

Yazar Bilgileri Author(s)

**Doç. Dr.
Enes BÜYÜK**
Samsun Üniversitesi
Tefsir

enes.buyuk@samsun.edu.tr
ORCID: 0000-0002-9619-9450

Künye Bilgisi

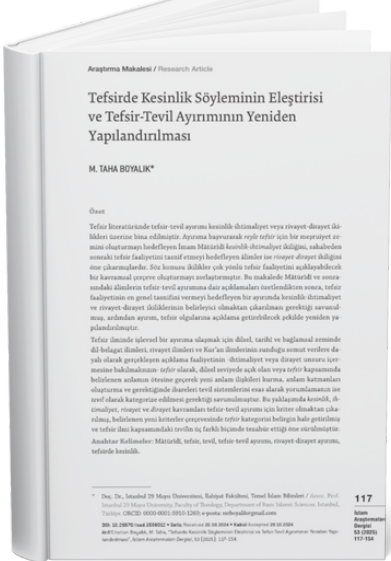
M. Taha Boyalık, “Tefsirde Kesinlik Söyleminin Eleştirisi ve Tefsir-Tevil Ayırımının Yeniden Yapılandırılması”.

İslam Araştırmaları Dergisi, 53 [2025], 117-154.

Anahtar Kelimeler / Keywords

İlm-i Tefsir / ‘İlm al-Tafsīr
Tefsir-Tevil / Tafsīr-Ta’wīl
Mâtürîdî / al-Mâtūrîdī
Kesinlik / Certainty
Rivayet / Riwāyah
Dirayet / Dirāyah

Makale İncelemesi / Article Review



Makale Tarihleri / History of Article

Geliş Tarihi / Received

11/03/2025

Kabul Tarihi / Accepted

24/04/2025

Atıf / Citation

Büyük, Enes. “M. Taha Boyalık, Tefsirde Kesinlik Söyleminin Eleştirisi ve Tefsir-Tevil Ayırımının Yeniden Yapılandırılması”. *Kitabiyat İlahiyat Araştırmaları İnceleme-Eleştiri Dergisi* 3/1 (Haziran 2025), 234-298.

İlm-i tefsirin en önemli kavramlarından ikisi tefsir ve te'vildir. Bunların önemli oluşu ilm-i tefsirin mahiyetini resmetmelerinden, bu alandaki yorum faaliyetini şöyle ya da böyle anlamlandırmalarından kaynaklanır. Teorik bağlamda ilm-i tefsirin mahiyet ve keyfiyeti, daha özelde de tefsir-te'vil kavramları hakkındaki akademik tartışma ve araştırmalara dair en yoğun literatürün önemli bir kısmının Türkçede bulunduğu söylenebilir.¹ Konuyla ilgili literatüre “Tefsirde Kesinlik Söyleminin Eleştirisi ve Tefsir-Tevil Ayırımının Yeniden Yapılandırılması” (*İslam Araştırmaları Dergisi* 53 (Ocak 2025), 117-54.) başlıklı makaleyle bir yenisi eklenmiştir. Makalenin yazarı M. Taha Boyalık, başlıktan da anlaşılacağı üzere tefsirde kesinlik söylemine eleştirel yaklaşmaktadır. Bu bağlamdaki görüşleriyle bilinen Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) fikirleri ve bunun üzerine yapılan kimi akademik çalışmaları değerlendirerek konuya giriş yapmaktadır. Daha sonra tefsir-te'vil kavramlarına dair tarihî süreçteki yaklaşımları tespit edip değerlendirmeye tabi tutmaktadır. Bu bağlamda tefsir ve te'vilin kesinlik-ihtimaliyet ve rivayet-dirâyet temelinde ele alınmasını tenkit ederek yeni bir tefsir-te'vil ayrımı önerisinde bulunmaktadır.

Bu yazının amacı; yazarın doğrudan tartışmaya açık tespit ve iddialarını değerlendirmek, böylece bu kapsamdaki araştırmalara ve tartışmalara katkı sağlamaktır. Tartışma ve değerlendirmeye konu olan

¹ Konu hakkında sadece makalelerle ilgili olarak İSAM İlahiyat Makaleleri Veri Tabanı'nda “tefsir ve te'vil” kelimelerinin taratılması epey bir sonuç ortaya çıkarmaktadır. Konu ayrıca tezlere ve müstakil kitaplara da konu olmuştur.

görüşler, çoğunlukla doğrudan alıntılanarak kimi zaman da özetleyici bir biçimde aktarılarak ele alınacaktır. Yazı temelinde şu dört eksen etrafında yapılandırılacaktır: a) Mâtürîdî'nin tefsir ve te'ville dair görüşleri, b) rivayet-dirâyet ayrımına dayalı tefsir-te'vil kavramları, c) tefsirde kesinlik sorunu ve d) yazar tarafından önerilen yeni tefsir-te'vil ayrımı.

1. Mâtürîdî Tefsir ve Te'ville İlgili Ne Söylemektedir?

Yazar makalenin hem giriş kısmında hem de birinci bölümünde Mâtürîdî'nin tefsir ve te'ville ilgili görüşlerine değinmekte, bu bağlamda ikincil literatürde üretilen yorumları tenkit etmektedir. Mâtürîdî'nin gerçekte ne düşündüğünü tespit ve değerlendirmeye geçmeden evvel, bu bağlamda Boyalık'ın iddialarına yer verilebilir:

Mâtürîdî'nin kesinlik vurgusu ve şârih Semerkandî'nin Mâtürîdî'ye nispet ettiği "tefsir kategorisinde kesinliğe mütevatir haber ve icma ile ulaşılabileceği" yönündeki bir açıklama, araştırmacıları tefsir kategorisinin tezahürlerini icma, tevatür veya rey ile kesinlik örneklerinde aramaya sevk edebilmiştir. Mâtürîdî'nin ayırımında belirleyici olan kesinlik-ihtimaliyet ikiliğini sahabeden sonraki tefsir faaliyetini açıklamaya taşıyan bu yönelim, Mâtürîdî ve Semerkandî'nin hatalı bir yorumuna dayanır. Semerkandî'nin mukaddime şerhindeki açıklamaları bağlamı ve metin bütünlüğü içerisinde değerlendirildiğinde, onun sahabe sonrasındaki tefsir faaliyetinde anlamın kesin olarak belirlenmesiyle ilgilenmediği, bilakis kesinliğin söz

konusu olmadığı alandaki açıklamaların muhkem âyetlere, mütevatir habere ve icmaya aykırı olmaması gerektiğini vurguladığı görülür. Şerhte icma ve tevatür gibi asıllar Mâtürîdî'nin terminolojisindeki tevilin veya ayırma gitmeyenlerin terminolojisindeki makbul reyle tefsirin sınırlarını belirlemek üzere söz konusu edilmiş... “muhkem âyet, mütevatir hadis ve ümmetin icmasından oluşan asıllara arzedilmiş rey olma” ...özellikleri ısrarla vurgulanmış... (s. 119-120. Ayrıca s. 126-127)

...âyetlerin kıssası, nüzul sebepleri ve bağlamı gibi bilgisi sadece nakil yoluyla elde edilebilecek alandaki rivayetler de dahil olmak üzere tefsir rivayetlerine referansla yapılan açıklamaların hiçbiri tefsir kategorisine dahil edilemeyecektir. Nitekim tevatür yoluyla gelmeyen tefsir rivayetleri, en azından Mâtürîdî ve Semerkandî'nin anlayışına göre, kesinlik bildirmez (s. 120).

Boyalık burada Mâtürîdî'ye nispetle aktarılan “tefsir kategorisinde kesinliğe mütevâtir haber ve icmâ ile ulaşılacağı” açıklamasının yanlış anlaşıldığını iddia eder. Bu yanlış anlamaya bağlı olarak da sahâbe sonrası tefsirde kesinliğin bulunabileceğinin düşünüldüğünü, hâlbuki Mâtürîdî'nin böyle bir kaygısı ve düşüncesi olmadığını varsayar. Mâtürîdî'ye nispet edilen açıklama - ileride- bağlamıyla sarîh şekilde aktarılacak olmakla birlikte Boyalık, Mâtürîdî'nin bununla kastının sadece re'yle tefsire meşruiyet sağlamak ve bunun sınırlarını belirlemek olduğunu; muhkem âyet, mütevâtir haber ve icmâ gibi asıllara dayanan yorumları te'vil olarak görüp bunlara kesinlik atfetmediğini ileri sürer. Ne var ki Boyalık,

ikinci alıntıda görüldüğü üzere “...tevâtür yoluyla gelmeyen tefsir rivayetleri, en azından Mâtürîdî ve Semerkandî’nin anlayışına göre, kesinlik bildirmez.” demektedir. Tersinden bakıldığında Boyalık’ın bu ifadesi, tevâtürle gelen tefsir rivayetlerinin Mâtürîdî’ye göre kesinlik içerdiği anlamına gelir. O zaman bu tür deliller kesinlik içerirse, Mâtürîdî’ye göre bu delillere dayanan yorumların da kesinlik içerebileceği ihtimali yazar tarafından göz ardı edilir. Bu durumu Mâtürîdî’nin salt tefsir rivayetleriyle sınırlı olmamak kaydıyla tefsir te’vil nazariyatı içermektedir ve bu birazdan ek alıntılarla teyit edilecektir. Boyalık, tefsirde kullanılan tevâtür ve icmâya dayalı bilgileri de salt nakille elde edilen tefsir rivayetleriyle sınırlandırır. Hâlbuki nebevi beyana ilişkin icmâ ve tevâtürî bilgiler de tefsirde yorumun dayandığı delillerdir. Buna da ileride örnek verilecektir. Boyalık kendi yaklaşımını “tefsirin gerçekliği” olarak tanımlayarak iddialarına şöyle devam eder:

Tefsir kategorisinin sahabeden sonraki tezahürlerini kesinlik kriterini esnetmeksizin izleme girişimleri; Mâtürîdî ve Semerkandî’nin maksatlarından, bu konuda nüzul sebepleri ve bağlamla ilgili rivayetleri öne çıkaran âlimlerin yaklaşımlarından ve dahası tefsir faaliyetinin gerçeklerinden kopuşu temsil eder (s. 120).

Tefsirler kesinlik ve bununla irtibatlı olarak tevatür şartı üzerinden incelendiğinde, tamamı haber-i vâhit olan tefsir rivayetlerine dayanarak yapılan açıklamalar tefsir kategorisine alınamayacaktır (s. 121).

İcma ve tevatür gibi asıllar bireysel bir açıklama çabasında kesinliğe ulaşmanın araçları olmaktan ziyade bütün dinî ilimler için bir zemin teşkil eder ve bu ilimlerdeki akıl yürütme faaliyetleri için sınırlamalar getirir (s. 121).

İkinci iktibasta Boyalık, tefsirlerdeki delilleri tefsir rivayetleriyle sınırlandırmaktadır. Tefsirde kullanılan haber-i vâhidlerin tefsir kategorisine alınamayacağını söyleyerek tefsirdeki delillerin sadece haber-i vâhidlerden ibaret olduğunu iddia etmekte, tefsir sürecinde icmâ ve mütevâtir haber gibi bilgilerin kullanıldığını göz ardı etmektedir. Daha doğrusu bu açıklamalarını Mâtürîdî'nin görüşleri bağlamında yapmakta ve Mâtürîdî'nin bahsettiği tefsir kategorisini mevcut olanlar itibarıyla haber-i vâhid rivayetlerine indirgemektedir. İleride örneği geleceği gibi Mâtürîdî nebevi beyanları da tefsirle ilişkilendirir, âyetler bağlamında tevâtür delillerden bahseder. Yazarın burada ısrarla ihmal ettiği husus, Mâtürîdî'nin gerçekte ne dediği ve ne düşünmüş olabileceğidir. Yazar son alıntıdan da anlaşıldığı üzere icmâ ve tevâtür gibi asılları kesinlik sağlayan araçlar olarak görmez. Fakat Mâtürîdî böyle düşünmemektedir. Şimdi onun açıklamalarına daha kapsamlı şekilde geçilebilir. Mâtürîdî, *Te'vîlât*'ın girişinde şöyle demektedir:

Denildiğine göre tefsiri sahâbe, te'vili fukaha yapar. Bunun gerekçesi şudur: Sahâbe [âyetlerin indiği] birçok sahneye şahit olmuş, Kur'an'ın nâzil olduğu durumları bilmiştir. **Onların** âyeti **tefsiri** çok önemlidir. Çünkü [olayları] görmüşler ve [bunlara] şahit olmuşlardır. Bu **tefsir**, **gerçekteki muradı** [hakikatü'l-murad] **ifade eder** ve gözle görme

gibidir. **Bu da ancak [gözle görme] bilgisine sahip olanlar için geçerlidir.** Bundan dolayı “Kim Kur’an’ı re’yiyle tefsir ederse...” denmiştir. Zira o kişi, **tefsir yaptığı hususta Allah adına şahitlik yapar...** Te’vil ise sözü, dönebileceği ihtimallere ircâ etmektir. Bunda, tefsirde bulunduğu gibi bir tehdit bulunmaz. Çünkü **te’vilde Allah adına şahitlik yapılmaz. Te’vil yapan da muradı haber veriyor değildir, Allah şunu kastetti demez...**²

Ebü’l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115) ve Semerkandî (ö. 539/1144) de *Şerhu’t-Te’vîlât*’ın girişinde³ Mâtürîdî’nin konuya dair görüşleriyle ilgili kritik bilgiler aktarırlar. Şerhteki bilgilere göre Mâtürîdî tefsire, müfessirlerin halletmesi gereken bir problemin çözümüyle başlar. Problem şudur: Sahâbe başta olmak üzere selef re’yle tefsir yapmıştır. Bu konuda icmâ vardır. Diğer yandan Hz. Peygamber “Kim re’yiyle tefsir yaparsa cehennemdeki yerine hazırlansın!” tehdidinde bulunmuştur. Bu durumda hadis ile icmâ arasında zâhiren tenakuz bulunmaktadır.

² Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, thk. Mehmet Boynukalın, (İstanbul: Dârü’l-mîzân, 2005), 1/3.

³ Semerkandî’nin ifadelerine göre Ebü’l-Muîn *Te’vîlât*’ı okuturken ondaki kapalılıkları açıklamış, mutlak tarzdaki ifadeleri detaylandırmış ve esere uygun faydalı ilaveler eklemiştir. Bu ders halkasına katılan Semerkandî ise yapılan şerh ve notların kıymetli olduğunu düşündüğünden kaybolup gitmesini istememiş ve bunları kaleme almayı amaçlamıştır. bk. Alâüddîn Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî, *Şerhu’t-Te’vîlât* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 283), 1b. Bu açıklamalara göre şerhi yapan Ebü’l-Muîn, bunları kaydeden de Semerkandî’dir. Fakat şerhte Semerkandî’nin kendi izahlarının da bulunma ihtimali olduğundan ve bunlar Nesefî’nin şerhiyle ayrıışmadığından şerhi her ikisine nispet etmek daha doğru görünmektedir.

Mâtürîdî'nin aktarımına göre bazıları bahsi geçen icmânın kesin, hadisin ise zanni olduğunu gerekçe göstererek hadisin sıhhatini reddetmiştir. Diğer bazı âlimler ise hadisin sıhhatini teslim ederek rivayeti yorumlamışlardır. Bunlar da kendi aralarında iki grup olup birincisi sorunu tefsir-te'vil kavramları arasında ayırma giderek, ikincisi ise her iki kavram arasında fark görmeden çözmeye çalışmışlardır. Daha sonra Mâtürîdî tefsir ve te'vil kavramları arasında ayırım yapanların görüşlerini aktarır.⁴ Kendisi de her iki kavram arasında ayırım yaparak mezkûr sorunu çözer. Böylece birinci grup tarafında yer alır. Ayrıca Mâtürîdî her iki kavram arasında ayırım yapanlardan esinlenerek bu kavramlara dair de şu açıklamayı yapar:

Şeyh Ebû Mansûr (rh.) dedi ki: **Tefsir** gerçekte, lafızla şunun **murad** edildiğine **kesin** olarak **hüküm vermek** ve Allah'ın bu lafızla onu **kastettiğine** dair Allah adına **şahitlik etmektir**. [Yapılan] açıklamaya dair **mütevâtir** haber ve **icmâ-i ümmet** gibi **kati/kesin bir delil** bulunursa [bu açıklama] güzel ve doğru **tefsir olur**. Eğer kati/kesin bir delil olmadan muradın şu olduğuna **kesin hüküm** verilirse bu da **re'yle tefsirdir**. Bu açıklamanın yalan olup olmadığından emin olunmadan Allah adına şahitlik yapıldığı için bu haramdır. **Te'vil** kesinlik iddia etmeksizin galip re'yle, **ihtimalin** akıbetini ve işin sonunu beyan etmektir...⁵

⁴ bk. Semerkandî, *Şerhu't-Te'vîlât* (Şehit Ali Paşa, 283), 1b-2a.

⁵ Semerkandî, *Şerhu't-Te'vîlât* (Şehit Ali Paşa, 283), 2a.

Mâtürîdî'nin bu açıklamalarından sonra *Şerhu't-Te'vîlât*'ta, tefsir ve te'vil ayırımına gitmeden bahsi geçen problemi çözümlemeye çalışanların görüşleri aktarılmaya başlanır. Aktarılan o bilgilerin Neseî ve Semerkandî'nin tespitleri mi yoksa Mâtürîdî'nin aktarımı mı olduğu çok açık değildir. Ancak metnin sibakına bakılacak olursa Mâtürîdî'nin hadisi sahih kabul edenlerin, mezkûr problemi çözümlemeye iki gruba ayrıldığını söylemesinden hareketle bu kısımda aktarım yapanın da Mâtürîdî olduğunu söylemek mümkündür. Mezkûr problemi çözümlemeye çalışan, ancak tefsir ve te'vil arasında ayırım yapmayanlardan bir gruba göre re'yle tefsir icmâ-i ümmet, mütevâtir haber ve muhkem âyet gibi usule başvurmadan salt akla dayalı olarak açıklama yapmaktır. Başka bir gruba göre ise ister usule ister salt akla başvurulsun her ikisi de re'yle tefsirdir. Çünkü söz konusu asıllarla âyet arasını buluşturmak yine re'y yoluyla olur. Esasen re'yle tefsir mahmud ve mezmum olmak üzere iki kısma ayrılır ve hadiste mezmum re'y yasaklanır. Usulün şahitlik ettiği yani delillere dayalı re'yle tefsir mahmuddur ve yasaklanmamıştır. Bu görüşten sonra hadiste iki anlamın kastedildiği söylenerek hadisin şerhine geçilmektedir. “Birincisi şudur: İki tür insan vardır, bazıları usule dayanarak kendi re'yi ve içtihiyya ile âyeti tefsir eder, yaptığı açıklamanın hak ve doğru olduğuna da Allah'ı şahit tutar. Bu kimseler, geçen hadiste zemmedilen kişilerdir. Bazıları da Allah adına şahitlikte bulunmadan içtihat ve re'yiyle tefsir edip amel eder. Hadiste bunlar zemmedilmemiştir.”⁶

⁶ Diğer görüşler konumuzla ilgili olmadığı için aktarmıyorum, bunlar için bk. Semerkandî, *Şerhu't-Te'vîlât* (Şehit Ali Paşa, 283), 2a-2b.

Aktarılan bilgilerle ilgili olarak tekrar dikkat çekmek gerekirse hadisin sahih olduğunu kabul edenler, mezkûr problemi çözmek için iki gruba ayrılmıştır. Birinci gruptakiler tefsir ve te'vil ayrımına giderek problemi halleder. Yani onlara göre hadiste tefsir yasaklanmış, te'vil yasaklanmamıştır. Tefsir kesin olarak muradı açıklamak ve Allah adına şahitlikte bulunmakken, te'vilde ihtimaller sıralanır ve kesinlik iddia edilmez, Allah adına da şahitlik edilmez. Yukarıda görüşü iktibas edilen Mâtürîdî tam da bu bağlamda şöyle der “[Yapılan] açıklamaya dair **mütevâtir** haber ve **icmâ-i ümmet** gibi **kati/kesin bir delil** bulunursa [bu açıklama] güzel ve doğru **tefsir olur**. Eğer kati/kesin bir delil olmadan muradın şu olduğuna **kesin hüküm** verilirse bu da **re'yle tefsirdir**.” Burada Mâtürîdî “**mütevâtir** haber ve **icmâ-i ümmet** gibi **kati/kesin bir delil** bulunursa [bu açıklama] güzel ve doğru **tefsir olur**.” derken “mütevâtir haber ve icmâ-i ümmet”i kati/kesin bir delil olarak nitelemektedir. Buna göre sonraki dönemde yaşayan bir müfessir böylesine kesinlik içeren bir delille açıklama yaparsa bu açıklaması tefsir olur, yani açıklamasının kesin olduğunu iddia edebilir ve bu hususta Allah adına şahitlikte bulunabilir. Mâtürîdî'nin bu kanaatte olduğu, ilerleyen satırlarda *Te'vilât*'ından örneklerle desteklenecektir.

Buna geçmeden evvel, burada ikinci gruba dikkat çekmek gerekmektedir. Bunlar da hadisin sıhhatini kabul etmişler, tefsir ve te'vil ayrımına gitmeden problemi gidermeye çalışmışlardır. Bunlardan bir grup hadisteki yasağı “icmâ-i ümmet, mütevâtir haber ve muhkem âyet gibi usule başvurmada salt akla dayalı olarak açıklama

yapmak” olarak anlamıştır. Bunlara göre icmâ-i ümmet, mütevâtir haber ve muhkem âyet kesin delil midir yani murad tespiti kesinleştirip tefsire dönüştürür mü yoksa sadece yorum faaliyetini meşru bir zemine mi oturtur açık değildir, daha ziyade tefsire meşru bir zemin oluşturma çabasıyla ilgili görünmektedir. Tefsir-te’vil arasında ayırım yapmayan diğer gruba göre ise usullere başvurulsa da sonuç zanni bir yorumdur. Hangi gruba ait olduğu açık olmamakla birlikte, hadisin iki hususu içerdiğine dair aktarılan yorum bağlamındaki şu açıklama önemlidir: *“Bazıları usule dayanarak kendi re’yi ve içtihiyâyla âyeti tefsir eder, yaptığı açıklamanın hak ve doğru olduğuna da Allah’ı şahit tutar. Bu kimseler, geçen hadiste zemmedilen kişilerdir.”* Burada açık şekilde, birisi usule dayansa da yaptığı yorumun kesin olmadığı, Allah adına şahitlik yapamayacağı dile getirilmektedir. Bu görüşte olanlara göre belli ki kişi, mütevâtir haber veya icmâ-i ümmet gibi delillere dayansa da yaptığı yorum konusunda doğruluk ve Allah adına şahitlik iddiasında bulunamaz. Boyalık, buradan hareketle Mâtürîdî’nin de bu görüşte olduğunu ileri sürerek onun hangi grupta olduğuna ve hangi görüşü savunduğuna dair, görüşler ve gruplar arasındaki ayrımları gözden kaçırmaktadır. Hâlbuki Mâtürîdî mütevâtir haber ve icmâ-i ümmet delilini kesin olmakla niteler, bunlara dayanarak açıklama yapan birisinin murad konusunda Allah adına şahitlik yapabileceğini düşünür. Bu yaklaşım, sonraki dönemde bir müfessirin, anılan delillere dayanarak açıklama yaparsa tefsir yapmış olacağını ve Allah adına kesinlik iddiasında bulunabileceğini de iktiza eder. Şimdi, Mâtürîdî’nin böyle düşündüğünü daha sarîh şekilde teyit etmek üzere *Te’vîlât*’taki ek açıklamalarına geçilebilir.

Mâtürîdî Nisâ sûresinin 54 ve 55. âyetleri bağlamında farklı anlam ihtimallerinden bahsettikten sonra kendi tefsir-te'vil nazariyesiyle ilgili oldukça önemli açıklamalar yapar. Bunları mümkün mertebe metnin zahirine sadık kalarak şöyle çevirebiliriz:

Hakkı [amel ve itikat etmeyi] gerektiren konulardaki tek bir âyetin te'vilinde [ortaya çıkan] ihtilafta [takip edilecek] asıl üç kısma ayrılır. Bunlardan biri, âyetin bütün anlamları kapsayacak kadar geniş olmasıdır. [Bu durumda] bütün anlamların **murada** dâhil olması da [sadece] bazı anlamların **murad** edilmiş olması da muhtemeldir. Eğer bu [âyet], amel etmeyi gerektiriyor ise hangi anlamın **murad** edildiğini belirlemek için delil aranması gerekir. Eğer **ihata yönünden** [bir delil] bulunursa **muradın** bu [delilin gösterdiği] anlam olduğuna [dair Allah adına] **şahitlik edilir**. [Ancak] böyle bir delil bulunamazsa, ictihad yoluyla amel etme izni çerçevesinde âyetle amel edilir; amel edilen bu anlamın da **kastedilen** anlam olduğuna, başkasının kastedilmediğine [dair Allah adına] **şahitlik edilmez**. *Vallâhu a'lem*.

Eğer bu [âyet]; amel etmeyi gerektirmiyor da yalnızca bilmeyi, inanmayı ve şehadet etmeyi gerektiriyorsa o zaman [onun anlamının] [o bilmeyi, inanmayı ve] şehadet etmeyi sağlayacak şekilde hikmetin gerektirdiği anlam olduğuna **şahitlik edilir**. [Ancak] âyetin hem [hikmetin gerektirdiği] bu anlama hem de başka anlamlara elverişli olması durumunda, [ayette] yalnızca

[hikmetin gerektirdiği] anlamın **kastedildiğine** dair hüküm verilmez.⁷

Altı çizili kısma dair Semerkandî önemli bir açıklama yapar:

[Amelle ilgili olmayan] lafzın içermiş olduğu şeylerden herhangi birisi konusunda hususi olarak muradın o olduğuna **kesin olarak** hükmedilmez. Ancak lafzı hususi anlama **yakini olarak** tahsis etmeyi ve onunla tayin etmeyi gerektiren **bir delil** varsa bu durum hariçtir. Çünkü lafız bunu da diğerlerini de kapsar, lafzın sigası tüm görüşleri kapsamına alma salahiyetinden dolayı hepsini kuşatır. [Böylece] onun gerçekteki bilgisine erişmeksizin Allah adına **şahitlikte bulunulmaz**.⁸

Mâtürîdî yaptığı teorik açıklamayı şöyle örneklendirir:

Örneğin şu yorum böyledir: Allah'ın semî' ve alîm sıfatlarının kulların fiillerinden sonra gelmesi [durumunda], [kulların fiilleri bu sıfatları] tahsis edici delillerden olur. Bu sıfatlar eğer tahsise muhtemelse -hikmetin gerektirdiği anlam Allah'ın, her sesi işiten ve her şeyi bilen olduğu yönündedir- o anlama ["Allah'ın o kulların fiillerini bildiği ve işittiği" anlamına] **şahitlik edilir**. [Ancak] "Allah burada sadece o özel anlamı **kastetmiştir**." denilmez.⁹

⁷ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 3/269-270.

⁸ Semerkandî, *Şerhu't-Te'vîlât* (Şehit Ali Paşa, 283), 212a.

⁹ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 3/270.

Semerkandî'nin altı çizili kısımla ilgili şerhi de şöyledir “Allah'ın o özel anlamı **kastettiğine**, buna dair **haber-i mütevâtir** ve **icmâ-i ümmet** gibi **katîyet/kesinlik** içeren bir delil bulunmadıkça **şahitlik edilmez.**”¹⁰ Mâtürîdî örnekler vermeye devam eder:

“Eğer talaka azmetmişlerse, Allah semî' ve alîmdir.” [Bakara 2/227] [Bu bağlamda] bir grup şöyle demiştir: Sözle ifade edilinceye kadar talak vaki olmaz. Çünkü Allah burada semî' olduğunu zikretti. Eğer söz olmaksızın talak vaki olsaydı burada semî' sıfatını zikretmenin bir anlamı olmazdı. Başka bir grup ise şöyle demiştir: Buradaki semî' sıfatı, kocanın îlâsını işitir demektir, çünkü îlâ kocanın dille/sözle yaptığı yemindir. Alîm ise kocanın buna azmettiğini bilmek demektir. Allah burada [ayrı ayrı] semî' ve alîm sıfatlarını zikretmiştir. Bu sıfatların bu bağlamda bulunmalarının hakikatini ortaya koymak için onların her birini bir yöne [anlama] yönlendirmek gerekir. Eğer talak söz olmadan gerçekleşmeseydi [sözle gerçekleşseydi] kocanın tüm fiilleri işitilmiş olurdu, [işitilme, peşi sıra bilinmiş olmayı da gerektirdiğinden] âyetle Allah'ın semî' sıfatından sonra bir de alîm sıfatını zikretmeye gerek kalmazdı. Hikmetin gerektirdiği genel akideye göre ise Allah her sesi işiten ve her şeyi bilendir. Yine de nüzûle ilişkin bağlamı itibarıyla [bu âyet] her iki görüşe de muhtemeldir. Burada **murad** konusunda **kesin bir hüküm verilmez**, ancak **ihatayı** gerektiren bir delilin ortaya çıkması durumu

¹⁰ Semerkandî, *Şerhu't-Te'vîlât* (Şehit Ali Paşa, 283), 212a-212b.

hariçtir. [O durumda] insanlar da âyetle ihtilafa göre amel ederler. *Vallâhu a'lem.*

Te'vilin ikinci yönü şudur: Âyet çeşitli görüşlere muhtemeldir, ama şehadet etme açısından ya da amel etme açısından [aynı anda] tüm görüşleri kapsamaz. Ancak iki doğrudan birini içerir. Eğer âyet amelle ilgiliyse, o zaman delilinin aranması gerekir. Bunun delili de iki şekilde olabilir. Birincisi hem amel etmeyi hem de şehadet etmeyi gerektiren bir delildir. İkincisi de özel olarak amel etmeyi gerektiren bir delildir. Bunu açıklamıştık. Eğer âyet şehadet etmeyle ilgiliyse, açıkça zahir oluncaya kadar muradın belirlenmesi [tahkik] konusunda tevakkuf etmek ve [bununla ne kastedildiğinin bilgisini] Allah'a teslim etmek gerekir. Arşa istivanın Allah'a izafesi konusunda durum böyledir. Rü'yet [görme] konusundaki kabul de böyledir. Öyle ki görülecek olanın kendisine işaret yoluyla görülmesi sabittir, yoksa onun [her yönden] kuşatılması yoluyla değil. Benzer diğer örnekler de bu çerçevededir. *Vallâhu a'lem.*¹¹

Semerkandî'nin altı çizili kısımla ilgili şerhi şöyledir:

Eğer lafız amelle ilgiliyse görüşlerden birini tayin etmek için delil aramak gerekir. Eğer **kati/kesin bir delil** bulunursa hem amel etme hem şehadet etme konusunda, [bu delil doğrultusundaki] belli görüş tayin edilir. Eğer zahir açısından¹² bir delil

¹¹ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 3/270-272.

¹² Burada geçen "zahirî delil" ifadesiyle ne kastedildiği çok açık değildir. Ancak "kati delile" mukabil kullanıldığı anlaşılmaktadır. Buna göre kati delil anlamlardan birini kesin olarak tayin etmeyi sağlarken zahirî delil kesinlik içermeksizin bir anlam belirlemesini ifade eder.

bulunursa, bunun gösterdiği anlamla amel edilir. [Ancak] Allah'ın o lafızla bu anlamı **kastettiğine** dair **kesin hüküm** verilmez ve Allah adına **şahitlik edilmez**... Eğer lafız amelle değil de itikat etmek ve şehadet etmeyle ilgiliyse tüm görüşlerden birinin **murad** olduğunu belirleme konusunda tevakkuf edilir. **Katî/kesin bir delille** belli bir **murad** zahir oluncaya kadar, belirleme yapmaksızın görüşlerden birinin Allah'ın muradı olduğuna şehadet ve itikat edilir.¹³

Mâtürîdî teorik açıklamalarına şöyle devam eder:

Üçüncü yön de âyetin farklı görüşlere ihtimalinin ön bilgilere [mukaddimat] göre olmasıdır. Bu ön bilgilerin farklılığına göre yorumlar da farklılaşır. [Bu gibi yerlerde] âyetin te'vili, ön bilginin ifade ettiği mananın dışında bir anlam taşımıyorsa [illa mukaddimenin bilgisine bağlıysa] ancak onun dayandığı ön bilginin bilinmesiyle caizdir. Örneğin “O halde bir işi bitirince hemen diğerine koyul.” [İnşirâh 94/7] âyeti böyledir. Âyeti bir kimsenin, iki görüşten biriyle te'vil etmesi ancak Nebi'nin ne işle meşgul olduğunu **semâ' yoluyla** bilmesinden sonra caizdir. Yine “Baksın hangi yiyecek daha temiz.” [Kehf 18/19] âyeti de böyledir. [Ayette hikâye edilen] bu sözü söyleyen kişinin ne **kastettiğini** birinin talep etmesi ya da onun **kastını** te'vil etmesi ve bunu elde etmesi ancak **vahiy yoluyla**dır. *Lâ kuvvete illâ billâh*. Ya da kişi, onun muradı açıkça ortaya çıkıncaya kadar görüş beyan edemez.

¹³ Semerkandî, *Şerhu't-Te'vîlât* (Şehit Ali Paşa, 283), 212b.

Şehadet etmeyle ilgili olan âyetlerde ise [murad] açıkça zahir oluncaya kadar tevakkuf etmek gerekir. Amelle ilgili olan âyetlere gelince eğer bunlar ihtiyata muhtemel olan türden ise tevsî' [ve ruhsat] delili ortaya çıkıncaya kadar bunların hakkı, gereğince amel etmektir. Tevsî' delili de, zikrettiğim üzere iki türdür. Amelle ilgili olan âyetler eğer ihtiyata muhtemel olmayan türden ise [delile göre murad] zahir oluncaya kadar tevakkuf etmek gerekir. *Vallâhu a'lem*.¹⁴

Mâtürîdî'nin yukarıdaki açıklamaları, onun tefsirde kesin deliller kullanılabileceğini, kesin delillerle açıklamalar yapılabileceğini, bu açıklamalar konusunda kesinlik iddiasında bulunulabileceğini ve Allah adına şahitlik edilebileceğini düşündüğünü açıkça ortaya koymaktadır. Ona göre eğer tefsirde kesin deliller yoksa, kesin delillere göre yorumda Allah adına şahitlik yapılamıyorsa, diğer bir ifadeyle sahâbe sonrasındaki müfessirlerin kullandığı tüm deliller zanni ise Mâtürîdî'nin yukarıdaki açıklamaları anlamsızlaşır. O, bu bağlamda "Kesin delil varsa Allah adına şahitlik yapabilir, muradı kesin olarak tayin edebilir." şeklinde açıklamalar yapmak yerine onun "Sahâbe sonrasındaki tüm açıklamalar, âyet/lafız ister amelle ister itikatla ilgili olsun zannidir, sahâbe sonrası müfessir ne tür delile dayanırsa dayansın - ki bu durumda tüm deliller zanni olacaktır- yaptığı tüm açıklamalar kesinlik içermez." demesi gerekirdi. Mâtürîdî, Boyalık'ın iddiasının aksine sahâbe sonrasındaki tefsir faaliyeti için de kesinlik durumundan bahseder. Onun

¹⁴ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 3/272.

böylesine kesinlikli açıklamalara tefsir dediği de *Te'vîlât*'ın mukaddimesindeki izahlarından, yine, tefsir kelimesini kullandığı bu eserin muhtelif yerlerinden anlaşılmaktadır.¹⁵ Eğer tefsir kesin bilgiye dayalıysa, bu kesinlik sağlayan bilgiler de mütevâtir haber ve icmâ-i ümmet gibi delillerse, sonraki dönemin müfessiri bu delillere dayalı olarak tefsir yapabilir ve şahitlikte bulunabilir. Böylesi delilleri yoksa kesinlik ve şahitlik iddiasında bulunamaz. O zaman kesinlik içeren tefsir sadece sahâbeye mahsus değildir, ilgili deliller çerçevesinde sonraki müfessirler de kesin murad saptamalarında bulunabilir. Diğer yandan *Şerhu't-Te'vîlât*'ın hemen girişinde belirtildiği üzere Mâtürîdî hadis ve icmâ arasındaki tenakuzdan bahsederken sahâbenin re'yle tefsir yaptığını söylemesi sahâbenin aynı zamanda te'vil yaptığı, yani te'vilin sonraki müfessirlere mahsus olmadığı anlamına gelir. Hâl böyleyken Boyalık'ın, başkalarını Mâtürîdî'yi yanlış anlamakla, dahası isabetsiz sonuçlara varmakla eleştirmekte acele etmemesi ve daha ihtimalli değerlendirmelerde bulunması beklenirdi.

Yukarıdaki iktibaslarda Mâtürîdî'nin bahsettiği üçüncü *asla* ayrıca dikkat çekilmelidir. Burası tefsir kavramının ilişkili olduğu alanları ve mahiyetini ifade etmesi açısından önemlidir. Fakat önce Boyalık'ın bu husustaki iddiası aktarılabilir “Öte yandan geçmiş ve gelecekle ilgili, bilgisi sadece vahiyle elde edilebilen alanın tefsir kategorisiyle ilişkilendirilmesini anlamak güçtür.

¹⁵ Tefsir kelimesinin bazı kullanımları için bk. Enes Büyük, “Mâtürîdî'nin Tefsir-Te'vil Ayrımı ve Bunun Te'vîlât'taki Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/1 (Haziran 2019), 222-223.

...gayp alanı ‘tefsir faaliyeti ile anlamın kesin olarak belirlenmesi’ ile alakalı değildir.” (s. 121). Mâtürîdî’nin üçüncü asılla ilgili açıklaması Boyalık’ın ileri sürdüğü ve bir gerekçe sunmadığı iddiasını da sorunlu hâle getirmektedir. Mâtürîdî’ye göre ihtilaflar aynı zamanda ön bilgilere dayalı olarak tezahür eder. Bazı âyetler ancak ve ancak bu ön bilgilerle yorumlanır, onlar olmadan açıklama yapılmaz. Bu bağlamda Mâtürîdî’nin verdiği iki örneği hatırlamak açıklayıcı olacaktır:

“O halde bir işi bitirince hemen diğerine koyul.” [İnşirâh 94/7] âyetini bir kimsenin, iki görüşten biriyle te’vil etmesi ancak Nebî’nin ne işle meşgul olduğunu **semâ’ yoluyla** bilmesinden sonra caizdir. Yine “Baksın hangi yiyecek daha temiz.” [Kehf 18/19] âyeti de böyledir. [Ayette hikâye edilen] bu sözü söyleyen kişinin ne **kastettiğini** birinin talep etmesi ya da onun **kastını** te’vil etmesi ve bunu elde etmesi ancak **vahiy yoluyla**dır.

Örneklerden biri nüzûl bağlamına ilişkin bir bilgiyi gerektirmektedir. Buna ilişkin bilgi varsa yorum yapılabilir, eğer bilgi kesinlik içeriyorsa yapılan açıklama tefsirdir. Eğer kesinlik içermiyorsa açıklama, te’vildir. Nitekim Mâtürîdî bu âyet bağlamında te’viller yaptıktan sonra “Tefsiriyle ilgilenmeyiz.” der.¹⁶ Bunun nedeni tefsir yapmasını sağlayacak kesin verilere sahip olmamasıdır. İkinci örnek Ashâb-ı Kehf kıssasıyla, yani geçmişle ilgilidir. Bir müfessir geçmişle ilgili yorum yapmak istiyorsa bu yorumunu ya Nebî’ye ya da vahye dayandırmalıdır.

¹⁶ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 17/258-259. Benzer ifadeler için bk. Büyük, “Mâtürîdî’nin Tefsir-Te’vîl Ayrımı”, 222-223.

Çünkü geçmiş hakkında ancak bu iki kaynak bilgi verebilir, kişi bu alanda re'yiyle bilgi tespit edemez. Kişinin bu kanallardan temin ettiği bilgi kesinlik içeriyorsa yaptığı tefsirdir, değilse te'vildir. Bilgisi hiç yoksa herhangi bir yorum yapmamalıdır. Bu yaklaşım Mâtürîdî'nin kıssaları yorumlarken, özellikle İsrâiliyat rivayetlerini tenkit ederken sergilediği tavrına da uygundur. Mâtürîdî; bu tavrını Hz. Peygamber'in beyanına, geleceğe ve kıyamete ilişkin anlatımlarda da sergiler.¹⁷ Mâtürîdî'ye göre bu alanlar müşahedeye ya da vahye dayalı bilgileri gerektirir. Müfessir bu alanlarda bilgi *tespitinde* bulunamaz ancak bilgi *izharında* bulunabilir. Diğer bir ifadeyle bilgi üretemez, bunlara ilişkin sema yoluyla gelen bilgilerle yorum yapabilir. Yaptığı yorum kesinlik içeren delile dayalıysa tefsir, dayanmıyorsa te'vil sayılır.

Netice olarak aktarılan bilgiler çerçevesinde Mâtürîdî'ye göre "tefsir" kavramının iki yönü bulunmaktadır, denebilir. Birincisi kesinlikle ilgili olmasıdır, yani kesin delillere dayalı olarak murad saptamasını ifade etmesidir. Bu açıdan kesin bilgiye dayalı olan tefsir; kıssalar, kıyamet ahvali, nüzûl ortamı, itikatla veya amelle ilgili olabilir. Az önce ifade edildiği gibi bu, Mâtürîdî'ye göre sadece sahâbe için değil sonraki müfessirler için de işlevselliğini korur. İkinci husus ise tefsir kavramının; bilgisi re'yle elde edilemeyecek, ancak müşahede ve vahiyle elde edilebilecek bir alanla ilgili olmasıdır. Sahâbe için nüzûl ortamına ve Hz. Peygamber'in beyanına ilişkin bilgiler hariç kıssalara ve kıyamet ahvaline

¹⁷ bk. Büyük, "Mâtürîdî'nin Tefsir-Te'vil Ayrımı", 222.

dair bilgiler, sonraki dönemin müfessirleri içinse hepsi müphem bir alana ilişkin bilgilerdir ve bunlar “gayp” kelimesiyle karşılanabilir. Örneğin sahâbe nüzûl ortamına dair müşahede ettiği bilgiyle açıklama yaparsa bu, tefsirdir ve kesinlik içerir. Sonraki dönemin bir müfessiri Hz. Peygamber’in beyanına bağlı olan amelle ilgili bir âyette kesin delile dayalı açıklama yaparsa bu da tefsirdir. Bu durumda te’vil, tefsirden farklı olarak kesin delile dayanmaz, ihtimallerin sıralanmasından ibarettir. Eğer sahâbe kesin delile dayanmadan mesela kıssalarla ilgili açıklama yaparsa bu da te’vildir, sonraki bir müfessir mesela inançla ilgili bir âyeti zanni delillerle açıklarsa o da te’vil yapmış olur.

Peki “Mâtürîdî böyle teorik değerlendirmeler ve ayrımlar yapsa da bunun pratikte bir karşılığı var mıdır?” sorusu önemlidir. Bu soruya hemen, pratikte bir karşılığı olduğunu düşünmekte ki mezkûr açıklamaları yapmaktadır, diye cevap verilebilir. Aksi durumda Mâtürîdî; pratikte karşılığı olmayan, işlevselliği bulunmayan anlamsız açıklamalar yapmakla itham edilmiş olur. Fakat bu bağlamda Mâtürîdî’nin ne düşündüğü ile tüm müfessirlerin ne düşündüğünü ve tefsir müktesebatının genelinde durumun ne olduğunu birbirinden ayırt etmek gerekmektedir. Bununla birlikte Mâtürîdî’nin her yorumun peşi sıra “Benim kullandığım bu delil katidir, mütevâtirdir, icmâ-i ümmete dayanır, onun için yaptığım yorum kesindir, bununla Allah adına şahitlikte bulunuyorum.” gibi açıklamalar yapmasını beklemek de anlamsızdır. Bu bağlamda Mâtürîdî’nin, icmâya ve mütevâtir haberlere bağlı kalarak açıklama

yaptığı ve çeşitli anlam ihtimallerinden kesin bir üslupla vazgeçtiği bazı örnekler daha önceden tespit edilmiştir.¹⁸ Burada sadece iki örnekle yetinilecektir:

Mâtürîdî Bakara 280. âyetteki vasiyet hükmünün “Vârise vasiyet yoktur.” hadisiyle mensuh olduğunu düşünür. Kendi açıklamasına geçmeden evvel âyeti mensuh kabul eden ve etmeyenlerin görüşlerine yer verir. Mensuh addedenlerin ise bunu farklı âyetlerin neshettiğini, mezkûr hadisin haber-i vâhid olduğundan neshe delil olamayacağını düşündüklerini belirtir. Daha sonra bunlara cevap verir ve vasiyet hükmünün mezkûr hadisle mensuh olduğunu, hadisin zannedildiği gibi haber-i vâhid olmadığını iddia eder. Bu bağlamda şunları söyler:

Bunun haber-i vâhid olduğunu iddia edenlere gelince bu konudaki asıl şudur: Bu, rivayet açısından haber-i vâhiddir, kendisiyle amel edilmesinin bilinmesi açısından ise mütevâtirdir [amelî tevâtür]. Bizim asıllarımızdan birisi amelî tevâtürün, amel edilebilecek en yüksek haber olmasıdır. Bu mütevâtir, insanların onunla asır asır amel ettiği, amel etmelerinin de zahir olduğu bilinen bir bilgidir. İnsanların gizli bir yönü bulunmayacak şekilde bununla amel etmesi zahir olduğundan insanlar bunu rivayet etmeyi gerekli görmemiştir... İşte bu delille âyetin mensuh olduğuna hükmettik.¹⁹

Bu açıklamalar Mâtürîdî'nin tevâtürü iki kısma ayırdığını; birinin rivayet, diğerinin amelle ilgili olduğunu

¹⁸ Büyük, “Mâtürîdî'nin Tefsir-Te'vîl Ayrımı”, 226-231.

¹⁹ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 1/333-334.

göstermektedir. O, amelî tevâtürü delillerin en yükseği kabul etmekte ve âyetin hükmünün uygulanabilirliğini iptal etmektedir. Hem buradan hem de daha yukarıda “mütevâtir haber ve icmâ-i ümmet gibi kati/kesin bir delil bulunursa” şeklinde alıntılanan iktibaslardan anlaşılacağı üzere o, tevâtürî delilleri kati/kesin olarak nitelemektedir. Kesin delile dayalı açıklamada kesinlik iddiasında bulunulabilir ki bu, Mâtürîdî’nin teorisinde tefsire karşılık gelir. İleride genel olarak tefsirde kesin delillerin kullanıldığını ele alırken sahâbe icmâsı bağlamında amelî tevâtürün kesinliğine ve tefsirdeki işlevselliğine tekrar değinilecektir.

Mâtürîdî haberî sıfatların geçtiği âyetlerde de onların zahirî anlamlarının kesin olarak kastedilmediğini ve te’vil edilebileceğini, ancak te’villerin herhangi birinde kesinlik iddiasında bulunulamayacağını ileri sürer. Ona göre Allah’ın aşkın bir varlık olması ve insanın da ancak onu kendi tecrübeler dünyasından hareketle tanıyabileceği gerçeğinden -ki Mâtürîdî buna zaruri der- hareketle haberî sıfatlarda hem teşbih hem de tevhid boyutu bulunur. Teşbih boyutu insanların algılarıyla ilgiliyken tevhid boyutu Allah’ın gerçekteki zatıyla ilgilidir. İnsanların algısına sunulan anlamlar, aynıyla ve hakikatiyle Allah’ın zatı için geçerlidir denilemez. Bu çerçevede Mâtürîdî şöyle der “Aklın **zorunlu bilgisi** ve sem’î delillerle sabit olmuştur ki Allah, mahlukata özgü muhtevadan [meânî] münezzehtir. Buna göre oturma, gelme, görme gibi fiiller Allah’a izafe edildiğinde bu fiillerin mahlukata izafesinde anlaşılan mana anlaşılmaz. Çünkü aklın ve naklin **zorunlu**

bilgisi, Allah'ın bu tür anlamlardan yüceliğini ve azametini gerektirir.”²⁰

Mâtürîdî'nin yukarıdaki ifadelerinden anlaşıldığına göre haberî sıfatlarda zahirî anlamlar kastedilmez ve bu kesindir. Çünkü zahirî anlamların kastedilmediğini zaruri bilgi gerektirmektedir. Zahirin dışında teşbihi çağrıştırmamak kaydıyla mecazi anlamlar kastedilebilir, ancak bunlardan hangisinin kastedildiği kesin olarak belli değildir.²¹ Burada Mâtürîdî haberî sıfatların söz konusu olduğu lafızlarda neyin kastedildiğini kesin olarak tespit etmeye imkân vermese de neyin kastedilmediğini kesin olarak söylemesi de tefsirde kesinlik söyleminin bir parçasıdır. Onun buradaki kesinlik iddiasının doğru olup olmadığı, metafizik meselelere dair genel epistemik kabullerle uyuşup uyuşmadığı ayrı bir husustur. Mâtürîdî'nin zikredilen türden delilleri kesin kabul etmesiyle başkalarının etmemesini birbirine karıştırmamak gerekir. Zira burada öncelik Mâtürîdî'nin ne düşündüğünün tespit edilmesidir. Bu noktada “Özel olarak Mâtürîdî kesinlik sağlayan delillerin varlığını kabul etse de genel olarak tefsirde kesin delil yok mudur?” sorusu da önemlidir. Zira ona göre kesin olan, başkalarına göre kesin olmayabilir. Nitekim usul ve kelâm eserlerinde, kesin/kati kabul edilen bilgilere bile itirazlar nakledilir. Tefsirde kesin anlam tayinlerinin yapıp yapılmadığını ve kesin delillerin kullanılıp kullanılmadığını bazı Kur'an

²⁰ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 3/74. Ayrıca bk. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 56-57, 94, 119.

²¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 94.

kavramlarının anlamlarının kati olarak bilindiği ve bazı sahâbe icmâsının katiyet içerdiği iddia edilerek ileride daha detaylı değerlendirilecektir.

2. Rivayet-Dirâyet Perspektifinden Tefsir-Te'vil Ayrımının Geçerliliği

Boyalık müfessirlerin kesinlik kriterinden vazgeçerek tefsiri rivayetle, te'vili dirâyetle ilişkilendirdiklerini ancak rivayet-dirâyet ikiliğine dayalı tefsir-te'vil ayrımının da çok yönlü tefsir faaliyetine işlevsel açıklama getiremediğini düşünür ve bu ayrımın üç sorunundan bahseder (s. 121-122). Birincisi rivayet-dirâyet ikiliğine dayalı tefsir-te'vil ayrımının hâlen kesinlik-ihtimaliyet ikiliğinin etkisi altında olması ve kesinlik kriterinin terkedilip edilmediği konusunda bir belirginlik bulunmamasıdır (s. 122). Öyle ki tefsir kategorisinde bulunan rivayetler tevâtür düzeyinde olmadığından kesinlikle ilişkilendirilen tefsirin bunları kapsama sorunu ortaya çıkmaktadır. Boyalık, tefsirin kesinlikle değil de rivayetle ilişkilendirilmesi durumunda bu sorunun ortadan kalkacağını belirtir (s. 125-126, 128). Ona göre ikinci sorun rivayet-dirâyet ayrımının tefsir faaliyetine işlevsel bir açıklama getirememesidir. Nitekim rivayetlerin çok yönlü tefsir faaliyetindeki etkinliği son derece sınırlıdır. Üçüncü sorun ise, rivayet ve dirâyetin tam olarak tanımlanmamış olmasıdır. Mesela ilgili literatürde, dil ve belâgat ilimlerinde ortaya konulan verilerden hareketle yapılan açıklamaların -ki bunlar geleneksel tefsirde baskındır- rivayet kapsamında mı dirâyet kapsamında mı veya tefsir kapsamında mı te'vil kapsamında mı olması gerektiği konusunda gerekçeli ve açık seçik analizler

yapılmamıştır (s. 122, 129-131). O, sonuç olarak şunu ileri sürer:

...asıl dikkat çekmek istediğimiz husus, literatürde dil ve belagat kurallarının tefsir-tevil ayırımındaki konumu hakkında bir açıklığa ulaşılammış olduğudur. Sözü edilen âlimler ayırımı açıklarken tefsir sahasının gerçeklerinden ziyade reyle tefsirin veya tevilin meşruiyeti sorununa odaklandıklarından, bir sınırlandırma getirmek istedikleri tevili, dil kurallarıyla ilişkilendirmişlerdir (s. 132).

...gösterilmek istenen husus, ayırımın tefsir kısmıyla ilgili olarak Mâtürîdî'deki anlamın kesin olarak belirlenmesi vurgusunun yerini nakil ve rivayete dayanma vurgusuna bıraktığı, tevil kısmıyla ilgili olarak ise dirayetle veya istinbat yoluyla olma ve Arap dili kurallarına dayanma gibi açıklamalarla yetinildiğidir. Özellikle sözlük bilgisi, furûk, dilbilgisi ve belagat gibi geleneksel tefsir faaliyetinin en ağırlıklı kısmını oluşturan alanların bu ayırımdaki konumu belirsiz bırakılmıştır (s. 133, 138).

Boyalık'ın rivayetle tefsirin ve dirâyetle de te'vilin tam olarak tayin edilmediği tespiti doğrudur. Ancak bu, bahsi geçen ayırımın terk edilmesini gerektirmez. Zira klasik dönemde tefsirin hangi teorik meselesi kapsamlı bir şekilde ele alınıp çözümlenmiş ki burada benzer bir durum beklensin. Yine de bu tespit, tefsir-te'vil kavramlarını rivayet-dirâyet ikiliği bağlamında ele alan müfessirlerin onlarla ne kastettiklerini tümünden belirsiz bıraktıkları anlamına da gelmemektedir. Boyalık'ın birinci sorun

olarak bahsettiği husus, yani rivayete dayalı tefsirde kesinlik düşüncesinin terk edilip edilmediğinin belirsiz olması da bu ayrımı reddetmeyi gerektiren bir gerekçe değildir. Rivayet-dirâyet ikiliğine dayalı tefsir-te'vil ayrımı yapan müfessirler -onların açıklamalarına dair Boyalık'ın da dikkat çektiği üzere- tefsir bağlamında kesinlikten bahsetmezler. Bu suskunluk, onların kesinlik düşüncesini pekâlâ öne çıkarmadıkları yönünde anlaşılabilir. Onlar bunun yerine, Boyalık'ın göz ardı ettiği ve tefsirin gerçekliğinden kopuş olarak itham ettiği başka bir husus üzerinde dururlar.

Peki bu ayrımında müfessirler tefsiri rivayete, te'vili dirâyete dayandırırken neyi öne çıkarmaktadırlar? Boyalık'ın gözden kaçırdığı husus tefsir kategorisinin yani rivayetler alanının müfessir için *kesbî bilgi* alanı olmamasıdır. Kelâm ya da bir hitap olarak Kur'an belli bir bağlamda belli bir muhatap kitlesine okunduğundan, onun anlaşılması bağlam bilgisini gerektirir. Sebeb-i nüzûller, Arap ve Ehl-i kitap kültürü, vahyin zaman ve mekân bilgisi (Mekkî-Medenî), özellikle de nebevi beyanlar müfessirlerin kendi dirâyetleriyle kesbedebilecekleri bilgi türleri değildir. Bu gibi bilgiler zorunlu olarak sem'îyyâta, işitmeye dayalıdır. Bunun bilgisine bağlı olmayan alanlarda/âyetlerde müfessirler dil bilgisi başta olmak üzere diğer ilimlerin, özellikle akli ilimlerin verilerini kullanarak te'vil yapabilirler. Söz konusu ayrım bu yönüyle yani epistemolojik açıdan, kullanılacak bilgilerin kaynağına ilişkin bir ayrımdır. Bu ayrımı yapanlara göre ilm-i tefsir, biri *sem'î* diğeri *kesbî* olmak üzere iki tür bilgiye dayanmaktadır. Tefsir kategorisi sem'î olanları, te'vil

kategorisi ise kesbî olanları kapsar. Asıl bu ayrımın görülememesi, tefsirin gerçekliğinden kopuştur. Klasik müfessirler bu sebeple rivayetlerden asla vazgeçememişlerdir. Dil bilimsel gayelerle yazılan filolojik tefsirlerde bile tefsir rivayetleri bulunur. İlm-i tefsir, oranları ve kullanım düzeyleri ne olursa olsun bir yönüyle daima rivayete dayanır. Bu da Kur'an'ın tarihin belli bir döneminde, belli bir coğrafyada belli bir muhatap kitlesine tebliğ edilmesinin zorunlu olarak doğurduğu bir gerçekliktir.

Yazarın sorun olarak gördüğü üçüncü husus da tartışmaya açıktır. Yukarıdaki her iki alıntıdan da anlaşılacağı üzere geç dönem müfessirler dil kurallarıyla yapılan yorumları açıkça te'vil kapsamında görmüşlerdir. Fakat yazar için "dil kuralları" ifadesi yeterli olmamakta; müfessirlerin tek tek lügat, furûk, sarf, istikak, beyan, meânî gibi alanlara ilişkin verilerle yapılan yorumların da te'vil kısmında olduğunu açıkça söylemeleri gerekmektedir. Halbuki *Envârü't-tenzîl* şârihlerinden Abdülhalîm el-Germiyânî (ö. 1055/1645) bunu açıkça söyler. Onun ifadelerine göre tefsir ve te'vilden oluşan ilm-i tefsirin te'vil kısmı dirâyetle ilişkilidir ve bu da edebî kanunlara dayalı olarak gerçekleşir. Bu edebî kanunlar ise lügat, sarf, istikak, nahiv, meânî, beyân ve muhâdarâtan elde edilmekte ve hepsi birden ilm-i tefsirin istimdadını oluşturmaktadır.²² Yine yazar Musannifek'in (ö. 875/1470) "dil kurallarına dayalı yapılan yorumların te'vil için sadece örnekleme bir açıklama olduğu, te'vilin kapsamının dile

²² Abdülhalîm b. Abdullah el-Germiyânî er-Rûmî, *Hâşiye 'alâ Envârü't-tenzîl* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 306), 9b.

dayalı izahları da aşacak kadar geniş olduğu" (s. 132) açıklamasını yeterli bulmamaktadır. Netice itibarıyla dirâyet-rivayet ayrımına dayalı tefsir-te'vil ikiliğinin, bu ayrımı reddetmeyi gerektirecek kadar belirsiz bırakıldığı iddiasına katılmak mümkün değildir. Müfessirler te'vil için dil kurallarından bahsediyorlarsa belâgat da dâhil tüm dil bilimsel faaliyetleri kastettikleri düşünülebilir. Musannifek'in de açıkça belirttiği üzere te'vil sadece bundan ibaret değildir; rivayet alanının karşısındaki, yoruma konu olan her tür bilgiyi, delili, açıklamayı kapsar.

Yazarın ileri sürdüğü ikinci sorun da niceliğe dayanmakta ve bu yönüyle yüzeysel kalmaktadır. Şöyle ki rivayetin azlığından ya da çokluğundan daha ziyade onun tefsirdeki işlevi önemlidir. Boyalık tefsir rivayetlerinin çok yönlü tefsir faaliyetinde sınırlı bir işleve sahip olduğu, rivayetle tefsirin ölçüsüzce öne çıkarıldığı tezini desteklemek için Hz. Peygamber'den ve sahâbeden nakledilen tefsir rivayetlerinin oldukça az olduğunu gösteren istatistiksel verilere başvurur (s. 135-136). Bu veriler dakik olmasa da kabaca Hz. Peygamber ve sahâbenin tefsir rivayetlerinin yekûnu hakkında fikir vermektedir ve bunların oldukça az olduğu kabul edilmelidir. Fakat yine niceliksel bir yöne dikkat çekilmekte, az olsa bile bu rivayetlerin bağlam bilgisi sunması ve anlam tespitlerinde bağlam bilgisinin son derece kritik olması ihmal edilmektedir. Bununla birlikte Hz. Peygamber'den gelen tefsir rivayetleri salt sözlü tefsirlere indirgenmektedir. Hz. Peygamber'in beyana ilişkin açıklamalarını da müfessirler tefsir kapsamında değerlendirmiştir. Mesela Taberî (ö. 310/923), tefsir

mukaddimesinde Hz. Âişe'den, Resûlullah'ın ancak birkaç âyeti *tefsir* ettiği açıklamasını nakleder. Taberî bu ifadeyi sünnetin bazı âyetleri *beyan* etmesi olarak anlar. Ona göre bazı âyetlerin te'vili ancak Resûlullah'ın beyanıyla bilinebilir. Onun beyanı Kur'an'daki mücmel hükümleri ve insanların dinde tefsirine ihtiyaç duyduğu diğer hususları açıklar.²³ Bu durum çoğu müfessir için de böyledir. Dahası İsfahânî (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) tefsir kategorisine dair açıklama yaparken nebevi beyanı gerektiren örnekler verir.²⁴ Durum Mâtürîdî için de böyledir. Buna, Mâtürîdî nazarından yorumun üçüncü türüne, yani mukaddimelere bağlı olduğuna dair açıklamalar aktarılırken değinilmişti. Nitekim onun bu bağlamda verdiği bilgiler, nebevi beyanı gerektirmektedir. Dahası o, nebevi beyanlara dayanarak birçok yerde yorum yaptığı gibi Allah'ın Hz. Peygamber'e Kur'an'daki âyetleri *beyan* etme görevi verdiğini açıkça belirtir.²⁵ Bir yerde de tefsir ve beyanı aynı bağlamda kullanır. O, Hz. Peygamber'in müşriklere hitaben söylediği, Enbiyâ 21/111. âyetteki "sizi denemek" ifadesiyle ne kastettiğinin *tefsiri* için ancak ondan gelecek *beyana* ihtiyaç duyulduğunu söyler.²⁶ Hâl böyle olunca, diğer bir ifadeyle Hz. Peygamber'in beyanları, özellikle

²³ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hecer, 2001), 1/79, 81-82.

²⁴ Ebü'l-Kâsım er-Râgıb el-İsfahânî, *Mukaddimetü Câmi'i't-tefâsîr ma'a tefsîri'l-Fâtiha ve metâli'i'l-Bakara*, thk. Ahmed Hasan Ferhât (Kuveyt: Daru'd-da've, 1984), 47-48.

²⁵ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 3/42.

²⁶ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 9/337. Ayrıca bk. Büyük, "Mâtürîdî'nin Tefsir-Te'vîl Ayrımı", 222.

pratik hükümlere ilişkin açıklamaları da hesaba katılınca ondan gelen tefsir yekûnu sözlü tefsirlerden çok daha fazla olacaktır. Bu rivayetlere niceliksel yaklaşmanın ötesinde, bunların anlama etkisi dikkate alındığında güçlü ve gerekli oldukları anlaşılabacaktır.

Boyalık rivayetlerin tefsir faaliyetinde sınırlı olduğu tezini Fâtiha sûresi ve Bakara sûresi 1. âyet bağlamındaki rivayetler üzerinden teyit etmeye çalışır. Ona göre Fâtiha sûresinin sadece son âyeti bağlamında Hz. Peygamber'den bir tefsir rivayeti nakledilmiştir, bu da örnekleme kabilinden olup diğer yorumlara engel değildir. Sûre bağlamında nakledilen diğer rivayetler selefin, müşahedeye dayanmayan yorumlarıdır. Aynı durum Bakara'nın başındaki hurûf-ı mukattaayla ilgili rivayetler için de geçerlidir. Bu rivayetler anlamı kesin olarak belirlemez ve ihtimaliyeti ortadan kaldırmaz, bunları dirâyetin karşısında tasnif etmek de anlamsızdır (s. 136-137). Kanaatimizce bu açıklamalar Boyalık'ın tezi için güçlü kanıtlar değildir. Kaldı ki Fâtiha sûresinin son âyetiyle ilgili rivayetin örnekleme olduğu müsellem değildir. Mesela İbn Kesîr (ö. 774/1373) ve Süyûtî (ö. 911/1505) için bu rivayet, farklı varyant ve isnatlarıyla birlikte bağlayıcıdır. Onlar İbn Ebû Hâtim'den (ö. 327/938) naklen kastedilenlerin Yahudi ve Hristiyanlar olduğuna dair müfessirler arasında ihtilaf olmadığı görüşünde olup âyeti sadece bu rivayete dayanarak yorumlar ve farklı ihtimallerden bahsetmezler.²⁷

²⁷ Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesîr, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed vd. (Gize: Müessesetü Kurtuba, 2000), 1/224-227; Celâleddin es-Süyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr fi't-tefsîri bi'l-me'sûr*, thk.

Öte yandan Boyalık Fâtiha sûresinin ne zaman ve nerede indiğine dair nakledilen rivayetleri de ihmal eder.²⁸ Bu rivayetlerin bağlam bilgisi sunması, Fâtiha'nın o bağlamda olup bitenler çerçevesinde anlamlandırılması için son derece kritik öneme sahiptir. Ayrıca Boyalık'ın iddia ettiği üzere bu bağlamdaki sahâbe tefsirlerinin, kendi yorumları olduğu da açık değildir. Daha doğrusu sahâbeden gelen tefsir rivayetlerinin hangilerinin kendi yorumları hangilerinin müşâhedeye ya da Hz. Peygamber'e dayandığı belli değildir, bunların ayrıştırılması da çoğu zaman zordur. Mesela *nezele fî* kalıbıyla sahâbeden gelen kimi rivayetler onların kendi müşâhedeleri olabileceği gibi kendi yorumları olarak da görülebilir. Bazen bunları kestirmek kolaydır. Söz gelimi Sa'd b. Ebû Vakkâs'ın (ö. 55/675) Mâide 33. âyetin Hâricîler hakkında nazil olduğunu söylemesi²⁹ böyledir. Yine onların Fâtiha'daki "sırât-ı müstakîm" lafzına yönelik tefsirlerini de Hz. Peygamber'den işitmiş olma, ancak kendi açıklamaları olarak nakletme ihtimalleri de vardır. Bilindiği üzere İbn Abbas (ö. 68/687-88) ve Câbir (ö. 78/697) bu lafzı "İslâm" olarak, Hz. Ali (ö. 40/661) ve İbn Mes'ûd (ö. 32/652-53) "Kur'an" olarak tefsir etmiştir. Bunlardan birincisi Hz. Peygamber'in İslam olarak açıkladığı sırât-ı müstakîm hakkındaki darb-ı mesele³⁰ dayanıyor olabilir. İkincisi de Hz. Peygamber'in Kur'an'ı

Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Kahire: Merkezü Hicr li'l-Buhûs ve'd-Dirâsât, 2003), 1/83-87.

²⁸ Süyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr*, 1/5-8.

²⁹ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, 5/185.

³⁰ Süyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr*, 1/76.

sırât-ı müstakîm olarak tavsif ettiği bir başka açıklamasından³¹ mülhem olabilir.

Boyalık “Bu rivayetler anlamı kesin olarak belirlemez ve ihtimaliyeti ortadan kaldırmaz, bunları dirayetin karşısında tasnif etmek de anlamsızdır.” derken rivayet-dirâyet ayrımına dayalı tefsir-te’vilde hâlâ kesinlik düşüncesinin bulunduğunu varsayar ki bu gereksiz bir varsayımdır. Öyle ki bu ayrımı yapanların kesinlik düşüncesinden ziyade kesbî olmayan, sem’î bir bilgi türünü öne çıkardıklarını daha önce belirtmiştik. Bununla birlikte bu ayrımı yapan müfessirler seleften gelen tüm rivayetleri, bahsettikleri tefsir kategorisinde de görmezler. Onlar sahâbe başta olmak üzere kendi ictihadlarıyla yorum yaptıklarının elbette farkındadırlar. Yukarıda ifade edildiği gibi Mâtürîdî sahâbenin re’yle tefsir yaptığı hususunda icmâ olduğunu aktarır. Bu durumda ne Mâtürîdî’nin ne de kesinlik vurgusu yapmadan rivayet-dirâyet temelli tefsir-te’vil ayrımı yapanların selevin ictihada dayalı olduğunu düşündükleri rivayetlerini tefsir kapsamına dâhil ettikleri varsayılmalıdır.

3. Tefsirde Kesinlik ve Kesin Olarak Bilinenler

Boyalık, tefsirde kesinliğin bulunmadığına ve böyle bir varsayımla tefsir faaliyetine yaklaşılmaması gerektiğine dair şöyle der:

Ne tefsir rivayetleri ne dil verileri ne de mütevatir haber ve icma gibi asıllar tefsir faaliyetinin tasnifinde kesinliğin bir kriter olarak belirlenmesini anlamlı kılabilir. Tevatür ve icma... tefsir

³¹ Süyûtî, *ed-Dürri’l-mensûr*, 1/78.

faaliyetinin araçları değildir... Tefsir faaliyetini doğrudan ilgilendiren tefsir rivayetleri ve dil-belagat verilerinin de kesinlik merkezli bir ayırımı mümkün kılmadığı... (s. 133)

Hiz. Peygamber'in bilgisi ile sahâbenin müşâhedeye dayalı bilgisinin kesin olması bu bilgilerin nakledildiği rivayetlerin sahih olsa bile anlamı kesin olarak belirlemeye imkân tanıdığı sonucunu vermemektedir. Çünkü usulcülerin çoğuna göre bunlar zan ifade eden haber-i vâhid kategorisindedir. Buradan hareketle Boyalık sahâbe sonrası tefsir faaliyetinde kesinliğin fiilî bir karşılığının bulunmadığını, tüm tefsir rivayetlerinin haber-i vâhid türünde olduğunu iddia etmektedir (s. 134. Ayrıca bk. 120-121, 128). Yazara göre ayrıca usulcülerin şartları hafifletilerek ve haber-i vâhidin ilim ifade ettiğini savunan İbn Hazm (ö. 456/1064) gibi âlimlerin görüşlerine itibar edilerek bazı rivayetlerin sonrakilere kesin ve tartışmasız şekilde ulaştırıldığı var sayılsa bile, bu rivayetlerin çok yönlü tefsir faaliyetinde fazlaca bir etkinliği yoktur (s. 135). Yazarın burada rivayetlerin kesinliğinin âlimlere göre değiştiğine atıf yapması, kendisinin tüm tefsir rivayetlerini zanni konuma indirgeyen keskin söylemini de sorunlu hâle getirmektedir. Diğer yandan kesinliğin âlimlere göre değişmesi, tefsirde kesinlik söylemine muhtemel alan açmaktadır. Yazarın ifade ettiği gibi tefsir rivayetlerinin bir kısmı kesinlik içerebiliyorsa bunların, tefsirlerin sınıflandırılmasında nerede duracağı ve nasıl tasnif edileceği belli değildir. Bunların az olması, ihmal edilmelerini gerektirmez; çünkü tefsirin bir parçasını oluşturduklarından, bir şekilde tasnife konu edilmeleri gerekir. Öte yandan bu tarz kesinlikli bilgiler tefsirde

hayati öneme sahiptir. Örneğin bunlar, Kur'ancı veya meâlcî grupların salt metin merkezli yorumlarının önüne set çekebilir. Bu tür rivayetlerden hareketle onların kimi yorumları, açıkça yanlış görülüp reddedilebilir. Bunlara kimi lûgat bilgilerinin kesinliği bağlamında birazdan örnek verilecektir.

Yazarın bu bağlamdaki iddialarında görünen iki soruna daha işaret edilebilir. Birincisi kesinlik içeren sahâbe tefsirleriyle sahâbe sonrasındaki rivayetlerin birbirinden ayırt edilerek tefsir-te'vil kavramlarının işlevselliğinin sadece sahâbe sonrasındaki süreçle sınırlandırılması, sadece sonraki tefsir faaliyetleri için bir değer ifade ettiğinin zannedilmesidir. Hâlbuki sahâbenin tefsir açıklamaları ilm-i tefsirin ilk aşamasını oluşturur, bu yönüyle bunlar tefsir tarihinin bir parçasıdır. Onlar hayattayken kesin tefsirlerden bahsedilebiliyorsa bu, bütün bir tefsir tarihi açısından bakıldığında bu tarihin bir kısmında kesin tefsirlerin bulunduğu anlamına gelir. Onların bu kesin tefsirleri kendi dönemlerinde özellikle Hâricîler gibi muhalif gruplara karşı önemli bir işlev görmüştür. Boyalık sahâbe sonrası tefsirin tasnifiyle ilgilendiğinden sahâbe dönemi itibarıyla kesin tefsirler Boyalık'ın tasnifinde yer bulamamaktadır. Diğer bir ifadeyle yazar tefsirde kesinlik kriterinin dikkate alınmadan bir ayırım yapılması gerektiğini söyleyerek kesinlik içeren sahâbe tefsirlerini ihmal etmektedir. İkinci sorun yazarın tüm tefsir rivayetlerini haber-i vâhid konumuna indirgemesidir. Mâtürîdî'nin dikkat çektiği uygulamalı olarak bilginin aktarımı (fiilî-amelî tevâtür) göz ardı edilmektedir. Bir bilginin amelle aktarımı, sözlü olarak

aktarımını gerektirmez. Bilginin zayıf rivayet zincirleriyle ya da âhad yollarla aktarımı onun bilgi değerini belirleyen tek ölçüt olmadığı gibi bu durum onun her zaman zanni bilgi içerdiği anlamına da gelmez.

Boyalık, tefsirde kesinlik söylemine yönelik eleştirilerine dil bilimsel veriler bağlamında da devam eder. Kevâşî'nin (ö. 680/1281) ne kastettiği açıkça belli olmayan bazı değerlendirmelerinden hareketle kelimelerin uzlaşasal anlamlarının kesinlik içerebileceğini kabul eder ve şöyle der:

...sözlükbilgisinin işitmeye dayanması kelime anlamının her zaman tek ihtimalli olduğu ve kesin olarak belirlenebileceği sonucunu vermemektedir. Açıklanmaya muhtaç kelimelerin anlamları, iştirak ve mecaz gibi durumlar olmasa bile, tefsir faaliyetinde çoğu zaman kesin ve tek ihtimalli olarak belirlenmemektedir... Kelimelerin sözlüksel anlamları belli bir semantik çerçeve içinde ince ayrımlara sahip birden fazla kelimeyle açıklanabildiğinden, belli bir bağlamda hangi sözlüksel içeriğin öne çıkarılacağı tartışma konusu olabilmektedir. Ayrıca sözlüksel anlamı açık olduğu düşünülen birçok kelime furûk açısından incelendiğinde tartışmalar ve farklı görüşler ortaya çıkmaktadır. Kelimelerin sözlüksel anlamlarının yanı sıra bağlamsal gönderimleri itibara alındığında, ihtimaliyeti sona erdirip anlamı kesin olarak belirleme iddiası daha da geçersiz hale gelmektedir (s. 138-139).

Bazı âyetler bağlamında bu tezi destekleyen dilsel ihtimallere örnek veren yazar; gramatik ve edebî

analizlerde ihtimal olgusunun ağır bastığını, alıntıda belirtildiği üzere “anlamı kesin olarak belirleme iddiasının geçersiz” olacağını iddia ederek genellemede bulunur. Dilsel ve edebî analizlerin çoğunlukla ihtimalli oluşu doğru olsa da bu; kesin olarak bilinen dilsel verileri âdeta yok saymayı, onların tüm analizler içinde işlevsiz hâle geldiğini iddia etmeyi gerektirmez. Yazar birçok Kur’an lafzının uzlaşsal anlamının kesin olarak bilindiğini fark etmez ve uzlaşsal anlamın diğer dilsel ihtimaller karşısında önemsiz olduğu ve buharlaştığı, böylece kesinlik iddiasından vazgeçilmesi gerektiği sonucuna varır. Hâlbuki Kur’an’ın çoğu lafzının uzlaşsal anlamları kesin olarak bilinmekte, anlamın tahrifine karşı bunların kati surette korunması ve savunulması gerekmektedir.

Bu hususa devam etmeden evvel yazarın dilsel analizlerin tefsir-te’vil ayrımında nerede durabileceğine ilişkin tespitlerine değinilebilir. Ona göre dil bilgisi çözümlemesiyle dilsel yapıların sebep olduğu faklı ihtimaller gün yüzüne çıkarılıyorsa bu çözümlemeler te’vil kısmına yakın duracaktır. Ya da dil bilgisi çözümlemesinde bir akıl yürütme söz konusu olmadığından bunlar tefsir kısmına yaklaşır. Yazar belâgat için de benzer durumdan bahseder (s. 140). Dil bilimsel analizleri te’vil kapsamında gören müfessirler; dilsel verileri, her ne kadar bunlar sem’iyyâta dayansa bile kesbî olarak elde edilebilecek bir bilgi alanı olarak düşünmüş olabilirler. Bunların sem’iyyâta dayanması rivayetlerin sem’iliğinden farklıdır. Örneğin nüzûl zamanına ilişkin bilgi ancak sahâbeden öğrenilebilirken dile ilişkin bilgi sahâbe sonrasında bizzat nesilden nesile tevâtüren nakledilen dilin kendisinden ya

da o dili kullanan birçok Arap'tan öğrenilebilir. Dil bilimsel verilerin elde edilmesi, rivayet alanındaki gibi belli bir döneme ve belli bir topluluğa bağlı değildir. Ayrıca sarf, nahiv ve edebiyata ilişkin verilerin önemli bir kısmının kıyasa-akla dayalı olması da onlara dayalı analizleri te'vil kategorisine yerleştirmeyi gerektirmiş olabilir. Bir diğer neden dilsel verilerin âyetlere tatbikinde ortaya çıkan ihtihadilik olabilir. Bir lafız veya âyet bağlamında müfessirlerin farklı dil bilimsel ihtimallerden bahsetmeleri bu sürecin dirâyete bağlı olmasından kaynaklanır. Fakat tefsir sürecinde birçok Kur'an lafzının sözlük anlamı tatbik sürecinden bağımsız şekilde *eş zamanlı* olarak kesin bir şekilde bilinmekte, ileri sürülen farklı anlam ihtimalleri bu kesin bilgilerle reddedilebilmektedir.

Kur'an'da savm, salât, zekât, hac, Cibrîl, Muhammed, Mûsâ, Îsâ vd., er-resûl, Mescid-i Haram, (Kâbe anlamında) beyt, melek, cibâl, sehâb, gamâm, mâ', yehûd, nasârâ, nâr... gibi birçok kelimenin hem nüzûl dönemindeki uzlaşısız hem de varsa şer'î anlamları kesin olarak bilinmektedir. Bunların bilgisine, sonraki muhataplar olarak ikinci asırdan itibaren yazılmaya başlanan tefsirlerden ya da sözlüklerden ulaşmış değiliz. Bunların nüzûl zamanında hangi uzlaşısız anlamda kullanıldığı, Kur'an'la birlikte hangi şer'î anlamı kazandığı nesilden nesile Müslümanlar arasında aktararak öğrenilmiştir. Müslümanlar bu âyetleri günlük hayatlarının bir parçası, dillerinin temel ve en yaygın kelimeleri yapmışlardır. Bu lafızların bulunduğu âyetleri günde beş vakit namazlarında, dost meclislerinde ve sohbetlerinde, günlük alışverişlerinde, birbirlerine

yaptıkları samimi nasihatlerinde vs. daima zikretmişlerdir. Lafızların uzlaşsal anlamları Müslümanların onları kullanımlarına *eş zamanlı* olarak eşlik etmiştir. Bu anlamlarla âyetler arasında sonradan kurulan ilişki sonucu lafızların anlamı tespit edilmiş değildir. İlk nesil bunların anlamlarını nasıl doğal yoldan biliyorsa, şer'î anlamlar üzerinde de hemen uzlaş sağlamışlarsa aynı bilgi ve uzlaşyı *dilin* canlı bir şekilde *kullanımı* ve Kur'an'ın Müslümanların hayatının temel bir parçası olması nedeniyle bir sonraki nesle, onlar da uygulamalı-fiilî olarak kendilerinden sonraki nesle aktarmışlar ve bu bilgiler bize nesiller yoluyla tevâtüren, daha açıkçası fiilî tevâtürle ulaştırılmıştır. Bunların lügavi ve şer'î olmak üzere uzlaşsal anlamları bugün için kesin olarak bilinir. Bu anlamlara ilişkin tefsirlerde gördüğümüz açıklamaları âhad yollarla sözlüklerden veya tefsirlerden öğrenmediğimiz gibi, mezkûr lafızlara dair farklı ve muhtemel dil-edebiyat analizleri onların anlamlarının kesinliğine zarar vermez, yorumdaki işlevselliğini azaltmaz. Elbette tefsir faaliyeti lafzın dil içindeki bağımsız anlamından, eş ve zıt anlamlı kelimelerle ilişkisine, söz diziminde diğer kelimeler karşısındaki konumuna, bulunduğu cümlenin önceki ve sonraki cümlelerle oluşturduğu bağlamsal anlamına kadar geniş bir beyan sürecini kapsar. Bu süreçte ortaya çıkan birçok yorum kesinlik taşımasa da yapılan analizlerin veya kullanılan verilerin bir kısmının kesinlik içerdiği ihmal edilmemelidir.

Örnek kabilinden zikredilen ve anlamları daha somut ve açık şekilde bilinen kelimelerin dışındaki daha soyut anlamlı kelimeler olan Allah, iman, inkâr gibi

kelimelerin bile vaz'î delaletlerinin kesin olarak bilindiği, yorum sürecinde kesin bir veri olarak kullanılabileceği düşünülebilir. Bu lafızlar hakkında alabildiğine tartışmaların yaşandığı da bilinmektedir. Örneğin Allah lafzının hangi kökten türediği, Allah'ın kâdir, alîm, yaratıcı vb. sıfatlarının mahiyetiyle ilişkisi ulema arasında tartışmalıdır. Râzî'nin (ö. 606/1210) de belirttiği üzere ilgili tartışmaların, o kelimelerin vazedildiği asli anlamlarının bilinmesine engel değildir. Burada lafızların vazedildiği anlam bilgisiyle onların atıfta bulunduğu müsemmalara dair ihtilaflar birbirinden ayrıştırılmakta, anlamlarının sınırlarındaki değişkenliğe ya da artışa itibar edilmemektedir. Örneğin Allah lafzının kökenine ya da müsemmasına dair tartışmalar, onun "kutsal bir ilah" anlamında vazedildiği bilgisinin kesinliğine zarar vermemektedir. İman ve inkâr kelimeleri de böyledir, onların sınırları veya uzanımları Müslümanlar arasında değişse de uzlaşılabilir anlamları yani İslâm'a ilişkin bazı öğretileri kabul etme ya da reddetme anlamları kesin olarak bilinmektedir.³² Şadrüşşerîa (ö. 747/1346) ve Teftâzânî (ö. 792/1390) gibi usulcüler ayrıca bazı gramer bilgilerinin de kesin olarak bilindiğini, bunlara dayanarak âyetlerin anlamlarının kesin olarak tespit edilebildiğini ileri sürer.³³

³² Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyn er-Râzî, *el-Mahsûl fî 'ilmi usûli'l-fıkḥ*, thk. Şuayb el-Arnaûd (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2016), 1/60.

³³ Sa'deddin et-Teftâzânî, *Şerhu't-telvîḥ 'ale't-tavzîḥ li metni't-tenkîḥ fî usûli'l-fıkḥ*, thk. eş-Şeyh Zekerîya Umeyrat (Beyrut: Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, t.y.), 1/240-241.

Örnek verilen lafızlar Kur'an'ın anlam ve maksatlarına ulaşmada temel yapı taşları gibidir. Bunlar yorum sürecinde üretilen yanlış anlamlandırmalardan Kur'an'ı koruma işlevine de sahiptir. *Cibrîl* kelimesi örnek olarak ele alınabilir. Bugün bazı meâl yazarları Kur'an'da Cibrîl'in melek değil, "vahiy" anlamında kullanıldığını iddia edebilmektedir. Buna göre "Cebrâil Allah'ın onarımı yani vahyin, kişileri ve toplumları onarması, demektir."³⁴ Bu iddia az önce bahsedildiği üzere Kur'an'ın, manası tevâtüren aktarılan lafızlarından birinin anlamını değiştirmektedir. Hâlbuki Cibrîl lafzının, Kur'an'daki ilgili âyetlerde ve Hz. Peygamber'den nakledilen birçok rivayette, bunlardan daha da önemlisi nüzûl zamanından itibaren günümüze dek Müslümanlar arasında, nevi şahsına münhasır ontolojik bir varlığı bulunan melek anlamında bir kelime olduğu bilinmektedir. Cibrîl'in, istikakından ve sözlük anlamlarından hareketle vahiy olarak yorumlanması her ne kadar muhtemel görünse (?) de ona dair tevâtüri kesin bilgi, bu muhtemel anlamı reddetmeyi gerektirir.

Diğer bir örnek *salât* lafzıdır. Onun sözlük anlamı konusunda ihtilaflar bulunsa da şer'î anlamı olan belli vakitlerde belli şekillerde icra edilen ritüel anlamı kesin olarak bilinmektedir. Bu anlam örneğin kelimenin kullanıldığı Mâide 6. âyette kesin olarak ritüel, yani şer'î anlamındadır. Hem kelimenin şer'î anlamı hem de Mâide 6'da bu anlamda olduğu yine tevâtüri olarak bilinmektedir. Öyle ki bu âyet Müslümanların nüzûl zamanından beri

³⁴ bk. Erhan Aktaş, *Kerim Kur'an: Türkçe Çeviri* (Ankara: Dumat Ofset, 2016), 18.

namazlarında okudukları ve birbirlerine tavsiyelerde bulunurken sıkça dile getirdikleri bir âyettir. Onlar ilk zamandan beri bu âyeti hem okuyor hem de onun anlamını sonraki nesle eş zamanlı olarak aktarıyorlardı. Şimdi bu kesin bilgiye rağmen bir meâl yazarının Kur'an'daki tüm salât lafızlarına sistematik olarak "mâlî yönden ve zihinsel açıdan destek olma; toplumu aydınlatan kurumları oluşturan-ayakta tutan" ³⁵ anlamı vermesi kesin olarak reddedilmelidir. Salât lafzının bazı âyetlerdeki kullanımında şer'î anlamının mı lügat anlamının mı kastedildiği tartışılır olsa da meâldeki mezkûr anlamlandırmanın kelimenin lügat anlamları arasında bulunabilmesi de zordur. Bununla birlikte kelimenin şer'î anlamının Kur'an'da kullanıldığı kesindir. Lafza yüklenen mezkûr anlamı reddetmeyi sağlayan bilgi, bahsedildiği üzere kesinlik içeren uzlaşısız bilgidir. Bu gibi veriler, tefsirde kesin olarak bilinmekte ve ileri sürülen anlam ihtimallerini reddetmeye yani yorumu yönlendirmeye imkân vermektedir. Aynı zamanda Kur'an'ı tahriften koruma işlevi görmektedir. Bu bağlamda, örnek verilen kelimelerin anlamları zaten açık olup tefsire konu olmamaktadır. Tartışma tefsire konu olan lafızlarla-âyetlerle ilgilidir, gibi beyhude bir itiraz da ileri sürülemez. Zira meâl yazarlarından verilen örnekler ilgili kelimelerin anlamlarının onlara göre açık olmadığını, daha doğrusu bu zamana kadar insanlara yanlış öğretilindiğini gösterir. Bu nedenle onlar bu lafızlara yeniden anlamlar giydirmeye teşebbüs edebilmişlerdir.

³⁵ bk. Hakkı Yılmaz, *Kur'an'ın Türkçe Meâli* (İstanbul: İşaret Yayınları, 2011), 385, 482.

Tefsirde kullanılan kesin bilgiler bazı kelimelerin anlamlarından ibaret de değildir. İlk nesilden itibaren Müslümanların, ittifakla birçok kişi tarafından aktardıkları bazı bilgiler de kimi tefsirleri kesin hâle getirmektedir. Örneğin ritüel anlamında namazın varlığı, vakitleri ve rekatlarının sayısı, haccın ve orucun farz olması, bunların eda edilme zamanları yahut zina, içki, hırsızlık, riba veya eş cinselliğin haramlığı gibi hususlar sahâbenin hayatlarında dikkat edip ittifakla aktardığı bilgilerdir. Ulema bu tür bilgileri reddedenleri küfürle itham etmiştir. Bunların reddini Kur'an'ın bir parçasını ve Hz. Peygamber'in nübüvvetini reddetme olarak görmüştür.³⁶ Kesinlik içeren bu bilgiler tefsirde kullanılarak ilgili âyetlerin anlamını da kesinleştirir.

Örneğin, bir toplumun helakine neden olan eşcinselliğin haramlığına delalet eden Lût kıssası, modern dönemde farklı şekillerde yorumlanabilmektedir. Bazı yorumcular, bu kıssada yer alan âyetlerin esasen eşcinsellikten değil; tecavüz, zorbalık ve toplumsal yozlaşma gibi unsurlardan bahsettiğini ileri sürmektedir. Bu yaklaşıma göre, eşcinsellik eylemleri ancak baskı, zor kullanımı veya toplumsal bir bozulma bağlamında yer aldığı dinî açıdan yasaklanmıştır; bireysel düzeyde rıza temelli ilişkiler ise bu bağlamın dışında değerlendirilmelidir. Nitekim bazı araştırmacılar, Lût kavminin işlediği fiilin genel anlamda eşcinsel yönelim değil, cinsel saldırı ve misafir haklarına yönelik ağır ihlaller olduğunu savunmaktadır. Ayrıca, kıssadaki âyetleri

³⁶ bk. Alâeddin Abdülaziz b. Ahmed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr 'an usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî* (İstanbul: Şirketü's-sahâfeti'l-Osmaniyye, 1890), 3/262.

heteroseksüel arzusun “normal”, homoseksüel arzusun ise “anormal” olduğu yönünde okumak, bu yorumculara göre metnin bağlamından kopuk ve indirgemeci bir yaklaşımdır. Sonuç olarak, Lût kıssasının doğrudan eşcinsellik ile ilgili olmadığı yönünde görüşler ortaya konulabilmektedir.³⁷ Fakat Hz. Peygamber’in ve ilk Müslümanların bu âyetleri böyle anlamadığı, bu fiili ister toplumsal ister bireysel düzeyde ister zorlamaya (tecavüz) isterse de rızaya dayalı olsun yasakladığı, çirkin gördüğü ve sonrasındaki Müslümanların da nesilden nesile bunun çirkinliğini ittifakla naklettikleri bilindiğinden âyetin mezkûr yorumu *kesin olarak* reddedilebilir. Namazın, haccın, zekâtın, orucun farz oluşundan bahseden âyetlerin bu anlamları da onlara ilişkin Müslümanların amelî tevâtürleri dikkate alınarak kesinleştirilir. İlgili âyetler bağlamında bunların farzîyetinin reddedilmesi, kesin bilgilerin varlığından dolayı kati şekilde kabul edilemez.

Tefsirde kesin olarak bilinenler ve âyetlerin yorumunda kesin karineler olarak kullanılanlar sadece amelî hayata ilişkin bilgiler değildir. Bunlar kadar itikada ilişkin birçok bilgi de bize Hz. Peygamber’den itibaren kati olarak ulaşmıştır. Hemen bu bağlamda Allah’ın tekliği, yani tevhit inancı, meleklerin varlığı, yeniden dirilişin vaki

³⁷ Bu tür yorumlar için bk. Scott Siraj al-Haqq Kugle, *Homosexuality in Islam: Critical Reflection on Gay, Lesbian, and Transgender Muslims* (Oxford: Oneworld Publications, 2010), 55-56, 62-63. Kıssaya dair daha geniş bir okuma için bk. Kugle, *Homosexuality in Islam*, 40, 50-63. Scott Kugle Lût kıssasının eş cinsellikle ilgili olabileceği kabul edilirse bu sefer konu hakkındaki yasağın Lût Peygamber’in şeriatında geçerli olabileceğini, Muhammedî şeriatıta ise önceki şeriatların neshedildiği ihtimalinin gündeme gelebileceğini düşünmektedir. Kugle, *Homosexuality in Islam*, 62.

olacağı, kıyametin kopacağı gibi bir dizi temel inançları zikredebiliriz. Bu bilgileri ilk Müslümanlar, nâzil olan ilgili âyetlerle birlikte eş zamanlı olarak topluca sonraki nesle, onlar da sonrakilere... aktarmışlar ve böylece ilgili âyetlerin anlamları bize kesin olarak ulaştırılmıştır. Bu çerçevede örneğin Kur'an'dan reenkarnasyon fikrinin çıkarılması yeniden dirilişe dair kesin-tevâtürü bilgilere dayanarak kesin olarak reddedilmelidir.

Bilginin topluma mal olması ve birçok kişi tarafından biliniyor olması, böylece nesiller arasında bu bilginin taşınması bazı nüzûle ilişkin bilgiler için bile söz konusu edilebilir. Örneğin İfk âyetleri (Nûr 24/11 vd.) topluma mal olan önemli bir olay üzerine nazil olmuştur. Hz. Âişe'ye iftira atılmış, onun üzerinden Hz. Peygamber yıpratılmaya çalışılmış, bu hadisenin etkisi aylarca sürmüş, hadiseye önde gelen Müslümanlar da karışmış ve olay büyük yankı uyandırmıştır. Etkisi ve kapsamı geniş olan bu olay üzerine bir zaman sonra İfk âyetleri nâzil olmuştur. Olayın topluma mal olması ve ciddi bir etkisinin bulunması açısından kime iftira atıldığının bilinmemesi mümkün değildir. İftiranın atıldığı kişi Hz. Âişe olup âyetler onu tezkiye etmek için inmiştir. Bu olay birçok kişi tarafından bilinip takip edildiğinden İfk âyetlerinin Hz. Âişe hakkında indiği bilgisi ilk Müslümanlar arasında yaygındı, bu bilgi daha sonra nesilden nesile Müslümanlar arasında nakledilmiştir. Buna ilişkin nüzûl bilgisinin birkaç haber-i vâhidle sınırlı kalması, olayın zaten bilinmesinden kaynaklanmaktadır. Yaygın olarak bilinen bir şey, sözlü olarak ifade edilmeyi anlamsız kılar. Müslümanlar arasında gizli kalması, bilgisi birkaç kişiyle sınırlı olması

imkânsız olan bu bilgi kesinlik içerdiğinden buna muhalif olan, mesela iftiranın Hz. Mâriye'ye atıldığı iddiası reddedilmelidir.³⁸ İftiranın Hz. Âişe'ye mi Hz. Mâriye'ye mi atıldığı şüpheli görölse bile bu âyetlerin hane-i saadete yönelik bir İfk hadisesinin üzerine nazil olduğu kesindir. Bu nüzûl bilgisinin bilinmesi gerek bu âyetlerin gerek Nûr sûresinin maksatları-temaları hakkında, Nûr 35. âyetteki metaforla neyin kastedilebildiği ve Hz. Peygamber'in ne tür sıkıntılarla karşılaştığı hususunda fikir edinmeye katkı sağlar. Dahası, iftiranın ne kadar çirkin bir fiil olduğu ve maddi-manevi hangi sonuçlara yol açabileceği, yaşanmış somut bir olayla ilişkilendirilerek sonraki muhatapların bunu daha iyi tecrübe etmesine imkân tanıyacaktır. Dolayısıyla bu tür bilgilerin tefsire büyük katkıları bulunmakta ve bazıları kesinlik içermektedir.

Bahsi geçen bilgi türleri tefsir alanının bütününde ihtimalli olanlara nazaran daha az bir yekûna karşılık gelse de tefsirde mevcuttur ve önemli işlevlere sahiptir. Bunların varlığı göz ardı edilerek, ihtimalli olanlar abartılı şekilde öne çıkarılıp tefsirde kesinlik söyleminden vazgeçilmesi gerektiği ileri sürülemez.

4. Yeni Bir Tefsir-Te'vil Ayrımının Kritiği

Tefsirde kesinlik-ihtimaliyet ve rivayet-dirâyet ikiliklerinin terk edilmesi gerektiğini iddia eden yazar tefsir

³⁸ Ahbârî Şiilerin aktardığı bu bilgiye [bk. Ebü'l-Hasan Ali b. İbrahim el-Kummî, *et-Tefsîr*, thk. es-Seyyid Tayyib el-Müsevî el-Cezâirî (Kum: Dârü'l-kitâb, 1404), 2/99.] sonraki Usûlî Şiiler itibar etmez. bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasan et-Tûsî, *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Habib Kasîr el-Âmilî (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.), 7/415-416.

ve te'vili yeniden yapılandırma önerisinde bulunarak şöyle der:

Tefsir ilminde dilsel, tarihî ve bağlamsal zeminde somut verilere dayalı olarak gerçekleşen **açıklama** faaliyetinin **tefsir**; tefsir kapsamında belirlenen veya dilsel seviyede **apaçık olan anlamın** ötesine geçerek anlam ilişkileri kurma, anlam katmanları oluşturma ve gerektiğinde ibareleri [nazari ilimlerde ortaya konulan] tevil sistemlerinden hareketle **yorumlamanın** ise **tevil** olarak kategorize edilmesi işlevsel bir ayırım sağlayabilir. Buna göre tefsir kısmının temel dayanakları... dil ilimleri; ...rivayet ilimleri ve Kur'an ilimleridir... Tefsir ilmine özgü formasyon da kendini bu [tefsir] kategori[si] altında gösterir... **Tevil faaliyetinde müfessirin** tefsir formasyonu dışındaki formasyonları, düşünsel kabiliyetleri, tecrübeleri, yönelimleri ve **döneminin şartları belirleyicidir** (s. 140-141).

...**tefsir** kısmı... **nesnel** bir zeminde somut verilere dayalı bir inceleme olarak kategorize edilebilir. Dilsel ve tarihî olgular **tefsirin nesnel zeminini**, dil ve tarih verileri ise somut verilerini teşkil eder. Dil ve tarih olgularının tefsir araştırmasına **nesnel** bir zemin teşkil etmesi bunların nesnel ve kesin sonuçlara ulaştırdığı anlamına gelmemektedir. Bununla kastedilen, **yorumcudan bağımsız bir gerçekliğe sahip olan dil ve tarih** olgularının somut verilere dayalı bir incelemeyi mümkün kıldığıdır (s. 141).

Tefsirin temel hedefi... **ilk muhatapların** âyetlere dair çok yönlü **anlayışlarına**... mümkün olduğunca

ulaşmaktır... Bu araştırmada, âyetlerin yorumlanmasından ziyade, **orijinal anlamlarına** yani **ilk muhataplarca** telakki edilen biçimlerine ulaşmak hedeflenmektedir (s. 141).

Yazarın önerdiği ve mahiyetlerini tasvir etmeye çalıştığı tefsir-te'vil teorisi bir yandan kendi içinde belirsizlikler içermekte diğerk yandan da makaledeki bazı tespitlerle tutarsız bir durum arz etmektedir. Fakat analize geçmeden evvel belirtilmelidir ki yazarın te'vile ilişkin yukarıdaki açıklamaları, makalenin ilerleyen kısmında detaylandırılmaktadır. Buna değinilecek olup öncelikle yazarın tefsire ilişkin mülahazaları üzerinde durulabilir.

Boyalık'ın tefsir tasvirinde "açıklama" ve "nesnellik" kavramları önemli bir yer tutar. Dil, rivayet ve Kur'an ilimlerine dayalı olarak gerçekleşen tefsirde "orijinal anlam" ya da "ilk muhatapların anladığı anlam" tespit edilmeye çalışılır. Bu süreçte kullanılan dil ve tarih olguları yorumcudan bağımsız bir gerçekliğe sahiptir. Boyalık tefsir sürecine nesnellik atfetmekle birlikte bunun kesinlik anlamına gelmediğini de belirtir. Te'vilde ise yorumlama kavramı merkezde olup bu süreç öznel ve müfessirin tecrübelerini, kabiliyetlerini, yönelimlerini ve tarihsel şartlara bağımlılığını yansıtır.

Boyalık'ın burada yeni bir yapılandırma diyerek önerdiği tefsir tarzı yaklaşık 25 yıl önce Mehmet Paçacı tarafından ileri sürülmüştür. Paçacı'ya göre tefsir disiplini Kur'an'ı indığı ortamla buluşturmayı ve âyetlerin indığı anda *kastettiği anlamları* dil bilim ve tarih kaynaklarını kullanarak ortaya çıkarmayı amaçlar. Bu yönüyle tefsir Kur'an metnine "açıklama" getirmeyi hedefler, nispeten "nesnel"

sonuçlar verir ve betimleyici bir karakterdedir. Tefsirin dil ve rivayete dayalı *nesnel* yöntemi, mezhebi kabuller vb. nedenlerle “özel” yorumlara karşı bağlayıcı ve zorlayıcı olmuştur. Bu, normatif ilimlerden ayrı olarak tefsirin kendine özgü işlevini ifade eder.³⁹ Boyalık’ın tefsirle ilgili değerlendirmeleri, önemli ölçüde Paçacı’nın görüşleriyle örtüşmektedir. Diğer yandan Boyalık’ın Paçacı’dan ayrılan yönü ise bahsettiği tefsir tarzını ilm-i tefsirin birinci ya da bir aşaması olarak görmesidir. Paçacı’nın, batıda pozitif bilimler karşısında ciddi bir kriz yaşayan sosyal bilimlere meşruiyet kazandırma teşebbüsleri bağlamında ileri sürülen “açıklama”, “anlama”, “yorumlama”, “nesnellik” gibi kavramlar etrafındaki teorilerden hareketle yeniden inşa ettiği ve tarihteki bütün bir tefsir faaliyetine zorla uyarladığı tefsir ise “tefsir” kategorisini değil bütün olarak ilm-i tefsiri ifade eder.⁴⁰

Boyalık’ın iddia ettiği üzere tefsirde “orijinal anlam” ya da “ilk muhatapların anladığı anlamı tespit” hem makalede sunulan rivayetlere yönelik eleştirilerle uyumlu değildir hem de tefsir alanında insan⁴¹ faktörünün ciddi

³⁹ Mehmet Paçacı, *Çağdaş Dönemde Kur’an ve Tefsire Ne Oldu?* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), 16, 19, 60, 62, 63, 64, 124, 125, 127, 129. Paçacı’nın bu kitabı 2003, 2004, 2005 yıllarındaki yayınlarından oluşmaktadır.

⁴⁰ Boyalık’ın ileri sürdüğü tefsir-te’vil anlayışı, bu kavramlarla ilişki kurmaksızın genel olarak ilm-i tefsir bağlamında benzer şekilde daha evvel şu çalışmada da öne sürülmüştü: Enes Büyük, *Tefsir İlminin Mahiyeti Sorunu* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 154-155. Hâliyle orijinal anlam ile yorum ayırımına ilişkin -birazdan yapacağım- eleştiriler o çalışmadaki öneri için de söz konusudur.

⁴¹ Kasıtlı olarak müfessir demiyorum. Zira tefsirlerde dikkate alınan bilgileri derleyen, tespit eden, aktaran ya da tatbik edenlerin en temelde “insan” olduğuna dikkat çekmek istiyorum. Gerek yorumda gerek

anlamda etkili olmasından dolayı gerçekliği olmayan bir yanılısamadır. Yukarıda da ifade edildiği üzere yazar; tefsir alanında rivayetlerin yekûnunun son derece az olduğunu, seleften gelen rivayetlerin genelinin içinde ise Hz. Peygamber ile sahâbenin tefsirlerinin daha da az olduğunu söylemiştir. Boyalık bir yandan bu rivayetlerin çok az olduğunu, diğer yandan da ilk muhatapların anladığı anlamın tespit edilmesinden bahsetmektedir. İlk muhatapların âyetleri nasıl anladıklarını bize en iyi tefsir rivayetleri verir. Dil verileri bu bağlamda onlar kadar işlevselliğe sahip değildir. Dahası yazara göre mevcut rivayetler ve dil verileri kesin bilgi sunamıyorsa, bunlara dayalı açıklamalar ihtimalli veriler ise tefsir bağlamında tespit edilenlerin ilk muhatapların anladığı manalar olduğundan nasıl emin olabiliriz? Emin olunamıyorsa buna nasıl “orijinal anlam” denilebilir? Yazarın tefsirdeki tespitleri ilk muhatapların kavradığı anlam ya da orijinal anlam olarak nitelemesi son derece problemli gözükmektedir.⁴² Diğer yandan bu yaklaşım istismara da

bilgilerin derlenmesinde ve tespitinde insanın siyasal-sosyal çevresinin etkisinde kaldığına birazdan değineceğim.

⁴² Boyalık’ın tefsir ilminin işlevine dair kanaatlerinin de muğlak olduğu belirtilmelidir. Bir yerde ilm-i tefsire özgü formasyonun, tefsir düzeyinde yani dil ve rivayetlere dayalı olarak orijinal anlamın tespit edilmesinde olduğunu söyler (s. 140). Başka bir bağlamda disiplinler üstü bir bakışla âyetlerin te’vil edilmesinin tefsiri/müfessiri, diğer dinî ilimlerin üzerine çıkaracağını iddia eder (s. 149). Kısaca söylemek gerekirse bir fakih “Âyetteki hüküm şudur” derken onun bu tespitinin müfessirin “tefsir” düzeyindeki tespitinden ne farkı var? Her ikisi de dili, rivayeti, sünneti, Kur’an bütünlüğünü vs. kullanır. Fakih de tespit ettiği hükme, ilk muhatapların anladığı hüküm olarak bakar. Yani bu hüküm, Boyalık’ın “orijinal anlam” dediği şeye karşılık gelir. O zaman fakihin yaptığıyla müfessirin yaptığı ayrıştırılmış olabilir mi? Âyetlerin anlaşılması konusunda fıkıh ve tefsir, kelâm ve tefsir, tasavvuf ve tefsir ayrımının

açık olup herkes tefsir bağlamındaki kendi tespitlerini “orijinal anlam” olarak görürse bu söylem, imkânlar elverişli olduğunda şiddet eylemlerine bile öncülük edebilir.

Makalesinde ortaya koyduğu görüşlerinden hareketle Boyalık’ın tefsir ve te’vil arasında nesnellik ve öznellik açısından yaptığı kategorik ayrımın yeterince vuzuha kavuşturulamadığı anlaşılmaktadır. Ayrımın gerek yorum gerekse yoruma konu olan çoğu bilginin subjektifliği açısından da sorunlu olduğu ifade edilmelidir. Bu siyakta yazarın öncelikle teville ilgili şu açıklamalarına değinilmelidir:

Tevilin iki temel gerçekleşme biçimi vardır. İlki, tevil sistemlerinin sözün yorumunda esas alınması, ikincisi ise yorumcunun söylenmiş olandan söylenmemiş olana yol bulmasıdır. Bu iki temel biçimin eş zamanlı olarak kendini gösterdiği bir üst tevil düzleminden bahsetmek de mümkündür (s. 145).

Te’vilin sözü edilen ilk biçiminde metafizik, fıkıh ve ahlak gibi alanlarda geliştirilen te’vil sistemleri belirleyicidir. Te’vil sistemleri, ilgili âyetlerin yorumunda esastır. Hangi âyetin muhkem hangisinin müteşâbih sayılacağı sadece âyetlerin delaletleri çerçevesinde belirlenememekte, te’vil sistemlerine başvuru zorunlu hâle gelmektedir (s. 146). Te’vilin ikinci biçiminde müfessirin

sınırları nedir sorusu hâlâ cevapsızdır. Bu sorulara dair muhtemel yorumlar için bk. Büyük, *Tefsir İlminin Mahiyeti Sorunu*, 159-160; Enes Büyük, “Muhammed Ebû Alyân’ın el-Lü’lü’ü’l-Manzûm’unda Tefsir’in Mahiyeti”, *Tefsir İlminin Mahiyetine Yaklaşımlar*, ed. Enes Büyük (İstanbul: Kitabî Yayınları, 2023), 177-179, 196-197.

âyetleri çağının gerçekleriyle ilişkilendirmesi; âyetlerin bireysel ve toplumsal hayattaki karşılıklarını tespit etmesi; itikat, ibadet, ahlak gibi çeşitli konulardaki yansımalarını ortaya koyması, çıkarımlarda bulunması; kendi düşünce gücü, tecrübeleri, yönelimleri ve döneminin şartlarıyla irtibatlı yorum ve açıklamaların tamamı te'vil kapsamındadır (s. 148). İki temel te'vil biçiminin eş zamanlı olarak gerçekleştiği bir üst te'vil düzleminde ise müfessir, belli bir disiplinin bakış açısıyla sınırlanmaksızın vahyin varoluşla irtibatını çok yönlü olarak kurma görevini üstlenir. Disiplinler üstü bir bakışla ilahi sözün varoluşla irtibatını kurması yönüyle müfessir, diğer dinî ilimlerin üzerinde konumlanır (s. 149).

Yapılan bu açıklamalara göre te'vilin birinci aşamasıyla tefsir aşaması birbirine karışmaktadır. Dil, rivayet ve ulûmü'l-Kur'ân verilerine göre yapılan tefsir süreci yetersiz kalmakta, söz gelimi bir âyetin muhkem mi müteşâbih mi olduğu belirlenememekte, burada te'vil nazariyeleri devreye girmektedir. Âyetlerin muhkem veya müteşâbih olarak tasnif edilmesi doğrudan tefsir alanına girmektedir. Hâlbuki yazara göre bu tespitlerde te'vil nazariyeleri zorunludur. Netice olarak tefsir aşamasında te'vil nazariyeleri de kullanılacaksa tefsir nasıl hâlâ bağlayıcı ve nesnel olabilir? Nitekim Râzî'nin de tespit ettiği üzere her mezhep kendi ilkelerine uygun olanları muhkem kabul etmiş, olmayanları müteşâbih addederek te'vil etmiştir.⁴³ O zaman muhkem ve müteşâbihler mezhepler arası değişkenlik gösterecektir. Bu alan tefsir olarak görülecekse birden çok tefsir ortaya çıkacak, orijinal

⁴³ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb* (Beyrut: Darü'l-Fikr, 1981), 7/182, 188.

anlam yani ilk muhatapların anladığı anlam olabildiğince belirsizleşecektir. Eğer bu alanın tefsire dâhil olmadığına ısrar edilecekse bu hem beyhude bir çaba olacak hem de “O zaman tefsir alanı nerelerde söz konusu olacaktır?” sorusu cevapsız kalmaya devam edecektir.

Yazarın, tefsir kategorisine yüklediği “nesnellik”, kendisinin de ifade ettiği üzere kesinlik içermemektedir. Ancak yazarın hem bu bağlamdaki hem de te’vil çerçevesindeki ifadelerinden hareketle nesnellikle “ön yargılardan, subjektif değerlendirmelerden ve ideolojik yönlendirmelerden bağımsız bir bilgi üretme sürecini” kastettiği anlaşılmaktadır. Tefsirde söz konusu “dil ve tarih olgularının yorumcudan bağımsız bir gerçekliğe sahip olduğunu” (s. 141) iddia etmesi de bunu teyit ettiği gibi bu yaklaşımı, “olguların gözlemciye bağlı olmadan var olduğu” şeklindeki pozitivist bilgi anlayışını⁴⁴ yansıtmaktadır. Buna göre yazarın öznellik-nesnellik vurgularına dayalı olarak önerdiği tefsir-te’vil ayrımının işlevselliğini zorlayan en önemli gerekçe hem 1) tefsirde

⁴⁴ bk. “Positivist Social Science adopts a dualist view; it assumes that the cold, observable facts are fundamentally distinct from ideas, values, or theories = Pozitivist Sosyal Bilim, düalist bir yaklaşım benimser; soğuk [duyulardan bağımsız] ve gözlemlenebilir olguların fikirlerden, değerlerden veya teorilerden aslen ayrı [bir varlığa sahip] olduğunu varsayar.” “Positivist Social Science argues for objectives of value-free science. The term objective has two meanings: (1) that observers agree on what they see and (2) that scientific knowledge is not based on values, opinions, attitudes or beliefs = Pozitivist Sosyal Bilim, değerden bağımsız nesnel bir bilim anlayışını savunur. Bu bağlamda ‘nesnel’ terimi iki anlama gelir: (1) Gözlemcilerin ne gördükleri konusunda uzlaşması ve (2) bilimsel bilginin değer, kanaat, tutum ya da inançlardan bağımsız olması.” W. Lawrence Neuman, *Social Research Methods: Qualitative and Quantitative Approaches*, Seventh Edition (Harlow: Pearson Education Limited, 2014), 100- 101.

kullanılan dil ve rivayet alanının insan faktörüne ve onların öznelliğine bağlı olması hem ıı) bu bilgilerin tatbikinde ictihadiliğin yani öznelliğin ortaya çıkması hem de ııı) ister tefsir ister te'vil aşaması olsun müfessirin ön kabullerinin daima iş başında olmasıdır.

Te'vil kategorisi bir yana tefsir aşamasında da kullanılacak bilgiler müfessire öznellikten arındırılmış, saf bir şekilde sunulmaz. Bunlar örneğin dil bilimin kaynaklarından hareketle tespit edilir. Bu alanda Basra ve Kûfe ekollerinin bulunduğu bilinmekte ve bunlar epistemolojik açıdan da ciddi düzeyde ayrıışmaktadır. Mesela Basralılar kıraatlere çok fazla itibar etmezken, şazlara varıncaya kadar kıraatler Kûfeliler için bir kaynaktır.⁴⁵ Basralılarda kıyas metodu hâkimken Kûfeliler'de sema metodu hâkimdir.⁴⁶ Dil kurallarında ya da dilsel malzemelerde istisnanın önemli bir yeri olduğu da bilinmektedir. Rivayetler de mesela Sünnî ve Şîiler arasında farklılaşır. Her iki geleneğin farklı ravileri vardır, isnat ve sıhhat kriterleri farklıdır. Şîi tefsirlerde bulunup da Sünnî tefsirlerde bulunmayan birçok tefsir rivayeti söz konusudur. Sadece İmamlardan nakledilen rivayetlerin yekûnu mukayese edildiğinde bile bu rahatlıkla görülebilecektir. Bunlar dil ve rivayet malzemelerinin insan faktörüne bağlı olduğunu gösterir. İnsanın da siyasal,

⁴⁵ Lokman Şam, "Kırâat Farklılıklarının Dil Kaidelerine Delil Olarak Kullanılması", *Kur'ân ve Dil İlimleri*, ed. Emrullah Ülgen, v.dğr. (Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2021), 256.

⁴⁶ M. Şirin Çıkar, "Nahiv İlmi", *İslâm Medeniyetinde Dil İlimleri -Tarih ve Problemler*, ed. İsmail Güler (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 98.

sosyal, kültürel, ilmî ve mezhebî aidiyetlere bağlı olduğu müsellemdir.

İkinci olarak bu kaynaklardan elde edilen bilgilerin âyetlerle buluşturulması da dirâyet zemininde gerçekleşir. Müfessir saf-basit bir şekilde bunları âyetlere ilâştirmez. Mesela bir tefsir rivayetinin müfessir tarafından farklı âyetlerin tefsiri olarak sunulduğu vakidir.⁴⁷ Bir âyet dil bilimsel çözümlemeye tabi tutulurken orada bir dilsel malzeme, mesela bir şiir delil olarak getirilirken ondan farklı bir duruma işaret eden başka bir dilsel malzeme veya şiirle de istişhâd edilebilmektedir. Bu, delillerin veya malzemelerin kullanımının subjektif olduğunu gösterir. Tefsir kaynakları ve diğer ilim dallarının literatürü bahsedilen hususları teyit edecek örneklerle doludur.

Tefsir ve te'vil aşamalarının her birinde gerçekte müfessir-yorumcu faktörünün merkezde olduğu, daha doğrusu yorumu asıl ön kabullerin yönlendirdiği üzerinde durulmalıdır. Tefsirin mahiyetinin asıl bu olgu üzerine inşa edilmesi gerektiği daha gerçekçi görünmektedir. Öyle ki Kur'an ilimleri de dâhil olmak üzere, dil ve edebî bilgiler ve rivayet ilimleri daima ön kabullere bağlıdır. Bunların ön kabulleri aşma ve sınırlandırma yetkileri yoktur. Te'vil nazariyelerinin ise kendileri ön kabuller olmakla birlikte onlar da nihayetle başka ön kabullere ve ilkelere dayalıdır. Öte yandan ön kabuller salt dil, rivayet, Kur'an, sünnet, akıl, yakini veya zaruri bilgilere dayalı da değildir. Bunları

⁴⁷ bk. Emin el-Hûlî, *Menâhicü tecdîd fi'n-nahv ve'l-belâğa ve't-tefsîr ve'l-edeb* (Kahire: Dârü'l-kütüb, 1995), 223-225; M. Akif Koç, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri* (Ankara: Kitâbiyât, 2003), 96-97.

işleyen, bunlar arasında tercihte bulunan, onları kimi zaman istisna kabul eden vs. yorumcuların tercihlerine bağlıdır. Yorumcuların tercihlerinde ise siyasal, sosyal, ekonomik hayatları, yetiştikleri kültürleri ve mizaçları, duygu durumları, korkuları, beklentileri, arzuları vs. etkilidir. Bunlardan bağımsız ön anlamlar, ön anlamlardan bağımsız yorumlardan bahsedilemez.

Yorumu ön kabullerin yönlendirdiğine; ön kabullerin ise müfessirlerin yaşamlarıyla, kültürleriyle, tarihsel şartlarıyla malul olduğuna birçok örnek verilebilir. Daha önceden de bahsedildiği üzere homoseksüelliği doğal kabul eden biri eğer inançlıysa buna uygun görünmeyen Lût kıssasını ve zinadan bahseden âyetleri çeşitli açılardan te'vil edecektir; kendi tavrını meşrulaştırmak için ise farklı yaratılışların zenginlik olduğundan, Allah'ın rahmetinin herkesi kuşattığından bahseden çeşitli âyetlere dikkat çekip bunları yorumlarının en ön sırasına yerleştirecektir. Feminist düşünceyi savunanlar bu hareketin temel ilkeleriyle Kur'an'a yaklaşacaklardır. Cinsiyet eşitliğini savunan bu hareket kadın ve erkeğin Allah katında eşit değer taşıdığına dair âyetlere vurgu yapacaktır; miras, evlenme, boşanma, şahitlik gibi zahiren erkek egemenliğini öne çıkaran ve ataerkil yapıya uygun âyet ve hükümleri ise tarihsel ve kültürel bağlama atıf yaparak yorumlayacaktır.

Bir Kur'ancı ve meâlciyle geleneksel düşünceyi sürdürenlerin de Kur'an'ı yorumlayışları farklı olacaktır. Örneğin rivayetler açısından bakıldığında her iki grubun bu bilgi alanına yaklaşımı farklıdır. İlk grup için bunlar Kur'an'ın saf anlamına ve özüne ulaşmayı engelleyen, zaman içinde şu veya bu nedenlerle üretilmiş olan, yorum

sürecine kesinlikle dâhil edilmemesi gereken bilgiler iken ikinci gruptakiler bunlara daha ciddi bir anlam atfeder, bu bilgilerle tabir caizse varoluşsal ilişki kurar. Onlara göre başta Hz. Peygamber olmak üzere seleften gelen rivayetler Kur'an'ı ve dini doğru anlamayı mümkün kılan bilgilerdir. Her iki grubun rivayet hususundaki ön kabulleri farklı olduğu gibi rivayetleri önemseyenler de -az önce değinildiği üzere Şî' ve Sünnî geleneklerdeki gibi- kendi aralarında farklılaşır. Şî'a kimi âyetler bağlamında "Burada Hz. Ali'ye, Fâtıma'ya, Hasan-Hüseyin'e işaret vardır. Âyet onların fazileti hakkında nazil olmuştur, burada Ali kastedilmektedir." gibi te'viller yaparken bu yorumların İmamet nazariyesine bağlı olmadığı; bu nazariyenin arkasında ise siyasal, sosyal ve kültürel etkenlerin bulunmadığı söylenebilir mi?

Kur'an'ın zahiri anlamlarının bağlayıcı olmadığını, sembolik anlamlarla dolu olduğunu düşünen Bâtınî biri ya da ahkâm âyetlerinin 7. yüzyılın şartlarındaki illetlerle sınırlı olduğunu düşünen bir tarihselci Kur'an'ı bu düşüncesine uygun yorumlarken tersine Kur'an lafızlarında hakiki anlamlar kastedilebildiğini, hükümlerin kıyamete kadar geçerli olduğunu kabul eden biri de bu düşüncelerine uygun yorum yapacaktır. Ön kabullerine uyan rivayetler öne çıkarılarak seçilecek, uymayan rivayetler ya görmezden gelinecek ya katı isnat kriterleri uygulanacak ya da nesh gibi yorum enstrümanlarına başvurularak te'vil edilecektir. Dil bilgisi, fıkıh usulü ya da şu veya bu şekilde söz konusu olan tefsir usulü de burada belirleyici olamayacaktır. Hepsi ön kabuller lehine veya aleyhine araçsallaştırılacaktır.

Diğer yandan bu alanlar farklı görüşleri destekleyecek kadar farklı deliller içerir. Örneğin rü'yetullah meselesi bağlamında *nazara-ilâ* fiilinin dildeki kullanımlarıyla ilgili Mu'tezile de Sünnîler de dilden delil bulabilmektedir. Belli mezheplere bağlı müfessirlerin rivayetleri, dil ve belâgat verilerini kendi mezhebi doktrinlerini destekleyecek şekilde nasıl kullanabildiğine dair epey örnek vardır. Mesela bir araştırmamanın sonucuna göre Mâtürîdî ve Mu'tezilî müfessirler, âyetleri kendi düşüncelerine -bunlara ön kabuller diyebiliriz- uygun olarak te'vil etmişlerdir. Bu te'viller bazen nahiv âlimlerinin çoğunluğu tarafından benimsenen dil kurallarına uygunken bazen çoğunluk tarafından şaz görülen kurallara dayandırılmaktadır. Bu durum Mu'tezilî müfessirler için geçerli olduğu kadar Mâtürîdî'de de görülmektedir. Onun Mu'tezilî görüşleri destekleyici olan bazı âyetleri kendi düşüncesine uygun hâle getirmek için nahiv kulları içinde şaz görülenlere dayanarak te'vil yaptığı tespit etmiştir. Dahası Mâtürîdî, kendi görüşünü temellendirmek için hatalı irap izahlarına da yönelebilmektedir. Her iki taraf kendi aleyhlerine olan dil verilerini görmezden geldikleri gibi mevcut dil bilim verileri içinden kendi düşünceleriyle uyuşanları seçmektedir. Müfessirler çoğu zaman dil bilgisi kuralları üzerinde ittifak etseler de bu kuralların âyetlere uygulanmasında genelde ihtilaf etmektedirler. Neticede -kesinlik içerenler hariç tutulursa- dil bilim ön kabullere ters bir durum ortaya koymada ya da anlamı daraltmada yeterli

olmamaktadır.⁴⁸ Bu durum rivayetler için de geçerlidir. Gerek rivayetlerin gerek dil bilgisinin ön kabuller lehine veya aleyhine araçsallaştırıldığına dair epey örnek, farklı geleneklere ve entelektüel ağlara bağlı her tefsirde görülebilir.

Dil, belâgat ve rivayetler zorlayıcı, sınırlandırıcı ya da bir noktada belirleyici olsa bile yorumun önünü tümüyle kesememektedir. Bâtınî düşünceyi benimseyen birine göre Kur'an'da Allah'ın evrensel kıldığı, bağlayıcı anlam sembolik olanlardır. Tarihselci için rivayet ve dil lafzın anlamını belirlese bile Allah'ın evrensel, daha doğrusu bugünkü şartlar bağlamında kastettiği muradı dilsel ya da tarihsel-bağlamsal anlam değildir. Kısaca, bahsedilen tüm bu ihtimaller dikkate alındığında sonuç olarak "Tefsir nesneldir, tefsirde orijinal ve ilk muhatapların anladığı anlam tespit edilir. Te'vil ise te'vil nazariyelerine göre değişir, müfessirin tecrübe ve yeteneklerine bağlıdır." demenin, böylesine keskin bir ayrıma gitmenin mantıklı bir tarafı kalmamaktadır. Bu durum Boyalık'ın tefsir ve te'vil kavramlarına dair öne sürdüğü kategorik ayrımı belirsizleştirmekte, daha doğrusu işlevsel ve gerçekçi bir karşılığının olmadığını göstermektedir.

Sonuç

Mâtürîdî'nin tefsir ve te'vil kavramlarına dair düşünceleri, derli toplu ve sistematik bir biçimde bize

⁴⁸ bk. Harun Abacı, *Kur'an'ın Mâtürîdî Yorumu: Te'vilâtü'l-Kur'an'da Mu'tezile Tenkidinin Dilbilimsel Temelleri* (Ankara: Fecr Yayınları, 2020), 155-156.

intikal etmemiştir. Bunun en önemli göstergesi bu kavramlara ilişkin görüşlerinin bir kısmının *Te'vîlât*'ta dağınık biçimde yer alması, bir kısmının ise hem *Te'vîlât*'ın hem de *Şerhu't-Te'vîlât*'ın mukaddimesinde bulunmasıdır. Mevcut bilgiler bir araya getirildiğinde ona göre tefsir, sahâbenin müşahedesinin yanı sıra mütevâtir haber ve icmâ gibi kesin delillere dayanan ve bu nedenle Allah adına şahitlik edilebilen açıklamaları ifade eder. *Te'vil* ise zanni delillere dayalı olup birden fazla anlama açık, kesinlik iddiası taşımayan yorumlardır. *Mâtürîdî*'ye göre yorumun kesinliği, ancak mütevâtir haber ve icmâ gibi sağlam delillerle temellendirildiğinde sağlanabilir. Bu durumda kesinlik sağlayan delillere dayanan yorumlar tefsir olarak nitelendirilebilir, sahâbe sonrası müfessirler de bu delillere dayandıklarında tefsir yapmış sayılabilirler, yorumlarına dair Allah adına şahitlik edebilirler. *Mâtürîdî*'den nakledilenler buna açıkça imkân vermektedir. İster sahâbe ister sonrakiler kesin delillere/bilgiye dayanmadan yorum yaparsa bunlar da *te'vil* sayılır.

Sahâbenin müşahedeye dayalı tefsirinin kesin olmasının dışında tefsirde bazı dilsel veriler ve tevâtür yoluyla aktarılan bilgiler de kesinlik içerir. Kur'an'daki birçok kelimenin (savm, salât, zekât, hac, Cibrîl vb.) nüzûl dönemindeki hem sözlük hem de şer'î anlamlarının kesin olarak bilindiği ve bu bilgilerin anlamın tahrifine karşı koruma sağladığı belirtilmiştir. Ayrıca tevhid inancı, yeniden diriliş gibi itikadi bilgilerin; namazın vakitleri ve rekât sayıları, haccın ve orucun farziyeti; zina, içki, hırsızlık, riba ve eşcinselliğin haramlığı gibi hususların tevâtür yoluyla aktarılan kesin bilgiler arasında yer

aldığına dikkat çekilmiştir. Benzer şekilde, İfk Hadise'si gibi topluma mal olan belirli tarihsel olaylara ilişkin nüzûl sebeplerinin geniş bir kitle tarafından bilindiği vurgulanarak kesin bilgiler kapsamında kabul edilmesi gerektiği sonucuna varılmıştır. Bu bağlamda Mâtürîdî'nin vurguladığı fiilî-amelî tevâtür göz ardı edilmemelidir. Neticede bir bilginin uygulamalı olarak aktarımı mutlaka sözlü naklini gerektirmez. Bir bilginin nesiller boyunca fiilen muhafaza edilmesi, ona dair tevâtüren sözlü aktarıma ihtiyaç bırakmaz.

Tefsirde belli ölçüde kesinlik içeren bilgiler bulunsa da veya kesin bilinenler olsa da ilm-i tefsir alanındaki yorumların çoğu subjektiftir. Bu durumda kesinliği merkeze alarak yapılan tefsir-te'vil ayrımının işlevselliği sınırlı kalacaktır. Buna karşın Boyalık'ın önerdiği tefsir-te'vil ayrımı da işlevsel değildir ve ayrımın gerçekliği de dikkat çekilen açılardan ciddi anlamda problemlidir. Yine de şimdilik en uygun görünen ayrım rivayet-dirâyet olgusuna dayalı tefsir-te'vil ayrımıdır. Buradaki rivayete dayalı ya da onunla ilişkili tefsir, içerilen bilgilerin kesinliğini ifade etmez. Bu bilgilerin kesbe, akli-istidlali üretime değil, işitmeye bağlı olduğu anlamına gelir. Te'vil ise tersini ifade eder. Bu şekildeki ayrım, geç dönemde genel olarak müfessirlerin tanımladığı tefsir-te'vil ayrımına tekabül eder.

Tüm bunlardan sonra Kur'an'ın anlaşılması konusunda ve diğer ilimler karşısında tefsiri hâlâ neyin meşru kıldığı, onun meşruiyetinin temellerinin, mahiyet ve sınırının ne olduğu soruları dört başı mamur bir şekilde, anlamlı ve makul düzeyde cevaplanmayı beklemektedir.

Genel olarak ilm-i tefsirin mahiyeti özel olarak tefsir usulünün keyfiyeti *anlam, anlama* ve *yorumun* doğası dikkate alınarak tutarlı şekilde yeniden inşa edilmelidir.

Kaynakça

- Abacı, Harun. *Kur'ân'ın Mâtürîdî Yorumu: Te'vilâtü'l-Kur'ân'da Mu'tezile Tenkidinin Dilbilimsel Temelleri*. Ankara: Fecr Yayınları, 2020.
- Aktaş, Erhan. *Kerim Kur'an: Türkçe Çeviri*. Ankara: Dumat Ofset, 2016.
- Boyalık, M. Taha. "Tefsirde Kesinlik Söyleminin Eleştirisi ve Tefsir-Tevil Ayırımının Yeniden Yapılandırılması". *İslam Araştırmaları Dergisi* 53 (Ocak 2025), 117-54.
- Buhârî, Abdülaziz b. Ahmed. *Keşfü'l-esrâr 'an usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*. İstanbul: Şirketü's-sahâfeti'l-Osmaniyye, 1890.
- Büyük, Enes. "Mâtürîdî'nin Tefsir-Te'vîl Ayırımı ve Bunun Te'vilât'taki Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/1 (Haziran 2019), 222-223.
- Büyük, Enes. "Muhammed Ebû Alyân'ın el-Lü'lü'ü'l-Manzûm'unda Tefsir'in Mahiyeti". *Tefsir İlminin Mahiyetine Yaklaşımlar*. ed. Enes Büyük. İstanbul: Kitabî Yayınları, 2023.
- Büyük, Enes. *Tefsir İlminin Mahiyeti Sorunu*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.
- Çıkar, M. Şirin. "Nahiv İlmi". *İslâm Medeniyetinde Dil İlimleri -Tarih ve Problemler*, ed. İsmail Güler. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015: 79-110.

- Germiyânî, Abdülhalîm b. Abdullah er-Rûmî. *Hâşiye 'alâ Envâri't-tenzîl*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 306, 1b-632b.
- Hûlî, Emin. *Menâhicü tecdîd fi'n-nahv ve'l-belâğa ve't-tefsîr ve'l-edeb*. Kahire: Dârü'l-kütüb, 1995.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*. thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed vd. 15 Cilt. Gize: Müessesetü Kurtuba, 2000.
- İsfahânî, Ebü'l-Kâsım er-Râgıb. *Mukaddimetü câmi'i't-tefâsîr ma'a tefsîri'l-Fâtiha ve metâli'i'l-Bakara*. thk. Ahmed Hasan Ferhât. Kuveyt: Daru'd-da've, 1984.
- Koç, M. Akif. *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*. Ankara: Kitâbiyât, 2003.
- Kugle, Scott Siraj al-Haqq. *Homosexuality in Islam: Critical Reflection on Gay, Lesbian, and Transgender Muslims*. Oxford: Oneworld Publications, 2010.
- Kummî, Ebü'l-Hasan Ali b. İbrahim. *et-Tefsîr*. thk. es-Seyyid Tayyib el-Müsevî el-Cezâirî. 2 cilt. Kum: Dârü'l-kitâb, 3. Basım, 1404.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. thk. Mehmet Boynukalın. İstanbul: Dârü'l-mîzân, 2005.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*. çev. Bekir Topaloğlu, Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Neuman, W. Lawrence. *Social Research Methods: Qualitative and Quantitative Approaches*. Seventh Edition. Harlow: Pearson Education Limited, 2014.

- Paçacı, Mehmet. *Çağdaş Dönemde Kur'an ve Tefsire Ne Oldu?*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2. Baskı, 2013.
- Râzî, Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyin. *el-Mahsûl fî 'ilmi usûli'l-fıkh*. thk. Şuayb el-Arnaûd. 2 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2016.
- Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*. 32 cilt. Beyrut: Darü'l-Fikr, 1981.
- Semerkandî, Alâüddîn Muhammed b. Ahmed. *Şerhu't-Te'vîlât*. Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 283, 1b-421a.
- Süyûtî, Celâleddin. *ed-Dürri'l-mensûr fî't-tefsîri bi'l-me'sûr*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 17 Cilt. Kahire: Merkezü Hicr li'l-Buhûs ve'd-Dirâsât, 2003.
- Şam, Lokman. "Kırâat Farklılıklarının Dil Kaidelerine Delil Olarak Kullanılması". *Kur'ân ve Dil İlimleri*. ed. Emrullah Ülgen, vd. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2021: 253-263.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 26 cilt. Kahire: Dâru Hecer, 2001.
- Teftâzânî, Sa'deddin. *Şerhu't-telvîh 'ale't-tavzîh li metni't-tenkîh fî usûli'l-fıkh*. thk. eş-Şeyh Zekerîya U ciltmeyrat. 2 cilt. Beyrut: Darü'l-kütübî'l-ilmiyye, t.y.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasan. *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Habib Kasîr el-Âmilî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsî'l-Arabî, ts.
- Yılmaz, Hakkı. *Kur'ân'ın Türkçe Meâli*. İstanbul: İşaret Yayınları, 2011.