



ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ

Çukurova University

Journal of Faculty of Divinity

Cilt 8

Sayı 2

Temmuz-Aralık 2008

Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri: Bir Mahiyet Soruşturması

Doç. Dr. Mustafa ÖZTÜRK*

Atıf / ©- Öztürk, M. (2008). Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri: Bir Mahiyet Soruşturması. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2), 1-20.

Özet- Kur'an'ın Kur'an'la tefsirinden söz edildiğinde, genellikle bunun gayet sağlam ve sağlıklı bir metot olduğu düşünülür. Bu düşünüş özellikle günümüzde Kur'an ve tefsirle meşgul olan birçok müslümana çok cazip gözüktür. Peki, ilmî düzeyde Kur'an'ı Kur'an'la tefsir metodundan söz etmek mümkün müdür? Şayet mümkünse bu metod Kur'an metninde verili midir? Diğer bir deyişle, söz konusu metot, müfessirin ya da anlayıp yorumlayan öznenin dirayetinden bağımsız nitelikte midir, yoksa onun dirayetine bağlı bir keyfiyette midir? Ayrıca, Kur'an'ı Kur'an'dan anlamak, kimilerince iddia edildiği gibi, gerçekten problemsiz bir anlama tarzı mıdır? Eğer böyleyse, İslam'ın ilk asırlarından bugüne değin sayısız tefsir kitabı niçin yazılmış ve onca ayetle ilgili anlam/yorum ihtilafları niçin hâlâ son bulmamıştır? Tefsir sahasındaki bunca eser ve bunca ihtilaf Kur'an'ın bir mucizevi kelimelerden oluşmasından mı yoksa ilmî düzeyde hem zor hem de farklı şekillerde anlaşılabilir bir metin olmasından mı neşet etmiştir? İşte bu makalede bütün bu sorular tartışılacak ve sonuçta Kur'an'ın Kur'an'la tefsirine dair genel kabul görenden farklı bir kanaat ortaya konulacaktır.

Anahtar sözcükler- Kur'an, Hadis-Sünnet, Kur'an tefsiri, tefsirin kaynakları

§§§

* Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı.

Giriş

Kur'an'ın Kur'an'la tefsirinden söz edildiğinde, genellikle bunun gayet sağlam ve sağlıklı bir metod olduğu düşünülür. Bu düşünüş özellikle günümüzde Kur'an ve tefsirle meşgul olan birçok müslümana çok cazip gözüktür. Çünkü Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri, uzun soluklu okuma alışkanlığına sahip olmayan, hatta böyle bir alışkanlık sahibi olmaktan da doğrusu pek hoşlanmayan sade müslümanlar için hem Allah'ın kitabını en kısa ve kestirme yoldan anlamayı, üstelik hem de en saf ve som biçimde anlamayı vaat eder. Kaldı ki Kur'an da kendisini mübîn bir mesaj olarak takdim eder.

Elbette Kur'an mübin, yani açık ve anlaşılabilir bir mesajdır. Fakat bu keyfiyet Allah'ın insanlara yönelik temel talepleriyle ilgilidir. Daha açıkçası, Allah'ın ibadete layık tek gerçek mabud olduğu, bu fani hayatın ötesinde ebedî bir hayat yurdu bulunduğu, insanların dünyada yapıp ettiklerinden ahirette hesaba çekilecekleri ve amellerine göre muamele görecekleri gibi belli başlı konularda Kur'an'ın ne dediği gayet açıktır ve bu konularla ilgili ayetleri anlamak için, değil tefsir sahasında uzman olmak, Kur'an okumaya bile hacet yoktur. Çünkü Kur'an'da ortaya konulan temel inanç ve ahlak ilkeleriyle ilgili mesajlar gelenek yoluyla kesintisiz olarak nakledilemediği için, bugün her müslümanın içine doğduğu dünyada zaten verili bulunmaktadı; ancak Kur'an'ı ilmî seviyede anlayıp yorumlama söz konusu olduğunda durum farklılaşmakta ve bu noktada ciddi bir metod/usûl ihtiyacı doğmaktadır.

Peki, ilmî düzeyde Kur'an'ı Kur'an'la tefsir metodundan söz etmek mümkün müdür? Şayet mümkünse bu metod Kur'an metninde verili midir? Diğer bir deyişle, söz konusu metod, müfessirin ya da anlayıp yorumlayan öznenin dirayetinden bağımsız nitelikte midir, yoksa onun dirayetine bağlı bir keyfiyette midir? Ayrıca, Kur'an'ı Kur'an'dan anlamak, kimilerince iddia edildiği gibi, gerçekten pürüzsüz ve problemsiz bir anlama tarzı mıdır? Eğer böyleyse, İslam'ın ilk asırlarından bugüne sayısız tefsir kitabı niçin yazılmış ve onca ayetle ilgili anlam/yorum ihtilafları niçin hâlâ son bulmamıştır? Tefsir sahasındaki bunca eser ve bunca ihtilaf Kur'an'ın bir mucizevi kelam olmasından mı yoksa ilmî düzeyde hem zor hem de farklı şekillerde anlaşılabilir bir metin olmasından mı neşet etmiştir?

Doğrusu Kur'an, teknik anlamda tefsir faaliyetine konu olduğunda gerçekten zor anlaşılır bir metindir. O kadar ki Bakara 2/102, Mâide 5/106-107, Hicr 15/90-91, Secde 32/5, Necm 53/5-18 ve daha birçok ayette kastedilen manayı vuzuha kavuşturmak neredeyse imkânsız gözükmektedir. Nitekim Ebû Ca'fer en-Nehhâs (ö. 338/950), Mekkî b. Ebî Tâlib (ö.

437/1045), Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) ve Ebû Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344) gibi büyük âlimler ve müfessirler dahi bazı ayetlerin tefsirinde çok zorlandıklarını itiraf etmişlerdir. Mesela Nehhâs Mâide 5/106. ayeti Kur'an'ın en zor anlaşılana (müskil) ayetlerinden biri olarak nitelendirmiş, Mekki b. Ebî Tâlib de yine Mâide 5/106-108. ayetler hakkında, "Bunlar meânî âlimleri nezdinde hem irab hem mana hem de hüküm yönünden en müskil addedilen ayetlerdir" demiştir.¹ Ebû Hayyân el-Endelüsî ise Enfâl 8/5. ayetteki *kemâ ehraceke rabbûke min beytike bi'l-hakk* ibaresinin irabına dair on beş görüş aktardıktan ve bu görüşlerden hiçbirinin tatminkâr olmadığını belirttikten sonra, ayetteki irab problemine çok kafa yordüğünü ve rüyasında bir kişiyle bu ayeti müzakere ettiğini söylemiştir.²

Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri: En Mükemmel Tefsir Metodu(!)

Kur'an'ı Kur'an'la tefsir etmek ya da Kur'an'ı Kur'an'dan anlamak... Bu ifade modern dönemdeki popüler İslamcı-Kur'ancı söylemlerin en meşhur klişelerinden biridir. Aynı zamanda bu klişe ifade günümüzde birçok müslümanı Kur'an'ı Kur'an'la anlayıp yorumlamanın en sahil ve sağıklı tefsir yöntemi olduğuna da inandırmış gözükmektedir. Ancak hemen belirtelim ki Kur'an'ı Kur'an'la anlayıp yorumlamak, retorik ya da söylem düzeyinde oldukça eski bir hikâyeye sahiptir. Bilebildiğimiz kadarıyla bu hikâyenin isim babası, Selefî düşünceye sistematik bir hüviyet kazandıran İbn Teymiyye'dir (ö. 728/1328). Çünkü İbn Teymiyye, "Tefsir metotlarının en güzeli/en mükemmeli (*ehsanü turuki't-tefsîr*) nedir?" şeklindeki bir soruya *Mukaddimetü't-Tefsîr* adlı risalesinde, "Kur'an'ın Kur'an'la tefsiridir" diye cevap vermiş ve ardından şunu eklemiştir: "Bir ayette kısa ve özlü (mücmel) biçimde zikredilen bir husus başka bir ayette tavih ve tefsir edilir. Yine bir ayette muhtasar şekilde belirtilen bir husus başka bir ayette etrafıca izah edilir."³

"Kur'an kendi kendisini tefsir eder" diye özetlenebilecek bu görüş, ilerleyen zamanlarda başta İbn Kesîr'in (ö. 774/1373) tefsir mukaddimesi olmak üzere Zerkeşî (ö. 794/1392) ve Suyûtî (ö. 911/1505) gibi âlimlerin Ulûmu'l-Kur'ân'a (Kur'an ilimleri) dair muhalles eserlerinde de kendine yer bulmuştur. Bununla birlikte, söz konusu görüş tefsirde birincil kaide ve en

¹ Bkz. Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed en-Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, Beyrut 1988, II. 44; Ebû Abdillâh el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1988, VI. 223.

² Bkz. Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-Muhîr*, Beyrut 1993, IV. 457.

³ Takiyyüddîn İbn Teymiyye, *Mukaddimetü't-Tefsîr*, [Mecmû'u Fetâvâ içinde], Riyad 1398, XIII. 363.

güzel yöntem olarak zikredilmesine rağmen gerek klasik dönemde Zerkeşî ve Suyûtî gibi âlimler gerekse çağdaş dönemde Zürkânî gibi araştırmacılar bu bahisle ilgili tatminkâr bir içerik sunamamışlardır. Mesela Zerkeşî, “mes’ele” başlığı altında “Kur’an’ı Kur’an’la tefsir etmeyi en güzel tefsir metodu olarak zikretmiş, ancak bu konu kapsamında İbn Teymiyye’nin birkaç cümlelik ifadesini şeklindeki temriz sigasıyla (Kîle: Denildi/İddia edildi) aktarmanın dışında hiçbir şey söylememiştir. Tefsirin temel kaynaklarını zikrettiği bölümde ise Kur’an’ın Kur’an’la tefsirinden hiç söz etmemiştir. Zerkeşî’nin bu bölümde verdiği bilgiye göre tefsirin dört temel kaynağı vardır: (1) Hz. Peygamber’den gelen rivayetler; (2) Sahabenin sözleri; (3) Arap dili; (4) Hz. Peygamber’in İbn Abbas hakkındaki, “Allah’ın onu dinde derin anlayış ve kavrayış sahibi kıl ve ona tevili öğret” duasında ifadesini bulan ve bir bakıma “makbul re’yle tefsir” anlamı taşıyan et-tefsîr bi’l-muktezâ.⁴

Suyûtî’ye gelince, müfessirin bilmesi ve takip etmesi gereken kurallar çerçevesinde bu konudan söz eden Suyûtî, isimlerini zikretmediği âlimlere atfen “Her kim yüce kitabı [Kur’an] tefsir etmek isterse, öncelikle Kur’an’a başvurmalıdır; çünkü Kur’an’ın bir ayetinde mücmel olarak zikredilen bir husus diğer bir ayette izah edilir; yine bir ayette kısaca belirtilen bir husus başka bir ayette etraflıca zikredilir” şeklinde bir ifadeye yer vermiş; ardından mücmel-mübeyyen bahsinde bu konuya dair örnekler serdettiğini belirtmiştir.⁵ Ne var ki Suyûtî bütün bu bilgileri dirayet kapsamında zikretmiştir. Çünkü o, Kur’an’ı Kur’an’la tefsir bahsinden müstakil bir tefsir metodu olarak değil, müfessirin bilmesi ve takip etmesi gereken bir kural olarak söz etmiştir. Kısacası Suyûtî, Kur’an’ın Kur’an’la tefsirini müfessirin dirayetinden bağımsız olan, dolayısıyla metinde verili bulunan bir tefsir menbaı ve metodu olarak görmemiştir. Buna mukabil İbn Kesîr, “En güzel/mükemmel tefsir yöntemi nedir?” sorusuna, İbn Teymiyye’nin bu konuda söylediklerini aynen tekrarlayarak cevap vermiş ve ardından şu ilginç ifadeleri eklemiştir:

Kur’an’ı Kur’an’la tefsir etmekte zorlandığın takdirde sünnete başvurman gerekir. Çünkü sünnet Kur’an tefsir ve tavzih eder. Nitekim İmam Şâfî, “Rasûlullah’ın verdiği her hüküm, Kur’an’dan anladığı manalara dayanır” demiştir. [Öte yandan] Allah da şöyle buyurmuştur:

⁴ Bedrüddîn ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi ‘Ulûmi’l-Kur’ân*, Beyrut trs., II. 156-160; 174-175.

⁵ Celâüddîn es-Suyûtî, *el-İtkân fi ‘Ulûmi’l-Kur’ân*, Beyrut 2002, II. 695.

[Ey Peygamber!] Biz bu Kur'an'ı sana gerçekleri göstermek ve öğretmek maksadıyla indirdik. O hâlde sen de insanlar arasında baş gösteren anlaşmazlıklarda Allah'ın sana bildirdiği, öğrettiği şekilde hüküm veresin [Nisa 4/105].

[Ey Peygamber!] Bu [müşrik/kâfir] halka yönelik mesajlarımızı kendilerine açıkça tebliğ edesin diye sana da Kur'an'ı indirdik ki belki böylece akıllarını başlarına alıp da imana gelirler [Nahl 16/44].

[Ey Peygamber!] Gerçekte sana bu Kur'an'ı o kâfirler tarafından itiraz konusu yapılan [Allah'ın birliği, kıyamet ve ahiret gibi] gerçekleri kendilerine açıkça bildiresin, imana gelmek isteyenlere de bir rehber ve rahmet olarak tebliğ edesin diye indirdik [Nahl 16/64].

İşte bunun içindir ki Rasûlulullah, “Haberiniz olsun ki bana Kur'an ve onun bir benzeri daha verildi” buyurmuş ve “onun bir benzeri” sözüyle sünneti kastetmiştir. Sünnet de Hz. Peygamber'e Kur'an gibi vahyedilmiştir. Şu farkla ki sünnet Kur'an'ın tilavet edildiği gibi tilavet edilmez [vahy-i gayri metluv]. İmam Şâfiî ve diğer imamlar bu konuda pek çok deliller zikretmişlerdir ki bu delilleri serdetmenin yeri burası değildir.⁶

Modern döneme gelindiğinde, Zürkânî gibi bazı araştırmacılar Kur'an'ın Kur'an'la tefsirinden “me'sûr tefsir” (rivayet tefsiri) başlığı altında söz etmiş ve bu bağlamda Kur'an'da varit olan izahları (*hüve mâ câe fi'l-kur'ân*) rivayet tefsirinin olmazsa olmazı olarak zikretmiştir. Ayrıca Zürkânî Bakara 2/187. ayetteki *mine'l-fecr* lafzının, daha önce zikri geçen *el-haytü'l-ebyadu* lafzını açıklıyor olmasını Kur'an'ın Kur'an'ı tefsirine örnek göstermiştir.⁷ M. Hüseyin ez-Zehabî ise bu konuyu tefsirin ilk dönemdeki kaynakları bağlamında irdelemiştir. Zehabî'ye göre sahabe devrinde tefsirin dört ana kaynağı vardır ve bunlardan ilki bizzat Kur'an metnidir. Şöyle ki Kur'an metni îcaz, itnab, mutlak, mukayyet, umum, husus, mücmel, mufassal gibi çeşitli ifade ve üslup özellikleri içerir. Bununla birlikte bir ayette mücez şekilde bahsi geçen bir husus diğer bir ayette mufassal olarak belirtilir; yine kimi ayetlerde mücmel, âmm veya mutlak ifade kalıplarıyla zikredilen bir husus başka ayetlerde mübeyyen, hâss ve mukayyet olarak belirtilir. Bu yüzden, tefsir faaliyetinde öncelikle Kur'an'a başvurulması ve aynı konuyla ilgili ayetlerin bütünlük içinde mukayeseli olarak yorumlanması gerekir.⁸

⁶ Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn İsmail İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Beyrut 1983, I. 3.

⁷ Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1988, II. 12.

⁸ Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, Beyrut trs., I. 28-29.

Bu teklife göre Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri, aslında müfessirin dirayetine ve dolayısıyla öznelliğine bağlı bir keyfiyet arzeder. Nitekim Zehebî de mutlakın mukayyede, âmın hâssa, mücmelin mübeyyene hamledilmesini Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri cümlesinden addeder. Yine o, ilk bakışta birbiriyle çelişik gözükten ayetleri bütünlük içinde anlayıp yorumlamayı ve mana takdirinde kıraat farklılıklarını dikkate almayı da Kur'an'ı Kur'an'la tefsir etmenin diğer varyantları olarak değerlendirir. Mesela, İsrâ 17/93. ayette geçen "zuhruf" kelimesinin İbn Mes'ûd kıraatinde "zeheb" şeklinde karşılanması söz konusu kelimenin "altın" anlamına geldiğini gösterir.⁹

Dikkat edilirse, İbn Kesîr ve Zürkânî'nin anlayışına göre Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri aslında klasik rivayet tefsirinin ilk ve en önemli unsurudur. Oysa günümüzde Kur'an'ın Kur'an'la tefsirinden söz edildiğinde, bu sözün delaleti Kur'an'ı evvelen ve bizzat Kur'an'dan anlamaya tekabül etmektedir. Bu durum hem bir paradoksa hem de tuhaf bir ironiye yol açmaktadır. Şöyle ki Zürkânî'nin ifadeleri dikkate alındığında, hem Kur'an'ın kendi kendisini tefsir ettiğinden söz etmek hem de bunu klasik rivayet tefsirinin temel unsuru olarak zikretmek bir paradokstur. Buna mukabil, İbn Kesîr'in ifadeleri dikkate alındığında, hem Kur'an'ın Kur'an'la tefsirinin en güzel ve en mükemmel tefsir metodu olduğunu söylemek hem de sünneti tıpkı Kur'an gibi vahiy mahsûlü sayarak nasları tek maddeye indirgemek, dolayısıyla sünneti savunmayım derken Kur'ancılık söyleminin ekmeğine yağ sürmek apaçık bir ironidir.

Bu bağlamda kısaca değindiğimiz paradoks ve ironi üzerine çok şey söylenebilir; ancak burada özellikle şu hususu belirtelim ki Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri daha ziyade Selefi-Hanbelî geleneğe -ki bu gelenek Ehl-i hadisin paltosunun altından çıkmıştır- mensup olan İbn Teymiyye ve İbn Kesîr gibi âlimlerce önemsenmiş olmasına karşın bu tefsir tarzı günümüzde hadis, eser, rivayet gibi kavramlara son derece mesafeli durmakla maruf "Kur'ancılar" tarafından benimsenmiştir. Mesela, Hint Alt kıtasında Seyyid Ahmed Han'ın (ö.1898) "sünnet ve hadisin otoritesini reddetmek ve salt Kur'an'la yetinmek" şeklinde özetlenebilecek görüşleri 20. yüzyılın başlarında Ehl-i Kur'an ekolü tarafından daha ileri bir noktaya taşınmış, diğer bir deyişle, Ahmed Han'ın düşüncelerini ekstrem denebilecek fikirlerle şerh eden bu ekolün temsilcileri dinî alanda Kur'an'ın tek kaynak olduğunu savunmuştur.

⁹ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, I. 29-30.

Kuşkusuz bu savunu her şeyden önce sünnet ve hadisin otoritesini reddetmek anlamına geliyordu. Bütün görüşlerinin hâsılası, “Kur'an her bakımdan şâfi ve kâfidir” iddiasından ibaret olan Ehl-i Kur'an ekolü Kur'an'ı dinî ve dünyevî konularla ilgili her şeyin bilgisini muhteva bir ansiklopedi gibi algıladı. Ekolün temsilcileri Kur'an'ın her bakımdan mükemmel bir kitap olduğu noktasında ittifak etmekle birlikte sınırlı sayıda ayetten oluşan Kur'an metninin gerek tüm fer'î hükümlere kaynaklık etme gerekse pratik hayatta her gün bir yenisi ortaya çıkan sayısız problemi çözme keyfiyeti hususunda görüş ayrılığına düştü. Bu noktada Abdullah Çekrâlevî (ö. 1914) tümeller ve tikeller açısından Kur'an'ın her türlü ihtiyacı karşılayacak nitelikte olduğunu ileri sürdü. “Kur'an'da gerek farz gerekse nafil ve ibâha türünden her mesele zikredilmiştir” diyen Çekrâlevî, “Kur'an mücmel, hadisler mufassaldır” şeklindeki geleneksel görüşün Kur'an'ın beyanına ters düştüğü gerekçesiyle büsbütün yanlış olduğunu savundu ve bu konuda, “[Ey Peygamber!] Sana bu Kur'an'ı her şeyi açıklamak için indirdik” (Nahl 16/89) ayetiyle istidlalde bulundu.¹⁰

Kur'an'dan başka bir kaynağa teşri yetkisi tanımayı şirk kabul eden ve bu görüşe “Hüküm ancak Allah'ındır” mealindeki ayetleri mesnet gösteren ekol klasik tefsir yöntemlerini de işe yaramaz oldukları gerekçesiyle yok hükmünde saydı. Kur'an'ın kendi kendini açıkladığı ve bu konuda başka hiçbir kaynağa ihtiyaç bulunmadığı fikrinde ısrarcı olan Ehl-i Kur'an'a göre yeterli düzeyde Arapça bilgisi Kur'an'ı doğru şekilde anlayıp yorumlamaya kâfi idi. O kadar ki başta Çekrâlevî olmak üzere ekolün diğer bazı temsilcileri namazın rekâtlarına varıncaya değin furûatla ilgili tüm hükümleri Kur'an'dan istinbat ettiler. Mesela Çekrâlevî, “Gündüzün iki uç vaktinde [sabah ve akşam] ve bir de gecenin gündüze yakın vakitlerinde namaz kıl” (Hûd 11/114) mealindeki ayete istinaden namazın yirmi dört saatlik zaman dilimine yayılabilecek bir ibadet olduğunu ileri sürdü. Yine o, namazların rekâtları konusunda Fâtır 35/1. ayete müracaat etti ve “Gökleri ve yeri var eden, melekleri ikişer, üçer, dörder kanatlı elçiler kılan Allah'a her daim hamd olsun” mealindeki bu ayeti akla seza biçimde şöyle yorumladı: “Ey gök ve yer ehli! Allah'ın rızasına nail olmak için beş vakit namazınızda elhamdülillah! [Fatiha] okuyun. O Allah ki sizi [kıyam, kıraat, rükû vb.] altı rüknü bulunan namaza yöneltmek için elçi meleklerini gönderir.”¹¹ İftitah tekbirinde ellerin kulak hizasına kaldırılması gerektiği hususunda, “[Ey Peygamber!] De ki o müşriklere: Söyleyin bakalım,

¹⁰ Hâdim Hüseyin İlahîbahş, *el-Kur'âniyyûn ve Şübühâtühüm Havle's-Sünne*, Taif 1989, s. 265-270.

¹¹ İlahîbahş, *el-Kur'âniyyûn*, s. 367-368.

eğer Allah kulaklarınızı sağır, gözlerinizi kör eder, kalplerinizi de mühürlerse, O'ndan başka kim bütün bunları size geri verebilir?!" (En'âm 6/46) mealindeki ayete müracaat eden Çekraleві bu ayetten de şöyle bir anlam çıkardı: "[Allah'tan başka size bütün bunları geri verecek] kimse olmadığına göre, namazda ellerinizi kulaklarınızın hizasına kaldırmaz, gözlerinizi sağa sola çevirmekten kaçınmanız ve kalplerinizde her daim Allah korkusu taşımanız elbet hayrınızdır." [Since there is no one, you had better grasp your ears in prayer, keep your eyes from wandering and maintain the fear of God in your hearts].¹²

Bütün bu ilginç yorum örneklerinden de anlaşılacağı gibi, Kur'an'ı Kur'an ile anlayıp yorumlamak, en güzel/en mükemmel yöntem olmak şöyle dursun, son derece sakıncalı ve istismara açık bir tefsir tarzıdır. Bu noktada Ehl-i Kur'an ekolünden aktardığımız yorumların çok ekstrem bir örnekleme olduğu söylenebilir. Ancak şu bir gerçek ki Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri, kesinlikle müfessirin öznelliğine açık hususiyettir. Mesela, Suyûtî bu konudan söz ederken, bir ayetteki mücmel ifadenin başka bir ayette tavzih edildiğini belirtir ve bununla ilgili olarak, *vücûhün yevmeizin nâdirah ilâ rabbihâ nâzırâh* şeklindeki ayetlerin (Kıyâme, 75/22-23) hem ru'yetullahın imkânına hem de En'âm 6/103. ayetteki *lâ tûdrikuhu'l-ebşâr* ibaresinin "Onu göremez" değil, "Onu ihata edemez" manası taşıdığına delil teşkil ettiğini söyler.¹³

Görüldüğü gibi, burada Kur'an değil müfessir konuşmakta ya da Kur'an'ı Suyûtî ko-
nuşturmaktadır. Daha açıkçası, hangi ayetin hangi ayeti tefsir ettiği ve hangi ayeti hangi ayetin ışığında anlayıp yorumlamak gerektiği müfessir tarafından belirlenmektedir. Nitekim Suyûtî'ye göre Kıyâme 75/22-23. ayetler En'âm 6/103. ayetteki manayı Ehl-i Sünnet'in ru'yetullah inancına paralel biçimde açıklamaktadır. Şöyle ki bir şeyin görülebilirliğinin onun ontik özelliğine bağlı olması ve Allah'ın varlığından da şüphe duyulmaması hasebiyle, ilgili ayetlerdeki tasvirlerden dünya hayatından bambaşka olduğu/olacağı anlaşılan ahiret hayatında zât-ı ilâhiyye'nin görülmesini aklen mümkün addeden Sünnî âlimlere göre En'âm 6/103. ayette geçen "idrak", "ru'yet"ten (görmek) farklı bir mana taşır. Dolayısıyla bu ayette nefyedilen Allah'ın görülmesi değil ihata edilmesidir.

Ne var ki Mu'tezile tam aksi görüşü savunur. Yani En'âm 6/103. ayet Mu'tezile'ye göre Allah'ın görüleceğinin değil görülmeyeceğinin delilidir. Şöyle ki Mu'tezilî âlimler *edrake* ve

¹² Daniel W. Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*, New York 1996, s. 46.

¹³ Suyûtî, *el-İtkân*, II. 695.

ra'â fiilleri arasındaki farkla ilgili lisânî tartışmada "idrak"ın ihata (kuşatma) anlamına gelmediğini savunur. Mesela Kâdî Abdülcebbar (ö. 415/1025) şöyle der: "İhâta kelimesi ne hakikî ne de mecâzî olarak idrak anlamına gelir. Bilmezsiniz ki Araplar 'Sur şehri ihâta etti/kuşattı-çevreledi' (*es-sûr ehâta'l-medîne*) der; fakat 'onu idrak etti' demezler... Binaenaleyh bu te'vil müfessirlerin te'viline aykırıdır, dolayısıyla makbul değildir. İlgili ayette geçen idrak lafzını ihâta manâsına hamletmek caiz değildir."¹⁴

Bu bağlamda Mu'tezile mutlak manada idrak ile gözle görmeyle mukayyet idrak arasında fark bulunduğunu da söyler. Buna göre idrak, "basar" kelimesiyle birlikte kullanıldığında gözle görmeyi ifade eder. Mutlak olarak kullanıldığında ise "erişme/yetişme" anlamına gelir. Mesela bir kimse başka bir kimseye erişip yetiştiğinde *edrake fulânün fulânen* denilir. Nitekim Allah da Yûnus 10/90. ayette Firavun'un suda boğulmasıyla ilgili olarak, "*Tam boğulmak üzereyken...*" (*hattâ izâ edrakehü'l-ğarak*) buyurmuştur. İdrak kelimesi kimi zaman sesin ulaşması anlamına da gelir; ama bütün bu manalar kelimenin mutlak kullanımında geçerlidir. Zira bahse konu kelime "göz" ile kayıtlığında diğer bütün muhtemel manalar ortadan kalkar ve geriye sadece bir tek mana kalır: Gözle görmek! İşte bu yüzden ilgili ayetteki *lâ tûdrikûhu'l-epsâr* ibaresi, "gözler onu ihata edemez" değil "göremez" anlamına gelir.¹⁵ Ayrıca, bu ayette zât-ı ilâhiyyeyi tenzih ve medh makamında zikredilen olumsuzlama genelleştirilmiştir. Bu demektir ki Allah'ı gözle görmek hiçbir zaman ve hiçbir şekilde mümkün olmayacaktır.¹⁶

Mu'tezile ru'yetullah konusundaki görüşünü bu şekilde serimledikten sonra muhaliflerin itirazlarına da cevap verilmesi gerektiğini düşünür. Bu noktada yapılacak ilk iş, ru'yetullahın imkânına delil gösterilen ayetleri -ki bu ayetler Mu'tezile'ye göre müteşabih-tirmuhkem ayetlerin ışığında te'vil etmektir. Ehl-i Sünnet kelâmcılarının Allah'ın görülebileceğine delil gösterdikleri, *vücûhun yevmeizin nâdirah ilâ rabbihâ nâzirah* şeklindeki Kıyame 75/22-23. ayetler şöyle te'vil edilir: Nazar (bakmak) ile ru'yet (görmek) arasında fark vardır. Şöyle ki nazar, bir şeyi görmek maksadıyla gözü o şeye yöneltmektir. Ru'yet ise gözün çevrildiği şeyin o anda algılanması, idrak edilmesidir. Nazar gözle irtibatlandırıldığında görme

¹⁴ Ebü'l-Hasen Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Kahire 1965, s. 239-240.

¹⁵ Ebü'l-Hasen Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl (Ru'yetü'l-Bârî)*, nşr. Mustafa Hilmi - Ebü'l-Vefâ el-Ğanîmî, Kahire trs., IV. 144-145.

¹⁶ Ebü'l-Hasen Kâdî Abdülcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, Beyrut trs., s. 255.

istemini; kalple irtibatlandırıldığında ise bilgilenme istemini ifade eder. Bu yüzdendir ki insan kimi zaman, “Bir şeye baktım ama onu göremedim” veya “Görmek için ona baktım” der. Bu sözlerin de delalet ettiği üzere biz ancak bakanın baktığını biliriz; fakat baktığı şeyi görüp görmediğini onun verdiği bilgi sayesinde öğreniriz. Diğer taraftan Araplar nazar kelimesine, “hoşnut adamın bakışı”, “öfkeli adamın bakışı” gibi izafetlerde bulunmuşlardır. Buna mukabil ru’yet kelimesine bu tür bir izafede bulunulmamıştır. İşte bu da gösteriyor ki nazar ile ru’yet aynı şey değildir.¹⁷ Eğer aynı olsaydı, “Hilale baktım ama onu göremedim” (*nazartü ile'l-hilâl felem erahû*) diyen bir kişi, “Hilali gördüm ve fakat görmedim” (*raeytü'l-hilâl vemâ raeytü*) gibi tuhaf bir söz söylemiş olurdu.¹⁸

Ru'yetullah meselesinde Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile'nin aynı ayetlerden birbiriyle tabana tabana zıt manalar ve sonuçlar çıkarması Kur'an'ın Kur'an'la tefsirinde öznenin ne denli belirleyici olduğunu göstermeye kâfidir. Bütün bu örneklere rağmen, bazı ayetler Kur'an'ı Kur'an ile anlama-yorumlama imkânının bizzat metinde verili olduğu fikrine mesnet teşkil edecek niteliktedir. Mesela Fatıha 1/7. ayette, “Allah'ın nimete erıştirdikleri” diye söz edilen kimseler, “*Her kim Allah'a ve elçisine itaat ederse bilsin ki böyleleri Allah'ın nimete erdirdiği bütün peygamberler, rablerine verdikleri itaat sözüne sadakat gösterenler, hak yolunda öldürülüp şehit düşenler [ya da hayatları boyunca hak ve hakikate tanıklık edenler] ve fazilet sahibi kimselerle birlikte olacaktır...*” mealindeki Nisâ 4/69. ayette tasrih edilir. Ne var ki bu açıklıkta örneklerin sayısını çoğaltmak pek kolay değildir. Nitekim Kur'an'ın Kur'an ile tefsiri bağlamında adeta standart örnek olarak Fatıha 1/7 ve Nisâ 4/69. ayetlerin zikredilmesi de bunun bir göstergesi sayılabilir. Bununla birlikte, birçok ayetin çapraz atıflarla başka ayetler ışığında izah edilebilirliği de müsellemidir. Ayrıca, genelde Kur'an bütünlüğüne, özelde sure ve siyak-sibak (pasaj) bütünlüğüne dayanan bu izah tarzının anlam ve yorumda isabet oranını yükselttiği şüphesizdir. Mesela, birçok ayette geçen ve literal-lafzî düzeyde problematik gözükken *yudillu men yeşâu ve yehdî men yeşâu* (Allah dilediğini dalalete, dilediğini hidayete sevk eder) ve benzeri ibarelere, gramatik bir oyunla, “Allah dileyeni dalalete, dileyeni hidayete sevk eder” şeklinde anlam vermenin cazip bir tefsir oyunu olduğunu Kur'an bütünlüğünden rahatlıkla anlamak mümkündür. Yine aynı bütünlükten, ilâhî meşîetin (dilemek) keyfî şekilde

¹⁷ Kâdî Abdülcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, s. 673.

¹⁸ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhü'l-Usûl'l-Hamse*, s. 242.

tecilli etmediği, bilakis hidayetin ve dalaletin kulların hak edişine bağlı olduğu gerçeğini anlamak da mümkündür.

Anlam ve yorumda bu bütünlük dikkate alınmadığı takdirde, Kur'an'ın kavram dünyasına vukuf sahibi olmayan pek çok insan, Allah'ın dilemesini –hâşâ– O'nun keyfi tasarruflarında bulunması, dolayısıyla insanoğlunun sınırsız ilâhî iradenin elinde bir oyuncak olması şeklinde anlayabilir ve böyle bir yanlış anlama neticesinde de ister istemez neyi niçin yaptığı bilinmeyen, herhangi bir ahlaki ilkesi bulunmayan bir Tanrı'yla karşı karşıya oldukları vehmine kapılabilir. Oysa gerçek durum böyle değildir. “Allah dilediğini saptırır/şaşırtır; dilediğini doğru yola yöneltir” mealindeki ayetler, yukarıda da belirtildiği gibi, gramatik bir manevrayla, “Allah dileyeni saptırır/şaşırtır; dileyeni doğru yola yöneltir” şeklinde tercüme etmeye de elverişlidir. Nitekim Muhammed Esed gibi bazı meal sahipleri de söz konusu ayetleri bu şekilde çevirmiştir. Fakat Kur'an'da “Allah'ın dilemesi”nden bahseden pek çok ayet böyle bir çevirinin her zaman imkân dâhilinde bulunmadığını, dolayısıyla pek isabetli olmadığını göstermektedir. Sonuçta, söz konusu çeviri bahse konu anlama sorununu çözmemektedir. Bizce, “Allah dilediğini saptırır; dilediğini doğru yola yöneltir” şeklindeki ifadeleri Kur'an bütünlüğü çerçevesinde, “Allah müstahak gördüğünü saptırır; layık gördüğünü doğru yola yöneltir” şeklinde anlayıp yorumlamak gerekir.

Özetle, Kur'an'ı kendi iç bütünlüğü içerisinde anlamak önemlidir; fakat bu bütünlüğü tesis etmek, anlayan/yorumlayan özneye aittir. Dolayısıyla Kur'an'ı kendi bütünlüğü içinde anlayıp yorumlamak da en nihayet bir dirayet işidir. Tam bu noktada şöyle bir paradokstan söz edilebilir: Kur'an'ı kendi bütünlüğü içinde anlayıp yorumlamak sahil ve nesnel anlamın keşfedilmesine katkı sağlamakta, ama söz konusu bütünlüğün yorumcu tarafından inşa edilmesi ister istemez öznellik riskine yol açmaktadır. Nitekim İslam düşünce tarihinde birbirine muhalif fırka ve mezheplerden her birinin kendi görüşlerini Kur'an'a dayandırmakta pek zorlanmaması, üstelik Kur'an'a atıfta bulunurken çok kere ayetler arasında irtibat kurmuş olması söz konusu öznellik riskinin pratikteki tezahürleri olarak okunabilir.

Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri mi yoksa Rivayet Tefsiri mi?

Kur'an'ı Kur'an ile anlayıp yorumlamak denilince, “rivayet tefsiri” ve/veya “tefsirde rivayet metodu” ile ilgili geleneksel tanımın ilk ve en önemli unsuru akla gelir. Çünkü rivayet tefsiri, “ayetlerin başka ayetlerle, Hz. Peygamber'in ve sahabenin sözleriyle açıklanması”

diye tarif edilir.¹⁹ Nitekim daha önce de atıfta bulunulduğu gibi Zürkânî gibi bazı çağdaş araştırmacılar da “rivayet tefsir”ni (*et-tefsîru'l-me'sûr*) tanımlarken ilk olarak Kur'an'ın kendi kendisini izahlarından söz etmişlerdir.²⁰ Öte yandan İbn Kesîr'in bu konuyla ifadeleri hatırlanacak olursa, bir müfessir öncelikle Kur'an'ı bizzat Kur'an'la anlamaya çalışmak, bu mümkün olmadığı zaman da İmam Şâfiî'nin tıpkı Kur'an gibi vahiy mahsulü addettiği sünnete başvurmak durumundadır.

Dikkat edilirse, bütün bu tarifler ve izahlara göre Kur'an'ı tefsir faaliyetinde öznenin rolü çok büyük ölçüde kısıtlıdır. Daha doğrusu, öznenin bu faaliyetteki tek rolü Kur'an'ın kendi kendisini tefsir beyanlarına işarette bulunmak ve eğer ilgili ayetin tefsirinde bu tür beyanlara işaret imkânı yoksa Hz. Peygamber ve sahabenin izahlarını muhtevi rivayetleri nakletmekten ibarettir. Esasen, rivayet tefsiriyle ilgili bu geleneksel tanım, İmam Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) “tefsir” kavramına yüklediği içerikle örtüşür niteliktedir. Çünkü onun benimsediği ayırma göre tefsir, gerek Kur'an'ın nüzulüne gerekse Hz. Peygamber'in beyanlarına tanıklık eden sahabeyle ait bir faaliyet olup “Allah adına tanıklıkta bulunma” düzeyinde bir kesinlik içerir. Te'vil ise fukahaya özgü bir faaliyet olarak lafzın muhtemel manalarından birini tercihten ibarettir. Bu yüzden, te'vil mutlak doğruluk ve kesinlik vasfını haiz değildir.²¹

Tefsir tarihi açısından bakıldığında, “Kur'an'ın Kur'an ile anlaşılması” aslında öznenin hareket (dirayet) imkânlarını olabildiğince kısıtlamayı salık veren bir zihniyetin teklifidir, denbilir. Nitekim bu teklifin ilk defa İbn Teymiyye tarafından sistematik şekilde formüle edilmesi oldukça manidardır. Çünkü İbn Teymiyye, genelde nasların özelde hadislerin zahiri anlamlarına mutlak sadakat göstermek ve bilhassa ilahi sıfatlarla ilgili ayetleri tevil etmemek gerektiği fikrini benimseyen Selefiyye'ye (Ehl-i hadis) geç dönemde ekol kimliği kazandıran bir figürdür. İbn Teymiyye'ye göre dinî alandaki en doğru istikamet başta Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) olmak üzere Süfyân es-Sevrî (ö. 161/777), Leys b. Sa'd (ö. 175/791), İshak b. Râheveyh (ö. 238/853) gibi diğer Ehl-i hadis ulemasına ait istikamettir. Bu istikamet zaman içerisinde Hanbellîğe, geç dönemlerde ise oldukça radikal biçimde Vehhâbilîğe evrildiği

¹⁹ Bkz. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, Ankara 1983, s. 228; Ali Turgut, *Tefsir Usûlü ve Kaynakları*, İstanbul 1991, s. 236.

²⁰ Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, II. 12. Ayrıca bkz. Hâlid Abdurrahmân el-Akk, *Usûlü't-Tefsir ve Kavâiduh*, Beyrut 1994, s. 111.

²¹ Bkz. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, İstanbul 2005, I. 3.

bilinmektedir. Ayrıca, “Ehsanü turuki't-tefsîr” şeklindeki formülasyonun Mu'tezile, Cehmiyye, Mürcie gibi mezheplerin nasları rey merkezli anlama-yorumlama tarzına alternatif olarak vaz edildiği şüphe götürmez bir gerçektir. İbn Teymiyye'nin *Kitâbü'l-İmân*'daki şu ifadeleri de bunu teyit eder niteliktedir:

Rey ve dile dayalı yorum yöntemi ehl-i bidata özgüdür. Bu yüzden İbn Hanbel, 'İnsanlar en fazla te'vil ve kıyas konusunda hata yaptı' demiştir. Nitekim bizzat görüldüğü üzere Mu'tezile, Mürcie, Râfıza ve diğer bidatçi fırkalar Kur'an'ı subjektif kanaatleri ve dil temelinde ürettikleri te'viller çerçevesinde izah ediyor, tabiatıyla Nebi'nin, sahabenin, tabiûnun ve büyük İslam ulemasının ne dediklerine hiç bakmıyorlar. Ayrıca bu fırkalar Sünnet'i, Selef'in icmasını ve onlardan nakledilen görüşleri de dayanak kabul etmiyorlar. Bu fırkalar sadece aklın ve dilin verilerini esas alıyorlar. Yine onlar, rivayet tefsirlerini, hadisi ve Selef'in sözlerini bir kenara itip Arap dili ve edebiyatı ile kendi fikir önderlerinin telif ettikleri kelimeler kitaplarına itibar ediyorlar. Bu, mühlidlerce de benimsenen bir yorum yöntemidir; çünkü mühlidler de felsefe, dil ve edebiyatla ilgili kitapları esas alıp tefsir, hadis ve rivayetleri bütünüyle göz ardı ediyorlar. Onlar, peygamberlerin naslarından sarf-ı nazar ederler; zira bu sözlerin onlar nezdinde ilim değeri yoktur. Özetle, onlar Kur'an'ı sırf kendi kabullerine göre yorumlarlar. Bu yorum faaliyetinde Hz. Peygamber'in ve ashabın sözlerini rafa kaldırırılar.²²

Bu ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla İbn Teymiyye ne reye, ne nazar ve istidlale, ne te'vile ve ne de mecaza mutlak anlamda karşı çıkmamakta; bilakis lüzum arzettiğinde bunların tümünü pekâlâ kullanmaktadır. Gerçekte onun karşı çıktığı rey, istidlal, te'vil ve mecaz “öteki” ya da “ötekilere ait” rey, istidlal, te'vil ve mecazdır. Dolayısıyla Ehl-i hadis'in ve/veya Selefî-Hanbelî âlimlerin tefsir, te'vil ve istidlalleri doğru, ötekilerin yani Cehmiyye, Mu'tezile, Mürcie gibi fırkaların tefsir ve te'villeri ise çoğunlukla batıl ya da en azından malûl ve merduttur. Tam bu noktada Cehmiyye'nin -ki bu isimlendirme erken dönemlerde özelde Mu'tezile, genelde Ehl-i rey anlamında kullanılmıştır- bilhassa Ahmed b. Hanbel ve Ebû Saîd ed-Dârimî (ö. 280/894) gibi erken dönem Selefî (Ehl-i hadis) âlimlerce zındıklık ve kâfirlikle itham edildiği ve birçok Selefî âlim tarafından Cehmiyye'ye reddiye mahiyetinde müstakil eserler yazıldığı da hatırlatılmalıdır.

²² İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-İmân*, Beyrut 1983, s. 107.

Sonuç itibariyle, gerek İbn Teymiyye ve İbn Kesîr gibi Selefî âlimlerin “en güzel tefsir metodu” başlığı altında sundukları teklif gerekse me’sûr tefsirle ilgili geleneksel tarif, Kur’an’ın Kur’an’la tefsirinin aslında Selefîyye (Ehl-i Hadis) damarından beslendiğini göstermektedir. Ne var ki bu damar bilhassa İmam Şâfiî’nin şahsında rey karşı sünnet ve hadisin otoritesini savunmaya çalışırken, dinî ahkâmın kaynağını Kur’an’la sınırlandırma eğilimine koz vermiş gözükmetedir. Çünkü İmam Şâfiî var gücüyle sünneti savunmuş; ancak bu savunusunda muhaliflerinin işine yarayacak argümanlara başvurmıştır. Daha açık bir ifadeyle, Şâfiî dinî kaynak hiyerarşisinde sünneti saf dışı etmek isteyen zihniyete mukabelede bulunmak isterken onu Kur’an’la özdeşleştirme yoluna gitmiş ve bu yaklaşım sonuçta “dinî ahkâm aslında tek kaynak olarak Kur’an’a dayanır” fikrine zımnî geçit vermiştir. Nitekim tarih boyunca Kur’an’ı ön plana çıkaran tüm eğilimlerin en temel referansı olan, “*Biz kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık*” (*mâ ferratnâ fi’l-kitâbi min şey’in*) mealindeki ayetin (En’âm 6/38) tefsirinde Fahreddîn er-Razî’nin (ö. 606/1210) söyledikleri de İmam Şâfiî’nin Kur’ancı eğilimlere ister istemez katkıda bulunduğu iddiamızı teyit eder niteliktedir. Bu ayetteki “kitab”dan maksadın Kur’an olduğunu, dolayısıyla onun bir bakıma sonsuz anlam potansiyeline sahip bulunduğunu savunan Râzî, İmam Şâfiî’ye atfen şunları söylemiştir:

Anlatıldığına göre Şâfiî (r.a.) Mescid-i Haram’da oturup, “Bana ne hakkında sorarsanız sorun, mutlaka o sorunuza Kur’an’dan bir cevap veririm” demiş. Bunun üzerine adamın biri çıkıp, “İhramlı kişinin eşek arısını öldürmesi hakkında ne dersin?” diye sormuş. Şâfiî, “O kişiye bir şey gerekmez” diye cevap vermiş. Adam, “Peki, bu cevap Allah’ın kitabının neresinde?” diye sormuş; Şâfiî, “Allah Teâlâ, ‘*Peygamber size ne veriyse onu alın*’ [Haşr 59/7] buyurdu” diye karşılık vermiş, ardından yine Hz. Peygamber’in, “Sünnetime ve benden sonra Hulefâ-i Râşidîn’in sünnetine bağlı kalın” buyurduğunu zikretmiş, bunun ardından da Hz. Ömer’in, “İhramlı kimse eşek arısını öldürebilir” sözünü nakletmiştir.

Vahidî şöyle demiştir: “Zinakâr Asîf hadisinde bildirildiğine göre Asîf’in babası Hz. Peygamber’e, “Aramızda Allah’ın kitabı ile hükmet” deyince Hz. Peygamber, “Kurban olduğum Allah’a yemin ederim ki aranızda O’nun kitabı ile hükmedeceğim” buyurmuş ve ardından Asîf’in celde (sopa) ile cezalandırılıp sürgüne gönderilmesine; zina ettiği kadının da suçunu itiraf etmesi halinde recmedilmesine hükmetmiştir. Hâlbuki Kur’an’da sopa ile birlikte sürgün cezasına dair bir hüküm yer almamaktadır. İşte bu da Hz. Peygamber’in her hükmünün Allah’ın kitabıyla aynı olduğunu göstermektedir.”

Ben [Fahredden er-Râzî] derim ki bu örnek doğrudur. Çünkü Allah Teâlâ, “[Ey Peygamber!] İnsanlara yönelik mesajlarımızı kendilerine açıkça beyan edesin diye sana Kur'an'ı indirdik” [Nahl 16/44] buyurmuştur. Hz. Peygamber'in beyan ettiği her şey bu ayetin kapsamına girer. İşte [buraya kadar aktarılan] örneklerle şu [iki husus] sübut bulmuş olur: Kur'an; icma, haber-i vâhid ve kıyasın birer delil olduğunu ve bu üç yoldan birisiyle sabit olan her hükmün gerçekte Kur'an'la sübut bulunduğunu gösterir. Böylece Allah'ın, “Biz kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık” beyanının dosdoğru (yesihhu) olduğu da vuzuha kavuşur.²³

Gelinen bu noktada denebilir ki Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri, ne bir metoddur ve ne de anlam ve yorumda nesnellik garantisi veren bir tefsir tarzıdır. Zira başta da belirtildiği gibi, hangi ayetin hangi ayetle anlaşılması gerektiği müfessirin dirayetine bağlı bir husustur.²⁴ Ancak ne ilginç bir paradokstur ki İbn Teymiyye Kur'an'ı Kur'an ile anlama teklifini, kendince nesnellik adına tefsirde öznenin hareket/dirayet alanını kısıtlamak maksadıyla vaz etmiş ve fakat gerek geçmişte gerek günümüzde birçok örneğine şahit olunacağı üzere en uçuk yorumlar üretmek de maalesef yine bu tefsir tarzıyla mümkün olmuştur. Çünkü Kur'an, -Hz. Ali'nin ifadesiyle-, “suskun olduğu, onu insanlar konuşturduğu”²⁵ için tarih boyunca hemen herkes hasmına karşı argüman oluştururken Kur'an'ı dilediği gibi konuşturmuştur. O kadar ki bir mezhebin müteşabihattan saydığı ayet, diğer bir mezhep nezdinde muhkem addedilmiştir. Bu tuhaf gerçek Âl-i İmrân 3/7. ayetin tefsirinde Fahreddîn er-Râzî tarafından şöyle itiraf edilmiştir:

²³ Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, Beyrut 2004, XII. 179.

²⁴ Nitekim bu husus Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri üzerine doktora çalışması yapan H. Albayrak tarafından da, “Biz, her şeyden önce Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri denildiğinde, Kur'an'ın müfred lafızlarının, terkiplerinin ve ifadelerinin, Kur'an'ın bütünlüğü içinde diğer ilgili Kur'an pasajlarının yardımıyla açıklamasını; buna ilaveten Kur'an'daki konuların, muhataplarının zihinlerine yerleştirmeye çalıştığı kavramların terkîbî bir yaklaşımla Kur'ânî bütünlük içerisinde incelenmesini anlıyoruz.” şeklinde ifade edilmiştir. Albayrak bu ifadelerini daha vazih biçimde, “Kur'an en nihayet bir metindir; onu anlayıp yorumlayacak, açıklayacak olan insandır” diye de formüle etmiştir. Hâlis Albayrak, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine: Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri*, İstanbul 1996, s. 43, 56. Bu paralelde bir değerlendirme için ayrıca bkz. Mehmet Akif Koç, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*, Ankara 2003, s. 103-107.

²⁵ Hz. Ali'nin bu sözü için bkz. İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, Beyrut 1992, II. 607.

Ümmetin çoğunluğu (cumhûr-i nâs) nezdinde her daim geçerli olan kural şudur: [Herhangi bir mezhebe mensup] kimselerin kendi mezheplerine uygun düşen her ayet muhkem, kendi mezheplerine ters düşen her ayet de müteşabihdir.²⁶

Kur'an'ı Kur'an'la Tefsir Etmenin Mümkün ve Muhtemel Sonuçları

Kabul etmek gerekir ki “Kur'an'ı Kur'an'dan anlamak” ilk bakışta çok cazip bir yöntem önerisi gibi gözüktür. Çünkü bu sayede Kur'an'ı en kestirme, en saf ve en doğru biçimde anlamının mümkün olduğu düşünülür. Ancak bu önerinin hesabı, sanıldığı kadar kolay verilebilir değildir. Her şeyden önce Kur'an metni salt lafız-mana ekseninde yorumlandığı zaman çok farklı anlam takdirlerine açık mahiyettedir. Çünkü Kur'an'daki ifadelerin çoğu zamirler, ism-i işaretler, ism-i mevsuller gibi müphem lafızlardan müteşekkildir. Bu durum, binlerce ibareye farklı, hatta kimi zaman birbirine aykırı mana takdirini mümkün kılmakta ve muhtelif anlamlar kümesi çok kere gramatik açıdan da temellendirilebilir nitelikte olmaktadır. Ancak bu durumda Kur'an'ın aynı konuda birbiriyle taban tabana zıt iki ayrı şey söylediği gibi bir sonuçla da karşılaşmaktadır. Mesela, Bakara 2/102. ayette geçen *ve-mâ ünzile 'ale'l-melekeyni* ibaresindeki “mâ” edatı ilgi zamiri kabul edildiğinde, bu ibareden iki meleğe sihir/büyü bilgisi verildiği manası çıkmakta, ama aynı edata olumsuzluk manası yüklendiğinde tam tersi bir manaya ulaşılmakta ve bu iki farklı manaya göre de ayetin devamındaki önermeler çok ciddi ölçüde farklılaşmaktadır. Benzer bir durum Kasas 28/68. ayetteki *mâ kane lehümü'l-hıyaratü* ibaresinde de söz konusudur. Zira bu ibaredeki *mâ* edatı da ilgi zamiri kabul edildiğinde Mu'tezile'nin “Allah kulları için hep iyi olan şeyleri yapmak/yaratmak zorundadır” anlamındaki salah-aslah teorisi haklı çıkmakta, edat nefy manasına hamledildiğinde ise “İlahi irade karşısında insanın irade ve tercih özgürlüğünden söz etme imkânı yoktur” diyen Cebriyye ve dolayısıyla “orta halli cebr” (cebr-i mutavassıt) fikrini olumlayan Eş'arîlik haklı çıkmaktadır. Allah bu iki ayetteki “mâ” edatlarını hangi manada kullandığını tasrih etmediğine ve aynı zamanda tek bir ifadede birbirini nakzeden iki farklı mana kastetmediğine göre Kur'an'ı lafız-mana ekseninde Kur'an'dan anlama teklifi gerçekten çok problemlidir. Nitekim bunun içindir ki Hz. Ali, Abdullah b. Abbas'ı Hâricîlerle müzakereye gönderirken, “Onların yanına git ve fakat onlarla tartışırken Kur'an'la istidlalde bulunma; çünkü Kur'an çeşitli anlamlara elverişli bir metindir. Sen onlarla sünnet üzerinden tartış.” demiştir. Bu riva-

²⁶ Fahreddin er-Râzi, *Mefâtihu'l-Ğayb*, VII. 152.

yetin başka bir varyantında da İbn Abbas, "Ey müminlerin emiri! Ben Allah'ın kitabını onlardan çok daha iyi biliyorum; çünkü Kur'an bizim hanemize nazil oldu." deyince Hz. Ali'nin, "Evet, doğru söylüyorsun ama Kur'an çeşitli manalar taşır. Sen bir manadan söz ederken onlar diğer/farklı bir manayı öne sürerler. Bu yüzden, sen onlarla sünnet üzerinden tartış; çünkü onlar sünnet karşısında manevra/manipülasyon imkânı bulamazlar." diye karşılık verdiği belirtilmiştir.²⁷

Kur'an'ı Kur'an ile anlama faaliyetinde "mana" lafızda aranacağı için, kimi zaman metnin hermenötik imkânlarını zorlamak ve onu hiç konuşmadığı konularda konuşurmak kaçınılmazdır. Nitekim İslam tefsir tarihinde kasıtlı veya kasıtsız olarak Kur'an'ı her şey hakkında konuşurmanın sayısız örneğine rastlamak mümkündür. Basra kadısı Ubeydullah b. el-Hasen'in (ö. 168/785) şu sözleri Kur'an'ı salt lafız-mana ekseninde anlayıp yorumlamanın ne tür sonuçlar doğuracağı konusunda hem çok öğretici hem de ibret vericidir: "Kur'an ihtilafa delalet eder. 'Kader diye bir şey yoktur' görüşü doğrudur; çünkü Kur'an'da bu görüşün dayanağı mevcuttur. Sınırsız ilâhî irade karşısında insan iradesinden söz edilemeyeceği (cebr) görüşü de doğrudur; zira Kur'an'da bu görüşün dayanağı da mevcuttur. Her kim bu iki görüşten birini savunursa isabet kaydetmiş olur; çünkü bir ayet iki farklı anlam boyutuna sahip olabilir ve birbirine zıt iki manaya hamlolunabilir... Her kim zina eden bir kimseyi mümin olarak nitelendirirse isabet etmiş olur. Buna mukabil zinakârı kâfir olarak nitelendiren kimse de isabet etmiş olur. Öte yandan, 'Zinakâr ne mümindir ne kâfirdir; gerçekte o fasıktır' diyen kimse de haklıdır. 'Zinakâr ne mümindir ne kâfirdir; o münafıktır' diyen kimse de haklıdır. 'Zinakâr müşrik değil, kâfirdir' diyen kimse de haklıdır; keza, 'Zinakâr hem kâfir hem müşriktir' diyen kimse de haklıdır. Çünkü Kur'an bütün bu farklı anlamlara delalet etmektedir."²⁸

Sonuç Yerine

Kanaatimce, "Kur'an'ı Kur'an ile tefsir" yerine "Kur'an'ı yaşayan ve yaşanan Kur'an ile tefsir" daha isabetli bir teklif gibi gözükmektedir. Yaşayan ve yaşanan Kur'an'dan maksat ise Hz. Peygamber'in sireti ve sünnetidir. Ancak burada sözü edilen sünnet, metinleşmiş hadislerden hem çok daha farklı hem de çok fazla bir içermeye sahiptir. Daha açıkçası, sünnetten maksat, Hz. Peygamber'in nesilden nesile tevatüren nakledilen ve tarihsel tecrübede İslam

²⁷ Suyûtî, *el-İtkân*, I. 446; Şerif er-Radî, *Nehcü'l-Belâğâ*, Beyrut 1996, s. 378.

²⁸ İbn Kuteybe, *Te'vilü Muhtefi'l-Hadîs*, Beyrut 1995, s. 51-52.

ümmetinin “büyük geleneği”nde adeta genetik kod haline gelen müslümanlıktır. İşte tam bu noktada, Kur’an’ı anlamının asıl anlamı da ortaya çıkmaktadır. Zira buraya kadar tartıştığımız anlama meselesi, Kur’an’ı bir bilgi nesnesi olarak teknik ve epistemik düzeyde anlamakla ilgilidir. Hz. Peygamber’in sünnetiyle anlamak ise anlamının gerçek mahiyetiyle, yani Kur’an’ı hayatın içine katmak ve onunla hemdem olmakla ilgilidir. Aslında her müslüman için Kur’an’ı anlamının anlamı ve amacı da bundan ibaret olsa gerektir. Kuşkusuz bu “olan” değil, “olması gereken” anlamadır ve bu tür bir anlama, tefsir sahasında uzman olmaya ve/veya daha çok tefsir ve meal okumaya bağlı değildir. Nitekim müslümanlar son asırda diğer bütün asırlardan çok daha fazla meal ve tefsir okumalarına rağmen kanımca daha iyi müslüman ol[a]mamıştır. Yine bu tür bir anlamada, temel ihtiyaç bilgi değil, müslümanca duyuş ve hissedıştır. Kaldı ki bugün bu topraklarda müslüman olarak yaşayan insanların tümü İslam’ın ve Kur’an’ın özellikle iman ve amel (ahlak) düzeyinde hangi taleplerde bulunduğu az çok haberdardır. Böyle olmasına rağmen müslümanlığın gereklerini ifa hususunda ciddi sorunlar yaşanması, bilgi eksikliğinden ziyade, iman sahibi olmanın gerekli kıldığı fiilî performansı sergileyememe ve/veya bu performansın gerekli kıldığı duyarlık ve fekadarlığı göze alamama problemlerinden kaynaklanmaktadır.

Son olarak şu hususu da özellikle belirtmek gerekir ki metinden -ki bu metin Kur’an bile olsa- ideal bir İslâmî hayat üretme imkânı yoktur. Çünkü pratik hayat metinden üretilmez. Kaldı ki Kur’an’dan üretilebilecek en iyi ve en mükemmel hayat, özne-nesne ontolojisine mahal verilmeksizin bizzat hayatın içinde olanca doğallığı ve gerçekliğiyle Hz. Peygamber ve sahabe tarafından yaşanarak bir numune-i imtisal olarak ümmete hediye edilmiştir. Nitekim bu gerçek erken dönemlerde kimi âlimlerce *es-Sünnetü kâdiyetün ‘ale’l-Kur’ân* (Sünnet, Kur’an’daki beyanların pratik hayattaki medlullerini tayin eder) şeklinde dile getirilmiştir. Vahyin nazil olduğu dönemde Hz. Peygamber’in şahsında en güzel şekliyle anlaşılan ve yaşanan Kur’an, ümmetin büyük geleneği sayesinde yaşayan sünnet olarak bugüne kadar gelmiştir.

Öyleyse bugün Kur’an’ı gerçekten anlamak için öncelikle sünneti ve pek tabii ki sireti hissedip yaşayarak anlamak, Kur’an ile sünneti birbirinden asla ayırmamak gerekir. Nitekim Hz. Peygamber’in “Sekaleyn” (iki büyük emanet) diye bilinen meşhur hadisinde de salık verildiği üzere müslümanlar sadece Kur’an’a değil, Kur’an’la birlikte Ehl-i Beyt’e de bağlılık göstermek zorundadır. Şia’nın ideolojik ve indirgemeci yorumu bir tarafa, Ehl-i Beyt, Kur’an’ın nüzulüne en yakından tanık olan ve ilâhî kelimadaki taleplerin mucibini ideal şekliyle hayata

aktaran hane halkı olduğuna, sahabe nesli de başta Hz. Peygamber olmak üzere bu hane halkından feyz aldığına göre sonuçta bütün yollar yine sünnete çıkmaktadır. O halde şunu söylemekte beis olmasa gerekir: Yaşayan Sünnet ve sirete rağmen, Kur'an'ı salt Kur'an'dan anlamayı salık vermek, Hz. Peygamber'e rağmen Kur'an'ı daha iyi anlamak ve yaşamak gibi bir zımnî iddiada bulunmak demektir ki böyle bir iddiadan Allah'a sığınılması gerekir. *Vallâhu a'lem.*

Interpreting Quran by Quran: An Essential Character Investigation

Citation / ©-Öztürk. M. (2008). Interpreting Quran by Quran: An Essential Character Investigation, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 8 (2), 1-20.

Abstract- *While talking about “interpreting Quran by Quran itself”, it is, in general, supposed to be a quite strong and a healthy method. Today, this way of thinking seems to be very attractive for many muslims who are busy with Quran and its commentary. Well but is it really possible to talk about a method of commentary on Quran by Quran itself on a scientific level? If possible, is this method included in the text of Quran? In an other word, does this method mentioned above have an independent character other than the commentator or the subject that understands and interpretes? Besides, is “understanding Quran from Quran” really free from problems as it is claimed so? If it is, why have so many commentary books been written and why couldn't many conflicts of meaning/comment about many verses be ended? Is it all because Quran is a miracle book or a text which can be understood either with great difficulty and in different manners that there are so many works and so many conflicts on commentary field? Here in this article we will discuss all these questions and as a conclusion we will declare an opinion other than the agreed one about commentary of Quran by Quran itself.*

Key words- *Qur'an, Hadith-Sunnah (traditions of prophet Muhammad), interpreting of the Qur'an, the sources of tafsir*