

Yazar Bilgileri Author(s)

Arş. Gör.

Nefise İNAL

Dicle Üniversitesi

Tefsir

nefiseinal@hotmail.com

ORCID: 0000-0003-2380-8056

Künye Bilgisi

Ilyas Supena, “Epistemology of Tafsīr, Ta’wīl, and Hermeneutics: Towards an Integrative Approach”.

Journal of Islamic Thought and Civilization
14/1 [2024], 121–136.

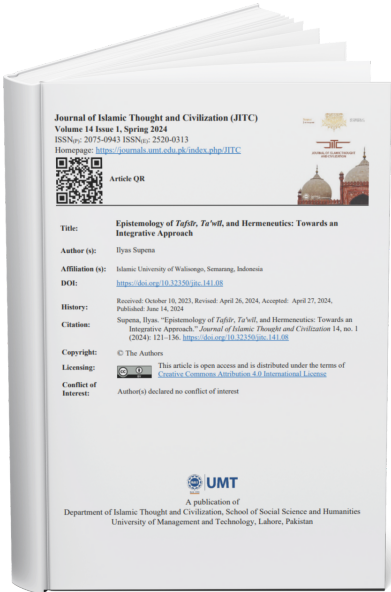
Anahtar Kelimeler / Keywords

Tefsir / Tafsir

Tevil / Ta’wil

Hermenötik / Hermeneutics

Makale İncelemesi / Article Review



Makale Tarihleri / History of Article

Geliş Tarihi / Received

18/11/2025

Kabul Tarihi / Accepted

06/12/2025

Atıf / Citation

İnal, Nefise. “İlyas Supena, Epistemology of Tafsīr, Ta’wīl, and Hermeneutics: Towards an Integrative Approach”. *Kitabiyat İlahiyat Araştırmaları İnceleme-Eleştiri Dergisi* 3/2 (Aralık 2025), 222-234.

Bu çalışmada, Endonezya Walisongo İslâm Üniversitesi İslam Felsefesi Anabilim Dalı'nda görev yapan Prof. Dr. Ilyas Supena'nın, *Journal of Islamic Thought and Civilization (JITC)* dergisinin 2024 yılı Bahar sayısında (Cilt 14, Sayı 1, s. 121-136) yayımlanan "Epistemology of Tafsîr, Ta'wîl, and Hermeneutics: Towards an Integrative Approach" başlıklı makalesi değerlendirilecektir.

Yazar, makalesinin (s. 122-123) giriş bölümünde; geleneksel İslâmî ilimler ile modern sosyal bilimler ve çağdaş felsefe arasında bir gerilimin bulunduğu ön kabulünden hareketle Kur'ân'a yönelik çağdaş durumlara uygun yeni anlama yöntemleri geliştirilmesi gerektiğini savunmakta ve bu problemin aşılmasında özellikle hermenötik yöntemin işlevsel olabileceğini vurgulamaktadır. Ona göre bu yaklaşımın Müslüman dünyasındaki temsilcileri; Fazlur Rahman (1919-1988), Nasr Hâmid Ebû Zeyd (1943-2010), Hasan Hanefî (1935-2021), Muhammed Şahrûr (1938-2019), Abdullah Saeed ve Farid Esack gibi çağdaş Müslüman düşünürlerdir.

Supena, makalesinin ikinci başlığını (s. 124) "Definition of Tafsîr, Ta'wîl, and Hermeneutics" adıyla tefsir, te'vil ve hermenötik kavramlarının tanımlarına ayırır. Yazara göre tefsir, Kur'ân'ın anlamını ortaya koymayı ve ondan çıkarılabilecek hukukî sonuçları belirlemeyi amaçlayan, metodolojik aşamaları içeren bir faaliyettir. Bu tanım makalede Zehebî (ö. 1977) ve Sâbûnî (ö. 2021) gibi geç dönem âlimlerinin tefsir tanımları üzerinden üretilir. Tanımda dikkat çeken husus, tefsirin âyetlerin mânâsının açıklanmasına ilave olarak âyetlerin delâlet ettiği fûrû-i fikhî ortaya koyan bir anlama çabası olarak da betimlenmesidir. Aynı sayfanın devamında yazar te'vili de Mennâ' el-Kattân (1925-1999), Nasr Hâmid Ebû Zeyd, Yusuf Rahman gibi geç dönem âlimlerin te'vil tanımlarından faydalanarak ele alır. Ona göre te'vil, Kur'ân metninin zâhirî (*exoteric*) anlamının terk edilmesi ve bâtinî (*esoteric, inner meaning*) anlamına ulaştıracak yolların tayin edilmesidir. Hermenötik ise (s. 125) geçmişte meydana gelmiş ve halen soyut durumda bulunan sözleri ya da olayları anlamaya çalışan bir ilim olarak tanımlanır. Bu yöntemde metin, müellif ve okuyucudan oluşan bir hermenötik daire vardır. Bu dairenin temel problemleri, metnin mahiyetinin ne olduğu, anlamın tayininde hangi yöntemlerin kullanılacağı, muhatabın ön kabullerinin ve inanç dünyasının yahut anlama ufkunun yorumu hangi ölçüde belirlediği gibi sorular etrafında şekillenir. Bu soruların yalnızca

metin ve okuyucu ekseninde şekillendiğine, fakat kutsal metin bağlamında müellifin (Allah'ın) mahiyetine ilişkin soruların göz ardı edildiğine dikkat çekmek gerekir.

Supena, makalesinin üçüncü bölümünü (s. 125) "Construction of the Epistemology of Tafsîr, Ta'wîl, and Hermeneutics" başlığı altında ele alır. Bu bölümde, epistemoloji kavramından hareketle bilginin mahiyeti (*nature*), kaynağı (*source*) ve geçerliliği (*validity*) incelenir. Tefsir, te'vil ve hermenötik kavramlarının bilgiyle ilişkili yönleri -mahiyet, kaynak ve geçerlilik bakımından- ayrı ayrı tartışılır.

Yazar, bilginin mahiyetini realizm ve idealizm akımlarıyla açıklar. Realizmden kastının Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi* kitabında geliştirdiği ampirik realizm olduğunu söyler. Bu anlayışa göre varlık kendi zatiyla kaim olup (*being is being*) gerçekliği insan zihninden bağımsızdır. Varlığın bilgisi sadece somut (görülebilir) nesneler üzerinden elde edilir. Somut gerçekliği olan varlıklardan sâdır olan bu bilgi de objektiftir. Buna karşılık idealizm, her şeyin özünün ruh ya da ideada bulunduğunu savunur. Bu düşüncede akıl, ruh ve idealar merkezî bir yere sahiptir. İdealizme göre bilgi, öznenin bakış açısına bağlıdır; bilginin mahiyeti, kişinin zihinsel süreci ve deneyimleriyle şekillenir, subjektiftir. Yazar, realizmi tefsirle ilişkilendirir. Ona göre tefsirde Kur'ân'ın anlamı, insan zihninden bağımsız olarak metnin dilsel delâletine dayanır ve bu anlam okuyucuya hazır, nesnel bir bilgi olarak sunulur. Tefsirin objektif kabul edilmesi, yani metni temel düzeyde anlayan her okuyucunun âyetten aynı anlamı çıkarması gerektiği düşüncesi, Supena'ya göre Eş'arî geleneğin kelâm-ı kadîm teorisine dayanmaktadır. Ona göre Eş'arîlerin kelâm-ı kadîm teorisi, Kur'ân âyetlerinin tek bir anlamı olduğu, Kur'ân'daki emir ve nehiylerin de tarihüstü bir ezeliliğe sahip olduğu ve bunların oluşum sürecine insan müdahalesinin söz konusu olamayacağı sonucunu doğurur. Yazar, bu anlayışın metnin tarihselliği iddiasını çürüttüğünü; ancak aynı zamanda metin dilinin kutsiyet kazanmasına ve okuyucunun metnin zâhirine aşırı derecede bağlı kalmasına yol açtığını belirtir. Okuyucunun kelâm-ı nefsiyi tam olarak idrak edemeyeceği için kelâm-ı lafzî üzerinden yaptığı yorumları da yüzeysel, donuk ve katı bir biçimde kalacaktır (s. 126). Akabinde kelâm-ı kadîm teorisini Supena, Ferdinand de Saussure'ün (1857-1913) yapısalcılık teorisiyle ilişkilendirir. Bu teorideki terminolojiye göre parole, söz edimi yani kelâm-ı nefsiye; langue,

söz edimini aktarmaya yarayan ortak bir dil sistemi yani kelâm-ı lafzîye karşılık gelmektedir (s. 127).

Öte yandan te'vilin, Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*'de geliştirdiği zâhir-bâtın düalitesine dayandığı ifade edilir. *İhyâ'*da tefsir kabuk, te'vil öz ve hakiki anlamda; mâna asıl, lafız fer' konumunda; kelâm (*parole*) ezeli, lügat (*langue*) tarihsel bir olgu olarak tanımlanır. Dolayısıyla te'vilde kelâm-ı lafzî mahlûk olduğu için herhangi bir kutsiyet atfedilmez. Bunun yerine, Kur'ân'ın zâhirinde kullanılan sembollerden hareketle metnin içsel sırlarına nüfuz etmek, yani onun asıl mânasına geri dönmek muteber olandır. Yazara göre te'vil, *langue'*ün göz ardı edilip *parole'*ün keyfi biçimde (*arbitrarily*) yorumlanmasına imkân tanır. Öznel bilgiye kapı aralayan bu yöntemin denetlenebilir olabilmesi ise, te'vilin yalnızca ruhanî otoriteye sahip kişiler tarafından yapılabileceği düşüncesine bağlıdır. Bu modelde te'vil, marifet makamına ulaşmış öznenin faaliyetidir; bu özne, sembolik ve anlaşılması zor ifadelerde bile doğru anlamı seçme yetkisine sahiptir (s. 127). Supena bu görüşünü Âl-i İmrân sûresi 7. âyetinde geçen *ve'r-râsihûne fi'l-ilm* ifadesine dayandırır. Hermenötik ise Kur'ân metninin tarihsel olduğu ön kabulüne dayanır. Her ne kadar hermenötik Batı kökenli bir disiplin olsa da yazar, benzer bir yaklaşımın izlerinin, Mu'tezile'nin halku'l-Kur'ân görüşüne kadar geri götürülebileceğini söyler (s. 128).

Bilginin kaynağı meselesine gelince Supena'ya göre tefsirin izah ve beyan faaliyeti olarak tanımlanması, bu işlevin uygulanabilmesi için bir vasıta (*medium*) gerektirir. Bu vasıta ise üzerinde işlem yapılan metnin zahirî boyutudur. Tefsirde ikinci bilgi kaynağı ise hadislerdir. Ancak gerek Kur'ân gerekse hadislerin beyanı, en temelde sarf, nahiv ve belâgat gibi dilbilimsel ilimlere dayanır. Müfessirin birincil görevi eldeki veriler doğrultusunda metnin kronolojisini belirlemektir (s. 128). Bu süreçte, metin rivayetlerini tashih etme veya uzlaştırma noktasında ictihada yer olmadığı özellikle vurgulanır. Bununla birlikte, tefsir esbâb-ı nüzûlü de destekleyici bir bilgi kaynağı olarak gösterilir. Yazara göre, tefsirde metnin hegemonik konumu, tefsiri daima gösteren (dâl) ile gösterilen (medlûl) arasındaki ilişkiyi izleyen bir faaliyet olarak şekillendirmiştir. Bu nedenle tefsirde bilgi edinme yöntemi kıyâs-ı beyânîdir. Tefsirdeki bu analogik akıl yürütme yöntemi, fıkıhta kıyâsü'l-illet, kelâm ilminde ise kıyâsü'd-delâle biçiminde ortaya çıkmaktadır. Tefsirin aksine te'vilde bilgi için bir vasıtaya gerek yoktur.

Bilginin kaynağı doğrudan içsel tecrübedir. İshrâkî gelenekte bu yaklaşım, ilm-i huzûrî kavramıyla açıklanır. Dolayısıyla te'vilde bilgi edinme yöntemi kıyâs-ı irfânîdir. Kıyâs-ı beyânîde şart koşulan illet unsuru burada aranmaz; kıyâs-ı irfânî belirli formel kurallara bağlı değildir. Bu yöntemde, keşf yoluyla elde edilen bilgi metne uygulanır. Yazar, bu yaklaşımı kıyâsü'l-gâib ale's-şâhid ilkesine dayandırır. Hermenötikte bilginin kaynağı ise, metnin, müellifin ve okuyucunun dünyasıdır. Bu üç bilgi kaynağı, hermenötik daire mantığı çerçevesinde diyaloga sokulur. Yazara göre bu mantık ilk olarak Schleiermacher (1768-1834) tarafından ortaya konmuş, daha sonra Wilhelm Dilthey (1833-1911) tarafından parça-bütün-parça hareketiyle geliştirilmiştir. Bu yöntem metne ne tefsirde olduğu gibi yalıtılmış ne de te'vilde görüldüğü gibi atomcu bir yaklaşımla yönelir. Aksine, metnin farklı kısımlarını birbirleriyle ilişkilendirerek anlama sürecini bütüncül bir şekilde inşa eder (s. 129). Bu yaklaşıma göre, Kur'ân öncelikle nâzil olduğu dönemdeki Arap toplumunun sosyolojik bağlamı içerisinde anlaşılmalıdır. Elde edilen anlam akabinde okuyucunun yaşadığı dünyanın bağlamında değerlendirilmelidir. Böylelikle okuyucu odaklı bir anlama faaliyeti, Kur'ân'ın genel ilke, değer ve maksatlarının çağdaş durumlara uygun biçimde formüle edilmesine imkân verecektir (s. 130).

Hakikatin geçerliliği başlığı altında ise Supena, tefsirde yorumun geçerliliğini metnin literal anlamına olan yakınlığıyla ilişkilendirir. Buna göre, yorum metnin zâhirine ne kadar bağlı kalırsa, o ölçüde doğru ve geçerli kabul edilir. Te'vilde bilginin kaynağı içsel tecrübe olduğundan, hakikatin geçerliliği bu tecrübenin idrak edilmesine bağlıdır. Hermenötikte ise hakikatin geçerliliği, metin-müellif-okuyucu üçlüsü arasındaki diyalektik süreç ile sağlanır. Söz gelimi Kur'ân'ın belirli bir bağlamda geçerli olan mesajı, başka bir bağlamda aynı derecede geçerli olmayabilir. Yazar, buna örnek olarak kadın-erkek eşitliğini zikreder. Ona göre, çağdaş toplumsal şartlar dikkate alındığında İslâm'ın demokratik sistemle uyum sağlaması, kadın-erkek eşitliğinin hayata geçirilmesini mümkün kılmıştır (s. 130).

Supena, bütün bu değerlendirmelerin sonunda bütünleştirici-diyalektik bir anlama modeli önereceğini söyler. Bu modelde yazar tefsir, te'vil ve hermenötiğin güçlü ve zayıf yönlerini çağdaş hermenötik ilkelerinden hareketle ele alır (s. 130-132). Çağdaş hermenötiğe göre tefsirin en büyük zayıflığı, metni yorumcunun yaşadığı çağ ve toplumsal

gerçeklikten koparmasıdır. Bu anlamda te'vil, tefsire nispetle daha üstün konumdadır. Yorumcu te'ville metnin bağlayıcılığından kendisini kurtarabilir, daha özgür bir yorum modeli geliştirebilir ve yorum denetlendiği takdirde aşkın hakikat bilgisine ulaşabilir. Bu aşkın hakikat ise idealist, metadilsel ve metateorik bir karakter taşır. Öte yandan, hermenötik, hoşgörölü, esnek ve çoğulcu bir karaktere sahip olmasıyla öne çıkar. Yazara göre bu yöntem, dinî düşüncenin kutsanmasından uzak durmayı da mümkün kılar. Ancak hermenötiğin zayıf yönü, rölatif/izâfî bir yorum modeli sunduğu için hiçbir yorumun nihâî kabul edilememesidir. Bunun yanı sıra, kutsalı takdis etme gibi bir misyon üstlenmemesi, dinin aşınmasına yol açabilecek bir tehlikeyi de beraberinde taşır. Yazar, bu üç yöntemin güçlü yönlerinin bir araya getirilmesiyle bütünleştirici bir anlama imkânının ortaya çıkabileceğini ileri sürmektedir (s. 131).

Birinci aşamada, tefsir yöntemi devreye girer. Bu aşamada, dil bilgisel metin tahlili ve esbâb-ı nüzûl rivayetleri aracılığıyla Kur'ân anlaşılmasına çalışılır. Yazar bu süreci "objektif-tarihsel yeniden üretim aşaması" olarak adlandırır. İkinci aşamada, hermenötik yöntem kullanılır. Burada amaç, okuyucunun ve içinde bulunduğu toplumun çağdaş durumunu anlamaktır. Okuyucu açısından, yorum sürecinde önyargılar, ön kabuller ve gelenekler gibi unsurların dikkate alınması gerekir. Toplum açısından ise sosyal değişim ve dinamiklerin hesaba katılması zorunludur. Bu noktada, Kur'ân mesajlarının çağdaş durumlarla ilişkisini ortaya koyabilmek için sosyoloji, psikoloji, antropoloji, iktisat ve siyaset bilimi gibi sosyal bilimlerin desteğine ihtiyaç duyulmaktadır. Üçüncü aşama ise te'vil yönteminin kullanımına ilişkindir. Te'vil, tefsir ve hermenötik yöntemleriyle elde edilen bulgular arasında bir köprü vazifesi görür. Onun görevi, yorumun nesnelliği ile hermenötiğin öznelliğini birbirine bağlayarak en derin anlamı keşfetmektir. Yazar bu derin anlamın özellikle ahlâkî ilkelere tekabül ettiğini belirtir (s. 132).

Makalede hem yöntemsel hem de kavramsal düzeyde birtakım sorunlar göze çarpmaktadır. Bu bağlamda değerlendirilebilecek temel noktalar arasında kelâm-ı kadîm teorisinin doğrudan tefsir yöntemiyle ilişkilendirilmesi ve bu teorinin zâhirî-selefî bir perspektife uygun biçimde konumlandırılması; tefsirde dilbilimsel verilerden hareketle ulaşılan anlamın tek anlam olduğu (objektifliği) yönündeki çıkarım; tefsir

faaliyetinin fûrû-i fıkı ve kelâmı da içinde alacak şekilde genişletilmesi; Mu'tezile'nin tarihselcilikle özdeşleştirilmesi; te'vil anlayışının yalnızca işârî gelenekle sınırlandırılması; zâhir-bâtın ayrımının irfânî gelenekle eşdeğer tutulması; keşf yoluyla elde edilen bilginin kıyâsü'l-gâib ale's-şâhid ilkesine dayandırılması; hermenötik yöntemin yalnızca ahlâkî öğretinin tespitiyle sınırlandırılması ve bu çerçevede şer'î hükümlerin göz ardı edilmesi ile hermenötikte muhatabın özne konumuna yerleştirilmesinin doğurduğu metodolojik tutarsızlıklar yer almaktadır. Ayrıca, yazarın tefsiri Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi* eserindeki ampirik realizmle, te'vili idealizmle ve kelâm-ı kadîm teorisini Saussure'ün yapısalcılığındaki parole-langue ayrımıyla ilişkilendirmesi oldukça zorlayıcı bir eşleştirme olarak görülmektedir. Bu kavramlar, Batı düşüncesinin kendine özgü tarihsel ve felsefî bağlamında ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla bu tür benzetmelerin İslâmî ilimler bağlamına doğrudan aktarılması da tetkik edilmelidir. Bu makalede değerlendirmek istediğimiz mesele, çalışmada tefsirin dil aracılığıyla tek anlama ulaştıran karakteri ile kelâm-ı kadîm teorisine dayandırılmasıdır (s. 126). Bu iddianın aksi savunulabilir. Supena'nın ifade ettiği gibi tefsirin insan zihninden bağımsız olarak metnin dilsel delâletine dayandığının (s. 129) aksine müfessirler dil bilgisi çözümlemeleri ile yapılan yorumları te'vil kapsamında görmüşlerdir.¹ Ayrıca Eş'arî gelenekte kelâm-ı kadîm teorisine tefsirle değil, te'vil ile ilişkilendirilmiştir.

Kelâm-ı kadîm görüşü, Eş'arî ekolünün ayırt edici özelliğidir ve Mu'tezile'nin halku'l-Kur'ân teorisine karşı bir antitez olarak geliştirilmiştir.² Eş'arî kelimasında kelâm, nefsî mâna olarak tanımlanır.³ Bu kelâm ne bir cisimdir ne cisme ait geçici bir sıfat; ne de bir mahlûkun içinde yaratılmış bir şeydir. Kelâm, Allah'ın zâtında kâim bir sıfattır.⁴ Eş'arî

¹ Enes Büyük, "M. Taha Boyalık, *Tefsirde Kesinlik Söyleminin Eleştirisi ve Tefsir-Tevîl Ayrımının Yeniden Yapılandırılması*" *Kitabiyat İlahiyat Araştırmaları İnceleme-Eleştiri Dergisi* 3/1 (Haziran 2025), 261.

² Yusuf Şevki Yavuz, "Halku'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/373-374.

³ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-İktîşâd fî'l-İ'tikâd*, thk. Abdullah Muhammed el-Halîlî (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2004), 68.

⁴ Ebû Bekr el-Bâkîllânî, *Temhîdül-Evâil ve Telhîsü'd-Delâil*, thk. İmâdüddîn Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1407/1987), 268-271.

kelâmcıların nefsî kelâmı ifade ettiğini ve mahlûk olmadığını ispat için delil olarak gösterdikleri en yaygın âyetlerden biri, A' râf sûresi 54. âyetinde geçen "أَلَّا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ" ifadesindeki emir lafzıdır. Onlara göre âyetle *emrin* halktan (yaratma) ayrı tutulması, onun nefsî kelâma delâlet ettiğini gösterir.⁵ Aklî delil olarak da kelâm sıfatını ilim ve irâde sıfatlarından ayırma yoluna gitmişlerdir. Söz gelimi Cürcânî, "İbareler zaman, mekân ve milletlere göre değişse de nefsî anlam değişmez" der. Nefiste yer alan talep anlamı tektir; ibarelerin veya delâlet biçimlerinin değişmesiyle değişmez. Değişen şey değişmeyenden farklı olduğuna göre, değişmeyen nefsî anlam da değişen ibarelerden ayrıdır. Ayrıca nefsî anlam haber türündeysen bu, ilimden farklıdır; çünkü insan bazen bilmediği, hatta aksini bildiği bir şeyden haber verebilir. Emir türündeysen bu, irâdeden farklıdır; zira kişi bazen istemediği şeyi de emredebilir. Öyleyse, haber ve emir kipleriyle ifade edilen nefsî anlam, ilim ve irâdeden farklı, bunların dışında üçüncü bir sıfattır ve nefiste kâim bir mâna olarak varlık kazanır.⁶ Dolayısıyla kelâm-ı lafzîde ifade edilen emir, nehiy ve haber Allah'ın kelâm sıfatının değil, irâde ve ilim sıfatlarının farklı tezahürleri olarak ortaya çıkar. Bir diğer ifadeyle, Eş'arîlere göre nefsî kelâm, irâde-i delâlet (söz söyleme kastı) değildir; zira delâlet bir medlûl (kendisiyle anlatılan şey) gerektirir. Dolayısıyla anlatma niyeti, anlatılan şeyin kendisi olamaz. Aynı şekilde, bunun irâde-i âmir (emir verenin fiilin gerçekleşmesini istemesi) olması da imkânsızdır; çünkü insan bazen emrettiği şeyi istemez. Dolayısıyla âyetle geçen *emrin*, ilim ve irâdeden ayrı bir mahiyeti vardır. Bu mahiyeti kelâm-ı nefsî olarak açıklarlar.⁷

Kelâm-ı lafzî ise nefsi kelâma delâlet eden göstergelerdir. Fakat burada âlimlerin dikkat çektiği ince bir ayrım vardır. Ulemâyâ göre delil (dâl), delâlet ettiği şeyle aynı türden olmak zorunda değildir. Yaratılmış âlemin kadîm bir yaratıcının varlığına delâlet etmesi iki varlığın ayniliğini gerektirmez. Aynı şekilde sesler ve harflerden oluşan kelim-ı lafzînin

⁵ Ebû'l-Hasen el-Eş'arî, *el-İbâne 'an Uşûli'd-Diyâne*, thk. Fûkiyye Hüseyin Mahmûd (Kahire: Dârü'l-Ensâr, 1397/1977), 63-65; el-Bâkullânî, *Temhîdü'l-Evâil*, 271.

⁶ Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 3/150-152.

⁷ Gazzâlî, *el-İktîşâd fi'l-İ'tikâd*, 67-70.

delâletinin, nefsî kelam ile aynılığı söz konusu olmayabilir.⁸ Bu yaklaşım esasında Cüveynî'nin şâhid ile gâib arasındaki hakikat farkını vurgulayarak Mu'tezile'nin kıyâsü'l-gâib ale's-şâhid yöntemine yönelttiği eleştirilere dayanmaktadır. Onun bu tutumu, Gazzâlî ve Râzî tarafından da sürdürülmüş; her iki düşünür, söz konusu yöntemin metafizik bilginin (Tanrı'nın varlığı ve sıfatları) elde edilmesinde yetersiz olduğunu belirtmişlerdir.⁹ Makalede ise, kıyâsü'l-gâib 'ale's-şâhid ilkesi, te'vilde keşf ve içsel tecrübe yoluyla elde edilen bilgilerin ilkesel temeli olarak sunulmuştu. Ancak bu yorum, söz konusu yöntemin tarihsel kökeni ve uygulama alanıyla örtüşmemektedir. Kıyâsü'l-gâib ale's-şâhid, ilk defa Mu'tezile kelâmcıları tarafından geliştirilmekle birlikte sonrasında farklı kelâm ekollerin de müştereken kullandıkları bir akıl yürütme yöntemidir. Bu yöntem, bilinenden hareketle bilinmeyene ulaşmayı hedefler ve özünde şâhid ile gâib arasındaki illet, şart, hakikat ve delil birlikteliğine dayanır. Bu yöntemde bilgi edinme yolu, kelâmcıların ifadesiyle nazar ve istidlaldır; Supena'nın öne sürdüğü gibi içsel tecrübe alanına dâhil olan keşf değildir. Burada nazar, kişinin henüz bilinmeyen bir konuda bilgiye ulaşmak için mevcut bilgidен hareketle aklî çıkarımda bulunması anlamına gelir. Bilinenlerin içeriğini ise zarurî bilgiler ile bunlardan türetilen istidlâlî bilgiler oluşturur. Fakat bu yöntem daha önce de ifade ettiğimiz gibi Cüveynî, Gazzâlî ve Râzî gibi müteahhir dönem kelâmcıları tarafından eleştirilmiştir. Onlara göre şâhid ile gâib arasında hakikatte ortaklık düşünülemez. Çünkü şâhidin hakikati yani varlık tarzı hâdis, gâibin hakikati ise kadîmdir.¹⁰ Bu farklılık onlar arasındaki ayniyeti imkânsız hale getirmektedir. Bu nedenle âyetin yorumlanması söz konusu olduğunda ulaşılabilecek olan Allah'ın mütekellim sıfatının tezahürü olan nefsî kelamı değil, irâde sıfatının tezahürü olan âyetin medlûlüyle (zâhiriyle) Allah'ın neyi murad ettiğinin araştırılmasıdır.¹¹ Burada devreye murad kavramı girer. Bu husus ilm-i tefsirin tanımlarına da yansımıştır. Bu tanımlara göre *tefsir*; *Kur'ân olması ve*

⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/152.

⁹ Hayrettin Nebi Güdekli, "Kelâmî Yöntem Teorisi (Gâibin Şâhide Kıyası)" haz. Ömer Türker, *İslam Düşüncesinde Teoriler: Metafizik-Ekoller, Yöntemler ve Büyük Anlatılar* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2023), 1/270, 286-287.

¹⁰ Güdekli, "Kelâmî Yöntem Teorisi (Gâibin Şâhide Kıyası)", 284-285.

¹¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/156.

*Allah'ın muradı olduğu bilinene ya da zannedilene delâleti açısından Allah kelâmının hallerinin beşer gücü nispetinde araştırıldığı ilimdir.*¹² Burada dâl lafızlara giderken medlûl Allah'ın nefsi kelâmına değil irâde ettiği şeye (murada) delâlet eder. Dolayısıyla ilm-i tefsir, bir tür murad araştırması olarak tezahür eder. Burada, lafzî kelâmın hallerinin önemi kadar, hermenötik yöntemde çoğu zaman göz ardı edilen Allah'ın mürid oluşu da aynı derecede önemlidir (s. 129).

Âyetin yorumlanmasında (ilm-i tefsir) “Allah'ın muradı + kelâm-ı lafzî” şeklinde formüle edilebilecek denklemde, Allah'ın muradının tayin edilmesi, nüzûl bağlamında sözün ne ifade ettiğini açıklayan tefsir kavramı ile ilişkilendirilir. Te'vil ise, kelâm-ı lafzînin muhtemel mânalarından birine döndürülmesi şeklinde tanımlanır. Burada tefsirden kastedilen, Kur'ân'ın nüzûl dönemi şartlarına uygun bir şekilde araştırılmasıdır. Bu kapsamda sadece âyetin sebab-i nüzûlü değil; kıssası, sünnetteki beyanı, savm, salât, zekât, hac gibi şer'i anlamları üzerine uzlaş sağlanmış lafızlar¹³, nesih, garîb lafızlar gibi anlamı kapalı ifadelerin Arapların kullanımına uygun olarak açıklanması yani vasat döneme ait tüm sem'î delillerin (rivayet bilgisinin) değerlendirilmesi tefsir kapsamında yer alır. Tefsirde, müfessirin kendi dirayetiyle anlam tespiti yapması söz konusu değildir; mücmel ve mutlak lafızların sünnetle beyan edilmesi, âyetlerin Mekke'de mi yoksa Medine'de mi indiği gibi sebab-i nüzûl bilgileri çerçevesinde “Allah'ın muradı şudur” denilmesi mümkündür. Bir başka ifadeyle, Hz. Peygamber'in ve sahâbenin yaptığı açıklama -rivayetlerin kesinlik ifade etmesi kaydıyla- kesinlik taşır ve Allah adına konuşma anlamına gelir. Burada farklı bir ihtimal bulunmadığından tek bir anlam söz konusudur; dolayısıyla farklı yorumlar mümkün değildir. Ancak bu durum, Supena'nın ifade ettiği gibi sözün literal anlamından hareketle değil, Allah'ın âyetle nüzûl döneminde neyi murad ettiğiyle ilgilidir. Te'vil ise müfessirlerin kendi dirayetlerini kullanarak lafzın literal mânasını esas almak kaydıyla muhtemel mânaları ortaya koydukları bir ictihad alanı olarak tanımlanır. Bu nedenle te'villerin hiçbirisi için kesinlik taşıdığı ya da Allah'ın kesin muradı olduğu iddia

¹² Enes Büyük, *Dönemlendirme Merkezli Tefsir Tarihi: Başlangıç, Teşekkül ve Sistemleşme Dönemleri* (İstanbul: Kitaparası Yayınları, 2024), 18.

¹³ Büyük, “M. Taha Boyalık, Tefsirde Kesinlik Söyleminin Eleştirisi ve Tefsir-Tevil Ayırımının Yeniden Yapılandırılması”, 270-275.

edilmez.¹⁴ Dolayısıyla, tefsir ve te'vilin mahiyetine ve kaynağına dair bu açıklamalar kelâm-ı kadîm teorisiyle ilişkilendirildiğinde; “kelâm-ı nefsi + kelâm-ı lafzî” denkleminde tefsir kendine yer bulmazken; te'vil, kelâm-ı lafzî dikkate alınarak yapılan farklı delâlet yorumlarına tekabül eder. Bu kelâm-ı kadîm denklemi, dil bilgisi çözümlemelerine dayanan yorumların tefsirden çok te'vile ait olduğunu göstermektedir. Dilbilgisel verilerin tarihsel gelişimi de bu yorumların te'vil kapsamında değerlendirilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır.

Sarf, nahiv ve belâgat gibi dilbilimsel ilimlerin kaynaklarının Basra ve Kûfe dil ekollerine dayandığı bilinmektedir.¹⁵ Ancak bu iki ekol arasındaki sosyal ve kültürel farklılıklar, coğrafi konumlarının ayrılığı, bu iki şehir halkının birbirinden farklı donanım, eğilim ve karakterleri, kendi dillerindeki farklı seviyeleri bu iki ekolün kendilerine has metotlar geliştirmesine yol açmış, iki ekolün epistemolojik açıdan ciddi düzeyde ayrışmasına sebep olmuştur. Arapçayı hatasız ve fasih konuşan bedevî Arapların çöle yakın bir bölgede yer alan Basra şehrinde toplanması, Câhiliye dönemindeki Ukâz panayırını andıran ve İslâm döneminin en önemli panayırlarından biri olan Merbid'in Basra'da düzenlenmesi gibi sebeplerden dolayı Basra ekolü, bedevî Arapların lehçesini esas alarak nahiv kurallarını oluşturmuştur. Bu ekol, kurallara uymayan kullanımları kıyas yoluyla şâz saymıştır. Buna karşılık Kûfe şehri, Irak'ın iç kesimlerinde, şehirleşmenin yoğun olduğu bir bölgede olduğu için dili de farklı kültürlerle açık, fasih Arapçanın yanında çeşitli yabancı unsurların karıştığı bir yapıda şekillenmiştir. Bu nedenle Kûfeliler, dil malzemesini derleme ve kaynak seçmede Basralılar kadar titiz davranmamış, Araplardan duydukları her kullanıma itibar etmişler, bu kullanımlar nâdir ve şâz olsa bile onları dilin kuralları arasında değerlendirmişlerdir. Söz gelimi bir şiiri işittiklerinde kıyasa aykırı bir kullanım içerse bile, o şiiri delil olarak kullanmışlardır.¹⁶ Dolayısıyla bir müfessir, bir âyeti dilbilimsel çözümlemeye tabi tuttuğunda örneğin bir şiirle istiḥâdda bulunurken, aynı âyet için başka bir müfessir

¹⁴ Büyük, *Dönemlendirme Merkezli Tefsir Tarihi*, 17.

¹⁵ Lokman Şan, “Kırâat Farklılıklarının Dil Kaidelerine Delil Olarak Kullanılması,” *Kur'ân ve Dil İlimleri*, ed. Emrullah Ülgen vd. (Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2021), 256.

¹⁶ Ertuğrul Özkul, *Arap Basra ve Kûfe Ekollerinin Terminoloji Farklılıkları* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 35-38, 57-60.

bambaşka bir şiir veya dil malzemesiyle istişhad edebilir. Bu durum, hermenötikte olduğu gibi te'vilde kullanılan delil veya malzemenin seçiminin belli ön kabullere bağlı olduğunu göstermektedir. Hatta rivayetlerin sıhhatinin kesin olmadığı durumlarda tefsirde kullanılan rivayet bilgilerinin âyetlerle ilişkilendirilmesi de müfessirin dirayeti zemininde gerçekleştiği göz ardı edilmemelidir. Söz gelimi Sünnî ve Şîiler arasında rivayetlerin kullanımı farklılaşır. Her iki geleneğin farklı râvileri vardır, isnad ve sıhhat kriterleri farklıdır. Şîi tefsirlerde bulunup da Sünnî tefsirlerde bulunmayan birçok tefsir rivayeti söz konusudur.¹⁷ Yorumcuların bu tercihleri ise dil ekollerinde görüldüğü gibi onların siyasal, sosyal, ekonomik koşullarından, yetiştikleri kültürden, mizaç, duygu dünyaları, korkuları ve beklentilerinden etkilenir. Dolayısıyla Supena'nın iddia ettiği gibi sadece hermenötikte değil, tefsir ve te'vil aşamalarının her birinde de aslında müfessir-yorumcu faktörünün merkezde olduğu, daha doğrusu yorumun müfessirin ön kabulleri tarafından yönlendirildiği gerçeği üzerinde durulmalıdır. Tefsir ve te'vilin mahiyetinin bu olgu temelinde inşa edilmesi, daha gerçekçi bir yaklaşım olarak görünmektedir.¹⁸

¹⁷ Büyük, "M. Taha Boyalık, Tefsirde Kesinlik Söyleminin Eleştirisi ve Tefsir-Tevil Ayırımının Yeniden Yapılandırılması", 287-288.

¹⁸ Büyük, "M. Taha Boyalık, Tefsirde Kesinlik Söyleminin Eleştirisi ve Tefsir-Tevil Ayırımının Yeniden Yapılandırılması", 288-289.

Kaynakça

- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Teyyib. *Temhîdü'l-Evâil ve Telhîsü'd-Delâil*. thk. İmâdüddîn Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1407/1987.
- Büyük, Enes. "M. Taha Boyalık, *Tefsirde Kesinlik Söyleminin Eleştirisi ve Tefsir-Tevîl Ayırımının Yeniden Yapılandırılması*." *Kitabiyat İlahiyat Araştırmaları İnceleme-Eleştiri Dergisi* 3/1 (Haziran 2025), 234-298.
- Büyük, Enes. *Dönemlendirme Merkezli Tefsir Tarihi: Başlangıç, Teşekkül ve Sistemleşme Dönemleri*. İstanbul: Kitaparası Yayınları, 2024.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf*. çev. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâîl. *el-İbâne 'an Uşûli'd-Diyâne*. thk. Fûkiyye Hüseyin Mahmûd. Kahire: Dârü'l-Ensâr, 1397/1977.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-İktîşâd fi'l-İ'tikâd*. thk. Abdullah Muhammed el-Halîlî. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2004.
- Güdekli, Hayrettin Nebi. "Kelâmî Yöntem Teorisi (Gâibin Şâhîde Kıyası)." haz. Ömer Türker. *İslam Düşüncesinde Teoriler: Metafizik-Ekoller, Yöntemler ve Büyük Anlatılar*. 3 Cilt. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021, 268-289.
- Özkul, Ertuğrul. *Arap Basra ve Kûfe Ekollerinin Terminoloji Farklılıkları*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Supena, Ilyas. "Epistemology of Tafsîr, Ta'wîl, and Hermeneutics: Towards an Integrative Approach." *Journal of Islamic Thought and Civilization (JITC)* 14/1 (Spring 2024), 121-136.
- Şan, Lokman. "Kırâat Farklılıklarının Dil Kaidelerine Delil Olarak Kullanılması." *Kur'ân ve Dil İlimleri*. ed. Emrullah Ülgen vd. Ankara: İlahiyât Yayınları, 2021.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Halku'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/371-375. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.