

Tefsirde Kesinlik Söyleminin Eleştirisi ve Tefsir-Tevil Ayırımının Yeniden Yapılandırılması

M. TAHA BOYALIK*

Özet

Tefsir literatüründe tefsir-tevil ayırımı kesinlik-ihhtimaliyet veya rivayet-dirayet ikilikleri üzerine bina edilmiştir. Ayırımı başvurarak *reyle tefsir* için bir meşruiyet zemini oluşturmayı hedefleyen İmam Mâtürîdi *kesinlik-ihhtimaliyet* ikiliğini, sahabeden sonraki tefsir faaliyetini tasnif etmeyi hedefleyen âlimler ise *rivayet-dirayet* ikiliğini öne çıkarmışlardır. Söz konusu ikilikler çok yönlü tefsir faaliyetini açıklayabilecek bir kavramsal çerçeve oluşturmayı zorlaştırmıştır. Bu makalede Mâtürîdi ve sonrasındaki âlimlerin tefsir-tevil ayırımına dair açıklamaları özetlendikten sonra, tefsir faaliyetinin en genel tasnifini vermeyi hedefleyen bir ayırımda kesinlik-ihhtimaliyet ve rivayet-dirayet ikiliklerinin belirleyici olmaktan çıkarılması gerektiği savunulmuş, ardından ayırım, tefsir olgularına açıklama getirebilecek şekilde yeniden yapılandırılmıştır.

Tefsir ilminde işlevsel bir ayırımı ulaşımak için dilsel, tarihi ve bağlamsal zeminde dil-belagat ilimleri, rivayet ilimleri ve Kur'an ilimlerinin sunduğu somut verilere dayalı olarak gerçekleşen açıklama faaliyetinin -ihhtimaliyet veya dirayet unsuru içermesine bakılmaksızın- *tefsir* olarak, dilsel seviyede açık olan veya *tefsir* kapsamında belirlenen anlamın ötesine geçerek yeni anlam ilişkileri kurma, anlam katmanları oluşturma ve gerektiğinde ibareleri tevil sistemlerini esas alarak yorumlamanın ise *tevil* olarak kategorize edilmesi gerektiği savunulmuştur. Bu yaklaşımda *kesinlik*, *ihhtimaliyet*, *rivayet* ve *dirayet* kavramları tefsir-tevil ayırımı için kriter olmaktan çıkarılmış, belirlenen yeni kriterler çerçevesinde *tefsir* kategorisi belirgin hale getirilmiş ve tefsir ilmi kapsamındaki *tevilin* üç farklı biçimde tezahür ettiği öne sürülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Mâtürîdi, tefsir, tevil, tefsir-tevil ayırımı, rivayet-dirayet ayırımı, tefsirde kesinlik.

* Doç. Dr., İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri / Assoc. Prof. İstanbul 29 Mayıs University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences. İstanbul, Türkiye. ORCID: 0000-0001-5910-1269; e-posta: mtboyalik@gmail.com

DOI: 10.26570/isad.1539012 • Gelis/Received 26.08.2024 • Kabul/Accepted 28.10.2024

Atıf/Citation Boyalık, M. Taha, "Tefsirde Kesinlik Söyleminin Eleştirisi ve Tefsir-Tevil Ayırımının Yeniden Yapılandırılması", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 53 (2025): 117-154.

Critique of the Discourse of Certainty in *Tafsir* and the Reconstruction of the *Tafsir-Tawil* Distinction

Abstract

In the exegetical literature the distinction between *tafsir* and *tawil* is based on the dualities of certainty and probability, or *riwāyah* and *dirāyah*. In making this distinction, al-Imām al-Māturidī aimed to create a legitimate foundation for exegesis by reason (*tafsir bi al-ra'y*) and based his distinction on the duality of certainty and probability. Scholars who apply this distinction to classify exegetical activity do so based on the duality of *riwāyah* and *dirāyah*. These dualities have complicated the creation of a conceptual framework capable of explaining the multifaceted nature of *tafsir*. In this article, after summarizing the explanations of al-Māturidī and later scholars on the *tafsir-tawil* distinction, it is argued that the dualities of certainty-probability and *riwāyah-dirāyah* should be removed from being determinative in a distinction that aims to classify the exegetical activity in general. Then the distinction is restructured in a way that can explain the phenomena of *tafsir*. To reach a functional distinction in the science of *tafsir*, the activity of explanation based on the data provided by linguistics, rhetoric, narration sciences, and Qur'anic sciences—regardless of whether it contains an element of probability or *dirāyah*—should be categorized as *tafsir*. Establishing new relations of meaning, creating layers of meaning, and interpreting phrases, based on *tawil* systems when necessary, should be classified as *tawil*. In this approach, the concepts of certainty, probability, *riwāyah*, and *dirāyah* are removed as criteria for the distinction between *tafsir* and *tawil*; the category of *tafsir* is clarified within the framework of new criteria, and it is argued that *tawil* is manifested in three forms in the science of *tafsir*.

Key Words: al-Māturidī, *Tafsir*, *Tawil*, the *Tafsir-Tawil* Distinction, the *Riwāyah-Dirāyah* Duality, Certainty in *Tafsir*

Giriş

İmam Māturidī (ö. 333/944) âyetlerin nüzulüne şahitlik eden ilk nesilden sonraki tefsir faaliyetine meşruiyet kazandırmak üzere tefsir-tevil ayırımı-na başvurarak sahabenin müşahede bilgisini *tefsir*, sonrakilerin açıklamalarını ise *tevil* kategorisinde değerlendirmiş, reyle tefsirden meneden rivayetlerin sadece *tefsir* kategorisiyle ilgili olduğunu öne sürmüştür. *Te'vilât* mukaddimesindeki açıklamalara göre *tefsir* kategorisinde anlam, *müşahede* bilgisiyile *Allah'ı şahit tutacak ölçüde bir kesinlikle* belirlenir. Dolayısıyla *tefsir*, müşahede imkânı bulunan sahabeye aittir. *Tevilde* ise Allah adına kesin olarak konuşulamaz.¹

Âyetlerin bağlamına dair tefsir rivayetleri tevatüren nakledilmediğinden ve yorum unsuru içerebildiğinden, *tefsir* kategorisi için *müşahede* ve *kesinlik* şartları öne sürüldüğünde, bağlamı mevcut verileri kullanarak mümkün olduğunca tespit eden müfessirlerin açıklamalarında bu iki şartın birlikte

1 Māturidī, *Te'vilât*, I, 3.

gerçekleşmesi söz konusu olmayacaktır. *Te'vilât* mukaddimesinde *reyle tefsir* faaliyeti için bir meşruiyet zemini oluşturmaya odaklanan Mâtürîdî, nüzul bağlamına dair rivayetlere dayanmakla birlikte kesinlik ifade etmeyen açıklamaların iki kategoriden hangisine dahil edilmesi gerektiği konusunda görüş bildirmemiştir. Bildirseydi muhtemelen, takipçilerinin de aralarında bulunduğu birçok âlimin yaptığı gibi, *kesinlik* şartını hafifleterek *tefsir* kategorisini işaret etmek durumunda kalacaktı. *Te'vilât* şârihi Semerkandî (ö. 539/1144) bu noktada mukaddimedeki açıklamaların bağlamına dikkat çekme ihtiyacı hissetmiş, Mâtürîdî'nin tefsir-tevil ayırımına *reyle tefsir*den meneden hadisle *reyle tefsirin* caiz olduğu yönündeki ameli icma arasındaki karşıtlığı gidermek üzere başvurduğunu² ve eserini de söz konusu hadisteki kınamadan kaçınmak üzere *tefsir* yerine *Te'vilât* olarak adlandırdığını³ tespit etmiştir. Ne Mâtürîdî'nin mukaddimesinde ne de Semerkandî'nin şerhinde sahabe sonrasındaki tefsir faaliyetlerinin tasnif edilmesi hedeflenmiştir.

Mâtürîdî'nin kesinlik vurgusu ve şârih Semerkandî'nin Mâtürîdî'ye nispet ettiği "*tefsir* kategorisinde kesinliğe mütevatir haber ve icma ile ulaşabileceği"⁴ yönündeki bir açıklama, araştırmacıları *tefsir* kategorisinin tezahürlerini icma, tevatür veya rey ile kesinlik örneklerinde aramaya sevk edebilmiştir.⁵ Mâtürîdî'nin ayırımında belirleyici olan *kesinlik-ihimaliyet* ikiliğini sahabeden sonraki tefsir faaliyetini açıklamaya taşıyan bu yönelim, Mâtürîdî ve Semerkandî'nin hatalı bir yorumuna dayanır. Semerkandî'nin mukaddime şerhindeki açıklamaları bağlamı ve metin bütünlüğü içerisinde değerlendirildiğinde, onun sahabe sonrasındaki tefsir faaliyetinde anlamın kesin olarak belirlenmesiyle ilgilenmediği, bilakis kesinliğin söz konusu olmadığı alandaki açıklamaların muhkem âyetlere, mütevatir habere ve icmaya aykırı olmaması gerektiğini vurguladığı görülür. Şerhte icma ve tevatür gibi asıllar Mâtürîdî'nin terminolojisindeki *tevilin* veya ayırma gitmeyenlerin terminolojisindeki *makbul reyle tefsirin* sınırlarını belirlemek üzere söz konusu edilmiş, *tevil* veya *makbul reyle tefsirin* "asıllara arzedilerek yapılan çıkarımlar olma",⁶ "asıllara muvafık olma", "asılların şehadetiyle yapılma",⁷ "muhkem âyet, mütevatir hadis ve ümmetin icmasından oluşan asıllara arzedilmiş rey olma",⁸ "asıllara muvafık olan içtihatla yapılma"⁹ ve

2 Semerkandî, *Şerhu't-Te'vilât*, vr. 1^b-2^a.

3 Semerkandî, *Şerhu't-Te'vilât*, vr. 3^a.

4 Semerkandî, *Şerhu't-Te'vilât*, vr. 2^b.

5 Bu yönelim mesela Enes Büyük ve Ali Karataş-Veyssel Gengil'in girişteki son dipnotta sözü edilen makalelerinde gözlenmektedir.

6 Semerkandî, *Şerhu't-Te'vilât*, vr. 2^a.

7 Semerkandî, *Şerhu't-Te'vilât*, vr. 2^b.

8 Semerkandî, *Şerhu't-Te'vilât*, vr. 3^a.

9 Semerkandî, *Şerhu't-Te'vilât*, vr. 3^a.

“kesinlik iddiası taşımama”¹⁰ özellikleri ısrarla vurgulanmış, bu çerçevede Mu‘tezile’nin kendi ilkelerini mutlaklaştırarak yaptıkları teviller nasların zâhirine aykırı olma ve kesinlik iddiasında bulunulması yönüyle eleştirilmiştir.¹¹ Özetle, kesinliğin bulunmadığı rey alanında asıllara aykırı görüş serdedilmemeli ve reyle öne sürülen görüşlerde kesinlik iddiasında bulunulmamalıdır.

Mâtürîdî ve Semerkandî’nin açıklamaları reyle tefsirle ilgili bağlamından koparılarak sahabe sonrasındaki tefsir faaliyeti *kesinlik-ihhtimaliyet* ikiliği üzerinden açıklanmak istendiğinde, ayetlerin kıssası, nüzul sebepleri ve bağlamı gibi bilgisi sadece nakil yoluyla elde edilebilecek alandaki rivayetler de dahil olmak üzere tefsir rivayetlerine referansla yapılan açıklamaların hiçbirisi *tefsir* kategorisine dahil edilemeyecektir. Nitekim tevatür yoluyla gelmeyen tefsir rivayetleri, en azından Mâtürîdî ve Semerkandî’nin anlayışına göre, kesinlik bildirmez. Bu gerçeğe rağmen sahabeden sonraki tefsir faaliyetini *kesinlik-ihhtimaliyet* ikiliği üzerinden açıklamaya çalışmanın doğal bir sonucu tefsirlerde icma örneklerinin, belki de hiç bulunmayan mütevatir rivayetlerin ve reyle ulaşılan kesinliğin peşine düşmek olacaktır. Bu yaklaşım tefsir faaliyetini tasnif etme konusunda anlamlı değildir, nitekim tefsir-tevil ayırımının sahadaki izlerini süren âlimler *tefsir* kategorisiyle ilgili olarak icma, tevatür veya reyle kesinlik örnekleri arayışına girmemişler, bu konuda öne çıkarılan ilk husus âyetlerin kıssası, durumu, nüzul sebepleri ve bağlamıyla ilgili tamamı haber-i vâhit kategorisindeki rivayetler olmuştur.¹² *Tefsir* kategorisinin sahabeden sonraki tezahürlerini *kesinlik* kriterini esnetmeksizin izleme girişimleri; Mâtürîdî ve Semerkandî’nin maksatlarından, bu konuda nüzul sebepleri ve bağlamla ilgili rivayetleri öne çıkaran âlimlerin yaklaşımlarından ve dahası tefsir faaliyetinin gerçeklerinden kopuşu temsil eder.¹³ Bu makalede, tefsir-tevil ayırımı yeni-

10 Semerkandî, *Şerhu’t-Te’vilât*, vr. 3^{a-b}.

11 Semerkandî, *Şerhu’t-Te’vilât*, vr. 2^{a-3^b}.

12 Bu durum gerek Nişâbur çevresi müfessirlerinde gerek Mâtürîdî’nin takipçilerinde gerekse müteahhir dönem tefsir geleneğinde gözlenmektedir (mesela bk. Râgıb el-İsfehânî, *Tefsir*, I, 10-13; Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-beyân*, II, 250; Begavî, *Meâlimü’t-tenzil*, I, 46; Neseî, *et-Tefsir*, I, 65; Kevâşî, *Tefsir*, vr. 1^{b-2^a}; Râzî, *Şerh*, vr. 4^b; Teftâzânî, *Hâşiye*, vr. 7^b; Cürçânî, *Hâşiye*, I, 13).

13 Mesela Enes Büyük, bu yöndeki girişiminde, tefsirin gerçeklerinden uzaklaşarak meselenin odağını “icma”, “tevatür” ve “bilgi felsefesi” konularına kaydırmış, tefsir ilminin gerçekleriyle yüzleştiği durumlarda da çelişkili açıklamalar yapmak durumunda kalmıştır. Büyük “Mâtürîdî’nin Tefsir-Te’vil Ayırımı” adlı makalesinde, Mâtürîdî’nin ayırımını Semerkandî’nin şerhindeki açıklamalarla birlikte değerlendirerek, ayırımdaki *tefsir* kategorisinin tefsirlerdeki izlerini sürmeyi hedeflemiştir. Sahabeden sonraki tefsir faaliyetini açıklarken *kesinlik-ihhtimaliyet* ikiliğini sürdürmenin yol açtığı sorunlar bu girişimde açıkça gözlenir. Büyük, Mâtürîdî’nin mukaddimesinde “ayırımın merkezinde kesinlik meselesinin

den yapılandırılmadan önce, *kesinlik-ihtimaliyet* ikiliği sürdürülerek yapılacak bir ayırımla tefsirlerdeki çok yönlü tefsir faaliyetine işlevsel bir açıklama getirmenin mümkün olmadığı ortaya konulacaktır. Mâtürîdî'nin *kesinlik-ihtimaliyet* ikiliğine dayanan yaklaşımı kendi bağlamında yerinde olsa da sahadaki tefsir faaliyetinin açıklanması ve tasnifi için elverişli değildir.

Tefsir-tevil ayırımını sahabelerden sonraki tefsir faaliyetini tasnif edebilecek şekilde ele alan âlimler, Mâtürîdî'nin *kesinlik* ve *müşahede* kriterleriyle sınırlandırdığı *tefsir* kategorisini rivayetle, *tevil* kategorisini ise dirayetle ilişkilendirmişlerdir.¹⁴ *Tefsir* kategorisini örneklendirmek üzere kullanılan nüzul sebepleri ve bağlamı ile ilgili rivayetler Mâtürîdî'nin kastettiği anlamda bir kesinlik ifade etmediğinden, ileride gösterileceği üzere, bu âlimler farkında olarak veya olmayarak *kesinlik* kriterinden vazgeçmiş olurlar. Bu durum, Mâtürîdî'nin ayırımı yapmaktaki özel kaygısının ötesine geçerek sahadaki tefsir faaliyetini tasnif etmeye ve açıklamaya girişmenin doğal bir sonucudur. Ne var ki *rivayet-dirayet* ikiliğine bağlı bir tefsir-tevil

bulunduğunu” ve “kesinliğin tefsirle tevil ayırt eden temel çizgi olduğunu” (s. 218), ayrıca “Mâtürîdî'ye göre haber-i vâhidin kesinlik ifade etmediğini” ve dolayısıyla “rivayetle kesinliğe ulaşabilmek için rivayetin tevatüren nakledilmesi gerektiğini” (s. 224) özellikle vurgular. Makalede bu çerçeveye sadık kalınarak Mâtürîdî'nin tefsiri örneğinde müfessirlerde *tefsir* kategorisinin izleri sürülecektir. Fakat makale boyunca şu sorun görmezden gelinir: Tefsirler *kesinlik* ve bununla irtibatlı olarak *tevatür* şartı üzerinden incelendiğinde, tamamı haber-i vâhit olan tefsir rivayetlerine dayanarak yapılan açıklamalar *tefsir* kategorisine alınamayacaktır. Bu ise *tefsir* kategorisini rivayetle ilişkilendiren literatürden kopuşla sonuçlanır. Büyük bu sorunu görmezden gelerek, *tevatür* veya *icma* ile elde edilen *kesinlik* şartını karşılamasını beklediği *tefsir* kategorisinin alanını “gayp konuları”, “Hz. Peygamber'in beyanı” ve “nüzul bilgileri” olarak üçe ayırmış, fakat bu başlıklar altında yaptığı açıklamalarda (s. 222-25) *tevatür* veya *icmaya* dayanılarak anlamın kesin olarak belirlendiği tek bir *tefsir* örneği bile sunamamıştır. Bunu farketmediği durumlarda da çelişkili açıklamalar yapmıştır. Öte yandan geçmiş ve gelecekle ilgili, bilgisi sadece vahiyle elde edilebilen alanın *tefsir* kategorisiyle ilişkilendirilmesini anlamak güçtür. Yazarın sunduğu şekliyle *gayp* alanı “*tefsir* faaliyeti ile anlamın kesin olarak belirlenmesi” ile alakalı değildir. Büyük, makalesine anlamın *akıl* veya *icma* ile kesin olarak belirlendiği tefsir örnekleri arayarak devam eder ve Allah Teâlâ'nın cismanî olmadığı gibi temel esasları akli kesinliğin kaynağı olarak yansıtır (s. 229-30). Tikel konularda bazı söz birliği örnekleri vererek Mâtürîdî'nin zaman zaman bunlara karşı çıkabildiğini de ekler (s. 227-28). Kanaatimizce makaledeki girişim, tefsirlerde gözlenen çok yönlü tefsir faaliyetinin, *kesinlik-ihtimaliyet* ikiliğine bağlı kalınan bir tefsir-tevil ayırımıyla açıklanamayacağını çarpıcı bir örneğidir. *İcma* ve *tevatür* gibi asıllar bireysel bir açıklama çabasında kesinliğe ulaşmanın araçları olmaktan ziyade bütün dinî ilimler için bir zemin teşkil eder ve bu ilimlerdeki akıl yürütme faaliyetleri için sınırlamalar getirir. Bu asılların tanımı, kapsamı ve epistemik değeriyle ilgili meseleler usul ilimlerinde ele alınmaktadır.

14 Mesela bk. Râgıb el-İsfehâni, *Tefsir*, I, 10-13; Sa'lebî, *el-Keşf*, II, 250; Begavî, *Meâlimü't-tenzîl*, I, 46; Neseî, *et-Teysîr*, I, 65; Kevâşî, *Tefsir*, vr. 1^b-2^a; Râzî, *Şerh*, vr. 4^b; Teftâzânî, *Hâşiye*, vr. 7^b; Cürçânî, *Hâşiye*, I, 13.

ayırımı da çok yönlü tefsir faaliyetine işlevsel bir açıklama getirme kabiliyetine sahip değildir.

Tefsir-tevil ayrımında *rivayet-dirayet* ikiliğini esas alan yaklaşımın bir sorunu, halen *kesinlik-ihtimaliyet* ikiliğinin etkisi altında olması ve *kesinlik* kriterinin terkedilip edilmediği konusunda bir belirginlik bulunmamasıdır. Bu durum tefsir ilminde *rivayet* kategorisinin sahanın gerçeklerinden uzak bir şekilde ölçüsüzce öne çıkarılmasına yol açabilmiştir. *Rivayet-dirayet* ikiliğine bağlı ayırımın diğer bir sorunu, tefsir faaliyetine işlevsel bir açıklama getirememesidir. Rivayetle öncelikli olarak kastedilen bağlayıcı rivayetlerin çok yönlü tefsir faaliyetindeki etkinliği son derece sınırlıdır. Bu yaklaşımın diğer bir sorunu, *rivayet* ve *dirayet*in tam olarak tanımlanmamış olmasıdır. Mesela ilgili literatürde, dil ve belagat ilimlerinde ortaya konulan verilerden hareketle yapılan açıklamaların -ki bunlar geleneksel tefsirde baskındır- *rivayet* kapsamında mı *dirayet* kapsamında mı veya *tefsir* kapsamında mı *tevil* kapsamında mı olması gerektiği konusunda gerekçeli ve açık seçik analizler yapılmamıştır. Kevâşî (ö. 680/1281), Kutbuddin er-Râzî (ö. 766/1365), Molla Fenârî (ö. 834/1431) ve Musannifek (ö. 875/1470) gibi âlimlerin bu konuda yaptıkları kısa açıklamalar da sorunları çözmekten ziyade daha karmaşık hale getirmiştir. Bu makale tefsirlerde dil ve belagat ilimlerinde ortaya konulan verilerden hareketle yapılan açıklamaların *tefsir-tevil* ayrımındaki konumunu açık seçik şekilde ortaya koymayı da vaat etmektedir.

Neticede, tefsirin en genel tasnifinde tefsir olgularına odaklanmak yerine *kesinlik-ihtimaliyet* veya *rivayet-dirayet* ikiliklerine bağlı kavramsal çerçevenin sürdürülmesi çok yönlü tefsir faaliyeti için ikna edici bir açıklama getirmeyi zorlaştırmaktadır. Rivayet ilimleri, dil-belagat ilimleri, Kur'an ilimleri ve nazari ilimlerde tesis edilen tevil sistemleriyle irtibatlı olarak gerçekleşen tefsir faaliyeti için açıklama gücü yüksek bir ayırımı ulaştırmak hedefleniyorsa, meşruyet tartışmalarından tevarüs edilen kesinlik, ihtimaliyet, rivayet ve dirayet gibi terimler belirleyici olmaktan çıkarılıp tefsir eserlerinde gözlenen tefsir olgularına odaklanmalıdır. Tefsir-tevil ayrımını konu alan çalışmalarda¹⁵ bu yönde bir girişime rastlanmaz. Bu makalede

15 İmam Mâtürîdî'nin tefsir-tevil ayrımı ve sonrakilere etkisi çok sayıda incelemeye konu olmuştur. Ayırımın tasvirî olarak tanıtılmasını, tartışmalı hususlarını ele almayı, yaygın kanaatin aksine Mâtürîdî'den öncesine gittiğini temellendirmeyi ve sonraki müfessirlerce algılanma biçimini ortaya koymayı hedefleyen çalışmalar yapılmıştır. Mâtürîdî'nin ayrımını tanıtıcı öncü bazı çalışmalar şunlardır: Kurca, "Ebû Mansur el-Maturîdî'nin Tefsir ve Te'vil Anlayışı", s. 281-95; Özdeş, *İmam Mâtürîdî'nin Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, s. 70-76; Çalışkan, "Tefsirde Mâtürîdî'yi Keşfetmek", s. 70-82. Mâtürîdî'nin ayrımındaki tartışmaları konuları ele alan ve *tefsir* kategorisinin imkânını sorgulayan bazı çalışmalar şunlardır: Gengil, *Tefsir Te'vil Ayrımı Bağlamında Mâtürîdî'de Tefsirin İmkânı Meselesi*; a.mlf., "Mâtürîdî'de

Mâtürîdî ve sonrasındaki âlimlerin tefsir-tevil ayırımı konusundaki yaklaşımları kısaca ele alındıktan sonra, kesinlik-ihtimaliyet ve rivayet-dirayet ikilikleri aşılmadığı sürece, söz konusu ayırımın tefsir faaliyetinin tasnifi için uygun bir çerçeve sağlamadığı savunulacak, ardından ayırım yeni kriterler çerçevesinde tefsir faaliyetini tasnif edebilecek şekilde yeniden yapılandırılacaktır.

1. İhtimaliyetin Meşrulaştırılması Olarak Tefsir-Tevil Ayırımı

Mâtürîdî'nin ayırımındaki *tefsir* ve *tevil* kısımlarıyla ilişkilendirilebilecek çok sayıda rivayet bulunmakla birlikte ayırma dair ilk açık işaretler İmam Ebû Hanîfe'ye (ö. 150/767) nispet edilen *el-Fıkhü'l-ebSAT*'ta *tenzil* ile *tevil* arasında kurulan karşıtlıkta görülür.¹⁶ Eserde âyetlerin iman edilmesi zorunlu olan lafızları ve apaçık olan anlamları *tenzil*, âyetin anlamına dair hatalı olmaya muhtemel anlayışlar ise *tevil* olarak ifade edilmiştir.¹⁷ Benzeri bir yaklaşım İmam Şâfiî'de (ö. 204/820) fıkıh meseleleri bağlamında kendini gösterir. Şâfiî *tevil* kelimesini, nasların kesin delaletiyle çözümlenemeyen meselelerde yorumla yapılan açıklamaları ifade etmek için kullanmıştır. Mesela o, rehin verilen hayvanın doğurması ve rehin ağaçların meyve vermesi gibi durumlarda görülen fazlalığın (*zevâid*) durumunu teville açık bir konu olarak değerlendirmiştir.¹⁸ Şâfiî müminlerin savaşı terketmelerinin mazur görülebileceği düşman oranı ile ilgili bire on hükmünün getirildiği Enfâl sûresinin 65. âyeti ile sonrasında hafifletmeye gidilerek bire iki oranının getirildiği 66. âyetini ele alırken, İbn Abbas'tan bir nakille nihaî hükmün ikincisi olduğunu belirterek, "Bu konuda *teville* ihtiyaç duyulmayıp *tenzil* ile yetinilir" der.¹⁹ O, aynı ifadeleri kullanarak, *tenzil-tevil* ayırımına müminin mümini öldürmesi,²⁰ av hayvanları²¹ ve kısasla²² ilgili âyetleri ele alırken ve farz hükümlerle ilgili bir tasnif sırasında²³ da başvurmuştur. Şâfiî birçok meselede, nasların sarih de-

Tefsir Te'vil Ayırımı Meselesi", *Diyanet İlmî Dergi*, s. 805-839; Büyük, "Mâtürîdî'nin Tefsir-Te'vil Ayırımı", s. 213-32. Mâtürîdî'nin ayırımının tefsir geleneğindeki yansımaları üzerine yapılan bazı çalışmalar şunlardır: Dinç, "Mâtürîdî Bir Tefsir Geleneğinin Kurucusu mudur?", s. 341-64; Karataş - Gengil, "Ayrımların Eşiğinde Hanefî-Mâtürîdî Tefsir Geleneği, s.55-82.

16 Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-ebSAT*, s. 94-100; ayırımı zımnen barındıran bazı rivayetler için bk. Gengil, *Mâtürîdî'de Tefsirin İmkânı Meselesi*, s. 88-90.

17 Keskin, *Ebû Hanîfe'nin Beş Risalesinde Bazı Tefsir Problemlerine Yaklaşımı*, s. 232-34.

18 Şâfiî, *el-Üm*, III, 198-99.

19 Şâfiî, *el-Üm*, IV, 178; ayrıca bk. IV, 256.

20 Şâfiî, *el-Üm*, VI, 37.

21 Şâfiî, *el-Üm*, VII, 252.

22 Şâfiî, *el-Üm*, VII, 337.

23 Şâfiî, *el-Üm*, VII, 301.

laletiyile çözümlenemeyen yoruma açık alanı, *tenzile* karşıt olarak, *tevil* kavramıyla ifade etmiştir.²⁴ Ona göre sahabenin âyetlerden yaptığı kesinlik bildirmeyen çıkarımlar da *tevil* kapsamındadır.²⁵

Mâtürîdî öncesinde yazılan günümüze ulaşan tefsirlerde *tevil* kelimesi çokça kullanılsa da tefsirle tevil arasında karşıtlık kurulmamıştır. Mukâtil *tevil* kelimesine âyetlerdeki kullanımlarıyla sınırlı bir çerçevede yer verir.²⁶ Ferrâ (ö. 207/822) kelimeyi sıklıkla, bir ifadeyi dilsel olarak muhtemel olduğu bir veçhe irca etmek anlamında kullanır.²⁷ Ebû Ubeyde (ö. 209/824 [?]) ve Abdürrezzâk'ın (ö. 211/826-27) tefsirlerinde *tevil* kelimesinin geçtiği âyetlerdeki açıklamalar²⁸ dışında bu kelimenin kullanımına rastlanmaz. Ahfeş el-Evsat'ın (ö. 215/830 [?]) *Meâni'l-Kur'an*'ında üç yerde "ehlû't-te'vil" ifadesinin kullanılması²⁹ dışında durum aynıdır. Zeccâc (ö. 311/923) *tevil* kelimesine yorumlama ve ihtimallerden birini tercih etme anlamında sıklıkla başvurmakla birlikte³⁰ onu bir terim olarak öne çıkarmamıştır. Öte yandan Mâtürîdî'nin tefsirle tevil arasındaki farkı *kîle* formuyla ifade etmesinden ayırımın ondan öncesine gittiği anlaşılmaktadır ve bu yönde bazı bulgulara da ulaşılmıştır.³¹

Aynı dönemde yaşamış iki büyük müfessir olan Taberî (ö. 310/923) ve Mâtürîdî tefsir mukaddimelerini, ilki büyük ölçüde ikincisi tamamen, otoriteye dayandırılmaksızın yapılan açıklamaların meşruiyeti sorununa ayırmışlardır. Bu durum söz konusu dönemde reyle tefsirin cevazı tartışmalarının canlı olduğunu ve müfessirlerin faaliyet alanları için bir meşruiyet zemini oluşturma ihtiyacı hissettiklerinin işaretidir. Taberî otoritenin açıklamasına dayandırılmayan tefsir faaliyetinin durumunu tefsirle tevil arasında bir ayırıma gitmeksizin çözümlemiş, tefsirle tevil aynı anlamda kullandığı açıklamaları³² sırasında tevil sadece Allah'ın bildiği, sadece Hz. Peygamber'e bildirilip bilgisi ondan alınabilen ve Arap dilini bilenlerin bildiği kısımlarına ayırarak merfû rivayetlere dayanmaksızın yapılan tefsir/

24 Şâfiî, *el-Üm*, VI, 222; VII, 58, 205, 232, 293, 318.

25 Şâfiî, *el-Üm*, VII, 247.

26 Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr*, I, 87; II, 318, 327, 336, 351, 599.

27 Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'an*, I, 23, 65, 79, 96, 97, 179; II, 168, 324, 333, 388; II, 15.

28 Ebû Ubeyde, *Mecâzü'l-Kur'an*, I, 86, 216, 312; Abdürrezzâk es-San'ânî, *et-Tefsîr*, I, 253; II, 81.

29 Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'an*, I, 70, 150, 186.

30 Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'an*, I, 184, 215-16, 224, 236, 378.

31 Mâtürîdî'den sonraki tefsirlerde, bu ayırımın *rivayet-dirayet* ikiliği üzerinden yapıldığı bazı açıklamalar, Mâtürîdî'den önce yaşamış olup bir tefsir eseri günümüze ulaşmayan bazı âlimlere nispet edilmiştir (bu konuda bk. Büyük, "Mâtürîdî'nin Tefsir-Te'vil Ayırımı", s. 220-21; a.m.f., "el-Hüseyin b. el-Fadl el-Becelî", s. 69-72).

32 Tefsirle tevilin aynı anlamda kullanıldığı açıklamalar için bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, I, 67-74.

tevil faaliyetine üçüncü kategori kapsamında meşruiyet kazandırmıştır.³³ Mâtürîdî ise tefsirde meşruiyet meselesinin çözümünü tefsirle tevil arasında ayırma gitmekte bulacaktır. *Te'vilâtü'l-Kur'an* mukaddimesi şöyle başlar:

Tefsirle tevil arasındaki fark şu söylenendir: Tefsir sahabeye, tevil fakihlere aittir. Bunun anlamı sahabenin olaylara şahitlik etmesi ve Kur'an'ın indiği durumları bilmesidir. Böyle olunca âyetin tefsiri,³⁴ onlar açıkça gördüklerinden ve şahit olduklarından, [tevilinden] daha önemlidir. Nitekim bu, muradın hakikatidir ve müşahede etmek gibi olup ancak bilen için söz konusu olabilir. Bu minvalde “Kur'an'ı kendi görüşüyle tefsir eden [cehennemdeki yerine] hazırlansın”³⁵ denilmiştir. Çünkü bu kimse yaptığı tefsirde, Allah adına kendi görüşüyle kesin olarak konuşur.³⁶

Bu metne ve devamındaki açıklamalara göre ayırımın *tefsir* kısmı, âyetlerin nüzulüne şahitlik ederek murâd-ı ilâhîyi kesin olarak belirlemeyi ifade eder. *Tefsir* kapsamındaki açıklama Allah'ı şahit tutacak ölçüde kesinlik vermek durumundadır ve bu da *müşahede* ile elde edilebilir. Sahabeden sonraki nesillerin müşahede imkânı bulunmadığından, *tefsir* sahabeye aittir. Söz konusu hadiste, *tefsir* alanında *müşahede* bulunmaksızın kesinlik iddiasında bulunanlar hedef alınmıştır.

Mâtürîdî haber-i vâhidin kesinlik bildirmediği kanaatindedir ve rivayetle kesinliğe ulaşmak için tevatür şartı aramaktadır.³⁷ Şu halde ona göre, tamamı haber-i vâhit kategorisindeki tefsir rivayetleri de kesinliğe yol açmayacak ve dolayısıyla bunlara dayanarak yapılan açıklamalar *tefsir* kategorisine dahil edilemeyecektir. Ayırımda *kesinlik-ihhtimaliyet* ikiliği

33 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, I, 67-70, 87-89.

34 Burada muhakkikler tarafından köşeli parantezle ilave edilen “hüm” zamiri anlamı bozduğundan dolayı dikkate alınmadı. Bu ilave incelediğimiz on ayrı el yazması nüshada bulunmamaktadır.

35 Mâtürîdî'nin “men fessera” ibaresiyle naklettiği rivayet Taberî tefsirinde (*Câmiu'l-beyân*, I, 71-74) ve hadis eserlerinde “men kâle” ibaresiyle yer almaktadır. Kırca'nın “fessera” formunun *Kütüb-i Tis'a*'da yer almadığı tespiti (*Ebü Mansur el-Maturîdî'nin Tefsir ve Te'vil Anlayışı*, s. 290) hadis külliyatına yönelik daha kapsamlı taramalarımız tarafından da desteklenmiştir. Mâtürîdî'nin rivayetindeki “Kur'an hakkında reyle konuşan” ifadesini, kendi yaptığı ayırma uygun olarak, “Kur'an'ı reyle tefsir eden” şeklinde yorumlayarak nakletmiş olması muhtemeldir. Nitekim mukaddimedeki açıklamalara göre *tefsir*, tanımı gereği reyle yapılmamalıdır. Öte yandan rivayetin “fessera” formunun Mâtürîdî'nin muasırı olan Şii müfessir Ayyâşî'nin (ö. 320/932) tefsirinde de bulunduğu tespit edilmiştir (bk. Gengil, *Maturîdî'de Tefsirin İmkânı Meselesi*, s. 138).

36 Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, 3.

37 Gengil, *Maturîdî'de Tefsirin İmkânı Meselesi*, s. 137, 158-59, 161, 219, 237, 307.

yerine *rivayet-dirayet* ikiliği esas alındığında bu sorun çözülmektedir. Fakat Mâtürîdî mukaddimedeki terminolojinin doğurduğu bu sorunu çözmek için adım atmamıştır; çünkü o, *Te'vilât* şârihi Semerkandî'nin de tespit ettiği üzere,³⁸ hadiste kınamaya konu olan *reyle tefsir* sorununa çözüm getirmeye odaklanmıştır.

Semerkandî'nin *Te'vilât* şerhinde *tefsir* kategorisiyle ilgili Mâtürîdî'ye nispet edilen bir açıklama, *kesinlik-ihhtimaliyet* ikiliğine bağlı yaklaşımın sahabeden sonraki tefsir faaliyetini açıklamak için de uygun bir zemin teşkil ettiği zannına yol açabilmiştir. Semerkandî, Mâtürîdî'nin *tefsir* kategorisiyle ilgili görüşünü *kâle* lafzıyla ona nispet ederek şöyle verir:

Tefsir lafızla kastedilenin ne olduğunu kesin olarak belirlemek ve kastedilenin bu olduğuna Allah'ı şahit tutmaktır. Eğer buna dair mütevatir [haber] veya ümmetin icması gibi kesin bir delil bulunursa *tefsir* doğru ve makbul olur. Kesin bir delile dayanmaksızın kesinlik iddia edilmesi ise *reyle tefsir* olur ve bu da haramdır.³⁹

Bu açıklamaların tamamının doğrudan Mâtürîdî'den mi nakledildiği yoksa Semerkandî'nin Mâtürîdî'nin mukaddimesinden anladıklarını mı yansıttığı bilinmiyor. Açık olan, Mâtürîdî'nin mukaddimedeki *tefsir* kategorisini *sahabenin müşahedesini* ve buna bağlı *kesinlikle* açıkladığı, Semerkandî'nin şerhinde ise *tefsir* kategorisindeki kesinliğin kaynağı olarak *tevatür* ve *ümmeitin icmasına* işaret edildiğidir. İlkinde *tefsir* olup bitmiş bir şey olarak sunulmuşken, ikincisinde *müşahedenin* yerine nakil keyfiyetiyle ilgili bir terim olan *tevatür* geçirilerek ve *ümmeitin icması* da zikredilerek, sahabeden sonrakiler için kesinliğin ancak mütevatir haber veya ümmetin icmasıyla gerçekleşebileceği ifade edilmiş olur. Kanaatimizce iki açıklama uyumludur. Metnin bağlamı ve bütünlüğü dikkate alındığında, Semerkandî'nin burada, *reyle tefsirin* sınırlarını belirlemeye odaklandığı ve *reyle* yaptıkları açıklamalarda kesinlik iddiasında bulunan zümrelere karşı, bu iddianın kabul edilemez olduğunu, kesinliğin mücerret *reyle* elde edilemeyeceğini ifade etmek istediği anlaşılmaktadır. Metnin bağlamı, tefsirde kesinliğin *müşahede* olmaksızın da mümkün olduğunun gösterilmesi değil, *reyle tefsirin* veya *tevilin* sınırlarının belirlenmesi, *rey* alanında kesinlik iddiasının önüne geçilmesidir. Nitekim metnin bütününde, kesinliğin bulunmadığı alanda *reyle* yapılan açıklamaların muhkem âyet, mütevatir haber ve icma gibi asıllara aykırı olmaması ve kesinlik iddiası içermemesi gerektiği ısrarla vurgulanmıştır.⁴⁰ Semerkandî'nin açıklamaları bağlamından koparılarak

38 Semerkandî, *Şerhu't-Te'vilât*, vr. 1^b-2^a.

39 Semerkandî, *Şerhu't-Te'vilât*, vr. 2^b.

40 Girişte bu açıklamaların bulunduğu yerlere işaret edilmiştir.

sahabeden sonraki tefsir faaliyeti icma, tevatür ve hatta akli bilgiye atıflarla *kesinlik-ihhtimaliyet* ikiliği üzerinden açıklanmak istendiğinde, Mâtürîdî'nin kesinlik şartını esneterek tefsir-tevil ayırımını *rivayet-dirayet* ikiliği üzerinden açıklayan literatürden ve tefsir ilminin gerçeklerinden kopuş kaçınılmaz olacaktır.⁴¹

Mâtürîdî *tefsir* kategorisine dair yukarıdaki açıklamanın devamında ayırımın *tevil* kısmıyla ilgili şunları söyler:

Tevil işin varacağı yeri beyan etmektir. Dönme anlamındaki “âle-yeülû”den alınmıştır. Ebû Zeyd'in⁴² belirttiği gibi anlamı şudur: Eğer bu başkasının sözü olsaydı,⁴³ şu şu vecihlere yöneltilirdi (*tevcih*). Bu da sözü muhtemel olduğu şeye yöneltmektir (*tevcih*). Bu konuda tefsirde olduğu gibi hassasiyet gözetilmesi gerekmez. Nitekim bunda Allah adına kesin olarak konuşmak yoktur. Çünkü “Allah bununla şunu irade etti” veya “kastetti” denilerek murattan haber verilmiş değildir. Bilakis [muhtemel] vecihlerden şuna şuna yöneltilir denilmiştir. Bu, beşerin sözlere dir. Sözüün içerdiği hikmeti en iyi bilen Allah'tır.⁴⁴

Metne göre *tevil*de sözün muhtemel olduğu anlamlara işaret edilir ve bir tercih yapılacaksa da bunun zannî olduğu bilinir. Bir açıklamanın *tevil* olabilmesi için ibare birden fazla anlama muhtemel olmalı ve muhtemel anlamlarından birini belirlemek için kesin bir delil bulunmamalıdır. Mâtürîdî mukaddimesini bu konuda bir örnekle sonlandırır:

Bunun misali şudur: Tefsir ehli *elhamdülillâh* deyişinde ihtilaf etmişlerdir. Bazısı “Allah kendine hamdetti” derken bazısı ise “Hamdetmeyi emretti” demiştir. Bu noktada [kesin olarak] şunu değil de bunu kastetti diyen kimse ibarenin *müfessir*dir. Tevilse “Hamd ona medhüsenâ etmeye ve Allah'ı şükretmeye emre *tevcih* edilir, Allah muradını en iyi bilendir” denilmesidir. Tefsir tek bir veçhe, tevil ise birçok veçhe sahiptir.⁴⁵

Metinde verilen örnekte *elhamdülillâh* ifadesi için müşahede bilgisiyle bire indirilmesi mümkün olmayan iki ihtimal söz konusudur. Şu halde bu örnek anlamın kesin olarak belirlendiği *tefsir* için uygun değildir. Mâtürîdî'nin

41 Bu husus girişte tartışılmış ve örneklendirilmiştir.

42 Sözü edilen Ebû Zeyd için bk. Gengil, *Mâtürîdî'de Tefsirin İmkânı Meselesi*, s. 92.

43 Burada “لو كان كلام غيره” ifadesinde “başkasının sözü” ile kastedilen “Allah'tan başkasının sözü” olmalıdır. Bu durumda cümlede, söze söyleyeninden bağımsız olarak herhangi bir söz olarak bakıldığında, ibarelerin dilsel olarak muhtemel olduğu anlamlara dikkat çekilmiş olacaktır.

44 Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, 3.

45 Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, 4.

buna rağmen bu örneği seçmesinin sebebi, asıl maksadının sahabeyle ait olan tefsiri değil sonrakilere ait olan *tevil* ve hadiste yasaklanan *reyle tefsiri* örneklendirmek olmasıdır. Semerkandî ve Kâfiyeci'nin de (ö. 879/1474) belirttikleri üzere⁴⁶ metindeki ilk açıklamayı *tevil* olmaktan çıkarıp *tefsir* kategorisine dahil eden şey iki ihtimalden birinin kesin olarak belirlenme iddiasıdır. Bunu *sahabe tefsiri* olmaktan çıkarıp yasaklanan *reyle tefsir* haline getiren ise kesinlik iddiasında bulunulmasıdır. Mâtürîdî'nin verdiği bu örnek, Semerkandî'nin açıklamalarının bağlamıyla ilgili yukarıda verdiği-miz izahları doğrular niteliktedir.

Neticede tefsir-tevil ayrımındaki *tefsir* için “müşahedeye dayanma”, “bir-den fazla anlama muhtemel olmama” ve “anlamın kesin olarak belirlenmesi” şartlarını öne süren Mâtürîdî, sonraki müfessirlerin tamamı haber-i vâhit kategorisindeki tefsir rivayetlerine dayanarak yaptıkları açıklamaları itibara almamış olur. Bilgisi rivayete bağlı alanda rivayetlerle yapılan açıklamalar *tevil* kategorisine alınamayacağına veya en azından Mâtürîdî buna dair bir açıklama yapmadığına göre, aslında onun sahabeden sonraki tefsir faaliyetini kategorize etmekle ilgilenmediği, bilakis sahabenin yokluğunda gerçekleşen reyle tefsir için bir meşruiyet zemini oluşturmayı ve asıllara aykırı olmayıp kesinlik iddiası da içermeyen reyle tefsirin hadisteki yasak kapsamına girmediğini göstermeyi hedeflediği anlaşılmaktadır. Ayrımı *tefsir* kategorisinin tefsirlerdeki karşılığını ortaya koyacak şekilde açıklamak isteyen âlimlerse doğal olarak, Mâtürîdî'deki *kesinlik-ihhtimaliyet* ikiliğinden ziyade, *rivayet-dirayet* ikiliğini öne çıkarmışlardır.

2. Tefsir Faaliyetinin Tasnifi Olarak Tefsir-Tevil Ayrımı

Mâtürîdî tefsir-tevil ayrımını yaparken, otoriteye dayandırılmayan her türlü açıklama teşebbüsünü gayrimeşru gören zümrelere karşı, tefsir faaliyetinin ihtimaliyet üzerine bina edilmesinin tabii bir durum olduğunu göstermeye çalışmıştır. Tefsir-tevil ayrımı tefsir faaliyetinin tasnif edilmesi maksadıyla kullanılınca, sahabeden sonrakiler için söz konusu olan *tefsir* kısmının tanımlanması ve örneklendirilmesi gerekmektedir. Tabiatıyla bu yapılırken, Mâtürîdî'nin *tefsir* kısmına getirdiği *kesinlik* şartı hafifletilmiş, kabaca bilgisi iştihme/rivayete bağlı alandaki açıklamaların *tefsir*, bunun dışındaki açıklamaların *tevil* olduğu öne sürülmüştür.

Mâtürîdî'nin ardından tefsir-tevil ayrımını sistematik hale getirme konusunda ilk teşebbüsün Ebü'l-Hasan el-Âmirî'de (ö. 381/992) görüldüğü, bu konuda genellikle öncü kabul edilen Râgıb el-İsfahânî'nin (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) gerçekte Âmirî'yi izlediği, dahası tefsir mukaddimesindeki ilgili bahisleri büyük ölçüde selefinin eserinden özetlediği tespit edilmiştir.⁴⁷

46 Semerkandî, *Şerhu't-Te'vilât*, vr. 2^b-3^a; Kâfiyeci, *et-Teysir*, s. 133.

47 Çonkor, “Ebü'l-Hasan el-Âmirî'nin Kur'an Yorum Metodolojisi”, s. 52-62.

Âmirî'nin yaklaşımını da yansıttığından burada Râgıb el-İsfahânî'nin açıklamalarına değinmekle yetinilecektir. Râgıb el-İsfahânî bu iki terimin sözlüksel anlamını verdikten sonra tefsirin tevilden daha genel olduğunu, tefsirin genellikle lafızlar teviline rüya tabirinde olduğu gibi anlamlar için kullanıldığını, tevilin genellikle ilahî kitapların tefsirinse hem ilahî kitapların hem de diğerlerinin açıklanmasını ifade etmek için kullanıldığını ve tefsirin genelde kelimelerin teviline cümlelerin açıklanması için kullanıldığını belirtir. Gündelik kullanımla ilgili bu açıklamalar belirgin bir ayırım sağlamamaktadır. Onun devamla *tefsir* ve *tevil* için verdiği örnekler ayırım konusunda daha açıklayıcıdır: Dönemin Arap kültüründe bazı hayvanların işaretlenip kullanımdan alıkonulmasını ifade eden “bahîra”, “sâibe”, “vaşîle”⁴⁸ gibi *garip* lafızların açıklanması, “Salatı ikame ediniz, zekât veriniz”⁴⁹ gibi beyana muhtaç olan veciz ifadelerin açıklanması ve ay takvimine yapılan bir müdahaleyi ifade eden *nesî* kavramının geçtiği âyetle⁵⁰ *evlere arkadan girmekten* söz edilen âyette⁵¹ olduğu gibi nüzul bağlamı ve kültürü bilgisini gerektiren âyetlerin açıklanması *tefsir* kapsamındadır. Âmirî'yi izleyerek *tevilî* makbul olan ve olmayan (*müstekreh-münkâd*) ayırımına⁵² tâbi tutan Râgıb el-İsfahânî, her iki kısmın farklı türlerinden bahsederek bunları örneklendirir.⁵³ Râgıb el-İsfahânî'nin Âmirî'den istifade ile ayırımdaki *tefsir* kısmını örneklerle açıklamaya yönelik bu teşebbüsünde, namaz ve zekâtın keyfiyeti gibi Kur'an'da mücmel bırakılıp Hz. Peygamber'in beyan ettiği konuların tefsirden ziyade fıkıhın konusu olduğu dikkate alınır, *tefsir* kısmının dönemin kültürü ve nüzul sebeplerinin aktarıldığı rivayetlerle sınırlandırıldığı, bunun dışındaki her türlü açıklamanın *tevil* kapsamında değerlendirildiği anlaşılmaktadır. Bu haliyle Râgıb el-İsfahânî'nin ayırımı, Mâtürîdî'nin sözünü ettiği kriterlere uygun olmadığı gibi çok yönlü tefsir faaliyetini açıklama gücüne de sahip değildir. Nitekim nüzul sebeplerine dair rivayetler anlamın kesin olarak belirlenmesini mümkün kılmadığı gibi *garip* kelimelere ve nüzul sebeplerine dair açıklamalara genel tefsir faaliyetinde nadiren rastlanmaktadır.

Aynı dönemlerde Sa'lebî (ö. 427/1035) âyetin nüzul sebebi ve hikâyesi gibi ancak işitme ve rivayetle bilinebilen alanı *tefsir*, âyetleri muhtemel olduğu bir anlama irca etmeyi ise *tevil* olarak açıklar.⁵⁴ Onun takipçisi Begavî de (ö. 516/1122) tefsir-tevil ayırımına değinerek şöyle der: “*Tevil, istinbat yoluyla*

48 el-Mâide 5/103.

49 el-Bakara 2/43.

50 et-Tevbe 9/37.

51 el-Bakara 2/189.

52 Bu ayırım Râgıb el-İsfahânî'den önce Âmirî tarafından yapılmış ve daha ayrıntılı şekilde açıklanmıştır (bk. Çonkor, “Ebû'l-Hasan el-Âmirî'nin Kur'an Yorum Metodolojisi”, s. 59-62).

53 Râgıb el-İsfahânî, *Tefsir*, I, 10-13.

54 Sa'lebî, *el-Keşf*, II, 250.

âyeti, öncesine sonrasına uygun olan ve kitap ve sünnete aykırı olmayan muhtemel bir mânaya hamletmektir. Bu konuda ilim sahiplerine ruhsat verilmiştir. Tefsir ise âyetin nüzul sebepleri, durumu, kıssası hakkında konuşmaktır ve sadece, nakil yoluyla sabit olan işitmeyle (semâ) caiz olur.”⁵⁵ Tefsir kısmı için rivayet kategorisini öne çıkaran Sa‘lebî ve Begavî tefsir rivayetlerinin tefsir faaliyetindeki etkinliğini ve bilgi değerini tartışma konusu etmemişlerdir. Begavî’nin açıklamasında *istinbat yoluyla* yapıldığı söylenen *tevilin* kapsamı da belirsizdir. Mesela dilbilgisi ve belagatın veri ve yöntemleri kullanılarak yapılan açıklamalar *rivayet yoluyla* mı yoksa *istinbat yoluyla* mı gerçekleşmektedir?

Ömer en-Nesefî’nin (ö. 537/1142) yaklaşımı da benzer sorulara muhatap olacaktır. O, tefsirinin mukaddimesini büyük ölçüde tefsir-tevil ayırımına ayırmış ve bu iki terimi “*Tefsir âyetin nüzulünü, durumunu, kıssasını, iniş sebeplerini ve onunla kimlerin kastedildiğini bilmektir. Tevil ise âyeti, muhtemel olduğu ve öncesine veya sonrasına muvafık olan bir mânaya hamletmektir*”⁵⁶ şeklinde tarif etmiştir. İki terimin sözlüksel anlamlarına da değinen Nesefî, tefsirden meneden merfû ve mevkuf rivayetleri zikretmiş, sonra tefsirin caiz ve gerekli olduğunu gösteren rivayetleri sıralamış, ardından Mâtürîdî’nin tefsirin gerekliliği, mutlak olarak yasaklanamayacağı ve tefsir-tevil ayırımına dair görüşlerini nakletmiştir. Nesefî mukaddimesini, *tefsir* ve *tevil* terimlerini yaptığı tanımlama çerçevesinde örneklendirerek sonlandırır. Hucurât sûresinin 9. âyetinde sözü edilen *iki tâifenin* Evs ve Hazreç kabileleri olduğu, Fetih sûresinin 16. âyetinde sözü edilen *çetin güç sahibi topluluğun* Farslar ve Yemâme ehli olduğu, Bakara sûresinin 204. âyetinde *dünya hayatında sözü hoş gelen kimsenin* Ahnes b. Şerîk olduğu, Bakara sûresinin 207. âyetinde *kendini Allah’ın rızasına adayan kimsenin* Suheyb olduğu ancak işitmeyle (*semâ*) bilinebilen tefsirin örnekleridir. Tevbe sûresinin 41. âyetindeki *hafif ve ağır ifadelerinin* kimilerine göre genç-yaşlı, kimilerine göre fakir-zengin, kimilerine göre bekâr-evli, kimilerine göre sıhhatli-hasta, kimilerine göre ise hareketli-sakin mânasında olması tevilin örnekleridir. Asıllara uyduğu ve akla ters düşmediği sürece bunları savunmakta bir sakınca yoktur.⁵⁷ Nesefî’nin *tefsir* için verdiği örnekler farklı ihtimal ve görüşlerin önüne geçmediğinden, Mâtürîdî’nin *kesinlik* kriteri korunduğu sürece bunları *tefsir* kısmına dahil etmek mümkün olmayacaktır. Nitekim Taberî, Nesefî’nin *tefsir* kapsamında işitmeyle bilindiğini söylediği dört örneğin her birinde ehl-i tevilin ihtilaf ettiğini belirterek onun zikrettiğinden farklı görüşleri ifade eden çok sayıda rivayeti sıralamıştır.⁵⁸ İkinci olarak, bu tür örneklerin çok yönlü

55 Begavî, *Meâlimü’t-tenzil*, I, 46.

56 Nesefî, *et-Teysîr*, I, 65.

57 Nesefî, *et-Teysîr*, I, 65-77.

58 Taberî, *Câmiu’l-beyân*, III, 571-77 (sözü hoş gelen); III, 591-94 (kendini Allah’ın rızasına adayan); XXI, 265-69 (çetin güç sahibi topluluk); XXI, 358-62 (iki tâife).

tefsir faaliyetindeki etkinliği oldukça sınırlı olduğundan bu yaklaşım tefsir faaliyetinin tasnifi açısından işlevsel değildir.

Kevâşî, tefsirinin mukaddimesinde tefsir-tevil ayırımı konusunda selefle-riyle aynı yaklaşımı sürdürse de tefsir için verdiği örnekle sözlüksel anlam-ları da tefsir kapsamına dahil etmiştir:

Tefsir âyetin nüzul sebeplerine, durumuna, kıssasına vakıf olmaktır ve ancak işitmeye (*semâ*) caiz olur. Tevilse açığa çıkarmak için kelimenin anlamına dönülen şeydir. Şöyle ki “lâ rayb”ın anlamı sorulduğunda “lâ şek”tir denilmesi tefsirdir. Onda şüpheyeye düşenler olduğu halde “Onda rayb yoktur” denilmesini açıklamak üzere “O, kendinde doğrudur. İnce-lendiğinde bu görülür ve ondan şüphe zail olur” denilmesi ise tevidir. Özetle tefsir rivayete, tevilse dirayete taalluk edendir.⁵⁹

Kevâşî *tefsir* için yaptığı açıklamada nüzul sebebi bilgisini öne çıkarırken, örneği sözlükbilgisi alanından vermiştir. Bu alan sahabe müşahedesinden ziyade kadim şiirde ve saf Arapların kullanımlarında temellenir. Tefsir-tevil ayırımına dair kendinden önceki görüşleri ele alan Molla Fenârî sözlüksel an-lama dair bu örneğin *tefsir* kısmı için uygun olmadığını, Neseфі'nin yukarıda aktarılan örneklerinin daha uygun olduğunu kaydetmiştir.⁶⁰ Kevâşî sözlüksel açıklamaları istinbat yoluyla ortaya konulmadığı için *tefsir* kapsamında de-ğerlendirmiş olmalıdır. Bu yaklaşım, tefsirde meşruiyet ve kesinliğin, müşa-hede bilgisi dışında dil verilerinde de aranabileceğini ima etmektedir.

Kevâşî sözlüksel açıklamaları *tefsir* kategorisiyle ilişkilendirse de dil kural-larına dayanan açıklamaların *tevil* kategorisiyle ilişkilendirilmesi de vaki-dir. Mesela III. (IX.) asırda yaşadığı tahmin edilen Ali b. Ahmed el-Fârisî'ye, “Tevil dilsel ihtimallere dayalı olan şeydir. Dil alanında uzman olan herkes uzmanlığı ölçüsünde ihtimallerden bahsedebilir” açıklaması isnat edilmiş-tir.⁶¹ Yine *el-Keşşâf* şârihi Kutbüddin er-Râzî, Arap dilinin kurallarından hareketle yapılan açıklamaları *tevil* kategorisiyle ilişkilendirmiştir:

Tefsir, Allah Teâlâ'nın yüce Kur'an'ındaki muradının araştırıldığı ilim-dir. İki kısma münhasırdır: Tefsir ve tevil. Çünkü Kur'an anlamlarının açıklanması nebîden veya sahabeden nakil ile olabilir ki bu tefsirdir ya da Arap dilinin kurallarına göre olur ki bu da tevidir. Kısacası tefsir ri-vayete, tevil ise dirayete taalluk edendir.⁶²

59 Kevâşî, *Tefsîr*, vr. 1^b-2^a.

60 Molla Fenârî, *Aynü'l-a'yân*, s. 6. Matbu nüshada “تمثيلهما بما في التفسير” ibaresindeki “في التفسير” ifadesi “في التيسير” şeklinde okunmalıdır. İfade el yazmalarında bu şekilde olup burada Neseфі'nin *et-Tefsîr*'i kastedilmektedir.

61 Büyük, “el-Hüseyn b. el-Fadl el-Beceli”, s. 71.

62 Râzî, *Şerh*, vr. 4^b.

Bu metinde *tevilin* Arap dili kurallarına göre yapılması gerektiği vurgulanmıştır. Daha sonra şârih Teftâzânî (ö. 792/1390) “Tefsir ilmi rivayete taalluk eden *tefsiri* ve dirayete taalluk eden *tevilî* kapsamaktadır”⁶³ diyerek ayırımı rivayet-dirayet ikiliği üzerinden temellendirmiş, şârih Cürcânî de (ö. 816/1413) iki selefini izleyerek şöyle demiştir:

Tefsir nüzul sebepleri ve kıssalar gibi ancak nakil ile idrak edilendir ki bu da rivayete taalluk eder. Tevil ise Arap dili kaideleriyle idrak edilmesi mümkün olan şeylerdir ki bu da dirayete taalluk eder. İlkinde nakil olmaksızın konuşmak hatadır. Yine ikincisinde sadece arzulara dayalı olarak konuşmak hatadır.⁶⁴

Sonraki *el-Keşşâf* şârihleri de tefsir-tevil meselesini Râzî, Teftâzânî ve Cürcânî'nin açıklamaları çerçevesinde ele almışlardır.⁶⁵ Beyzâvî tefsiri şârihleri arasında tevilin kaynakları arasında akıl, icma ve tevatürü zikredenler bulunmakla beraber bunların çoğu da tevilin Arap dili kaidelerine başvurularak yapıldığını ifade ederek⁶⁶ Râzî ile Cürcânî'nin açıklamalarını takip etmişlerdir. Bu yaklaşıma karşı, tefsir faaliyetindeki her istinbat ve akıl yürütmenin dil kurallarına dayandırılmadığı itirazı gündeme gelmektedir.⁶⁷ Nitekim tevil çoğu zaman, dil kaidelerine indirgenmesi mümkün olmayan tevil sistemlerinde veya farklı bakış açılarında temellenir. Bu noktada asıl dikkat çekmek istediğimiz husus, literatürde dil ve belagat kurallarının tefsir-tevil ayırımındaki konumu hakkında bir açıklığa ulaşamamış olduğudur. Sözü edilen âlimler ayırımı açıklarken tefsir sahasının gerçeklerinden ziyade *reyle tefsirin* veya *tevilin* meşruiyeti sorununa odaklandıklarından, bir sınırlandırma getirmek istedikleri *tevilî*, dil kurallarıyla ilişkilendirmişlerdir. Bizse sahaya odaklanarak, dil ve belagat kurallarından hareketle yapılan açıklamaların tefsir faaliyeti için ne anlam ifade ettiğini

63 Teftâzânî, *Hâşiye*, vr. 7^b.

64 Cürcânî, *Hâşiye*, I, 13.

65 Boyalık, “*el-Keşşâf* Şerh-Hâşiye Geleneğinde Tefsir İlminin Mahiyeti Tartışması”, s. 101-15.

66 Büyük, “*Envârü't-Tenzil* Şerh-Hâşiyelerinde Tefsir İlminin Mahiyeti”, s. 1048-49.

67 Râzî'nin söz konusu ifadelerinin ne rivayete ne de dil kurallarına dayanan açıklamaları dışarıda bıraktığı itirazını ilk defa Molla Fenârî söz konusu etmiştir (*Aynü'l-a'yân*, s. 5). O, ileride bizzat kendisi bu itirazı, mutlakın takyidi, âmın tahsisi, mecazın veya müşterek lafzın tayini gibi akli karinelerle yapılan işlemlerin de Arapça'nın kaidelerinden bağımsız gerçekleşmediğini söyleyerek (*Aynü'l-a'yân*, s. 6) cevaplamıştır. Bu cevapta akliyat alanına yer açmaktan ziyade bu alanın dil kurallarıyla ilişkisi kurulmuştur. Musannifek ise aynı itirazı, Râzî'nin açıklamasının örnekleme kabilinden olduğunu, yoksa tevilin sadece dil kurallarıyla sınırlandırılmasının söz konusu olmadığını söyleyerek (Musannifek, *Hâşiye*, vr. 21^b) cevaplamıştır (Fenârî ve Musannifek'in konuyla ilgili değerlendirmelerinin ayrıntısı için bk. Boyalık, “*el-Keşşâf* Şerh-Hâşiye Geleneğinde Tefsir İlminin Mahiyeti Tartışması”, s. 107-13).

ortaya koyduktan sonra, bu açıklamaları *tefsir* kategorisi altında değerlendireceğiz. Ayrıca *tevilin* meşruiyeti sorununu çözümlerken dil kurallarını öne çıkarmayı uygun bulmadığımızdan, *tevil* konusu ele alınırken farklı bir terminoloji kullanılacaktır.

Yukarıda tefsir-tevil ayırımıyla ilgili öne çıkan âlimlerin görüşleri üzerinden gösterilmek istenen husus, ayırımın *tefsir* kısmıyla ilgili olarak Mâtürîdî'deki *anlamın kesin olarak belirlenmesi* vurgusunun yerini *nakil ve rivayete dayanma* vurgusuna bıraktığı, *tevil* kısmıyla ilgili olarak ise *dirayetle* veya *istinbat yoluyla olma* ve *Arap dili kurallarına dayanma* gibi açıklamalarla yetinildiğidir. Özellikle sözlükbilgisi, furûk, dilbilgisi ve belagat gibi geleneksel tefsir faaliyetinin en ağırlıklı kısmını oluşturan alanların bu ayırımdaki konumu belirsiz bırakılmıştır. Mâtürîdî'nin sahabe sonrasında yapılan tefsirin meşruiyetini temellendirmek üzere başvurduğu *tefsir-tevil* ayırımını tefsir faaliyetinin tasnifine taşıyan sonraki âlimler, ayırımı bu yeni ilgi bakımından yeniden yapılandırma konusunda gerekli adımları atmamışlardır.

3. Kesinlik-İhtimaliyet ve Rivayet-Dirayet İkiliğinin Aşılması

Tefsir ilmi içinde *tefsir-tevil* ayırımından söz edilecekse, öncelikle bu ayırımın yapılmasındaki maksat belirgin hale getirilmelidir. Mâtürîdî'nin sahabe sonrasında reyle tefsire bir alan açma maksadının ötesine geçilerek tefsir faaliyeti için açıklama gücü yüksek bir ayırıma ulaşmak hedefleniyorsa, ilk adım olarak kesinlik-ihtimaliyet ikiliğinden vazgeçilmelidir. Ne tefsir rivayetleri ne dil verileri ne de mütevatir haber ve icma gibi asıllar tefsir faaliyetinin tasnifinde kesinliğin bir kriter olarak belirlenmesini anlamlı kılabılır. Tevatür ve icma daha en başında tartışmanın dışında tutulmalıdır. Bunlar tefsir faaliyetinin araçları değildir. Tefsir ilmindeki âyet incelemeleri kapsamında tevatür ve icma ile sabit hükümlerin belirlenmesi veya bunların tartışmaya açılması söz konusu olmayıp, bilakis usul ilimlerinde belirlenen sabiteler, tefsirdeki açıklama çabasını anlamlı kulan zemini oluşturur ve bunlar aynı zamanda *tevil* faaliyetine sınırlama getirir. Tefsirlerde nadiren karşılaşılan ve tikel konulardaki görüş birliğini ifade eden *müfessirlerin icması* söylemi de genel icma mefhumundaki gibi bir bağlayıcılığı ifade etmemektedir. Müfessirlerin tefsir faaliyeti kapsamında söz birliği ettiği bazı örnekler bulunabilse⁶⁸ bile bunlar genel tefsir faaliyeti açısından belirleyici değildir. Tefsir faaliyetini doğrudan ilgilendiren tefsir rivayetleri ve dil-belagat verilerinin de kesinlik merkezli bir ayırımı mümkün kılmadığı aşağıda gösterilecektir.

68 Mâtürîdî'nin sözünü ettiği ve bazılarına karşı çıktığı *tefsir icması* örnekleri için bk. Büyüç, "Mâtürîdî'nin Tefsir-Tevil Ayırımı", s. 227-29.

Tefsir-tevil ayırımında *rivayet-dirayet* ikiliğinin esas alınması, kesinlik sağlamayan tefsir rivayetleriyle yapılan açıklamaları *tefsir* kategorisine almanın önünü açmaktadır. Fakat bu ikiliğin esas alındığı yaklaşımlar da *kesinlik-ihhtimaliyet* terminolojisinin içten içe sürdürülmesi, tefsir faaliyeti için orantılı bir açıklama sunamaması ve rivayet-dirayet kavramlarının tefsir faaliyetinin tezahürleri açısından belirgin hale getirilmemiş olması gibi sorunları barındırmaktadır. Aşağıdaki iki alt başlıkta, tefsirin en genel tasnifinde kesinlik-ihhtimaliyet ve rivayet dirayet ikiliklerinden niçin vazgeçilmesi gerektiği, tefsir faaliyeti için özellikle önem arzeden tefsir rivayetlerine ve dil-belagat verilerine odaklanılarak gösterilecektir.

3.1. Tefsirde Rivayetçi Söylemin Eleştirisi

Şâriî konumundaki Hz. Peygamber'in âyetlerin mânasına dair bilgisi kesinlik ifade eder. Sahabenin müşahede bilgisiyle gerçekleşen anlama edimi nas ile olgunun ilişkilendirilmesi bakımından yorum unsuru içerebilse de -müsamahalı olarak- müşahedenin âyetlerin anlamı konusunda kesinlik sağlayan bir bilgi kaynağı olduğu söylenebilir. Bu noktada, *bilgi* ile *bilginin nakledildiği rivayet*in farklı kategoriler olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Hz. Peygamber'in bilgisi ile sahabenin müşahedeye dayalı bilgisinin kesin olması bu bilgilerin ifade edildiği, ifade edilenlerin sonrakilere nakledildiği, nakledilenlerin hadisçilerin kriterlerine göre sahih yollarla nakledildiği ve sahih yollarla nakledilenlerin anlamı kesin olarak belirlemeye imkân tanıdığı sonucunu vermemektedir. Kendinde kesinlik ifade eden bir bilgi ifade edilmediyse ve ifade edilse bile sonrakilere nakledilmediyse bu bilginin tefsir faaliyetinde etkinliğinden söz edilemeyecektir. Naklin gerçekleşmesi durumunda tefsir rivayetleri hadis ilminin kriterleri açısından zayıf olabilmekte, sahih olsalar bile usulcülerin cumhuruna göre zan ifade eden⁶⁹ haber-i vâhit kategorisine girmektedir. Dahası aynı konuda farklı sahih rivayetler bulunabilmektedir. Şu halde sahabeden sonraki tefsir faaliyetinde Mâtürîdî'nin sözünü ettiği anlamda bir kesinliğin fiilî bir karşılığının bulunduğunu söylemek güçtür. Otoriteye dayandırılan tefsir rivayetleri genellikle amelî ve itikadî esasların tespitinde belirleyici olmayan tikel meselelere⁷⁰ dair olduğundan bu konularda kesin belirlemelere ihtiyaç da bu-

69 Koçkuzu, *Rivâyet İlimlerinde Haber-i Vâhitlerin İtikât ve Teşri Yönlerinden Değeri*, s. 109-12; Hırş, *Haberü'l-âhâd*, s. 40-41. Molla Fenârî, tefsir ilminin tanımını ve tefsir-tevil ayırımını ele alırken, usulcülerin haber-i vâhit konusundaki yaklaşımlarını gerekçe göstererek bu tür rivayetlerle yapılan açıklamaların kesinlik bildirmedigine işaret etmiş ve bu mülâhazayla tefsir ilminin tanımına *zannîlik* kaydını eklemiştir (bk. Molla Fenârî, *Aynü'l-a'yân*, s. 5, 7).

70 Mesela Hz. Peygamber'in Enfâl sûresinin 60. âyetinde *düşman için hazırlanacak kuvveti ok atma* olarak, Tevbe sûresinin 2. âyetindeki *hacc-ı ekber günü* ifadesini *kurbanların kesildiği gün* olarak, Hicr sûresinin 87. âyetindeki *seb'u'l-mesâni* ifadesini *Fâtîha sûresi* olarak, Fetih sûresinin 26. âyetindeki *takva* kelimesini *kelime-yi tevhit* olarak ve Kevser

lunmamaktadır. Tefsir rivayetleri sahih kanallarla geldikleri sürece, nazarı olarak bakıldığında kesin bilgi ifade etmeseler de yorumlama süreçlerinde itibara alınmaktadır. Ömer en-Neseî'nin daha önce aktarılan örneklerinde görüldüğü üzere, anlaşılması nüzul vasatı ve müşahede bilgisine bağlı olan az sayıdaki âyette bu durum zorunluluk halini alabilmektedir. Fakat bu zorunluluk, değinildiği üzere, ilgili rivayetlerle anlamın kesin olarak belirlendiğini göstermez.

Tefsirde rivayetlin belirleyiciliğine tefsir faaliyetindeki fiilî durum açısından bakılırsa, usulcülerin şartları hafifletilerek veya İbn Hazm gibi haber-i vâhidin ilim ifade ettiğini savunan âlimlerin⁷¹ görüşüne itibar edilerek birtakım sahih rivayetlerin Hz. Peygamber ve sahabenin âyetlere dair kesin bilgisini sonrakilere tartışmasız şekilde ulaştırdığı var sayılsa bile, bu rivayetlerin çok yönlü tefsir faaliyetinde fazlaca bir etkinliği yoktur. Anlamının bilişsel olmaktan ziyade varoluşsal bir düzlemde gerçekleştiği ve gerek Hz. Peygamber'in varlığı gerekse müşahede imkânından dolayı bir sorun teşkil etmediği nüzul vasatında, doğal olarak bilinenler hakkında açıklama yapma gereği duyulmamış, tefsir de ilmî bir faaliyet olarak kendini göstermemiştir. Tefsir rivayetlerini kategorize etmeyi hedefleyen kapsamlı bir araştırmaya göre Hz. Peygamber'den gelen tefsir rivayetleri %4 oranında kalmaktadır.⁷² Sadece sahih ve doğrudan tefsir maksatlı olan rivayetler itibara alındığında bu rakam daha da düşecektir. Âyetlerle ilişkili olarak nakledilen merfû rivayetlerin incelendiği bir araştırmada, ele alınan iki yüz rivayet arasında sahih olan, muhteva açısından tefsir işlevine sahip olan ve anlamı ihtilafa yol açmayacak şekilde belirleyen sadece on tane rivayetlin (%5) bulunduğu tespit edilmiştir.⁷³ Bu veriler Hz. Peygamber'in doğrudan tefsir işlevine sahip beyanlarının çok yönlü tefsir faaliyetinde son derece sınırlı bir yere sahip olduğunu göstermektedir. Sahabeden gelen rivayetlerin bütün tefsir rivayetlerine oranı ise %18 olarak tespit edilmiştir. Bunların büyük çoğunluğu da yaşı itibarıyla nüzul sürecinin az bir kısmını telakki etmiş bulunan İbn Abbas'tan gelmiştir.⁷⁴ Sahabeden gelen

sûresinin 1. âyetindeki *kevseri cennette bir nehir* olarak açıkladığı rivayet edilmiştir (bk. Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, "Tefsîr", 44 [nr. 3083, 3124, 3125, 3265, 3359]).

71 Koçkuzu, *Rivâyet İlimlerinde Haber-i Vâhitlerin İtikât ve Teşri Yönlerinden Değeri*, s. 112-14.

72 *el-Medhal*, I, 421-22. İbn Ebû Hâtim tefsiri özelindeki bir çalışmada da (Koç, *Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*, s. 102-103) Hz. Peygamber'in tefsiriyle ilgili aynı orana ulaşılmıştır.

73 Coşkun, *Tefsirin ilk Çağları*, s. 320-26.

74 *el-Medhal*, I, 421-22, 425. Sahabe tefsiri oranı İbn Ebû Hâtim tefsiri özelinde %22 olarak belirlenmiştir (bk. Koç, *Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*, s. 102-103; bu oranlarla ilgili daha ayrıntılı bilgi için bk. Gengil, *Mâturidî'de Tefsirin İmkânı Meselesi*, s. 161-62).

rivayetler arasında sahih olmayanlar ve müşahede bildirmeyip sahabenin kendi yorumlarını içerenler de ayrıştırıldığında bu oran büyük ölçüde düşecektir. Tefsir rivayetlerinin geriye kalan ağırlıklı kısmı tâbiîn (%47) ve tebeu't-tâbiîn (%31) nesillerinin görüşlerini ifade etmektedir.⁷⁵

Fâtiha sûresi üzerine oluşan tefsir literatürü yukarıda ortaya konulan tabloyu daha açık hale getirebilir. Tefsir geleneğinde özellikle sözlükbilgisi, furûk, sesbilgisi, kelime yapısı, cümle yapısı, sûre bütünlüğü, siyak-sibak, bağlamsal sözdizim uygulamaları, mecazi anlatım ve bediî sanatları açısından mübalağasız onlarca meselenin çözümlendiği Fâtiha tefsirinde Hz. Peygamber'den doğrudan tefsir maksatlı olarak değerlendirilebilecek sadece bir rivayete rastlanmaktadır. *Gazaba uğrayanların yahudiler ve dalalette olanların hıristiyanlar olarak açıklandığı hasen hükümü verilen*⁷⁶ bu rivayet de çeşitli yorumların önünü kesecek mahiyette olmayıp örnekleme kabildendir. Fâtiha tefsirinde sahabenin müşahede bilgisini içeren tefsir rivayetleri ise bulunmamaktadır. Zikredilen rivayetler ya doğrudan tefsir maksatlı değildir ya da bilgi içerikli olmayıp sahabe, tâbiîn veya tebeu't-tâbiîn yorumlarını ifade eder. Dirayet içerikli bu rivayetler tabiatıyla anlamın kesin olarak belirlenmesi veya dirayetin önünün kesilmesi için değil farklı görüşlerin değerlendirmeye alınması maksadıyla nakledilmektedir.

Taberî ve İbn Ebû Hâtim tefsirlerinde nakledilen rivayetlerin ana hatlarıyla incelenmesi yukarıdaki açıklamaları teyit etmek için yeterlidir. Buradaki maksatlarımız açısından, anlamının kesin olarak bilinmesi mümkün olmayan *müteşâbih* kategorisindeki bir âyetin tefsirinde zikredilen rivayetlere bakılabilir. Bakara sûresinin 1. âyetindeki *elif-lâm-mîm* ifadesinin tefsirinde Taberî on farklı görüş zikrederek bu görüşleri ifade eden on dokuz rivayete yer vermiştir. Bunlardan on ikisi tâbiîne dayandırılan maktû rivayetler, altısı sadece İbn Abbas'a dayandırılan mevkuf rivayetler, biri ise İbn Abbas'la birlikte başka sahâbîlere de dayandırılan mevkuf rivayetler.⁷⁷ İbn Ebû Hâtim tefsirinde de benzer bir tablo vardır. O, *elif-lâm-mîm* tefsirinde altı farklı görüşü bildiren on rivayete yer vermiştir. Bunlardan üçü İbn Abbas'a dayandırılan mevkuf rivayetler, diğerleri tâbiîne dayandırılan maktû rivayetlerdir.⁷⁸ Bütün bu rivayetler ihtimaliyeti ortadan kaldırma veya anlamı kesin olarak belirleme maksadıyla getirilmiş olamaz, nitekim müteşâbih kategorisindeki bu örnekte anlamı kesin olarak belirlemek mümkün değildir. Bu rivayetleri kategorik olarak dirayetin karşısında konumlandırmak da mânasızdır.

75 *el-Medhal*, I, 421-22.

76 Bâtîlî, *et-Tefsîrü'n-nebevî*, I, 121-28.

77 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, I, 204-10.

78 İbn Ebû Hâtim, *Tefsîr*, I, 32-33.

Fâtiha tefsiri örneği otoriteye dayandırılan tefsir maksatlı rivayetlerin tefsir faaliyetindeki etkinliğinin yok denecek kadar az olduğunu, Bakara sûresinin 1. âyeti örneği ise tefsir rivayetlerinin ağırlıklı olarak erken dönemdeki yorumlama çabalarını ifade ettiğini gösteriyor. Neticede usulcülerin haber-i vâhit konusundaki mülahazalarına, hadisçilerin sıhhat kriterlerine ve tefsirdeki fiilî duruma bakıldığında, tefsir faaliyetinde rivayetlerle kesinlik arayışının beyhude bir çaba olduğu, ayrıca rivayet-dirayet ikiliğinin tefsir faaliyetinin tarihî tezahürlerini açıklama gücü bulunmadığı anlaşılmaktadır.

Tefsirde bağlayıcı rivayetlerin etkinliğine dair sözü edilen olgulara rağmen kesinlik-ihhtimaliyet veya rivayet-dirayet ikiliklerinin sürdürülerek dirayet karşısında rivayet kategorisinin ölçüsüzce öne çıkarılması tefsir faaliyetinin gerçekleriyle örtüşmemektedir. Müteahhirin döneminde bu yaklaşımın öncülüğünü yapan İbn Teymiyye (ö. 728/1328), “Kur’an’ın anlaşılması ve tefsiriyle ilgili küllî kaideleri ihtiva eden bir giriş”⁷⁹ olarak kaleme aldığı risalesinde tevilin önünü kesmek üzere adımlar atmıştır. Risalenin ileride değinilecek olan ilk bölümlerinde tevilcilik reddedilirken, yazarın öğrencisi olan İbn Kesîr’e (ö. 774/1373) ait olma ihtimali de bulunan⁸⁰ son bölümlerinde, tefsir faaliyeti için hiyerarşik bir yapılanma öngörülerek yorumun alanı daraltılmış ve rivayetlerin yorumun yerine ikame edilmesi hedeflenmiştir. Sunulan “ideal” tefsir anlayışına göre âyetler Kur’an’da bir açıklama bulunması durumunda Kur’an’la, yoksa sünnetle, yoksa sahabe kavliyle, yoksa tâbiîn kavliyle tefsir edilmelidir.⁸¹ Tâbiîn kavlindeki ihtilaflı konular Kur’an diline, genel Arap diline ve sahabe kavline başvurularak çözümlenmelidir.⁸² Bu dörtlü hiyerarşi zikredildikten sonra “Kur’an’ı sadece reyle tefsire gelince, bu haramdır”⁸³ denilerek zikredilen dört kategori dışında kalan tefsir faaliyeti reddedilmiştir. Böylece bağlamsal, dilsel ve edebî araştırmanın tefsir faaliyetindeki baskın konumu görmezden geldiği gibi rivayetin tefsirdeki işlevi de tefsir pratiği itibara alınmadan ideolojik olarak değerlendirilmiştir. Hiyerarşiyi merkeze alan bu yaklaşımda tefsirin faaliyet alanı, bilgi kaynaklarına bütüncül bir bakışla itikadî ve ameli hükümlerin belirlendiği ilimlerin faaliyet alanlarıyla karıştırılmıştır. İbn Kesîr bu yaklaşımı tefsir sahasına yansıtma gayretiyle, tefsirinde tefsir maksatlı olmayan merfû rivayetleri çokça istihdam ederek rivayetin tefsirdeki etkinliğini arttırmaya çalışmıştır.⁸⁴ Ne var ki onun tefsirinin gücü

79 İbn Teymiyye, *Mukaddime*, s. 87.

80 Risalenin son iki bölümünün İbn Kesîr’e ait olduğunu düşündüren bulgular için bk. Sâmî b. Muhammed, “Mukaddimetü’t-tahkik” s. 47-56.

81 İbn Teymiyye, *Mukaddime*, s. 187-213.

82 İbn Teymiyye, *Mukaddime*, s. 211-12.

83 İbn Teymiyye, *Mukaddime*, s. 213.

84 Türcan, *Rivayet Tefsiri Geleneğinin Dönüşümü*, s. 93-97.

istihdam ettiği rivayetlerden ziyade dil ve belagat merkezli tefsirlerden derlediği açıklamalardan gelir.

3.2. İhtimaliyet ve Kesinlik Arasında Dil Verileri

Tefsirde anlamın tartışmasız şekilde belirlenmesi konusunda rivayetlerin dışında ilk akla gelen kaynak Arap dilidir. Geleneksel dönemde tefsir ilminde dilsel araştırmanın konumuna dair satır aralarında bazı açıklamalar yapılsa da kelime anlamı, sesbilgisi, kelime yapısı, cümle yapısı, bağlamsal sözdizim uygulamaları, beyan sanatları ve bedî sanatları çerçevesindeki incelemelerin tefsir-tevil ayırımındaki konumu belirgin hale getirilebilmiş değildir. Kevâşi uzlaşım dil verilerine dayanan açıklamaları da *tefsir* kapsamında değerlendirmiş ve “*Lâ rayb*ın anlamı sorulduğunda *lâ şektir* denilmesi *tefsirdir*” diyerek *tefsirin* örneğini de sözlükbilim alanından vermişti. Kevâşi sözlükbilgisinin dirayete kapalı bir alan olduğunu düşünerek böyle bir adım atmış olmalıdır. Ne var ki sözlükbilgisinin iştimize dayanması kelime anlamının her zaman tek ihtimalli olduğu ve kesin olarak belirlenebileceği sonucunu vermemektedir. Açıklanmaya muhtaç kelimelerin anlamları, *iştirak* ve *mecaz* gibi durumlar olmasa bile, tefsir faaliyetinde çoğu zaman kesin ve tek ihtimalli olarak belirlenmemektedir. Tefsir-tevil ayırımındaki *tefsir* kısmı için Mâtürîdî’nin sözünü ettiği *tek bir anlam olması* ve *anlamın kesin olarak belirlenmesi* kriteri getirilirse, kelime anlamına dair açıklamaların birçoğunu *tefsir* kapsamında değerlendirmek mümkün olmayacaktır. Kevâşi’nin “*Lâ rayb*ın anlamı *lâ şektir*” diyerek *tefsir* kısmına örnek verdiği *rayb* kelimesi de bunun bir istisnası değildir. Nitekim tefsirlerde Bakara sûresinin 2. âyetindeki *rayb* kelimesine şüpheyle ilişkili anlamının yanı sıra “töhmetsizlik/itham” ve “ihtiyaç duyma” anlamları da verilmiş ve Kur’an’ın bunlardan nefyedilmiş olabileceği belirtilmiştir.⁸⁵ Bizzat Kevâşi de aynı âyetin tefsirinde *rayb*ın mutlak olarak *şek* anlamına gelmediğini ifade etmiştir.⁸⁶ Kelimelerin sözlüksel anlamları belli bir semantik çerçeve içinde ince ayrımlara sahip birden fazla kelimeyle açıklanabildiğinden, belli bir bağlamda hangi sözlüksel içeriğin öne çıkarılacağı tartışma konusu olabilmektedir. Ayrıca sözlüksel anlamı açık olduğu düşünülen birçok kelime *furûk* açısından incelendiğinde tartışmalar ve farklı görüşler ortaya çıkmaktadır. Fâtîha sûresindeki *el-ḥamd* kelimesinin sözlüksel anlamı ve *şükür*, *medih* ve *şenâ* gibi yakın anlamlı kelimelerden farklarının *el-Keşşâf* şerhleri kapsamında incelendiği bir çalışmada, kelimenin sözlüksel anlamı konusunda bir tartışma geleneği olduğu, bu konuda mutabakata varılamadığı ve farklı birçok görüşün öne sürüldüğü tespit edilmiştir.⁸⁷

85 Bu iki anlamı veren müfessirler için bk. Yıldız, *Tefsir Tarihinde Dilsel Bulanıklık Çözümlemeleri*, s. 26-27.

86 Kevâşi, *Tefsîr*, vr. 4^b-5^a.

87 Boyalık, *el-Keşşâf Literatürü*, s. 377-431.

Kelimelerin sözlüksel anlamlarının yanı sıra bağlamsal gönderimleri itibara alındığında, ihtimaliyeti sona erdirip anlamı kesin olarak belirleme iddiası daha da geçersiz hale gelmektedir. Bakara sûresinin 1-22 ve Necm sûresinin 1-62. âyetleri örneğinde yapılan bir incelemede ihtimaliyetin aşılamadığı altmış beş ayrı semantik bulanıklık tespit edilmiştir.⁸⁸ Mesela tefsirlerde Bakara sûresinin 2. âyetindeki “zâlike” ism-i işaretinin gönderimiyle ilgili altı ihtimal, Bakara sûresinin 3. âyetindeki “gayb” kelimesinin gönderimiyle ilgili yedi ihtimal, aynı âyette “infak”la (*yunfikhûn*) kastedilene dair altı ihtimal, Bakara sûresinin 5. âyetindeki “onlar” ile (*ulâike*) kastedilenlere dair dört ihtimal, Bakara sûresinin 6. âyetinde sözü edilen “inkârcılar”ın (*ellezîne keferû*) kimliği ile ilgili altı ihtimal, Bakara sûresinin 7. âyetindeki “mühürleme” ile (*hateme*) kastedilene dair sekiz ihtimal, Bakara sûresinin 9. âyetindeki “aldatma” ile (*yuḥâdiûn*) kastedilene dair beş ihtimal ve Bakara sûresinin 10. âyetindeki “hastalık”la (*marad*) kastedilene dair beş ayrı ihtimal söz konusu edilmiştir.⁸⁹ Bunların bazıları *tenevvü ihtilafı* olarak değerlendirilebilse de âyetlerde semantik bulanıklık örneklerine sıklıkla rastlandığı yadsınamaz bir gerçektir.

Sözlüksel anlam ve gönderime dair yukarıdaki örneklerde ihtimaliyetin sona erdirilemediği itibara alınır, kesinlik-ihtimaliyet ikiliği sürdürüldüğünde, bunların *tefsir* değil *tevil* kısmında kategorize edilmesi daha uygun olacaktır. Kelimelerin sözlüksel ve bağlamsal açıdan açıklanması tefsir-tevil ayırımındaki *tefsir* kısmına dahil edilecekse, burada anlamın teke indirilerek kesin olarak belirlenmesi kriterinden vazgeçilmeli, bunun yanı sıra anlam belirlenirken farklı ihtimaller arasında yapılacak tercihler *dirayet* unsuru içerdiğinden, *rivayet-dirayet* ikiliği de belirleyici olmaktan çıkarılmalıdır.

Dilbilgisi verilerinin tefsir-tevil ayırımındaki konumuna bakıldığında da benzer bir tabloyla karşılaşılır. Dilbilgisiyle ilgili incelemenin tefsirdeki başlıca işlevi, ihtimallerin teke indirilmesi veya anlamın kesin olarak belirlenmesi değil, dilbilgisinin izin verdiği yapıların ve anlam ihtimallerinin ortaya konularak bağlamsal olarak kastedilen anlamın tespiti için bir zemin oluşturmaktır. Mesela tefsirlerde Bakara sûresinin 2. âyetindeki *zâlike'l-kitâb* ifadesi için öncesi ve sonrasıyla da irtibatlı olarak farklı anlamlara yol açan altı ayrı cümle yapısı çözümlenmesi yapılmıştır.⁹⁰ Bakara sûresinin 1-22 ve Necm sûresinin 1-62. âyetleri örneğinde yapılan incelemede cümle yapısı seviyesinde her biri çok sayıda ihtimale budaklanan yetmiş iki ayrı sentaktik bulanıklık tespit edilmiştir.⁹¹ Kastedilen anlamı belirlemeye yö-

88 Yıldız, *Tefsir Tarihinde Dilsel Bulanıklık Çözümlemeleri*, s. 21 vd., 117 vd.

89 Yıldız, *Tefsir Tarihinde Dilsel Bulanıklık Çözümlemeleri*, s. 25-39.

90 Bu çözümlenme ve yapıldıkları tefsirler için bk. Yıldız, *Tefsir Tarihinde Dilsel Bulanıklık Çözümlemeleri*, s. 65-66.

91 Yıldız, *Tefsir Tarihinde Dilsel Bulanıklık Çözümlemeleri*, s. 64-116, 160-87.

nelik sağlıklı bir tercih süreci için kelime ve cümle yapısının muhtemel olduğu anlamların bilinmesi gerektiğinden, dilbilgisiyle ilgili çözümleme tefsirin gerek şartıdır. Kelime yapısının yol açtığı anlamlar ve dilbilgisinin izin verdiği cümle yapıları belirlendikten sonra hangi yapısal anlamın tercih edileceğine metin içi ve metin dışı bağlamla ilgili Kur'an ilimleri veya tevil sistemleri aracılığı ile karar verilebilmektedir. Dilbilgisi çözümlemesinin tefsirdeki başlıca işlevinin dilsel yapıların sebep olduğu farklı ihtimallerin gün yüzüne çıkarılması olduğuna bakılırsa, Mâtürîdî'nin terminolojisinde bu çözümlemeler *tevil* kısmına yakın duracaktır. Öte yandan bu faaliyette bilinen anlamda bir akıl yürütme söz konusu olmayıp dil kuralları esas alınmaktadır. Dilbilgisi çözümlemesibu bakımdan *tefsir* kısmına yakınlaşır. Kullanım seviyesindeki dil olgularına yoğunlaşan belagat için de benzeri bir durum söz konusudur. Belagat incelemesi bütünüyle işitmeye dayalı olmama yönüyle *teville*, dilsel bir zeminde gerçekleşmesi yönüyle ise *tefsir* kısmına yakınlaşır.

4. Tefsir-Tevil Ayırımının Yeniden Yapılandırılması

Tefsir ilmindeki en temel kategorileri belirleme maksadıyla yapılacak bir tefsir-tevil ayırımında her bir kısım *kesinlik-ihhtimaliyet* ve *rivayet-dirayet* ikilikleri bir yana konularak yeniden tanımlanmalıdır. *Tefsir* kısmına dahil edilecek tefsir olguları için anlamın kesin olarak belirlenmesi ve rivayete/işitmeye dayanma gibi kriterler, *tevil* kısmına dahil edilecek tefsir olguları içinse ihtimalli olma ve dirayete dayanma gibi kriterler açık seçik bir çerçeve sunmamaktadır. İşlevsel ve açıklama gücü yüksek bir ayırıma ulaşmak için çeşitlilik arzeden tefsir olgularına odaklanmak suretiyle ayırımın tarafları için yeni kriterler belirlenmelidir.

Tefsir ilminde dilsel, tarihi ve bağlamsal zeminde somut verilere dayalı olarak gerçekleşen açıklama faaliyetinin *tefsir*; *tefsir* kapsamında belirlenen veya dilsel seviyede apaçık olan anlamın ötesine geçerek anlam ilişkileri kurma, anlam katmanları oluşturma ve gerektiğinde ibareleri tevil sistemlerinden hareketle yorumlamanın ise *tevil* olarak kategorize edilmesi işlevsel bir ayırım sağlayabilir. Buna göre *tefsir* kısmının temel dayanakları sözlükbilgisi, furûk, dilbilgisi ve belagat gibi alt dallarıyla *dil ilimleri*; tarih, siyer, hadis gibi disiplinleri kapsayan *rivayet ilimleri* ve nüzul sebepleri, Mekki-Medenî, münâsebat ve siyak-sibak gibi bağlamın tespitine katkı sunan *Kur'an ilimleridir*. Tespit ve tercih süreçleri dil ilimleri, rivayet ilimleri ve Kur'an ilimlerinin somut verilerine bağlı olarak gerçekleşiyorsa bu faaliyet *tefsir* kategorisi altında düşünülmelidir. Tefsir ilmine özgü formasyon da kendini bu kategori altında gösterir. Tefsir ilmindeki tespit ve tercih süreçleri nazari ilimlerde ortaya konulan tevil sistemlerine bağlı olarak gerçekleşiyorsa veya açıklamalar müfessirin düşünce gücüyle kurduğu

anlam ilişkilerini ve oluşturduğu anlam katmanlarını yansıtıyorsa bir *tevil* faaliyeti söz konusudur. *Tevil* faaliyetinde müfessirin *tefsir* formasyonu dışındaki formasyonları, düşünsel kabiliyetleri, tecrübeleri, yönelimleri ve döneminin şartları belirleyicidir.

4.1. Dilsel, Tarihi ve Bağlamsal Zeminde Somut Verilere Dayalı Bir İnceleme Olarak *Tefsir*

Sözlüklerde tefsirin kökenindeki *f-s-r* (فسر) için “beyan etmek, doktorun kan/idrar gibi sıvıları tahlil etmesi ve örtülü bir şeyin üzerini açmak” gibi anlamlar verilmiştir.⁹² Bu anlamlar bir şeyin yorumlanmasından ziyade, onda içkin somut özelliklerin olduğu gibi açığa çıkarılmasında birleşir. Bu temel anlamla da uyumlu olarak tefsir-tevil ayırımındaki *tefsir* kısmı, yapılan incelemenin kesinliğe ulaştırıp ulaştırmamasına veya dirayet unsuru içerip içermemesine bakılmaksızın, nesnel bir zeminde somut verilere dayalı bir inceleme olarak kategorize edilebilir. Dilsel ve tarihi olgular *tefsir*in nesnel zeminini, dil ve tarih verileri ise somut verilerini teşkil eder. Dil ve tarih olgularının *tefsir* araştırmasına nesnel bir zemin teşkil etmesi bunların nesnel ve kesin sonuçlara ulaştırdığı anlamına gelmemektedir. Bununla kastedilen, yorumcudan bağımsız bir gerçekliğe sahip olan dil ve tarih olgularının somut verilere dayalı bir incelemeyi mümkün kıldığıdır. Dil ve tarih olgularına dair verilerin somut olması ise bunların akıl yürütmeyle elde edilen teorik verilerden farklılığını ifade eder. Metin içi ve metin dışı bağlamın belirlenmesiyle ilgili Kur’an ilimleri de dil ve tarih verilerinin bulunduğu alanda somut veriler kapsamında kendini göstermektedir. *Tefsir*in temel hedefi; nüzule şahitlik eden, bağlamın bir parçası olan, dönemin Arap dilini en iyi bilen ve edebî zevke sahip olan ilk muhatapların âyetlere dair çok yönlü anlayışlarına, aradaki mesafeyi kapatmanın yegâne aracı olan dil-belagat ilimleri, rivayet ilimleri ve Kur’an ilimleri vasıtasıyla mümkün olduğunca ulaşmaktır.

Tefsir kategorisi kapsamındaki araştırmanın tarih ve bağlamla ilgili kısmında tarih, siyer, hadis gibi rivayet ilimleriyle Mekki-Medenî, nüzul sebepleri ve münâsebat gibi Kur’an ilimlerinin sunduğu veriler nas ile olgu arasındaki ilişkinin kurulmasını sağlamaktadır. Âyetlerin nerede, hangi zaman diliminde, hangi tarihî olaylarla ilişkili olarak ve özel bir nüzul sebebi varsa hangi sebepler üzerine indiği yönündeki araştırmada nas-olgu ilişkisi kurulur. Bu araştırmada, âyetlerin yorumlanmasından ziyade, orijinal anlamlarına yani ilk muhataplarca telakki edilen biçimlerine ulaşmak hedeflenmektedir. *Tefsir* için anlamın kesin olarak belirlenmesi ve tek ihtimalli olma gibi kriterler getirilmediğinden, sadece *tevilin* değil *tefsirin* doğruluk

92 Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, VII, 247; Cevherî, *es-Shâh*, II, 781; İbn Fâris, *Mücmelü'l-lüga*, s. 721; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, V, 55.

değeri ve meşruiyeti de tartışma konusu olacaktır. *Tefsir* kapsamındaki açıklamaların geçerliliği, tarihi ve bağlamsal verilerin ilmî kriterler çerçevesinde uygun yöntemlerle kullanılmasına bağlıdır. Mesela aslı olmadığı tespit edilen bir nüzul sebebi rivayetine dayandırılan bir açıklama *tefsir* kategorisine dahil olsa da bu *tefsir*, rivayetlerin kullanım şartını karşılamadığından, geçersiz olacaktır. *Tefsir* faaliyeti somut verilere bağlı olarak gerçekleşme yönüyle *tevil*den ayrıştığı gibi *tefsirin* denetlenmesi de *tevil*-den farklı olarak somut veriler üzerinden gerçekleşebilecektir.

Tefsir kategorisi kapsamındaki araştırmanın dil ve belagat ilimleriyle ilgili kısmında âyetler; sesbilgisi, kelime anlamı, kelime yapısı, cümle yapısı, sözdizim uygulamaları, beyan sanatları, bedîi sanatları ve metin bütünlüğü bakımından ele alınmaktadır. Dirayet de gerektiren bu incelemeler dönemin dili ve kullanım bağlamına dair somut verilere dayandığı sürece *tefsir* kapsamında düşünülmelidir. Somut dil ve bağlam verilerine dayalı çıkarımların ötesine geçilerek anlam ilişkileri ve katmanları kurulmaya başlandığında artık *tevil* aşamasına geçilmiş olacaktır.

Kelimelerin sözlüksel anlamları ve gönderimleri konusunda çoğu zaman kesin sonuçlara ulaşılamadığı belirtilmişti. Bu durum sözlüksel anlam ve gönderime dair incelemeyi *tefsir* kapsamından çıkarmamaktadır. Sözlüksel anlamlar belirlenirken başta Cahiliye şiiri olmak üzere dönemin dilini yansıtan edebî kullanım örnekleriyle nüzul dönemi Arapçasına odaklanan sözlüklere, gönderimler belirlenirken ise metin içi ve metin dışı bağlamı belirleme imkânı sunan Kur'an ilimlerine başvurulur. Bu incelemede akıl yürütmeden ziyade verilerin değerlendirilmesi söz konusudur. Mesela *hamdin medihle* veya *şükürle* eş anlamlı olduğunu söyleyenlerle eş anlamlı olmadığını söyleyenler ve bu üç kelime arasındaki içlem-kaplam ilişkisini belirlemeye çalışanlar bir dirayet sergileseler de amaçları kelimenin dildeki orijinal anlamına ulaşmaktır ve öne sürülen görüşlerin dil olgularınca desteklenmesi beklenir. Gönderimle ilgili olarak mesela Bakara sûresinin 2. âyetindeki "zâlike"nin gönderimine dair daha önce sözü edilen farklı görüşler metin içi ve metin dışı bağlamla ilgili değerlendirmelere dayanmak durumundadır ve bu açıdan denetlenebilecektir.

Kelimenin sözlüksel ve bağlamsal anlamına dair incelemede sözlükbilgisinin izin verdiği farklı ihtimallerin ortaya konulması, Mâtürîdî'nin terminolojisinden farklı olarak, *tefsir* kapsamında değerlendirilmelidir. Mesela Duhâ sûresinin 1. âyetinde yemine konu olan *duhâ* ile sabahın ilk saatleri, genel olarak gündüz veya gün ışığı kastedilmiş olabilir.⁹³ Bu örnekte otoriteden gelen bağlayıcı bir açıklama olmadığı gibi sözlükbilgisi bahsedilen ihtimallere izin vermektedir. Âyetlerdeki bu ihtimallerin belirlenmesi

dilsel bir inceleme olup *tefsir* kapsamındadır. İhtimallerden birinin tercih edilmesinin hangi kategoriye dahil edilmesi gerektiği tartışma konusu edilebilir. Yapılacak tercihlerin metin bütünlüğü ve siyak-sibakla ilgili Kur'an ilimlerinin sunduğu somut veriler ışığında gerçekleşmesi gerektiğine bakılarak bunlar da *tefsir* kapsamında değerlendirilebilir. Kanaatimizce burada yapılacak tercihlerin Kur'an ilimlerinden gelen somut verilere dayanması gerektiğinden bunların *tefsir* kapsamında değerlendirilmesi daha isabetli olacaktır.

Kelime yapısı incelemesi de somut verilere dayanmak durumundadır. Mesela besmelede ve Fâtiha sûresinde geçen *rahmân* ve *rahîm*in farkları ele alınırken *fa'lân* ve *fa'il* biçimlerinin semantik değerleri dilbilgisi kapsamında belirlenir. Bu biçimlerin *r-h-m* ortak kökünün sözlüksel anlamına kattığı yapısal anlamın tartışılarak iki kelime arasındaki farkların ortaya konulması dilsel bir zeminde gerçekleşir. Her ne kadar bu incelemede *yapının artması anlamın da artmasına sebep olur* gibi tartışmalı teoriler söz konusu edilebilse de bu tür teorilerin geçerliliği yine dilsel zeminde tartışılabilir. Nitekim iki kelimeyi ayrıştırırken bu teoriye başvuran Zemahşerî (ö. 538/1144) teoriyi orijinal dil kullanımından şahit getirerek temellendirmeye çalışmıştır.⁹⁴ Her halükârda tartışma dilsel zeminde somut verilere bağlı olarak sürdürüldüğünden ve dilsel zeminde test edilebildiğinden bu konudaki açıklamaların *tefsir* kapsamına alınması uygundur. Kelime yapısı bazan birden fazla ihtimale yol açmaktadır. Mesela biçimi gereği sadece sıfat-ı müşebbehe olabilen *rahmân* kelimesinin aksine *rahîm* hem sıfat-ı müşebbehe hem de mübalağalı ism-i fâil olabilmektedir.⁹⁵ *Rahîm* kelimesinin her iki ihtimale de müsait olduğunun tespiti dilbilgisi çerçevesinde gerçekleşir ve ihtimallerin tespitine yönelik bu faaliyet, Mâtürîdî'nin terminolojisinin aksine, *tefsir* kapsamında değerlendirilmelidir. Nitekim tefsirci bu ihtimalleri kendi yorumuyla değil dilbilgisine bağlı olarak ortaya koymaktadır. *Rahîm*in yapısal olarak iki farklı anlama yol açtığı tespit edildikten sonra kelimenin bağlamsal olarak sıfat-ı müşebbehe olarak mı yoksa mübalağalı ism-i fâil olarak mı yorumlanacağı bir tercih meselesidir. Bu tür konularda tercihin bağlamla ilgili Kur'an ilimlerinin somut verilerine başvurularak yapılması gerektiğinden, somut verilere dayandığı sürece bu tercihlerin *tefsir* kapsamında değerlendirilmesi daha uygun olacaktır.

Tefsirlerdeki cümle yapısı çözümlenmeleri de dilbilgisinin sağladığı somut veriler üzerine bina edilmektedir. Bakara sûresinin 2. âyetindeki *zâlike'l-kitâb* ifadesi için altı ayrı cümle yapısı çözümlenmesinin söz konusu

94 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 6.

95 Cürcânî, *Hâşiye*, I, 41.

edildiği belirtilmişti. Dilbilgisinin izin verdiği bu ihtimallerin dil kurallarından hareketle belirlenmesi, Mâtürîdî'nin terminolojisinin aksine, *tefsir* kapsamında değerlendirilmelidir. Bu ihtimallerden birinin tercihi metin içi ve metin dışı bağlamdan elde edilen somut verilere dayandırıldığı sürece, bunların da *tefsir* kapsamına alınması uygun olacaktır.

Belagatın meânî dalı âyetlerdeki anlamlı her atomik birimin değerlendirilmesine imkân tanıyan bir yöntem sunması açısından tefsir ilmi için özellikle önemlidir. Zemaşerî ve takipçileri Abdülkâhir el-Cürçânî (ö. 471/1078-79) tarafından öne çıkarılan meânî yöntemini tefsirin öncelikli yöntemi haline getirmişler, sözün bağlamsal dizim keyfiyetine odaklanarak dili ve bağlamı en iyi bilen Allah Teâlâ'nın konuşmasının ne gibi hususiyetlere ve anlam inceliklerine sahip olduğunu göstermeye odaklanmışlardır. Meânî yöntemi konuşanın bağlamın gereklerine göre kelime anlamı, kelime yapısı, cümle yapısı ve metin bütünlüğü seviyelerinde ortaya koyduğu tamamı seçimlik olan ve yapısal olarak gerçekleşen sözdizim uygulamalarının tespitine ve değerlendirmesine imkân tanımaktadır.⁹⁶ Tefsirde bu yönde yapılan açıklamalar her ne kadar yöntem bilgisi, dirayet ve edebî zevk gerektirse de bütün bunlar somut dil verilerinde temellendiğinden, yine *tefsir* kategorisinde değerlendirilmelidir. Meânî yöntemiyle tespit edilen anlam inceliklerinden hareketle yeni anlam ilişkileri kurularak anlam katmanları oluşturulması, dahası itikat, irfan, ahlak ve adalet gibi çeşitli alanlara uzanacak şekilde yorumlar yapılması *tevil* kapsamında olacaktır. Mesela Fâtiha sûresinin 5. âyetinde mef'ûlün takdim edildiğine dikkat çekerek böylece ibadetin Allah Teâlâ'ya hasredildiğini tespit etmek meânî yöntemi çerçevesinde gerçekleşen bir *tefsir*dir. Fakat genel olarak ve özellikle de burada ibadetin Allah'a özgü kılınmasının mânaları üzerine söylenecekler bir son sınır belirlemek güçtür. Mef'ûlün takdiminden ihtisas anlamı elde edildikten sonra bu bilimsel zemin üzerine yapılacak yorumlar ve kurulacak ilişkiler müfessirin düşünce gücüyle ortaya koyduğu *teviller* olacaktır.

Belagatın beyan dalı mecaz, temsil ve kinaye gibi dil olgularını müfessirin dikkatine sunarak bunların çözümlenmesi için gerekli olan kavramsal çerçeveyi sağlamaktadır. Kur'an'daki basit ve yapısal benzetmelerin kategorileri, tarafları, taraflar arasındaki alakalar, benzetme dışında kurulan ilişkilerin tarafları ve alakaları, kinâi kullanımların türlerinin belirlenmesi ve çözümlenmesi, isnat ilişkisinde gerçekleşen mecazın alakası ve keyfiyeti gibi muhtelif konular beyan ilminde ortaya konulan ayırımlar, kategoriler ve terimler çerçevesinde izah edilmektedir. Beyan ilmi verileri çerçevesindeki açıklama faaliyeti de *tefsir* kapsamında değerlendirilmelidir. Burada bir ifadenin hakikat mi yoksa mecaz mı olduğuna yönelik kararın *tefsir*

96 Bu yöntem hakkında bk. Boyalık, *Abdülkâhir Cürçânî'nin Sözdizimi Teorisi*, s. 229-34.

kapsamında alındığı söylenmiyor. Mesela Bakara sûresinin 7. âyetindeki “kalplerin mühürlenmesi” ifadesini veya Zümer sûresinin 62. âyetinde geçen “her şeyin yaratıcısı” ifadesindeki “her” (*kül*) lafzını Mu‘tezile’nin mecaz Ehl-i sünnet’in hakikat olarak almasının gerisinde beyan ilmi verileri değil tevil sistemleri bulunmaktadır. Beyan ilmi bir ifadenin mecazi olduğuna karar verildikten sonra bu mecazın çözümlenmesi için gerekli olan araçları sunmakta ve bu yöndeki çözümlenme *tefsir* kapsamında değerlendirilmelidir. Öte yandan bu çözümlenmeler esas alınarak yeni anlam ilişkileri kurulmaya başlandığında artık *tevil* aşamasına geçilmiş olacaktır. Mesela *mişkât âyetini*⁹⁷ beyan ilminin sağladığı kavramsal çerçeve üzerinden izah eden bir müfessir âyetteki yapısal benzetmede içkin olan unsurları çözümlerken *tefsir* faaliyeti içinde olsa da buradaki temsilden hareketle yapacağı yorumlar ve kuracağı ilişkiler *tevil* kapsamında değerlendirilecektir.

Belagatın bedîî dalı âyetlerdeki lafzî ve manevî güzelleştiricileri (*muḥassinât*) müfessirin dikkatine sunarak bunların açıklanabileceği kavramsal çerçeveyi sağlamaktadır. Âyetlerde bedîî ilminde ayrıştırılan sanatların tespit edilmesi bir yorum faaliyeti olmadığından, bu yöndeki açıklamalar da *tefsir* kategorisinde değerlendirilmelidir. Mesela *yuhÿî ve yumît* ifadesinde⁹⁸ tıbak sanatı bulunduğu tespiti ve bu kullanımın sözün edebî değerine katkılarının izahı bedîî ilminin sunduğu kavramsal çerçevede yapılan bir *tefsirdir*.

4.2. Akli Çıkarım ve Anlam İlişkileri/Katmanları Kurma Olarak *Tevil*

Sözlüklerde tevilin kökenindeki *e-v-l* (وَل) için “bir şeyin dönmesi, varacağı yeri bulması, âkibeti” gibi anlamlar verilmiştir.⁹⁹ Sözlüksel anlamının da ima ettiği üzere *tevilde* ibarelerin dönüp varabileceği anlamların elde edilmesi söz konusudur. Tevile anlamın somut verilerden hareketle belirlenemeyip nazari/akli bilgiye ihtiyaç duyulduğu durumlarda ya da zaten açık olan veya *tefsir* çabasıyla tespit edilen anlamın dönüp varabileceği yeni anlamları ortaya koymak üzere başvurulur. Tevilin iki temel gerçekleşme biçimi vardır. İlki, tevil sistemlerinin sözün yorumunda esas alınması, ikincisi ise yorumcunun açık olan veya *tefsir* çabasıyla belirlenen anlamdan hareketle yeni anlam ilişkileri kurarak söylenmiş olandan (*manṭuk*) söylenmemiş (*mefhum*) olana yol bulmasıdır. Bu iki temel biçimin eş zamanlı olarak kendini gösterdiği bir *üst tevil düzleminden* bahsetmek de mümkündür.

97 en-Nûr 24/35.

98 ed-Duhân 44/8.

99 Cevherî, *es-Sihâh*, IV, 1627-28; İbn Fâris, *Mücmelü'l-lüga*, s. 107; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XI, 32-33.

Tevilin sözü edilen ilk biçiminde kelimeler ve nazari tasavvufu da kapsayan geniş anlamıyla metafizik, fıkıh ve ahlak gibi alanlarda geliştirilen tevil sistemleri belirleyicidir. Nasların sarıh delaletiyle çözüme kavuşturulmamış olan meseleleri meşru bilgi kaynaklarını kullanarak çözümleyen tevil sistemleri, bu meselelerle ilişkilendirilebilen âyetlerin yorumuna esas teşkil etmektedir. Mesela zâhiren bakıldığında kulların kendi fiillerini hür iradeleriyle ortaya koyduklarına işaret eden âyetler de her şeyin ve fiilin Allah Teâlâ tarafından yaratıldığına işaret eden âyetler de bulunmaktadır. Yine *rü'yetullahın* hem ispatı hem de nefyi için çok sayıda âyet delil getirilmiştir.¹⁰⁰ Bu âyetlerden hangilerinin muhkem sayılıp asıl kabul edileceği hangilerinin müteşâbih sayılarak muhkemlere irca edileceği sadece âyetlerin delaletleri çerçevesinde belirlenememekte, meseleyi diğer bilgi kaynaklarına ve delillere başvurarak çözümleyen tevil sistemlerine başvuru zorunlu hale gelmektedir. Fikhî konularda da benzeri bir durum söz konusudur. Tevil sistemlerinin nazari/akli yönü bulunan konularda nasların da içinde bulunduğu bilgi kaynaklarını itibara alarak bütüncül bir bakışla yaptığı çözümlerinin âyetlerin yorumunda esas alınması, âyetler bu konularla ilişkili olduğu sürece kaçınılmazdır.

Tevile açık konular naslarca sarıh bir şekilde ortaya konulmadığından ne tevil sistemleri ne de bunlara başvurularak yapılan yorumlar mutlak hakikati temsil edebilir. Fakat bu durum tevil sistemlerinin geçerliliği, doğruluğu ve bunların birbirine tercih edilmeleri için kriterlerin bulunmadığı anlamına gelmez. Tevil sistemlerinin meşruiyeti ve kabul görmesi şâriî tarafından sarıh şekilde belirlenen ve tevatür yoluyla tevarüs edilen asıllara aykırı olmama, iç tutarlılığa sahip olma, dinî düşünce için gerçekçi ve sürdürülebilir yapıları ortaya koyabilme, müslüman bireyin ve İslam toplumunun maslahatlarını gözetebilme gibi hususlarda hesap verebilir olmasına bağlıdır. Bu sistemlerin geçerliliği veya hakikat iddiaları sadece epistemolojik açıdan değerlendirilmemelidir.

İslam düşünce geleneğinin doğal seyrinde metafizik, fıkıh ve ahlak gibi alanlarda geliştirilen tevil sistemleri ve bunlarla irtibatlı olarak gelişen kurumsal yapılar bireysel ve toplumsal seviyedeki dinî ve entelektüel hayatı anlamlandırma işlevi görmüştür. Bu tevil sistemlerinin ne gerekli ne de meşru olduğu ve nasların sarıh delaletleriyle yetinilmesi gerektiği yönündeki söylemler başta akıl olmak üzere insanı diğer canlılardan ayırıştıran kabiliyetleri küçümseyerek varoluşu sadece vahiyle açıkça belirtilenler üzerinden okumaya meyletmişler, dinî olanla ilgili bu kısır bakış açısıyla her olguyu dinî olan-olmayan ikilemi üzerinden değerlendirmek suretiyle içe kapanık bir dindarlık

100 Kulların fiilleri ve *rü'yetullah* konularında Ehl-i sünnet ve Mu'tezile'nin istidlal ettiği âyetler ve Fahreddin er-Râzi'nin bu konulardaki değerlendirmeleri için bk. Tokuş, *Fahreddin er-Râzi'de İlâhî Sözü Delâleti ve Tevili*, s. 104-28.

biçimi geliştirmişlerdir. Dünya görüşünü rasyonalize etmeyi, dışa açık olarak temellendirmeyi ve bilimsel bir şekilde yapılandırmayı gereksiz gören bu yaklaşım tefsirde tevil sistemlerinin kullanılmasını da meşru görmemiştir. Geleneksel dönemde bu konuda en dikkat çeken isim İbn Teymiyye'dir. İbn Teymiyye tevil sistemleri esas alınarak yapılan açıklamaları, "birtakım anlamlar üzerine inanç oluşturup sonra Kur'an lafızlarını bu anlamlara hamletme"¹⁰¹ şeklinde kategorize ederek akli konularda mezhep esasında yapılan yorumları meşru görmemiştir. Ona göre mezhepler esas alınarak yapılan yorumlarda ya hem *delil* hem *medlul* yanlıştır ya da *medlul* doğru ama *delil* yanlıştır. Tefsir/tevil kapsamında söylenenlerin (*medlul*) kendinde doğru olması, o söylenenlere bizzat âyetlerin delalet ettiğini (*delil*) göstermez. Tefsir/tevil yapılarak söylenenler yalnızsa zaten âyetlerin o söylenenlere delalet etmesi mümkün değildir. Hâriciler, Râfiziler, Cehmiyye, Mu'tezile, Kaderiyye, Mürcie ve bunlar gibi birçok fırka hem *medlul*de hem de *delil*de hatalıdır.¹⁰² İbn Teymiyye bu kısma özellikle Mu'tezile'nin beş ilke (*usûl-i hamse*) esasında yaptığı yorumları örnek verir. Ona göre Mu'tezile'nin beş ilke çerçevesinde tespit ettiği anlamlar (*medlul*) yanlış olduğu gibi birtakım âyetlerin bu ilkelerce vazeden anlamlara delalet ettiği (*delil*) iddiası da yanlıştır.¹⁰³ "Onlar gibiler bir inanca varıp Kur'an lafızlarını buna hamlederler. Sahabe, tâbiîn ve imamlardan ne görüş ne de tefsir olarak bir dayanakları vardır."¹⁰⁴ İbn Teymiyye'ye göre bu yaklaşım Râfizi-İmâmîler, Felâsife ve Karmatiler gibi yorumda aşırılığı temsil eden tefsir mekteplerinin yolunu açmıştır. O, "ehl-i kelim" diye atıf yaptığı Eş'arî ve Mâtürîdî kelamcılarının nispeten Ehl-i sünnet'e yaklaştığını, fakat yönetsel olarak Mu'tezile ve diğer bidat fırkalardan farkları olmadığını, dolayısıyla bunların da hem *medlul*de hem de *delil*de hata yapanlardan olduğunu belirtir:

Onlar usullerini Mu'tezile ile aynı türden yöntemlerle belirlemişlerdir. Her ne kadar sünnete Mu'tezile'den daha yakın olsalar da hak ettikleri hüküm verilmeli ve bunların yaptığının da "mezhep doğrultusunda tefsir" (*et-tefsîr ale'l-mezheb*) olduğu bilinmelidir. Sahabe, tâbiîn ve imamların bir âyet hakkında görüşü olduğunda ve bir topluluk gelip bu âyeti sahabe ve tâbiînin mezhebine aykırı olarak kendi inandıkları mezhep doğrultusunda tefsir ettiğinde, onlar bu konuda Mu'tezile ve diğer bidat ehli ile birleşmiş olurlar. Neticede sahabe ve tâbiînin mezheplerinden ve tefsirlerinden ayrılarak muhalif bir görüşe giden kimse, hatası bağışlanacak bir müçtehit bile olsa, bu yaptığında hatalıdır ve dahası bidatçıdır (*mübtedî*).¹⁰⁵

101 İbn Teymiyye, *Mukaddime*, s. 160.

102 İbn Teymiyye, *Mukaddime*, s. 163-67.

103 İbn Teymiyye, *Mukaddime*, s. 168-71.

104 İbn Teymiyye, *Mukaddime*, s. 171.

105 İbn Teymiyye, *Mukaddime*, s. 177-78.

İbn Teymiyye devamla, tefsiri en iyi bilen sahabe, tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn-görüşlerine muhalefet edenlerin hem delilde hem de medlulde yanlışla düştüklerini, bunların tefsirlerinin nevzuhur (*muħdes*), bidat (*mübteda'*) ve dolayısıyla fâsîd olduğunu belirtir. Birçok sufi, vaiz ve fakih ise *medlulde* isabetli olsalar da *delilde* hatalıdır.¹⁰⁶

İbn Teymiyye bu değerlendirmeleri sırasında, sadece tefsir/tevilin değil tevil sistemlerini geliştiren mezheplerin meşruiyetini de sorgulamaktadır. Onun terminolojisinde *delilde* yanlışlık tefsir/teville alakalıyken *medlulde* yanlışlık tefsir/teville esas teşkil eden ilkelerin ve çıkarımların yanlışlığını ifade eder. İbn Teymiyye gerek tevil sistemlerinin gerekse bunlardan hareketle yapılan âyet yorumlarının meşruiyetini, bunların Hz. Peygamber, sahabe veya tâbiîne dayandırılması gibi muhal bir şarta bağlayarak tarih yanlışlığına (*anakronizm*) düşmüştür. Dinî gerekçelerle tevilin ve tevil sistemlerinin önünü kesen bu tür yaklaşımlar, yukarıda değinildiği üzere, dindarlık söylemi üzerine kurulu kapalı bir toplum yapısı ön görmekte ve farkında bile olmadan nasları, tevil sistemlerinin yokluğunda, öznel ve ideolojik yaklaşımlar karşısında savunmasız hale getirmektedir.

Tevilin sözü edilen ikinci biçiminde âyetlerin orijinal anlamlarıyla irtibatlı olarak yeni anlam ilişkileri ve katmanları oluşturulması söz konusudur. Müfessirin âyetlerdeki kıssa ve anlatıları çağının gerçekleriyle ilişkilendirmesi, temsili anlatımların bireysel ve toplumsal hayattaki karşılıklarını tespit etmesi, âyetleri kendi tecrübeleriyle buluşturarak çıkarımlar yapması, literal anlamların ötesine geçerek kıyas veya çağrışım yoluyla anlam katmanları oluşturması, meânî yöntemiyle tespit edilen anlam inceliklerinin itikat, ibadet, ahlak ve toplum gibi çeşitli konulardaki yansımalarını ortaya koyması, metinsel bütünlüğü gözeterek tahliller yapması, belli bir konudaki âyetleri topluca değerlendirerek Kur'an bütünlüğüne dair çıkarımlarda bulunması ve bunun gibi müfessirin düşünce gücü, tecrübeleri, yönelimleri ve döneminin şartlarıyla irtibatlı yorum ve açıklamaların tamamı *tevil* kapsamındadır. Daha da çeşitlendirilebilecek bütün bu açıklama girişimleri ilahî sözün ihtiva ettiği anlamlara dair kesinlik ifade etmeyen çıkarımlardır ve ilmî yetkinliğe sahip olduğu, yönemsel olarak hesap verilebildiği ve dinin temel prensipleriyle çelişmediği sürece Kur'an'ın anlaşılması ve dinî düşüncenin derinleştirilmesi konusunda imkân olarak telakki edilmelidir. Sufilerin ilk asırlardan itibaren âyetlerin delaletleri veya çağrışımalarıyla kendi tecrübelerini bir araya getirerek yaptıkları genel için bağlayıcı olma iddiası taşımayan açıklamalar da tevilin sözü edilen ikinci biçimi kapsamında değerlendirilebilir.¹⁰⁷ Öte yandan tasavvufun nazarî bir boyut da kazanarak bir tür metafizik olarak ifadesini

106 İbn Teymiyye, *Mukaddime*, s. 180-85.

107 İşârî yorumların *tevil* nazariyesindeki konumunu ayrıntısıyla tartışmak bu makalenin sınırlarını aşmaktadır.

bulduğunu kabaca İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) sonrası dönemde, işârî yorumlar çoğu zaman tasavvuf metafiziğinde ortaya konulan tevil sistemleriyle de irtibatlı olarak kendini göstermiştir.

Tevilin sözü edilen iki temel biçimi birbirinden tamamen bağımsız değildir. Düşünce gücü ve dehanın ilimlere ve tevil sistemlerine dair kuşatıcı bilgiyle buluştuğu örnekler itibara alınarak, iki temel tevil biçiminin eş zamanlı olarak gerçekleştiği bir *üst tevil düzleminden* bahsedilebilir. Bu düzlemde müfessir, belli bir disiplinin bakış açısıyla sınırlanmaksızın, vahyin varoluşla irtibatını çok yönlü olarak kurma görevini üstlenir. Bunu ancak düşünsel melekeleri güçlü olan, geleneksel bilgiyi ve İslam toplumunun tarihî tecrübesini tevarüs edip anlamlandırmış bulunan, çağının bilgi birikiminden haberdar olan ve yaşadığı dünyanın gerçeklerini muhakeme edebilen kimseler başarabilir. Disiplinler üstü bir bakışla ilahî sözün varoluşla irtibatını kurması yönüyle müfessir, diğer dinî ilim zümrelerinin üzerinde konumlanır. Bu düzlemde tefsir ilmi de -Kâfiyeci'nin metaforuyla-¹⁰⁸ diğer ilimlerin oluşturduğu bünyenin gören gözü konumundadır.

Sonuç

Mâtürîdî ilk nesilden sonraki tefsir faaliyetine meşruiyet kazandırmak üzere tefsir-tevil ayırımına başvurarak sahabeye ait olduğunu belirttiği *tefsiri* müşahede ve kesinlikle, sonrakilere ait olan *tevilî* ise ihtimaliyetle ilişkilendirmiştir. Kesinlik ifade etmeyen tefsir rivayetlerine dayanan açıklamaların tasnifteki yerini belirlemek isteyen âlimler, kesinlik-ihtimaliyet ikiliği yerine rivayet-dirayet ikiliğini öne çıkarmışlardır. Fakat rivayet-dirayet ikiliği de çok yönlü tefsir faaliyetinin tasnifi için uygun bir zemin teşkil etmez. Bağlayıcı rivayetlerin tefsir faaliyetindeki etkinliğinin son derece sınırlı olması, rivayet ve dirayet için kesin sınırlar belirlemenin güçlüğü ve özellikle de dil-belagat ilimlerinden hareketle yapılan açıklamaların bu iki kategoriden hangisine alınması gerektiği konusundaki belirsizlikler tefsir-tevil ayırımının rivayet-dirayet ikiliği üzerine bina edilmesini tartışmalı hale getirmektedir. Tefsir faaliyeti için yapılacak en genel ayırımın bu faaliyetin tezahürlerine yönelik belirgin, kuşatıcı ve orantılı bir açıklama sunması beklenir.

Tefsir ilminde dilsel, tarihî ve bağlamsal zeminde somut verilere dayanan açıklama faaliyeti, kesin bir sonuca ulaştırmasına veya ihtimaliyeti ortadan kaldırmasına bakılmaksızın, *tefsir* olarak kategorize edilebilir. Somut verilerden hareketle gerçekleşen incelemenin dirayeti gerektirmesi de onu *tefsir* olmaktan çıkarmayacaktır. Dil ve belagat ilimleri, rivayet ilimleri ve Kur'an ilimlerinin sunduğu somut verilere dayalı olarak gerçekleşen *tefsir* kategorisindeki faaliyette âyetlerin inişine şahitlik eden, bağlamın bir

108 Kâfiyeci, *et-Tefsîr*, s. 116.

parçası olan, dönemin Arapçasını en iyi bilen ve edebî zevke sahip olan ilk muhatapların âyetlere dair çok yönlü anlayışlarına ulaşılması hedeflenir. Sözü edilen ilimlerin sunduğu veriler nüzul dönemiyle müfessir arasındaki mesafenin mümkün olduğunca kapatılmasını sağlamaktadır.

Ayırımıdaki *tevilin* iki temel gerçekleşme biçimi vardır. İlki, naslar dışındaki meşru bilgi kaynakları da kullanılarak inşa edilen tevil sistemlerinin yorumlama sürecinde esas alınmasıdır. Tevil sistemlerinin çözemediği meseleler nasların sarih delaletleriyle çözüme kavuşturulmadığından, naslar bu meselelerle ilişkili olduğu sürece, tevil sistemlerinin nasların yorumunda esas alınması tabii bir durumdur. Nasların sarih delaletleriyle belirlenmiş alanla sınırlı kalınması gerektiği yönündeki söylemler içe kapanık bir dindarlık biçiminin ötesinde bilimsel bir bakış açısı geliştirebilmiş değildir. Bu söylemler tevil sistemlerinin yokluğunda nasları, farkında bile olmadan, öznel ve ideolojik yaklaşımlar karşısında savunmasız bırakmaktadır. Tevilin ikinci biçiminde, dilsel seviyede açık olan veya *tefsir* faaliyetiyle mümkün olduğunca tespit edilmiş olan anlamların ötesine geçilerek anlam ilişkileri kurma ve anlam katmanları oluşturma söz konusudur. Bu konuda müfessirin düşünsel kabiliyetleri, donanımı, tecrübeleri, yönelimleri ve döneminin şartları belirleyicidir. Bilimsel ve yöntemsel açıdan hesap verebilir olması beklenen müfessir, bu ikinci düzlemde yaptığı tevillerle söylenenlerden (*mantuk*) hareketle söylenmeyenlere (*mefhum*) yol bulmaktadır. Tevilin sözü edilen iki temel biçiminin eş zamanlı olarak kendini gösterdiği bir *üst tevil düzleminden* de bahsedilebilir. Tefsirin bir üst disiplin olarak konumlandığı bu düzlemde dehaya, nazari yetkinliğe, ilimlere ve tevil sistemlerine dair kuşatıcı bilgiye ve zamanın ruhuna dair derin bir kavrayışa sahip olan müfessir, disiplinler üstü bir bakışla, ilahî sözle varoluş arasındaki irtibatı kurmaktadır.

Bibliyografya

- Abdürrezzâk es-San'ânî, *et-Tefsîr*, nşr. Mahmûd Muhammed Abduh, I-III, Beyrut: Dâ-rü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1419/1999.
- Ahfeş el-Evsat, *Kitâbu meâni'l-Kur'ân*, nşr. Hüdâ Mahmûd Kurâa, I-II, Kahire: Mektebe-tü'l-Hâncî, 1411/1990.
- Bâtîlî, Hâlid, *et-Tefsîrû'n-nebevî*, I-II, Riyad: Dâru künûzi Şîbîliye, 1432/2011.
- Begavî, Ferrâ, *Meâlimü't-tenzîl*, nşr. Muhammed Abdullah en-Nemr v.dğr., I-VIII, Riyad: Dâru Taybe, 1409/1989.
- Boyalık, M. Taha, *Abdülkâhîr Cürcânî'nin Sözdizimi Teorisi ve Tefsir Geleneğine Etkisi* (doktora tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2014.
- Boyalık, M. Taha, *el-Keşşâf Literatürü: Zemaşşeri'nin Tefsir Klasığının Etki Tarihi*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2019.
- Boyalık, M. Taha, "el-Keşşâf Şerh-Haşiye Geleneğinde Tefsir İlminin Mahiyeti Tartışması", *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 4/1 (2017): 91-118.
- Büyük, Enes, "Envârü't-Tenzil Şerh-Hâşiyelerinde Tefsir İlminin Mahiyeti", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 24/3 (2020): 1039-58.

- Büyük, Enes, “el-Hüseyn b. el-Fadl el-Beceli'nin (ö. 282/896) Hayatı, Tefsirciliği ve Tefsir Tarihinin Etkisi”, *Diyanet İlmî Dergi*, 59/1 (2023): 57-87.
- Büyük, Enes, “Mâtürîdî'nin Tefsir-Te'vil Ayırımı ve Bunun Te'vilât'taki Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 23/1 (2019): 213-32.
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd, *es-Sihâh: Tâcü'l-luga ve sıhâhu'l-Arabîyye*, nşr. Ahmed Abdülgafûr Attâr, I-VI, Beyrut: Dârü'l-ilm lî'l-Melâyîn, 1407/1987.
- Coşkun, Muhammed, *Tefsirin İlk Çağları: Kur'an Yorumunun Hazırlık ve Oluşum Dönemleri*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf, *Hâşiye ale'l-Keşşâf, el-Keşşâf*'ın hâmişinde, I, 2-202), Bulak: el-Matbaatü'l-kübrâ el-Emîriyye, 1318.
- Çalışkan, İsmail, “Tefsirde Mâtürîdî'yi Keşfetmek: İmam Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'an'ın Tefsir İlmindeki Yeri”, *Milel ve Nihal*, 7/2 (2010).
- Çonkor, Burhan, “Ebü'l-Hasan el-Âmirî'nin (ö. 381/992) Kur'an Yorum Metodolojisi ve Râgıb el-İsfahânî'nin (ö. V/XI. Yüzyılın ilk çeyreği) Görüşleri Çerçevesinde Değerlendirilmesi”, *Hitit İlahiyat Dergisi*, 23/1 (2024): 47-66.
- Diñç, Ömer, “Mâtürîdî Bir Tefsir Geleneğinin Kurucusu mudur? Mâtürîdî'yi Esas Alması Bağlamında Ömer en-Nesefî'nin Te'vil Meselesine Yaklaşımı Üzerine Bir İnceleme”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi*, 6/1 (2022): 341-364.
- Ebû Hanîfe, *el-Fikhü'l-ebsat, eş-Şerhu'l-müyesser ale'l-fihheyne'l-Ebsat ve'l-Ekber* içinde), nşr. Muhammed b. Abdurrahman el-Hamîs, İmârât: Mektebetü'l-furkân, 1419/1999.
- Ferrâ, Yahyâ b. Ziyâd, *Meâni'l-Kur'an*, nşr. Ahmed Yûsuf Necâtî v.dğr., I-III, Kahire: Dârü'l-kütübî'l-Mısriyye, 1955-72.
- Gengil, Veysel, *Tefsir Te'vil Ayırımı Bağlamında Mâtürîdî'de Tefsirin İmkânı Meselesi* (doktora tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2018.
- Gengil, Veysel, “Mâtürîdî'de Tefsir Te'vil Ayırımı Meselesi”, *Diyanet İlmî Dergi*, 55/3 (2019): 805-39.
- Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, nşr. Mehdi el-Mahzûmî - İbrâhîm es-Sâmerrâî, I-XIII, Beyrut: Dârü'l-hilâl, ts.
- Hîrş, Able Cevvâd, *Haberü'l-âhâd ve eserühû fî ihtilâfi'l-fukahâ'*, İmârât: Mektebetü's-sahâbe, 1424/2003.
- İbn Ebû Hâtîm, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-azîm*, nşr. Es'ad Muhammed et-Tayyib, I-XIII, Riyad: Mektebetü Nizâr Mustafâ el-Bâz, 1417/1997.
- İbn Fâris, *Mücmelü'l-luga*, nşr. Züheyr Abdülmuhsin Sultân, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1406/1986.
- İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, I-XV, Beyrut: Dâru sâdir, 1414/1994.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin, *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*, nşr. Sâmî b. Muhammed, Riyad: Dârü'l-muhaddis, 1444/2022.
- Kâfiyecî, *et-Teysîr fî kavâ'idî ilmi't-tefsîr*, nşr. Nâsır b. Muhammed el-Matrûdî, Dîmaşk: Dârü'l-kalem, 1410/1990.
- Karataş, Ali - Veysel Gengil, “Ayrımların Eşiğinde Hanefî-Mâtürîdî Tefsir Geleneği: İmkânı ve Özgünlüğü”, *Mütefekkir*, 11/21 (2024): 55-82.
- Keskin, Hasan, “Ebû Hanîfe'nin Beş Risâlesinde Bazı Tefsir Problemlerine Yaklaşımı”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 15/1-2 (2002): 221-39.
- Kevâşî, *Tefsirü'l-Kevâşî*, Âtîf Efendi Ktp., Atîf Efendi, nr. 227, 1^a-597^a.

- Kırca, Celal, "Ebû Mansur el-Maturidî'nin Tefsir ve Te'vil Anlayışı", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 3 (1989): 281-95.
- Koç, Mehmet Akif, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri: İbn Ebî Hâtim (ö. 327/939) Tefsiri Örneğinde Bir Literatür İncelemesi*, Ankara: Kitâbiyât, 2003.
- Koçkuzu, Ali Osman, *Rivâyet İlimlerinde Haber-i Vâhitlerin İtikât ve Teşri Yönlerinden Değeri*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1988.
- Ma'mer b. Müsennâ, *Mecâzü'l-Kur'ân*, nşr. Fuat Sezgin, I-II, Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1374-82/1954-62.
- Mâtüridî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, nşr. Ahmet Vanlıoğlu v.dğr., I-XVII, İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2010.
- el-Medhal ilâ Mevsûati't-tefsiri'l-me'sûr*, nşr. Müsâid b. Süleyman et-Tayyâr, I-XXIV, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1439/2017.
- Molla Fenârî, *Aynü'l-a'yân*, İstanbul: Dersaadet, 1326.
- Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, nşr. Abdullah Mahmûd Şehhâte, I-V, Beyrut: Müessesetü't-târihi'l-Arabî, 1423/2002.
- Musannifek, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, Süleymaniye Ktp., Laleli, nr. 326, vr. 1^a-117^a.
- Nesefî, Necmeddin, *et-Teyisir fi't-tefsir*, nşr. Muhammed Coşkun v.dğr., I-II, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019-20.
- Özdeş, Talip, *İmâm Mâtüridî'nin Te'vilâtü Ehli's-Sünne Adlı Eserinin Tefsir Metodolojisi Açısından Tahlil ve Tanıtımı* (doktora tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 1997.
- Râğıb el-İsfahânî, *Tefsîru'r-Râğıb el-İsfehânî*, nşr. Muhammed Abdülaziz Besyûnî, I-V, Tanta: Câmî'atü Tanta Külliyyetü'l-âdâb, 1420/1999.
- Râzî, Kutbüddin, *Şerhu müşkilâti'l-Keşşâf*, Süleymaniye Ktp., Yeni Cami, nr. 146, vr. 1^a-454^a.
- Sa 'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân an tefsiri'l-Kur'ân*, nşr. Hâlid b. Avn v.dğr., I-XXX, Cidde: Dârü't-tefsir, 1436/2015.
- Sâmî b. Muhammed, "Mukaddimetü't-tahkik", Takyyüddin İbn Teymiyye, *Mukaddime fi usûli't-tefsir* içinde, nşr. Sâmî b. Muhammed, Riyad: Dârü'l-muhaddis, 1444/2022.
- Semerkindî, Alâeddin, *Şerhu't-Te'vilât*, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 229, 1^a-266^a.
- Şâfiî, *el-Ûm*, I-VIII, Beyrut: Dârü'l-fikr, 1403/1983.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, I-XXVI, Cize: Hecer li't-tibâa ve'n-neşr, 1422/2001.
- Teftâzânî, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, Süleymaniye Ktp., Yusuf Ağa, nr. 72, vr. 1^a-476^a.
- Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir v.dğr., Kahire: Mustafa el-Bâbi el-Halebî, 1395/1975.
- Tokuş, Nesibe Büşra, *Fahreddin er-Râzî'de İlâhi Sözün Delâleti ve Tevili* (yüksek lisans tezi), İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018.
- Türcan, Saliha, *Rivayet Tefsiri Geleneğinin Dönüşümü*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2021.
- Yıldız, Muhammed Adem, *Tefsir Tarihinde Dilsel Bulamklık Çözümlemelerinin Kronolojik ve Mukayeseli Bir İncelemesi* (yüksek lisans tezi), İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2024.
- Zeccâc, *Meânî'l-Kur'ân ve i'râbüh*, nşr. Abdülcelil Abduh Şibli, I-V, Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1408/1988.
- Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I-IV, Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1366/1947.

Extended Summary

Critique of the Discourse of Certainty in *Tafsir* and the Reconstruction of the *Tafsir-Tawil* Distinction

In the tradition of exegesis the distinction between *tafsir* and *tawil* has been used to solve the problem of the legitimacy of *tafsir* by reason (*tafsir bi al-ra'y*) or to classify exegetical activity. al-Imâm al-Mâturidî (d. 333/944), who used this distinction to legitimize exegetical activity after the first generation, placed the Companions' knowledge of the context in the category of *tafsir* and the later generations' explanations in the category of *tawil* and argued that the hadiths that prohibit *tafsir* by reason are only related to the category of *tafsir*. According to the explanations in the introduction to *al-Ta'wilât*, in the category of *tafsir*, the meaning is precisely determined by knowledge of the context (*mushâhadah*). Therefore, *tafsir* belongs to the Companions who had the opportunity to experience the context. In the category of *tawil*, on the other hand, one cannot speak for God with certainty. Thus, al-Mâturidî explains the distinction between *tafsir* and *tawil* within a framework based on the dualism of certainty and probability. However, since the exegetical narrations about the context of the verses are not *mutawâtir*, they do not lead to certainty in the sense mentioned by al-Mâturidî. Therefore, al-Mâturidî's distinction based on the duality of certainty and probability does not have the power to explain the exegetical efforts of the exegetes after the Companions.

Scholars, who explain the distinction between *tafsir* and *tawil* in a way that could classify the exegetical activity after the Companions, associate the category of *tafsir* with *riwâyah* and the category of *tawil* with *dirâyah*. Since the narrations used to illustrate the *tafsir* class do not provide certainty in the sense that al-Mâturidî meant, these scholars, consciously or unconsciously, give up the criterion of certainty. However, the *riwâyah-dirâyah* duality also does not constitute a suitable ground for classifying multifaceted exegetical activity. The limited effectiveness of authoritative narrations in exegetical activity, the difficulty of determining precise boundaries for *riwâyah* and *dirâyah*, and the uncertainty about in which of these two categories the explanations based on the sciences of language and rhetoric should be included, make it controversial to base the *tafsir-tawil* distinction on the *riwâyah-dirâyah* duality. The most general distinction to be made for the exegetical activity is expected to provide a clear, comprehensive, and proportionate explanation for the manifestations of this activity.

Consequently, in the most general classification of the science of *tafsir*, maintaining a conceptual framework based on the dualities of certainty-probability or *riwâyah-dirâyah* instead of focusing on the phenomena of *tafsir* makes it difficult to provide a convincing explanation for the multifaceted exegetical activity. Exegetical activity connects with the sciences of narration, language, and rhetoric, the sciences of the Qur'an, and the systems of interpretation established in the theoretical sciences. If the goal is to establish a realistic distinction to explain this activity, terms like certainty, probability, *riwâyah*, and *dirâyah*—derived from legitimacy debates—should not be considered decisive. Instead, the focus should be on the exegetical phenomena observed in *tafsir* works. In this article, after briefly examining the approaches of al-Mâturidî and later

scholars to the distinction between *tafsir* and *tawil*, it is argued that this distinction does not offer an adequate framework for classifying exegetical activity unless the dualisms of certainty-probability and *rivayah-dirayah* are set aside. Then, the distinction will be reconstructed with new criteria to explain exegetical activity.

Criteria such as precise determination of meaning and reliance on narration/hearing do not provide a clear framework for exegetical phenomena to be included in the category of *tafsir*. In the science of *tafsir*, the activity of explanation based on the data obtained from lexicography, grammar, rhetoric, history, and Qur'anic sciences can be categorized as *tafsir*, regardless of whether it leads to a definite conclusion or eliminates probability. The fact that the examination based on concrete data requires *dirayah* does not exclude it from being *tafsir*. In *tafsir* the aim is to attain a multifaceted understanding of the verses as grasped by the initial audience of those who witnessed the revelation, understood the context, possessed the most fluent Arabic of the time, and had a refined literary taste. The data provided by these sciences helps to close the distance between the period of revelation and the commentator as much as possible.

Criteria such as contingency and reliance on *dirayah* do not provide a clear framework for exegetical phenomena to be included in the category of *tawil*. In the science of *tafsir*, *tawil* can be categorized as establishing meaning relations beyond the literal meaning, creating layers of meaning, and interpreting verses according to *tawil* systems when necessary. *Tawil* has two basic forms of realization. The first one is the use of *tawil* systems, which are constructed by utilizing legitimate sources of knowledge as a basis in the interpretation process. Since the issues analyzed by *tawil* systems are not resolved by the clear evidence of the Qur'an and Sunnah, it is natural that *tawil* systems are taken as a basis for the interpretation of verses as long as the verses are related to these issues. The discourse that one should be limited to the area determined by the clear evidence of the Qur'an and Sunnah has not been able to develop a scientific perspective beyond an introverted form of religiosity. In the absence of systems of *tawil*, these discourses leave the Qur'anic texts vulnerable to subjective and ideological approaches without even realizing it. The second form of *tawil* involves going beyond the meanings that are clear at the linguistic level or that have been ascertained as much as possible through *tafsir* to establish meaning relations and to create layers of meaning. In this regard, the exegete's intellectual abilities, scientific equipment, experiences, orientations, and the conditions of his time are decisive. The exegete, who is expected to be scientifically and methodologically accountable, finds a way from what is said (*mantuk*) to what is not said (*mufhum*) through the *tawil* he makes in this second dimension. One can also speak of a higher level of *tawil* where the two basic forms of *tawil* manifest themselves simultaneously. At this level, where *tafsir* is positioned as a higher discipline, the exegete—possessing genius, theoretical competence, a broad knowledge of the sciences and *tawil* systems, and a profound understanding of the spirit of the time—establishes the connection between the divine word and existence from a transdisciplinary perspective.