

Selefin ve Halefin Tevil Yaklaşımları ve Bunun Tefsire Yansımaları¹

Salaf and Khalaf's interpretation (Tawil) Approaches and Their Reflections on the Tafseer

Murat ORAL

ORCID: 0000-0001-6289-1572

Ph. D. Research Assistant of Hatay Mustafa Kemal University Faculty of Theology Department of Tafseer, Hatay/Turkey, muratoral0147@gmail.com

Makale Bilgisi/Article Info:

Geliş/Received: 08.03.2022 Düzeltme/Revised:08.05.2022 Kabul/Accepted:17.05.2022

Araştırma Makalesi / Research Article

Atıf / Cite as: Oral, M. (2022). Selefin ve Halefin Tevil Yaklaşımları ve Bunun Tefsire Yansımaları. Antakiyat, 5(1), 25-53

Abstract

The attributed meaning of concepts is of great importance in determining the approaches to them. Therefore, in order to correctly understand the nature of the interlocutor's perception of a concept, it is necessary to know the meanings he imposed on that concept. Although the concepts used by the interlocutors are the same, the meanings they mean by them can be different. This situation causes complexity in the meaning between the interlocutors. One of such concepts is "Tawil". The meanings that the salaf and the khalaf ascribe to the concept of Tawil are different from each other. This requires that the two sides' approach to the tawil is different from each other. The khalaf tried to evaluate/determine the tawil approach of the salaf in his own definition of tawil without considering the different meanings imposed on the concept of tawil. This attitude led the khalaf to misunderstand salaf's interpretation approach and mispresent it. These misunderstandings and mispresenting of the approaches have resulted in reaching conflictive and wrong in the salaf's and khalaf's tafseer. In this study, we have revealed the meaning of the concept of Tawil "according to Arabic language, Qur'an - Sunnah, and salaf and khalaf", also different interpretation approaches of the salaf and khalaf have been tried to be determined. The positive and negative aspects of these approaches and their reflections on tafseer are mentioned, then it is stated with examples, which interpretation approach is closer to the truth.

Key Words: Tafseer, Tawil, Approach, Salaf, Khalaf.

Öz

Kavramlara yüklenen anlamlar, onlara yönelik yaklaşımların belirlenmesinde büyük bir öneme sahiptir. Dolayısıyla muhatabın bir kavram ile ilgili algısının mahiyetini doğru bir

¹ Bu araştırma sürecinde TR Dizin 2021 kuralları kapsamında "Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesinde" yer alan tüm kurallara uyulmuş ve yönergenin ikinci bölümünde yer alan "Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiğine Aykırı Eylemlerden" hiçbiri gerçekleştirilmemiştir. Ayrıca bu araştırma "Etik Kurul İzni" gerektirmeyen bir çalışmadır.

şekilde anlayabilmek için onun o kavrama yüklediği anlamları bilmek gerekir. Kimi zaman muhatapların kullandıkları kavramlar aynı olsa da onlarla kastettikleri manalar farklı olabilmektedir. Bu durum ise muhatapların arasında anlam karmaşasına neden olur. Bu tür kavramlardan biri de “Tevil”dir. Selef ile halefin tevil kavramına yükledikleri manaların birbirinden farklıdır. Bu durum iki tarafın tevil yaklaşımının da birbirinden farklı olmasını gerektirmiştir. Halef, tevil kavramına yüklenen farklı manaları göz önünde bulundurmaksızın selefin tevil yaklaşımını kendi tevil tanımıyla değerlendirmeye/belirlemeye çalışmıştır. Bu tutum ise halefin, selefin tevil yaklaşımını yanlış tanımasını ve tanıtmasını beraberinde getirmiştir. Bu farklı yaklaşımlar, selef ve halefin tefsirde değişik ve birbiriyle çelişen sonuçlara ulaşmalarıyla neticelenmiştir. Bu çalışmada, tevil kavramının “Arapçada, Kur’ân ve sünnette, ayrıca selef ve halef” dilindeki anlamları ortaya konulmuş, selef ve halefin farklı tevil yaklaşımları belirlenmeye çalışılmıştır. Bu yaklaşımların olumlu-olumsuz yönlerinden ve tefsir üzerindeki yansımalarından söz edilmiş, sonra da hangi tevil yaklaşımının doğruya daha yakın olduğu örneklerle belirtilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Tevil, Yaklaşım, Selef, Halef.

GİRİŞ

Yüce Allah ilk muhataplarına anlamını bilmedikleri kavramlarla hitap etmemiş veya kullandıkları kavramlara yüklediği manadan onları habersiz bırakıp hitabı yanlış/eksik anlamalarına fırsat vermemiştir. Sahâbe de bu bilinçle Kur’ân kavramlarına, fasih Arapçada ilgili lafzın sahip olduğu ve kendilerinin kullanmakta oldukları manaları yüklemiştir. Bir kavramın ifade ettiği manalarda vahyin bir değişiklik yapması hâlinde ise doğrudan söz konusu değişiklik onlara bildirilmiştir. Böylece Kur’ân dili ile sahabe dili arasında herhangi bir çelişki/farklılık ortaya çıkmamıştır. Sahabenin eğitiminden geçen tâbiîn ve tebeu’t-tâbiîn de hocalarının yolunu tutmuştur.

Zamanla farklı kültürlerin kaynaşması, felsefi eserlerin Arapçaya tercümesi ve kelami anlaşmazlıkları ortaya çıkışı gibi nedenlerle halef, bazı kavramların vahiy dilindeki manalarında değişikliğe gitmiştir. Böylece vahiy dili ile halefin dili arasında farklılıklar/çelişkiler meydana gelmiştir. Bu durum, selef ve halefin bazı ayetlere yönelik yorumlarına doğrudan etki etmiştir. Halefin ayetlere vahyin dilini göz ardı ederek getirdiği yorumlar, vahiy diliyle eğitilen selefin yolundan uzaklaşmasına zemin hazırlamıştır. Selefin ve halefin aynı kavramalara yükledikleri farklı manalar nedeniyle kimi yerlerde selef, halef tarafından yanlış anlaşılmış ve bazı ithamlara maruz kalmıştır. Sözü edilen anlam karmaşasına maruz kalan önemli kavramlardan biri de “Tevil”dir. “Tevil” kavramına yükledikleri anlam bağlamında selefin ve halefin tevil yaklaşımlarını irdelemek, “tevil kavramının süreç içinde maruz aldığı anlam/algı değişikliklerini bilmek, iki tarafın ayetlere yaklaşım biçimini ve ayetleri farklı manalarda tefsir etmelerinin nedenlerini ortaya koymak” gibi birçok açıdan oldukça önemlidir. Bu amaçla ilk önce tevil kavramının Arapçada, vahiy dilinde, selef ve halefin kullanımındaki manaları üzerinde durulacaktır. Ardından da selefin ve halefin

tevil yaklaşımlarının ayetlerin tefsiri üzerindeki yansımaları örneklerle ortaya konulacaktır.

1. “Tevil” Kavramı

1.1. Lüğavî açıdan “tevil”

Tevil, sözlükte “dönmek” anlamına gelen “أول” kökünden gelmektedir. Arap dilinde “döndü, dönüyor” anlamına gelecek şekilde “أَل يؤول” fiili kullanılmaktadır. “Tevil” ise “bir şeyin kendisine dönüp vardığı şeyi/gayeyi açıklamak/tefsir etmek, işin sonu ve akibeti, bir şeyi ondan kastedilen gayeye döndürmek” manasına gelir.² Râgıb el-İsfahânî'nin (ö.502/1108) belirttiği gibi söz konusu gayenin bir ilim veya fiil olması arasında bir fark bulunmamaktadır.³ Bu bağlamda “sözün tevil”, sözün sonucunu ve kendisine dönüp vardığı şeyi/gayeyi ifade eder.⁴ Başka bir deyişle; “sözün tevil”, ilgili sözü onu kullanan şahsın amacına döndürmektir. Bu ise iki türlü olabilmektedir. Birincisi, “ilgili sözü, onu kullanan şahsın kastettiği anlama döndürmek/yormaktır.” İkincisi de sözde bahsi geçen durumun somut olarak meydana gelmesidir. Buna göre eğer ilgili söz, bir talep/emir içeriyorsa bu durumda o sözün tevil, söz konusu talebin yerine getirilmesi olur. Eğer bu söz, haber içeren bir söz olursa da bu durumda onun tevil, haber verilen şeyin gerçekleşmesi olur.⁵ Örneğin “Ramazan ayı girdi” sözünün tevil, bizzat Ramazan ayının girişidir. “Namaz kıl” sözünün tevil de kişinin, bu emrin gereğini yerine getirerek namaz kılmasıdır.

Görüldüğü üzere tevilin bu iki türünün arasında fark bulunmaktadır. Birinci tevil türünde ilgili söz, içerdiği anlamı anlaşılır bir şekilde yansıtabilecek başka sözlerle açıklanmaktadır. Nitekim “ilgili sözü, onu kullanan şahsın gözettiği manaya döndürmesi ve bu manayı açıklaması” sebebiyle tefsire “tevil” denilmiştir. İkinci tevil türünde ise sözün tevil, bir sözden ibaret değildir; bilakis o, sözün kendisine dönüp vardığı “varlık/varoluş” olarak fiili-somut bir şekilde duyular âleminde yerini almaktadır.

² Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Fâris, *Mucmelu'l-luğa*, thk. Zuheyr A. Sultan (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1406/1986), 107; Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Fâris, *Makâyisu'l-luğa*, thk. A. Harun (b.y.: Dâru'l-Fikr, 1399/1979), 1/159; el-Cevherî, *es-Sihâh tâcu'l-luğa ve sıhahu'l-'arabiyye*, thk. A. Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1407/1987), 4/1627-1628; Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail b. Sîde, *el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-a'zam*, thk. A. Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1421/2000), 10/448; el-İsfahânî, *el-Mufredât fi garîbi'l-Kur'ân*, thk. Safvân ed-Dâvudî (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1412), 99; er-Râzî, *Muhtâru's-sihâh*, thk. Y. Muhammed (Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 1420/1999), 25; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1414), 11/32-33.

³ Râgıb, *el-Mufredât*, 99.

⁴ İbn Fâris, *Makâyisu'l-luğa*, 1/162.

⁵ el-Harrânî, *el-İklîl fi'l-muteşâbihî ve't-te'vîl* (İskenderiyye: Dâru'l-İmân, ts.), 15-17; Musâ'id b. Süleyman b. Nâsır et-Tayyâr, *Mefhûmu't-tefsîr ve'te'vîl ve'l-istinbât ve't-tedebbur ve'l-mufessir* (Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, 1427), 91-92.

1.2. Kur'ân ve sünnete göre "tevil"

"Tevil" kavramı, on beş ayette toplamda on yedi defa geçer. Bu kullanımların sekizi, geneli "rüya tabiri ve rüyanın gerçekleşmesi" anlamına gelecek şekilde Yûsuf sûresinde bulunur.⁶ Hârûn b. Mûsa (ö.170/786), Dâmegânî (ö.478/1085) ve İbnu'l-Cevzî (ö.597/1201) gibi el-Vucûh ve'n-Nezâir alanında eseri bulunan bazı bilginler, "tevil" kavramının Kur'ân'da "Muhammed ümmetinin hâkimiyet süresinin sonu, akıbet, rüya tabiri, yemeğin rengi ve niteliği, gerçekleşme/meydana gelme" olmak üzere beş farklı anlamda kullanıldığını belirtir.⁷ Buna göre "*Onun tevilini ancak Allah bilir*"⁸ ayetinde geçen "tevil" kavramıyla aslında Muhammed ümmetinin hâkimiyet süresinin sonu kastedilmiştir. Zira Yahudiler, Muhammed ümmetinin ne kadar süre boyunca hâkimiyetini sürdüreceğini öğrenmek amacıyla hurûf-ı mukattaayı ebced hesabına tabi tutmuşlardı. Yüce Allah ise bu tevilini ancak kendisinin bildiğini buyurarak onların beklentilerini boşa çıkardı. Yûsuf sûresinde geçen "تَوِيلَ الْأَحَادِيثِ"⁹ ifadesi "rüya tabiri",¹⁰ "Ey babacığım! Bu, daha önce gördüğüm rüyanın tevilidir" ifadesi de "rüyanın gerçekleşmesidir" şeklinde anlaşılmıştır. İhtilafli konularda Kur'ân ve sünnete başvurulmasını emreden ayetin sonunda geçen "tevil açısından daha iyidir" ifadesi de "sonuç/akıbet açısından daha iyidir" şeklinde anlamlandırılmıştır.¹¹ Söz konusu bilginler, "*Size erzak olarak verilecek yemek gelmeden önce, onun tevilini mutlaka size haber vereceğim*"¹² ayetinde geçen "tevil" lafzının "yemeğin rengi ve niteliği" anlamına geldiğini belirtirler. Fakat burada şu noktaya dikkat edilmesi gerekir: Ayette geçen "yemek"ten maksat, ilgili iki şahsın rüyalarında gördükleri yemektir. Yoksa Hz. Yûsuf, onlara uyanık oldukları sırada kendilerine ulaşacak bütün yemeklerin niteliklerini bildireceğini söylememiştir. Böyle bir bildirim özelliğinin bir peygamberde sürekli olarak bulunması imkânsızdır, çünkü buna ancak Allah güç yetirebilir. Nitekim bundan önceki ayette söz konusu iki şahsın gördükleri rüyalardan bahsetmeleri ve rüyalarının tevilini Hz. Yûsuf'a sormaları bu görüşümüzü desteklemektedir. Bunun yanı sıra Yûsuf sûresinin birçok ayetinde "rüyaların tabiri ilminin Allah tarafından ona öğretildiği" bilgisi geçer.¹³ Söz konusu bilginin burada Hz. Yûsuf tarafından "Bu, rabbimin bana öğrettiklerindendir" sözleriyle ifade edilmesi bu

⁶ *Kur'ân Yolu* (Erişim 4 Mart 2022) Yûsuf 12/6, 21, 36, 37, 44, 45, 100, 101. Diğer kullanımlar ise şu ayetlerde geçmektedir. Âl-i İmrân 3/7; en-Nisâ 4/59; el-A'râf 7/53; Yûnus 10/39; el-İsrâ 17/35; el-Kehf 18/78, 82.

⁷ Hârûn b. Mûsa el-Kâri', *el-Vucûhu ve'n-nezâiru fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin (Bağdat: Dâru Saddâm, 1409/1988), 117-118; Ebû Abdullah Huseyn b. Muhammed ed-Dâmiğânî, *el-Vucûhu ve'n-nezâiru li-elfâzi Kitâbi'l-Lâhi'l-'Azîz*, thk. Abdulhamid Ali (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 143-144; el-Cevzî, *Nuzhetu'l-a'yuni'n-nevâzir fi 'ilmi'l-vucûhi ve'n-nezâir*, thk. Muhammed A. Kâzım er-Râzî (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1404/1984), 218-219.

⁸ Âl-i İmrân 3/7.

⁹ Yûsuf 12/6.

¹⁰ Ebû Bekir Muhammed b. Uzeyz es-Sicistânî, *Garibu'l-Kur'ân*, thk. M. Edîb Abdulvâhid Cemrân (Suriye: Dâru Kuteybe, 1416/1995), 143.

¹¹ Ebû Ubeyd Ahmed b. Muhammed el-Herevî, *el-Garîbeyn fi'l-Kur'âni ve'l-Hadis*, thk. A. F. el-Mezîdî (Suudi Arabistan: Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, 1419/1999), 1/122.

¹² Yûsuf 12/37.

¹³ Yûsuf 12/6, 101.

olasılığı güçlendirmektedir. Nitekim müfessirlerin çoğu da bu görüştedir. Yemeğin niteliği ve miktarı da yemeğin tevili değildir.¹⁴ Bilakis rüyadaki yemeklerinin tevili, onların rüyalarının, Hz. Yûsuf'un açıkladığı hakikat/yaptığı yorum üzere gerçekleşmesidir. Yine yemeklerinin tevili, bu yemeğin kendilerine ulaşma biçimini ve zamanını, neden olduğu sonucu/akıbeti ifade eder. Yoksa Hz. Yûsuf'un bu iki şahsa yemeğin niteliğini anlatmış olmasının bu olayda kayda değer bir değeri yoktur. "Tevil" kavramının bahsi geçen beş anlamına ilaveten Hîrî (ö.431/1039) ve 'Askerî (ö.400/1009), "ceza/karşılık" ve "açıklama/beyan" anlamlarından da söz ederler.¹⁵

Dikkat edildiği takdirde "tevil" kavramının burada ve başka ayetlerde sözü geçen manaları,¹⁶ "tefsir" ve "meydana gelen hakikat" şeklinde olmak üzere iki mana etrafında dönmektedir. Bu da "tevil" kavramının Kur'ân dilinde sahip olduğu anlamın, onun sözlük anlamıyla örtüştüğünü gösterir.

Sünnette geçen "tevil" kavramı da bu iki anlamın dışına çıkmamaktadır. Örneğin Hz. Peygamber'in İbn Abbâs'a "Allah'ım! Onu dinde fakih kıl ve ona tevili öğret"¹⁷ duasında ve Ali'yi kastederek söylediği "Benim Kur'ân'ın tenzili için savaştığım gibi sizden bir kimse de Kur'ân'ın tevili için savaşacaktır"¹⁸ sözünde geçen "tevil" kavramıyla "tefsir" manası kastedilmiştir.¹⁹ Allah'ın insanları altlarından veya üstlerinden göndereceği bir azapla tehdit ettiği ayette sözü geçen her azapla ilgili Hz. Peygamber "Bu azap mutlaka meydana gelecektir. Ama henüz onun tevili gelmedi" buyurdu.²⁰ Burada geçen "tevil" kavramı da "azabın gerçekleşmesini" ifade eder.

¹⁴ Ebu'l-'Abbâs Ahmed b. Abdulhalim b. Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed, nşr. Mecme'u'l-Melik Fehd (Medine: y.y., 1416/1995), 17/365-366.

¹⁵ Ebû Abdurrahman İsmail b. Ahmed el-Hîrî, *Vucûhu'l-Kur'ân*, thk. F. el-Afgânî (Mekke: y.y., 1404/1984), 153; el-'Askerî, *el-Vucûh ve'n-nezâir*, thk. M. Osman (Kahire: Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1428/2007), 143.

¹⁶ Örneğin bk. el-Mâverdî, *en-Nuketü ve'l-'uyûn*, thk. Seyyid b. Abdulmaksûd (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, ts.), 1/500-501; el-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr fî 'İlmi't-Tefsîr*, thk. A. el-Mehdî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1422), 1/425, 2/126, 331.

¹⁷ Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *Müsnedu'l-imam Ahmed b. Hanbel*, thk. Şu'ayb el-Arnaût vd. (b.y.: Muessesetu'r-Risâle, 1421/2001), 4/225; Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe, *el-Musannef* (Lübnan: Dâru't-Tâc, 1409/1989), 6/383; Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah el-Hâkim, *el-Mustedreku 'ala's-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdulkadir Ata (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1411/1990), 3/615. Şu'ayb Arnaût ve Âdil Mürşid gibi muhakkikler, hadisin isnadının güçlü olduğunu söylemiştir. Hâkim ve Zehebî de hadisin sahih olduğunu belirtmiştir.

¹⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 17/391, 18/296; en-Nesâî, *es-Sunenu'l-kubra*, thk. Hasan A. Çelebî (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1421/2001), "Hasâis", 56; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 3/367; Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân, *Sahîhu İbni Hibbân*, thk. Şu'ayb el-Arnaût (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1408/1988), 15/385. Şu'ayb Arnaût ve Adil Mürşid gibi muhakkikler, hadisin isnadının sahih olduğunu söylemiştir.

¹⁹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Tehzîbu'l-âsâr ve tafsilu's-sâbiti 'an Rasulillâh mine'l-ahbâr*, thk. Mahmud Muhammed Şâkir (Kahire: Matba'atu'l-Medenî, ts.), 1/183; Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Hacer el-'Askalânî, *Fethu'l-bârî şerhu sahihi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379), 1/170.

²⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3/68; Ebû Ali Hasan b. Arefe, *Cuz'u Hasan b. 'Arefe*, thk. el-Feryuvâtî (Kuveyt: Dâru'l-Aksa, 1406/1985), 86; et-Tirmizî, *Sunenu't-Tirmizî*, thk. Ahmed M. Şâkir vd., nşr. Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî (Mısır: y.y., 1395/1975), "Tefsîru'l-Kur'ân", 7. Tirmizî, hadisin isnadının hasen garip olduğunu söylerken kimi muhakkikler onun zayıf olduğunu belirtmiştir.

1.3. Selefe göre “tevil”

Selefin “tevil” kavramını kullanım biçimi incelendiğinde onların, Kur’ân ve sünnetin tevil kavramı için çizdiği anlam sınırlarının dışına çıkmadıkları görülür. Seleften pek çok kimse “tevil” kavramını “tefsir” anlamında kullanır. Örneğin Sıffin savaşı sırasında Ammâr b. Yâsir, içinde “Biz, onun tenzili için sizinle savaştığımız gibi onun tevilini için de sizinle savaşıyoruz” beyti bulunan bir şiir okumuştur.²¹ Bu ifade, “Onun inişine iman etmeniz için sizinle savaştığımız gibi onu yanlış tefsir etmeniz sebebiyle de sizinle savaşıyoruz” anlamına gelir. Bu anlamda Hz. Ömer de “Bu ümmet için en çok korktuğum şey, Kur’ân’ı doğru tevil dışında tevil etmeleridir –yani yanlış bir şekilde anlayıp tefsir etmeleridir-“ demiştir.²² Câbir b. Abdullah’ın Hz. Peygamber’in hac şeklini anlatırken söylediği “Allah Resulü aramızdaydı ve Kur’ân ona iniyordu. O, Kur’ân’ın tevilini –yani tefsirini- biliyordu ve kendisine verilen emirleri yerine getiriyordu” ifadesi de bu konuda örnek verilebilir.²³ Sadece sahâbe değil; bilakis Mukâtil (ö.150/767),²⁴ Mâlik (ö.179/795),²⁵ Abdullah b. Mübârek (ö.181/797),²⁶ Ebû Ubeyde (ö.209/824),²⁷ İbn Mâcişûn (ö.212/827),²⁸ Kâsım b. Sellâm (ö.224/838),²⁹ İbn Kuteybe (ö.276/889),³⁰ İbn Cerîr et-Taberî (ö.310/923)³¹ ve Tahavî (ö.321/933)³² gibi hem tâbiîn ve tebeu’t-tâbiîn hem de sonraki müfessirler-bilginler tarafından “tevil” kavramı “tefsir” anlamında kullanılmıştır. Yine selef, “tevil” kavramını “yerine getirme ve meydana gelme” anlamında da kullanmıştır. Hz. Âişe’nin, Hz. Peygamber’in namazda okuduğu dualardan bahsettiği rivayetinde kullandığı “Kur’ân’ı tevil ederdi” ifadesi, “Kur’ân’ın emrini yerine getirirdi” anlamına gelir.³³ İbn Mes’ûd da yanında iki kişi ihtilaf edip de onlardan biri görüşüne dair bir

²¹ İbn Hişâm, *es-Sîretu’n-Nebeviyye*, thk. Mustafa es-Seka vd., nşr. Matba’atu Mustafa el-Bâbî (Mısır: y.y., 1375/1955), 2/371. Bu şiirin kaza umresi sırasında Abdullah b. Revâha tarafından okunduğu da rivayet edilmiştir. et-Taberânî, *el-Mu’cemu’l-kebir*, thk. es-Selefi (Kahire: Mektebetu İbni Teymiyye, 1415/1994), 13/173. Bu konudaki ihtilaf için bk. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî (b.y.: Dâru Hicr, 1418/1997), 6/376-379; İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 7/501. Her ikisinin bu şiiri okumuş olması doğrudan uzak bir olasılık değildir.

²² İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 6/452, 7/503.

²³ Ebu’l-Huseyn Müslim b. Haccâc, *Sahîh-u Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, nşr. Matba’atu İsa el-Bâbî (Kahire: y.y., 1374/1955), “Hac”, 1218.

²⁴ el-Ezdî, *Tefsiru Mukâtil b. Süleyman*, thk. Abdullah M. Şehhâte (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâs, 1423), 1/27.

²⁵ Mâlik b. Enes, *el-Muvatta* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-‘Arabî, 1406/1985), 2/872.

²⁶ et-Tahâvî, *Şerhu me’âni’l-âsâr*, thk. M. Zührî en-Neccâr – M. Seyyid Câdu’l-Hak (b.y.: ‘Âlemu’l-Kutub, 1414/1994), 4/15; Ebu’l-Kâsım İsmail b. Muhammed, *el-Hucce fî Beyâni’l-Mehacce*, thk. el-Medhalî (Riyad: Dâru’r-Râye, 1419/1999), 2/38.

²⁷ et-Teymî, *Mecâzu’l-Kur’ân*, thk. M. Fuat Sezgin (Kahire: Mektebetu’l-Hancî, 1381), 1/86-87.

²⁸ el-Mâcişûn, *el-Hac*, thk. M. Muranyi (b.y.: Dâru İbni Hazm, 1428/2007), 181.

²⁹ Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *Garibu’l-hadis*, thk. M. A. Han, nşr. Matba’atu Dâirati’l-Me’ârifî’l-‘Usmâniyye (Haydarabad: y.y., 1384/1964), 2/147, 3/17.

³⁰ ed-Dineverî, *Te’vilu müşkili’l-Kur’ân*, thk. İ. Şemsuddîn (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, ts.), 130, 139, 228.

³¹ et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân ‘an te’vili âyi’l-Kur’ân*, thk. Abdullah et-Turkî (b.y.: Dâru Hicr, 1422/2001), 1/100, 142, 159.

³² et-Tahâvî, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, thk. S. Ünal, (İstanbul: y.y., 1995-1998), 1/114, 127, 244.

³³ el-Buhârî, *Sahîhu’l-Buhârî*, (b.y.: Dâru Tavki’n-Necât, 1422), “Ezân”, 137; Müslim, “Salât”, 484.

ayeti delil getirince ilgili ayetin tevilinin henüz gerçekleşmediğini söylemiştir. Ardından Kur'ân'ın bazı ayetlerinin tevillerinin onların nüzulünden önce gerçekleştiğini, bazı ayetlerin tevillerinin sonradan meydana geldiğini ve “kıyamet ve hesap” gibi konularla ilgili bazı ayetlerin tevillerinin de kıyametten sonra ortaya çıkacağını belirtmiştir.³⁴

“Tevil” kavramının Kur'ân, sünnet ve selef dilindeki anlamı incelendiğinde şu çıkarımlar elde edilebilir:

- Kur'ân, sünnet ve selefin dilinde “tevil” kavramı, kelimenin sözlük anlamına bağlı kalmış ve temelde “tefsir/ilmi tevil” veya “meydana gelen hakikat/ameli tevil” olmak üzere iki manaya odaklanmıştır. Bu iki anlamın arasında ise farklılığın bulunduğu aşikârdır. Zira tefsir, sözün anlamının başka bir sözle açıklanmasıdır. Bu durumda tevil, bir “ilim ve söz” türünden olur. Dolayısıyla onun kalpte ve dilde zihinsel ve sözlü bir varlığı bulunur. İkinci anlamı göre ise tevil, zihin dışında meydana gelen somut hakikattir.³⁵

- “Tevil” lafzı yalnızca müteşâbih naslarla ilgili bir kavram olarak görülmemektedir. Bilakis muhkem ayetlerin de tevilleri söz konusudur.³⁶ Nitekim Allah, “Onlar onun tevilinden başkasını mı bekliyorlar?”³⁷ ayetinde tevil lafzını mutlak bir şekilde Kur'ân'a nispet eder.³⁸ Kur'ân'ın çoğunun da muhkem ayetlerden oluştuğu ortadadır.³⁹ Yukarıda aktarılan Hz. Âişe'nin namazdaki duayla ilgili rivayeti de bunu destekler. Zira rivayetteki tevil, ayette geçen emrin tevilidir. Emirler/Hükümler ise muhkem kabul edilir.⁴⁰

- Sadece sözün tevilinden söz edilemez. Bilakis rüyaların ve fiillerin de tevilini bulunmaktadır. İhtilafli konularda Kur'ân ve sünnete başvurmanın daha iyi bir teville/sonuca sebep olacağını ifade eden ayet buna örnek verilebilir.⁴¹ Zira bu ayette sözün değil, fiilin tevilinden söz edilmektedir.⁴²

- Selef, “tefsir” anlamına gelecek şekilde tevil yapmış ve Kur'ân tevilinin/tefsirinin öğrenilmesini hem önemsemiş hem de buna teşvik etmiştir. Nitekim İbn Abbâs, “Yüce Allah, indirdiği her kitabın mutlaka tevilinin/tefsirinin bilinmesini istemiştir” diyerek tefsir öğrenmeye teşvik etmiş⁴³ ve öğrencisi Mücahid'e (ö.103/721) Kur'ân'ı baştan sona kadar defalarca açıklamıştır.⁴⁴ Tefsirin ise ayetin zahirine uygun veya ondan farklı olabileceği konusunda bir şüphe bulunmamaktadır.

³⁴ el-Beyhakî, *es-Sunenu'l-kubra*, thk. M. A. Ata (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003), 10/157; İbn Hammâd, *el-Fiten*, thk. ez-Zuheyrî (Kahire: Mektebetu't-Tevhîd, 1412), 1/38.

³⁵ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâva*, 13/289.

³⁶ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâva*, 17/385-386.

³⁷ el-A'râf 7/53.

³⁸ Mâverîdî, *en-Nuketü ve'l-'uyûn*, 2/228.

³⁹ Âl-i İmrân 3/7.

⁴⁰ es-Suyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. M. E. İbrahim, nşr. Heyet (b.y.: y.y., 1394/1974), 3/4-5.

⁴¹ en-Nisâ 4/59.

⁴² İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâva*, 13/291.

⁴³ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, 1/26.

⁴⁴ Suyûtî, *el-İtkân*, 4/240.

Dolayısıyla selefin anlayışına göre tevil, ayetin zahirine uygun veya ondan farklı olabilmektedir. Önemli olan ayetin doğru anlamının ortaya konulmasıdır. Bu bağlamda selefin teville karşı çıktığını söylemek, doğruyu yansıtmamaktadır. Selef, sadece Allah'ın bildiği mutlak müteşâbihatin tevil edilmesine, akli-nefsî etkenler veya mezhep taassubu gibi nedenlerle nasların zahirlerinin terk edilmesine ve aynı şekilde ayetleri “tahrif” derecesine varacak şekilde yorumlanmasına karşı çıkmıştır.⁴⁵ Nitekim Hz. Ömer'in Kur'ân'ın yanlış tefsir edilmesiyle ilgili yukarıda aktardığımız kaygısı, Sabîğ/صبيغ gibi bilinmesi mümkün olmayan müteşâbihatin peşine düşen kimseleri cezalandırması,⁴⁶ bununla birlikte sahabenin müteşâbih ayetlerin hakikatini değil de manalarını açıklaması bunu gösterir. Mâlik b. Enes'in, kendisine istivânın hakikatini soran kimseye “İstivâ malumdur, keyfiyeti ise meçhuldür” diye yanıt vermesi bu konuda meşhurdur.⁴⁷ Mâlik b. Enes'in bu ifadesinde görüldüğü üzere selef, Kur'ân'ın apaçık bir Arapçayla ve üzerinde düşünülmesi amacıyla indirildiğini ifade eden buyrukların bir doğrulaması olarak ayetlerin manalarının anlaşıldığını kabul etmektedir. Bununla birlikte onların hakikatlerinin/keyfiyetlerinin sadece Allah tarafından bilindiğini savunmaktadır.

Doğrusu selef, derin ilim sahiplerinin tevili bilip bilmediği hakkında gerçekte ihtilaf etmemiştir. Bu konuda selefin arasında var olduğu zannedilen anlaşmazlığın odak noktasını, “Sana kitabı indiren O'dur. Onun (Kur'an) bir kısım ayetleri muhkemdir ki bunlar kitabın esasıdır, diğerleri ise müteşâbihtir... Onun tevilini ise ancak Allah bilir”⁴⁸ ayetinde geçen vakf kuralına bağlı olarak “tevil” lafzının anlamıyla ilgili yapılan farklı yorumlar oluşturmaktadır.⁴⁹ Ayette geçen “tevil” lafzı, selefin “tevil” kavramını kullanımına uygun olarak “tefsir” ve “beklenen akıbet” olmak üzere iki manaya yorumlanmıştır.⁵⁰ Buna göre “tefsir” anlamını esas alanlar, derin ilim sahiplerinin de tevili bilebileceğini savunmuştur. Tevilin ikinci anlamını esas alanlar ise yalnızca Allah'ın tevili bilebileceğini belirtmiştir.⁵¹ Dolayısıyla söz konusu anlaşmazlığın sözde bir ihtilaf olduğu açıktır. Nitekim ayette sözü geçen “muhkem” ve “müteşâbih” ayetlerin arasındaki farkın “ayetlerin anlaşılması, tefsir edilmesi” açısından söz konusu olduğunu düşünmek ve bununla birlikte bunun yalnızca yüce Allah tarafından bilinebileceğini söylemek, Kur'ân ayetleri üzerinde düşünmeye teşvik eden⁵² ve Kur'ân'ın bütünüyle muhkem/anlaşılır kılındığından söz eden⁵³ buyruklarla bağdaşmaz.⁵⁴ Dolayısıyla iki ayet türünün arasındaki farkın, mana değil

⁴⁵ İbn Teymiyye, *Mecmû'ü'l-fetâva*, 4/68-70, 17/412-414.

⁴⁶ İbn Kudâme, *Zemmu't-te'vîl*, (Kuveyt: ed-Dâru's-Selefiyye, 1406), 12.

⁴⁷ İbn Kudâme, *Zemmu't-Te'vîl*, 13.

⁴⁸ Âl-i İmrân 3/7.

⁴⁹ Suyûtî, *el-İtkân*, 3/5-6; el-Harrânî, *Beyânu telbîsi'l-Cehmiyye*, thk. Heyet (b.y.: y.y., 1426), 8/269.

⁵⁰ İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, 1/260.

⁵¹ İbn Teymiyye, *Beyânu telbîsi'l-Cehmiyye*, 8/269.

⁵² el-Kamer 54/22.

⁵³ Fussilet 41/3.

⁵⁴ Fahreddin er-Râzî, *Esâsu't-takdîs*, thk. Ahmet H. es-Sekkâ (Kahire: Mektebetü'l-Kulliyâtü'l-Ezheriyye, 1406/1986), 224-226; el-İsfahânî, *Mukaddimetu câmi'i't-tefâsîr*, thk. A. Ferhat (Kuveyt:

de; ayette işlenen konunun niteliği/hakikati ile ilgili olduğunu söylemek daha doğru olacaktır.⁵⁵ Aksi hâlde yalnızca yüce Allah'ın ayetlerin manalarını/tefsirini bildiğini kabul etmek, Allah'ın muhataplara anlamını bilmedikleri sözcüklerle hitap etmiş olmasını gerektirir ki bu durum, Kur'ân'ın anlaşılır apaçık bir Arapçayla indirilmiş olmasına aykırıdır.⁵⁶ Cennet nimetleri ve kıyamet gibi gaybi konularla ilgili müteşabih ayetlerin manalarının anlaşılmasıyla birlikte hakikatlerinin/tevellilerinin bilinmemesi bu duruma örnek verilebilir.⁵⁷ Anlamı açık olan bazı ayetlerin tevellilerinin henüz gerçekleşmediğinden bahseden İbn Mes'ûd'un yukarıda aktardığımız ifadesi bu konuya açıklık getirmektedir. "İlim ehlinin müteşabih ayetlerin tevilini bilemeyeceğini" savunan İbn Abbâs, Katâde (ö.117/735) ve Ferrâ (ö.207/822) gibi bilginlerin bu tür müteşâbih ayetlerin manalarından söz etmeleri ve manalarının bilinmediğini söylememeleri⁵⁸ bu görüşü desteklemektedir. Bunun yanı sıra "ilim ehlinin müteşabih ayetlerin tevilini bilebileceğini" savunanların, aslında bu tür ayetlerin manalarının bilinebileceğini kastetmiş olmaları ve ilgili gaybi-müteşabih konuların niteliklerinin bilinmeyeceğini belirtmeleri,⁵⁹ iki görüşün arasında var olan ihtilafın sözde bir anlaşmazlık olduğunu göstermektedir. Her iki görüşün de İbn Abbâs'tan aktarılmış olması, ikisinin çelişmediğini gösteren bir durumdur.⁶⁰

1.4. Halefe göre "tevil"

Halef, selevin "tevil" lafzına yüklediği iki anlama "Kendisine eşlik eden bir delile dayanarak ayetin lafzını râcih manadan mercuh manaya yormaktır"⁶¹ veya "Ayetin lafzını, bir delile dayanarak lafzın zahirinden farklı bir manaya yormaktır"⁶² şeklinde üçüncü bir manayı da ekler. Onlar, tefsir ile tevilin arasında fark bulunduğu konusunda ittifak etseler de söz konusu farkın mahiyetini belirlemede görüş ayrılığına düşerler. Bu konuda ortaya atılan görüşler şu şekilde özetlenebilir:

- Tefsir, tek bir olasılıktır, kesin bilgidir ve Allah adına konuşmaktır. Tevil ise olasılıklı manalardan söz etmektir. Mâturîdî (ö.333/944) bu görüştedir.⁶³

Dâru'd-De've, 1405/1984), 86; en-Nevevî, *el-Minhâc şerhu Sahîh-i Muslim b. Haccâc*, (Beyrut: Dâru İhyâ'î't-Turâsî'l-'Arabî, 1392), 16/218.

⁵⁵ İbn Teymiyye, *el-İklîl*, 51-52.

⁵⁶ Yûsuf 12/2; Fussilet 41/3; ez-Zuhuruf 43/3.

⁵⁷ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâva*, 13/278-279.

⁵⁸ Krş. İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 1/260-261; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 21/200; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru İbn Ebî Hâtim*, thk. M. et-Tîb (Suudi Arabistan: Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, 1419), 10/3298; el-Kurtubî, *el-Câmi'u li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. A. el-Berdûnî – İ. Atfîş (Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Misriyye, 1384/1964), 1/240, 16/237.

⁵⁹ bk. İbn Teymiyye, *el-İklîl*, 47; Suyûtî, *el-İtkân*, 3/10-13; ez-Zürkânî, *Menâhilu'l-'irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Matbaatu İsa el-Bâbî (b.y.: y.y., ts.), 2/278-282.

⁶⁰ el-Harrânî, *el-Fetâva'l-hameviyyetu'l-kubra*, (Riyad: Dâru's-Sumay'î, 1425/2004), 290.

⁶¹ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâva*, 5/35.

⁶² İbnu'l-Cevzî, *Nuzhetu'l-a'yun*, 216. Curcânî tevil, "Lafzı, zahirinden alıp muhtemel bir manaya yormaktır. Muhtemel mananın ise kitaba ve sünnete uygun olması gerekir" diye tanımlar. bk. el-Curcânî, *et-Ta'rifât*, thk. Heyet (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1403/1983), 50-51.

⁶³ el-Mâturîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sunne*, thk. M. Beslûm (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1426/2005), 1/349. Mâturîdî'nin bu yaklaşımının sonrasında tefsir geleneğinde oluşacak öznel yorumların tevil,

• Tefsir, sözün anlamını açıklamaktır. Tevil ise istinbattır. Bu görüşü Nehhâs (ö.338/950) aktarmıştır.⁶⁴

• Tefsir, sözün kapalı anlamını açıklamaktır. Tevil ise ayeti, bağlamına uygun olacak şekilde olası bir manaya yormaktır. Sa'lebî (ö.427/1035) bu görüştedir.⁶⁵

• Tefsir, tevilden daha geneldir. Tefsir, genelde lafızlar ile ilgili; tevil de genelde manalarla ilgili kullanılır. Râgıb el-İsfahânî bu görüştedir.⁶⁶ Bu anlama yakın olacak şekilde Askerî de “Tefsir, cümledeki lafızların anlamlarını bildirmektir. Tevil ise cümlelerin anlamını bildirmektir” demiştir.⁶⁷

• Tefsir, ayetin nüzul sebebinden ve kıssasından söz etmektir. Ancak nakil yoluyla yapılması caiz olur. Tevil ise ayeti, ayetin bağlamına uygun olarak, istinbat yoluyla, kitaba ve sünnete aykırı olmayan olası bir manaya yormaktır. İlim ehlinin tevil yapmasına izin verilmiştir. Beğavî (ö.516/1122) bu görüştedir.⁶⁸

Halefin “tevil” kavramını tanımlarken onun nassın zahirine aykırı olduğunu söylemesi, selevin tevil yaklaşımıyla çelişmektedir. Zira seleve göre “tefsir” ve “meydana gelen hakikat” şeklindeki her iki anlamıyla birlikte tevilin, ayetin zahirine aykırı olması şart değildir. Taberî'nin Fâtiha sûresindeki “hamd” lafzını “şükür” diye açıklaması ve yaptığı açıklamaya “tevil” adını vermesi⁶⁹ bu konuda örnek verilebilir. Yine Hz. Âişe'nin Hz. Peygamber'in ayetin gereğini yerine getirmesini “tevil” kavramıyla ifade etmesi de başka bir örnektir. Bunun yanı sıra selevin tefsir ile tevil eş anlamlı veya yakın anlamlı kullanmasına karşılık halefin, aralarında bir karşıtlığın bulunduğu algısını yansıtabilecek şekilde bu iki kavrama yönelik yaptığı tanımların sağlam bir temele dayanmadığı anlaşılmaktadır. Örneğin tefsir-tevil karşıtlığını tefsir eserine yansıtan ilk müfessir olduğu söylenebilecek olan Mâtûrîdî'nin bu iki kavrama yönelik tanımlaması, hem bu kavramların lügavî ve dini manalarını daha iyi bilen selevin anlayışına aykırıdır hem de kendi içinde çelişmektedir. Zira Mâtûrîdî, bu tanımlamayı yaparken “Tefsir sahabeye, tevil de fakihlere aittir” sözünü örnek gösterir. Bu durumda akla şu sorular gelmektedir: Eğer bu iki kavram arasında gerçekten böyle bir fark söz konusu ise o hâlde Hz. Peygamber neden İbn Abbâs'ın tevilini öğrenmesi için dua etti de bunun yerine tefsiri öğrenmesi için dua etmedi? Hâlbuki tefsir, kesin bilgiyi temsil eder ve tevilden daha değerlidir. Tefsir sahabeye ait ise o zaman sahabe neslinden sonra fakihlerin herhangi bir ayetin anlamı konusunda söz birliği etmesi

nesnel yorumların tefsir ıstılahıyla karşılanmasına kaynaklık ettiği söylenebilir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet S. Sıcak, *Kur'an Tefsirinde Öznellik* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 121 vd.

⁶⁴ en-Nehhâs, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. M. Ali es-Sâbûnî, nşr. Câmi'atu Ummi'l-Kura (Mekke: y.y., 1409), 1/350-351; Abdurrahim Kaplan, “Tefsir Usul ve Tarih”, *İslami İlimlere Giriş*, ed. M. Samar (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2021), 296.

⁶⁵ es-Sa'lebî, *el-Keşfu ve'l-beyân 'an tefsiri'l-Kur'ân*, thk. Heyet (Cidde: Dâru't-Tefsir, 1436/2015), 2/248-250.

⁶⁶ Râgıb, *Mukaddime*, 1/10-13.

⁶⁷ el-'Askerî, *el-Furûku'l-luğaviyye*, thk. M. İbrahim Selîm (Kahire: Dâru'l-İlm, ts.), 58.

⁶⁸ el-Beğavî, *Me'âlimu't-tenzîl fi tefsiri'l-Kur'ân*, thk. M. A. en-Nemr vd. (b.y.: Dâru Taybe, 1417/1997), 1/46.

⁶⁹ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 1/135.

hâlinde ilgili açıklamaya “tefsir” mi yoksa “tevil” mi denilecektir? Sahabe tefsirinin kesinlik ifade etmesi hâlinde neden Mâtûrîdî, sahabenin ittifakla Allah’ın isim-sıfatları ile ilgili ayetlere getirdikleri yorumlara muhalefet edip onları tevil etmiştir? Bilginin kesinliği veya zannılığı göreceli bir durumdur. Dolayısıyla birinin “tefsir” kabul ettiği açıklamayı başkası “tevil” kabul edebilir. Bu durumda Kur’ân’ın geneli -özellikle müteşâbih ifadeleri-, kesin anlamı bilinmeyen lafızlar hâline gelirler. Ayrıca Allah Teâlâ’nın müteşâbihin tevil bilgisini kendisine nispet ettiği, Kur’ân’ın genelinin muhkem olduğunu bildirdiği, bununla birlikte muhkem ayetlerle ilgili olarak da birçok açıklamanın yapılabildiği göz önünde bulundurulduğunda Kur’ân, bir beşer kitabında dahi bulunmayan anlaşılmazlıklarla dolu olur. Hâlbuki Allah Teâlâ, onun apaçık bir Arapçayla indirildiğini ve genelinin muhkem olduğunu bildirmektedir. Mâtûrîdî, göreceli müteşâbihin doğru anlamının belirlenmesini “akıl zorunlu bilgilerine” havale eder.⁷⁰ Fakat bu bilgilerin de göreceli olabileceği esas alındığında işin içinden çıkılmaz bir hale gireceği belli olmaktadır. Halefin tefsir-tevil ile ilgili yaptığı diğer tanımlar da Kur’ân ve sünnetin kullanımından uzaktır. Bunun yanı sıra söz konusu tanımlar, selevin tevil yaklaşımına aykırı olup ya onunla çelişmekte ya da onu kısıtlamaktadır. Örneğin Sa’lebî ve Beğavî’nin tanımları, selevin “tevilin lafzın zahirine uygun veya ondan farklı olabileceği” şeklindeki düşüncesini “tevil, lafzın zahirinden farklıdır” şeklinde kısıtlamaktadır. Onların bu tanımları, muhkem ayetlerin bir tevilinin bulunmamasını gerektirir ki bu durum, yukarıda zikrettiğimiz vahyin diline aykırıdır. Selevin ve halefin bu tevil yaklaşımları, “rüyanın tevil/tabiri” örneğiyle anlaşılır bir şekilde açıklanabilir. Şöyle ki; tevil kavramına yüklediği anlama göre selev, bir rüyanın hem bütünüyle uykuda görüldüğü şekilde hem de uykuda görüldüğünden farklı bir şekilde gerçekleşebileceğini kabul eder. Halef ise bu durumu reddeder ve rüyanın, sadece uykuda görülenden farklı bir şekilde meydana gelebileceğini belirtir.

Halefin tefsir-tevil arasındaki ayrımını tefsirine ilk yansıtan müfessir, Mâtûrîdî’dir. Bununla birlikte söz konusu ayrımın Mâtûrîdî’den önce ortaya çıkıp yayılmaya başladığı ortadadır. Zira bizzat Mâtûrîdî, bu ayrımı yaparken ilim ehli arasında yaygınlaşan “Tefsir sahabeye, tevil de fakihlere aittir” sözüne dayanır. Mâtûrîdî’nin hilafet/ilim merkezinden uzak bir iklimde yaşaması ve kendi memleketinde dahi iki asra yakın bir süre boyunca ihmal edilmesi,⁷¹ bu ayrımın ortaya çıkması ve yayılması konusunda büyük bir etkiye sahip olmadığını gösterir. Yine Mâtûrîdî’den uzak bir coğrafyada onunla aynı tarihlerde yaşayan Nehhâs’ın da onun ayrımından farklı bir ayrımı aktardığı görülmektedir. Dolayısıyla söz konusu ayrımın hicri 4. yüzyılın başında veya 3. yüzyılın sonlarında ortaya çıktığı söylenebilir. Hicri 4. yüzyılın ikinci yarısında ise tevil ile tefsir ayrımının, İbn Habîb en-Nîsâbü’rî’nin (ö.406/1016) “Bizim dönemimizde, kendilerine tefsir ile tevilin arasındaki fark

⁷⁰ Mâtûrîdî, *Te’vîlâtü Ehli’s-Sunne*, 2/312.

⁷¹ Şükrü Özen, “Mâtûrîdî”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Erişim 02 Mart 2022).

sorulduğunda bunu bilemeyecek müfessirler türedi”⁷² diyebileceği seviyede kökleştiği görülmektedir. İşin ilginç tarafı ise İbnu’l-Cevzî ve İbnu’l-Esîr (ö.606/1210) gibi haleften bazı kimselerin, İbn Abbâs’a yapılan duada geçen “tevil” lafzının anlamı ile ilgili olarak halefin tanımını aktarmalarıdır.⁷³ Doğrusu Hz. Peygamber’in, kendisinden yaklaşık olarak üç yüz yıl sonra ortaya çıkan bir tanımı kastetmiş olması mümkün olmadığı hâlde böyle bir anlam olasılığından söz edilmesi oldukça gariptir.

Tayyâr’ın belirttiği gibi halefin “tevil” kavramına yüklediği “Ayetin lafzını, bir delile dayanarak lafzın zahirinden farklı bir manaya yormak” anlamının “Asıl manasından alınıp ilgili olduğu başka bir manaya nakledilen lafız”⁷⁴ şeklinde tanımlanan mecazla bağlantısı dikkat çekicidir. Buna göre her mecaz kullanımı bir tevil olmaktadır.⁷⁵ Mecaz ile tevil arasında var olan bu ilişki, aslında selefin batıl saydığı ve kendisine karşı çıktığı tevilin hangi anlamda tevil olduğunu ortaya koymaktadır. Şöyle ki; selefin döneminde “tevil” kavramı halefin ona yüklediği anlama sahip değildi. Selef de “tevil” lafzını yukarıda sözü geçen iki anlamda kullanırdı. Bununla birlikte selef, özellikle Allah’ın isim ve sıfatlarında hem Mu’tezilenin hem de kendilerini Ehl-i Sünnet’e nispet eden Küllâbiyye-Eş’ariyye gibi ekollerin mecaza kaçması ve onları yanlış bir şekilde tevil/tefsir etmesi nedeniyle batıl teville/sebepsiz veya haksız yere lafzın zahirinin terk edilmesine karşı çıkmıştır. O hâlde “Arap dilinde ve Kur’ân’da hakikat-mecaz ayrımı söz konusu mudur?” tartışmasının ötesinde selef, aslında Kur’ân ve sünnetin yanlış bir şekilde anlaşılmasına, “birtakım felsefi şüpheler veya zayıf dilsel yorumlar ya da mezhep taassubu” gibi gerekçelerle nasların zahirleri konusunda gereksiz veya haksız yere mecaza kaçılmasına itiraz etmiştir. “Kimi kelimelerin yüce Allah’ı 'vasıfsız bir zihni varlık' olarak kabul edilmesini gerektirecek şekilde sıfatlar ile ilgili yaptıkları yorumlar, batınilerin nasların zahirlerinin bağlayıcılığını ortadan kaldıracak tarzda savundukları görüşler, mecazın sınırsızlığından, kuralsızlığından ve yanlış kullanımından dolayı nasların anlaşılmasında meydana gelen kargaşalar” gibi durumlar bu itirazın yerinde olduğunu göstermektedir.

Bilindiği üzere kelimelerde asıl olan hakikattir. Hakikatin kastedilmesine geçerli bir sebeple engel oluşturan bir durumun olması hâlinde, “ilgili lafzın Arap dilinde söz konusu mecazi anlamda kullanılmakta olması ve lafzın kendisine yorulduğu mananın Kur’ân ve sünnete aykırı olmaması” şartıyla lafzın mecazi anlamı esas alınır. Bununla birlikte Hz. Peygamber’in, tebliğ görevini tam olarak yerine getirmiş olması için mecazi anlamı kastettiği buyruklarında bunu doğrudan veya dolaylı olarak açıklaması gerektiği açık bir durumdur. Özellikle avamıyla ve havassıyla herkesi ilgilendiren

⁷² ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ‘ulûmi’l-Kur’ân*, thk. E. İbrahim (b.y.: Dâru İhyâi’l-Kutubi’l-‘Arabiyye, 1376/1957), 2/152.

⁷³ el-Cevzî, *Garîbu’l-hadîs*, thk. A. E. el-Kal’ecî (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1405/1985), 1/37; İbn Esîr, *en-Nihâye fî garîbi’l-hadîsi ve’l-eser*, (Beyrut: el-Mektebetu’l-‘İlmiyye, 1399/1979), 1/80.

⁷⁴ İsmail Durmuş, “Mecaz”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Erişim 02 Mart 2022).

⁷⁵ Tayyâr, *Mefhûmu’t-Tefsîr*, 107.

itikadi konularda beklenti bu yöndedir.⁷⁶ Bu bağlamda sahabe de lafızların hakikatlerini-zahirlerini esas almış ve gereksiz yere mecaza yönelmemiştir. Örneğin Adiy b. Hâtim gibi pek çok sahabe, ayette geçen beyaz ve siyah ipliği, ayette geçen “sabahın...” ifadesi henüz inmediği için gerçek iplikler olarak algılamıştı. Ardından yüce Allah, yanlış algıyı ortadan kaldırmak amacıyla “sabahın...” ifadesini indirdi.⁷⁷ Ayetin bütünüyle indiği varsayılırsa da durum bunu değiştirmez. Zira söz konusu rivayette geçtiği üzere Hz. Peygamber, Adiy’e açıklamada bulunarak bizzat bu algıyı değiştirmiştir.⁷⁸ Mecazın/tevilin çoğu defa sınırsızca-kuralsızca kullanımından dolayı olacaktır ki Sa’lebî, Beğavî ve Cürçânî (Ö.816/1413) gibi bilginler, tevil tanımında “Kur’ân ve sünnete aykırı olmama” şartını dile getirirler.

Sonuçta halefin kendisine yüklediği manaya sahip olarak “tevil” kavramının kullanımı, Arap ve vahiy dilinden uzak, temelsiz ve çoğu defa ya kendi içinde ya da halefin yaptığı diğer tevil tanımlarıyla çelişkili olduğu için sorunlu görülmektedir. Mezkûr kullanımın var olanı yansıtmaya çalışan objektif ve realist bilgi anlayışından çok hali hazırdakini anlamlı kılmayı önceleyen pragmatist ve dolayısıyla spekülative bir yaklaşım olduğu söylenebilir.⁷⁹ Selef ile halefin aynı lafızları farklı manalarda kullanmasından dolayı meydana gelen anlam karmaşasını önlemek amacıyla selefin, vahyin diline ve fasih Arapçaya uygun olan “tevil” kavramı kullanım şeklini esas almak daha doğru olacaktır. Buna göre ayetin, lafzın zahirine ister uygun ister aykırı olsun yüce Allah’ın ayetteki maksudını ortaya koyacak şekilde yapılan doğru açıklamasına da, talep veya haber içeren ayetlerde bizzat talebin yerine gelmesine veya haber verilen durumun ilgili vaktinde gerçekleşmesine de “tevil” denilir. Ayetin anlamını Allah’ın maksadı dışına çıkaran yorumlara ise “tevil” kavramının olumlu yönünün gölgede kalmaması adına “batıl tevil” veya “tahrif” denilmesi daha uygun olur.⁸⁰

2. Selefin ve Halefin Farklı Tevil Yaklaşımlarının Tefsire Yansımaları

Selefin ve halefin farklı tevil yaklaşımları, doğal olarak Kur’ân ayetlerinin tefsirinde birbirinden farklı/birbirine aykırı yorumların elde edilmesine yol açmıştır. Söz konusu yaklaşımların etkilerinin en çok “Allah’ın isim ve sıfatları” ile ilgili konularda görüldüğü söylenebilir. Günümüzde ise söz konusu yaklaşımlar, “Had cezaları” ve “Mucizeler” vb. ile ilgili ayetlerin yorumlanmasında etkilerini göstermektedir. Bu bağlamda “Allah’ın isim ve sıfatları” ve “Had cezaları” ile ilgili konularda birer örnek vermek, bu tevil yaklaşımlarının tefsire etkisini yansıtmaya açısından yararlı olacaktır.

⁷⁶ el-Harrânî, *er-Risâletü'l-medeniyye*, thk. el-Feryân (b.y.: y.y., 1408), 39-41.

⁷⁷ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 4/132, 134.

⁷⁸ Bu konudaki görüş ayrılığı için bk. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 4/132-135. Selefin bu tutumunun meşhur olması hasebiyle daha fazla örnek verilmesine gerek duyulmamıştır.

⁷⁹ Tefsirde pragmatist yaklaşım ve spekülative yorum tanımlamaları ve örnekleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ahmet S. Sıcak, *Tefsirde Spekülative Yorum Ashâbü'l-Karye Örneği* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2021), 46-57.

⁸⁰ el-Harrânî, *es-Safediyye*, thk. M. Reşâd Sâlim (Mısır: Mektebetü İbni Teymiyye, 1406), 1/291.

2.1. “İstivâ” ile ilgili ayetin yorumları

Selef, Allah’ın arşa gerçekten istivâ ettiğine inanır, ama istivânın keyfiyetinin bilinmeyeceğini belirtir ve istivâ ile ilgili ayetleri buna göre anlamlandırır. Onun bu konuda herhangi bir görüş ayrılığı yaşamadığı bilinmektedir. Ebû Ömer b. Abdilber (ö.463/1071), Ebû Ömer et-Talemenkî (ö.429/1038) ve Kurtubî (ö.671/1273) bu konuda selefin icma ettiğini aktarır.⁸¹ Eş’arî (ö.324/935-36) de bu konuda selefin görüşünü aktarır ve farklı bir görüşten söz etmez,⁸² ayrıca kendisinin de bu görüşü savunduğunu ifade eder.⁸³ Cehmiyye, Mu’tezile ve Hâricîler ise -“istivâ” sıfatını “istilâ/egemen olma” manasına yordukları gibi⁸⁴ Allah’ın sıfatlarını tevil ederlerdi ve selefi müşebbihe olmakla itham ederlerdi.⁸⁵ Cehm b. Safvân’ın (ö.128/745-46) istivâ ile ilgili görüşünde aşırıya kaçıp da işin sonunda istivâ ile ilgili ayeti Kur’ân’dan kazımak istediğini ifade etmesi,⁸⁶ selefin ise bir kişinin cehmi olup olmadığına onun istivâ sıfatını tevil edip etmemesiyle karar vermesi⁸⁷ söz konusu iki görüşün arasındaki derin ayrımı yansıtmaktadır.

Yüce Allah’ın arşa istivâ ettiğinden bahseden ayetler, Kur’ân’ın yedi yerinde geçer.⁸⁸ Yüce Allah, bu ifadeden önce genellikle “gökler ile yerin altı günde yaratılmasından” söz eder. Sadece Ra’d sûresinin ikinci ayetinde “göklerin direksiz yükseltilmesinden” bahsettikten sonra arşa istivâ ettiğini bildirir. Selef, bu ayetlerde geçen “على العرش استوى استوى على العرش” ifadelerini, hepsi de aynı/yakın anlama gelen dört lafızla tefsir eder.⁸⁹ İbn Abbâs, “صعد/ yükseldi”,⁹⁰ Ebu’l-Âliye (ö.90/709), Hasan-ı Basrî (ö.110/728) ve Rabî’ b. Enes (ö.140/757) “ارتفع/ yükseldi”,⁹¹ Mukâtil “استقر/istikrar buldu”,⁹² Mücahid, Ebû Ubeyde ve Sa’leb (ö.291/904) “علا/ yükseldi”⁹³

⁸¹ Ebû Ömer Yûsuf b. Abdilber, *et-Temhîd limâ fi’l-Muvatta mine’l-me’ânî ve’l-esânîd*, thk. Mustafa b. Muhammed el-‘Alevî – M. A. el-Bekrî, nşr. Vizâratu ‘Umumi’l-Evkâf (Mağrip: y.y., 1387), 7/145; Cevziyye, *İctimâ’u’c-cuyûşi’l-İslâmiyye ‘ala harbi’l-Muattlati ve’l-Cehmiyye*, (Beyrut: Dâru İbni Hazm, 1440/2019), 1/204; Kurtubî, *el-Câmi’u li-Ahkâmi’l-Kur’ân*, 7/219.

⁸² Ebu’l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu’l-musallîn*, thk. N. Zerkûr (b.y.: el-Mektebetu’l-‘Asriyye, 1426/2005), 1/168, 226.

⁸³ el-Eş’arî, *el-İbâne ‘an usûli’d-diyâne*, thk. F. H. Mahmud (Kahire: Dâru’l-Ensâr, 1397), 105. İbn Teymiyye, Allah’ın arşa istivâ etmiş olduğu konusunda Kur’ân ve sünnetin kanıtlarla dolu olduğunu, selefin konuyla ilgili sözlerinin oldukça çok olduğunu ifade eder. Selef’in bu konudaki sözleri için bk. el-Cevziyye, *İctimâ’u’c-cuyûşi’l-İslâmiyye*, 1/89, 162-520. Ebû Hanîfe ve Şâfiî gibi dört mezhep imamı da bu görüştedir. Bk. el-Âlûsî, *Gâyetü’l-emânî fi’r-reddi ‘ala’n-Nebhânî*, thk. Âlu Zehevî (Riyad: Mektebetu’r-Ruşd, 1422/2001), 1/590, 594.

⁸⁴ Eş’arî, *Makâlât*, 1/168.

⁸⁵ İbn Abdilber, *et-Temhîd*, 7/145.

⁸⁶ Ahmed b. Hanbel, *es-Sunne*, thk. el-Kahtânî (Demmâm: Dâru İbni’l-Kayyim, 1406/1986), 1/167.

⁸⁷ Abdullah b. Ahmed, *es-Sunne*, 1/123.

⁸⁸ el-A’râf 7/54, Yûnus 10/3, er-Ra’d 13/2, Tâhâ 20/5, el-Furkân 25/59, es-Secde 32/4, el-Hadîd 57/4.

⁸⁹ el-Cevziyye, *Metnu’l-kasîdeti’n-nûniyye* (Kahire: Mektebetu İbni Teymiyye, 1417), 87.

⁹⁰ el-Ferrâ, *Me’ânî’l-Kur’ân*, thk. en-Necâtî vd. (Mısır: Dâru’l-Mısıriyye, ts.), 1/25.

⁹¹ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru İbni Ebî Hâtim*, 1/75.

⁹² Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, 3/21.

lafızlarıyla istivâyı açıklar. Taberî de bu ifadenin “ارتفع وعلا/yükseldi” anlamına geldiğini belirtir.⁹⁴ Ayrıca selef, ayette geçen “arş” lafzını, yedi göğün üzerinde bulunan bir taht/mahlûk olduğunu bildirir.⁹⁵ Mu‘tezile, Cehmiyenin bir kısmı ve bazı kelamcılar ise istivâyı “استيلاء/istilâ” manasına yormalarından dolayı olacaktır ki arşın da “mülk” anlamına geldiğini savunur.⁹⁶

Selef ve –Cehmiyye ve Mu‘tezile gibi- kelamcılar arasında meydana gelen bu ihtilafın ilgili ayetlerin tefsirine yansıdığı ve haleften bazı kimselerin kelamcıların görüşünü savundukları görülmektedir. Şöyle ki; “İstivâ” lafzını, Mu‘tezile mezhebine mensup Ahfeş (ö.215/830) ile Hâricîlerin İbâziyye kolundan olan Huvvârî (ö.280/893) “قَدْر/kadir oldu” anlamına yorar.⁹⁷ Yine Huvvârî, Mu‘tezile ile aynı görüşü paylaşarak arşın “mülk” anlamına geldiğini savunur.⁹⁸ Taberî ise “تَمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ”⁹⁹ ayetinin tefsirinde “istivâ” lafzının kullanımı ile ilgili bilgiler verip bu konuda yaşanan ihtilaftan söz ettikten sonra “اسْتَوَى إِلَى” ifadesinin de “yükseldi” anlamına geldiğini belirtir.¹⁰⁰ Tefsirinde istivâ konusuna büyük bir kısım ayıran ve yaptığı yorumda sefeye muhalefet eden ilk müfessirin Mâturîdî olduğu görülmektedir. Mâturîdî, Bakara sûresinin 29. ayetinin tefsirinde “تَمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ” ifadesinin tefsirinde “istilâ” anlamının da içinde yer aldığı üç yorum aktarır, ama selefin ayete verdiği manadan bahsetmez. Allah’ın sıfatlarıyla ilgili ayetlere yönelik iki olası yöntemin izlenebileceğini belirtir. Buna göre ilk yöntem, “Kur’ân’da geçen sıfatları olduğu gibi kabul etmek ve Allah’ı sıfatlarında hiçbir yaratılmışa benzetmemektir.” İkincisi de “ilgili ayetleri anlaşılır kılmak amacıyla onları olası manalara yormaktır.” Ardından Allah’ın arşa istiva etmesiyle ilgili iki olası yorumdan söz eder. Birinci olasılığa göre arştan maksat “mülk”tür, istivâdan maksat da “istilâ”dır. Dikkat edildiği üzere bu, Mu‘tezile’nin görüşüdür. İkinci olasılık da Allah’a bir mekân isnat etmeksizin onun arş dâhil her şeyden üstün olduğunu söylemektir. Bu olasılığa göre ise arş, mahlûkatın en yükseğidir.¹⁰¹ Mâturîdî, arşın bir mekân olduğu ve Allah’ın arşın üzerinde yükseldiği görüşünün müşebbiheye ait olduğunu söyler.¹⁰²

Ardından “bir kimsenin bir mekâna nispet edilmesinin bir yücelik olmadığını, mekâna nispet edilen kimsenin o mekâna muhtaç olacağını, yine ilgili mekânın orada bulunan şahsın boyutunda veya ondan daha büyük olabileceğini, mekânın ise

⁹³ Ebû Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'ân*, 1/273, 2/15; Buhârî, “Tevhîd”, 22; el-Lâlekâî, *Şerhu usûli i'tikâdi Ehli's-Sunneti ve'l-Cemâ'a*, thk. el-Gâmidî (Suudi Arabistan: Dâru Taybe, 1423/2003), 3/443.

⁹⁴ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 16/11.

⁹⁵ el-Beyhakî, *el-Esmâu ve's-sifât*, thk. el-Hâşidî (Cidde: Mektebetu's-Sevâdî, 1413/1993), 2/272.

⁹⁶ ed-Dîneverî, *Te'vilu Muhtelefi'l-Hadîs* (b.y.: el-Mektebu'l-İslâmî, 1419/1999), 119; ed-Dârimî, *er-Reddu 'ala'l-Cehmiyye*, thk. Bedr b. Abdullah el-Bedr (Kuveyt: Dâru İbni'l-Esîr, 1416/1995), 32.

⁹⁷ el-Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. M. Karâ'a (Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1411/1990), 2/443; el-Huvvârî, *Tefsîru kitâbi'l-Lâhi'l-'Azîz*, thk. B. Şerîfî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1990), 3/33.

⁹⁸ Huvvârî, *Tefsîru kitâbi'l-Lâhi'l-'Azîz*, 3/215, 343.

⁹⁹ el-Bakara 2/29.

¹⁰⁰ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 1/454-457.

¹⁰¹ Mâturîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sunne*, 1/410-412.

¹⁰² Mâturîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sunne*, 4/444, 451.

mekânda bulunan şahıstan küçük olmasının anlamsız olacağını” söyleyerek Allah’ın bir mekânda bulunmasının mümkün olmadığını savunur.¹⁰³ Ardından Allah’ın bir mekânda bulunamayacağı hakkında farklı delillerden söz eder.¹⁰⁴ Semerkandî (ö.373/983) de bu konuda Mâturîdî’ye uyarak ayetin yorumlanabileceği iki olasılıktan söz eder, ama selefin görüşünden hiç bahsetmez; bununla birlikte ayeti, lafzın zahirini esas alarak açıklayanları müşebbihe olmakla itham eder. Mâlik b. Enes gibi selefin ise ilgili ayetlere iman ettiklerini ve manalarından bahsetmediklerini aktarır. Arşın bir varlık olduğunu kabul etse de onun, dua edenlerin nereye yöneleceklerini bilmeleri amacıyla yaratılmış olduğunu belirtir.¹⁰⁵ Sa’lebî gibi haleften bazı müfessirler, selefin görüşü dâhil konuyla ilgili görüşleri sıralar, sonra da ayeti lafzın zahirine aykırı bir şekilde tevil eder.¹⁰⁶ Bazı müfessirler de selefin görüşüne değinmeden ve herhangi bir tercihte bulunmadan konuyla ilgili farklı görüşleri aktarır. Mâverdî’yi buna örnek gösterebiliriz.¹⁰⁷ İbnu’l-Cevzî gibi haleften kimi müfessirler ise bu konuda selefin görüşünü savunur ve özellikle “istilâ” yorumunu eleştirir.¹⁰⁸

Bu bilgilerden anlaşıldığı üzere selef, “tevil” kavramının birinci anlamı olan “tefsir”in gereğini yerine getirerek ilgili ayetin anlamını açıklamış, ayetin sözünü ettiği sıfatın hakikatini/keyfiyetini ise Allah’a havale etmiştir. Zira bu bilgisi yalnızca ona aittir. Dolayısıyla Mâturîdî ile Semerkandî’nin selefin yöntemini nitelerken “onların ayetin manasından bahsetmedikleri, ayeti lafzın zahirini esas alarak açıklayanların müşebbihe oldukları” şeklindeki iddialarının doğruyu yansıtmadığı görülmektedir. Mâturîdî’nin sahabenin tefsirini “kesin bilgi” olarak nitelemesi, selefin üzerinde icma ettiği görüşe muhalefet edip onu müşebbiheye nispet etmesi, bir çelişki olarak görülebilir. Onun, Allah’a bir mekân nispet etmenin akla getirebileceği şüphelere dayanarak Kur’ân ve sünnetin ona nispet ettiği “istivâ, uluv” sıfatını gereksiz yere lafzın zahirine aykırı olarak yorumlaması yersiz gözükmektedir. Zira bu düşünceye, “Allah’a bir mekân nispet etmemek, onun zihin dışında var olmamasını gerektirir. Çünkü zihin dışında olup da bir mekânı/yönü bulunmayan bir varlık bilinmemektedir. Cehmiyye’nin dediği gibi onun her yerde olduğunu söylemek ise Allah’ın uygun olmayan her yerde bulunduğu anlamına gelir” gibi yanıtlarla karşı çıkılabilir.¹⁰⁹

O hâlde özellikle aklın işlev alanının çok sınırlı olduğu “Allah’ın sıfatları-gayp” gibi konularda aklın herkes tarafından kabul gören zorunlu bilgileri dışında bazı varsayımlara dayanarak “sübutu ve delaleti” kesin olan¹¹⁰ ayetlerin, anlamlarını

¹⁰³ Mâturîdî, *Te’vilâtu Ehli’s-Sunne*, 4/444-450.

¹⁰⁴ Mâturîdî, *Te’vilâtu Ehli’s-Sunne*, 4/451-456.

¹⁰⁵ es-Semerkandî, *Bahru’l-’Ulûm* (b.y.: Dâru’l-Kutubi’l-’İlmiyye, 1413/1993), 1/39, 521.

¹⁰⁶ Sa’lebî, *el-Keşfu ve’l-beyân*, 1/365-372.

¹⁰⁷ Mâverdî, *en-Nuketu ve’l-’uyûn*, 2/229-230.

¹⁰⁸ İbnu’l-Cevzî, *Zâdu’l-mesîr*, 2/128-129.

¹⁰⁹ Eş’arî, *el-İbâne*, 109. Taberî ve İbn Teymiyye de bu tür bir duruma işaret ederler. bk. Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 1/457-458; İbn Teymiyye, *Mecmû’u’l-fetâva*, 3/67.

¹¹⁰ Selefin ayetin delaleti üzerinde icma etmesi, ayetin delaletinin kesin olduğunu gösterir.

değiştirecek yorumlara tabi tutulmasının oldukça hatalı bir davranış olduğu söylenebilir. Nitekim “Allah’ın kullara benzemediği gibi onun istivâsı da kulların istivâsına benzemez. Dolayısıyla kulun kendisine istivâ ettiği şeye muhtaç olması, yüce Allah’ın istivâ ettiği arşa muhtaç olduğunu göstermez. Bilakis arşı kudretiyle ayakta tutan bizzat yüce Allah’tır. Allah ne zatında ne sıfatlarında ne de fiillerinde yaratıklara benzer” denilmesi suretiyle söz konusu endişe ortadan kaldırılabilir.¹¹¹ Bunun yanı sıra “istivâ” lafzının, Arap dilinde “istilâ” anlamında kullanılmadığını İbnu’l-A’râbî (ö.231/846) ve İbn Fâris (ö.395/1004) gibi meşhur dilciler ifade eder.¹¹²

“İstilâ” yorumunun esas alınması hâlinde ise şu sorunlar ortaya çıkar: “İstilâ” lafzı, bir şahsın giriştiği bir mücadele sonucunda karşı tarafa galip gelmesi ve egemen olmasını ifade eder. O hâlde Allah, arşa egemen olmak için onunla mücadeleye mi girişmiştir? Allah’ın arşı istilâ etmediği sırada arş başıboş mu kalmıştı?¹¹³ Hâlbuki Allah, arşı göklerden ve yeryüzünden önce yarattığını bildirmektedir.¹¹⁴ Yine bu yoruma göre Allah’ın arşa egemen olmasıyla yarattığı diğer şeylere egemen olmasının arasında ne tür bir fark olabilir ki Allah bu farka dayanarak özellikle burada arşa egemen olmasından bahsetmiş olsun?¹¹⁵ Ayette sözü geçen arşın “mülk” olarak yorumlanması da Mu’tezilenin/halefin içine düştüğü ayrı bir hatadır. Zira arşın melekler tarafından taşınmasından,¹¹⁶ onun suyun üzerinde bulunduğundan,¹¹⁷ kırmızı bir yakut olduğundan, ayaklarının/direklerinin var olduğundan, Firdevs cennetinin üzerinden yer aldığından söz eden nasslar ve onun niteliklerinden bahseden rivayetler, arşın yedi göğün üzerinde Allah’ın üzerine istivâ ettiği bir yer/taht olduğunu açıkça göstermektedir.¹¹⁸ Yine arşın şanlı, yüce, şerefli ve azim gibi ifadelerle nitelenmesi bunu destekler.¹¹⁹

Semerkindî’nin iddiasının aksine olarak Müslümanlar, Allah’ın arşın üzerinde olduğuna inanmaları sebebiyle ellerini semaya doğru kaldırırlar. Yoksa arş, duanın

¹¹¹ el-Harrânî, *el-Cevâbu’s-sahîh limen beddele dîne’l-Mesîh*, (Suudi Arabistan: Dâru’l-‘Âsima, 1419/1999), 4/427. Hattâbî, bu itirazı dile getirir. İbnu’l-Mevsilî, *Muhtasaru’s-savâ’iku’l-mursele ‘ala’l-Cehmiyyeti ve’l-Mu’attıla*, thk. S. İbrahim (Kahire: Dâru’l-Hadis, 1422/2001), 373.

¹¹² Beyhakî, *el-Esmâu ve’s-Sifât*, 2/311-312; el-Lâlekâî, *Şerhu i’tikâdi Ehli’s-Sunne*, 3/442-443; İbnu’l-Cevzî, *Zâdu’l-Mesîr*, 2/129.

¹¹³ İbn Teymiyye, *Beyânu telbîsi’l-Cehmiyye*, 1/31.

¹¹⁴ Hûd 11/7.

¹¹⁵ Eş‘arî, *el-İbâne*, 108-109; Dârimî, *er-Reddu ‘ala’l-Cehmiyye*, 40; İbn Teymiyye, *Beyânu telbîsi’l-Cehmiyye*, 1/44. İbnu’l-Mevsilî, “istivâ” lafzına selefin anlayışı dışında getirilen farklı yorumların 42’den batıl olduğunu belirtir ve bunları sıralar. bk. İbnu’l-Mevsilî, *Muhtasaru’s-savâ’ik*, 371-390.

¹¹⁶ el-Hâkka 69/17.

¹¹⁷ Hûd 11/7.

¹¹⁸ Bu ve diğer rivayetler için bk. Ebî Şeybe, *el-‘Arşu ve mâ ruviye fîhi*, thk. et-Temîmî (Riyad: Mektebetu’r-Ruşd, 1418/1998), 293-494; Sadruddin el-Hanefî, *Şerhu’l-‘akîdeti’t-tahâviyye*, thk. A. et-Turkî (Beyrut: Muessesetu’r-Risâle, 1417/1997), 2/366-367; ez-Zehebî, *el-‘Arş*, thk. et-Temîmî, nşr. ‘İmâdetu’l-Bahsi’l-‘İlmi bi’l-Câmi‘ati’l-İslâmiyye (Medine: y.y., 1424/2003), 2/9-156.

¹¹⁹ bk. el-Harrânî, *er-Risâletu’l-‘arşîyye* (Kahire: el-Matba‘atu’s-Selefiyye, 1399), 9; Yusuf Okşar, “Muhammed b. Eşref Şemsüddin Es-Semerkindî’nin Astronomi Anlayışı ve Kevnî Ayetler Bağlamında Tefsir Metodu”, *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 14/40 (2017), 434.

kiblesi kılınmamıştır. Nitekim Eş'arî'nin dediği gibi Allah arşın üzerinde olmasaydı, Müslümanlar dua ederken ellerini ne semaya kaldırırlardı ne de yeryüzüne doğru çevirirlerdi.¹²⁰ Arştan habersiz Müslümanların, çocukların ve hatta kendilerine risalet ulaşmayan kimselerin dua ederken semaya doğru yönelme hissini taşımaları, bu duygunun Allah tarafından kulların kalplerine yerleştirilen fitri bir duygu olduğunu gösterir.¹²¹

Halefin, "istivâ" ayetini lafzın zahirine ve Allah'ın yüceliğine uygun bir şekilde açıklayan selefin yaptığı tevili/tefsiri terk edip lafzın zahirine aykırı olarak yaptıkları teviller, yağmurdan kaçarken doluya tutulmak misali hem tenzihte yapılan bir aşırılık hem çelişkili birer yorum olarak gözükmektedir. Selefin bu konudaki söz birliğine muhalefet, zımnem selefi yanlış anlayışa sahip olmakla itham etmeyi içerir ki bu ciddi bir iddiadır. Bu bağlamda "istivâ" sıfatının yorumu örneğinde görüldüğü gibi halefin, Allah'ın sıfatlarını içeren ayetlerin tevilde genellikle selefin anlayışından uzaklaştığı sonucuna varılabilir. Bunun yanı sıra halefin, ayeti istediği anlama yormak isterken tevilin "Kur'ân'a, sünnete ve Arap diline uygun olma" gibi bizzat kendileri tarafından koşulan şartlara uymaması dikkat çekicidir. Bütün bu olumsuzluklar, tevilin "lafzın zahirine aykırı olması" gerektiği düşüncesinin doğal bir sonucu olarak görülebilir. Bu düşünceyle ve şartlarına uyulmayarak yapılan tevilin, "ayetin anlamını ortaya koyan bir yol" değil de "ayete, istenen anlamı söyletmeyi sağlayan yol" hâline geleceği-geldiği açık bir durumdur.

2.2. Hırsızlık cezası ile ilgili ayetin yorumları

Seleften halefe kadar bütün müfessirler, itikadi ve fihhi mezheplerinin farklılığına rağmen hırsızın elinin kesilmesi ile ilgili ayeti lafzın zahirini esas alarak yorumlarlar ve hırsızın kendisiyle hırsızlık yaptığı organı olan "el"inin kesileceği konusunda söz birliği ederler. Aralarında var olan anlaşmazlık ise sadece elin nereden kesileceğiyle ilgilidir. Kimisi elin omuzdan, kimisi dirsekten ve kimisi bilekten kesileceğini söyler. Şîa mezhebine mensup kimi müfessirler ise başparmak dışındaki parmakların kesileceğini savunur.¹²² Bu bağlamda selefle halef arasında ayette geçen "ellerini kesin" ifadesini mecazi anlamda yorumlayan bir kimse bulunmamaktadır. Fakat 19. yüzyıldan itibaren modernizm ve Kur'âncılık gibi akımların etkisiyle bu ayetin birbirleriyle çelişen mecazi yorumlarından söz edilmeye başlanmıştır. Bu konuda yapılan yorumları ve gerekçelerini şu şekilde özetleyebiliriz:

¹²⁰ Eş'arî, *el-İbâne*, 107.

¹²¹ ed-Dârimî, *Nakdu'd-Dârimî 'ala'l-Merisî*, thk. Reşîd b. Hasan el-Elma'î (b.y.: Mektebetu'r-Ruşd, 1418/1998), 1/228-229. Arşın durumu ve Allah'ın ona istivâ etmesi ile ilgili detaylı bilgi için bk. Dârimî, *er-Reddu 'ala'l-Cehmiyye*, 32-70.

¹²² Örneğin bk. Huvvârî, *Tefsîru kitâbi'l-Lâhi'l-'azîz*, 1/468-469; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 8/407-410; Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmidî't-tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-Kîtâbi'l-'Arabî, 1407), 1/631-632; et-Tabersî, *Mecme'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Murtada, 1427/2006), 3/271-274.

Perviz (ö.1985) “Ayette geçen 'el kesme' ifadesi mecazidir. Bundan maksat, suçlunun hırsızlık suçunu bir daha yapamayacağı şekilde cezalandırılmasıdır. Uygun cezayı belirleyecek olan ise İslam devletidir” der.¹²³ Mehmet Okuyan ve bazı Kur'âncılar/modernistler, ayetin “ortamın, hırsızlığın yapılamayacak bir duruma getirilmesi” anlamına geldiğini savunur.¹²⁴ Bayraktar Bayraklı da bu görüşü destekler. Ayrıca ayetin ellerin hafif bir şekilde kesilmesini emrettiğini belirtir.¹²⁵ Bu yorumlar için öne sürülen gerekçelerin arasında şunlar sayılabilir: “El kesme” ifadesi Arapçada hem “organın kesilmesi” hem de “gücü engelleme” anlamında kullanılmaktadır. Mecazi anlam ise ayete daha uygun gözükmektedir. Allah bu ayette biri kadın ve diğeri de erkek olmak üzere iki hırsızdan söz eder. Ancak ayette “ikisinin ellerini kesin” ifadesi geçer. Ayete göre kesilmesi gereken el sayısı iki olduğu hâlde burada “eller” ifadesinin kullanılması, bu ifadeyle organ olan elin kastedilmediği görüşünü destekler. Bir sonraki ayette tevbe edenin tevbesinin kabul edileceğinden söz edilmektedir. Dolayısıyla el kesme ifadesinin hakiki anlama yorulması hâlinde bu ayetin bir anlamı kalmamaktadır. Aç bırakılan kişinin hırsızlık yapması hâlinde elinin kesilmesi kadirşinas bir tutum değildir. El ile yapılan hırsızlıkta el kesiliyorsa, o zaman başka organlarla yapılan hırsızlıkta neden ilgili organ kesilmez? Ayrıca günümüzde hırsızın mikro cerrahi yöntemiyle elini diktirebileceğinden el kesmek anlamsızdır. Eli kesilen hırsız topluma yük olacağı için Allah'ın böyle bir şeyi emretmiş olması düşünülemez.¹²⁶

Bazı kimselerin, ifade ettiği anlam ile ilgili hiçbir ihtilafın yaşanmadığı bu ayete getirdikleri farklı mecazi yorumlar ümmetin süregelen icmaina aykırıdır. Nitekim cahiliyye döneminde, Hz. Peygamber, halifeler ve sonraki Müslüman devletler döneminde bu cezanın uygulanması, ayetteki lafzın hakiki manada anlaşılması gerektiğini göstermektedir.¹²⁷ Mâide sûresinin 33. ayetinde muhâriplerin ellerinin ve ayaklarının çapraz bir şekilde kesilmesinin emredilmesi, hırsızlık cezası ile ilgili ayetin de hakiki anlamda kabul edilmesine işaret eder. Kaldı ki hırsızlık ile ilgili ayette, söz konusu uygulamanın bir “ceza” ve “ibret” olarak nitelenmesi, ayetin “hırsızlığı engelleme, hırsızlığa götüren yolları kapama” anlamında bir tedbir/önlem olarak

¹²³ Hâdim Huseyn, *el-Kur'âniyyûn ve şubuhâtuhum havle's-Sunne*, (Tâif: y.y., 1421/2000), 412.

¹²⁴ Dini Cevaplar, “Kur'an'da Hırsızlığın Cezası El Kesmek midir? / Mehmet Okuyan”, *Facebook* (12 Ocak 2019, 09:00); İlahi Bahş, *el-Kur'âniyyûn*, 413.

¹²⁵ Bayraktar, bu yorumunda çelişkiye düşmüştür. Çünkü ayete, hem hakiki hem de mecazi bir anlam vermiştir. Ayrıca bu yorumu yaparken “kesmek” fiili ile “eller” kavramını birbirinden ayrı ayrı olarak ele alıp anlamlandırmıştır. bk. Karma Videolar, “Hırsızlıkta El Kesme Meselesi –Bayraktar Bayraklı”, *YouTube* (25 Aralık 2021) 00:00:34-00:07:15.

¹²⁶ Dini Cevaplar, “Kur'an'da Hırsızlığın Cezası El Kesmek midir? / Mehmet Okuyan”, (12 Ocak 2019, 09:00; Eren Erdem, “Kur'ânda Hırsızın Elinin Kesilmesi Yazıyor mu?”, *YouTube* (18 Mart 2013), 00:00:40-00:08:19; Çağlar Cilara, “Ben Bu Dini Reddediyorum – Mustafa İslamoğlu”, *YouTube* (2 Ocak 2020), 00:52:20-00:54:00; İlahi Bahş, *el-Kur'âniyyûn*, 412-413; es-Serîrî, *el-Kânûn fî tefsîri'n-nusûsi's-şer'iyye* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1427/2006), 95-98.

¹²⁷ el-'Askerî, *el-Evâil* (Tanta: Dâru'l-Beşîr, 1408), 53; Mâverdî, *en-Nuketü ve'l-'uyûn*, 2/35-36; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, (b.y.: Dâru Taybe, 1420/1999), 3/107; İbn 'Âşûr, *et-Tehrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1984), 6/192.

anlaşılmasını imkânsız kılmaktadır. Ayette geçen “hırsızlık yapan erkek ve hırsızlık yapan kadın” ifadeleri, hırsızlık eyleminin gerçekleşmiş olmasını gerektirir. Bu durumda ise hırsızlığı önlemekten değil de hırsızlığın cezasından söz etmek uygun olur ki ayet de bundan bahsetmektedir. Gerçekten hırsızlığa mecbur kalan kimsenin elinin kesilmesinin kadirşinas bir tutum olmadığını söylemek ise yanlış algı oluşturmaktır. Çünkü İslam hukukunda hırsızlık cezası belli şartların oluşmasına bağlanmıştır ki bu şartlardan biri de hırsızlık yapan kimsenin buna mecbur kalmış olmamasıdır. Hz. Ömer’in Hâtıb b. Ebî Belte’a’nın açlıktan dolayı hırsızlık yapmak zorunda kalan kölelerine el kesme cezasını uygulamaması buna örnektir.¹²⁸ Eli kesilen hırsızın topluma olan yükü, toplum huzurunun ve güvenliğinin bozulmasının neden olacağı olumsuz sonuçlardan hiç kuşku yok ki daha az/basit olacaktır. Bu cezanın uygulandığı bir toplumda hırsızlığın ancak yok denecek seviyede görülebileceği ortadadır.

Ayette geçen “فَطَعَ” fiilinin asıl anlamı “kesip koparmak”tır.¹²⁹ Bu lafzın hakiki manasının sebepsiz yere mecaza yorulması, “anlamı saptırmak/spekülatif yorum” kapsamına girer. Kaldı ki “el kesme” ifadesinin mecazen kullanımına dair sözlüklerde hiçbir örneğin geçmemesi, bu yorumun yanlışlığını ortaya koyar.¹³⁰ Mecazi anlamın kastedildiği iddiasını ispatlamak için “ikisinin ellerini/أَيْدِيَهُمَا” ifadesinde geçen “el” lafzının¹³¹ çoğul olarak kullanılmasını öne sürmek doğru değildir. Zira Ebû Ubeyde ve Ferrâ gibi dil bilgini bazı müfessirlerin belirttikleri üzere bu, Arapçada bilinen bir kullanımdır ve genellikle beden organlarının tamlamasında söz konusu olmaktadır.¹³² Nitekim yüce Allah, “İkiniz de Allah’a tövbe ederseniz (çok iyi olur), çünkü ikinizin kalpleri (قُلُوبُكُمَا) –yani her birinizin kalbi- eğrilmişti”¹³³ ayetinde de bu üslubu kullanır. Dikkat edildiği takdirde bu ayette de iç organ olan “kalp”ten söz edilmektedir. Kalp lafzının çoğul olarak kullanılmasına rağmen onunla her birinin kalbi kastedildiği gibi burada da çoğul olan “eller” lafzıyla her birinin bir eli kastedilmiştir.¹³⁴ Ayette “el” lafzının çoğul olarak kullanılması, ayetin başında geçen “hırsızlık eden erkek ve hırsızlık eden kadın” ifadesiyle belirli iki şahsın değil de erkek olsun kadın olsun “hırsız” isminin kapsamına giren herkesin kastedildiğine işaret eder. Nitekim erkek ve

¹²⁸ Mâlik, *el-Muvatta*, 2/748; Şâfi’î, *el-Müsned* (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1400), 224; et-Tahâvî, *Şerhu muşkili’l-âsâr*, thk. el-Arnaût (b.y.:Muessesetu’r-Risâle, 1415/1994), 13/365; el-Beyhakî, *Ma’rifetu’s-sunen ve’l-âsâr*, thk. A. E. Kal’ecî (Beyrut: Dâru Kuteybe, 1412/1991), 12/425

¹²⁹ İbn Fâris, *Makâyisu’l-luğa*, 5/101; İbn Sîde, *el-Muhkem ve’l-muhîtu’l-a’zam*, 1/159; İbn Manzûr, *Lîsânu’l-Arab*, 8/276.

¹³⁰ Bu konuda geniş bilgi için bk. Savaş Kocabaş, “Hırsızlık Âyetinde ‘El Kesme’nin ‘Güç Kesme ve Engelleme’ Şeklindeki Modern Yorumunun Analizi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 18/35 (Nisan 2020), 221-228.

¹³¹ Abdest ayetinde geçen “el” lafzıyla, had cezalarında geçen “el” lafzının birlikte yorumu hakkında bk. Necmettin Çalışkan, *Kur’ân’ın İki Fikhî Okunuşu Tahâvî’nin Ahkâmü’l-Kur’ân ve Şerhu Meâni’l-Âsâr’ı Karşılaştırmalı Örneği* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2018), 165.

¹³² Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, 1/306-308; Ebû Ubeyde, *Mecâzu’l-Kur’ân*, 1/166; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/631; el-‘Arabî, *Ahkâmu’l-Kur’ân* (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1424/2003), 2/116-118.

¹³³ et-Tahrîm 66/4.

¹³⁴ Cessâs, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, thk. M. A. Şahin (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1415/1994), 4/62.

kadın hırsızlardan bahseden lafızların ötreli gelişi buna delalet eder.¹³⁵ Yine İbn Mes'ûd'dan aktarılan "Hırsızlık eden erkekler ve hırsızlık eden kadınlar..." kıraati de bunu destekler.¹³⁶ "İkisinin ellerini" ifadesi "ikisinin iki elini" şeklinde tesniye olarak kullanılmış olsaydı, bu Arap dili açısından mümkün olmakla birlikte bu kullanım, evla olan kullanıma aykırı olurdu ve "her hırsızın iki elinin kesilmesi gerektiği" şeklinde yanlış bir algıya neden olabilirdi.¹³⁷ Hırsızlık karşılığında elin kesilmesinin emredilmesi, hırsızlığın sadece el ile yapılmasından dolayı değildir. Bilakis hırsızlığın genellikle ellerle yapılmasından dolayıdır. Dolayısıyla hırsızlık hangi organla yapılırsa yapılsın, cezanın uygulanma şartları oluştuğunda hırsızın kendisiyle bu suçu işlediği organı değil, eli kesilir.

Eli kesilen hırsızın ameliyat yoluyla elini diktirebileceğini, bu nedenle el kesmenin anlamsız kalacağı şeklinde öne sürülen gerekçe, bizatihi anlamsızdır. Çünkü bilindiği üzere söz konusu ceza, ancak İslam hukukuyla yönetilen bir devletin sınırları içinde meydana gelebilir. Bu açıdan devlet, hırsızlık cezasına çarptırılan suçlunun elinin dikilmesini yasaklayabilir. Kaldı ki bu cezanın amacı, hırsızlığa yeltenmek isteyen başka kimseleri bundan sakındırmaktır. Bu cezanın suçluya verdiği acıya tanık olan ve böyle bir cezaya maruz kalmaktan korkan kimseler açısından bu ceza, -dikimin yapılabilirdi varsayılsa bile- caydırıcı bir ceza olmanın dışına çıkmaz. Sonraki ayette sözü geçen tevbe ise uhrevî anlamda suçluya fayda sağlar ve tevbe ettiği takdirde bu günahından dolayı tekrar bir azap çekmez. Yine söz konusu tevbenin, suçlunun devlet memurları tarafından yakalanmasından önce yapacağı tevbeyle ilgili olduğu söylenebilir. Nitekim bu durumda tevbe eden hırsızın eli kesilmez, ancak o da çaldığı malı sahibine geri verir.¹³⁸

Bu örnekte halefin, selefin anlayışına aykırı olarak "tevil" kavramına yüklediği "lafzın zahirine aykırı olma" anlamının muhkem ayetlerin teviline/tefsirine bile etki ettiği görülmektedir. Zira asırlardır muhkem olarak görülen ve hakiki/zahiri mana üzere anlaşılan ayet, "modernizm, Kur'âncılık" vb. gibi etkenler nedeniyle mecaza uygun bir şekilde yorumlanmaya başlamıştır. Bu durum, bir yandan halefin tevil tanımında sözünü ettiği "yorumun, Kur'ân ve sünnete uygun olması gerekir" şartına uyulmadığını gösterirken, diğer taraftan tevilin geçen zamanla birlikte "ayete, istenen anlamı söyletmeyi sağlayan yol" hâline geldiğini vurgular.

SONUÇ

Kur'ân, sünnet ve selefin dilinde "tevil" kavramı, bu kavramın sözlük anlamına bağlı kalmış olup temelde "tefsir/ilmi tevil" ve "meydana gelen hakikat/ameli tevil" olmak üzere iki manaya odaklanmıştır. Selefe göre "tevil", müteşabih ayetlere özgü

¹³⁵ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/306.

¹³⁶ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 8/407.

¹³⁷ Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 4/73.

¹³⁸ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 3/110.

bir kavram olmayıp muhkem ayetlerin de tevili söz konusudur ve tevilin lafzın zahirine aykırı olması bir şart değildir. Dolayısıyla müteşabih-muhkem ayetlerin anlamlarını açıklama manasına gelecek şekilde tevil/tefsir etmek aranan-istenen bir davranıştır. Bu açıdan tefsirin ayetine zahirine aykırı veya uygun olabileceği gibi ayetin tevili de lafzın zahirine aykırı veya uygun olabilir. Önemli olan durum, ayetin kastettiği doğru mananın ortaya konulmasıdır. Bu bağlamda selefin –onların istilâhında sahip olduğu manayla- teville karşı çıktığını söylemek, doğruyu yansıtmayan bir iddiadır. Zira selef, müteşabih-muhkem bütün ayetlerin manaları üzerinde durur, yalnızca akılla bilinmesi mümkün olmayan manaların keyfiyetini Allah'ın bilgisine havale eder. Bunun yanı sıra ayetin doğru tefsiri/tevil için şart koştuğu koşullara uyulmaksızın ve ayetin manasını değiştirecek/tahrif edecek tarzda yapılan yorumlara karşı çıkar. Başka bir ifadeyle; selef, ayetteki lafzın hakiki anlamının gereksiz yere ve zayıf gerekçelerle terk edilip mecaza kaçılmasına itiraz eder. Çünkü bu davranış, Kur'an'ın keyfi bir şekilde yorumlanmasına yol açar ki İslam tarihi boyunca ortaya atılıp da vahiy diline aykırı olan çeşitli yorumlar bu itirazın haklılığını kanıtlamaktadır.

Halef ise selefin “tevil” lafzına yüklediği iki anlama “Ayetin lafzını, bir delile dayanarak lafzın zahirinden farklı bir manaya yormaktır” şeklinde üçüncü bir manayı da ekler. Aslında bu yeni anlam, “Asıl manasından alınıp ilgili bulunduğu başka bir manaya nakledilen lafız” şeklinde tanımlanan mecazla bağlantılıdır. Nitekim söz konusu tanıma göre her mecaz kullanımı bir tevil olmaktadır. Halefin bu tanımı “lafzın zahirine aykırı oluşu” temel aldığından dolayı selefin tevil tanımıyla çelişmektedir. Ayrıca halef, tevil kavramına yeni bir mana yüklediği için “tevil” ve “tefsir” kavramlarının arasında anlam farkının var olduğunu iddia etmiş, sonra da bu farkı belirlemek noktasında çeşitli görüşler ortaya atmıştır. Bu görüşlerin kendi içinde veya birbirleri arasında çelişkili olması, dikkat çeken bir durum olup teville yüklenen son anlamın doğruluğu üzerinde iyice düşünülmesini gerektirmektedir.

Selefin ve halefin “tevil” kavramına yönelik farklı tanımları, istivâ sıfatının ve “el kesme cezasının yorumunda görüldüğü gibi farklı ve çelişkili yorumların ortaya çıkmasında rol oynamıştır. Selef, tevilin Kur'an ve sünnette geçen manalarını esas alıp da ayetleri lafızlarının zahirlerine uygun bir şekilde yorumlayabilirken halef, tevil kavramına eklediği yeni mananın bir gereği olarak tevilde her zaman lafzın zahirine aykırı olan bir anlam aramıştır.

Halefin kendisine yüklediği manaya sahip olarak “tevil” kavramının kullanımı, “Arap diline aykırılık, Kur'an ve sünnete muhalefet, temelsiz ve çelişkili olmak” gibi nedenlerle sorunlu görülmektedir. Selef ile halefin aynı lafızları farklı manalarda kullanmasından dolayı meydana gelen anlam karmaşasını önlemek amacıyla selefin, vahyin diline ve fasih Arapçaya uygun olan “tevil” kavramı kullanım şeklini esas almak daha doğru olacaktır. Selefin “hakikatin gerekçesiz yere terk edilip mecaza kaçılması”

sebebiyle karşı çıktığı yorumlara, “tevil” kavramına yönelik İslam’ın ilk döneminde var olan olumlu algıyı korumak ve “Kur’ân’ı, onu doğru anlamı dışına saptıran” spekülâtif yorumlardan arındırmak amacıyla “tahrif” adının verilmesi daha uygun bir tutum olarak belirlemektedir.

KAYNAKÇA/REFERENCES

- ‘Askerî, Ebû Hilâl Hasan b. Abdullah. *el-Evâil*. Tanta: Dâru’l-Beşîr, 1408.
- ‘Askerî, Ebû Hilâl Hasan b. Abdullah. *el-Furûku’l-luğaviyye*. thk. Muhammed İbrahim Selîm. Kahire: Dâru’l-‘İlm, ts.
- ‘Askerî, Ebû Hilâl Hasan b. Abdullah. *el-Vucûh ve’n-nezâir*. thk. Muhammed Osman. Kahire: Mektebetu’s-Sekâfeti’d-Dîniyye, 1428/2007.
- Abdullah b. Ahmed, Ebû Abdurrahman. *es-Sunne*. thk. Muhammed b. Sa’îd b. Sâlim el-Kahtânî. Demmâm: Dâru İbni’l-Kayyim, 1406/1986.
- Ahfeş, Ebu’l-Hasan el-Mucâşîfî. *Me’âni’l-Kur’ân*. thk. Huda Mahmud Karâ’a. Kahire: Mektebetu’l-Hancî, 1411/1990.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah. *Müsnedu’l-imam Ahmed b. Hanbel*. thk. Şu’ayb el-Arnaût vd. b.y.: Muessesetu’r-Risâle, 1421/2001.
- Âlûsî, Ebu’l-Me’âlî Mahmud Şükrî. *Gâyetu’l-emânî fi’r-reddi ‘ala’n-Nebhânî*. thk. Ebû Abdullah ed-Dânî b. Munîr Âlu Zehevî. Riyad: Mektebetu’r-Ruşd, 1422/2001.
- Beğavî, Ebû Muhammed Huseyn b. Mes’ûd. *Me’âlimu’t-tenzîl fî tefsîri’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr vd. b.y.: Dâru Taybe, 1417/1997.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Huseyn. *el-Esmâu ve’s-sifât*. thk. Abdullah b. Muhammed el-Hâşidî. Cidde: Mektebetu’s-Sevâdî, 1413/1993.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Huseyn. *es-Sunenu’l-kubra*. thk. M. Abdulkadir Ata. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1424/2003.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Huseyn. *Ma’rifetu’s-sunen ve’l-âsâr*. thk. Abdulmu’tî Emîn Kal’ecî. Beyrut: Dâru Kuteybe, 1412/1991.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *Sahîhu’l-Buhârî*. thk. Muhammed Zuheyr b. Nâsır en-Nâsır. b.y.: Dâru Tavki’n-Necât, 1422.
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali. *Ahkâmu’l-Kur’ân*. thk. A. Muhammed Ali Şahin. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1415/1994.
- Cevaplar, Dini. “Kur’an’da Hırsızlığın Cezası El Kesmek midir? / Prof. Dr. Mehmet Okuyan”. *Facebook*. 12 Ocak 2019, 09:00. <https://www.facebook.com/dinicevaplarcom/videos/511243366053899/?v=511243366053899>
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd. *es-Sihâh tâcu’l-luğa ve sıhahu’l-‘arabiyye*. thk. Ahmed Abdulgafur Attâr. Beyrut: Dâru’l-‘İlmi li’l-Melâyîn, 1407/1987.
- Cilara, Çağlar. “Ben Bu Dini Reddediyorum – Mustafa İslamoğlu”. YouTube. Yayın Tarihi 2 Ocak 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=aKMQ5cHSOvg>
- Curcânî, Ali b. Muhammed. *et-Ta’rifât*. thk. Heyet. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1403/1983.
- Çalışkan, Necmettin. *Kur’ân’ın İki Fikhî Okunuşu Tahâvî’nin Ahkâmü’l-Kur’ân ve Şerhu Meâni’l-Âsâr’ı Karşılaştırmalı Örneği*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2018.

- Dâmiğânî, Ebû Abdullah Huseyn b. Muhammed. *el-Vûcûhu ve'n-nezâiru li-elfâzi Kitâbi'l-Lâhi'l-'Azîz*. thk. Abdulhamid Ali. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, ts.
- Dârimî, Ebû Sa'îd Osman b. Sa'îd. *er-Reddu 'ala'l-Cehmiyye*. thk. Bedr b. Abdullah el-Bedr. Kuveyt: Dâru İbni'l-Esîr, 1416/1995.
- Dârimî, Ebû Sa'îd Osman b. Sa'îd. *Nakdu'd-Dârimî 'ala'l-Merîsî*. thk. Reşîd b. Hasan el-Elma'î. b.y.: Mektebetu'r-Ruşd, 1418/1998.
- Durmuş, İsmail. "Mecaz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 02 Mart 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mecaz>
- Ebû Ubeyde, Ma'mer b. Musenna et-Teymî. *Mecâzu'l-Kur'ân*. thk. Mehmet Fuat Sezgin. Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1381.
- Erdem, Eren. "Kur'ânda Hırsızın Elinin Kesilmesi Yazıyor mu?". *YouTube*. Yayın Tarihi 18 Mart 2013. <https://www.youtube.com/watch?v=r2-2Hgj7BBY&t=217s>
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail. *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne*. thk. Fevkiyye Huseyn Mahmud. Kahire: Dâru'l-Ensâr, 1397.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilafu'l-musallîn*. thk. Nu'aym Zerzûr. b.y.: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 1426/2005.
- Fahreddin er-Râzî, Muhammed b. Ömer. *Esâsü't-takdîs*. thk. Ahmet Hicâzî es-Sekkâ. Kahire: Mektebetu'l-Kulliyâtî'l-Ezheriyye. 1406/1986.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahya b. Ziyâd. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî vd. Mısır: Dâru'l-Mısriyye, ts.
- Hâkim, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah. *el-Mustedreku 'ala's-Sahîhayn*. thk. Mustafa Abdulkadir Ata. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1411/1990.
- Herevî, Ebû Ubeyd Ahmed b. Muhammed. *el-Garîbeyn fi'l-Kur'âni ve'l-Hadîs*. thk. Ahmed F. el-Mezîdî. Suudi Arabistan: Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, 1419/1999.
- Hîrî, Ebû Abdurrahman İsmail b. Ahmed. *Vucûhu'l-Kur'ân*. thk. Fadlurrahman Abdulalim el-Afgânî. Mekke: y.y., 1404/1984.
- Huvvârî, Hûd b. Muhakkem. *Tefsîru kitâbi'l-Lâhi'l-'Azîz*. thk. Balhac b. Sa'îd Şerîfî. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1990.
- İbn 'Arefe, Ebû Ali Hasan. *Cuz'u Hasan b. 'Arefe*. thk. Abdurrahman b. Abdulcebbâr el-Feryuvâî. Kuveyt: Dâru'l-Aksa, 1406/1985.
- İbn 'Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *et-Tehrîr ve't-tenvîr*. Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1984.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Yûsuf. *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*. thk. Mustafa b. Muhammed el-'Alevî – Muhammed Abdulkebîr el-Bekrî. nşr. Vizâratu 'Umumi'l-Evkâf. Mağrip: y.y., 1387.
- İbn Cerîr et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî. b.y.: Dâru Hicr, 1422/2001.
- İbn Cerîr et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed. *Tehzîbu'l-âsâr ve tafsîlu's-sâbiti 'an Rasulillâh mine'l-ahbâr*. thk. Mahmud Muhammed Şâkir. Kahire: Matba'atu'l-Medenî, ts.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman. *Tefsîru İbn Ebî Hâtim*. thk. Es'ad Muhammed et-Tîb. Suudi Arabistan: Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, 1419.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed. *el-Musannef*. Lübnan: Dâru't-Tâc, 1409/1989.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Ca'fer Muhammed b. Osman. *el-'Arşu ve mâ ruviye fihî*. thk. Muhammed b. Halîfe b. Ali et-Temîmî. Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 1418/1998.

- İbn Ebi'l-İzz, Sadruddin el-Hanefî. *Şerhu'l-'akîdeti't-tahâviyye*. thk. Şu'ayb el-Arnaût – Abdullah b. Muhsin et-Turkî. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1417/1997.
- İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed. *Makâyîsu'l-luğa*. thk. Abdusselam Muhammed Harun. b.y.: Dâru'l-Fikr, 1399/1979.
- İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed. *Mucmelu'l-luğa*. thk. Zuheyr Abdulmuhsin Sultan. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1406/1986.
- İbn Hacer el-'Askalânî, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali. *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed. *Sahîhu İbni Hibbân*. thk. Şu'ayb el-Arnaût. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1408/1988.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdulmelik. *es-Sîretu'n-nebeviyye*. thk. Mustafa es-Seka vd. nşr. Matba'atu Mustafa el-Bâbî. Mısır: y.y., 1375/1955.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî. b.y.: Dâru Hicr, 1418/1997.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-'Azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed Selâme. b.y.: Dâru Taybe, 1420/1999.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddin. *Zemmu't-te'vîl*. thk. Bedr b. Abdullah el-Bedr. Kuveyt: ed-Dâru's-Selefiyye, 1406.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî. *Te'vîlu muşkili'l-Kur'ân*. thk. İbrahim Şemsuddin. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî. *Te'vîlu Muhtefi'l-Hadîs*. b.y.: el-Mektebu'l-İslâmî, 1419/1999.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemaleddin el-Ensârî. *Lisânu'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414.
- İbn Sîde, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail. *el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-a'zam*. thk. Abdulhamid Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1421/2000.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-'Abbâs Ahmed b. Abdulhalim el-Harrânî. *el-Cevâbu's-sahîh limen beddele dîne'l-Mesîh*. thk. Ali b. Hasan vd. Suudi Arabistan: Dâru'l-Âsima, 1419/1999.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-'Abbâs Ahmed b. Abdulhalim el-Harrânî. *el-İklîl fi'l-muteşâbihi ve't-te'vîl*. İskenderiyye: Dâru'l-Îmân, ts.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-'Abbâs Ahmed b. Abdulhalim el-Harrânî. *er-Risâletu'l-medeniyye*. thk. Velid b. Abdurrahman el-Feryân. b.y.: y.y., 1408.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-'Abbâs Ahmed b. Abdulhalim el-Harrânî. *es-Safediyye*. thk. Muhammed Reşâd Sâlim. Mısır: Mektebetu İbni Teymiyye, 1406.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-'Abbâs Ahmed b. Abdulhalim el-Harrânî. *Mecmû'u'l-fetâvâ*. thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım. nşr. M. Fehd. Medine: y.y., 1416/1995.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-'Abbâs Ahmed b. Abdulhalim el-Harrânî. *Beyânu telbîsi'l-Cehmiyye fi te'sîsi bida'ihimi'l-ke'lâmiyye*. thk. Heyet. nşr. Mecme'u'l-Melik Fehd. b.y.: y.y., 1426.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-'Abbâs Ahmed b. Abdulhalim el-Harrânî. *el-Fetâva'l-hameviyyetu'l-kubra*. thk. Hamed b. Abdulmuhsin et-Tuveycirî. Riyad: Dâru's-Sumay'î, 1425/2004.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-'Abbâs Ahmed b. Abdulhalim el-Harrânî. *er-Risâletu'l-'arşiyye*. Kahire: el-Matba'atu's-Selefiyye, 1399.
- İbnu'l-'Arabî, Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *Garîbu'l-hadîs*. thk. A. Emîn el-Kal'ecî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1405/1985.

- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *Nuzhetu'l-a'yuni'n-nevâzir fî 'ilmi'l-vucûhi ve'n-nezâir*. thk. Muhammed Abdulkerim Kâzım er-Râzî. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1404/1984.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *Zâdu'l-Mesîr fî 'ilmi't-Tefsîr*. thk. Abdurrezzâk el-Mehdî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-'Arabî, 1422.
- İbnu'l-Esîr, Ebu's-Se'âdât Mecduddin. *en-Nihâye fî garîbî'l-hadîsi ve'l-eser*. thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî – Mahmud Muhammed et-Tanâhî. Beyrut: el-Mektebetu'l-'İlmiyye, 1399/1979.
- İbnu'l-Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullah Muhammed. *İctimâ'u'c-cuyûşî'l-İslâmiyye 'ala harbî'l-Muattılatı ve'l-Cehmiyye*. thk. Zâid b. Ahmed en-Nuşeyrî. Beyrut: Dâru İbni Hazm, 1440/2019.
- İbnu'l-Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullah Muhammed. *Metnu'l-kasîdeti'n-nûniyye*. Kahire: Mektebetu İbni Teymiyye, 1417.
- İbnu'l-Mevsilî, Muhammed b. Muhammed. *Muhtasaru's-savâ'iku'l-mursele 'ala'l-Cehmiyyeti ve'l-Mu'attıla*. thk. Seyyid İbrahim. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1422/2001.
- İlahi Bahş, Hâdim Huseyn. *el-Kur'âniyyûn ve şubuhâtuhum havle's-Sunne*. nşr. Mektebetu's-Sıddîk. Tâif: y.y., 1421/2000.
- Kaplan, Abdurrahim. "Tefsir Usul ve Tarih". *İslami İlimlere Giriş*. ed. Mahmut Samar. 284-318. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2021.
- Kâri', Hârûn b. Mûsa. *el-Vucûhu ve'n-nezâiru fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*. thk. Hâtım Sâlih ed-Dâmin. Bağdat: Dâru Saddâm, 1409/1988.
- Kâsım b. Sellâm, Ebû Ubeyd. *Garîbu'l-hadîs*. thk. Muhammed Abdulmu'îd Han. nşr. Matba'atu Dâirati'l-Me'ârifî'l-'Usmâniyye. Haydarabad: y.y., 1384/1964.
- Kavvâmu's-Sunne, Ebu'l-Kâsım İsmail b. Muhammed. *el-Hucce fî beyâni'l-mehacce*. thk. Muhammed b. Rabî' el-Medhalî. Riyad: Dâru'r-Râye, 1419/1999.
- Kocabaş, Savaş. "Hırsızlık Âyetinde 'El Kesme'nin 'Güç Kesme ve Engelleme' Şeklindeki Modern Yorumunun Analizi". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 18/35 (Nisan 2020), 215-252.
- Kur'ân Yolu*. Erişim 07 Mart 2022. <https://kuran.diyanet.gov.tr>
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi'u li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî – İbrahim Atfîş. Kahire: Dâru'l-Kutubî'l-Mısriyye, 1384/1964.
- Lâlekâî, Ebu'l-Kâsım Hibetullah b. Hasan. *Şerhu usûli i'tikâdi Ehli's-Sunneti ve'l-Cemâ'a*. thk. Ahmed b. Sa'd b. Hamdân el-Gâmidî. Suudi Arabistan: Dâru Taybe, 1423/2003.
- Mâcişûn, Ebû Abdullah Abdulaziz b. Abdullah. *el-Hac*. thk. Miklos Muranyi. b.y.: Dâru İbni Hazm, 1428/2007.
- Mâlik, Mâlik b. Enes. *el-Muvatta*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 1406/1985.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vîlâtü Ehli's-Sunne*. thk. Mecdî Beslûm. Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-'İlmiyye, 1426/2005.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed. *en-Nuketü ve'l-'uyûn*. thk. Seyyid b. Abdulmaksûd b. Abdurrahim. Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-'İlmiyye, ts.
- Mukâtil b. Süleyman, Ebu'l-Hasan el-Ezdî. *Tefsiru Mukâtil b. Süleyman*. thk. Abdullah M. Şehhâte. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 1423.
- Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. Haccâc. *Sahîh-u Müslim*. thk. Muhammed F. Abdulbâkî. nşr. Matba'atu İsa el-Bâbî. Kahire: y.y., 1374/1955.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî. nşr. Câmi'atu Ummi'l-Kura. Mekke: y.y., 1409.

- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şu'ayb. *es-Sunenu'l-kubra*. thk. Hasan A. Çelebî. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1421/2001.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahya b. Şeref. *el-Minhâc şerhu Sahîh-i Muslim b. Haccâc*., Beyrut: Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-'Arabî, 1392.
- Nu'aym b. Hammâd, Ebû Abdullah. *el-Fiten*. thk. Semîr Emîn ez-Zuheyri. Kahire: Mektebetu't-Tevhîd, 1412.
- Okşar, Yusuf. "Muhammed Bin Eşref Şemsüddin Es-Semerkindî'nin Astronomi Anlayışı ve Kevnî Ayetler Bağlamında Tefsir Metodu", *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 14/40 (2017), 423-444.
- Özen, Şükrü. "Mâtürîdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 02 Mart 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/maturidi>
- Râgıb, Huseyn b. Muhammed el-İsfahânî. *el-Mufredât fî garîbi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân ed-Dâvudî. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1412.
- Râgıb, Huseyn b. Muhammed el-İsfahânî. *Mukaddimetu câmi'i't-tefâsîr*. thk. Ahmet Hasan Ferhat. Kuveyt: Dâru'd-De've, 1405/1984.
- Râzî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Bekir. *Muhtârû's-sihâh*. thk. Yûsuf Muhammed. Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 1420/1999.
- Sa'lebî, Ebû İshak Ahmed b. İbrahim. *el-Keşfu ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Heyet. Cidde: Dâru't-Tefsîr, 1436/2015.
- Semerkindî, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed. *Bahru'l-'Ulûm*. b.y.: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1413/1993.
- Serîrî, Ebu't-Tayyib Mevlûd. *el-Kânûn fî tefsîri'n-nusûsi's-şer'iyye*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1427/2006.
- Sicistânî, Ebû Bekir Muhammed b. Uzeyz. *Garîbu'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Edîb Abdulvâhid Cemrân. Suriye: Dâru Kuteybe, 1416/1995.
- Sıcak, Ahmet Sait. *Kur'an Tefsirinde Öznellik*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Sıcak, Ahmet Sait. *Tefsirde Spekülatif Yorum Ashâbü'l-Karye Örneği*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2021.
- Suyûtî, Celaledin Abdurrahman b. Ebî Bekir. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed İbrahim. nşr. el-Hey'etu'l-Misriyyetu'l-Âmmetu li'l-Kitâb. b.y.: y.y., 1394/1974.
- Şâfi'î, Ebû Abdullah Muhammed b. İdrîs. *el-Müsned*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1400.
- Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemu'l-kebîr*. thk. Hamdî b. Abdulmecîd es-Selefi. Kahire: Mektebetu İbni Teymiyye, 1415/1994.
- Tabersî, Ebû Ali el-Fadl b. Hasan. *Mecme'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Murtada, 1427/2006.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. thk. Sadettin Ünal. nşr. Merkezu'l-Buhûsi'l-İslâmiyye. İstanbul: y.y., 1995-1998.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *Şerhu me'âni'l-âsâr*. thk. Muhammed Z. en-Neccâr – Muhammed Seyyid Câdu'l-Hak. b.y.: 'Âlemu'l-Kutub, 1414/1994.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *Şerhu muşkilî'l-âsâr*. thk. Şu'ayb el-Arnaût. b.y.: Muessesetu'r-Risâle, 1415/1994.
- Tayyâr, Musâ'id b. Süleyman b. Nâsır. *Mefhûmu't-tefsîr ve'te'vîl ve'l-istinbât ve't-tedebbur ve'l-mufessir*. Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, 1427.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *Sunenu't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. nşr. Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî. Mısır: y.y., 1395/1975.

- Videolar, Karma. "Hırsızlıkta El Kesme Meselesi –Bayraktar Bayraklı". YouTube. Yayın Tarihi 25 Aralık 2021. <https://www.youtube.com/watch?v=ouZrCzliWVE>
- Zehebî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *el-'Arş*. thk. Muhammed et-Temîmî. nşr. 'İmâdetu'l-Bahsi'l-'İlmi bi'l-Câmi'ati'l-İslâmiyye. Medine: y.y., 1424/2003.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Amr. *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmidî't-tenzîl*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1407.
- Zerkeşî, Muhammed b. Abdullah. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. b.y.: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabiyye, 1376/1957.
- Zürkânî, Muhammed Abdulazim. *Menâhilu'l-'irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. nşr. Matbaatu İsa el-Bâbî. b.y.: y.y., ts.

Extended Abstract

Salaf and Khalaf's interpretation (Tawil) Approaches and Their Reflections on the Tafseer

The attributed meaning of concepts is of great importance in determining the approaches to them. Therefore, in order to correctly understand the nature of the interlocutor's perception of a concept, it is necessary to know the meanings he imposed on that concept. Although the concepts used by the interlocutors are the same, the meanings they mean by them can be different. This situation causes complexity in the meaning between the interlocutors. One of such concepts is "Tawil". The meanings that the salaf and the khalaf ascribe to the concept of Tawil are different from each other. This requires that the two sides' approach to the tawil is different from each other. Qur'an, sunnah, and salaf have adhered to the concept of "Tawil" according to the dictionary meaning, They have mainly focused on two meanings: which are the "tafseer/ tawil of the ilm (wisdom) " and "tawil of the occurred truth/deed (behavioral)".

According to the salaf, "tawil" is not a concept specific to mutashabih verses, but also related to the interpretation of muhkam verses. And it's not necessary to be against appearance of the lafz (wording). Therefore, it is desired and required to interpret the mutashabih-muhkam verses according to way of the "tawil/tafseer meanings. In this context, the interpretation of the verse may be contrary or appropriate to appearance of the verse of the tafsir, as well as the interpretation of the verse may be contrary to the literal or appropriate. The important thing is to reveal the correct meaning of the verse. In this context, it is an inaccurate claim that the salaf opposes tawil (with the meaning in their term). Because the salaf focuses on the meanings of mutashabih-muhkam ayats, and transfers interpretation of some ayats that cannot be known except to the knowledge of Allah. In addition, they oppose interpretations made in a way that would change/falsify the meaning of the ayats without complying with the conditions it stipulates for the correct tafseer/tawil of the ayat. In other words; The salaf objects to the unnecessary abandonment of the true meaning of the wording(lafz) in the ayats and the escape of metaphor.

Because this behavior leads to an arbitrary interpretation of the Qur'an. Various wrong and contrary interpretations of wahy prove the justification of this objection throughout the history of Islam.

The Khalaf, on the other hand, adds a third meaning to the two meanings that the salaf attributed to the word "tawil": "It is to interpret the lafz (wording) of the ayats to a different meaning than the apparent meaning of the word, based on some evidence". In fact, this new meaning is related to the metaphor defined as "a word taken from its original meaning and transferred to another meaning it is related to". As a matter of fact, according to the definition in question, every use of metaphor is a tawil. Since this definition of the Khalaf is based on "the apparent contradiction of the wording", it contradicts the definition of tawil of the salaf. In addition, Khalaf claimed that there is a difference in meaning between the concepts of "tawil" and "tafseer", as he attributed a new meaning to the concept of ta'wil, and they put forward various opinions to determine this difference. The fact that these views are contradictory within themselves or between each other is a remarkable situation and requires careful thought on the accuracy of the final meaning attributed to tawil.

The different definitions of the salaf and khalaf to the concept of "tawil" played a role in the emergence of different and contradictory interpretations, as seen in the interpretation of the adjective istiwa and the punishment of "cutting off the hand". The Salaf was able to interpret the verses in accordance with the apparent meanings of their words, based on the meanings of tawil in the Qur'an and the Sunnah but as a requirement of the new meaning, he added to the concept of ta'wil, the khalaf always sought a meaning in tawil that was contrary to the literal meaning.

The use of the concept of "tawil" as having the meaning attributed to it by the khalaf that is considered problematic due to reasons such as "contrary to the Arabic language, opposition to the Qur'an and Sunnah, being baseless and contradictory". It would be more appropriate to use the concept of "ta'wil", which is suitable for the language of revelation and fluent Arabic, in order to avoid semantic confusion caused by the use of the same words by the khalaf and the salaf in different meanings. To preserve the positive perception of the concept of "tawil" that existed in the first period of Islam towards the interpretations of the salaf because of "leaving the truth without justification and avoiding the metaphor" and the call it "falsification" to be a more appropriate attitude in order to purify the speculative interpretations that "divert the Qur'an from its true meaning".

Key Words: Tafseer, Tawil, Approach, Salaf, Khalaf.