

TEFSİR

ALANINDA ARAŞTIRMALAR VE DEĞERLENDİRMELER



EDİTÖR

Doç. Dr. Hekim TAY

ARALIK 2025

YAYLIK 5022

gece
kitaplığı

İmtiyaz Sahibi / Yaşar Hız
Yayına Hazırlayan / Gece Kitaplığı

Birinci Basım / Aralık 2025 - Ankara
ISBN / 978-625-8570-46-5

© copyright

Bu kitabın tüm yayın hakları Gece Kitaplığı'na aittir.
Kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz, izin almadan hiçbir yolla çoğaltılamaz.

Gece Kitaplığı

Kızılay Mah. Fevzi Çakmak 1. Sokak
Ümit Apt No: 22/A Çankaya/ANKARA
0312 384 80 40
www.gecekitapligi.com / gecekitapligi@gmail.com

Baskı & Cilt

Bizim Büro
Sertifika No: 42488

TEFSİR
ALANINDA ARAŞTIRMALAR VE
DEĞERLENDİRMELER

ARALIK 2025

EDİTÖR

Doç. Dr. Hekim TAY

gece
kitaplığı

İÇİNDEKİLER

BÖLÜM 1

MUKÂTİL B. SÜLEYMÂN TEFSİRİNDE HZ. ÂDEM KISSASINA YANSIYAN İSRÂİLİYAT RİVAYETLERİ

Hekim TAY 7

BÖLÜM 2

KUR'ÂN'DA İMAM KAVRAMININ ANLAM ALANI

Mesut TAY 23

BÖLÜM 3

KUR'ÂN'IN ANLAŞILMASINDA İCÂZIN METODOLOJİK ROLÜ

Hekim TAY 37

BÖLÜM 1

MUKÂTİL B. SÜLEYMÂN TEFSİRİNDE HZ. ÂDEM KISSASINA YANSIYAN İSRÂİLİYAT RİVAYETLERİ

Hekim TAY¹

¹ Doç. Dr., Bitlis Eren Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü / Tefsir, Orcid: 0000-0002-2948-203.

Giriş

Kur'an-ı Kerim, geçmiş peygamberlerin ve ümmetlerin kıssalarını ibret verici ve yol gösterici nitelikte sunar. Bu kıssalar arasında Hz. Âdem'in yaratılışı, İblis'in isyanı ve insanın yeryüzündeki halifelik misyonu, İslam inancının temel taşlarından birini oluşturur. Kur'an'ın icazı gereği genellikle özlü ve genel hatlarıyla aktarılan bu kıssalar, tefsir geleneğinde müfessirler tarafından çeşitli rivayetler, dilbilimsel analizler ve dinî çıkarımlarla açıklanmış ve detaylandırılmıştır. Bu detaylandırma sürecinde, "isrâiliyat" adı verilen, Yahudi ve Hristiyan kutsal metinlerinden veya bunların sözlü geleneklerinden İslami kültüre giren aktarımlar önemli bir yer tutmuştur. İsrâiliyat, başlangıçta zararsız bir bilgi kaynağı olarak kabul edilse de zamanla tefsir ilminde sahlilik ve sıhhat açısından önemli tartışmalara yol açmıştır.

Erken dönem tefsir âlimlerinin isrâiliyata yaklaşımları, tefsir ilminin gelişim seyri açısından önemli bir yer işgal eder. Bu âlimlerden biri olan Mukâtil b. Süleymân (ö. 150/767), *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman* adlı eseriyle, Kur'an kıssalarını yorumlama şekliyle öne çıkmaktadır. Mukâtil'in tefsiri, Kur'an'ın ilk dönemlerde nasıl anlaşıldığını ve yorumlandığını gösteren değerli bir kaynak olmakla birlikte, içerdiği isrâiliyat unsurları açısından da dikkat çekicidir. Bu araştırma, Mukâtil'in Hz. Âdem kıssasına dair aktarımını, özel olarak isrâiliyat bağlamında inceleyerek, erken dönem tefsir geleneğinde bu tür aktarımların nasıl bir rol oynadığını ortaya koymayı hedeflemektedir.

Bu çalışmanın temel amacı, Mukâtil b. Süleyman'ın tefsirinde yer alan Hz. Âdem kıssasının aktarımındaki isrâiliyat unsurlarını detaylı bir şekilde tespit etmek ve analiz etmektir. Bu unsurların kıssaya nasıl bir derinlik veya bazen de yanlış bir perspektif kattığını değerlendirmek, Mukâtil'in tefsir metodolojisi içinde isrâiliyata atfedilen yeri anlamak ve bu yaklaşımın sonraki tefsir kuşakları üzerindeki potansiyel etkilerini tartışmak çalışmanın öncelikli hedefleridir.

Erken dönem tefsir literatüründe isrâiliyatın yaygınlığı bilinen bir gerçektir. Ancak, spesifik bir müfessir ve spesifik bir kıssa bağlamında isrâiliyatın kullanım yoğunluğu, hangi tür detayların isrâiliyat kapsamında değerlendirilebileceği ve bu aktarımların tefsirin genel mesajına ne şekilde entegre edildiği daha derinlemesine incelenmeyi gerektirmektedir. Mukâtil'in tefsiri, bu bağlamda, Hz. Âdem kıssası gibi merkezi bir konuyu işlerken isrâiliyatı ne ölçüde kullandığı ve bu kullanımın Kur'an'ın ana mesajıyla nasıl bir ilişki içinde olduğu problemini barındırmaktadır.

Yukarıda zikredilen problem bağlamında; Mukâtil b. Süleyman'ın tefsirinde Hz. Âdem'in yaratılışına, İblis'in isyanına ve cennet hayatına dair Kur'an ve sahih sünnette açıkça bulunmayan hangi detayların yer aldığı; tespit edilen bu detayların isrâiliyat kapsamında değerlendirilmesinin gerekçeleri olduğu ve bu detaylar hangi Yahudi veya Hristiyan söylemleriyle paralellik gösterdiği; Mukâtil'in, isrâiliyat kaynaklı bu detayları tefsirine aktarırken nasıl bir tutum sergilediği ve bu bilgileri Kur'an'ın ana mesajıyla nasıl birleştirdiği; isrâiliyat unsurlarının Mukâtil'in tefsirinde Hz. Âdem kıssasının anlaşılmasına sağladığı "zenginleşme" ile taşıdığı "sakıncalar" arasındaki denge nasıl kurulduğı; Mukâtil'in Hz. Âdem kıssası bağlamında isrâiliyatı kullanma pratiğı, erken dönem tefsir geleneğinin bu tür aktarımlara genel yaklaşımını anlamamıza nasıl yardımcı olduğu sorularına cevap aranacaktır.

Bu çalışma, Mukâtil b. Süleyman'ın tefsirindeki Hz. Âdem kıssasına dair nitel analizine dayanmaktadır. Bu bağlamda Kur'an ve sahih sünnette açıkça yer almayan, ancak Yahudi-Hristiyan geleneğinde veya İslam kültürüne dışarıdan girmiş sözlü aktarımlarda karşılığı bulunan detaylar tespit edilecektir. Bu detaylar, isrâiliyatın temel karakteristikleri çerçevesinde değerlendirilecektir. Analiz, metin içi bağlamı, dilsel kullanımları ve kelamî çıkarımları inceleyerek yapılacaktır.

1. Mukâtil b. Süleymân'ın Tefsirdeki Yeri

Erken dönem tefsir geleneğinin tartışmalı fakat en etkili simalarından biri olan Mukâtil b. Süleyman, 80 (699) yılı civarında Belh'te doğmuş, ilk eğitimini bu şehirde almış ve gençlik dönemini Horasan bölgesinde geçirdikten sonra siyasi çalkantılarla belirlenen II./VIII. yüzyıl ortamında Irak'a göç etmiştir. Basra ve Bağdat'ta ilmi faaliyetlerine devam eden Mukâtil, Atâ b. Ebû Rebâh (ö. 114/734), İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124/742) ve Atıyye el-Avfî (ö. 111/729-730) gibi dönemin önde gelen âlimlerinden istifade etmiştir. Hayatı, Emevîler'in son dönemi ve Abbâsîler'in yükselişi gibi siyasi çalkantılarla akaid ve tefsirdeki fikrî tartışmaların iç içe geçtiği bir döneme denk gelmiştir.¹

Akaidte "Sıfâtiyye" mensubiyeti, "Mürciî" kimliği ve kendisine atfedilen "teşbih-tecsîm" iddiaları, onun hakkında geniş bir tartışma alanı oluşturmıştır.² Ancak çağdaş araştırmalar, bu ithamların çoğunun dönemin polemiklerinden veya yanlış anlamalardan kaynaklandığını, Mukâtil'in eserlerindeki görüşlerle tam olarak örtüşmediğini ifade eder.³

Mukâtil'in tefsirdeki otoritesi tartışmasızdır. Âyeti âyetle tefsir etme, rivayet ve dirâyeti birleştirme,⁴ tefsir ilminin temel meselelerine dair eserler yazma gibi öncü yaklaşımlarıyla tefsir ilminin inşasında önemli bir rol oynamıştır. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân, el-Vücûh ve'n-nezâir* gibi eserleri, kendisinden sonraki müfessir kuşakları için vazgeçilmez bir kaynak niteliğindedir.⁵

¹ Ebû Abdullah İbn Sa'd, *Tabakâtu'l-kubrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990), 7/263; Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Târihu'l-kebir* (Haydarabad: Dâiretu'l-Me'ârifî'l-Osmâniye, t.s.), 8/14; Ebu'l-Hasen el-İclî, *Ma'rifetu's-Sikât*, thk. Abdulalim Abdulazîm el-Bestevî (Medine: Mektebetu'd-dâr, 1985), 2/295; Ebû Muhammed Abdurrahmân İbn Ebî Hâtim, *el-Cerf ve't-ta'dîl* (Beyrut: Dâru'l-İyhâ, 1952), 8/35; Muhammed b. Ahmed İbn Hibbân, *el-Mecrûhine mine'l-muhaddisîn ve'd-du'afâi ve'l-metrûkîn*, thk. Mahmûd İbrahim Zâid (Haleb: Dâru'l-Va'î, 1396), 3/14-16; Ebû Ahmed b. 'Adiy el-Cürcânî, *el-Kâmil fî du'afâ'i-ricâl*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd - Ali Muhammed Muavd (Beyrut: el-Kutubu'l-İlmiyye, 1997), 8/186-188; Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Bağdâdî, *Târihu'l-Bağdâd*, thk. Mustafa Abdulkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1417), 13/161; Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn* (Kahire: Mektebetu Vehbe, ts.), 1/61.

² el-Cürcânî, *el-Kâmil fî du'afâ'i-ricâl*, 8/187; ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/61.

³ İrfan Zahitoğlu, "Mukâtil b. Süleymân ve Tefsîr-i Kebîr'inde Kullandığı Hadislerin Özellikleri Açısından Değerlendirilmesi", *Route Educational Social Science Journal* 2/3 (2015), 298; Merve Nur Çam - Selim Türcan, "Mukâtil b. Süleyman'a Yöneltilen Eleştiriler ve Bu Bağlamda Mukâtil b. Süleyman Nakillerinin Denetlenmesi -Ali b. Ebî Talha Nakilleri ile Metin Karşılaştırması-", *Hitit İlahiyat Dergisi* 22/2 (2023), 516-520.

⁴ Çam - Türcan, "Mukâtil b. Süleyman'a Yöneltilen Eleştiriler ve Bu Bağlamda Mukâtil b. Süleyman Nakillerinin Denetlenmesi -Ali b. Ebî Talha Nakilleri ile Metin Karşılaştırması-", 20-25.

⁵ M. Suat Mertoğlu, "Mukâtil b. Süleyman ve Tefsire Dair Eserlerinin Klasik Dönemdeki Tedavülü", *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 26/50 (2021), 188-191; Seyit Yıldırım, "Mukâtil b. Süleymân Tefsirinde Kiraatlerin Kullanımı", *Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2025), 76-78. Mukâtil b. Süleyman'ın tefsirinin İslam siyaset düşüncesinin önemli bir temsilcisi olan Bedreddin İbn Cemaâ tarafından bir siyaset metninin önemli kaynaklarından biri olarak kullanılması hakkında bk. Mehmet Çoban, *Cihad ve Âlim- Cihad Literatürü ve Bedreddin İbn Cemâa*- Ankara: Fecr Yayınları, 2022, s. 231-234.

Mukâtil'in eserlerinin, hadis âlimlerince “metruk” kabul edilmesine rağmen,⁶ ihtiyatla da olsa sürekli başvurulması, onun tefsir alanındaki derin etkisini ortaya koymaktadır. Mukâtil b. Süleyman, tüm tartışmalara rağmen, İslam düşünce tarihinde Kur'an'ı anlama ve yorumlama çabalarına önemli katkılar sağlamış, çok yönlü ve etkili bir âlim olarak yerini almıştır. Bu anlamda Mukâtil hem “ilk tam tefsir müelliflerinden biri” hem de “rivayet eleştirisi açısından problemlili ama tarihsel olarak vazgeçilmez bir kaynak” olarak değerlendirilebilir.

2. İsrâiliyat Kelimesinin Kavramsal Çerçevesi

İslam tefsir geleneğinde “İsrâiliyat”, Kur'an kıssalarını ve bazı müphem hususları açıklama amacıyla İslam literatürüne dâhil olan bilgileri ifade eden merkezi bir kavramdır. “İsrâiliyat” kelimesi, Hz. Yakub peygamberin ikinci adı veya lakabı olan “İsrâil” adından türetilmiştir.⁷ Bu kelimeye eklenen “-iyy” nisbet eki “İsrail'e ait olan” anlamına gelirken, çoğul yapıyı gösteren “-ât” (لات) eki “İsrailoğullarına ait olan şeyler” manasını taşımaktadır. Bu etimolojik köken, başlangıçta kavramın Yahudi kültürüyle olan doğrudan ilişkisini göstermektedir.

Terim olarak İsrâiliyat, en genel anlamıyla büyük oranda Yahudi, kısmen de Hristiyan kaynaklarından nakledilen efsane, kıssa, olay veya bilgi olarak tanımlanır.⁸ Bir başka ifadeyle, sözlü veya yazılı Yahudi-Hristiyan kültüründen İslam literatürüne intikal eden bilgiler bütünüdür. Bu tanımlama, terimin morfolojik yapısından hareketle, teknik olarak “Yahudi-Hristiyan kaynaklı rivayetler” sınıfına dönüşmüş bir terim olduğunu vurgular.

Başlangıçta Yahudi kültürüne ait haber ve bilgiler anlamına gelen İsrâiliyat, İslamî literatürde zamanla anlam genişlemesine uğramıştır. Bu genişleme neticesinde; tefsir rivayetleri içinde Yahudi-Hristiyan kaynaklı bilgiler, Kur'an kıssalarının bağlamında Kitab-ı Mukaddes kökenli aktarımlar, Hz. Peygamber döneminden sonra İslam kültürüne sızmış yabancı kültürlerden gelen bilgiler de İsrâiliyat şemsiyesi altında değerlendirilmeye başlanmıştır.⁹ Bu durum, terimin salt etimolojik bir nispetten çıkarak, tefsirdeki kültürel-dini aktarımların çeşitliliğini kapsayan bir “rivayet sınıfını” temsil etmeye başlamasını sağlamıştır. Yahudilerin Arap yarımadasında daha eski bir dinin mensubu olmaları ve çoğunluğu teşkil etmeleri gibi sebepler, bu terimin yaygınlaşmasında etkili olmuştur.¹⁰

İslam kaynaklarında İsrâiliyat ile benzer anlamda kullanılan başka ifadeler de yer almaktadır. Özellikle fıkıh ilminde dinî bir delil olarak kabul edilen “şer'u men kablenâ”, mutlak hakikat anlamında bütün dinlerde rastlanan “hikmet” veya “ulûmü'l-evâil” tabirleri bunlardan bazılarıdır.¹¹ Bu terimler, farklı din ve kültürlerden gelen bilginin İslam düşüncesindeki yerini ve değerini göstermesi açısından önem arz eder.

⁶ İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-kubrâ*, 7/263; el-Buhârî, *Târihu'l-kebîr*, 8/14; el-İclî, *Ma'rifetu's-Sikât*, 8/14; Celâluddîn es-Suyûtî, *el-İtkân fî 'ulumi'L-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (y.y.: el-He'tü'l-Misriyye, 1394), 4/238.

⁷ İbrahim Hatipoğlu, “İsrâiliyat”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Diyanet Vakfı, 2001), 23/195.

⁸ Muhammed İzzet Derveze, “Tefsir Kitaplarındaki İsrâiliyata Dair”, çev. Sema Çelem - Zakir Aras, *Dini Araştırmalar* 21/53 (2018), 190-191; Hatipoğlu, “İsrâiliyat”, 23/195.

⁹ Derveze, “Tefsir Kitaplarındaki İsrâiliyata Dair”, 187-188; Ersin Çelik, “Mu'tezilî Tefsir Geleneğinde İsrâiliyat”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 28/1 (2024), 328.

¹⁰ Hatipoğlu, “İsrâiliyat”, 23/196.

¹¹ Hatipoğlu, “İsrâiliyat”, 23/195.

İsrâiliyatın tefsir literatürüne girişi, erken dönem İslam kültürünün Yahudi ve Hristiyan bilgi mirasıyla temas ettiği tarihsel bağlamın doğal bir yansımasıdır. İsrâiliyat, müfessirlerin Kur'an'daki kıssa boşluklarını doldurma amacıyla başvurdukları, ilk asırlarda genel kabul gören bir bilgi türüdür. Bu nedenle, ilk dönem tefsir geleneği içinde isrâiliyat'ın varlığı metodolojik bir aykırılık olarak değil, tarihsel ve kültürel bir zorunluluk olarak değerlendirilmelidir.¹² Erken dönem tefsirinde kültürel etkileşimin doğal bir yansıması olarak kabul gören bu rivayetler,¹³ Kur'an'ın nazil olduğu toplumun bilgi dağarcığı ve merak ettiği detayları giderme çabasıyla uyumluydu.

İsrâiliyat'ın zamanla bilgi güvenilirliği açısından sorunlu görülmeye başlandı. Özellikle akıl ve nakil açısından problemli rivayetlerin tefsir literatürüne “ayrıştırılmadan” girmesi, güçlü eleştirilere yol açtı. Klasik literatürdeki isrâiliyat eleştirisi, modern dönemde sistematik bir boyut kazandı. Geleneksel tefsirlerde yer alan mucize, olağanüstülük veya tarihsel boşlukları dolduran kıssaların çoğunun aslında isrâiliyat karakteri taşıması ve müfessirlerin bu rivayetleri açıklamak yerine çoğu kez tekrarladıkları, eleştiri konusu yapılmıştır.¹⁴

3. İslam Âlimlerinin İsrailiyata Yaklaşımları: Klasik ve Çağdaş Perspektifler

Klasik dönem İslam âlimlerinin isrâiliyata karşı tutumu, rivayetlerin mahiyetine ve İslam'ın temel prensipleriyle olan ilişkisine göre genel olarak üç ana kategoriye ayrılmıştır.¹⁵ Bunlardan ilki, Kur'an ve sahih sünnet tarafından doğruluğu teyit edilen İsraili rivayetlerin kabul edilmesidir. İslam âlimleri, bu tür rivayetlerin kabulünde herhangi bir sakınca görmemişlerdir, zira İslam'ın, Hz. Âdem'den itibaren gelen tevhid çizgisinin son halkası olması sebebiyle, temel esasların ve bazı hükümlerin önceki ilahi kitaplardaki beyanlarla uyum içinde bulunabileceği düşüncesi temel dayanak olmuştur.

İkinci olarak, Kur'an ve sünnetin temel ilkelerine, akla veya İslam akidesine aykırı olan İsrailî rivayetler kesinlikle reddedilmiştir. Bu tutumu savunan âlimler, Yahudi ve Hristiyanların kutsal kitaplarını tahrif ettiklerini bildiren âyetleri¹⁶ delil göstermişlerdir. Onlara göre, tahrife uğramış bir kaynaktan gelen ve İslam'ın temel öğretileriyle çelişen bilgiler itibar edilemezdi. Bu rivayetlerin, inancı etkileyerek Allah'a yaratılmışlık özelliği taşıyan sıfatların nispet edilmesine, teşbih ve tescîme yol açması, peygamberlerin ismetini zedelemesi ve ahiret hayatıyla ilgili naslarla bağdaşmayan açıklamalar getirmesi, dinin bid'at ve hurafelerle dolu olduğu intibahı uyandırması gibi sakıncaları vurgulanmıştır.

Üçüncü kategori ise hakkında hüküm verilmeyen rivayetlerdir. Bu rivayetler ne tasdik ne de tekzip edilen, genellikle hakkında İslam kaynaklarında bilgi bulunmayan, ancak dinin özüne zarar vermeyen detaylardır. Bu yaklaşıma temel teşkil eden hadis, “İsrailoğulları'ndan

¹² Mürsel Ethem - Ramazan Ünsal, “Kur'an'ı Anlamada İsrâiliyatın Rolü”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2020), 1739.

¹³ Mesut Tay, “Abese Suresi Bağlamında Hz. Peygamber'e Yöneltilen ‘İtâb’ Ayetleri”, *Bitlis İslamiyat Dergisi* 3/2 (Aralık 2021), 52.

¹⁴ Muhammed Abdulazim ez-Zürkânî, *Menâhili'l-irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân* (Haleb: Matbaatu İsâ el-Bâb, ts.), 2/22; Muhammed Abduh, *Tefsîru'l-menâr* (Mısır: Hey'tu'l-Mısriyye, 1990), 1/9-10; Mennâ' Halîl Kattân, *Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'ân* (yy.: Mektebetu'l-Me'ârif, 2000), 350, 360; Adnan Zerzûr, *Madhal ilâ tefsîri'l-Kur'ân ve 'ulûmih* (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1998), 366.

¹⁵ ez-Zürkânî, *Menâhili'l-irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 2/28; Abdurrezak el-Mehdî, “el-Mukaddime”, *Me'âlimu't-tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-İhyâ, 1420), 1/16-17; ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/130-131.

¹⁶ el-Bakara 2/78-79; en-Nisâ 4/46; el-Mâide 5/13.

rivayette bulunmanızda sakınca yoktur; ancak benden rivayette bulunduğunuz zaman yalandan sakınınız”¹⁷ olmuştur. Âlimler, itikadî ve amelî konularla ilgisi olmayan bu tür bilgilere genellikle hakkında açıklama bulunmayan hususlarda başvurmuş, bunları bilinçli olarak kullanmış ve büyük ölçüde kaynaklarını da belirtmişlerdir. “Tevrat’ta okudum”, “Zebûr’da okudum”, “İsrâiliyattandır” gibi ifadeler bu yaklaşımın sonucudur. Yahudi ve Hristiyan iken İslam’ı seçenlerin varlığı da bu tür nakillerin intikalini kaçınılmaz kılmıştır.¹⁸

Modern tefsir düşüncesinde, Derveze (ö. 1984) gibi âlimler bu rivayetleri özellikle “mantık dışı”, “akılla bağdaşmayan” ve “Kur’an’ın bütünlüğüyle uyuşmayan” unsurlar üzerinden reddederek, İsrâiliyat eleştirisini epistemolojik bir süzgece bağlamışlardır.¹⁹ Bu yönüyle modern dönemde İsrâiliyat, yalnızca tarihsel bir miras olarak değil, aynı zamanda metodolojik bir problem olarak değerlendirilmektedir.

Diğer taraftan Mu’tezilîler gibi erken dönem düşünce ekolleri de İsrâiliyatın tefsir otoritesini sınırlayarak eleştirel metodolojinin temellerini atmışlardır.²⁰ İsrâiliyat kavramsal çerçevesi, sadece etimolojik bir tanımla sınırlı kalmayıp, İslam tefsir geleneğindeki tarihsel, kültürel ve metodolojik dinamikleri de içine alan geniş bir alana yayılmaktadır. Erken dönemlerde bir aktarım zenginliği ve bilgi boşluğunu doldurma aracı olarak görülen İsrâiliyat, zamanla bilgi güvenilirliği ve akideye uygunluk açısından önemli bir eleştiri konusu haline gelmiştir. Klasik ve modern dönem âlimlerinin bu konudaki farklı tutumları, İsrâiliyatın tefsir metodolojisi, akıl-nakil dengesi ve modern tefsir eleştirisiyle doğrudan ilişkili farklı yönleri olan bir mesele olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

Hadis âlimleri, İsrâiliyat konusunda müfessir ve tarihçilerden daha duyarlı davranmış, rivayetleri sened ve metin açısından cerh ve ta’dile tâbi tutarak nakletme ilkelerini bu tür rivayetlere de uygulamışlardır. Onların eserlerine İsraili rivayetleri almaları, İslam’ın Yahudilik’ten çok daha mükemmel bir sistem getirdiği şeklindeki kanaate dayalı özgüvenin de bir yansıması olarak görülmüştür. Buna karşılık, tefsir âlimleri, özellikle kıssaları açıklama ve boşlukları doldurma amacıyla İsrâiliyata daha esnek bir tutumla yaklaşmışlardır.

Asr-ı saâdet’te Resûl-i Ekrem’in koyduğu prensibe büyük oranda uyulmuştur. Aşap arasında Kur’an’ın yorumu için İsrâiliyatı kullananların sayısı çok azdı. Hz. Nûh’un gemisinin boyu veya Hz. Mûsâ ile Hızır kıssasındaki çocuğun ismi gibi bilinmesi önemli olmayan konular ve özellikle akîde ile ilgili hususlarda Ehl-i kitap mühtedilerine soru sormaktan kaçındıkları bilinmektedir.²¹ Tâbiîn ve tebeu’t-tâbiîn devirlerinde İsrâiliyat kullananların sayısı artmış, onların kullandığı şüpheli rivayetler, İsrâiliyatla ilgisi olmayan merfû’ ve mevkuf rivayetlerin yerini alacak duruma gelmiştir.²²

Modern dönemde, özellikle Avrupa’daki aydınlanma hareketleri, oryantalist araştırmalar ve şarkiyatçıların İsrâiliyat yoluyla İslam’a yönelttiği eleştiriler, Müslüman âlimlerini bu konuyu yeniden gözden geçirmeye sevk etmiştir. Modern tefsir düşüncesi,

¹⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Dâru’l-Hadîs, ts.), 2/202.

¹⁸ Hatipoğlu, “İsrâiliyat”, 23/196.

¹⁹ Derveze, “Tefsir Kitaplarındaki İsrâiliyata Dair”, 192.

²⁰ Çelik, “Mu’tezilî Tefsir Geleneğinde İsrâiliyat”, 329.

²¹ Kattân, *Mebâhis fi ‘ulûmi’l-Kur’ân*, 360.

²² ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-müfessirûn*, 1/128.

isrâiliyatı sadece tarihsel bir miras olarak değil, aynı zamanda metodolojik bir problem olarak değerlendirmiştir.

İslam âlimlerinin isrâiliyat’a yaklaşımları, klasik dönemden çağdaş döneme kadar dinamik bir süreç geçirmiştir. Başlangıçta kültürel bir zorunluluk ve aktarım zenginliği olarak görülen isrâiliyat, zamanla bilgi güvenilirliği, akideye uygunluk ve metodolojik tutarlılık açısından ciddi eleştirilere maruz kalmıştır. Klasik âlimler, rivayetleri üç ana kategoride değerlendirerek ihtiyatlı bir denge kurmaya çalışırken, hadis âlimleri daha sıkı bir eleştirel metodoloji benimsemiştir. Modern dönemde ise aydınlanma hareketlerinin ve şarkiyatçı tenkitlerin etkisiyle isrâiliyat, tefsir metodolojisinin önemli bir problemi olarak yeniden ele alınmış, mantık, akıl ve Kur’an’ın bütünlüğü gibi süzgeçlerden geçirilmiştir. isrâiliyat konusunun yalnızca rivayet tarihi açısından değil, aynı zamanda tefsir metodolojisi, akıl-nakil dengesi ve modern tefsir eleştirisiyle de doğrudan ilişkili çok yönlü bir mesele olduğu açıkça ortaya konmaktadır. İslam düşüncesi, bu karmaşık mirasla yüzleşirken, Kur’an’ın temel mesajını koruma ve ilmî tutarlılığı sağlama çabasını sürekli olarak sürdürmüştür.

4. Mukâtil b. Süleyman Tefsirinde Hz. Âdem Kıssası ve İsrâiliyat Unsurları

Mukâtil b. Süleyman’ın tefsiri, erken dönem Kur’an yorum geleneğinde kıssaları ayrıntılandırma eğiliminin en belirgin örneklerinden biri olarak değerlendirilir. Mukâtil’in özellikle Hz. Âdem kıssasına ilişkin açıklamalarında, klasik literatürde “isrâiliyat” olarak tanımlanan ve büyük ölçüde Yahudi-Hristiyan kültür havzasından İslam düşüncesine aktarıldığı düşünülen rivayetlere sıkça rastlanmaktadır. Bu rivayetler, Kur’an’ın özlü aktarımını genişletmekte ancak çoğu zaman sahih hadis kaynaklarında bulunmayan, hatta kimi zaman mitolojik özellikler taşıyan ayrıntılarla aktarılmaktadır.

Bu başlık altında, Mukâtil’in Hz. Âdem kıssasını nasıl ele aldığı, hangi tür isrâiliyat unsurlarını aktardığı, bu rivayetlerin tarihsel kökenlerine dair değerlendirmeler ve kıssanın İslam düşüncesindeki yorum tarihine etkileri incelenecektir.

Hz. Âdem’den önce yeryüzünde herhangi bir canlı türünün yaşayıp yaşamadığı ve dünyanın geçmişine ait bilgiler, her dönem merak konusu olmuştur. Bu bağlamda İblis’in cennetten kovulmadan önceki statüsü, yaratılışı ve meleklerle ilişkisi, erken dönem müfessirlerin en çok tartıştığı meselelerden biridir. Kur’an, İblis’in meleklerden olmadığını, bilakis cinlerden olduğunu²³ ve ateşten yaratıldığını²⁴ açıkça belirtir. Melekler topraktan yaratılan Hz. Âdem’e secde etmekle emrolunduğunda, İblis de bu emre muhatap olmuş ve meleklerin arasında bulunuyordu. Ancak o, kendi yaratılış maddesinin (ateş) Hz. Âdem’in yaratılış maddesinden (çamur) daha üstün olduğu gerekçesiyle kibre kapılarak secde emrini reddetmiş ve böylece Allah’ın emrine karşı gelmiştir. Bu durum, onun cennet öncesinde melekî bir statüye sahip olmasa da Allah’a yakın bir konumda bulunduğunu ve kendisine verilen emre itaatsizliği sebebiyle ilahi rahmetten uzaklaştığını göstermektedir. Mukâtil’in şeytanı tanımlayan rivayeti şöyledir:

“Allah, melek ve cinleri, şeytan ve insanları yaratmadan önce yaratmıştı. Allah cinleri yeryüzünün sakinleri, melekleri ise göklerin sakinleri yaptı. Cinlerde fitne ve haset ortaya çıktı,

²³ el-Kehf 18/50.

²⁴ el-A'râf 7/12, Sâd 38/76.

birbirleriyle savaştılar. Bunun üzerine Allah, dünya semasının ehli olan bir ordusunu gönderdi. Allah'ın düşmanı İblis de onlardandı. Hepsi ateşten yaratılmıştı ve cennetin hazinedarlarıydılar. Başları İblis'ti.”²⁵

Bu aktarım, Kur'an ve sünnette bulunmaz. Mukâtil'in rivayeti, bu kültürel arka planın erken İslam tefsir geleneğine yansımalarının tipik bir örneğidir.

Ayette zikredilen şeytanla ilgili olarak Mukâtil'in “İblis'in melekler arasındaki ismi ‘Hâris’ti; ‘İblis’ ismi ise iyiliği terk ettiğinde ona verildi”²⁶ şeklindeki ifadeleri dikkat çekicidir. Sahih kaynaklarda bu isme dair bir bilgi bulunmamaktadır.

Kur'an-ı Kerim'de belirtildiği üzere Yüce Allah, yeryüzünde “bir halife” yaratacağını meleklerle bildirdiğinde, melekler bu haber üzerine “*Orada bozgunculuk yapacak, kan dökecek birini mi yaratacaksın?*”²⁷ şeklindeki düşüncelerini ifade etmişlerdir. Mukâtil'in tefsirinde bu meseleyle bağlantılı bazı bilgiler yer alır:

“Bu ordu (yukarıda zikredilen) yeryüzüne indi. Ancak yeryüzünde, gökte yükümlü oldukları ibadet kadar ağır bir ibadetle sorumlu tutulmadılar. Yeryüzünde bulunmayı sevdiler. Bunun üzerine Allah onlara vahyetti: ‘Sizden başka yeryüzünde bir halife yaratacağım ve sizi kendime yükselteceğim.’ Bunu hoş karşılamadılar. Çünkü meleklerin en hafif amelli olanlarıydılar. Bunun üzerine dediler ki: ‘Orada fesat çıkaracak ve tıpkı cinlerin yaptığı gibi haksız yere kan dökecek birini mi yaratacaksın? Oysa biz seni hamdinle tesbih ediyor ve Sani takdis ediyoruz’ dediler.”²⁸

Bu aktarım, Taberî'de de farklı varyantlarla Süddî zinciriyle yer alır. Ancak bu bilgiler Taberî tarafından herhangi bir değerlendirmeye tabi tutulmaz.²⁹

Hız. Âdem'in yaratılışı, ilahi iradenin tecellisiyle gerçekleşen hem maddî hem de manevî boyutları içeren temel bir ontolojik hadisedir. Kur'an-ı Kerim'in çeşitli ayetlerinde³⁰ detayları aktarılan bu süreçte, Allah Teâlâ'nın “halife” olarak belirlediği Hız. Âdem, yeryüzünden alınan çamur veya topraktan şekillendirilmiş, ardından kendisine ilahi ruh üflenerek can bulmuştur.

Kur'an, Hız. Âdem'in yaratılışını özlü biçimde toprak, çamur ve türetilmiş kavramlarla açıklarken, Mukâtil bu süreci büyüleyici, fiziksel detaylarla genişletir. Bu genişletme çabası, kıssayı dramatize eden ve insana merak uyandıran detayların eklenmesi yönüyle İsrailiyat'ın en belirgin özelliğidir. Mukâtil, Hız. Âdem'in yaratıldığı toprak cinsiyle ilgili ayrıntı sayılabilecek bilgiler verir:

“Kırmızı ve beyaz çamurdan, tuzlu ve tatlı topraktan yaratıldı. Bu sebeple onun nesli beyaz, kırmızı, siyah; mümin ve kâfir olarak çeşit çeşit oldu.”³¹

²⁵ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmud Şehâte (Beyrut: Dâru'l-İyhâ, 1423), 1/96.

²⁶ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 3/653.

²⁷ el-Bakara 2/30.

²⁸ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/96.

²⁹ İbn Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân*, ed. Ahmed Muhamed Şâkir (Kahire: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 1/502-506. Taberî tefsirinde yer alan Süddî rivayetleri hakkında geniş bilgi için bk. Mesut Tay, *Süddî'nin Tefsîrine Hermenötik Bir Okuma* (Ankara: Fecr Yayınları, 2024), 45-78.

³⁰ el-Bakara 2/30-34; el-Hicr 15/26-29; Sâd 38/71-72.

³¹ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/97.

Bu ifadeler, insan ırklarının ve karakterlerinin çeşitliliğini açıklamak için kullanılan, Kur'an'da açıkça yer almayan bir detaydır. Bu aktarım hem Yahudi Midraş geleneğinde hem de erken Hristiyan apokrif metinlerinde³² görülen kozmolojik açıklamalarla paralellik gösterir. Mukâtil ayrıca Hz. Âdem'in yaratılış organlarının sırasını şöyle aktarır:

“Âdem'in yaratılmasında ilk yaratılan kısmı kuyruk sokumudur; sonra diğer tüm bedenini oluşturdu. Âdem'in son yaratılan kısmı ise tırnaklarıdır.”³³

Bu tür anatomik sıralandırmalar Kur'an'da ve sahih hadislerde yoktur. Bu tür rivayetleri açıkça “isrâiliyat” olarak nitelenir ve ihtiyatla yaklaşılması gerektiği belirtilir. Bu minvaldeki somut ve aşırı detaylandırmalar, isrâiliyatın³⁴ tipik özelliklerindendir. Aynı şekilde onun “Kuyruk sokumunda Âdemoğulları kıyamet günü bir araya getirilecektir”³⁵ ifadesi de bu bağlamda değerlendirilmesi gerekir.

Kur'an-ı Kerim'de Hz. Âdem'in yaratılışının zirve noktasını teşkil eden ilahi ruhun üflenmesi hadisesi, insanın müstesna konumunu ve Allah ile olan ilişkisini vurgulayan temel bir akidevî öneme sahiptir. Kur'an'da³⁶ ifade edildiği üzere Allah Hz. Âdem'in topraktan şekillendirilmiş bedenini tamamladıktan sonra “kendi ruhundan ona üflemiş” ve bu ilahi nefh (üfleme) ile Hz. Âdem'e ruh vermiş, onu düşünen, irade sahibi ve sorumlu bir varlık haline getirmiştir. Bu eylem, sadece biyolojik bir hayatiyet kazandırmakla kalmayıp, aynı zamanda insana bir vicdan, akıl ve ilahi bilgiyi taşıma kapasitesi bahşetmek suretiyle onu yeryüzünde Allah'ın halifesi kılma potansiyeliyle donatmıştır. Dolayısıyla ruhun üflenmesi, insanın hem maddî hem de manevî varoluşunun başlangıcı olup, onun ilahi emaneti yüklenme ve bilinçli bir varlık olarak yaratıcıyı tanıma yeteneğinin kaynağıdır. Hz. Âdem'e ruh üflenmesi Kur'anî bir gerçektir. Ancak Mukâtil'in bu olayı detaylandırma şekli isrâiliyat etkileri taşır:

“Allah, ruha şöyle dedi: ‘Bu bedene gir.’ Ruh: ‘Ey Rabbim, bu karanlık bedene nereye gireyim?’ dedi. Allah buyurdu: ‘Ona zorla gir.’ Bunun üzerine ruh zorla girdi ve zorunlu olmadıkça da çıkmayacaktır.”³⁷

Ruh ile Allah arasındaki bu diyalog ve ruhun bedene “zorla” girişi güvenilir İslâmî kaynaklarda yer almaz. isrâiliyatın karakteristik özelliklerindendir. Mukâtil, ruhun beden içerisinde dolaşmasını şöyle tasvir eder:

“Sonra Allah ruhu Âdem'in baş tarafından üfledi. Ruh beden içinde dolaşarak göbeğe ulaştığında Âdem oturmak istedi. Ruh beden içinde dolaşarak ayak parmaklarına kadar ulaştı. Oradan çıkmak istedi fakat çıkacak bir yol bulamadı. Geri dönerek başa yükseldi ve burundan çıkınca Âdem hapşırdı. Bunun üzerine: ‘Elhamdülillah’ dedi.”³⁸

³² Michael D. Johnson, “Life of Adam and Eve”, *The Old Testament Pseudepigrapha*, ed. James H. Charlesworth (New York: Doubleday, 1985), 249-295.

³³ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 2/429; 3/653.

³⁴ Buna benzer bilgiler Midraşik Yahudi kaynaklarında yer alır. Bk. *Pirkei de-Rabbi Eliezer*, Bölüm 11, çev. ve ed. Gerald Friedlander, *Pirke de Rabbi Eliezer: Hebrew Text, English Translation and Commentary* (London: Paul, Trench, Trubner & Co., 1916), s. 45–50.

³⁵ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 2/429.

³⁶ el-Hicr 15/29; Sâd 38:72.

³⁷ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/97.

³⁸ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/98.

Ruhun bedende yaptığı bu “seyahat”in aşamalı ve detaylı betimlemesi, tıpkı yaratılış materyalleri gibi, Kur’an ve sahih sünnette bulunmayan, aktarımı zenginleştiren ancak isrâiliyat kökenli olduğu düşünülen bir aktarım. Hz. Âdem’in hapsi ve ilk sözünün “Elhamdülillah” olması da bu türden bir detaydır.

Mukâtil’in üzerinde durduğu konulardan biri de İblis’in Hz. Âdem’e düşmanlığıdır. İblis, Âdem’in yaratılışını gördüğünde haset etti ve meleklerle arasında şu diyalog geçti:

“İblis bu yaratılış sûretine haset etti ve beraberindeki meleklerle dedi ki: “Bu yaratılışa olan ve gördüğünüz hiçbir mahlûkun bu sûrette olmadığı kimseyi gördünüz mü? Eğer bu bana üstün kılınırsa ne yaparsınız?” Onlar da: “Allah’ın emrine işitir ve itaat ederiz.” dediler.”³⁹

İblis’in kıskançlığını beyan eden diğer bir ayırtı ise şöyledir:

“Allah’ın düşmanı İblis ise içinden şöyle düşündü: ‘Eğer Âdem bana üstün kılınırsa ona itaat etmeyeceğim ve onu saptıracağım.’ Allah Âdem’i şekillendirilmiş hâlde kırk yıl çamur olarak bıraktı. İblis de onun arkasından girip ağzından çıkıyor ve: ‘Ben ateştenim, bu ise içi boş çamurdan; ateş çamura üstün gelir ve ben ona üstün geleceğim’ diyordu”⁴⁰

İblis’in Hz. Âdem’in bedeninin içinden girip çıkması, onun “boş çamurdan” oluşunu küçümsemesi gibi ayrıntılar da yine İsrailiyat’ın aktarım kalıplarıyla örtüşmektedir.

el-Bakara 2/31’de Allah’ın Hz. Âdem’e “isimlerin tamamını” öğretmesi özlü şekilde ifade edilirken, Mukâtil bu olayı şöyle detaylandırır:

“Ardından Allah Teâlâ kuşları, hayvanları ve yeryüzündeki bütün canlıları bir araya topladı ve Âdem’e onların isimlerini öğretti. Ona: ‘Ey Âdem! Bu attır, bu katırdır, bu eşektir...’ diye her bir hayvanın ve her bir kuşun adını tek tek bildirdi.”⁴¹

Bu sahnenin birebir benzeri Midraş literatüründe bulunur.⁴² Orada da Hz. Âdem’in hayvanlara isim vermesi bir tören olarak tasvir edilir. Bu paralellik, Mukâtil’in bilgilerinin Yahudi kültürel atmosferinden beslendiğine dair önemli bir delil olarak değerlendirilebilir.

Kur’an’da “yasak ağaç” konusu, Hz. Âdem ile Havvâ’nın cennetteki ilk imtihanının merkezinde yer alır. Allah onların cennette serbestçe yararlanabilecekleri geniş nimetleri hatırlatmış ancak tek bir sınır koyarak belirli bir ağaca yaklaşmalarını yasaklamıştır.⁴³ Kur’an, bu ağacın mahiyetini ve türünü belirtmezken, Mukâtil’in tefsiri bu konuda yaygın isrâiliyat detaylarını aktarır:

“Bu ağaç buğday başağıydı. Bazıları da meleklerle ölümsüzlük veren bir ağaç olduğunu söylediler.”⁴⁴

³⁹ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/97.

⁴⁰ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/97. Üstünlüğün amel boyutuyla ele alındığı bir örneklem için bk. Mehmet Çoban, “Birgivi Mehmed Efendi’nin Risâle-i Cihâdiyye Eserinin Muhteva Analizi”, İzmir’in İlmî ve Kültürel Serüveni (14-16. Yüzyıllar) (Bursa: Emin Yayınları, 2025), s. 97-98.

⁴¹ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/98.

⁴² Genesis 2:19, *The Holy Bible: English Standard Version*; Bershit Rabbah 17:4, trans. S.M. Lehrman, in *Midrash Rabbah: Genesis*, Vol. 1 (London: Aoncin, 1939), 192.

⁴³ el-Bakara 2/35; el-A‘râf 7/19; Tâhâ 20/120.

⁴⁴ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/99; 2/31.

Yasak ağacın buğday olması veya melekleri ölümsüz kılan bir ağaç olması, isrâiliyat'ta yaygın olan ve Kur'an'da karşılığı bulunmayan detaylardır. Tevrat'ta yasak ağaç "iyi ile kötüyü bilme ağacı"⁴⁵ olarak geçerken, buğday veya ölümsüzlük ağacı gibi spesifik tasvirler isrâiliyat veya erken dönem halk hikâyelerinden kaynaklanır.

Yasak ağacın meyvesini yedikten sonra Hz. Âdem ve Havvâ elbisesiz kalınca üzerlerini yaprakla örtmeye çalıştılar. Söz konusu yaprak Mukâtil tarafından incir ağacı yaprağı olarak ifade edilir:

"Derken ağaçtan tadınca, avret yerleri kendilerine göründü. Onlar da cennet yapraklarıyla yani cennetteki incir yapraklarıyla üzerlerini örtmeye başladılar."⁴⁶

Hz. Âdem ile Havvâ'nın "incir yapraklarıyla" örtünmeleri de doğrudan Kitab-ı Muekaddes'te geçer.⁴⁷

Mukâtil Hz. Âdem'in cennetten indirilişini şöyle ifade eder:

"Âdem Hindistan'a, Havvâ Cidde'ye, İblis ise Basra'ya (Eyle'ye) indirildi. Âdem "Nûdh" adlı bir vadiye, "Serendip" denilen bir geçide indi. Âdem ile Havvâ Müzdelife'de buluştular. Bu sebeple oraya "Cem" denmiştir; çünkü orada birleştiler."⁴⁸

Cennetten iniş sonrası Hz. Âdem, Havva ve İblis'in indikleri spesifik coğrafi konumlar ve Hz. Âdem ile Havva'nın bulunduğu yerin isimlendirilmesi, isrâiliyatın en belirgin örneklerindendir. Bu tür coğrafi kesinlikler, Kur'an ve sahih sünnetin genel aktarımına aykırıdır.

Hz. Âdem tevbesinin gerçekleştiği günün spesifik bir şekilde belirtilmesi, isrâiliyat rivayetlerinden alınan bir detaydır. Mukâtil, Hz. Âdem'in tövbesinin "Aşure günü, bir cuma günü"⁴⁹ kabul edildiğini aktarır. Bu tür kronolojik detaylar sahih hadislerde bulunmaz.

Kur'an'da İblisin dört yönden yaklaşacağı belirtilir.⁵⁰ Mukâtil bu yönleri tek tek günah⁵¹ kategorileriyle eşleştirir:

"Sonra onlara önlerinden geleceğim' yani ahiret tarafından yaklaşacağım; onlara yeniden dirilişi, cenneti ve cehennemi inkâr etmeyi süslü göstereceğim. 'Ve arkalarından geleceğim' yani dünya tarafından yaklaşacağım; dünyayı gözlerinde süsleyeceğim, onu sevdireceğim ve haklarını vermeyecekler. 'Sağ yanlarından geleceğim' yani dinleri tarafından; hidayette iseler şüphe verip onları tereddüde düşürecekim, dalalette iseler onu süslü göstereceğim. 'Sol yanlarından geleceğim' yani: şehvetler ve günahlar tarafından yaklaşacağım; isteklerini ve günahları onlara daha tatlı göstereceğim."⁵²

⁴⁵ Genesis 2:9, 16–17.

⁴⁶ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 2/32.

⁴⁷ Genesis 3:7.

⁴⁸ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/99.

⁴⁹ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 2/32.

⁵⁰ el-A'râf 7/17.

⁵¹ Günah kavramı hakkında geniş bilgi için bk. Raci Tanrıkulu, *Bakillâni'nin İman ve Küfür Meselesine Yaklaşımı* (Ankara: Fecr Yayınları, 2025), 40-44.

⁵² Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 2/31.

Yukarıda ifade edildiği üzere Kur'an'da İblis'in bu dört yönden yaklaşacağı belirtilirken, Mukâtil'in her bir yönü spesifik günahlarla ilişkilendirmesi Kur'an'ın genel söylemini daha somut ve detaylı kılma çabasıdır. Bu tür detaylandırmalar, isrâiliyatta sıkça görülen bir metodolojidir.

Ayrıca Mukâtil'in "Zina, gasp ve haramdan doğan çocuklar, yani her haramdan doğan evlat, İblis'in itaatinin ve ortaklığının bir parçasıdır"⁵³ ifadesi İblis'in insan günahlarındaki rolünü somut bir "ortaklık" seviyesine taşır. Bu tür iddialar, isrâiliyatın belirgin özelliklerinden olup, Kur'an ve sahih sünnetle bağdaşmaz.

Kur'an ve sünette cehennemin varlığı ve azabının dehşeti genel hatlarıyla anlatılırken, Mukâtil'in tefsirinde cehenneme dair şu detaylar isrâiliyat karakteristiği taşır:

"Cehennemin yedi kapısı vardır; bazıları diğerlerinden daha aşağıdadır. Her kapının altındaki ateş üstündekinden yetmiş kat daha şiddetlidir. Kapılar arasında yetmiş yıl vardır. Cehennemin kapıları sırayla: 1. Cehennem, 2. Laza, 3. Hıtme, 4. Sa'ir, 5. Cehim, 6. Hâviye, 7. sakar. Her kapının cezalandırılacak bir kısmı ayrılmıştır."⁵⁴

Mukâtil'de cehennem yedi kapılıdır ve her kapı diğerinden yetmiş kat daha şiddetlidir, bu kapıların isimleri, katmanlar arası mesafelerin "yetmiş yıl" olması gibi sayısal ayrıntılar, isrâiliyat niteliğinde bilgiler olarak değerlendirilebilir.

5. İsrâiliyatın Mukâtil Tefsirindeki Yeri ve Etkisi

Mukâtil b. Süleyman'ın tefsirinde Hz. Âdem kıssası bağlamında tespit edilen isrâiliyat unsurları, onun tefsir metodolojisinin önemli bir yönünü ortaya koyar. Mukâtil, Kur'an kıssalarını açıklarken İsrailiyat rivayetlerini eleştirel süzgeçten geçirmeden aktarır. Bu detaylar, çoğu zaman Kur'an'ın genel mesajına doğrudan aykırı olmamakla birlikte, metnin sahlilik derecesini düşürebilecek "gaybî" eklemelerdir.

İsrâiliyatın Mukâtil'in tefsirindeki varlığı, erken dönem İslam toplumunun kültürel ve bilgi alışverişi bağlamını da yansıtır. Müslümanlar, yeni dini tecrübelerini, çevrelerindeki Yahudi ve Hristiyan topluluklarla yaşarken, bu etkileşimler tefsir literatürüne de yansımıştır. Mukâtil, bu bilgileri genellikle eleştirel bir süzgeçten geçirmeden aktarmıştır. Bu durum, Mukâtil'in tefsirinin sonraki âlimler tarafından isrâiliyat içerdiği gerekçesiyle tenkit edilmesine de yol açmıştır. Özellikle hadis ilminin gelişimiyle birlikte rivayetlerin sened ve metin tenkidi konusunda artan hassasiyet, isrâiliyata karşı daha mesafeli bir tutum benimsenmesine neden olmuştur.

Mukâtil b. Süleyman'ın Hz. Âdem kıssasına ilişkin rivayetleri, klasik ve modern tefsir geleneğinde İsrailiyat olgusu bağlamında en yoğun şekilde tartışılan örneklerden biridir. Mukâtil'in tefsir yönteminin temel karakteristiği olan ayrıntılandırıcı, tasvirici ve rivayet merkezli yaklaşım, başta İbn Kesîr (ö. 774/1373) olmak üzere birçok müfessir tarafından metodolojik açıdan problemlili bulunmuştur. Bu çerçevede, bazı klasik ve çağdaş tefsir literatürünün önde gelen tefsirleri mukayeseli olarak ele alındığında, Mukâtil'in İsrailiyat

⁵³ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 2/540.

⁵⁴ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 2/430.

içerikli rivayet kullanımına yönelik eleştirilerin ortak ve sistematik bir zeminde yoğunlaştığı görülmektedir.

İbn Kesîr, İsrailiyat rivayetlerine yaklaşımında klâsik dönemin en sert eleştirel tavrını temsil eder. Ona göre Kur'an'ın açıklamadığı konularda detay üretmek, tarihî-coğrafi ayrıntılarla kıssaları genişletmek metodolojik olarak kabul edilemez çünkü Kur'an kıssaları hidayet⁵⁵ amacıyla anlatmış ve gereksiz ayrıntıya yer vermemiştir. İblis'in "melekler arasında hazinedar oluşu", "gök ve yer idaresinde görevli olduğu", "melek kabilelerine mensubiyeti" gibi anlatılar İbn Kesîr tarafından açık biçimde reddedilir zira bu tür rivayetler sahih nakille temellendirilmemekte, çoğu Yahudi kültüründen aktarılan unsurlara dayanmaktadır.⁵⁶ İbn Kesîr'in bu yaklaşımı dikkate alındığında, Mukâtil'in Hz. Âdem kıssasına dair birçok rivayetinin "İsrailiyat" kategorisinde olduğu ve ilmî tefsir usûlü açısından güvenilir görülmediği anlaşılmaktadır.

Cemaleddîn el-Kâsımî (ö. 1914) ise modern klâsiğe yakın çizgide Kur'an merkezli bir tefsir anlayışını temsil eder. Ona göre kıssaların Hz. Âdem'in yeryüzüne nerede indiği, meleklerin hiyerarşik yapısına dair ayrıntılar, İblis'in kozmik görevleri gibi coğrafi ve tarihsel ayrıntılarla süslenmesi tefsirin amacını zayıflatmakta ve Kur'an'ı tarih kitabına dönüştüren yanlış bir yöntem tercihidir. Kâsımî, bu tür bilgilerin çoğunun İsrailiyat etkisinde şekillendiğini vurgular. Ona göre kıssaların didaktik yönünü gölgeleyen bu tür ayrıntılar Kur'an'ın maksadından uzaklaştırıcı niteliktedir.⁵⁷

Muhammed Abduh'un (ö. 1905) akılcı ve Kur'an merkezli tefsir anlayışı, İsrailiyat türü rivayetlere daha güçlü bir eleştiri yöneltir. Abduh'a göre Kur'an'ın sade ve hikmetli üslubunu terk ederek masalsı bir anlatı inşa eden rivayetler tamamen uydurma olup önceki kültürlerin etkisiyle ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda Abduh, Mukâtil'in aktardığı pek çok rivayeti İslam'ın sahih bilgi geleneğine aykırı ve tefsir ilminde zararlı bir unsur olarak değerlendirir.⁵⁸

Şinkîî (ö. 1974) Kur'an'ın kendi bütünlüğünü tefsirin merkezine alan prensipleriyle bilinir. Ona göre Kur'an'ın açıklamadığı hususlarda dış kaynaklı rivayetlere başvurmak ilmî bir yöntem değildir. Yılanla ilgili rivayetlerin bütünüyle İsrailiyat olduğunu açık biçimde ifade eden Şinkîî, İblis'in melek kökenine dair anlatıları da Kur'an'a aykırı bulur. Çünkü ayet açıkça İblis'in "cinlerden" olduğunu belirtmektedir. Bu çerçevede Mukâtil'in kıssayı dramatik ve tasvirici ayrıntılarla zenginleştirmesi, Şinkîî tarafından tefsirin ilmî niteliğini zayıflatan bir yöntem olarak görülür.⁵⁹

Said Havvâ (ö. 1989) ise Kur'an'ın mesajını gölgeleyen abartılı ve masalsı anlatıları tipik İsrailiyat olarak değerlendirir. Cennetin iç yapısına dair detaylı tasvirler, meleklerin kozmik hiyerarşisi, İblis'in melek kökenli olduğu iddiaları ona göre Kur'an'ın üslubuna aykırıdır ve vahyin özünü perdeleyen birer kültürel eklemedir. Havvâ, bu tür rivayetlerin

⁵⁵ Hidâyet ve dalâlet hakkında geniş bilgi için bk. Raci Tanrıkulu, *İlahi Takdir ve İnsan İradesi Bağlamında Hidâyet ve Dalâlet Meselesi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2025), 15-76.

⁵⁶ Ebu'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-azîm*, thk. Sâmi b. Muhammed Selâme (Dâru'l-Tayyibe: b.y., 1999), 5/168-169.

⁵⁷ Muhammed Cemaluddîn el-Kâsımî, *Mehâsinu't-te'vîl*, thk. Muhammed Bâsîl Aynilsavd (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418), 5/27.

⁵⁸ Muhammed Abduh, *Tefsîru'l-menâr*, 8/316-318.

⁵⁹ Muhammed Emin eş-Şinkîî, *Edvâu'l-beyân fî izâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995), 4/111.

tefsirde kullanılmasının Kur'an'a olan güveni zedeleyebileceğini vurgular. Bu çerçevede Mukâtil'in Hz. Âdem kıssasına dair rivayetleri, Havvâ'nın metodolojisinde ilmî değer taşımayan ve tefsir disiplinini zayıflatan unsurlar olarak kabul edilir.⁶⁰

Bu yaklaşımlar birlikte değerlendirildiğinde Mukâtil'in Hz. Âdem kıssasında kullandığı İsrailiyat unsurlarına yönelik ortak eleştiriler Kur'an'ın suskun olduğu alanlarda gereksiz ayrıntı üretilmesi, sened ve metin tenkidi yapılmamış rivayetlere dayanılması, İblis'in ontolojik konumuna dair Kur'an'a aykırı iddiaların aktarılması, kıssaların dramatik, tasvirici ve folklorik unsurlarla bezenmesi, Kur'an merkezliliğin zayıflaması ve tefsirin masalsı bir yapıya dönüşmesi, rivayetlerin ilmî güvenilirliğinin son derece düşük olması gibi noktalarda yoğunlaşır. Bu çerçevede Mukâtil'in yaklaşımı, söz konusu müfessirler tarafından hem metodolojik hem de epistemolojik bakımdan ciddi eleştirilere konu edilmiştir.

Bununla birlikte Mukâtil'in tefsiri, erken İslam düşüncesinde Kur'an kıssalarının nasıl algılandığını, Yahudi-Hristiyan kültürel çevresiyle etkileşimin hangi boyutlarda gerçekleştiğini ve rivayet malzemesinin nasıl dolaşıma girdiğini anlamak için vazgeçilmez bir kaynaktır.

Sonuç

Mukâtil b. Süleyman'ın tefsirinde Hz. Âdem kıssasına dair te'villeri, isrâiliyatın erken dönem İslam tefsir geleneğindeki yerini ve işlevini açıkça ortaya koymaktadır. Hz. Âdem'in yaratılış materyallerinin renk ve tatları, ilk ve son yaratılan azaları, ruhun diyalogları ve bedendeki seyri, yasak ağacın türü, cennetten iniş yerlerinin coğrafi kesinlikleri, İblis'in Hâris ismi, günahlardaki ortaklığı, cehennemin yedi kapısı ve detaylı tasviri gibi tespit edilen birçok detay, Kur'an ve sahih sünnetin ötesine geçerek Yahudi-Hristiyan geleneğinden veya popüler kültürden alınmıştır.

Bu detaylar, kıssanın söyleme zenginliğini artırarak okuyucunun zihninde daha somut ve canlı bir tablo oluşturulmasına hizmet etmiştir. Ancak aynı zamanda, tefsirin sıhhat derecesi ve Kur'an'ın ana mesajının bu eklemelerle nasıl bir ilişki içinde olduğu sorularını da gündeme getirmiştir. Mukâtil'in bu tür rivayetleri aktarırken genellikle bir sıhhat sorgulaması yapmaması, dönemin tefsir anlayışının bir yansımasıdır.

Mukâtil'in tefsirindeki isrâiliyat, erken dönem İslam toplumunun kültürel ve dini etkileşimlerini göstermesi açısından değerli tarihsel veriler sunar. Bu çalışma, Mukâtil'in tefsirinin sadece bir metin yorumu değil, aynı zamanda o dönemin sosyo-kültürel ve entelektüel ortamının bir aynası olduğunu da vurgulamaktadır. isrâiliyatın hem tarihi bilgi değeri potansiyeli hem de teolojik riskleri barındırdığı gerçeği, tefsir tarihinde sürekli bir tartışma konusu olmaya devam etmiştir. Mukâtil'in örneği, bu tartışmaların kökenlerine ışık tutarak, İslam tefsir geleneğinin dinamik yapısını daha iyi anlamamıza olanak sağlamaktadır.

⁶⁰ Saîd Havva, *el-Esâs fi t-tefsîr* (Kahire: Dâru's-Selâm, 1424), 1/123-125.

Kaynakça

- Abdurrezak el-Mehdî. “el-Mukaddime”. *Me‘âlimu’t-tenzîl*. 9-45. Beyrut: Dâru’l-İhyâ, 1420.
- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Kahire: Dâru’l-Hadîs, ts.
- Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-. *Târihu’l-Bağdâd*. thk. Mustafa Abdulkadir Atâ. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1417.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil el-. *Târihu’l-kebîr*. Haydarabad: Dâiretu’l-Me‘ârifî’l-Osmâniye, t.s.
- Cürcânî, Ebû Ahmed b. ‘Adiy el-. *el-Kâmil fî du‘afâ’i-ricâl*. thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd - Ali Muhammed Muavd. Beyrut: el-Kutubu’l-İlmiyye, 1997.
- Çam, Merve Nur - Türcan, Selim. “Mukâtil b. Süleyman’a Yöneltilen Eleştiriler ve Bu Bağlamda Mukâtil b. Süleyman Nakillerinin Denetlenmesi -Ali b. Ebî Talha Nakilleri ile Metin Karşılaştırması-”. *Hitit İlahiyat Dergisi* 22/2 (2023), 511-531.
- Çelik, Ersin. “Mu‘tezilî Tefsir Geleneğinde İsrâiliyat”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 28/1 (2024), 325-349.
- Çoban, Mehmet. Cihad ve Âlim- Cihad Literatürü ve Bedreddibn İbn Cemâa. Ankara: Fecr Yayınları, 2022.
- Çoban, Mehmet. “Birgivî Mehmed Efendi’nin Risâle-i Cihâdiyye Eserinin Muhteva Analizi”. *İzmir’in İlmî ve Kültürel Serüveni (14-16. Yüzyıllar)* Bursa: Emin Yayınları, 2025.
- Derveze, Muhammed İzzet. “Tefsir Kitaplarındaki İsrâiliyata Dair”. çev. Sema Çelem - Zakir Aras. *Dini Araştırmalar* 21/53 (2018), 187-188.
- Ethem, Mürsel - Ünsal, Ramazan. “Kur’an’ı Anlamada İsrâiliyatın Rolü”. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2020), 1720-1744.
- Hatipoğlu, İbrahim. “İsrâiliyat”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 23/195-199. İstanbul: Diyanet Vakfı, 2001.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân. *el-Cerf ve’t-ta’dîl*. Beyrut: Dâru’l-İyhâ, 1952.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Ahmed. *el-Mecrûhîne mine’l-muhaddisîn ve’d-du‘afâî ve’l-metrûkîn*. thk. Mahmûd İbrahim Zâid. Haleb: Dâru’l-Va‘î, 1396.
- İbn Kesîr, Ebu’l-Fidâ. *Tefsîru’l-Kur’âni’l-azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed Selâme. Dâru’l-Tayyibe: b.y., 1999.
- İbn Sa’d, Ebû Abdullah. *Tabakātu’l-kubrâ*. thk. Muhammed Abdulkadir Atâ. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1990.
- İclî, Ebu’l-Hasen el-. *Ma‘rifetu’s-Sikât*. thk. Abdulalim Abdulazîm el-Bestevî. Medine: Mektebetu’d-dâr, 1985.
- Johnson, Michael D. “Life of Adam and Eve”. *The Old Testament Pseudepigrapha*. ed. James H. Charlesworth. 249-295. New York: Doubleday, 1985.
- Kâsımî, Muhammed Cemaluddîn el-. *Mehâsinu’t-te’vîl*. thk. Muhammed Bâsil Aynilsavd. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1418.

- Kattân, Mennâ' Halîl. *Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. yy.: Mektebetu'l-Me'ârif, 2000.
- Mertoğlu, M. Suat. "Mukâtil b. Süleyman ve Tefsire Dair Eserlerinin Klasik Dönemdeki Tedavülü". *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 26/50 (2021), 183-222.
- Muhammed Abduh. *Tefsîru'l-menâr*. Mısır: Hey'tu'l-Mısriyye, 1990.
- Mukâtil b. Süleymân. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullah Mahmud Şehâte. Beyrut: Dâru'l-İyhâ, 1423.
- Saîd Havva. *el-Esâs fî't-tefsîr*. Kahire: Dâru's-Selâm, 1424.
- Suyûtî, Celâluddîn es-. *el-İtkân fî 'ulumi'L-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. y.y.: el-He'etü'l-Mısriyye, 1394.
- Şinkîtî, Muhammed Emin eş-. *Edvâu'l-beyân fî izâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995.
- Taberî, İbn Cerîr et-. *Câmiu'l-beyân fî te'vili'l-Kur'ân*. ed. Ahmed Muhamed Şâkir. Kahire: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Tanrikulu, Raci. *Bakillânî'nin İman ve Küfür Meselesine Yaklaşımı*. Ankara: Fecr Yayınları, 2025.
- Tanrikulu, Raci. *İlahi Takdir ve İnsan İradesi Bağlamında Hidâyet ve Dalâlet Meselesi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2025.
- Tay, Mesut. *Suddî'nin Tefsirine Hermenötik Bir Okuma*. Ankara: Fecr Yayınları, 2024.
- Tay, Mesut. "Abese Suresi Bağlamında Hz. Peygamber'e Yöneltilen 'İtâb' Ayetleri". *Bitlis İslamiyat Dergisi* 3/2 (Aralık 2021), 50-64.
- Yıldırım, Seyit. "Mukâtil b.Süleymân Tefsirinde Kıraatlerin Kullanımı". *Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2025), 74-91.
- Zahitoğlu, İrfan. "Mukâtil b. Süleymân ve Tefsîr-i Kebîr'inde Kullandığı Hadislerin Özellikleri Açısından Değerlendirilmesi". *Route Educational Social Science Journal* 2/3 (2015), 295-310.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin ez-. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. Kahire: Mektebetu Vehbe, ts.
- Zerzûr, Adnan. *Madhal ilâ tefsîri'l-Kur'ân ve 'ulûmih*. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1998.
- Zürkânî, Muhammed Abdulazim ez-. *Menâhili'l-irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. Haleb: Matbaatu İsâ el-Bâb, ts.

BÖLÜM 2

KUR'ÂN'DA İMAM KAVRAMININ ANLAM ALANI

Mesut TAY¹

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Bitlis Eren Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Orcid: 0000-0001-6423-7929

Giriş

Kur'ân'ı kerîm'de yer alan kavramların doğru anlaşılabilmesi, bu kavramların yalnızca sözlük anlamlarıyla değil, âyet bağlamlarıyla birlikte değerlendirilmesini gerekli kılmaktadır. Kur'ân'da farklı âyetlerde geçen imam ve eimme kavramları, tefsirlerde dikkat çekici bir anlam çeşitliliğine sahiptir. Âyetlerde geçen imam kavramı; peygamber, ilahî kitap, Levh-i Mahfûz, hayırda önderlik, küfür önderleri gibi farklı anlamlara gelmektedir. Bu durum, imam kavramının tek bir manaya indirgenemeyeceğini açıkça ortaya koymaktadır.

İmam kavramı genellikle mezhebi kabuller çerçevesinde ele alınmaktadır. Âyetler önceden benimsenmiş itikadî yorumları teyit eden deliller şeklinde okumaya tabi tutulmaktadır. Bu durumun, kavramın Kur'ân bağlamındaki işlevini ve tefsir geleneğindeki yorum çeşitliliğini gölgede kalmasına neden olduğu ileri sürülebilir. Bu çalışmada imam/eimme kavramının araştırılmasında tefsirler esas alınmaktadır. İmam kavramının tefsir merkezli bir yaklaşımla incelenmesi bu çalışmayı özgün kılmaktadır. Yapılan çalışmalar, ağırlıklı olarak imam kavramının kelimî ve siyasi yönü olan imâmet meselesinde yoğunlaşmaktadır.¹ İmâmet meselesinin tefsire yansımaları hususunda da yapılan bazı çalışmalara rastlamak mümkündür.² Ancak imam kavramının âyetler bağlamıyla ilgili müstakil bir çalışmaya rastlanılmamaktadır. Bu durum imam kavramının âyetler bağlamında incelenmesini gerekli kılmaktadır.

Bu çalışma, imam kavramını herhangi mezhebî çerçeveye hapsedmeden, âyetler bağlamında ele almayı hedeflemektedir. İncelemede, dağınık halde bulunan açıklamalar bir araya getirilerek mezkûr kavram tahlil edilmektedir. Tefsirlerdeki bilgilerden hareketle imam kavramının müfessirin yorumu doğrultusunda nasıl şekillendiği belirlenmektedir. Bu çalışmada âyetlerde geçen imam ve eimme kelimelerinin geçtiği âyetler esas alınmaktadır. Sonuç olarak bu çalışma, imam kavramını itikadî veya fikhî olarak değil, tefsirlerden istifade ederek âyet bağlamında araştırmayı hedeflemektedir. Bu yönüyle çalışma, kavram merkezli okumaların önemine dikkat çekmektedir.

1. Kavramsal Çerçeve

İmam kelimesi “إِمَامٌ” harflerinde türemiş olup, lügat olarak “yönelmek, öne geçmek” manasına gelir. Bu bağlamda imam, takip edilen veya kendisine uyulan kimse manasındadır.³ İmam “إِمَامٌ” kelimesi kesre ile okunduğunda ister reis ister başka bir kimse olsun, topluluğun kendisine uyduğu kişi demektir. Bu topluluk doğru yolda olabileceği gibi yanlış yolda da

¹ İmâmet meselesiyle ilgili yapılan bazı çalışmalar bk. Müddessir Demir, *Mâverdî'nin el-Ahkânü's-Sultâniyye'si ile Cüveynî'nin el-Gıyâsî'sinin Siyâsî-Fikhî Ahkâm Açısından Mukayesesi (İmâmet Konları Örneği)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2018), 98-102; Hikmet Çamur, *Ebû'l Muîn en-Nesefî'nin İmâmet Anlayışı ve İlk Dönem Siyasi Olaylara Bakışı* (Kayseri: Erciye Üniversitesi, 2019), 79-88; Mahoud Benras, *Kuzey Afrika İbadiliği ve İmâmet Düşüncesi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, 2022), 98-102; Enes Er, *İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'de İmâmet Teorisi* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2024), 101-105; Rovshan Süleymanov, *İmâmiyye Şîa'sına Göre Tevhid, Nübüvvet ve İmâmet'in Kur'ânî Temelleri* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2024), 109-112.

² Müfessir özelinde imamet hususunda yapılan bazı çalışmalar bk. Çamur, *Ebû'l Muîn en-Nesefî'nin İmâmet Anlayışı ve İlk Dönem Siyasi Olaylara Bakışı*, 70; Tehran Nuriyev, “Şîa ve Ehl-i Sünnet'e Göre İmâmet (Kummî ve İbn Kesîr Tefsirleri Çerçevesinde)”, *asavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi [Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi]* 6/2 (2020), 604-605; Fatih Özaktan, “İmâmet Düşüncesi Özelinde Ayyâşî Tefsiri ile Râzî Tefsirinin Karşılaştırılması”, *Amasya İlahiyat Dergisi* 17 (ts.), 263-264.

³ Memcüdüddîn Ebû Tahîr Muhammed b. Ya'kûb Firûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhîd*, thk. Mektebû tahkîkî't-tûrâs fî Müesseseti'r-Risâle (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005), 1077; Muhammed b. Mukrîm b. Alî İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Daru Sâdr, ts.), 12/25-27.

olabilir. Ebû Ubeyde 209/824 imam kelimesinin topluluk manasında lafzen müfret bir kelime olduğunu belirtmektedir.⁴ Bazı eserlerde ise “إِمَامٌ” kelimesinin “أُمَّ” kelimesinin cem’i olduğu ileri sürülmektedir. Ancak bu cem’ilik/çoğulluk kıyâsî değil cem’i mükesser şeklindedir.⁵ “إِمَامٌ” kelimesinin çoğulu “أُمَمٌ” şeklinde gelir. Kur’ân’da küfrün imamları “أُمَمَةُ الْكُفْرِ” ifadesinde olduğu gibi önder ve yönlendirme manasını vurgulayacak şekilde geçmektedir.⁶ Zemahşerî, insanların kıyamet gününde anneleriyle çağrılacaklarını gerekçe göstererek “أُمَّ” kelimesinin çoğulunun “إِمَامٌ” olduğunu iddia etmektedir.⁷

Bütün bu açıklamalardan yola çıkarak imam kavramının sözlükteki karşılığı şu şekilde ifade edilebilir: İşleri düzenleyip ıslah eden, kendisine uyulan, peygamber, halife, imam, kavmin önderi, ordu komutanı, kendisine yönelip takip edilen yol, binanın düzgünlüğünü sağlamak için çekilen ip, deveyi güden kimse gibi anlamlara gelmektedir.⁸ İmam kelimesi insanlara yön gösteren, onları belli bir hedefe sevk eden ve kendisine uyulan merci olarak karşımıza çıkmaktadır.⁹ Âyette geçen “قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا”¹⁰ ifadesi, bu anlama gelmektedir. Bu bağlamda imam kavramı, “أَمَمْتُ الْقَوْمَ فَأَتَا وَإِمَامَةً,” “onların imamı olduğumda onlara imamlık yaptım.” ifadesinde olduğu gibi bir topluluğa imamlık ve önderlik etmek, manasına gelmektedir.¹¹ Deve güden kimseye imam denilmesi veya yolun açık ve belirgin kısmının imam olarak adlandırılması bu kavramın yönlendirici ve rehberlik edici işleviyle doğrudan ilişkilidir.¹² İmam kelimesinin çeşitli manalarda kullanılması, Bu sözcüğün “istikamet belirleme” düşüncesinin farklı bağlamlarda tezahür ettiğini gösterir. İmam kelimesi “önünde, karşısında” mekânsal bir kullanıma sahip olduğu gibi “kitap ve kayıt” manasına da gelmektedir. Âyette geçen “وَكُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُبِينٍ”¹³ ifadesi bu kullanıma örneklik teşkil etmektedir.¹⁴

Bu kavram ıstılah olarak iki temel anlamda ele alınır. Biri büyük iman “أُئِمَّةُ الْكُبْرَى” din ve dünya işlerinde ümmet üzerinde genel yetkiye sahip olan önderliği ifade eder.¹⁵ Kelam âlimlerine göre bu makam, Hz. Peygamber’in dinî ve siyasi fonksiyonlarını devam ettiren halifeliktir. Diğeri küçük imam “أُئِمَّةُ السَّغْرَى” ise cemaatle namaz kıldırان kimseyi ifade etmektedir. Bu anlamda mahalle veya mescit imamı, küçük imâmet bağlamında

⁴ Ma’mer b. Müssenâ - Fuat Sezgin (Kahire: Mektebetü’l-Hancî, 1381), 1/98.

⁵ Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü’l-muhît*, 1077; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, 12/25-27; Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzâk ez-Zebîdî, *Tâcu’l-arûs*, thk. Mecmûatu mine’l-Muhâkikîn (Dâru’l-Hidâye, ts.), 31/243-244.

⁶ Muhammed b. Ebîbekr b. Abdulkâdir Râzî, *Muhtârü’s-sihâh*, thk. Yûsuf Şeyh Muhammed (Beyrut: Mektebetü’l-Asriyye, 1999), 22.

⁷ Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmi’t-Tenzîl* (Beyrut: Dâru’l-Kitâbü’l-Arabî, 1407), 3/467.

⁸ Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü’l-muhît*, 1077; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, 12/25-27; Ebûbekr Muhammed b. Hasen b. Düreyd el-Ezdî, *Cemheretü’l-lügâ*, thk. Remzî Münîr Ba’lebekî (Beyrut: Dâru’l-İlmi li’l-melâyîn, 1987), 1/60; ez-Zebîdî, *Tâcu’l-arûs*, 31/244-245.

⁹ ez-Zebîdî, *Tâcu’l-arûs*, 31/244-245.

¹⁰ Bakara, 2/124.

¹¹ Muhammed İbn erîr et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (b.y.: Müessesetü’r-Risâle, 2000), 2/18.

¹² ez-Zebîdî, *Tâcu’l-arûs*, 31/245.

¹³ Yâsin, 36/12.

¹⁴ Râzî, *Muhtârü’s-sihâh*, 22.

¹⁵ İmâmet kavramının mahiyeti ile bu makama yüklenen görev ve sorumlulukların klasik literatürde nasıl temellendirildiği hakkında bk. Mehmet Çoban, *Cihat ve Âlim* (Ankara: FCR Yayınları, 2022), 186-192; Ayrıca İmâmet kavramına atfedilen görev ve sorumlulukların, kelam ilmi çerçevesinde Bakıllânî tarafından iman-küfür tartışmaları bağlamında hakkında bk. Raci Tanrikulu, *Bakıllânî’nin İman ve Küfür Meselesine Yaklaşımı* (Ankara: FCR Yayınları, 2025), 93-96.

değerlendirilmektedir.¹⁶ İmam kelimesinden türetilen “إِمَامِيَّة” terimi, bu kelimenin siyasi ve itikadî bir kavrama dönüşmesini göstermektedir.¹⁷

Sonuç olarak imam kelimesi gerek lügavî gerekse ıstılahî kullanımları dikkate alındığında bu kelimenin İslam düşüncesinde hem teorik hem de pratik düzeyde merkezi bir konuma sahip olduğu görülmektedir. Bu ifadeyi açmak gerekirse imam kavramı, İslam düşüncesinde yalnızca belirli bir görev veya makam ifade eden dar bir terim olmayıp, yönlendirme ve referans olma düşüncesi etrafında şekillenen kapsayıcı bir kavramdır. Bu kavramın terim anlamı dikkate alındığında, tarihi tecrübe ile anlamı genişleyen ve farklı disiplinlerde yer edinen temel kavramlardan biri olduğu anlaşılmaktadır.

2. Kur’ân’da “İmam” Kavramının Anlam Alanları

Kur’ân’da imam ve eimme kelimeleri, farklı âyetlerde çeşitli anlam katmanlarıyla kullanılmaktadır.¹⁸ Bu kullanım çeşitliliği, kavramın tek bir anlam alanına sıkıştırılmadığını göstermektedir. Tefsirlerde imam kavramının anlamı genellikle âyet bağlamı, siyak-sıbak ve müfessirin tercihleri doğrultusunda şekillendiği anlaşılmaktadır. Bu bölümde, iman kavramının anlam kategorileri tefsirler bağlamında ele alınacaktır.

2.1. Kitap/Vahiy

Âyetlerde geçen imam kelimesinin manalarından biri ilahî kitaptır. Bu bağlamda “وَمِنْ قَبْلِهِ كِتَابُ مُوسَى إِمَامًا وَرَحْمَةً”¹⁹ ifadesinde geçen imam kelimesi rehber ve kendisine uyulan demektir. Bu âyette geçen imam kavramı Tevrat manasında kullanılmaktadır. Kur’ân’dan önce indirilen kitabın imam olarak nitelendirmesi, bunun insanlar için yol gösterici ve bağlayıcı bir otorite olduğunu göstermektedir.²⁰

Taberî, 310/923 söz konusu âyeti tefsir ederken imam kelimesini, kendisine uyulan ve emirlerine tabi olunan kitap manasında değerlendirir. Tevrat’ın nâzil olduğu toplum için bir rehber olduğunu belirtir. Buna göre imam kavramı, kişisel bir otoriteden ziyade yazılı bir rehberliği ifade etmektedir.²¹ Vâhidî 468/1076 de benzer şekilde âyette geçen imam kelimesinden maksadın Hz. Musâ’ya indirilen Tevrat olduğunu belirleterek kavramı doğrudan ilahî vahiyle ilişkilendirir.²² Zemahşerî 538/1144 ise bu âyette geçen imam kavramını kendisine uyulan olarak yorumlamaktadır. Bu bağlamda Tevrat’ın imam olarak nitelendirilmesi, onun hem rehber hem de bağlayıcılık özelliğine işaret etmektedir. Zemahşerî’nin bu yorumu imam kavramının şahıs merkezli değil, işlev merkezli olarak ele alınabileceğine işaret etmektedir.

¹⁶ Muhammed A’-mimü’l-İhsân el-Müceddidî Berkatî, *et-Ta’rîfâtü’l-fıkhiyye* (Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2003), 34-35.

¹⁷ Râzî, *Muhtârü’s-sihâh*, 22; Abdulhâmîd Ömer Ahmed Muhtâr, *Mucemü’l-lügâti’l-Arabîyye el-Mu’asıra* (Alemlü’l-Kutub, 2008), 34-35; Muftafa Öz - Avnî İlhan, “İmâmet”, *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000), 6/22/201.

¹⁸ Râzî, *Muhtârü’s-sihâh*, 22.

¹⁹ Ahkâf, 46/12.

²⁰ Ali b. Ahmed b. Muhammed el-Vâhidî, *el-Vasît fî tefsiri’l- Kur’âni’l-Mecîd*, thk. Ahmed Abdulmevcud-Ali Muhammed Muavvad (Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1415), 995.

²¹ Muhammed İbn erîr et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (b.y.: Müessestü’r-Risâle, 2000), 22/109.

²² Vâhidî, *el-vecîz fî tefsiri’l kitâbi’l-azîz*, 995.

Tevrat'ın imam olarak nitelendirilmesi, İsrailoğulları için yol gösterici ve bağlayıcı bir rehber olmasından kaynaklanmaktadır.²³

Son dönem müfessirlerinden İbn Aşûr da âyette geçen imam kavramını, ilahi kitabın hidayet yönünü ortaya çıkaracak şekilde yorumlamaktadır. Tevrat'ın Kur'ân'dan önceki toplumlar için bir ölçü ve rehber niteliğini taşıdığını belirtir. Ona göre imam kavramı, tarihi bir liderlikten ziyade vahyin rehberlik misyonunu temsil etmektedir. Bu yaklaşımında, kavramın zamana ve şahsa bağlı olmayan yönüne vurgu yapılmaktadır.²⁴ Bu yorumlar, imam kavramının rehberlik manasında olduğunu göstermektedir.

2.2. Levh-i Mahfûz

Kur'ân'da imam kavramının anlam alanlarından biri de bilginin kuşatıcılığını ve kayıt altına alınmasını ifade etmektedir. Müfessirler bu kavramı, insanın yapıp ettiklerini önceden muhafaza eden bir anlam alanı olarak ele almaktadırlar. Bu bağlamda imam kavramı sadece bir kayıt ya da bir kitap olmasının ötesinde ecel, diriltme, öldürme gibi tasarrufların esas alındığı bir kaynak olarak değerlendirilmektedir.²⁵ Bu bağlamda “وَكُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ”²⁶ âyeti, imam kavramının rehberlikten ziyade kapsayıcı bir kayıt ve ilahi bilgi kaynağı anlamında olduğunu göstermektedir. Âyette geçen “إِمَامٍ مُّبِينٍ” ifadesi, bütün varlık ve olayların kendisinde toplandığı kuşatıcı bir kaynağa işaret etmektedir.

Kaynaklar, Yâsin 12. âyetinde geçen “إِمَامٍ” kavramını, her şeyin Allah indinde yazılı olduğu ve hiçbir şeyin bunun dışında kalmadığı ana kitap olarak yorumlar. Bu kitabın “مُبِينٍ” olarak nitelendirilmesini yazılı olan her şeyin hakikatini açıkça ortaya koymasından dolayı olduğu belirtmektedir.²⁷ Âyette geçen “إِمَامٍ مُّبِينٍ” ifadesini Levh-i Mahfûz,²⁸ Ümmü'l-Kitab ve hakikati açıkça gösteren dosdoğru yol olduğu ifade edilir.²⁹

İmam kavramı, her ne kadar kendisine uyulan, rehber olan ve gösterdiği doğrultuda hareket edilen öncü manasında olsa da bu âyette haberlerin ve hükümlerin yazılı olduğu kaynak manasına gelmektedir. Mezkûr âyette geçen “كُلُّ شَيْءٍ” ifadesi insan fiillerinin tamamını kuşatması manasındadır. Âyette geçen “أَحْصَى” kelimesi ise Allah'ın bilgisinin şeylere taalluku manasına gelmektedir. Bu bağlamda ilahî bilginin yalnızca insan fiilleriyle sınırlı olmadığı mevcut ve mümkün olan her şeyi kapsamaktadır.³⁰ Bu veriler İmam kavramının Allah'ın kuşatıcı ilmi şeklinde anlaşılmasını mümkün kılmaktadır. Burada şunu ifade etmek gerekir: Tefsirlerin bu kavramı anlamın merkezine aldıkları, kapsamı hakkında ise farklı yorumlar yaptıkları söylenebilir. Ancak müfessirlerin bu kavramın kuşatıcı olduğu noktasında buluştukları gözden kaçırılmamalıdır.

²³ Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmi't-Tenzîl* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbü'l-Arabî, 1407), 4/301.

²⁴ Muhammed Tâhir b. Muhammed b. Muhammed İbn Aşûr, *Et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunûs: Dâru't-Tûnusîyye, 1984), 26/24-25.

²⁵ Muhammed b. Ömer b. Huseyn er-Râzî, *Mefâtihi'l-Gayb* (Beyrut: Dâru İhyai't-Turâs, 1420), 26/258-259.

²⁶ Yâsîn, 36/12.

²⁷ et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 20/498.

²⁸ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmi't-Tenzîl*, 4/370.

²⁹ Alî b. Muhammed b. Habîb el-Mâverîdî, *en-Nuket ve'l-'uyûn*, thk. Abdulkasud b. Abdurrahîm (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, ts.), 5/9; Alî b. Ahmed b. Muhammed b. Alî Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basît* (Suudi Arabistan, 1430), 18/462-463.

³⁰ Muhammed Tâhir b. Muhammed b. Muhammed İbn Aşûr, *Et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunûs: Dâru't-Tûnusîyye, 1984), 22/357.

2.3. Peygamber

Kur'ân'da imam kavramının en dikkat çekici anlam alanlarından birinin de peygamberlerle ilişkilendirilen kullanımı olduğu söylenebilir. Bu bağlamda âyette geçen “يَوْمَ نَدْعُو كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمامِهِمْ”³¹ ifadesi, imam kavramının kim veya neyi ifade ettiği hususunda müfessirler arasında farklı yorumların yapıldığı ifade edilebilir.³² İsrâ 71. âyetinde kıyamet gününde insanların imamlarıyla çağrılacakları belirtilmektedir. Bu ifade imam kavramının dünyadaki önderlerle yakın ilişkili olduğunu göstermektedir.

Müfessirler arasında imam kavramının bu âyetteki anlam alanı konusunda farklı açıklamalar bulunmaktadır. Bazı müfessirler imam kavramından maksadın dünyada kendilerine uyulan peygamberler olduğunu ifade etmektedirler. Buna göre imam kavramı kıyamet gününde her ümmetin kendisine gönderilen peygamberlerle birlikte çağrılması manasına gelmektedir. Bu yorumu yapan müfessirler, imam kavramının peygamber dışındaki anlamlara da açık olduğunu kabul etmektedirler.

İsrâ 71. âyetinde geçen imam kavramı hakkında bir birinden farklı rivayetlere yer veren Taberî, bu hususta şunları ifade etmektedir: “Bize göre bu görüşler arasında doğruya en yakın olan, ‘bunun anlamı: Kıyamet gününde her topluluğu, dünyada kendisine uydukları ve önder edindikleri imamlarıyla çağırırız.’ diyen görüştür. Çünkü Arapların kullanımında imam kelimesi genellikle kendisine uyulan ve örnek alınan kimse anlamında kullanılır. Allah’ın kelâmındaki ifadelerin anlamı, aksine kesin bir delil bulunmadıkça, dilde en yaygın ve bilinen kullanıma göre yorumlamak daha uygundur.”³³ Taberî bu ifadelerle imam kelimesinin peşinden gidilen önderler olduğunu ifade eden görüşü tercih etmektedir.

Âyette geçen “يَوْمَ نَدْعُو كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمامِهِمْ” ifadesinin âyet bağlamında imam kavramının peygamberle ilişkilendirilmesi, peygamberlerin yalnızca vahyi tebliğ eden elçiler olarak değil, örnek alınan ve kendilerine uyulan önderler olduklarıyla yakın ilişkilidir. Nitekin Kur'ân'da peygamberlerin hayatlarının örnek alınmasına yapılan vurgu onların imam olarak nitelendirilmesini anlamlı kıldığı ifade edilebilir. İmam kavramının peygamberler için kullanılması, rehberlik anlayışının şahıs merkezli boyutunu göz önüne sermektedir. Ancak tefsirlerde bu kavram mutlak bir çerçeveye hapsedilmez. Kavram, âyet bağlamı ve dilin imkanı doğrultusunda muhtemel manalara gelebilmektedir. Bu durum, imam kavramının kullanımının hem çok anlamlı hem de yoruma açık bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir.

2.4. Hayırda Önder Olan Kimseler

Kur'ân'da imam ve eimme kavramları bazı âyetlerde hidayet üzere olan ve insanlara örneklik eden kimseler için kullanılmaktadır. Bu kullanımda imam kavramı belirli bir makam veya otoriteden ziyade, ahlâkî ve dini liderliği ifade etmektedir. Kur'ân geçen “قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ

³¹ İsrâ, 17/71.

³² Süleymân b. Beşir Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmûd Şahâte (Beyrut: Dâru İhyau't-Turâs, 1423), 2/542; Abdurrahman b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî İbn Ebû Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Esad Muhammed et-Tayyib (Suudi Arabistan: Mektebetu Nizâr Mustafâ el-Bâz, 1419), 7/2339; Muhammed b. Muhammed el-Mâturîdî, *Te'vilâtu ehli's-sünne*, thk. Mecdî Bâslûm (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 1426), 7/88; el-Mâverdî, *en-Nuket ve'l-'uyûn*, 3/258.

³³ et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 17/503.

³⁷“وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا” ve ³⁶“وَاجْعَلْنَا مِنْهُمْ أُمَّةً يَهْتَدُونَ بِأَمْرِنَا”، ³⁵“وَاجْعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْتَدُونَ بِأَمْرِنَا”³⁴“لِلنَّاسِ إِمَامًا” âyetler, bu anlam alanının temel örneklerini oluşturmaktadır.

Müfessirler, Enbiya 73. âyetinde geçen “أُمَّةً” kavramını Allah’ın emri doğrultusunda insanları hidayete çağıran peygamberler olarak yorumlamaktadır.³⁸ Peygamberler yalnızca vahyi tebliğ etmekle kalmadıkları, insanları hayırlı işlere yönlendiren örnek şahsiyetler oldukları bilinmektedir. Bu durum, peygamberlik misyonunun rehberlik yönünü vurgulamaktadır.³⁹ Kasas, 5. âyetinde geçen “وَنَجْعَلُكُمْ أُمَّةً” ifadesi yönetici, öncü, din ve dünya işlerinde insanları yöneten anlamına gelmektedir.⁴⁰ Âyetin siyak-ve sibakı dikkate alındığında, İsrailoğullarını zulümden kurtaran lider manasına gelmektedir.⁴¹ Bakara, 124. âyetinde geçen “قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ” ifadesi kendisine uyulan önder manasına gelmektedir. Bu âyetinde geçen imam, yalnızca şekli bir önderlik ya da soy bağına dayanan bir üstünlük anlamı taşımamaktadır. Aksine bu kavram Allah tarafından verilen hidayet önderliğini ifade etmektedir. Bu âyetinde geçen “عهد” kelimesi peygamberlik olarak yorumlandığında imam kavramı nübüvvet manasıyla ilişkilendirilmektedir.⁴² Zemaşşeri, 538/1144 Enbiya 73. âyetinde geçen “أُمَّةً” kavramını daha genel bir çerçevede ele almaktadır. Allah’ın emirlerine itaat eden ve insanları da bu emirlere davet eden önderleri de imam olarak tanıtmaktadır. Bu yorum, imam kavramının yalnızca peygamberlerle sınırlı olmadığını, hidayet üzere olan salih kimseleri de kapsayabileceğini göstermektedir.⁴³ Bu yorum imam kavramına toplumsal ve ahlâkî rehberlik boyutunu kazandırmaktadır.⁴⁴ Taberî, Furkân 25. âyetinde geçen “وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا” ifadesinde geçen “إِمَامًا” kavramının hayırda öncü olan ve kendisine uyulan kimse olarak yorumlamaktadır. İmam olmanın güç ve otoriteden ziyade, takva ve salih amel üzerinde belirginleştiğine dikkat çekmektedir.⁴⁵ Bu bağlamda imam kavramı, insanları Allah’a itaate sevk eden rehber şahsiyet manasına gelmektedir.

Bu âyetinde imam kavramının hayırla ilişkilendirilmesi, kavramın değer yüklü kullanımını açık bir biçimde ortaya koymaktadır. İmam kavramı, burada insanları hidayete davet eden, salih amelleriyle örnek olan ve toplumu ahlâkî yönde yönlendiren kimse manasındadır. Bu kavramın yalnızca toplumsal bir statü veya makam bildiren bir terim olmadığını göstermektedir. Aksine ahlâkî sorumluluk ve rehberlik temelinde şekillenen bir anlam alanına sahip olduğunu ortaya

³⁴ Bakara, 2/124.

³⁵ Enbiyâ, 21/73; Secde

³⁶ Secde, 32/24.

³⁷ Furkân, 25/74.

³⁸ et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 18/472; es-Semerkandî, *Bahru’l-’Ulûm*, thk. Alî Muhammed-Adil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1993), 2/433; Ebû Muhammed b. Hüseyin b. Mes’ud b. Muhammed el-Beğavî, *Mealimü’t-tenzîl fî tefsîri’l-Kur’ân*, thk. Abdürrezzâk Mehdî (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, 1420), 3/297.

³⁹ el-Beğavî, *Mealimü’t-tenzîl fî tefsîri’l-Kur’ân*, 3/297.

⁴⁰ İbn Ebû Hâtim, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, 9/2941; Vâhidî, *et-Tefsîru’l-basît*, 17/332; ez-Zemaşşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmi’t-Tenzîl*, 3/392; Nâsiruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beydâvî, *Envârut-tenzîl ve esrârü’l-tevîl*, thk. Muhammed Abdurrahman Maraşlî (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, 1418), 4/171; Ahmed b. Mustafa el-Merâğî, *Tefsîrî’l-merâğî* (Mısır: Matbaatu Mustafâ el-Bâbî, 1365), 20/34.

⁴¹ et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 19/517.

⁴² et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 2/18; el-Mâturidî, *Te’vilâtu ehli’s-sünne*, 1/554-556; İbn Ebû Hâtim, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, 1/222; Muhammed b. Ahmed Ebû Zehre, *Zehretu’t-Tefâsîr* (Daru’l-Fikri’l-Arabî, 1394), 1/394-395; Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *ed-Duru’l-mensûr* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, ts.), 1/288.

⁴³ Raci Tanrikulu, *İlahî Takdîr ve İnsan İradesi Bağlamında Hidâyet ve Dalâlet Meselesi* (Ankara: FCR Yayınları, 2025), 125-126.

⁴⁴ ez-Zemaşşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmi’t-Tenzîl*, 3/127.

⁴⁵ et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 3/296.

koymaktadır. Bu kavramının hayırda önder olan kişiler için kullanımı, Kur’ân’daki liderlik anlayışının değer merkezli olduğunu göstermektedir. Bu yönüyle imam kavramı, toplumdaki rehberliği ifade eden temel kavramlardan biri olduğu anlaşılmaktadır.

2.5.Küfrün Önderleri

Ayetlerde geçen imam ve eimme kavramlarının yalnızca olumlu anlamda değil, olumsuz manada da kullanıldığı görülmektedir. İmam kavramının olumsuz manada kullanıldığına “فَقَاتِلُوا”⁴⁶ “أَيُّمَةُ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ”⁴⁶ âyeti örnek gösterilebilir. Buradaki kullanım imam kavramının olumsuz manaya geldiğini göstermektedir. Bu kelimenin olumsuz anlamda kullanılması, kavramın mutlak manada yücelik manasında olduğunu göstermez. Kavramın temsil ettiği değerler doğrultusunda anlam kazandığı ortaya koymaktadır.

İbn Ebû Hatîm 327/938 Tevbe 12. âyetini tefsir eden birbirinden farklı rivayetlere yer vermektedir. Onun tefsirinde yer alan rivayetler bir arada tahlil edildiğinde imam kavramı tarihte bilinen bir grupla sınırlandırılmaz. Nitekim tefsirinde yer alan bir rivayette “أَيُّمَةُ الْكُفْرِ” kavramı Mekkeli müşriklerin ileri gelenleri, ikinci rivayette ahdini bozan müşriklerin liderleri,⁴⁷ üçüncü rüvayette Mekkeli müşriklerin dışında kalan ve başları kazınmış bir takım kimseler olduğu, dördüncü rivayette ise ileride ortaya çıkabilecek küfrün liderleri olarak yer almaktadır.⁴⁸

Taberî ise âyette geçen “أَيُّمَةُ الْكُفْرِ” ifadesi hakkında iki görüşün olduğunu aktarmaktadır. Birinci görüşe göre Müslümanlarla anlaşmalarını bozan, dine dil uzatan ve inkarda ısrar eden müşriklerin liderlerinden Ebû Cehil, Utbe b. Rebîa ve Ebû Süfyân gibi isimleri bu kapsamda zikretmektedir. İkinci görüşe göre ise bu kavramla ifade edilen küfrün imamları henüz ortaya çıkmadığı belirtilmektedir. Taberî tefsirinde yer alan birinci görüşe göre kavramının siyasal ve toplumsal liderlik boyutunun olduğu anlaşılmaktadır. İnsanları küfre sevk eden öncüler küfrün imamları olarak takdim edilmektedir. İkinci görüşe göre âyetin manası tarihin belirli bir dönemine hapsedilmez. Buna göre tarihin herhangi bir döneminde insanları küfre davet edenler bu kavramla ifade edilir.⁴⁹ Mâverdî, 450/1058 “أَيُّمَةُ الْكُفْرِ” kavramını üç görüş şeklinde takdim etmektedir. Birinci görüşe göre bu kavramdan maksat müşriklerin reisleridir. İkinci görüşe göre bu ifade daha dar bir çerçevede Kureys’in ileri gelenleridir. Üçüncü görüşe göre bu kavram Hz. Peygamber’i Mekke’den çıkarmaya teşebbüs eden kimselerdir.⁵⁰ Tefsirlerde yer alan farklı haberler, kavramın bazı rivayetlerde genel, bazı rivayetlerde ise tarihin belirli bir döneminde yaşayan kişilere indirgenildiğini göstermektedir. Müfessirler, âyette geçen eimme kavramını, toplumu yönlendiren ve etkileyen önderler olarak değerlendirmektedir. Eimme kavramının küfre çağıran öncüler anlamına geldiğini, “وَجَعَلْنَا أَيْمَةً يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ” âyeti de delil gösterilebilir⁵¹ Tefsirlerde “أَيُّمَةُ الْكُفْرِ” kavramı ahlâkî bir üstünlük değil, fiili bir liderlik manasına gelmektedir.

Bu kullanım imam kavramının tek başına olumlu ya da olumsuz anlam taşımadığını, bağlama göre değer kazandığı göstermektedir. Âyette geçen “أَيُّمَةُ الْكُفْرِ” ifadesi bunu açık

⁴⁶ Tevbe, 9/12.

⁴⁷ Hekim Tay, *Kur’ân’a Göre Mekke’de Sınıfsal Yapı* (Ankara: Fecr Yayınları, 2019), 101-144; Hekim Tay, “Mekke Toplumunda Sosyal Tabakalaşmanın Mekki Ayetlerdeki İzduşümü”, *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5/2 (2016), 34-50.

⁴⁸ İbn Ebû Hâtim, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, 6/1761.

⁴⁹ et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 14/153.

⁵⁰ el-Mâverdî, *en-Nuket ve’l-’uyûn*, 2/345.

⁵¹ et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 19/583; Vâhidî, *et-Tefsîru’l-basît*, 17/401.

biçimde ortaya koymaktadır. Zira imam kavramı, özü itibarıyla kendisine uyulan lider manasına gelmektedir. Toplumdaki öncülerin yöneldiği değerlere göre bu kavram anlam kazanmaktadır. Kur'ân'ın imam kavramını hidayetle özdeşleştirmemesi de bunu doğrulamaktadır. Sonuç olarak "إِيْمَةُ الْكُفْرِ" ifadesi, imam kavramının ideal olan manada değil, yönlendirme gücüne sahip olan manada olduğu göstermektedir.

2.6.Yol/Gözüergah

Âyette imam kavramının diğer bir kullanım alanı, somut manada karşımıza çıkmaktadır. Hicr 79. âyette geçen "وَإِنَّهُمْ لَلْإِمَامِ مُبِينٍ" ifadesinde yer alan imam kelimesi, bilinen bir yol manasına gelmektedir. Bu âyette geçen imam kavramı, insan veya kitap anlamında değil, yol/gözüergâh manasındadır.

Hicr 79. âyet bu kavramın anlam alanının sınırlı olmadığını göstermektedir. Müfessirler, "وَإِنَّهُمْ لَلْإِمَامِ مُبِينٍ" ifadesini Eyke halkının şehri ile Lût kavminin şehrinden söz ederek yorumlamaktadır. İki şehrin bilinen bir gözüergah üzerinde bulunması sebebiyle imam kavramıyla ifade edilmektedir.⁵² Müfessirler bağlamdan hareketle âyette geçen imam kelimesini, bilinen yol manasında olduğunu aktarmaktadırlar. Zemahşerî, bu kelimenin yolu gösteren levha manasında olduğunu belirtmektedir.⁵³ Âyette imam kelimesinin yol anlamında kullanılması rehberlik fikrinin somut bir zemine taşındığını göstermektedir. Bu bağlamda yol, insanı hedefine ulaştırdığı için imam olarak nitelendirilmektedir. Hicr 79. Âyetinde geçen "وَإِنَّهُمْ لَلْإِمَامِ مُبِينٍ" ifadesi imam kavramının soyut rehberlikten somut yönlendirmeye kadar uzanan geniş bir anlam alanına sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Müfessirin bu âyette geçen imam kelimesini yol olarak yorumlamaları, anlamın belirlenmesinde âyet bağlamının belirleyici olduğunu ortaya koymaktadır.

Yapılan değerlendirmeler, bu kavramın Kur'ân'da sadece bir anlama indirgenmediğini göstermektedir. Kavramın bağlamına bağlı olarak kitap, Levh-i Mahfûz, peygamber, hayırda önder olanlar, küfür önderleri gibi farklı manalarda kullanıldığını ortaya koymaktadır. Bu durum imam kavramının sabit bir manadan ziyade bağlama göre anlam kazandığını göstermektedir.

Tefsirlerde yer alan yorumlar incelendiğinde imam kavramının anlamını tespit edilmesinde âyetin siyak-sibakının belirleyici olduğu anlaşılmaktadır. Müfessirler, imam kavramını genel olarak âyetin bağlamı yönünde yorumladıkları ifade edilebilir. Bu anlayış, kavramın metnin bağlamı içinde anlamlandırıldığını göstermektedir. Ortaya çıkan bir diğer önemli husus bu kavramın hem olumlu hem de olumsuz bağlamlarda kullanılabilmesidir. Hayırda rehberlik anlamının yanı sıra küfre öncülük eden kimseler için de imam tabiri kullanılmaktadır. Bu bağlamda imam kavramı bir üstünlük manasında değil, yönlendiren bir anlamda karşımıza çıkmaktadır. İmam kavramının anlamı, mezhebi imâmet tartışmalarına indirgenemeyecek çeşitlilikte olduğu ifade edilebilir.

⁵² et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 17/124; el-Mâturîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 6/458; el-Mâverîdî, *en-Nuket ve'l-uyûn*, 3/168; Ebû Muhammed Mekki b. Ebî Tâlib Mekki, *el-Hidâye ilâ Bulûğî'n-Nihâye*, thk. Mecmûatu Resâil (Şam: Mecmûatu Buhusi'l-Kitâb ve'l-Sünne, 2008), 6/3921; er-Râzî, *Mefâtihi'l-Gayb*, 19/157.

⁵³ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmi't-Tenzil*, 2/586.

Değerlendirme

Kur'ân'da imam ve eimme kavramlarının farklı bağlamlarda kazandığı anlamlar, yalnızca âyet metniyle değil, müfessirlerin anlayışıyla da ilişkilidir. Tefsirler incelendiğinde, imam kavramının anlamını belirlemede âyet bağlamının önemli bir rol aldığı anlaşılmaktadır. Aynı kelimenin kitap, yol, hayırda önderlik gibi anlamlarda kullanılması kavramın âyetin bağlamından bağımsız olmadığını göstermektedir.

Bazı tefsirlerde bağlamsal yaklaşımın daha belirgin biçimde olduğu görülmektedir. Müfessirler, imam kavramın geçtiği ayetlerle ilgili farklı rivayetleri aktarmakla birlikte kendi yorumunu da oluşturmaktadır. Bu durum, imam kavramını ön kabulle değil metnin yönlendirdiği anlam alanı çerçevesinde değerlendirdiğini ortaya koymaktadır.

Rivayet ağırlıklı tefsirlerde bu kavramın anlam alanının belirlenmesinde sahâbe ve tabînden gelen tefsir rivayetleri etki etmektedir. Dirayet ağırlıklı tefsirlerde ise rivayetle birlikte diğer unsurlardan da belirgin bir şekilde istifade edilmektedir. Rivayet ağırlıklı tefsirlerle dirayet ağırlıklı eserlerde görülen bu farklılık, kavramın anlamlandırılmasında tek bir metodun etkili olmadığını göstermektedir. Örneğin İbn Ebû Hâtim'in tefsirinde kavram tamamen rivayetlerle açıklanırken; Zemahşerî ve Fahreddîn er-Râzî'nin tefsirlerinde belagat ve dil unsuru ön plana çıkmaktadır. Son dönem müelliflerinden İbn Âşûr ise genel olarak her iki yaklaşımı birleştiren bir metodu benimsediği ifade edilebilir. Buna göre İbn Âşûr, imam kavramının tarih bağlamı ve âyetin genel hedefi doğrultusunda anlamlandırmaktadır. Üzerinde durulan önemli bir hususta imam kavramının hem olumlu hem de olumsuz manada kullanılmasıdır. Olumlu manada kullanılan imam kavramı; küfür önderleri bağlamında ise olumsuz anlam kazanmaktadır.

Sonuç

Kur'ân'da geçen imam ve eimme kavramları tefsirlerde âyet merkezli bir yaklaşımla incelenmektedir. İmam kavramı Kur'ân'da sadece bir anlama gelmez, âyet bağlamından hareketle birden çok manaya gelir. Bu kavram, peygamber, ilahi kitap, Levh-i Mahfûz, hayırda önderlik, küfür önderleri ve yol/güzergâh anlamında kullanılmaktadır. Bu yönüyle Kur'ân'da yer alan bazı kavramlar bağlama göre anlam kazanabilmektedir. Müfessirlerin yorumları incelendiğinde, imam kavramının anlamlandırılmasında âyet bağlamının belirleyici unsur olduğu görülmektedir. Kavramların bağlamından koparılması durumunda ise anlam değişimlerine neden olabilmektedir.

İmam kavramı, Kur'ân'da olumlu ve olumsuz anlamda kullanılmaktadır. İnsanları hidayete, iyi olana yönlendiren anlamında kullanıldığı gibi küfre ve sapkınlığa sevk eden manada da kullanılmaktadır. İmam kavramının bu anlamlarda kullanılması Kur'ân'daki liderlik anlayışının ahlâkî bir değerlendirmeye tabi tutulduğunu göstermektedir. Bu durum kavramın mutlak anlamda bir değer ifade etmediğini göstermektedir. İmam kavramı, temsil edilen değerler doğrultusunda olumlu ya da olumsuz anlam kazanabilmektedir.

İmam kavramının tefsirlerde tahlil edilme metodu, bu kavrama yüklenen anlam çeşitliliğinin, müfessirlerin tefsir yöntemlerine bağlı olarak şekillendiğini ortaya koymaktadır. Rivayet ağırlıklı ya da dil ağırlıklı yaklaşımlar kavramın farklı yönlerini öne çıkartmaktadır. Bu durum kavramın tefsirlerde dinamik bir anlam alanı kazandığını göstermektedir.

Sonuç olarak imam kavramının Kur'ân'daki kullanımını itikâdî imâmet tartışmalarına doğrudan indirgenemeyeceğini ortaya koymaktadır. Tefsirler, bu kavramı genellikle âyet

bağlamında tahlil ettikleri için belirli bir mezhebin iddiasına delil olmasını zorlaştırmaktadır. Bu yönüyle çalışma, tefsir ile kelam arasındaki yöntemsel ayrımı koruyarak imam kavramının daha mutedil biçimde anlaşılmasına katkı sunmaktadır. Yapılan tespitler, Kur’ân kavramlarının anlaşılmasında bağlama bağlı okumaların önemi bir kez daha ortaya çıkmaktadır. İmam kavramı özelinde yapılan bu inceleme, tefsirlerin anlam zenginliğini görünür kılmaktadır. Benzer yöntemle Kur’ân’daki diğer kavramların tahlil edilebileceğine de işaret etmektedir.

Kaynakça

- Ahmed Muhtâr, Abdilhâmîd Ömer. *Mucemü'l-lügâti'l-Arabiyye el-Mu'asıra*. Alemu'l-Kutub, 2008.
- Beğavî, Ebû Muhammed b. Hüseyin b. Mes'ud b. Muhammed el-. *Mealimü't-tenzîl fî tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Abdürrezzâk Mehdî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1. Basım, 1420.
- Benras, Mahoud. *Kuzey Afrika İbadiliği ve İmâmet Düşüncesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, 2022.
- Berkatî, Muhammed A'mimü'l-İhsân el-Müceddidî. *et-Ta'rîfâtü'l-fıkhiyye*. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- el-Beydâvî, Nâsiruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envârut-tenzîl ve esrâru'l-tevîl*. thk. Muhammed Abdurrahman Maraşlı. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1418.
- Çamur, Hikmet. *Ebû'l Muîn en-Neseî'nin İmâmet Anlayışı ve İlk Dönem Siyasi Olaylara Bakışı*. Kayseri: Erciye Üniversitesi, 2019.
- Çoban, Mehmet. *Cihat ve Âlim*. Ankara: FCR Yayınları, 2022.
- Demir, Müddessir. *Mâverdi'nin el-Ahkânü's-Sultâniyye'si ile Cüveynî'nin el-Gıyâsî'sinin Siyâsî-Fıkhî Ahkâm Açısından Mukayesesi (İmâmet Konları Örneği)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2018.
- Ebû Zehre, Muhammed b. Ahmed. *Zehretü't-Tefâsîr*. 10 Cilt. Daru'l-Fıkri'l-Arabî, 1394.
- Er, Enes. *İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'de İmâmet Teorisi*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2024.
- es-Semerkindî. *Bahru'l-'Ulûm*. thk. Alî Muhammed-Adil Ahmed Abdülmevcûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- el-Ezdî, Ebûbekr Muhammed b. Hasen b. Düreyd. *Cemheretü'l-lügâ*. thk. Remzî Münîr Ba'lebekî. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-melâyîn, 1987.
- Fîrûzâbâdî, Memcdüddîn Ebû Tahîr Muhammed b. Ya'kûb. *el-Kâmûsü'l-muhît*. thk. Mektebü tahkîki't-türâs fî Müesseseti'r-Risâle. Beyrut: Müesseetü'r-Risâle, 2005.
- İbn Aşûr, Muhammed Tâhir b. Muhammed b. Muhammed. *Et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunûs: Dâru't-Tûnusîyye, 1984.
- İbn Ebû Hâtîm, Abdurrahman b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Esad Muhammed et-Tayyîb. 13 Cilt. Suudi Arabistan: Mektebetu Nizâr Mustafâ el-Bâz, 2. Basım, 1419.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mukrîm b. Alî. *Lisânu'l-Arab*. Daru Sâdr, ts.
- Ma'mer b. Müssenâ - Fuat Sezgin. Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1381.
- el-Mâturîdî, Muhammed b. Muhammed. *Te'vîlâtü ehli's-sünne*. thk. Mecdî Bâslûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 1. Basım, 1426.
- el-Mâverdî, Alî b. Muhammed b. Habîb. *en-Nuket ve'l-'uyûn*. thk. Abdulkasud b. Abdurrahîm. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, ts.
- el-Mekkî, Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib. *el-Hidâye ilâ Bulûği'n-Nihâye*. thk. Mecmûatu Resâil. Şam: Mecmûatu Buhusi'l-Kitâb ve'l-Sünne, 2008.
- el-Merâğî, Ahmed b. Mustafa. *Tefsîrü'l-merâğî*. 30 Cilt. Mısır: Matbaatu Mustafâ el-Bâbî, 1. Basım, 1365.
- Mukâtil, Süleymân b. Beşîr. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullah Mahmûd Şahâte. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyau't-Turâs, 1423.
- Nuriyev, Tehran. “Şîa ve Ehl-i Sünnet'e Göre İmâmet (Kummî ve İbn Kesîr Tefsirleri Çerçevesinde)”. *asavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi [Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 6/2 (2020), 577-610.*

- Öz, Muftafa - İlhan, Avnî. “İmâmet”. *İslam Ansiklopedisi*. C. 6. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000.
- Özaktan, Fatih. “İmâmet Düşüncesi Özelinde Ayyâşî Tefsiri ile Râzî Tefsirinin Karşılaştırılması”. *Amasya İlahiyat Dergisi* 17 (ts.), 259-293.
- er-Râzî, Muhammed b. Ebîbekr b. Abdulkâdir. *Muhtâru's-sihâh*. thk. Yûsuf Şeyh Muhammed. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1999.
- er-Râzî, Muhammed b. Ömer b. Huseyn. *Mefâtihu'l-Gayb*. Beyrut: Dâru İhyai't-Turâs, 1420.
- es-Suyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *ed-Duru'l-mensûr*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Süleymanov, Rovshan. *İmâmiyye Şîa'sına Göre Tevhid, Nübüvvet ve İmâmet'in Kur'ânî Temelleri*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2024.
- et-Taberî, Muhammed İbn erîr. *Câmi'u'l-beyân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. b.y.: Müesseetü'r-Risâle, 2000.
- Tanrikulu, Raci. *Bakillânî'nin İman ve Küfür Meselesine Yaklaşımı*. Ankara: FCR Yayınları, 2025.
- Tanrikulu, Raci. *İlahi Takdir ve İnsan İradesi Bağlamında Hidâyet ve Dalâlet Meselesi*. Ankara: FCR Yayınları, 2025.
- Tay, Hekim. *Kur'ân'a Göre Mekke'de Sınıfsal Yapı*. Ankara: Fecr Yayınları, 2019.
- Tay, Hekim. “Mekke Toplumunda Sosyal Tabakalaşmanın Mekkî Ayetlerdeki İzdüşümü”. *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5/2 (2016), 33-54.
- el-Vâhidî, Alî b. Ahmed b. Muhammed b. Alî. *et-Tefsîru'l-basît*. 25 Cilt. Suudi Arabistan, 1430.
- el-Vâhidî, Ali b. Ahmed b. Muhammed. *el-Vasît fî tefsiri'l- Kur'ânî'l-Mecîd*. thk. Ahmed Abdulmevcud-Ali Muhammed Muavvad. 4 Cilt. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 1. Basım, 1415.
- ez-Zebîdî, Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzâk. *Tâcu'l-arûs*. thk. Mecmûatu mine'l-Muhâkikîn. Dâru'l-Hidâye, ts.
- ez-Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmi't-Tenzîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbü'l-Arabî, 3. Basım, 1407.

BÖLÜM 3

KUR'ÂN'IN ANLAŞILMASINDA ÎCÂZIN METODOLOJİK ROLÜ

Hekim TAY¹

¹ Doç. Dr., Bitlis Eren Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü / Tefsir, Orcid: 0000-0002-2948-203

Giriş

Bu araştırmanın temel amacı, Kur'ân-ı Kerîm'in anlaşılmasında belâğatin temel unsurlarından biri olan îcâzın işlevini, metodolojik zeminini ve Kur'an'ın anlam dünyasına katkısını incelemektir. Kur'an'ın nazmı, ifade örgüsü, semantik yapısı ve hitap tarzı; lafızların seçimi, dizilimi ve özellikle hikmetli hazif yoluyla oluşturulan yoğun anlam yapısı üzerinden kendini göstermektedir. Bu bağlamda îcâz, Kur'an'ın anlaşılmasında yalnızca edebî bir özellik değil, aynı zamanda tefsir faaliyetinin vazgeçilmez bir yöntemi olarak karşımıza çıkmaktadır.¹

Kur'an, muhatabına kısa fakat derin anlam içeren ifadelerle hitap eden bir metindir. Îcâz, lafız bakımından kısalık, anlam bakımından ise yoğunluk ve kapsayıcılık üretir. Bu yönüyle Kur'an ayetlerinde îcâz, hem dil bağlamını hem de semantik derinliği mümkün kılan temel bir anlatım tekniğidir. Özellikle îcâz-ı hazf örnekleri, ayetlerdeki bilinçli hazifler yoluyla anlamın bağlamdan ve karineden inşa edilmesini sağlar; îcâz-ı kasr örnekleri ise vurguyu belirli bir hüküm veya mesaj üzerinde yoğunlaştırır.

Kur'an'ın anlaşılmasında îcâzın rolü, klasik dönemden itibaren müfessirler ve belâgat âlimleri tarafından dikkatle ele alınmıştır. Buna rağmen bazı modern yaklaşımlarda, Kur'an'daki lafzî kısalığın ve eksiltmenin anlam inşasındaki belirleyici rolü yeterince dikkate alınmamıştır. Oysa Kur'an'daki pek çok ayet, îcâz yöntemi gözetilmeden ele alındığında eksik veya yüzeysel anlaşılma riski taşımaktadır.

Bu çerçevede çalışmanın temel problemi, îcâzın Kur'an'da anlam inşasında hangi fonksiyonları yerine getirdiği ve ayetlerin doğru anlaşılmasında îcâzın nasıl bir metodolojik rol oynadığı sorusudur. Bu probleminden hareketle şu sorulara cevap aranacaktır: Îcâz kavramı klasik belâgat literatüründe nasıl tanımlanmıştır? Kur'an ayetlerinde îcâz-ı hazf ve îcâz-ı kasr hangi şekillerde uygulanmıştır? Îcâz, ayetlerin bağlamını, hüküm yapısını ve semantik derinliğini nasıl şekillendirmektedir? Îcâz yönteminin tefsir faaliyetindeki işlevi modern yorum çalışmalarına nasıl taşınabilir?

Bu çalışma nitel bir araştırma olup doküman analizi yöntemi esas alınmıştır. Araştırmada temel kaynak olarak klasik belâgat eserleri, ilk dönem sözlükler ile klasik ve modern tefsir metinlerinden yararlanılacaktır.

1. Îcâzın Kavramsal Çerçevesi

Kur'ân-ı Kerîm'in belâgat yönü üzerine yapılan ilmi çalışmalar, metnin anlaşılmasında îcâzın merkezî bir konuma sahip olduğunu göstermektedir. Klasik belâgat geleneğinde îcâz, Kur'an'ın fesahat ve i'câz yönünün temel bileşenlerinden biri olarak değerlendirilmiştir. Kur'an'ın nazmı, anlam örgüsü, hüküm aktarım biçimi ve semantik yoğunluğu büyük ölçüde îcâzın sağladığı lafzî kullanım sayesinde şekillenmiştir.

¹ Kur'an tefsirinde belâğatin önemi için bk. Mesut Tay, *Zemahşeri'nin Ahkam Ayetleri Yorumlama Yöntemi*, Ankara: Fecr Yayınları, 2022, 29-30.

Îcâz kelimesi “وَجَزَّ” kökünden türemiş olup “kısaltmak, özlü ifade etmek, süratli olmak” anlamlarına gelir. Bu bağlamda “emrun vecîz”, az lafızla çok anlam içeren ifadeyi temsil eder.²

Belâgat otoriteleri îcâzı, “az lafızla çok mana ifade etmek” şeklinde tanımlamışlardır. Belâgatte îcâz, “mânaya tam delalet etmek şartıyla sözün, o mana için kâfi olan lafızlardan daha azıyla kurulması” olarak tarif edilir. Bu tanımında yer alan “kâfi” kaydı belirleyicidir; zira lafızdaki kısalma anlamda eksilmeye yol açıyorsa bu durum îcâz değil, belâgat kusuru olarak değerlendirilir. Dolayısıyla îcâz, bilinçli ve hikmetli bir eksiltmeyi ifade eder.³

Kur'an'ın nüzul süreci, farklı sosyal yapılar, psikolojik durumlar ve zihinsel seviyelerdeki muhataplara hitap eden çok yönlü bir iletişim sistemini yansıtır. Îcâz, bu sistem içerisinde mesajın özünü koruyarak muhataba güçlü ve etkili bir şekilde ulaşmasını sağlayan temel bir yöntemdir.

Îcâzın başlıca işlevleri; anlam yoğunluğu oluşturma, lafızda fesahat ve akıcılık sağlama, dikkat çekme, çok yönlü anlam üretme ve özellikle kıssa anlatımında mesaj odaklı bir yapı kurma şeklinde sıralanabilir. “وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ”⁴ ayeti, birkaç kelimeyle bir hukuk sisteminin ahlâkî ve toplumsal felsefesini özetlemesi bakımından îcâzın en çarpıcı örneklerinden biridir. Bu ayette, toplumsal düzenin korunması, caydırıcılık ilkesi ve hayatın güvence altına alınması tek bir cümlede yoğunlaştırılmıştır.

Îcâz, Kur'an'ın anlatımında bir eksiltme değil; anlamı derinleştiren, zihni aktif kılan ve muhatabı tefekküre sevk eden bir yöntemdir. Kur'an'ın veciz üslubu, îcâz sayesinde hem dilsel hem de semantik açıdan eşsiz bir yapı kazanmış; bu durum tefsir faaliyetini zorunlu olarak belâgat temelli bir okumaya yöneltmiştir.⁵

2. Îcâzın Çeşitleri

2.1. Îcâz-ı Kısır

Îcâz-ı kısır, belâgat ilminin en temel kavramlarından biri olup “mânaya tam delalet etmek şartıyla sözün, o manayı karşılayacak lafızlardan daha azı ile ifade edilmesi” şeklinde

² Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbu 'ayn*, thk. Mehdî Mahzumî - İbrahim Sâmîrî (by.: Mektebetu Hilâl, ts.), 6/166; Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbu'l-luga* (Beyrut: Dâru İhyâ, 2001), 11/104; Cemâleddîn İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrut: Dâr Sadr, 1414), 5/427.

³ Bu çalışmada istifade edilen belâgat kaynakları burada toplu olarak zikredilmiştir. Sonraki kısımlarda bu kaynaklara atıf yapılmamıştır. Ebû Osman Amr b. Bahr Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn* (Beyrut: Mektebetu Hilâl, 1423), 98-99; Ebû Osman Amr b. Bahr Câhiz, *Kitâbu'l-heyevân* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424), 41-42, 62; Ebû Hilâl el-Askerî, *Kitâbu's-sinâ'ateyn*, thk. Alî Muhammed el-Bicâvî (Beyrut: Mektebetu'l-'Unsuriyye, 1419), 173-194; Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987), 259-287; Hatîb el-Kazvînî, *el-İdâh fî 'ulûmi'l-belâga*, thk. Muhammed el-Hefâcî (Beyrut: Dâru'l-Cil, ts.), 3/168-220; Ebû Nasr Taceddîn es-Subkî, *'Urûsu'l-efrâh fî şerhi Telhîşi'l-Miftâh*, thk. Abdulhamid Hindâvî (Beyrut: Mektebetu'l-Asriyye, 2003), 1/576-671; Sa'aduddîn Mes'ud b. Fahriddîn et-Taftazânî, *Muhtaşaru'l-me'ânî* (İstanbul: Salah Bilici, 1304), 245-273.

⁴ el-Bakara 2/179.

⁵ İslam telif tarihinde farklı zaman ve zeminde Kur'an'ın bu yönünü ele alan zengin bir külliyyat mevcuttur. Söz konusu literatürden bir eser kaleme alan Bedreddin İbn Cemaâ'nın birkaç eserine işaret için bk. Mehmet Çoban, *Cihad ve Alim* Ankara: Fezr Yayınları, 2022, 173-174. Ayrıca îcâzlı biçimde icra edilebilen bir başlangıç sanatı olan Berâ'at-i istihlâl'a bir cihad risalesi bağlamında bir örnek için bk. Mehmet Çoban, “Birgivi Mehmed Efendi'nin Risâle-i Cihâdiyye Eserinin Muhteva Analizi”, *İzmir'in İlmî ve Kültürel Serüveni (14-16. Yüzyıllar)* Bursa: Emin Yayınları, 2025, 96-97.

tanımlanır. Bu tanımında “tam delalet” kaydı önemlidir; zira lafız kısaldıkça anlamda eksilme meydana gelirse bu durum îcâz değil, “ihlâl” olarak kabul edilir. Kur’an’da îcâz-ı kısar, geniş bir anlamın kısa, öz ve yüksek etki gücüne sahip ifadelerle aktarılmasını sağlar.

Klasik belâgat âlimleri îcâzın bir medeniyet dili inşa eden temel özellik olduğunu söylemiştir. Buna göre îcâz, “nazmın en yüksek mertebesi”dir. Çünkü sözü uzatmadan, en fesih ve en belîğ şekilde maksadı doğrudan beyana imkân verir. Bu nedenle Kur’an’ın pek çok ayeti, sadece anlam yönünden değil, ifade kısalığı ve az kelimeyle çok anlam ifade edilmesi açısından da mucizevî bir nitelik taşır.

Îcâz-ı kısarın Kur’an’da üstlendiği temel işlevler yoğun anlam oluşturma, az kelimeyle çok yönlü bir mana verilmesi, hitap gücünü artırma, düşünmeyi zorlayan kısa ifadelerle muhatabın dikkatini toplama, hızlı ve etkili mesaj iletme, uzun açıklamalar yerine veciz hükümler getirme, semantik estetik, nazmın uyumu, ritim ve ses örgüsü, zaman–mekân fark etmeyen bir evrensellik, az sözle çok anlam ve her dönemde yeniden yorumlanabilirlik olarak sıralanabilir. Aşağıdaki ayet incelemeleri bu işlevleri somut olarak göstermektedir.

“وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ”⁶ ayeti îcâzın Kur’an’daki en çarpıcı örneklerinden biri olarak verilir. Ayet, tek bir emir cümlesi ile tufanın durmasını, yeryüzünün yeniden, düzenlenmesini, suların çekilmesini ve Allah’ın kozmik müdahalesini anlatır. Bu cümledeki îcâz, sadece kısa oluşundan değil, evrensel ve kozmik bir olayı tek bir ses yapısına sığdırmasından kaynaklanır. Kur’an’daki kelimelerin etimolojisi açısından “ابلعي” fiilinin seçilmesi, olayın hem hızını hem kesinliğini ifade eder.⁷

Nemrûd ile Hz. İbrahim arasındaki tartışmanın sonunda, Nemrûd’un tamamen sustuğunu ifade eden “فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ”⁸ cümlesi yalnızca iki kelimedenden oluşur. Buna rağmen ayetin ifade ettiği anlam acizlik, delilsiz kalma, fikrî yenilgi, tartışmanın bitişi, Hz. İbrahim’in galibiyeti ve hakikatin zuhur etmesi olarak sıralanabilir.⁹ Cümledeki “بُهِتَ” fiili, şaşkınlıkla birlikte bir tür zihnî çöküşü ifade eder. Dolayısıyla tartışmanın tüm sonucu îcâz ile ifade edilmiştir.

Kısar, lafzın tabiatından kaynaklanan bir kısalıktır, lafız eksiltmesi yoktur. Hazf ise teknik olarak “bir kelimenin veya cümlenin düşürülmesine” dayanır. Dolayısıyla;

Îcâz-ı kısar → Kelime azlığı; îcâz-ı hazf → Kelime düşürmedir.

Îcâz-ı kısar, Kur’an’ın îcâz yönünün temel taşlarından biridir. Çünkü Kur’an, kısa ifadelerle büyük hakikatleri açıklar. Az kelime ile geniş anlam alanları üretir. Üslup, hem veciz hem de yüksek etkili hale gelir. Anlam her dönemde yeniden yorumlanabilecek şekilde yoğunlaşır. Bu nedenle îcâz-ı kısar, Kur’an’ın hem tefsirinde hem de edebî incelemelerinde temel bir husus olarak görülmektedir.

⁶ Hûd 11/44.

⁷ Ebu’l-Kâsım Tâcülkurrâ Burhanuddîn el-Kirmânî, *Ğarâibu’t-tefsîr ve ‘acâibu’t-te’vîl* (Beyrut: Dâru’l-Kıble, ts.), 1/507; Ebu’l-Kâsım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *Esâsu’l-belağa*, thk. Muhammed Bâsil Uyûnu’s-Savde (Beyrut: Dâru’l-Kutubî’l-İlmiyye, 1998), 2/397-398.

⁸ el-Bakara 2/258.

⁹ Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb (Tefsîru’l-kebîr)* (Beyrut: Dâru İhyau’t-Turâsî’l-Arabî, 1420), 7/25.

2.2. İcâz-ı Hazf

İcâz-ı hazf, belâgat ilminde icâzın önemli türlerinden biri olup, anlamın eksilmesine yol açmaksızın, cümlede bulunması beklenen bir lafzın veya lafız grubunun bilinçli olarak hazfedilmesi esasına dayanır. Bu hazif, gelişi güzel bir eksiltme değil; bağlam, aklî zorunluluk veya dil içi karineler sayesinde hazfedilen unsurun muhatap tarafından kolaylıkla tamamlanabildiği bir anlatım tekniğidir. Dolayısıyla icâz-ı hazf, sözün kısılmasını sağlarken anlam yoğunluğunu ve ifade gücünü artırır. İcâz-ı hazf, dört başlıkta ele alınacaktır.

2.2.1 İktitâ‘

“قطع” kökünden türeyen “İktitâ‘” kelimesi “kesmek, koparmak, ayırmak”¹⁰ anlamlarına gelen bir terim olup belâgatte kelimenin bazı harflerinin hazfedilmesiyle meydana gelen icâz türünü ifade eder. Bu hazif türü, cümlede anlamı zedelemeyen, sözün akıcılığını ve telaffuz kolaylığını artırmak için yapılır. İktitâ‘, kelimenin okunuşunu kolaylaştırmak için yapılan hazif olarak tanımlanmıştır.

Belâgat âlimleri iktitâ‘ı, icâz-ı hazfın en ince ve teknik kısmı olarak değerlendirir. Çünkü harf hazfı hem lafızda hafiflik sağlar hem de kelimenin estetik ritmini etkiler. Bu yönüyle iktitâ‘, Kur’an’ın nazımının fonetik yapısını anlamakta önemli bir anahtardır.

Kur’an’da iktitâ‘, telaffuzu zor kelimelerde tahfiflik, nazımın akıcılığı, ses uyumunun kuvvetlendirilmesi, belâgatin doğal akışının korunması ve kıraat farklılıklarına uygunluk gibi işlevlere sahiptir. Ayrıca hazif, manada herhangi bir eksiltme oluşturmaz. Bu yönüyle iktitâ‘ hem dilsel incelik hem de Kur’an’ın icâz yönünün bir tezahürü olarak değerlendirilir.

“لَكِنَّا هُوَ اللَّهُ رَبِّي”¹¹ ifadesinin aslı “لَكِنَّا أَنَا هُوَ اللَّهُ رَبِّي” şeklindedir. Bu yapıda “أنا” zamirinin hemzesi hazfedilmiş, zamir “لَكِن” edatıyla birleştirilerek “لَكِنَّا” formu elde edilmiş ve böylece lafızda tahfif sağlanmıştır. Zeccâc’a göre bu hazfın tercih edilmesinin temel gerekçeleri; Arapçada “لَكِنَّا” kullanımının daha yaygın ve akıcı olması, “لَكِن أَنَا” teribinin ayetin nazmı ve ses düzeni içinde ağırlık oluşturmaması ve hazfe rağmen “ben” anlamının bağlam tarafından eksiksiz biçimde korunmasıdır.¹² Bu yönüyle söz konusu ayet, hazfın yalnızca lafzî bir kısaltma değil, aynı zamanda nazımın ahengini güçlendiren ve anlamı eksiltmeden yoğunlaştıran belâgî bir tercih olduğunu açıkça göstermektedir.

“أَلَمْ يَكُنْ نُطْفَةً مِنْ مَنِيِّ يُمْنَى”¹³ ayetinde “يَكُنْ” kelimesinin aslı “يَكُنْ” şeklindedir. Hazf, son harf olan “nûn”un düşürülmesiyle gerçekleşmiştir. Belâgat açısından bunun gerekçeleri fiilin sonundaki nûn, telaffuzda ağırlık oluşturmaması nedeniyle “tahfif” için düşürülmesi, Arap dilinde şart ve nefiy edatlarından sonra gelen “يَكُنْ” fiilinin hazifli kullanıma uygun olması ve “أَلَمْ يَكُنْ” formunun ayetteki hızlı geçiş uyumuna daha uygun bir düzen sağlaması olarak ifade edilir.

¹⁰ ez-Zemahşerî, *Esâsu’l-belağa*, 2/87-88.

¹¹ el-Kehf 18/38.

¹² Ebû İshâk ez-Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân ve i’râbuh*, thk. Abdulcelîl Abduh Şelbî (Beyrut: Âlemu’l-Kutub, 1988), 3/199.

¹³ el-Kıyâmet 75/37.

Tasavvufî ve kelimî yorumlarda ise Bursevî, hazfin semantik bir yönüne dikkat çekerek “inkâr-ı ‘ademü’l-kevn” kuralı gereği “أَلَمْ يَكُنْ”nın olumlu anlamı kuvvetlendirdiğini belirtir.¹⁴

“أَلْعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ” (*Umulur ki düşünüp öğüt alırsınız*) ifadesinde yer alan تَذَكَّرُونَ kelimesinin aslı “تَذَكَّرُونَ” şeklindedir. Bu kullanımda kelimenin başındaki ilk “ت” harfi hafzedilmiştir. Söz konusu hazfin temel gerekçesi, iki “ت” harfinin art arda gelmesinin telaffuzda ağırlık ve zorluk oluşturmasıdır; bu nedenle lafızda tahfif yoluna gidilmiştir. Bununla birlikte kıraat farklılıkları da bu hazfin belâgî ve fonksiyonel boyutunu ortaya koymaktadır. Nitekim Âsım, Hamza ve Kessâî kıraatlerinde kelime tahfifsiz olarak “تَذَكَّرُونَ” şeklinde okunurken, diğer kıraat imamaları hafifli okumuş.¹⁵ Bu durum, hazfin yalnızca söyleyiş kolaylığı sağlamakla sınırlı olmadığını, aynı zamanda iktitâ’ın kıraat ilmindeki uygulama alanlarından biri olduğunu göstermektedir.

İktitâ’, Kur’an’da sadece harf düşürme değil, aynı zamanda nazımın ses örgüsünü düzenleyen, söyleyiş hafifliğini arttıran, Kur’an tilavetinin akıcılığını sağlayan, anlamı bozmadan kelimeyi yoğunlaştıran, i’câzın akustik ve fonetik yönünü belirginleştiren bir belâgat sanatıdır. İktitâ’ aynı zamanda Kur’an’ın mucizevi yönünün sadece içerikte değil, ses örgüsünde de görüldüğünü ispatlayan en ince belâgat tekniklerinden biridir.

İktitâ’ örneklerinin tamamı göstermektedir ki Kur’an, harf seviyesinde bile belâgat düzenine sahiptir. Hazif yapılırken hiçbir anlam boşluğu oluşmamakta; aksine anlam yoğunlaşmaktadır. Hazif, Kur’an’ın hem tilavet hem nazım hem de i’câz boyutunda bir estetik unsurdur. Bu yönleriyle iktitâ’, îcâz-ı hazfin temel kategorisi olarak Kur’an’ın mucizevî dil yapısını göstermektedir.

2.2.2. İktifâ’

İktifâ’, “كفى” fiilinden türeyen bir terim olup sözlükte “yeterli olmak, kifayet etmek, yetmek”¹⁶ anlamlarına gelir. Belâgat ilminde ise iktifâ’, aralarında anlam ve bağlam ilişkisi bulunan iki unsurdan birinin, belirli bir nükteye dayanılarak zikredilmesi; diğerinin ise hafzedilmesi şeklinde tanımlanır. Başka bir ifadeyle, anlam bakımından müstağni olunabilecek bir kelâm unsurunun, sözün akışına zarar vermeyecek ve anlamda kapalılığa yol açmayacak şekilde terk edilmesidir. Ancak bu tür bir hazfin meşru sayılabilmesi için, metinde hafzedilen unsura delâlet eden açık veya örtük bir karinenin bulunması şarttır.

Kur’ân-ı Kerîm’de iktifâ’ sanatının çeşitli örneklerine rastlanmaktadır. Bunlardan ilki, “سَرَابِيلٌ تَقِيكُمُ الْحَرَّ”¹⁷ (...sizi sıcağın koruyacak elbiseler...) ifadesidir. Lafzî bütünlük açısından bakıldığında, “الْحَرَّ” kelimesinin ardından “وَالْبُرْدَ” ibaresinin gelmesi beklenirdi; zira elbiseler hem sıcağın hem de soğuktan koruyucu bir işleve sahiptir. Nitekim Taberî (ö. 310/923), âyette yalnızca “الْحَرَّ” lafzının zikredilmesine dikkat çekmiş ve “وَالْبُرْدَ” anlamının da âyetin kapsamı dâhilinde bulunduğunu ifade etmiştir. Müfessirler bu tercih sebebini, âyetin ilk muhataplarının yaşadığı coğrafî ve sosyo-kültürel şartlarla irtibatlandırmışlardır.¹⁸ Zira Araplar için asıl

¹⁴ İsmâil Hakkı Bursevî, *Rûhu’l-beyân* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, ts), 10/257.

¹⁵ Ebu’l-Leys es-Semerkandî, *Baḥru’l-‘ulûm* (b.y., ts.), 1/494.

¹⁶ İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, 15/225-228.

¹⁷ en-Nahl 16/81.

¹⁸ İbn Cerîr et-Taberî, *Câmiu’l-beyân fî te’vili’l-Kur’ân*, ed. Ahmed Muhamed Şâkir (Kahire: Müessesetü’r-Risâle, 2000), 17/271.

meşakkat, soğuktan ziyade sıcaktı. Bu nedenle âyet, muhatabın¹⁹ öncelikli ilgi ve ihtiyacına işaret etmekle yetinmiş; soğuktan korunma anlamı ise iktifâ yoluyla hazfedilmiştir.

İktifâ' a örnek teşkil eden bir diğer âyet “بِيَدِكَ الْخَيْرُ”²⁰ (*Hayır senin elindedir*) ifadesidir. Bütünlük açısından, bu ifadenin “وَالشَّرُّ” şeklinde devam etmesi mümkündür; zira hayır gibi şer de Allah'ın kudreti²¹ dâhilindedir. Ancak âyetle yalnızca “الْخَيْرُ” lafzının zikredilmesi, kullardan talep edilen fiillerin hayır merkezli olmasıyla irtibatlıdır.²² Yapılması istenilenin vurgulanması, yapılmaması istenilenin ise bağlamdan anlaşılabilecek şekilde hazfedilmesi, burada iktifâ sanatının bilinçli bir tercihle kullanıldığını göstermektedir.

Diğer bir örnek ise “الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ”²³ (*Onlar gayba iman ederler*) âyetidir. Lafzen bakıldığında, “بِالْغَيْبِ” ifadesine “وَالشَّهَادَةِ” lafzının eklenmesi beklenebilirdi. Zira mü'min, hem gayb âlemine hem de şehâdet âlemine iman²⁴ eder. Bununla birlikte âyetle özellikle gaybın zikredilmesi, imanın değer ve fazilet bakımından en belirgin yönünün görünmeyene tasdik olmasıyla ilişkilidir. Zira gayba iman, duysal tecrübenin ötesinde bir teslimiyeti ifade ettiğinden, övgüye daha lâyık görülmüş; şehâdet âlemi ise iktifâ yoluyla hazfedilmiştir.²⁵

İktifâ', Kur'an üslubunda anlam yoğunluğu, muhatap merkezlik ve belâgî inceliğin önemli göstergelerinden biri olup, hazif yoluyla eksiltme değil; bilakis anlamı derinleştiren ve vurgu alanını belirginleştiren bir anlatım tekniği olarak karşımıza çıkmaktadır.

2.2.3. İhtibâk

“İhtibâk” (الإِخْتِبَاكُ), belâgat literatüründe bir cümlede bulunan kelime veya mana öğelerinden birinin hazfedilip karşı tarafta zikredilmesi, diğer tarafta ise zıddının veya mukabilinin zikredilerek hazfedilenin anlaşılır hâle getirilmesi sanatıdır.²⁶ Diğer bir ifadeyle birinci cümlede hazfedilen unsurun ikinci cümlede zikredilmesi; ikinci cümlede hazfedilen unsurun birincide zikredilmesidir. Buna göre;

Birinci cümlede A unsuru zikredilir, B unsuru hazfedilir.

İkinci cümlede B unsuru zikredilir, A unsuru hazfedilir.

Böylece her iki cümle birbirini tamamlayarak tam bir anlam ortaya çıkar.

¹⁹ Kur'an, muhataplarıyla güçlü bir bağ kuran bir yapı üzerine nâzil oluyordu. Sebeb-i nüzûl ilmi bu bağı açık bir şekilde beyan eden bilgilerdir. Bk. Mesut Tay, “Abese Suresi Bağlamında Hz. Peygamber'e Yöneltilen 'İtâb' Ayetleri”. *Bitlis İslamiyat Dergisi* 3/2 (Aralık 2021), 51-53.

²⁰ Âl-i İmrân 3/26.

²¹ Kudret kavramı hakkında geniş bilgi için bk. Raci Tanrikulu, *İlahi Takdir ve İnsan İradesi Bağlamında Hidâyet ve Dalâlet Meselesi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2025), 24-26.

²² Ebû Mansûr el-Mâturîdî, *Tefsîru'l-Mâturîdî (Te'vilâtu Ehli's-Sunne)*, thk. Mecdi Baslum (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005), 3/45.

²³ el-Bakara 2/3.

²⁴ İman kavramı hakkında geniş bilgi için bk. Raci Tanrikulu, *Bakillâni'nin İman ve Küfür Meselesine Yaklaşımı* (Ankara: Fecr Yayınları, 2025), 113-117.

²⁵ Bedrüddîn ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm (Beyrut: Dâru'l-Me'arif, 1957), 3/120.

²⁶ İsmail Durmuş, “İhtibâk”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 9/553.

İhtibâk, lafzın azaltılması ile mananın çoğaltılmasıdır; cümle karşılıklı iki kanattan oluşur ve her kısım diğerini tamamlar. Bu tanım, ihtibâkın yalnızca hazif değil, aynı zamanda tefsirî bir delâlet olduğunu da göstermektedir.

İhtibâkın belâgî amacı sözün kısalığı, anlamın yoğunlaştırılması, karşıtlık ilişkisi ile anlamın pekiştirilmesi, mukabele estetiği, sözün ritmini koruma ve cümlelerin iki kanadının birbirini tamamlaması olarak sıralanabilir.

Her hazif ihtibâk değildir; ihtibâkta mutlaka iki taraflı bir delâlet ağı bulunur. Buna göre hazif tek taraflıdır; söylenmeyen unsur karine ile anlaşılır. İhtibâk çift taraflıdır; bir unsurun zikri diğerinin hazfını telafi eder.

“خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا”²⁷ (*Salih bir amelle kötü bir ameli birbirine karıştırdılar*) âyeti, takdire “خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا بِسَيِّئٍ وَآخَرَ سَيِّئًا صَالِحًا” şeklinde anlaşılmaktadır. Buna göre, ilk cümlede yer alan “صَالِحًا” lafzına karşılık, ikinci cümlede onun benzeri olan “صَالِحًا” kelimesi hazfedilmiş; ikinci cümlede bulunan “سَيِّئًا” lafzına karşılık ise birinci cümlede takdire “بِسَيِّئٍ” ifadesi varsayılmıştır.²⁸

“قُلْ إِنْ أَفْتَرَيْتُهُ فَعَلَيَّ إِجْرَامِي وَأَنَا بَرِيءٌ مِمَّا تُجْرِمُونَ” (*Eğer onu uydurmuşsam, suçum bana aittir; ben de sizin işlediğiniz suçlardan uzağım*) âyeti, takdire “قُلْ إِنْ أَفْتَرَيْتُهُ فَعَلَيَّ إِجْرَامِي وَأَنْتُمْ بَرَاءٌ مِنْهُ، وَوَعَلَيْكُمْ إِجْرَامُكُمْ، وَأَنَا بَرِيءٌ مِمَّا تُجْرِمُونَ” şeklinde anlaşılmaktadır. Buna göre, ikinci cümlede yer alan “وَأَنَا بَرِيءٌ” ifadesine karşılık olarak birinci cümlede takdire “وَأَنْتُمْ بَرَاءٌ مِنْهُ” lafzı; birinci cümlede geçen “فَعَلَيَّ إِجْرَامِي” ifadesine karşılık ise ikinci cümlede benzeri olan “وَعَلَيْكُمْ إِجْرَامُكُمْ” ifadesi hazfedilmiştir.²⁹

İhtibâk sanatı Kur'an'ın nazmında iki büyük fonksiyon yerine getirir. Birincisi lafzı kısaltıp, îcâzı güçlendirmesidir. İkincisi ise manayı genişletip, çok yönlü te'vile kapı aralamasıdır.

2.2.4. İhtizâl

İhtizâl, “خزل” kökünden türeyen bir kavram olup sözlükte “kesmek, engellemek, kısaltmak ve koparmak”³⁰ anlamlarına gelir. Belâgat ilminde ise ihtizâl, lafzen zikredilmese dahi bağlam ve karine sayesinde anlamı eksiksiz biçimde tamamlanan kelime veya cümlelerin hazfedilmesi şeklinde tanımlanır. Bu yönüyle ihtizâl, îcâz-ı hazfın en kapsamlı ve merkezi başlıklarından biri olarak kabul edilir. İhtizâl kapsamında gerçekleştirilen hazifler; tek bir kelimenin (isim, fiil veya harf), birden fazla kelimenin ya da bir veya birden çok cümlelerin hazfedilmesi şeklinde ele alınır. Konunun belâgat ve tefsir açısından taşıdığı önem dikkate alınarak, bu bölümde kelimenin ihtizâli üzerinde durulacaktır. Kelimenin hazfı isim, fiil ve harf olmak üzere üç kısımda gerçekleşir.

a. İsim Hazfî: İsim hazfî, îcâz-ı hazfın en geniş kategorilerinden biridir. Kur'an'da bir nükteye, bir belâgat gayesine, bir bağlam içi karineye veya bir anlam yoğunlaşmasına binaen

²⁷ et-Tevbe 9/102.

²⁸ Muhammed Cemaluddîn el-Kâsımî, *Mehâsinu't-te'vîl*, thk. Muhammed Bâsil Aynilsavd (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418), 5/491.

²⁹ ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 3/129.

³⁰ el-Ezherî, *Tehzîbu'l-luga*, 7/94.

isimlerin, izafet gruplarının, mevsûl isimlerin, mübtedâ/haber ögelerinin veya mahzuf nidanın düşürülmesidir.

Belâgatçılara göre isim hazfî, “sözün anlamını eksiltmeden, kelâmın yükünü hafifleten ve bağlamın imkânıyla metne güç veren hazif’tir. Kur’an’da bu tür hazif, hem mana açıklığı hem de vecizlik sağlar. İsm’in hazfî, cümlede hazfedilen ögeye göre çeşitli kategorilerde ele alınır.

İzafet Terkibinin Hazfî: “İzâfet” (إضافة), bir ismin kendisinden sonra gelen başka bir isimle açıklanmasıdır. Kur’an’da izafeti oluşturan iki unsurdan birinin hazfedildiği çok sayıda ayet bulunmaktadır. Hazfin gerekçesi genellikle bağlamın anlamı zaten taşımış olması, muzâfun karineyle sabit olması ve sözün veciz kılınması olarak açıklanır. “حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَمْهَاتُكُمْ”³¹ (Analarınız size haram kılındı...) ayetin aslı takdiren “حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ نِكَاحُ أُمَّهَاتِكُمْ” şeklindedir. Muzâf olan “نِكَاح” kelimesi hazfedilmiştir. Taberî, hazfin sebebini şöyle açıklar: Bağlam evlilik hükümlerini anlattığı için “nikâh” lafzının tekrar edilmesine gerek yoktur.³² Anlamın karineyle sabit olması, hazfî mümkün ve belâgat açısından daha güçlü kılar. Hazif sayesinde ifade vecizleşmiş, hüküm de daha evrensel bir üslûpla sunulmuştur.

Muzâfun ileyhin Hazfî: “لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ” (Önce de, sonra da emir Allah’ındır.) ayeti takdiren “مِنْ قَبْلِ الْغَلَبِ وَمِنْ بَعْدِهِ” şeklindedir. Burada muzâfun ileyh olan “الْغَلَبِ” hazfedilmiştir. Belâgattaki gerekçeler: Savaşın akıbetinin Allah’a ait oluşu zaten bağlamda açıktır. “Her şeyin öncesi de sonrası da Allah’a aittir” anlamında hazif, genel bir hüküm ifade etmeyi sağlar.³³

Mevsûl İsm’in Hazfî: “Mevsûl” (الموصول), anlamı kendisinden sonra gelen cümleyle açıklanan isimdir. Kur’an’da mevsûlün karineyle sabit olduğu durumlarda hazfedildiği görülür. “أَمَّا بِالَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَأَنْزَلَ إِلَيْكُمْ”³⁴ (Biz, bize indirilene de size indirilene de iman ettik) ayeti takdiren “أَمَّا بِالَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَبِالَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ” şeklindedir. İkinci mevsûl olan “الَّذِي” hazfedilmiştir. Hazfin gerekçesi: Sıla cümlesi (“أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ”) mevsûl lafzını yeterince açıklamaktadır. Aynı lafzın tekrar edilmesi sözün akıcılığını bozacağından hazif belâgaten daha uygundur. Ayet Yahudî ve Hristiyanlara yönelik bir hitaptır; iki vahyin aynı kaynağa ait olduğu vurgulanmak istendiğinden, hazif üslûbu tevhide güçlendirici bir nitelik taşır.³⁵

“نِعْمَ” Fiilinin Mahsûsunun Hazfî: “نِعْمَ” övme, sena etme ve yüceltme ifade eden bir fiildir. Cümlesi fiil, fail ve mahsus (övülen şey) olmak üzere üç unsurdan oluşur. Kur’an’da bazen üçüncü unsur hazfedilir. “إِنَّا وَجَدْنَاهُ صَابِرًا نِعْمَ الْعَبْدُ”³⁶ (Biz onu sabreden biri olarak bulduk; o ne güzel kuldu) ifadesi “نِعْمَ الْعَبْدُ أَيُّوبُ” şeklindedir. Buna göre hazif şu faydaları sağlamaktadır: Övgü doğrudan “kul” kavramı üzerinden yoğunlaştırılmıştır. Hazif, Eyyûb’un sabır ve kulluğunun evrenselliğini yüceltir.³⁷ İsm’in hazfî, duygusal etkiyi arttırır; zira “Bu güzel kul kimdir?” beyanı okurda bir merak uyandırır, siyak bunu hemen açıklar.

³¹ en-Nisâ 4/23.

³² et-Taberî, *Câmiu’l-beyân fî te’vili’l-Kur’ân*, 8/140.

³³ Semîn el-Halebî, *ed-Durru’l-mesûn fî ‘ulumi’l-kitâbi’l-meknûn*, thk. Ahmed Mahmud el-Harat (Şam: Dâru’l-Kalem, ts.), 9/31.

³⁴ el-Ankebût 29/46.

³⁵ Muhammed b. Ahmed b. Mustafa Ebû Zehre, *Zehretu’l-tefâsîr* (b.y.: Dâru’l-Fikri’l-Arabî, ts.), 1/111.

³⁶ Sâd 38/44.

³⁷ et-Taberî, *Câmiu’l-beyân fî te’vili’l-Kur’ân*, 21/211.

Muzâfun İleyhin Zamir Olarak Hazfî: Arap dilinde bazı kelimeler, zamirlerin hazfîyle vecizleştirilir. ³⁸“قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِإِخِي” (*Rabbim! Beni ve kardeşimi bağışla.*) ifadesinde mütekellim yâ’sı (“رَبِّي”) hazfedilmiştir. Hazfîn etkisi: Dua dilinde vecizlik elde edilir. “Rabbim” hitabının doğrudanlık ve samimiyeti artar. Cümledeki ses akışı daha yumuşak hâle gelir.

Mübteda veya Haber Hazfî: İsim cümlesinin mübtedâ ve haber olmak üzere iki temel unsuru vardır. Kur’an’da bir karine bulunduğu bu unsurlardan biri hazfedilebilir. “وَمَا أَدْرَاكَ” ³⁹“مَا هِيَ، نَارٌ حَامِيَةٌ” (*Sen Hâviye’nin ne olduğunu ne bilirsin? O, kızgın bir ateştir.*) ifadesi takdiren “هي” olup mübteda olan “هي” hazfedilmiştir. Belâgat açısından: Sorulan soruyu takip eden cevapta birdenbire haberin gelmesi üslûbun etkisini artırır. ⁴⁰“Nâr” kelimesinin “حامية” ile nitelendirilmesi ayrıca lafzî tekit oluşturur. Bu ayet, aynı zamanda soru-cevap tekniğiyle îcâzın birleştiği önemli bir örnektir.

İsim hazfî, Kur’an’ın nazmında vecizlik, yoğun anlam, bağlamın gücünü artırma, tekrarları azaltma, etkiyi artırma ve retorik dinamizm gibi işlevler görür. Buradaki örnekler, hazfîn sadece eksiltme değil, aynı zamanda mananın güçlendirilmesi olduğunu göstermektedir. Kur’an’ın îcâz yönü isim düzeyindeki en küçük haziflerde bile kendini göstermekte, lafzın hafifliğiyle mananın derinliği birleşmektedir.

b. Fiil Hazfî: Fiil hazfî, îcâz-ı hazfîn en güçlü ve en sık görülen türlerinden biridir. Kur’an’ın nazmı içerisinde fiiller, bağlam tarafından açıkça taşındığında veya fiilin kendisi lafızda tekrar edilmeden anlaşılabilirdiğinde hazfedilir. Belâgatçıların tanımına göre fiil hazfî, “karinenin fiilin yerine geçmesiyle sözün vecizleşmesi”dir. Birçok örnek, Kur’an’ın fiil hazfî yoluyla hem ritmi artırdığını hem de manayı yoğunlaştırdığını göstermektedir. Hazf-ı fiil, özellikle kıssalarda gereksiz tekrarları önler, hitap üslûbunda sürati artırır, tahfif sağlar, siyak-sibak ilişkisini güçlendirir, delâletin karineyle tamamlanmasına imkân verir.

⁴¹“وَقِيلَ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا مَاذَا أَنْزَلَ رَبُّكُمْ قَالُوا خَيْرًا” (*Allah’a karşı gelmekten sakınanlara, “Rabbimiz ne indirdi?” denildiğinde, “Hayır indirdi” derler*) âyeti, takdiren “قَالُوا أَنْزَلَ خَيْرًا” şeklinde anlaşılmaktadır. Buna göre, “قَالُوا” ifadesinden sonra gelmesi gereken fiil olan “أَنْزَلَ” lafzı hazfedilmiştir. ⁴²Burada, soru cümlesine cevap olarak gelen ifadede fiilin hazfî söz konusu olup, bu kullanım belâgatte îcâz olarak değerlendirilir.

⁴³“اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ” (*Sen ve eşin cennete yerleşin*) âyeti, cümle kuralı ve mantık gereği takdiren “اسْكُنْ أَنْتَ وَلَيْسَكُنْ زَوْجُكَ الْجَنَّةَ” şeklinde anlaşılmaktadır. Buna göre, ikinci unsura ait olması gereken “وَلَيْسَكُنْ” fiili hazfedilmiştir. ⁴⁴

Fiil hazfî, Kur’an’ın îcâz yönünün en belirgin göstergelerinden biridir. Bu bölümdeki örnekler göstermektedir ki fiil hazfî sözün yükünü azaltır, anlamı bağlam tarafından

³⁸ el-A‘râf 7/151.

³⁹ el-Kâri‘a 101/10-11.

⁴⁰ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmud Şehâte (Beyrut: Dâru’l-İyhâ, 1423), 4/812; et-Taberî, *Câmiu ‘l-beyân fî te‘vili ‘l-Kur‘ân*, 24/442; ez-Zeccâc, *Me‘âni ‘l-Kur‘ân ve i‘râbuh*, 5/356.

⁴¹ en-Nahl 16/30.

⁴² et-Taberî, *Câmiu ‘l-beyân fî te‘vili ‘l-Kur‘ân*, 17/196.

⁴³ el-Bakara 2/35.

⁴⁴ Şehâbeddîn Ahmed b. Muhammed el-Hafâcî, *Hâşiyetu ‘ş-Şihâb ‘alâ Tefsîri ‘l-Beydâvî* (Beyrut: Dâr Sadr, ts.), 2/134.

tamamlanmaya yönlendirir, üslûbu hızlandırır ve akıcı kılar ve kıssalarda anlatımın psikolojik gücünü artırır.

c. Harf Hazfî: Harf hazfî, îcâz-ı hazfî en incelikli ve aynı zamanda en çok tefsirî sonuç doğuran türlerinden biridir. İsim veya fiil hazfî gibi daha belirgin kategorilere kıyasla harf hazfî anlam nüanslarının değişmesine, hükmün kapsamının genişlemesine/daralmasına ve cümlelerin ritmik yapısının farklılaşmasına sebep olabilir.

Atıf Harfinin Hazfî: Atıf harfî (ف، ثم، و، vb.) bazen bağlam tarafından taşındığı için hazfedilir. Bu hazfî, iki cümle arasındaki ilişkiyi daha sıkı veya daha ani hâle getirir. “وَجُوهُ يَوْمَئِذٍ” ayetinin takdiri “وَجُوهُ يَوْمَئِذٍ نَاعِمَةٌ”⁴⁵ şeklindedir. Hazfedilen unsur atıf harfidir (و). Bunun karinesi önceki ayette geçen “وَجُوهُ يَوْمَئِذٍ خَالِصَةٌ” ifadesidir.⁴⁶ Kur'an, “mutlu yüzler” tasvirine geçerken “و” bağlacını hazfederek geçişi ani hâle getirir. Bu ani geçiş, tefsircilerin “intikal üslûbu” dediği psikolojik bir etki oluşturur. Aynı zamanda sözün akışı hızlanır; îcâz sağlanır. Bu hazfî manayı değiştirmez fakat üslûp olarak tesiri artırır.

Nida Harfinin Hazfî: Nida edatı “يا” Kur'an'da sıkça hazfedilir. Bu hazfî hitabı daha sert kılar, muhataba yakınlığın ve aciliyetin göstergesi olur, kelâmın akıcılığını artırır. “يُوسُفُ أَعْرَضَ”⁴⁷ ifadesi takdiren “يا يوسفُ أعرض” şeklindedir.⁴⁸ Hazfî etkileri: Emrin sertliğini artırır. Hz. Yusuf'a hitap bir emir kipidir; nida edatının hazfî bu sertliği yoğunlaştırır. Psikolojik gerilimi artırır: Kelime doğrudan ismin kendisiyle başlar. Bu, konuşma tonunda bir “ani müdahale” etkisi oluşturur. İcâz sağlar, cümle hem daha kısa hem daha güçlü bir ifade hâline gelir. Bu örnek, harf hazfînin hitap üslûbuna yaptığı katkının tipik bir göstergesidir.

Cevap Harfî “ف”nin Hazfî: Kur'an'da “ف” cevâbiyyeyi ifade eden harf bazen hazfedilir. Bu hazfî bağlamın cevabı zaten açıkladığı durumlarda görülmesi ve hükmün ani ve süratli oluşunu vurgulaması olarak ifade edilir. Normalde şart cümlesinin cevabında “ف” beklenir. Buna göre “فَيَجْعَلُ لَهُ مَخْرَجًا”⁴⁹ ayeti “وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا”⁵⁰ şeklinde olmalıydı. Ancak bu harf hazfesilmiştir. Hazfî etkisi: Cevabın kesinliğini artırır, “korunan kişi için çıkış yaratmak” Allah'ın doğrudan fiili olarak sunulur. Şart-cevap ilişkisini sıkılaştırır, iki cümle birbirine daha sıkı bağlanır. Sözün ritmini hızlandırır.

Cümle Bağlayıcı Harflerin Hazfî “أن” Edatının Hazfî: “أَنْ هِيَ أَحْسَنُ”⁵¹ ayeti takdiren “...قُلْ لِعِبَادِي أَنْ يَقُولُوا” şeklindedir. Burada “أن” edatı hazfedilmiştir. Hazfî işlevi emir fiilinin gücünü artırmak, “kullarım şöyle desin!” şeklindeki keskin bir hitabı öne çıkarmak, cümlelerin akışkanlığını yükseltmektir.⁵¹

Teşbih Kâfının (كاف التشبيه) Hazfî: “وَتَرَى النَّاسَ سُكَارَىٰ وَمَا هُمْ بِسُكَارَىٰ”⁵² ayeti takdiren “كَالسُّكَارَىٰ” şeklindedir. Burada “ك” teşbih edatı hazfedilmiş,⁵³ fakat teşbih anlamı bağlam

⁴⁵ en-Nâzi‘ât 79/8.

⁴⁶ Ebû Hayyân el-Endelûsî - Sıdkî Muhammed Cemîl, *el-Bahrü 'l-muhît fi 't-tefsîr*, 10/469.

⁴⁷ Yûsuf 12/29.

⁴⁸ et-Taberî, *Câmiu 'l-beyân fi te 'vili 'l-Kur 'ân*, 16/60.

⁴⁹ et-Talâk 65/2.

⁵⁰ el-İsrâ 17/53.

⁵¹ et-Taberî, *Câmiu 'l-beyân fi te 'vili 'l-Kur 'ân*, 16/12.

⁵² el-Hacc 22/2.

⁵³ Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed en-Nesefî, *Medâriku 't-tenzîl ve hakâiku 't-te 'vil*, thk. Yusuf Ali Bedyevî (Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998), 2/427.

tarafından taşınmaktadır. Hazfin retorik etkisi: kıyamet gününün şiddeti gerçek sarhoşlukla eşitlenir. Teşbih “mecaz” olmaktan çıkar; gerçeğe yakın bir sahne oluşur. Mananın etkisi yoğunlaşır. Psikolojik tasvir güçlenir.

Nefiy Edatının Hazfi: “وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ”⁵⁴ ifadesi takdiren “وَعَلَى الَّذِينَ لَا يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ” şeklinde kabul edilmiştir.⁵⁵ Ancak Mâturîdî, nefiy “لا”nın hazfini kabul etmez ve ayetin, orucu tutabilecek kadar yaşlı fakat zorluk çeken kimselere fidyenin ruhsat olduğunu savunur.⁵⁶ Hazif iddiasının sebebi, bağlamın yanlış yorumlanmasına yol açabileceğidir.

Harf hazfî, Kur'an'ın îcâz yapısında ses düzenini hafifletme, üslûbun ritmini hızlandırma, anlamı bağlama yükleme, hitap tonunu değiştirme, tasviri güçlendirme gibi fonksiyonlar üstlenir. İsim ve fiil hazfî daha semantik bir yoğunluk sağlarken, harf hazfî çoğu zaman üslûp ve ritim merkezli bir belâğî işlemdir. Bu bölümde görüldüğü üzere Kur'an, en küçük dil unsurlarını bile îcâzın hizmetine sokmaktadır. Harf seviyesindeki bu tasarruf, Kur'an'ın nazmındaki mucizevî yönü açıkça göstermektedir.

3. İcâzda Takdîm ve Te'hîr

Takdîm ve te'hîr, Kur'an'ın nazmında hem semantik hem ritmik düzeye etki eden önemli îcâz araçlarından biridir. Belâgat ilminde takdîm–te'hîr, cümlede normal dizilişin bilinçli olarak değiştirilmesidir. Böylece vurgu oluşturma, anlamı sınırlandırma veya genişletme, psikolojik etkiyi artırma, bağlamı öne çıkarma ve ritmi güçlendirme gibi amaçlara hizmet eder.

Vurgunun Öne Alınması: Kur'an'da kelimelerin normal dizilimden önce getirilmesi “tahsis”, “vurgulama”, “hükümün sınırlandırılması” gibi anlam işlevleri üstlenir. “إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ”⁵⁷ ifadesinde mef'ûl olan “إِيَّاكَ” öne alınmıştır.⁵⁸ Normal diziliş “تَعْبُدُكَ” şeklindedir. Böylece takdîmle “Yalnız Sana kulluk ederiz” şeklinde tahsis anlam oluşturulmuştur. Böylece başka hiçbir ilâhın bu hükme ortak olmadığı ifade edilir. Bununla birlikte tevhid akîdesinin esas olduğu ifade edilir, ayet ses olarak keskin bir vurguyla başlar. Bu, Kur'an'daki en güçlü takdîm örneklerinden biridir.

Haber–Mübteda Dizilişinin Değişmesi: Arapçada normal diziliş mübteda–haber şeklindedir. Fakat Kur'an bazen haberi öne alarak yalnızlık, özel vurgu, çarpıcı açılış, engelleyici reddiye gibi etkiler oluşturur. “سَلَامٌ هِيَ حَتَّىٰ مَطْلَعِ الْفَجْرِ”⁵⁹ bu ayette normal diziliş “هِيَ سَلَامٌ” şeklindedir. Takdîm, burada üç etki oluşturur. Birincisi gecenin mahiyetine odaklanma, ikicisi haber öne alınarak sırf selâmetten ibaret bir zamanı vurgulama ve vurgu yoğunlaşarak ayetin tüm yapısı “Selâmettir!” kelimesi üzerine oturur.

Fiil Cümlesinde Takdîm–Te'hîr: Kur'an'da fiil–mef'ûl–zarf dizilimindeki bilinçli değişimler, özellikle psikolojik atmosfer oluşturmak için kullanılır. “فَيَايَا فَارْهُونَ”⁶⁰ bu ifadenin

⁵⁴ el-Bakara 2/184.

⁵⁵ et-Taberî, *Câmiu'l-beyân fî te'vili'l-Kur'ân*, 3/96.

⁵⁶ el-Mâturîdî, *Tefsîru'l-Mâturîdî (Te'vilâtu Ehli's-Sunne)*, 2/43.

⁵⁷ el-Fâtiha 1/5.

⁵⁸ en-Nesefî, *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*, 1/31.

⁵⁹ el-Kadr 97/5.

⁶⁰ el-Bakara 2/40.

normal sıra “فار هبوني إياي” şeklindedir.⁶¹ Burada üçlü takdîm vardır. Birincisi “İyyâyâ” (mef’ûl) cümlelerin en başına alınır, fiil “فار هبون” sona bırakılır, “فـ” bağlayıcısı tehdit tonunu güçlendirir. Anlam etkisi mutlak tahsis, tehdidin keskinleşmesi ve takdîm psikolojik yoğunluk oluşturur.

Zarfın Öne Alınması: Zarfların takdîmi, vurgu veya mana darlığı oluşturur. “خَالِدِينَ فِيهَا”⁶² ayetinde zarf “فِيهَا” geciktirilmiş ve “خَالِدِينَ” ile ilişki güçlendirilmiştir.⁶³

Te’kîd İçin Takdîm: Bazen bir unsur (özellikle mef’ûl veya zarf), cümlelerin mantık merkezine çekilmek için öne alınır. “إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابَهُمْ”⁶⁴ ayetinde zarf “إِلَيْنَا” mübtedâdan önce gelir.⁶⁵ Böylece dönüşün Allah’a olduğuna güçlü vurgu, dinî kesinlik (inşa değil, haber cümlesi içinde kat’î bir bildiridir), insan psikolojisini etkileyen bir anlatım üslubu olarak tezahür eder.

Takdîm–te’hîr, Kur’an’ın nazmında, vurgu üretme, anlamı merkezileştirme, hitap tonunu sertleştirme veya yumuşatma, ritmi düzenleme, psikolojik etki oluşturma gibi çok yönlü bir işlev taşır.

Sonuç

Bu çalışma, Kur’ân-ı Kerîm’in belâgî yapısı içerisinde îcâzın işlevini, yöntemini ve anlam inşasındaki belirleyici rolünü ortaya koymayı amaçlamıştır. Yapılan incelemeler, Îcâzın Kur’an üslubunda bir eksiltme veya anlam boşluğu oluşturma aracı değil; bilakis lafzî kısalığı sağlayan, semantik yoğunluğu artıran ve muhatabı anlamlandırma sürecine dâhil eden temel bir belâgat yöntemi olduğunu göstermiştir.

Klasik belâgat literatüründe hazfın ancak bağlam ve karine ile anlamın tam olarak anlaşılabilirdiği durumlarda meşru kabul edildiği görülmektedir. Bu çerçevede îcâz-ı hazf, ihlâl veya kusurdan ayrılarak bilinçli, amaçlı ve işlevsel bir anlatım tekniği olarak değerlendirilmiştir. Kur’an’daki hazif örnekleri; kelime, kelime grubu ve cümle düzeyinde gerçekleşmekte; her biri vurgu, tahfif, nazmın akıcılığı, hitabın inceltilmesi veya mesajın merkezileştirilmesi gibi belâgî amaçlara hizmet etmektedir.

Araştırma sürecinde ele alınan âyet örnekleri, îcâz-ı hazfın Kur’an’ın i’câz yönüyle doğrudan irtibatlı olduğunu ortaya koymuştur. Hazif sayesinde Kur’an, kısa ifadelerle geniş anlam alanları oluşturmakta; lafzın azalmasıyla mana çoğalmakta ve muhatap, metnin pasif alıcısı olmaktan çıkarılarak anlamın inşasına ortak edilmektedir. Bu durum, Kur’an’ın çok yönlü anlam yapısının önemli bir yönünü teşkil etmektedir.

Îcâzın tefsir faaliyetinde belirleyici bir metodolojik araç olduğu söylenebilir. Hazfın fark edilmediği veya ihmal edildiği yorumlarda ayetlerin anlamının daraltıldığı ya da yanlış yönlendirildiği görülmektedir. Buna karşılık belâgat temelli bir okuma, ayetin bağlamını, maksadını ve vurgu noktasını daha sağlıklı biçimde ortaya koymaktadır. Bu yönüyle îcâz, klasik

⁶¹ en-Nesefî, *Medâriku ’t-tenzîl ve hakâiku ’t-te’vîl*, 1/84.

⁶² en-Nisâ 4/169.

⁶³ er-Râzî, *Mefâtihu ’l-gayb (Tefsîru ’l-kebîr)*, 11/270.

⁶⁴ Gâşiye 88/25.

⁶⁵ en-Nesefî, *Medâriku ’t-tenzîl ve hakâiku ’t-te’vîl*, 3/636.

tefsir geleneğinde olduğu kadar modern Kur'an çalışmalarında da dikkate alınması gereken vazgeçilmez bir yöntemdir.

İcâz, Kur'an'ın dilsel ve semantik mucizesinin temel unsurlarından biri olup, lafız–mana dengesi, nazmın ahengi ve anlam yoğunluğu açısından merkezi bir konuma sahiptir. Bu belâğî yöntemin sistematik biçimde incelenmesi, Kur'an'ın üslubunun daha derinlikli anlaşılmasına katkı sağladığı gibi, tefsir çalışmalarında metodolojik bir hassasiyetin geliştirilmesine de imkân sunmaktadır.

Kaynakça

- Askerî, Ebû Hilâl el-. *Kitâbu 's-sınâ 'ateyn*. thk. Alî Muhammed el-Bicâvî. Beyrut: Mektebetu'l-'Unsuriyye, 1419.
- Bursevî, İsmâil Hakkı. *Rûhu 'l-beyân*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Câhiz, Ebû Osman Amr b. Bahr. *el-Beyân ve 't-tebyîn*. Beyrut: Mektebetu Hilâl, 1423.
- Câhiz, Ebû Osman Amr b. Bahr. *Kitâbu 'l-heyevân*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424.
- Çoban, Mehmet. "Birgivî Mehmed Efendi'nin Risâle-i Cihâdiyye Eserinin Muhteva Analizi". *İzmir'in İlmî ve Kültürel Serüveni (14-16. Yüzyıllar)* Bursa: Emin Yayınları, 2025.
- Durmuş, İsmail. "İhtibâk". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 9/553. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Ebû Hayyân el-Endelûsî - Sıdkî Muhammed Cemîl. *el-Bahrü 'l-muhîr fî 't-tefsîr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Ebû Zehre, Muhammed b. Ahmed b. Mustafa. *Zehretu 't-tefâsîr*. b.y.: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed el-. *Tehzîbu 'l-luga*. Beyrut: Dâru İhyâ, 2001.
- Ferâhidî, Halîl b. Ahmed el-. *Kitâbu 'ayn*. thk. Mehdî Mahzumî - İbrahim Sâmirâî. by.: Mektebetu Hilâl, ts.
- Hafâcî, Şehâbeddîn Ahmed b. Muhammed el-. *Hâşiyetu 'ş-Şihâb 'alâ Tefsîri 'l-Beydâvî*. Beyrut: Dâr Sadr, ts.
- İbn Manzûr, Cemâleddîn. *Lisânu 'l-'Arab*. Beyrut: Dâr Sadr, 1414.
- Kâsımî, Muhammed Cemaluddîn el-. *Mehâsinu 't-te'vîl*. thk. Muhammed Bâsil Aynilsavd. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418.
- Kazvînî, Hatîb el-. *el-İdâh fî 'ulûmi 'l-belâga*. thk. Muhammed el-Hefâcî. Beyrut: Dâru'l-Cîl, ts.
- Kirmânî, Ebu'l-Kâsım Tâcülkurrâ Burhanuddîn el-. *Garâibu 't-tefsîr ve 'acâibu 't-te'vîl*. Beyrut: Dâru'l-Kıble, ts.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr el-. *Tefsîru 'l-Mâturîdî (Te'vilâtu Ehli's-Sunne)*. thk. Mecdi Baslum. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005.
- Mukâtil b. Süleymân. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullah Mahmud Şehâte. Beyrut: Dâru'l-İyhâ, 1423.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed en-. *Medâriku 't-tenzîl ve hakâiku 't-te'vîl*. thk. Yusuf Ali Bedyevî. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.
- Râzî, Fahrüddîn er-. *Mefâtihi 'l-gayb (Tefsîru 'l-kebîr)*. Beyrut: Dâru İhyau't-Turâsî'l-Arabî, 1420.
- Sekkâkî, Ebû Ya'kûb es-. *Miftâhu 'l-'ulûm*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987.

Semerkindî, Ebu'l-Leys es-. *Baḥru'l-'ulûm*. b.y., ts.

Semîn el-Halebî. *ed-Durru'l-mesûn fî 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*. thk. Ahmed Mahmud el-Harat. Şam: Dâru'l-Kalem, ts.

Subkî, Ebû Nasr Taceddîn es-. *'Urûsu'l-efrâh fî şerhi Telhîşi'l-Miftâh*. thk. Abdulhamid Hindâvî. Beyrut: Mektebetu'l-Asriyye, 2003.

Taberî, İbn Cerîr et-. *Câmiu'l-beyân fî te'vili'l-Kur'ân*. ed. Ahmed Muhamed Şâkir. Kahire: Müessesetü'r-Risâle, 2000.

Taftazânî, Sa'aduddîn Mes'ud b. Fahriddîn et-. *Muḥtaşaru'l-me'ânî*. İstanbul: Salah Bilici, 1304.

Tanrıkulu, Raci. *Bakıllânî'nin İman ve Küfür Meselesine Yaklaşımı*. Ankara: Fecr Yayınları, 2025.

Tanrıkulu, Raci. *İlahi Takdir ve İnsan İradesi Bağlamında Hidâyet ve Dalâlet Meselesi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2025.

Tay, Mesut. *Zemahşerî'nin Ahkam Ayetleri Yorumlama Yöntemi*, Ankara: Fecr Yayınları, 2022.

Tay, Mesut. "Abese Suresi Bağlamında Hz. Peygamber'e Yöneltilen 'İtâb' Ayetleri". *Bitlis İslamiyat Dergisi* 3/2 (Aralık 2021), 50-64.

Zeccâc, Ebû İshâk ez-. *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuh*. thk. Abdulcelîl Abduh Şelbî. Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1988.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer ez-. *Esâsu'l-belağ*. thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Savde. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.

Zerkeşî, Bedrüddîn ez-. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm. Beyrut: Dâru'l-Me'arif, 1957