancak (Hz. Peygambere ait hadis) rivayetiyle bilinebilir, fakat söz konusu karıncanın adıyla ilgili bir hadis de varit olmamıştır. Bu nedenle karıncanın adıyla ilgili kaynağın israiliyat (Kitab-ı Mukaddes kıssaları) ya da mevzu' (uydurma hadis) olduğu çok açıktır."

³⁹ Mukâtil, *Tefsîr*, c. 2, 578.

⁴⁰ Mukâtil, *Tefsîr*, c. 2, 225.

olan bilgilere aşırı güvendiğini ve kendisine yöneltilen eleştirilerden birinin sebebinin de bu olduğunu biliyoruz.⁴¹

Müslüman âlimler genellikle Mukâtil'in *isrâiliyyât*'a yer vermesini tefsirinin en bariz kusuru olarak değerlendirirler.⁴² Yazıldığı dönemde bazı kelimeler henüz tamamen çözüme kavuşturulmadığından, eserde daha sonraki ehl-i sünnet hassasiyeti üzerinde çok etkisi yapacak belirli noktalar farkedilebilir. Diğer taraftan Mukâtil'in kendinden sonraki müfessirler arasında tartışmalı olan bazı hususlarla ilgilenmediği de eserde açıkça görülür. Örneğin, Kur'an'da bulunan garîb kelimelerle tereddüt etmeden geniş ölçüde ilgilenir. Mesela şöyle der: Kur'an'daki *kıstâs* Yunanca'da "terazi" (*mîzân*)⁴³; *istibrak* Farsça'da "sırmalı ipek kumaş" (*dîbâc*)⁴⁴ anlamına gelen kelimelerden türemiştir. Yine Mısır'da⁴⁵ kullanılan *yemm*, "deniz" (*bahr*) kelimesinin İbranî kökenine; *tâhâ* "Ey adam" (*Yâ Racul*)⁴⁶ kelimesinin Süryani kökenine dikkat çeker. Kur'an'ı kelimesi kelimesine Allah'ın konuştuğu sözü olarak kabul eden ehl-i sünnet Müslümanlar için, ilahilik vasfını değiştirme imasında bulunacağından, Kur'an'da başka dilden alınma kelimeler ya da yeni türetilmiş kelimeler olduğunu kabul etmek mümkün değildir. Bu yüzden, *kıstas* ya da *istibrak* gibi kelimelerin Arapça kökenli ya da en azından bu kelimelerin İslam öncesi Arap

⁴¹ Kur'an tefsirinde sık sık söz edilen *İsrâiliyyât* tabiriyle ortaçağda yazılan tefsir ve tarih kitaplarına alınmış Kitab-ı Mukaddes kıssaları kastedilir. Calder bu terimin daha önceki dönem müfessirleri tarafından toplanmış fakat itirazlarla karşılanmış materyalleri tarif etmek üzere tefsir literatürüne İbn Kesir tarafından dâhil edildiğini ileri sürer. Bkz. Norman Calder, "*Tafsîr* from Tabarî to Ibn Kathîr: Problems in the description of a genre, illustrated with the reference to the story of Abraham", ed. GR Hawting and Abdul-Kader A Shareef, *Approaches to the Qur'ân*, London 1993, 137.

Aynı kitapta bu konuyla meşgul olan Andrew Rippin da şöyle der: "İsrâiliyyât teriminin ortaya çıkışı ve kullanımı özel bir incelemeyi gerektirir. Benim izlenimim, aşağılayıcı bir terim olarak yaygın tedavüle giren bu tabir tek başına tefsir için sağlam kabul edilmeyen tefsir materyallerini ifade eder... İbn Teymiyye ve İbn Kesîr." Bkz. Rippin, "Interpreting the Bible through the Qur'ân, *Approaches to the Qur'ân*, 258. Daha ileri tartışma için bkz. M.J. Kister, "Haddithü 'an banî isrâ'îla wa-la haraja", *Israel Oriental Studies*, 2 (1972), 215-239; Yine bkz. Şahhâta'nın *el-Eşbâh ve'n-nezâir*'e yazdığı giriş, 64; Kees Versteegh, "Grammar and Exegesis", 214.

⁴² Şahhâta, *el-Eşbâh*, giriş kısmı, 64. Mukâtil'in tefsiri üzerine yaptığı uzun araştırmasında Şahhâta, onun Hristiyan ve Yahudi kaynaklarını kullanımına dair bazı örnekler verir. Şahhâta ayrıca bazı tefsir alimlerinin *isrâiliyyât*a dair görüşlerine de yer verir. Burada ilginç olan durum şudur: Pekçok alim *isrâiliyyât* kullanım konusunda yaptıkları uyarılara rağmen, Şahhâta'nun tespitlerine göre, Taberî, Begavî, el-Hâzin, İbn Kesîr, Kurtubî ve diğerleri gibi pekçoğu tefsirinde *isrâiliyyât*ı yaygın bir şekilde kullanmıştır. Bkz. Şahhâta'nın *Tafsîr Muqâtil b. Sulaymân: Dirâsa wa Tahqîq* isimli eseri, c. 5, 215-241.

⁴³ Mukâtil, *Tefsîr*, c. 2, 530.

⁴⁴ Mukâtil, *Tefsîr*, c. 2, 584.

⁴⁵ Mukâtil, *Tefsîr*, c. 2, 59.

⁴⁶ Mukâtil, *Tefsîr*, c. 2, 20.

şiiirlerinde var olduğunu ispatlamak için çok çaba harcamışlardır. Claude Gilliot, Mukâtil'in bazı İbranice figürler hakkındaki görüşlerinin peygamberlerin yanılmazlık (*ismet*) ilkesinin gelişmesinden önceki dönemi temsil ettiğini savunur. Yusuf'un niyeti hakkındaki tartışması (Yusuf, 12/24), Davut'un Bat-Şeba'ya karşı tutumu, Süleyman ve heykel kıssası gibi örnekler, daha sonraki dönem âlimlerine açık olmayan yorum özgürlüğünü gösterir.⁴⁷

Başka bir örnek ise, Kur'an'daki antropomorfik pasajların anlamına ilişkindir. Mukâtil bu pasajların anlamını vurgulamak ya da vurgulamamak gibi bir çabaya girmemiş; onlara da diğer ayetlere yaptığının aynısını yapmış; yani metni başka kelimelerle yeniden yazmış ve tefsir etmiştir. Daha sonra detaylı bir şekilde ele alınacağı gibi, bu ayetlerin ne hakiki ne de metaforik tefsiriyle alakalı Mukâtil'in hiçbir sorunu yoktur. Gilliot, "Atfedildiği kadar çok olmasa da Mukâtil'in yakın zamanda yayımlanmış tefsirinde antropomorfik düşüncenin izlerine raslanır"⁴⁸ demektedir. Gilliot maalesef Mukâtil'in Kur'an'daki antropomorfik ifadelere yaklaşımını enine boyuna inceleyecek kadar ileriye gitmemiştir. Benim tezim, Mukâtil'in durumunun daha ileri bir inceleme gerektirdiği yönündedir. Çünkü bu çalışma onun fikirlerini öğrendiğimiz kaynakların güvenilmezliğini ortaya koymaktadır.

3. Mukâtil Aşırı Bir Antropomorfist miydi?

Bu bölümde, Kur'an'da görünüş itibarıyla antropomorfik olan ifadeleri Mukâtil'in nasıl tefsir ettiğine bakacağız. Öncelikle şu hususu belirtmek gerekir ki, Kur'an, Allah'ın ilahi sıfatlarını ilginç bir yolla anlatmaktadır. Bir tarafta, Allah'a eş hiçbir şeyin olmadığını ve O'nun benzerinin bulunmadığını (Şûrâ, 42/11; İhlâs, 112/4) söylerken diğer taraftan O'nu, yüzü, eli, gözü olan; konuşan, tahtına oturan ve duygu sahibi olarak niteler. Hz. Peygamber'e ait pekçok rivayet de Allah'ın bir bedeni olduğu iddialarını destekler mahiyettedir. Asıl dikkat çekici olan husus şudur: Kur'an'da antropomorfik ifadelerin; yani zât-ı uluhiyyetin insan doğasına benzerliğini ifade eden cümlelerin - örneğin Kitab-ı Mukaddes'e kıyasla oldukça makul bir ölçüde de olsa - Kur'an'da yer alması Müslümanları şaşkınlığa uğratmıştır. Akla gelen ilk şey "Bu nasları anlamada doğru yol nedir?" sorusudur.

⁴⁷ Gilliot, "Muqâtil, Grand Exégète, Traditionniste et Théologien Maudit", 70-72.

⁴⁸ Gilliot, "Exegesis of the Qur'an: Classical and Medieval", ed. Jane McAuliffe, *The Encyclopaedia of the Qur'an*, c. 1, 107.

Bu ifadeler yazıldıkları gibi, yani hakikat olarak mı anlaşılmalı, yoksa mecazî bir yorum mu gerektirir ya da bu noktada uzlaştırıcı bir tutum mümkün müdür? Bu bağlamda Mukâtil'in Kur'an'daki antropomorfik ifadeleri tartışması karmaşık bir durum arz eder. Şöyle ki, o bu ifadeleri lafzî manalarıyla aldığı gibi yerine göre onlara mecazî anlamlar da verir. Zahirî anlamıyla antropomorfik olan ayetlere buldukları yere göre farklı anlamlar vererek oldukça ilginç bir yaklaşım sergiler.

Allah'ın Yüzü

Antropomorfistler (*müşebbihûn*) pozisyonlarını desteklemek için *vechühû* (onun yüzü) ya da *vechu rabbike* (senin rabbinin yüzü) gibi ayetleri ve yine içerisinde Allah'a yüz isnat edilen benzer ifadeleri delil olarak kullanırlar. Aşırı bir antropomorfiste göre "vech" kelimesi bizim yüzümüz gibi bedene ait bir parça olarak anlaşılmalıdır. Genel olarak antropomorfistlere göre ise "vech" ifadesi nasıllığı (*bilâ keyf*) sorgulanmadan zahiri anlamıyla Allah'ın zatına ait bir sıfat kabul edilmelidir.⁴⁹ Diğer taraftan *teşbih*'i inkâr eden Mu'tezile *vech*'i mecazî anlamda Allah'ın zâtı olarak yorumlar.⁵⁰ Mukâtil'in bu konudaki tavrı, tıpkı diğer antropomorfik ifadelerde olduğu gibi, yeknesak değildir; bir yerde mecazî anlam verirken başka bir yerde gerçek anlam verir. Allah'ın yüzünden söz eden Kur'an pasajlarına Mukâtil'in yaptığı yorumlar aşağıya aynen alınmış, peşinden de bazı genel tartışmalara yer verilmiştir (Not: Mukâtil'in tefsirindeki usule uyularak ayetler parantez içerisinde ve italik olarak yazılmıştır).

Kehf Suresi, 18/28

(*Sen Rablerine dua edenlerle birlikte sabret*), şu anlama gelir: Onlar Rablerine ibadet ederler. Yani (*sabah ve akşam*), günün iki yüzünde namaz kılarlar. (*Onlar Allah'ın yüzünü isterler*). Yani, namazlarıyla ve oruçlarıyla Allah'ın yüzünü talep ederler.⁵¹

⁴⁹ Ebû Ya'lâ, *Kitâbu'l-Mu'temed fi Usûli'l-Dîn*, ed. W.Z. Haddad (Beyrut: 1974), 51.

⁵⁰ Zemahşerî, "O'nun yüzünden başka herşey yok olacaktır", (Kasas, 28/88) ifadesini şöyle açıklar: "O hariç ...", ve şu ilaveyi yapar "yüz zât'ı ifade eder (*el-vechu yuabberu bihî ani'z-zâti*)." Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmizi't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvil fi Vucuhi't-Te'vil*, ed. Adil Ahmed Abdulmevcud ve Ali Muhammed Mu'avvaz (Riyad: 1998), c. 4, 531.

⁵¹ Mukâtil, *Tefsîr*, c. 2, 582.

Kasas Suresi, 28/88

(*O'ndan başka ilah yoktur, O'nun yüzünden başka her şey yok olacaktır*). Allah (c.c.) buyuruyor ki: Yaşayan her şey ölecektir. Sonra sürekli hayat sahibi olduğundan, ölmeyeceğinden dolayı kendisini bundan müstesna tutarak şöyle buyurdu: (*O'nun yüzü hariç*). Yani, O hariç.⁵²

İnsan Suresi, 76/9

(*Biz sizi sadece Allah'ın yüzü için doyuruyoruz*), yani, Allah Teâla'nın rızası için. (*Sizden ne bir karşılık ne de bir teşekkür istiyoruz*). Yani, bize teşekkürünüzü/övgünüzü ifade edecek bir şey.⁵³

Leyl Suresi, 92/19-20

(*[Onun malını başkaları için harcaması], başkasından gördüğü bir iyiliğe karşılık olarak değil*) cümlesinin anlamı şudur: Ebu Bekir, Müezzîn Bilal ve efendisi Ümeyye b. Halef el-Cumahî'nin yanından geçti.... (Mukâtil'in ayetin tarihsel bağlamını açıklamak için getirdiği malumat buraya alınmamıştır), (*fakat sadece Yüce Rabbinin yüzünü istemesinden dolayıdır*). Yüce olan, *el-A'lâ*, demek yaratıklarının üzerinde olan demektir.⁵⁴

Yukarıdaki alıntılar Mukâtil'in Allah'ın yüzüne ilişkin, hem gerçek anlamda hem de mecazî anlamda, Kur'an ayetlerine yaklaşım biçimlerinin hepsini ortaya koymaktadır. Kelimelere gerçek anlamını vermenin veya onları mecaza hamletmenin yanında çoğu zaman onları açıklamadan bırakır. Tek bir hermenötik usul takip etmez. Bütün yaptığı metni takip etmek ve içerisinde okuyucuya açık olmayacak yerleri açıklamaktır. Mukâtil, "yürüdune vechehû" (Kehf,18/28) ayetini tıpkı En'âm, 6/52'de yaptığı gibi "Rablerinin yüzünü istiyorlar" şeklinde açıklar. Fakat Rûm, 30/38'deki "yürüdüne vechallah" tabirini aynı şekilde açıklamamış olması takip ettiği bir kalıbın olmadığını gösterir. Mutezile gibi figüratif metot kullandığı Kasas, 28/88'in tefsirinde en ilginç olan taraf, "illâ vechehû" tabirini "illâ hüve (yalnızca O)" şeklinde çevirmesidir. Aynı metodu Bakara, 2/115'de de kullanır, "fe eynemâ tüvellû fesemme vechullah (nereye dönerseniz dönün Allah'ın

⁵² Mukâtil, *Tefsîr*, c. 3, 360.

⁵³ Mukâtil, *Tefsîr*, c. 4, 525.

⁵⁴ Mukâtil, *Tefsîr*, c. 4, 723-24.

yüzü ordadır)" ayetini "fe semme Allahu (Allah oradadır)" şeklinde çevirir. Bu bağlamda, Mukâtil, Allah'ın yüzü'nün onun zâtı olduğunu söyleyen Mutezile'yle kesinlikle aynı çizgidedir. Zira tevhit ilkesi gereğince Mu'tezile, Allah'ın bir yüzü olmasını reddeder. Allah birdir ve parçaları yoktur. Bu nedenle yüz gibi bir parçasının olduğunu söylemek akla terstir. İnsan Suresi dokuzuncu ayetiyle (76/9) ilgili Mukâtil'in tefsirinden yukarıda yapılan üçüncü alıntı apaçık bir şekilde onun "vechullah (Allah'ın yüzü)" ifadesini "merdâtullah (Allah'ın rızası)" şeklinde yorumladığını göstermektedir. Bu durum aşırı olması bir tarafa, onun bir antropomorfist olduğu iddialarını bile desteklemez. Yukarıdaki son alıntı da Mukâtil'in ilgili Kur'an pasajlarını tefsir metoduna dair başka bir örnek sunmaktadır. Şöyle ki, "İllâ ibtiğâe vechi rabbihi'l-A'lâ (sadece en yüce olan Rabbinin yüzünü arar)" ayetinde Mukâtil, "vechi rabbihi (Rabbinin yüzü) tabirini açıklamak yerine "A'lâ (En yüce olan)" kelimesini açıklamayı tercih eder. Aslında Bakara, 2/272 ve Ra'd, 13/22 ayetlerinde de "ibtiğâe vechillah" tabiri için bir açıklama getirmez.

Allah'ın Gözü

Diğer taraftan Kur'an, Allah'ı "gözü ('ayn)" olan bir varlık olarak niteler. Allah ile ilgili olarak (*ayn*) ve çoğulu (*a'yun*) Kur'an'da beş kere geçer. Bu kelimeleri müfessirler kelimî yönelimlerine uygun bir çizgide farklı farklı yorumlamışlardır. Mutezilî müfessir Zemahşerî, "gözlerimizin altında bir gemi inşa et" (Hûd,11/37; Mü'minûn, 23/27) ayetine "Sanki Allah'ın muhafızları kendisiyle (Nuh) berabermiş ve kimse yaptığı işi tahrip edemesin diye gözleriyle ona rehberlik yapıyorlarmış gibi *bizim koruma ve rehberliğimiz altında*" anlamını verir.⁵⁵ Hanbelî geleneğinden el-Kâdî Ebû Ya'lâ (v.458/1066) şöyle der: "Allah kendine iki göz atfetmiştir.... Bunlar basar ve rü'yete eklenmiş iki sıfattır."⁵⁶

Göz konusunda da Mukâtil bir tarafta mecazî anlam vermek, diğer tarafta gerçek anlam vermek suretiyle karmaşık bir görüntü arz eder.

⁵⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 4, 226.

⁵⁶ Ebû Ya'lâ, *Kitâbu'l-mu'temed*, 51.

Hûd Suresi, 11/37

(*Ve gemiyi*), yani Nuh'un gemisini (*gözlerimizle*) yani, bizim bilgimizle (*ve vahyimizle*), yani sana nasıl emrettiyse öylece (*yap*), yani onun üzerinde çalış. Bunun üzerine Nuh gemi üzerinde dört yüz yıl çalıştı. Bu gemi tik ağacından yapılmıştır.⁵⁷

Tâhâ Suresi, 20/39

(...*Gözümün önünde yetiştirilmen için*), sanduka denize bırakıldığında, bulunduğunda ve çocuk emzirildiğinde, ki bütün bunlar Allah'ın (c.c.) gözüyle olmuştur. Fir'avun bebeği sarayına aldığında Allah Musa'ya herhangi bir kadının sütünü kabul ettirmedi.⁵⁸

Kamer Suresi, 54/14

Gemi (*gözlerimizin altında akıp gidiyordu*). Allah buyuruyor ki: gemi suyun içinde Allah'ın gözünün önünde ilerliyor; sonra Allah Nuh'un kavmini suda boğdu. Bu boğma (*inkâr edilmiş olana bir mükâfat olarak*) Yani, 'inkâr edilen'den kasıt Nuh'tur.⁵⁹

Yukarıdaki pasajlardan, Mukâtil'in Kur'an'daki antropomorfik ayetlere yaklaşımının ne kadar karmaşık olduğunu daha iyi anlayabiliyoruz. Birinci örnek açıkça gösteriyor ki "bi a'yuninâ (gözlerimizle)" tabirini "bi 'ilminâ (bilgimizle)" şeklinde açıklarken mecazî bir metod kullanıyor. Mukâtil, Allah'ın Nuh'a bir gemi inşa ettirerek bu yolla onu gelen tufandan korumasının hikmetini anlamamıza yardımcı olmak amacıyla "Allah'ın bilgisi" ile "Allah'ın takdiri" (kader) arasındaki ilişkiye vurgu yapar. Bununla beraber, son iki alıntı Mukâtil'in " 'ala 'aynî" (Tâhâ, 20/39) ve "bi a'yuninâ" (Kamer, 54/14 ve bkz. Tûr, 52/48) tabirlerini çevirmek için herhangi bir yorum metodu kullanmadığını gösterir. Bu pasajları Musa'nın başına gelenlerin (suya bırakılması, bulunması ve emzirilmesi) ve Nuh'un başına gelenlerin (gemide güvende kalması) tamamı Allah'ın gözünde gerçekleşmiştir - (ki ben buna "olanlar Rabb'in gözetimi veya himayesi altındadır" anlamını veriyorum) - şeklinde anlamak Mukâtil'i bir antropomorfist olarak okunma ihtimaline açıktır.

⁵⁷ Mukâtil, *Tefsîr*, c. 2, 281.

⁵⁸ Mukâtil, *Tefsîr*, c. 3, 27.

⁵⁹ Mukâtil, *Tefsîr*, c. 4, 179.

Diğer bir anlatımla, Musa'nın ve Nuh'un hayatındaki bu olaylar Allah'ın onları gözlemleyen bakışları altında ve sayesinde gerçekleşmiştir. Bununla beraber, daha yakından bir bakış Mukâtil'i antropomorfist olarak görmeyen muhtemel başka bir okumayı da ortaya koyar. Dikkat edilmelidir ki, örneğin, birinci ve sonuncu alıntıların ikisi de aynı kıssadan; yani Allah'ın Nuh'a ailesini ve yeryüzündeki dişili-erkekli bütün canlı türlerini büyük bir selden kurtarmak için bir gemi inşa etmesini emreden kıssadan bahseder. Her iki ayette de "bi a'yuninâ" tabiri bu bağlamda yer alır. Mukâtil birinci ayette bu ifadeye mecazî anlam verdiğinden, ikinci ayette bu terime niçin gerçek anlamı vermemiz gerektiği hususu biri tarafından sorulabilir. Diğer bir deyişle, Mukâtil'in her iki ayete olan yaklaşımına bakış, bizi onun açık olan antropomorfistliğini sorgulamaya yöneltir.

Allah'ın Eli

Kur'an'da Allah'ın yüzünden ve gözünden söz eden ayetler gibi aynı kategoriden olmak üzere O'nun elinden söz eden ayetler de vardır. Bu kabil ayetlerden bazıları şunlardır: "Yahudiler 'Allah'ın eli bağlanmış!' dediler. Asıl kendi elleri bağlanmış ve söyledikleri yüzünden lanetlenmişlerdir. Aksine O'nun iki eli açıktır, dilediği gibi verir" (Mâide, 5/64); "Ey iblis! Kendi iki ellerimle yarattığıma secde etmekten seni alıkoyan nedir" (Sâd, 38/75); ve "Allah'ın eli onların ellerinin üstündedir" (Fetih, 48/10). *el-Eşbâh ve'n-Nezâir'de* Mukâtil, elin üç farklı anlama geldiğini söyler. *Birincisi*, antropomorfik olarak anlaşıldığı şekliyle "elin kendisidir (*el-yed bi 'aynihâ*)". Nitekim "Kendi iki elimle yarattığıma secde etmekten seni alıkoyan nedir" (Sâd, 38/75) ayetine Mukâtil şu anlamı verir: "En yüce olan Rahman'ın eliyle. O Adem'i kendi eliyle yarattı". Yine ayete daha ileri bir açıklama getirerek şöyle der: "Allah gökleri ve yeri tuttuğu (*kabeza*) elleriyle Âdem'i yaratmıştır." Mâide, 5/64. ayetin "Fakat O'nun iki eli açıktır" kısmını açıklarken de eli, "elin kendisi" şeklinde tefsir etmiştir.⁶⁰ İkincisi, gerçek el anlamında değil, "rızklandırmak" anlamında mecazdır. "Yahudiler 'Allah'ın eli bağlıdır' dediler. Onların elleri bağlıdır..." (Mâide, 5/64) ayetinde durum böyledir. Mukâtil, bu ayeti şöyle tefsir eder: 'Onlar dediler ki: Allah ellerini bize rızık vermekten kısıtladı, bu yüzden Benî İsrail zamanında olduğu gibi rızık bol değildir.'⁶¹ Üçüncüsü ise eylem/iş (amel) anlamına gelir. Mukâtil, bu kategoriye örnek olmak üzere özellikle

⁶⁰ Mukâtil b. Süleymân, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, 321.

⁶¹ Mukâtil, *el-Eşbâh*, 321.

iki ayetten bahseder: “Onlar, bizzat kendi elimizle, onlara sahip olacakları birçok hayvan yarattığımızı görmüyorlar mı?” (Yâsîn, 36/71) ve “Allah'ın eli onların ellerinin üzerindedir” (Fetih, 48/10). Mukâtil bu son ayete şu anlamı verir: “Allah'ın onlara cömert davranışı kendilerinin Hudeybiye günündeki biatlerinden (sadakat sözleşmesi) daha iyidir”.⁶² Aşağıda, *el-Eşbâh* isimli eserinde el ile ilgili olarak verdiği bu üç yorumu tefsirinde söyledikleriyle karşılaştıracamız.

Maide Suresi, 5/64

(*Ve Yahudiler*) yani: İbn-i Sûriyya ile Finhâs, bu iki Yahudi, ve ‘Âzir b. Ebî ‘Azir, (*dedi ki: Allah'ın eli bağlıdır*) yani kapalıdır. Allah elini bize kapattı, bu yüzden eli bize nimet vermiyor. O cömert değildir. Bunun sebebi, Allah daha önce rızıklarını bolluştırmıştı, fakat isyanları ve haramları helal saymaları nedeniyle, Allah da onlara olan nimetlerini kısıtı. İşte bu yüzden: Allah'ın eli bağlandı, dediler. Allah da buyurdu ki: (*onların elleri bağlıdır*) yani; onların elleri iyi olan şeyleri yapmaktan kısıtlanmıştır (*ve onlar söylediklerinden dolayı lanetlenmişlerdir, fakat Allah'ın iki eli açıktır*), iyi olan her şey onun elindedir (*dilediğine cömertçe verir*). O dilerse nimetlerini artırır, dilerse daraltır. Onlar sadece O'nun tasarrufu altında bulunan yarattıkları ve kullarıdır.⁶³

Yâsin Suresi, 36/71

(Görmüyorlar mı, biz onlar için) işlerimizden olmak üzere (bizzat kendi elimizle) deve, inek ve koyun gibi (birçok hayvanlar yarattık. Bu yüzden onlar bu hayvanlara sahiptirler), onları kontrol ediyorlar.⁶⁴

Fetih Suresi, 48/10

(*Allah'ın eli*) iyi olan her şeyi onlara vereceğine dair sözünü tutarak (*onların ellerinin üzerindedir*). Bu durum onların Hz. Peygamber (a.s.)'e “kaçmayacağımıza, düşmanla savaşacağımıza sana söz veriyoruz, bizi böylece bilin!” dedikleri zaman gerçekleşmiştir.⁶⁵

⁶² Mukâtil, *el-Eşbâh*, 321.

⁶³ Mukâtil, *Tefsîr*, c. 1, 490.

⁶⁴ Mukâtil, *Tefsîr*, c. 3, 584.

⁶⁵ Mukâtil, *Tefsîr*, c. 4, 70.

Mukâtil'in *el-Eşbâh ve'n-Nezâir* isimli eseriyle tefsiri arasında bu konu merkezli yapılan bir karşılaştırma bazı çelişkili durumlar ortaya koyar. Bu karşılaştırmaya geçmeden önce, sırayla şu hususları belirtmek gerekir:

Birincisi, Mukâtil, "Allah'ın eli" hakkında sadece yukarıda alıntı yapılan üç yerde yorum yapar.

İkincisi, el ile alakalı olan *bi yedihi*, *bi yedike*, *bi yedeyye*, ya da *beyne yedeyllahi* ve *beyne yedeyhi* gibi tamlamaları açıklamaz. Bu sebepten ötürü Sâd, 38/75'deki "mâ menâ'eke en tescüde limâ halaktü biyedeyye (benim kendi iki elimle yarattığıma secde etmekten seni alıkoyan nedir)" ayetini tefsir ederken, "benim kendi iki elim" tabirinin kendisine ne ifade ettiğiyle ilgili *tefsirinde* herhangi bir açıklama getirmezken *el-Eşbâh'ta* "kendi iki elim" tabirinin antropomorfik olarak "elin kendisi (*el-yed bi 'aynihâ*)" şeklinde anlaşılması gerektiğini söyler. Diğer bir çarpıcı karşılaştırma da Mâide, 5/64'ün izahında görülür. Ayetin ikinci kısmında "bel yedâhu mabsûdetân (fakat O'nun iki eli açıktır)" cümlesine tefsirinde bir açıklama getirmemesine karşın, *el-Eşbâh'da* bunun mecazî olarak anlaşılması gerektiğini söyler. Diğer taraftan aynı ayetin ilk kısmına yani "Yedullahi mağlûletün (Allah'ın eli kapalıdır)" cümlesine Tefsirinde, (*emseke'llâhu yedehû*) "Allah elini kapattı" anlamı vererek ayeti gerçeğe hamleder. Halbuki *el-Eşbah'ta* aynı cümlede "rızik veren" manasında mecazî anlam verir. Bununla beraber, görünüş itibarıyla çelişkili olan bu durum bir çözüme kavuşturulabilir. Şöyle ki: Mukâtil "Yedullahi mağlûletün" cümlesini açıklamak için getirdiği "emseke'llahu yedehu" tabirini "kendini yardım etmekten alıkoydu" anlamında Arapça bir deyim olarak anlamaktadır. Çünkü bazı Arapça deyimlerde "mâsîk" kelimesi "cimri" anlamında kullanılır. Örneğin İbn Manzûr *Lisanü'l-'Arab'ta* şöyle der: *Racülun mâsikun, ey bahîlun emseke mâ fi yedeyhi lâ yu'tîhi ehaden.* (Racülün mâsikün: Elindekini kimseye vermeyen cimri, demektir).⁶⁶

Allah'ın Arşa İstivâsı

Kur'an, Allah'ın arşından yirmi iki defa söz eder. Bunların yedisi Allah'ın arşa oturmasıyla alakalıdır. Genel olarak, Kur'an Allah'ın gökleri ve yeri yarattıktan sonra arşa istiva ettiğini ve kainatı yönettiğini tasvir eder. Fakat daha sonra da

⁶⁶ Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: 1956), c. 10, 488.

görülebileceği üzere, Mukâtil Allah'ın gökleri ve yeri yaratmadan önce tahtına oturmasından söz ederek, ayetlerde sözedilen sıralamayı tersine çevirir. Klasik İslam ilahiyatında "tahtına oturan Allah" tasviri birçok tartışmanın merkezi olmuştur. Çünkü bu durum 'Kur'an literal olarak tercüme edilmeli mi edilmemeli mi; şayet edilecekse ne dereceye kadar edilmeli' gibi soruları ortaya çıkartır. Bu ayetler lafzî manalarıyla anlaşıldığında, metin Allah'a ilişkin antropomorfik görüntüler uyandırır. Şöyle ki: ortada bir taht ve bunun üstünde oturan Allah... vMecazi anlamın tercih edilmesi halinde ise metin ilahi hâkimiyet ve üstünlük için rengârenk bir referansa dönüşür. Zemahşerî bu durumu şöyle izah eder: "Allah arşa oturuyor" sözü mecazî anlamda "Allah meliktir" (*kinâye 'ani'l-mâlik*) sözüyle eşdeğerdir.⁶⁷ Mukâtil'in ayetlerde söz edilen sıralamayı (yaratma-tahta oturma) tersine çevirmesi aşağıdaki iki alıntıda görülebilir:

Yunus Suresi, 10/3

(*Şüphesiz ki senin Rabbin, Allah, gökleri*) Pazar ve Pazartesi; (*ve yeryüzünü*) Salı ve Çarşamba günleri; bu ikisinin arasında olanları da Perşembe ve Cuma günlerinde olmak üzere, bunların hepsini (*altı günde yarattı, sonra tahtına oturdu*). Bu ayettin (*sonra tahtına oturdu*) kısmında takdim vardır. Ayetin anlamı aslında şöyledir: (*Tahtına oturdu*), sonra da gökleri ve yeri yarattı.⁶⁸

Tâhâ Suresi, 20/5

(*Rahmân tahtına oturdu*), ayetinde de "takdim" vardır. Göklerin ve yerin yaratılışından önce oturdu/yerleşti, anlamındadır.⁶⁹

"Allah tahtına oturdu" ayeti'nin anlamı, İslam düşünce tarihi boyunca tartışma kaynağı olmasına rağmen, Mukâtil meseleyi basitçe ele alıyor. "İstivâ 'ale'l-arş" (Allah'ın tahtına oturması) ile ilgili yedi ayet arasından o, sadece Yunus, 10/3'e bir açıklama getirir ve *istivâ* kelimesine *istekarra* (oturmak, kurulmak, yerleşmek) anlamı verir. Onu en çok ilgilendiren konu, yaratılışın mantıksal sırasına dair Kur'an'ın bize söylediği, yani Allah'ın gökleri ve yeri yarattıktan sonra tahtına oturmasıdır. Konuyla ilgili yedi ayetin tefsirlerinde de Mukâtil, "Allah kâinatı yaratmadan önce tahtına oturmuştur" açıklamasında ısrar eder. Bu içerikte

⁶⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 4, 67.

⁶⁸ Mukâtil, *Tefsîr*, c. 2, 225-26.

⁶⁹ Mukâtil, *Tefsîr*, c. 3, 20-1.

kullandığı teknik terim “takdim” kelimesidir. Daha sonraki gramerciler tarafından sadece “cümle öğelerinin sıralanış düzenindeki değişiklik” anlamında kullanılan “takdim”⁷⁰ terimini Mukâtil, gerçek anlamında, yani “bir şeyi diğerinin önüne koyma” manasında kullanır. Kendi döneminde “takdim” kelimesi henüz teknik bir anlam kazanmadığı için bu anlaşılabilir bir durumdur.⁷¹ Böylece “takdim” ile asıl vurgulanmak istenen şeyin “ayette söz edilen faaliyetlerin sıralanışındaki mantıksal düzenin ters çevrilmesi” olduğu açıklık kazanmaktadır.

Mukâtil'i konuyu bu şekilde ele almaya iten sebep nedir? Allah'ın tahtına oturduğunu haber veren yedi ayetin tamamında, O'nun gökleri ve yeri yarattıktan sonra arşına oturduğu ifade edildiği halde onun niçin bu sırayı tersine çevirdiğini, - arşa oturmayı yaratmadan öne aldığı- anlamak zordur. Bunun muhtemel nedenlerinden biri onun Hud, 11/7'yi anlama şekli olabilir. Zira “O, hanginizin amelinin daha güzel olacağı hususunda sizi imtihan etmek için, Arş'ı su üzerinde iken gökleri ve yeri altı günde yaratandır” anlamındaki ayet -açıkça olmasa da- tahtın yaratılışının göklerin ve yerin yaratılışından önce olduğunu îmâ eder. Görünüşe göre Arş'ın yaratılışının gökler ve yerden önce olduğuna dair Mukâtil'in görüşünü destekleyen bir hadis de yoktur. Muhtemel diğer sebep de ilk Müslümanların çoğu tarafından Yahudilere nispet edilen, “Allah'ın Pazar'dan Cuma'ya kadar kâinatı yaratmakla meşgul olduktan sonra Cumartesi günü dinlenmek için tahtına oturduğu”, görüşünü inkâr kastı olabilir. Mukâtil burada diyor ki: Allah kâinatın yaratılışından önce tahtına oturmuştur. Bu nedenle, gökleri ve yeri yarattıktan sonra dinlenmek için tahtına oturması gibi bir mevzu sözkonusu değildir.

Allah'ın tahtına oturması meselesine geri dönecek olursak, Mukâtil'in *istivâ* yerine kullandığı kelime *istikrâr*'dir. Bu bağlamda Mukâtil bir antropomorfist miydi? Bu sorunun cevabı açıkça “evet” tir. Bunu söylemekle birlikte, Allah'ın tahtına nasıl oturduğu ve yerleştiğini açıklamadığı için, *aşırı* bir antropomorfist olduğunu söyleyecek herhangi bir gerekçeye sahip değiliz. Aslına bakılırsa, Mukâtil *istivâ* konusunu da yukarıda tartışılan diğer benzer konuları da, sıfatlar konusunda kendisini aşırılıkla suçlayan ehl-i sünnet alimleriyle hemen hemen aynı çizgide ele alır. Zira Mukâtil de ehl-i sünnet de bu durumu ele alırken “*bilâ keyf*” terimiyle formüle edilen “nasıl olduğunu izah etmeksizin sıradan eylemleri Allah

⁷⁰ Kees Versteegh, “Grammar and Exegesis”, 231.

⁷¹ Versteegh, “Grammar and Exegesis”, 231.

hakkında kullanmamıza cevaz veren ilkeye" dayanırlar.⁷² "Bila keyf" ilkesi genellikle "istivâuhû ma'lûmün ve'l-keyfü minhü gayru ma'kûlün ve's-suâlu 'anhu bid'atün ve'l-îmânu bihî vâcibun (istiva malumdur, şekli bilinemez, sorgulamak bid'at ve inanmak bir görevdir)" dediği nakledilen Malik b. Enes'e dayandırılır.⁷³

Özetle, Kur'an'daki bazı antropomorfik pasajlara Mukâtil'in yaptığı yorumların yukarıda sunulan analizlerine dayanarak şunu söyleyebiliriz: Kur'an'daki antropomorfik ifadelerle ilgili Mukâtil'in değişik görüşleri vardır. Allah'ın tahtına oturması konusunda Mukâtil'in antropomorfist olduğu açıktır. Tefsiri yakından incelendiğinde, Allah'ın koltuğu (*kürsî*) (Bakara, 2/255), sağ tarafı (*yemîn*) (Zümer, 39/67), ve ahirette görülmesi (Kıyamet, 75/23) meselelerinde de antropomorfik yoruma meyilli olduğu görülür. Mu'tezile son konuyu, yani Allah'ın ahirette görülmesi meselesini antropomorfizmle birleştirir. Çünkü onlara göre Allah ne cevherdir ne de arazdır. Bu nedenle dünyada da, ahirette de görülemez. Şayet cevher olsaydı, -antropomorfistlerin iddia ettiği gibi-, o zaman gözle görülebilirdi.⁷⁴ Allah'ın yüzü, gözü ve eliyle ilgili konuları ise Mukâtil bazı yerlerde mecazî; diğer bazı yerlerde ise gerçek anlamlarıyla tefsir eder.

4. Bazı Muhtemel Açıklamalar

Görünüşte antropomorfik olan ifadeler hakkında Mukâtil'in getirdiği yorumlarla ilgili yukarıdaki tartışmalar, onun aşırı bir antropomorfist olduğu suçlamasının doğruluğunu sorgulamayı gerektirir. Cevap bekleyen soru şudur: Abbasi halifesiyle karşı karşıya geldiğinde bizzat kendisi tarafından bu suçlama inkâr edilmesine rağmen, - ayrıca tefsiri üzerine yaptığımız bu inceleme de onun aşırı antropomorfizm yanlısı olmaktan uzak bulunduğunu gösteriyor - Mukâtil neden hem *mütekellimûn* hem de *muhaddisûn* tarafından aşırı antropomorfizmi teşvik etmekle suçlanmıştır? Bu makalenin başında yer verilen Plessner'in gözlemlerine rağmen, bu ithamlara yer veren kaynakların güvenilirliğini

⁷² Montgomery Watt, "Some Muslim Discussions of Anthropomorphism," *Transactions*, 13 (1947 -1949), 4. "Bilâ keyf" prensibi ile ilgili olarak bkz. Abrahamov, "The Bi-lâ Kayfa Doctrine and Its Foundations in Islamic Theology", *Arabica* 42/3 (1995), 365-379.

⁷³ Süfyân b. Uyeyne'nin dediğine göre bir şahıs Mâlik'e: "Rahman Arş'a istivâ etmiştir": Allah Arş'a nasıl istivâ etti, Ey Ebû Abdullah?" diye sordu. Mâlik sessiz kaldı ve sonra şöyle dedi: "istivâuhû ma'lûmün ve'l-keyf minhü gayri ma'kûlün ve's-suâlu 'anhu bid'atün ve'l-îmânu bihî vâcibun." Bkz. Dr. Ahmed Alî Tâhâ Rammân, *Mâlik b. Enes İmâm Dâri'l-Hicre* (Kahire: 1987), 75.

⁷⁴ Binyamin Abrahamov, "Introduction to Kitabu'l-Müsterşid", 15-16.

sorgulamak mümkündür. Sebebi de çok basittir, çünkü Mukâtil'in kendi eserlerinde bizzat kendisi tarafından bu tür antropomorfik görüş ifade edildiğini kanıtlayacak güvenilir bir kaynak yoktur. Şu ana kadar sahip olduklarımız, Mukâtil'in kendi çalışmaları olmayıp, ona aşırı antropomorfik görüşler isnat edilen kaynaklar, özellikle de kelam kaynaklarıdır. Bu durum söz konusu kaynakların güvenilirliğini sorgulama ihtiyacını iki katına çıkarır:

İlk önce, Mukâtil'i aşırı antropomorfist olmakla suçlayan kişi erken dönem kelamcılarından Ebu'l-Hasen el-Eş'ari'dir (v.324/935). Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslamiyyîn* isimli eserinde Mukâtil'e şu açıklamaları atfetmektedir:

Allah, insan formunda vücut ve cesetten oluşur: et (*lahm*), kan (*dem*), saç (*şa'r*), kemik (*'azm*), ve el (*yed*), ayak (*riçl*), ağız (*lisan*), kafa (*re's*), ve iki göz (*'aynâni*) dahil olmak üzere uzuv (*cevârih*) ve organlara (*a'zâ*) sahiptir. Bununla birlikte, O hiçbir şeye benzemez, hiçbir şey de ona benzemez.⁷⁵

Bu tanımlamadaki sorun, Mukâtil'in ölümüyle Eş'ari'nin ölümü arasında 175 senelik zaman farkı olması ve böyle bir isnadın tarihi doğruluğunu açıklama imkânına hiç kimsenin sahip bulunmamasıdır. Eş'arî'nin yukarıdaki açıklamasını Mukâtil'in herhangi bir çalışmasından elde ettiğine dair bir emare yoktur. Çünkü Eş'arî, Mukâtil'in ismini: (*Kâle Dâvûd el-Cevâribî ve Mukâtil bin Süleymân: "innellahe cism..."*) şeklindeki ifadesinde, aynı sözleri sarf eden Dâvûd el-Cevâribî gibi başka bir şahısla beraber sıralamıştır. Muhtemelen Eş'arî bu kanaatini çağdaşlarının Mukâtil hakkındaki doğruluğunun teyidi zor söylemlerinden elde etmiştir. Maalesef bu açıklama, Mukâtil'in yazılı eserlerinde söyledikleriyle karşılaştırılmaksızın, insanlar tarafından kuşaktan kuşağa tekrar edilmiştir. Örneğin, Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî (v. 355/966) şöyle yazar: "Mukâtil b. Süleyman, Allah'ın vücutlardan bir vücut (*cismun mine'l-ecsâm*), et, kan ve kendi karışıyla yedi karış uzunlukta olduğunu iddia eder".⁷⁶ İbn Hazm (v.456/1064) de benzer bir görüş belirtmiştir: "Mukâtil, Allah'ın insan suretinde vücudu, eti ve kanı

⁷⁵ Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslamiyyîn ve İhtilâfî'l-Musallîn*, ed. H. Ritter (Visbadin: 1963), 209. Wesley Williams gibi İslam'da antropomorfizm üzerine çok yazmış olanlar bile sık olarak kullanılan yukarıda ifadeyi sanki Mukâtil'in ağzından çıkmış gibi onunla ilişkilendirme eğilimindedirler. Bkz. Wesley Williams, "A Body unlike Bodies: Transcendent Anthropomorphism in Ancient Semitic Tradition and early Islam", *Journal of American Oriental Society*, 129/1 (2009), 35.

⁷⁶ Mutahhar b. Tahir el-Makdisi, *Kitâbü'l-bad' ve't-Tarih* (Paris: 1919), 141.

olduğunu söylerdi".⁷⁷ Naşvân b. Sa'id el-Himyerî (v.573/1178) de, antropomorfistliği hakkındaki kanaatine neden olduğu anlaşılan şu ifadeleri Mukâtil'e isnat eder: "Duyma, görme, anlama, bilgi, hayat ve kudret gibi özelliklere sahip herhangi bir şeyi biz, et ve kan olmadığı sürece, göremeyiz (*illâ mâ kâne lahmen ve demen*)".⁷⁸

İkinci olarak, bu açıklamanın kelim kitaplarında bulunması başka bir sorunu ortaya çıkarır. Şöyle ki, böyle bir açıklama Mukâtil'in kimi görüşlerine karşı çıkan kelamcılar tarafından öne sürülmüştür. Kelam çalışmalarına aşina olanlar, çoğu kelamcının rakiplerine hitap ederken veya onları eleştirirken abarttıya kaçtıklarını veya insanları birinden uzaklaştırmak istediklerinde söylemediği bir şeyi ona attettiklerini bilirler. Abrahamov'un da işaret ettiği gibi antropomorfizm suçlamasının, "İslamî kelam mücadelesinde etkili bir silah haline geldiği anlaşılıyor".⁷⁹ Josef van Ess de mezhepler tarihi eserlerindeki Mukâtil tanımlamasının karmaşıklığını ifade eder ve bu nedenle "tartışmadaki kabalık, bir ölçüde, fırka yazarlarına atfedilebilir: Herhangi bir orijinal metne sahip değiliz" der.⁸⁰

Şu ilginç noktaya da değinmek yerinde olacaktır. Mukâtil'e antropomorfik görüşler isnat eden herhangi bir biyografi çalışması ya da tarihi doküman yoktur.⁸¹ Daha öncede tartıştığımız gibi, muhaddisler belli belirsiz bir şekilde bu konuya değinmişlerdir. Kelam çalışmalarını Mukâtil'in antropomorfik görüşlerini fark edebileceğimiz güvenilir kaynak olarak alsak dahi, onların Mukâtil'i tarif şekilleri yekpare değildir. Meşhur kelamcı Şehristanî (v. 548/1153) dâhil onun Allah'ın sıfatları hakkındaki görüşlerini farklı şekilde anlatan başka çalışmalar da vardır. *el-Milel ve'n-Nihal* adlı eserinde Şehristanî, Mukâtil'i Allah'ın sıfatları meselesinde Malik b. Enes ile aynı seviyeye koymuş ve onu selef (ilk nesillerin samimi dindarları) imamları arasında saymıştır. Şehristanî der ki: "Ahmed b. Hanbel ve Dâvûd b. Ali el-İsfehânî ve selef imamlarından bir grup, bunların hepsi *ashab-ı hadis* arasından kendilerinden önce yaşamış, Malik b. Enes ve Mukâtil b. Süleyman gibi

⁷⁷ Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Sa'id b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ahvâ ve'n-Nihal*, ed. Muhammed İbrâhîm Nasr ve Abdurrahman Umayrah, (Cidde: 1982), c. 5, 74.

⁷⁸ Naşvân b. Sa'id el-Himyerî, *el-Hûru'l-'în*, ed. Kamal Mustafa (Mısır: 1948), 149.

⁷⁹ Binyamin Abrahamov, "Introduction to Kitâb al-Mustarshid", 5.

⁸⁰ Josef van Ess, *The Youthful God: Anthropomorphism in Early Islam*, Tempe, AZ 1988, 4.

⁸¹ Bağdâdî, *Tarihü'l-Bağdâd*, c. 13, 160-69; Zehebî, *Tehzîbü Tehzîbi'l-Kemâl*, c. 9, 87-91; Zehebî, *Tarihü'l-İslam*, 639-42; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, c. 28, 434-51; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, c. 10, 279-85.

şahısların da dâhil olduğu selefin metoduna tabi olmuşlardır.”⁸² Maalesef Mukâtil üzerine yapılan araştırmalar, Şehristânî'nin değil Eş'arî'nin fikirleri etrafında şekillenmiştir. Bazı ilim adamlarının ona karşı çok sert bir dil kullanması da dikkat çekicidir. Ünlü bir tefsir âlimi olan Dr. Muhammed Hüseyin ez-Zehebî der ki; “Mukâtil'in ilmi iyilikten çok kötülük içerir ve faydalı olmaktan öte çok zararlıdır”.⁸³ Meşhur *et-Tefsir ve'l-Müfessirûn*'un müellifi bu yorumu –iddiasına göre- Mukâtil'in tefsirini dikkatli bir şekilde inceledikten sonra yapmış ve konuyu şöyle özetlemiştir: “Eserde antropomorfistler gibi i'tizâlî ve zararlı mezhep taraftarları önyargı ve arzularına çok uygun, can atarak ve hevesle alacakları materyal bulabilirler.⁸⁴ Zehebî böyle bir sonuca nasıl varabilir? Muhammed b. Ali ed-Davudî (v. 945/1538) *Tabakâtu'l-Müfessirîn* isimli eserinde şunu itiraf etmiştir: “Tefsirde okyanus gibi bir âlim olmasına rağmen Mukâtil antropomorfizmle yaftalanmıştır.”⁸⁵

Diğer taraftan, İbn Teymiye'nin (v.728/1328) Mukâtil'e yöneltilen suçlamaları sorgulamaya çalıştığını görüyoruz. Örneğin, Eş'arî'nin Mukâtil tanımlamasını iki sebepten dolayı sorunlu bulur. İlk olarak, daha önce de söz edildiği gibi Eş'ârî, “Allah ettir, kandır...” ifadesini hem Mukâtil'e hem de Dâvûd el-Cevaribî'ye nispet etmiştir. İbn Teymiye'ye göre bu problemlidir, çünkü Dâvûd el-Cevaribî bu ifadeyi söylemiş biri olarak tanınır. Mukâtil ise “Kendisi hakkındaki gerçeği yalnız Allah en iyi bilir” demiştir (*Fellahu a'lemu bi hakikati hâlihî*).⁸⁶ Başka bir deyişle, o cümleyi gönül rahatlığıyla Mukâtil'e nispet edebileceğimizi gösteren güvenilir herhangi bir kaynak yoktur. İkinci olarak, İbn Teymiye, Eş'arî'nin bu açıklamaları Mukâtil'i tahrif eden Mu'tezile'ye ait eserlerden almasının mümkün olduğunu savunur.⁸⁷ “Mutezile, Mukâtil'den yaptığı nakillere ilaveler yapmış olabilir; ondan nakilde bulunmuş olabilir; ya da bu görüşleri güvenilir şahıslardan nakletmiş olabilir”,

⁸² Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, ed. Amir Ali Mahana ve Ali Hasan Fa'ur (Beyrut: 1995), c. 1, 118-19.

⁸³ M. Hüseyin ez-Zehebî, “Israelitic Narratives in Exegesis and Tradition”, *The 4th Conference of the Academy of Islamic Research*, Kahire 1968, 659.

⁸⁴ Zehebî, “Israelitic Narratives in Exegesis and Tradition”, 659.

⁸⁵ Muhammed b. Ali el-Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, ed. Ali Muhammed Ömer (Kahire: 1972), 331.

⁸⁶ Takiyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye*, ed. Dr. Muhammed Reşad Sâlim, (Saudi Arabia: 1986), c. 2, 618.

⁸⁷ İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünne*, c. 2, 618.

diyerek konuyla ilgili farklı ihtimalleri gündeme getirmeyi tercih etmiştir.⁸⁸ Bu yüzden de, “Mukâtil hadiste güvenilir değildir, fakat tefsir bilgisinde ve başka ilimlerde tartışmasız güvenilirdir”⁸⁹ ifadeleriyle İbn Teymiye, Mukâtil’e karşı ılımlı bir duruş sergiler. Bildiğim kadarıyla, yaptığı Kur’an tefsirini Mukâtil’e dayandıran ilk âlim Ebu’l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed el-Malatî’dir (v.377/987). Şâfiî hukukçusu olan bu zat, örneğin, “Rahman Arş’a istivâ etmiştir” ayetiyle ilgili olarak “takdîm” terimini kullanır.⁹⁰ Eş’arî ile çağdaş olmasına rağmen, Malatî’nin sözkonusu bu suçlamalar hakkında bir şey söylememesi de dikkate değer bir husustur. Zerkeşî (v.794/1392) de, *el-Burhân*’da görüldüğü üzere, Mukâtil’in çalışmalarından yararlanan ve eserinde adından sık sık söz eden Kur’an ilimleri sahasında saygın diğer bir âlimdir.⁹¹

Mukâtil’in böyle antropomorfik görüşler açıkladığını farz etsek bile, bize ulaşan temel eserleri onu böyle sunmamaktadır. Bu durum da daha ileri izahlar gerektirir. Yapılabilecek açıklamalardan biri şudur: Mukâtil hayatının erken dönemlerinde antropomorfist görüşler ileri sürmüş, fakat daha sonra fikrini değiştirmiştir. Başka bir ihtimal ise, eserlerini nakledenlerin onun bu görüşünü tefsirinden çıkarmış olmalarıdır. Ya da Cehm ile olan münakaşasında bu açıklamayı getirmiş fakat bunları eserlerine kaydetmemiştir. Gerçekten de bazı âlimler bu son ihtimali tercih ediyorlar. Örneğin, Ahmet Emîn (v.1954), Mukâtil’in aşırılığının, Cehmiyye ve Mu’tezile’nin Allah’ın sıfatlarını inkâr etme tutumlarındaki aşırılıklarına bir tepki olduğunu savunur.⁹² Aslında Emin’den çok önce Ebû Hanife’nin Cehm’in Allah’ın sıfatlarını inkârdaki aşırılığıyla, Mukâtil’in Allah’a insan sıfatları yakıştırmadaki aşırılığını karşılaştırdığı haber verilmektedir.⁹³ Daha önce de belirtildiği gibi, Cehm ve Mukâtil arasında kayıtlara geçen bir

⁸⁸ İbn Teymiyye, *Minhâcû’s-Sünne*, c. 2, 619.

⁸⁹ İbn Teymiyye, *Minhâcû’s-Sünne*, c. 2, 619.

⁹⁰ Ebu’l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed el-Malatî, *et-Tenbih ve’r-Redd alâ Ehli’l-Ehvâ’ ve’l-Bida’*, ed. Muhammed Zâhid b. Hasan el-Kevserî (Beyrut: 1867), 69-71. Editör Kevserî’nin notu: “Tefsirinde müellifin Mukâtil b. Süleyman’a itimad etmesi onu istivâ’ya istikrâr anlamı vermek gibi bazı gereksiz yanlışlara düşürmektedir.”

⁹¹ Şahhâta şuna dikkat çeker: “Mukâtil’in Âdem’in yaratılışıyla ilgili açıklamaları ve görünüşte birbiriyle çelişen ayetlerin senkronize edilmesi Burhân’da Zerkeşî’yi etkilemiştir. Şahhâta, *Tafsîru Mukâtil b. Süleymân*, c. 5, 71.

⁹² Ahmed Emin, *Facru’l-İslâm* (Kahire: 1964), 297.

⁹³ İbn Hacer, *Tehzîbü’t -Tehzîb*, c. 10, 281; Bağdâdî, *Tarîhu’l-Bağdâd*, c. 13, 166; Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, c. 28, 442-43; Zehebî, *Tarîhu’l-İslâm*, 641.

tartışma olmuş ve her ikisi de kendi görüşünü diğerine karşı savunmuştur.⁹⁴ Eğer durum böyleyse, bu hadise hayatının erken dönemlerinde, en azından 128 yılında Cehm'in vefatından önce, meydana gelmiş olmalıdır.

SONUÇ

Yukarıdaki tartışmadan, daha sonraki kaynaklarda yazılanın aksine, Mukâtil'in aşırı bir antropomorfist olmadığı sonucuna varabiliriz. Kendi kitapları üzerindeki incelememiz bize farklı bir resim sunmaktadır. Bir dizi örnekte görüldüğü üzere, zahiren antropomorfik olan pasajlar için bazen mecazî anlamlar verirken, bazen de bunlara gerçek anlamlarını verir ya da hiçbir açıklama getirmez. Maalesef, tefsirinin ne zaman yazıldığını tespit etmek zordur. Çünkü hayatının erken dönemlerinde Allah hakkında antropomorfik görüşlere sahip olup, daha sonra Kur'an tefsirini yazarken bu fikrinden vazgeçmiş olması mümkündür. Yukarıdaki tartışmalara istinaden ona kolay bir şekilde aşırı antropomorfist ya da antropomorfizme karşı damgasının vurulamayacağını savunuyoruz. Mukâtil'in bize ulaşan eserlerinin hiçbirinde bu tür suçlamaları haklı çıkaracak hususların yer almaması gerçeği, kendisine antropomorfik görüşler atfedilen kaynakların sıhhatinden şüphelenmeyi haklı kılar. Ona bu görüşlerin izafesinin sadece onun teolojik duruşuna karşı olan akılcı kelamcıların eserlerinde bulunması da bu şüpheyi kaçınılmaz hale getirir. Bazı kelamcılar dinî görüşleri kendi teolojik öğretileri karşısında teste tabi tutmuşlardır. Bundan dolayı, antropomorfik pasajlara zahiri anlamlarını vermiş görünen Mukâtil, dışlanmış ve adı mümkün olan en ağır suçlamalarla anılmıştır.

Ayrıca aşırı antropomorfizmi destek suçlamalarının bazı siyasi ve dinî sebepleri de vardır ve aslında bu durum gayet tabidir. Şöyle ki, bir taraftan pek çok kelamcı ve gelenekçinin uzak durma eğiliminde olduğu siyasi güce Mukâtil "çok yakın" görünmüştür. Bu makalenin baş kısmında söz edildiği gibi, o zaman zaman halifelüğün merkezi olan Bağdat'ı ziyaret ederdi. Orada bulunduğu süre zarfında kendisiyle hem halifeler ve hem de mahalli yetkililer sık sık istişarelerde bulunurlardı. Lehlerinde hadis uydurma teklifinde bulunarak Abbasî halifelerine yaklaşıma teşebbüs ettiğine dair haberler bulunmaktadır. Bu haberler

⁹⁴ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, c. 10, 280; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, c. 28, 440; Zehebî, *Tehzîbu Tehzîbi'l-Kemâl*, c. 9, 89.

gelenekçilerin siyasi hükümdara bağlı olmayan ideal *âlim* algısını yansıtır gibi görünmektedir. Diğer taraftan, Mukâtil'in dinî görüşleri, belirli bir dereceye kadar, diğer dini toplulukların etkisine açık olmayı da simgelemektedir. Kur'an pasajlarını tefsir ederken Kitab-ı Mukaddes kıssalarına yoğun bir şekilde itimat etmiş ve Kur'an'da yabancı (*garib*) kelimeler bulunduğunu açıkça ifade etmiştir. Daha sonraları bu iki konu ulema arasında çokça tartışılan konular olmuştur. Siyasi idarecilerle ilişkilerinin ve Kitab-ı Mukaddes literatürüne itimat etmesinin, onun kötü bir şöhrete sahip olmasına önemli ölçüde katkı sağladığını söylemeye gerek bile yoktur. Bir Müslüman yazar şöyle der: "Mukâtil'in Allah'a insani özellikler atfederek yaptığı bid'at, Yüce Allah'a fiziksel bir tarif getirecek (*cassama*) kadar aşırı bir noktaya varmıştır."⁹⁵ Bu suçlama, elbette, Mukâtil'in kendi yazdıklarının dikkatli bir şekilde incelenmesine değil, önceki kelamcılarının söyledikleri şeylere dayanmaktadır.

⁹⁵ Muhammed b. Abdurrahmân el-Mağrâvî, *el-Müfessirûn Beyne't-Te'vîl ve'l-İsbât fi Âyâti's-Sifât* (Riyad: 2003), c. 1, 297.

KAYNAKÇA

- Abrahamov, Binyamin. "The Bi-lā Kayfa Doctrine and Its Foundations in Islamic Theology". *Arabica* 42/3 (1995): 365-379.
- Abrahamov, Binyamin. "Introduction to Kitabu'l-Müstersid", E.J. Brill. Leiden-New York-Köln 1996.
- Ahmed Alî Tâhâ Rammân. *Mâlik b. Enes İmâm Dâri'l-Hicre*. Kahire: 1987.
- Ahmed Emin, *Facru'l-İslâm*, Kahire 1964.
- Askalânî, İbn Hacer. *Tehzîbu't-Tehzîb*. Beyrut: 1968.
- Calder, Norman. "Tafsîr from Tabarî to Ibn Kathîr: Problems in the description of a genre, illustrated with the reference to the story of Abraham", ed. GR Hawting and Abdul-Kader A Shareef, *Approaches to the Qur'ân*, London 1993.
- Crone, Patricia. "A Note on Muqâtil b. Ḥayyân and Muqâtil b. Sulaymân" *Der Islam*, 74 (1997).
- Dâvûdî, Muhammed b. Alî. *Tabakâtü'l-Müfessirîn*. nşr. Ali Muhammed Ömer. Kahire: 1972.
- Ebû Ya'lâ el-Ferrâ. *Kitâbu'l-Mu'temed fi usûli'l-dîn*, nşr. W.Z. Haddad. Beyrut: 1974.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasen. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfi'l-Musallîn*. nşr. H. Ritter. Visbadin: 1963.
- Forster, Regula, "Methoden arabischer Qur'ânexegese: Muqâtil ibn Sulaymân, at-Tabarî und 'Abdurrazzaq al-Qashani zu Q 53, 1-18", ed. I.P. Michel and H. Weder, *Sinnvermittlung: Studien zur Geschichte von Exegese und Hermeneutik*, Zurich 2000.
- Forster, Regula, *Methoden Mittelalterlicher Arabischer Qur'ânexegese am Beispiel von Q 53, 1-18*, Berlin 2001.
- Gilliot, Claude, "Exegesis of the Qur'ân: Classical and Medieval", ed. Jane McAuliffe, *The Encyclopaedia of the Qur'ân*.
- Gilliot, Claude, "Muqâtil, Grand Exégète, Traditionniste et Théologien Maudit," *Journal Asiatique*, 279 (1991), 39-92.
- Hatîb el-Bağdâdî. *Tarîhu'l-Bağdâd*. Kahire: 1931.
- Himyârî, Naşvân b. Saîd. *el-Hûru'l-în*. nşr. Kamal Mustafa. Mısır: 1948.

- İbn Hazm, Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Kurtubî. *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ahvâ ve'n – nihal*. Nşr. Muhammed İbrâhîm Nasr ve Abdurrahman Umayrah. Cidde: 1982.
- İbn Manzûr, Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânü'l –Arab*. Beyrut: 1956.
- İbn Teymiyye, Takiyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm. *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye*. nşr. Dr. Muhammed Reşad Sâlim. Saudi Arabia: 1986.
- Kister, M. J., "Haddithü 'an banî isrâ'îla wa-la ħaraja", *Israel Oriental Studies*, 2 (1972), 215-239.
- Koç, Mehmet Akif. "A Comparison of the References to Muqâtil b. Sulaymân (150/767) in the Exegesis of Tha'labî (427/1036) with Muqâtil's own Exegesis". *Journal of Semitic Studies* 53 (2008): 69-101.
- Mağrâvî, Muhammed b. Abdurrahmân. *el-Müfessirûn beyne't-Te'vîl ve'l-İsbât fi Âyâtî's-Sıfât*. Riyad: 2003.
- Makdisî, Mutahhar b. Tahir. *Kitâbü'l-bad' ve't-Tarîh*. Paris: 1919.
- Mizzî, Yusuf b. Abdurrahman. *Tehzîbu'l-Kemâl fi Esmâu'r-Ricâl*. nşr. Dr. Bişar Avvâd Ma'rûf. Beyrut: 1992.
- Mukâtil b. Süleymân. *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Abdullah Mahmûd Şahhâta'nın yazdığı girişle birlikte. Kahire: 1975.
- Mukâtil b. Süleymân. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. nşr. Abdullah Mahmûd Şahhâta. Kahire: 1979.
- Malatî, Abu'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed. *et-Tenbîh ve'r-Redd alâ Ehli'l –Ehvâ' ve'l-Bida'*. nşr. Muhammed Zâhid b. Hasan el-Kevserî. Beyrut: 1867.
- Nickel, Gordon D.. "Early Muslim Accusations of Tahrîf: Muqâtil ibn Sulaymân's Commentary on Key Qur'anic Verses", *The Bible in Arab Christianity*, ed. David Thomas, Leiden 2007, 207-223.
- Nickel, Gordon D.. "Muqâtil bin Sulaimân on the Verses of 'Tampering'," *Islamic Culture: an English Quarterly*, 76 (2002), 1-25.
- Nickel, Gordon D.. *The Theme of "Tampering with the Earlier Scriptures" in Early Commentaries on the Qur'ân*, Doktora Tezi, University of Calgary 2004.
- Plessner, Martin. "Mukâtil b. Sulayman", *The Encyclopaedia of Islam*. ed. M.Th.Houtsma, vd. Leiden: 1936.
- Rippin, Andrew. "Interpreting the Bible through the Qur'ân, *Approaches to the Qur'ân*. Şahhâta, Abdullah Mahmûd. *Tafsîr Muqâtil b. Sulaymân: Dirâsa wa Taḥqîq*. Beyrut: 1423/2002.

- Şehristânî, Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm. *el-Milel ve'n-Nihal*. nşr. Amir Ali Mahana ve Ali Hasan Fa'ur. Beyrut: 1995.
- Van Ess, Josef, *The Youthful God: Anthropomorphism in Early Islam*, Tempe, AZ 1988.
- Versteegh, Kees, "Grammar and Exegesis: the Origins of Kufan Grammar and the Tafsîr Muqatil", *Der Islam*, 67 (1990) 206-242.
- Versteegh, Kees, *Arabic Grammar and Qur'anic Exegesis in Early Islam*, Leiden 1993.
- Versteegh, Kees, *Landmarks in Linguistic Thought III: The Arabic Linguistic Tradition*, (özellikle 1. Bölüm), Londra 1997.
- Wansbrough, John, *Qur'anic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Londra 1977.
- Watt, Montgomery, "Some Muslim Discussions of Anthropomorphism," *Transactions*, 13 (1947 -1949).
- Williams, Wesley, "A Body unlike Bodies: Transcendent Anthropomorphism in Ancient Semitic Tradition and early Islam", *Journal of American Oriental Society*, 129/1 (2009).
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. "Israelitic Narratives in Exegesis and Tradition", *The 4th Conference of the Academy of Islamic Research*, Kahire: 1968.
- Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed. *Tarîhu'l-İslâm ve Vefayâtu'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm*. nşr. Dr. Ömer Abdüsselâm Tadmuri. Kahire: 1989.
- Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbu Tehzîbi'l-Kemâl fî Esmâu'r-Ricâl*. nşr. Mus'ad Kâmil, Eymen Selâme ve Mecdi es-Seyyid Emîn. Kahire: 2004.
- Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmizi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vucuhi't-Te'vîl*. nşr. Adil Ahmed Abdulmevcud ve Ali Muhammed Mu'avvaz. Riyad: 1998.

Sirry, Mun'im. "Mukâtil b. Süleyman ve Antropomorfizm", çev. Yusuf Yurt - Büşra Yurt. *RTEÜİFD* 12 (2017): 251-282.

