

# Allame Tabatabaî Açısından Allah'ın Gerçek Muradına Ulaşmada Müfessirlerin Anlayışlarının Rolü

Doç. Dr. Ali Rıza Hasanpur

## Özet

Felsefi hermenötüğün ilkelerine göre “anlama”, genel anlamda varoluşsal bir vasıf olarak ve özelde yorumcunun beklentiler, sorular ve önceden sahip olunan bilgiler çerçevesinde, onlardan derinlemesine etkilenmekle kalmayıp üstelik temelde onların dışında mümkün de olamayacak şekilde metinden -ve tabii dinî metinden de- anlaşılın şeydir. Allame Tabatabaî, el-Mizan tefsirinde, Kur’an’ı tefsir ederken kendisinin ön kabulü sayılabilecek çok sayıda temel ve varsayımlardan yararlanmışır. Mesele şudur ki, bu ön kabuller çerçevesinde Kur’an metninin nesnel ve gerçeğe uygun tefsirine ulaşılabilir mi? Bu makale, betimleyici ve analitik yöntemi kullanarak Allame’nin varsayımlarının onun tefsirindeki rolünü bu açıdan inceleyecektir. Netice olarak o, ön kabullerin tefsirdeki yersiz müdahalesine ve onların Kur’an’a dayatılmasına rıza göstermez. Onun makbul varsayımları, Allah’ın muradını nesnel biçimde anlamak için ilkeler ve kurallar mesabesinde. Allame’nin tefsirdeki görüşünü, felsefi hermenötüğün göreceliliği karşısında nesnelci hermenötik saymak mümkündür.

**Anahtar Kelimeler:** Ön kabuller, tefsir, felsefi hermenötik, nesnelci hermenötik, nesnelcilik, Allame Tabatabaî, görecelilik

## Giriş

Allame Tabatabaî, *el-Mizan* tefsirinin mukaddimesinde düşünce meşreplerinin ön kabullerinin tefsirdeki rolünü ele alıp onların yöntemini tenkit etme çerçevesinde kendi mevzusunu varsayımların rolüyle irtibatlı olarak belirler. Ona göre muhaddisler, felsefeciler, kelamcılar ve mutasavvıflar gibi düşünce ve kültür ekolleri kendi varsayımlarına ve ön bilgilerine dayanarak hak kelamın peşine düşmüş ve ön kabullerinin yersiz müdahalesiyle tefsirde kendine has bir metot tercih etmişlerdir. Muhaddisler tefsirde hadis eksensli davranmıştır. Âl-i İmran suresinin 7. ayetine istinat ederek tefsiri için bir rivayetin nakledilmediği ayetin tefsirine girmekten kaçınmış ve o ayeti anlamada suskun kalmak gerektiğini düşünmüşlerdir. Kelamcılar ve felsefeciler de tefsir yerine tatbik yolunu tutmuştur. Yani kendi meramlarına uygun ayetlerin zâhirini kabul etmiş ve buna aykırı olanları ise tevil yoluna gitmişlerdir. Mutasavvıflar da benzer şekilde bâtunî eğilimleri esas alarak tevil yolunu izlemiş ve tenzili ihmal etmişlerdir. Son dönemlerde ise bir kesim modern bilimleri merkeze alarak Kur’an’daki hakikatlere uygulamaya ve kendi görüşlerini Kur’an’a dayatmaya odaklanmıştır.

Allame sözkonusu metotlardaki temel sorunu, ekollerin kendi görüş ve inançlarını ayetlerin onlara delalet ettiğini göstermeksizin Kur'an'a dayatması kabul etmiştir. Bunun sonucu da tatbiki uygulamak, Kur'an'ın bazı hakikatlerinde mecaza odaklanmak ve Kur'an'ın tenzilinde tevile kaçmaktır. (Tabatabaî, 1390, c. 1, s. 8-13). Gerçekte "reyle tefsir" in bariz örneği olan bu tür tevil ve tatbikte görüş sahibi ayetin maksadının ne olduğuna ve neye delalet içerdiğine dikkat etmez. Bilakis Kur'an'ı kendi zihnindeki varsayımlara tatbik etmenin yolunu bulmaya çalışır. Kur'an'ın maksatlarını açıklarken konuya kendi reyini çıkarma ve doğrulama istikameti verir. Dolayısıyla kendi görüşünü eksene alarak Kur'an üzerinde çalışan bir kimse Kur'an'dan isabetli görüşü elde etmek yerine Kur'an'ı kendi rey ve düşüncesiyle tevile gidip ona tatbik etmeye yönelir. (Emid Zencanî, 1385, s. 143).

Örnek vermek gerekirse, Fahri Razi bazen kendi inançları tefsire dahil etmiştir. Nitekim Allame bazı yerlerde onun bu konudaki görüşlerini eleştirmiştir. Mesela "وَلَا نُكَلِّفُ وَلَا نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا وَلَدَيْنَا كِتَابٌ يَنْطِقُ بِالْحَقِّ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ" (Mü'minun 62) ayetini açıklarken "amellerin kaydedildiği kitabın faydası" başlığı altındaki bahiste ve Fahri Razi'nin bu konuda ortaya attığı şüpheye cevap verirken şöyle yazar: Fahri Razi, Tefsir-i Kebir'de, bu ayeti tefsir ederken şöyle demiştir: "Eğer bir kimse dese ki, bu kitabın faydası nedir? Allah için yalan muhal gören kimseye sunulacaksa zaten kitaba ihtiyaç yoktur. Çünkü Allah ne derse kabul edecektir. Kitap olsa da olmasa da. Yok eğer yalan söylemeyi Allah için caiz ve mümkün gören kişiye sunulacaksa böyle bir kimse Allah ne söylerse söylesin inkar edeceği için bir kitaba yazılsa da yazılmasa da farketmez. Öyleyse her iki takdirde de amellerin yazılmasının faydası yoktur." (Fahri Razi, 1411, c. 23, s. 108.) Buna cevaben deriz ki: Allah dilediğini yapar. Fakat söylenmesi mümkün olan şudur ki, belki de bu işte melekler için bir maslahat vardır.

Allame şöyle der: Fahri Razi'nin verdiği cevap, Allah Teala'nın fiili üzerinde duran ekole dayanmaktadır. Çünkü o, Allah'ın fiillerinin kasıt ve maslahat içermediğine inanmaktadır. Allah için beyhude ve hikmetsiz ameli caiz görmektedir. (Tabatabaî, 1390, c. 15, s. 59)

Burada Allame'nin diğerlerinin yöntemini ve yukarıda çıkarılan sonucu hatalı bulurken nasıl bir yol izlediğine bakmak gerekir. Acaba kendisinin de ön kabule dayalı prensipleri ve metodu mu bazı varsayımların tefsire yersiz müdahalesine yol açmaktadır? Yahut bu ön kabuller Allah'ın muradının nesnel ve gerçekçi idrakine darbe vurmaz mı?

### "Metni İdrakte Ön Kabulün Rolü" Bahsinin Geçmişi

"Ön kabul", "ön yapı" ve "ön yargı" kavramları ilk olarak ciddi biçimde Heidegger ve Gadamer'in felsefi hermenötiğinde konu edilmiştir. Bundan kastedilen, özetle, "anlayış"ın genel anlamda varoluşsal bir vasıf olarak, özeldir yorumcunun beklentiler, sorular ve önceden sahip olunan bilgiler çerçevesinde, onlardan derinlemesine etkilenmekle kalmayıp üstelik temelde onların dışında mümkün de olamayacak şekilde metinden -ve tabii dinî metinden de- anlaşılın şeydir. (Vaizî, 1389, s. 166). Gadamer'in *Hakikat ve Yöntem* kitabı

başka bütün eserlerden daha fazla bu konu üzerinde durur. Onun inancına göre hiçbir anlayış ve hiçbir yorumun yorumcunun önyargılarından kurtulması mümkün değildir. (Gadamer, 2006, s. 484). Bu nedenle çok sayıda yorum arasında bir metne dayanarak yargıda bulunulamaz ve bir anlayış diğer anlayışlardan üstün görülemez. Bu, anlayışta görecelikten başka bir şey değildir.

Fakat burada karşımıza çıkan ve dinî metinlerden anlayışımız üzerinde belirleyici rol oynayan temel soru şudur: Acaba bu önyargılar çerçevesinde kutsal metnin nesnel yorumu ve anlayışına ulaşmak mümkün müdür? Üstelik de herkes için ortak bir özellik taşıyacak ve zihinler arasında onun hakkında ortak bir yargı oluşacak şekilde? Başka bir ifadeyle, yorumcunun önyargıları ve beklentilerinin varlığı, ama aslında onların uygulamaya konması başta kutsal metin olmak üzere genel anlamda metni nesnel anlamaya ulaşma imkanını ortadan kaldırmaz mı? Buna ilaveten, sahih ve meşru önyargılar ile meşru olmayan önyargılar birbirinden nasıl ayırt edilebilir?

Yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren Emilio Betti ve Eric Hirsch gibi bir grup düşünür felsefî hermenötiğin göreceliğine karşı çıktı ve nesnelciliği savundu. Hirsch, yorumcunun misyonunu, yazarın kastettiği anlamı idrak etmek için çaba göstermek olarak tanımlar. Bu hermenötik eğilimin önyargısı, metni anlamaya umumi kurallar ve ilkelere hâkim olmasıdır. Hermenötik bilgini bu umumi kuralların sistemi ve disiplini içinde gayret göstermelidir.

Büyük Kur'an müfessiri Allame Tabatabaî, *el-Mizan* tefsirinde vahyi anlar ve Kur'an'ı tefsir ederken, kendisinin ön kabulleri arasında sayılabilecek çok sayıda prensip ve kabullerden yararlanmışır. Onun prensip ve ön kabullerini incelemek üzere bu alanda pek çok makale yazılmıştır. Bu makalenin odaklandığı ve onu bu konudaki diğer makalelerden ayıran şey, bu ön kabullere göre Allame Tabatabaî'nin Kur'an metninden çıkardığı tefsirin (Allah'ın muradına mutabık) nesnelci bir tefsir mi olduğu, yoksa böyle önyargıların ister istemez onu Kur'an tefsirinde göreceliğe mi sevkettiği sorusuna cevap almak amacıyla Allame Tabatabaî'nin *el-Mizan* tefsirindeki ön kabullerin sıralamaktır.

Bu maksatla Allame'nin tefsir metoduna kısaca değindikten sonra kendisinin tefsirdeki ön kabullerini ve onların Allah'ın muradının nesnel veya göreceli keşfindeki rolünü ele alacağız.

### Allame Tabatabaî'nin Tefsir Metodu

Müfessirler kendilerine özgü prensipler itibarıyla mecburen tefsirde özel bir metodu kabul etmek durumundadır. Allame Tabatabaî, müfessirin Kur'an'ı tefsir için sadece üç yolu bulunduğuna inanır:

1. Elindeki ilmî veya gayri ilmî ön bilgilerle ayeti tek başına tefsir.
2. Masumdan ayeti açıklayan bir rivayetin yardımıyla ayeti tefsir.
3. İlgili tüm ayetleri inceleyerek ayetin manasını sorgulama ve üzerinde düşünme ve imkân halinde rivayetten yararlanmanın yardımıyla ayeti tefsir.

Birinci yolu güvenilmez bulur ve reyle tefsirin örneği sayar. İkinci yolu da sınırsız ihtiyaç karşısında sınırlı bir yol olarak görür. (Tabatabaî, tarihsiz, s. 61-64). Bu yüzden onun görüşüne göre tefsirde geriye kalan tek doğru yol “Kur’an’ı Kur’an’a tefsir” olan üçüncüsüdür. Bu tefsir metodunu Kur’an’ın manalarını keşfetme ve delalet ettiği şeyleri öğrenmede temel metod olarak tercih eder. Bunun asli özellik ve eksen olduğunu bizzat Kur’an’dan çıkarmıştır. (Tabatabaî, 1390, c. 1, s. 20).

Kendi tefsir yöntemini bu şekilde belirlemesi, aralarında “Kur’an’ın delalette istiklali”nin de bulunduğu birtakım prensiplere ve ön kabullere dayanır. Bu nazariyeye göre ayetlerin manalarını çıkartmak için konuları aynı ve birbirine yakın olan diğer ayetlere bakarak onların üzerinde düşünmekten faydalanır. Allame “Kur’an üzerinde düşünme” ve “Kur’an’ı Kur’an’la tefsir”i Kur’an’ın yüksek anlamlarına ulaşmak için en layık yol kabul eder ve “أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا” (Nisa 82) ayet-i şerifesine dayanarak dikkatlice düşünmenin Allah’ın kelamında anlatılanları anlamada her türlü ihtilafı ortadan kaldıracığına inanır. (Tabatabaî, 1390, c. 3, s. 131). Onun görüşüne göre ayetin kastettiği manayı keşfetmek için birbiriyle irtibatlı ayetleri ele alıp incelemekle tefsir gerçekleşir ve ayetlerin manası üzerinde örtü kalkar. Bu manaya riayet edilmediği takdirde vuku bula- cık olan ise tefsir değil, ayetleri önyargılara “tatbik etmek”tir. Çünkü insanın zihni karışık ve belli teorilere bağımlı olduğunda aslında gözüne renkli gözlük takmış gibidir. Bu durumda Kur’an’ı da o renkte görececek, kendi görüşünü Kur’an’a dayatacak ve Kur’an’ı onunla karşılaştıracaktır. (A.g.e., c. 1, s. 10).

Allame Kur’an’ı hidayet kitabı ve aydınlatıcı gördüğünden Kur’an’ın kendi maksatlarını açıklamada başka hiçbir yola ihtiyacı bulunmadığına inanır. Zira Allah Kur’an’ı hidayet ve nur olarak tanıtmış ve “تَبَيَّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ” (Nahl 89) olduğunu belirtmiştir. “تَبَيَّنَا” bir şey nasıl olur da kendisini açıklamaz ve açıklık getirmeye vesile olmaz. (A.g.e., c. 3, s. 133). Bu ilke Allame’nin Kur’an’ın dili hakkındaki en önemli varsayımı telakki edilebilir. Çünkü Kur’an’ın tıbyan ve nur-i mübin olduğuna inanan bir müfessir için bu varsayım kendi içinde başka bir varsayımı daha taşır. O da Kur’an’ın bizzat kendisinin en iyi müfessir olduğudur. İşte bu ön kabul Allame’yi Kur’an’ı Kur’an’la tefsir metodunu en iyi tefsir yöntemi görmeye yöneltmiştir. Şimdi Allame’nin kendi tefsir metodunda bağlı kaldığı Kur’an’ı anlamının bazı prensip ve ön kabullerini değerlendireceğiz.

### Allame’nin Kur’an Tefsirinde Bağlı Kaldığı Prensipler ve Ön Kabuller

“Kur’an’ı anlamının prensipleri”nden murad, Kur’an’ı anlama ve tefsir etmede etkili olan ön kabullerdir. Müfessirin Kur’an hakkında kabul edilmiş prensiplerinin en olduğuna bağlı olarak müfessiri, Kur’an’ı tefsirde kendine özgü bir yöntem izlemeye sevkeder. Şimdi de Allame’nin, Kur’an’ı anlamak için kendi tefsir metodunda bağlı kaldığı prensip ve ön kabulleri inceleyeceğiz:

## 1. Kur'an Metninin İlahî Oluşu

Kur'an'ı anlama ve tefsir etmede ele alınabilecek sorulardan biri, onun kaynağının ilahî mi, beşerî mi olduğudur. Lafız ve mananın her ikisi de Allah'tan mıdır, yoksa biri Allah'tan ve diğeri Peygamber'den midir? Müfessirin bu konudaki tutumu veya ön hükmü onun Kur'an-ı Kerim'i anlama tarzı üzerinde etkili olacaktır.

Allame Tabatabaî çoğu Müslüman düşünür ve müfessir gibi, Kur'an'ın mana ve muhtevasına ilaveten onun metninin de aynı şekilde Allah tarafından nazil olduğuna, Peygamber veya Vahiy Meleğinin Kur'an metnine hiçbir şekilde müdahalesi ve tasarrufu olmadığına inanmaktadır. (Sadru'm-Müteellihin, 1371, s. 113; Zerkeşî, 1408, c. 1, s. 290; Zerkanî, 1408, c. 1, s. 48). Çeşitli deliller ve şahitler zikrederek öncelikle Kur'an metninin ilahî olduğunu ispatlamaya ve Kur'an'ı anlamada kendisinin nesnel davrandığını kanıtlamaya yönelir. Çünkü Kur'an metninin ilahî olması, bu Kitabın ayetlerinin manasının belirsiz olmadığına, bilakis sınırları belli ve belirgin olduğuna delalet etmektedir. Bu durumda Allah'ın muradı olan belirgin anlamı keşfetmek Kur'an metninden edinilen diğer anlayışlara öncelik kazanacaktır. Bu ön kabul, başından itibaren Kur'an'ı beşerî düşüncenin ürünü sıradan bir metin olmanın şartlarının dışına çıkarır ve insanın yarattığı edebî bir eserin etkilerini Kur'an'ın üstünden temizler. Çünkü insan sözünde her cümle bir dayanağa muhtaçtır ve daima neden-nasıl sorgulamasının hedefindedir. Halbuki Allah'ın sözü konu olduğunda onun Allah'ın sözü olduğunun ispatlanması insan için artık neden-nasıl sorgulamasına ve münakaşaya gerek kalmaması için yeterlidir. Aynı şekilde Allah'ın sözü gerçeğin ta kendisi ve mutlak hakikati ifade eder, insanın çeşitli hallerini ve muhtemel etkileşimleri değil. Beşer sözü sallantı, görecelik ve sınırlı bakışı gerektirdiğinden (Emid Zencanî, 1385, s. 20) Müslüman müfessir bu varsayımdan uzak kalarak Kur'an'daki anlamları keşfetmede hükme varamaz. Bu yüzden Kur'an metninin ilahî mi, yoksa beşerî mi olduğuna inanç müfessirin Kur'an tefsirindeki ön kabullerinden biri sayılabilir.

Allame'nin kanaatine göre Kur'an'ın Hud suresi 14. ayet, Yunus suresi 38 ve 39. ayetler gibi kimi ayetlerdeki meydan okuyuşu ve buna mukabil insanın Kur'an'ın benzerini getirmede aciz kalması Kur'an metninin ilahî oluşunun aşikâr delilidir. (Tabatabaî, 1390, c. 1, s. 107). Diğer bir ifadeyle, muhatapların Kur'an'ın meydan okumasına cevap verememesi ve Kur'an'ın küçük surelerinin bile benzeri bir ya da birkaç sure getirememesi, hiç kimsenin, hatta Allah'ın Peygamberinin dahi ilahî vahye dayanmaksızın böyle kelimeleri dilinden dökmeye güç yetiremeyeceğinin delilidir. (A.g.e., c. 10, s. 92). Yine Kur'an'dan bazı ayetler Peygamber'i ilahî vahye tam olarak tâbi kabul eder. Mesela A'raf suresi 203. ayet gibi: "Onlara bir ayet getirmediğin zaman derler ki: 'Neden onu kendin seçmiyorsun?' De ki: Ben ancak Rabbinden bana vahyedilene tâbi olurum." Bu ayetlerin zâhiri Peygamber'in Kur'an metninin yaratılmasında hiçbir rolü bulunmadığını ve Kur'an'ın her bir harfinde ilahî vahye tâbi olduğunu gayet net ortaya koymaktadır. (A.g.e., c. 8, s. 499).

Allame'nin bu konudaki bir başka ifadesi şöyledir: "Kur'an, makru (okunan) olması itibarıyla Peygamber-i Ekrem'e (s.a.a) nazil olmuş kitabın adıdır... Bu kitap daha önce okunabilecek cinsten değildi ve Allah Teala'nın nezdinde Levh-i Mahfuz ve Ümmü'l-Kitab'ta yüce bir makama sahipti. İnsanlığın anlayışına uygun hale gelmesi için Allah onu indirdi

ve sonuçta okunabilecek bir kitap oldu.” (A.g.e., c. 2, s. 18). Kur’an metninin ilahî olduğunu kabul etmekle Allame başka bir varsayımı daha kabul etmeyi gerekli hale getirmiştir. O da metnin manasının müellifin niyetiyle alakasıdır.

## 2. Metnin Anlamının Yazarın Niyetiyle İlgisi

Kur’an-ı Kerim’in yapı ve içeriğinin ilahî olduğunu kabul etmenin sonuçlarından biri de “metnin anlamının yazarın niyetiyle ilgisi”dir. Dinî metinlerin yaygın ve bilinen kavrayışında biz sürekli sözü söyleyenin (burada Allah Teala) maksadını anlayıp idrak etmenin peşindeyiz. Çünkü dinî inancın özü, Allah’ın vahiy yoluyla insana anlatmayı kastettiği ve vahiy aracılığıyla bildirdiği buyruklara amelle itaati gerçekleştirmesini de insandan istediği hakikatleri tasdik etmektir. Şu hâlde dinî metinlere mümince ve âlimce yaklaşım, Allah’ın istediğini kavrayıp anlama amacıyla suret bulur. Böyle bir maksada rağmen nasıl olur da metnin onu yazanla bağı gözardı edilebilir.

Tefsir ilmi Kur’an araştırmacılarının ıstılahında şöyle tarif edilmiştir: “Tefsir, Allah’ın murad ve maksadına Kur’an’daki delaletlerden insanın gücü ölçüsünce bahseden ilimdir.” (Zerkanî, 1408, c. 2, s. 3). Doğru anlayış ile yanlış anlayışı değerlendirmenin kriterini keşfedip göstermek Kur’an üzerine çalışan düşünürlerin her zamanki kaygısı olmuştur. Kur’an’ın ilahî ve manasının belirgin oluşu, ilahî niyete odaklanma ve metni anlayıp tefsir etme zarureti ifade eder. Buna göre Kur’an ayetlerinden ilahî muradı bulup çıkarmanın peşine düşmek gerekir. Sahih tefsir, ayetlerden ilahî muradı elde etmektir. (Kerimî, 1383, s. 54). Allame de tefsirle ilgili tarifinde metni anlamayı müellifin niyetini anlamaya bağlar. Şöyle der: “Tefsir, Kur’an ayetlerinin anlamlarını açıklamak ve onun maksat ve delaletlerini keşfetmektir.” (Tabatabaî, 1390, c. 1, s. 7). “Ayetlerin maksat ve delaletlerini keşfetmek”ten kasıt, müellifin niyetini keşfetmektir.

Metnin manasının müellifle ilişkilendirilmesini kabul etmenin sonuçlarından biri, anlamada göreceliliği reddetmektir. Bir yandan metnin anlamı ile yazar arasındaki ilişkinin varlığı, diğer yandan Kur’an’ın ilahî oluşu Kur’an’ın belirlendiğine ve müfessirin keşfetmek zorunda olduğu Allah’ın muradını yansıttığına delalet eder. Bu durumda Allah’ın sözünde özü itibarıyla belirsizlik bulunduğu ve belirgin merkezî bir anlamın olmadığı varsayımı kabul edilemez hale gelir. Allah’ın Kur’an ayetlerinde keşfetmemiz gereken belirli anlamları murad ettiğini kabul ettiğimizde Kur’an-ı Kerim’e ilişkin her anlayış sahih olmayacaktır. Dolayısıyla bazı Kur’an anlayışlarının sıhhat ve meşruiyetinden tereddüt edilebilir. Kur’an metninden muhtelif anlamalar, müfessirin idrak ve bilgi seviyesindeki farklılıklara ve Arapça’ya hakimiyet ölçüsüne ilaveten bazı müfessirlerin hatalı zihniyeti ve önyargıları sebebiyle de olabilir. Çünkü müellifin metin sahnesinden indirilmesi ve metnin anlamında bağımsızlık bulunduğu ve onun belirgin olmadığına inanılması metnin çok sayıda ve birbirine karşıt tefsirin yolunu açmaktadır. Hirsch, Gadamer’in, neticesi anlayışta görecelilik olan anlamın kökten tarihselciliğine dayalı teorisine üstünlük sağlamak için metnin müellifin niyetiyle bağı ve metnin anlamının belirgin ve ulaşılabilir olduğunu vurgulayarak, ancak bu prensip esas alınır anlaşın muteber olduğundan sözedilebileceğine inanan filozoflardandır. (Kerimî, 1383, s. 49; Couzens Hoy’dan nakille, 1371, s. 76-77).

### 3. Zâhirlerin Delalet ve Hüccet Olmasında Kur'an'ın Bağımsızlığı

Allame Tabatabaî, Kur'an ayetlerinin tamamının lafzen delaletinin bütün insanlar için açık ve anlaşılabilir olduğuna inanır. Ona göre ayetlerin lafız anlamı ile lugat ve örfteki manası üzerinde hiçbir teorik ihtilaf mevcut değildir. Arapça'ya ve Arap kelamının yöntemlerine vakıf Arap veya Arap olmayan hiç kimse onu anlamada duraksamayacaktır. Allame, ayetlerin tamamı itibarıyla ister muhkem ve müteşabih ister mücmel ve mübin olsun Kur'an ayetlerinin hepsinin açık ve anlaşılabilir olduğunu savunur ve şöyle der: Birkaç bin küsur Kur'an ayeti arasında manasını anlamada kafa karışıklığına yol açacak şekilde anlamı karmaşık ve üstü kapalı bir tek ayet bile bulunamaz. (Tabatabaî, 1390, c. 1, s. 14).

Allame, Kur'an-ı Kerim'in beşer kelamı olmadığı ve bağımsız biçimde manaya delalet ettiğine delil getirirken şöyle çıkarımda bulunur: Kur'an, hiçbir ihtilafın görülemeyeceği tek tip bir kelimadır. Görüldüğü sanılan her türlü uyumsuzluk ve ihtilaf Kur'an üzerinde dikkatlice düşünülerek halledilebilir. Eğer Allah kelamı olmasaydı böyle olamazdı. Böyle bir kelam maksatlarını açıklarken başka bir şeye veya kişiye ihtiyaç duysaydı hüccet yerini bulamazdı. (A.g.e., c. 3, s. 131). Allah Teala'nın hidayet ve nur olarak tanıttığı ve "تَبَيَّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ" şeklinde nitelediği bir kitap nasıl olur da başka bir yol göstericiye ve kılavuza muhtaç olabilir. (A.g.e., s. 133).

Allame, anlamlara delalette Kur'an'ı müstakil kabul etmekle Kur'an ayetlerini anlamada zâhirlerin hüccet oluşturduğunu kabul etmeyi de bir diğer varsayım olarak gerekli hale getirmiştir. O, metni anlamayı müellifin niyetini anlamaya bağlı görmesinin yanısıra zâhirleri de ayetleri anlamada müdahil kabul eden müfessirler arasındadır ve zâhirlerin hüccet oluşturduğuna karşı çıkanların delillerini çürüterek Kur'an'daki zâhirlerin hüccet oluşturduğunu reddetmek için delil bulunmadığını savunur. (Tabatabaî, 1390, c. 1, s. 7). Tefsiri "anamları beyan" şeklinde tanımladığından metnin lafızlarına odaklanır. Ayetlerin maksat ve delaletlerini keşfetmekten sözedildiği yerde müellifin niyetine bakılacaktır.

Hiç kuşku yok, anlamlara delalette Kur'an'ın müstakil oluşunun dayanağı olan Kur'an'ın zâhirlerinin hüccet taşınması, usül ilminde görüş birliği bulunan bir meseledir. Haber ve hadislere istinat eden Ahbariler müstesna Şia'nın usül uleması Kur'an'ın zâhirlerinin hüccet oluşturduğu üzerinde icma etmiştir. (Hoî, 1390, c. 1, s. 36). Allame'nin inancına göre eğer tefsirde Kur'an'daki zâhirlerin hüccet oluşturduğunu kabul etmezsek rivayetlere başvurmaktan başka çaremiz kalmayacaktır. Eğer yalnızca aktarılan rivayetlerle yetinirsek dikkatlice düşünmeyi emreden ayetlerin ve halka müşkül haller ve belirsizliklerde Kur'an'a başvurulmasını tavsiye edip vurgulayan Peygamber-i Ekrem (s.a.a) ile Ehl-i Beyt'ten ulaşan kesim hadislerin anlamı olmayacaktır. Allame, sözünün devamında rivayetleri Kur'an'a arzetmeye dair istidlalde bulunur ve nihayet bu rivayetlerin, Kur'an-ı Mecid ayetlerinin diğer sözler gibi hem anlama delalet ettiğine hem de delaletlerinin rivayetler olmaksızın tek başına da hüccet taşıdıklarına en iyi delil olduğu sonucunu çıkartır. (Tabatabaî, tarih-siz, s. 53-56). Birçok ayette bu anlam açıkça belirtilmiştir. Mesela "أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبِ أَقْفَالِهَا" (Muhammed 24), "فَإِنَّمَا يَسْرِنَاهُ بِلِسَانِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ" (Duhan 58), "وَلَقَدْ" (Kamer 17) gibi.

Aynı şekilde mütevatir rivayetler de rivayetlerin Allah'ın Kitabına arzedilmesine delalet eder. Kur'an'a tatbik edilemeyen ve uyumsuzluk gösteren her rivayetten vazgeçilmelidir. Çünkü iftira ve beyhudelikten fazlası değildir (Hürri Âmulî, 1409, c. 27, s. 110) ve onu kabul etmemek lazımdır (A.g.e., s. 111). Kur'an'ı rivayetleri doğrulamanın ölçütü sayan bu rivayetler, fasih Arapça bilenlerin tamamının onu anlayacağına ve Kur'an'ın zâhirlerinin hüccet oluşturduğunun ve idrak edilebileceğinin belirtildiğine gayet net delalet eder. (Hoî, 1383, s. 353). Bu ilke, Allame'nin ön kabullerinden biri olarak onun tefsir metodunda oldukça etkilidir. Bu varsayımlar onun nesnelciliğine darbe vurmamak bir yana, bilakis zâhirlerin hüccet kabul edilmesi, Kur'an'ın manaya müstakil olarak delalet ettiği kabulüyle birlikte ayetlerin hakiki ve nesnel anlamını keşfetmeye yardımcı olur ve ayetleri anlamada harici etkenlerin müdahalesi sonucu meydana gelen Kur'an ayetlerinden yanlış anlamaları ortadan kaldırır.

#### 4. Kur'an'ı Anlamının Tekelci Olmaması

Allame Tabatabaî'nin ayetlerin zâhirlerinin hüccet taşıdığını kabul ettiği gözönünde bulundurulduğunda Kur'an'ın anlamına erişmeyi sadece belli bir grubun tekelinde görmeyecektir. Kur'an'ı anlamaya giden yolun kimseye kapalı olmadığını ve ilahî beyanın ve zikir-i hâkimin bizzat kendisinin onu anlamak için en iyi yol olduğunu savunur. (Tabatabaî, 1390, c. 3, s. 133). Herkes Kur'an dilini bilerek ve Kur'an'ın geneline aşına olarak Kur'an'ı anlamaya nail olabilir. Allame, *Kur'an der İslam* kitabında şöyle yazar:

Bir kelam türü olan Kur'an-ı Mecid, diğer sıradan sözler gibi delaletinde asla dilsiz değildir ve Kur'an'ın muradının Arapça lafzından anlaşılardan başka bir şey olduğuna da harîçten bir delil yoktur. (Tabatabaî, tarihsiz, s. 24-25).

Sözünün devamında Kur'an ayetlerine istinat ederek Kur'an'ın muhatabının insanların geneli olduğunu belirtir ve bu yoldan Kur'an'ın anlaşılır olacağına istidlalde bulunur:

Zira Kur'an-ı Kerim pek çok ayette müminler, kafirler, hatta insanların genelini kendine muhatap yapmış ve onlara deliller getirmiştir. Yahut meydan okurken onlardan, Kur'an'ın Allah kelamı olduğundan kuşku ve tereddütleri varsa onun benzerini getirmelerini istemiştir. Açık olan şudur ki, insanlarla anlatım özelliğine sahip olmayan lafızlarla konuşulmasının anlamı yoktur ve onlara, açık ve belirgin bir mananın anlaşılmadığı bir şeyin benzerini getirme yükümlülüğü yüklenmesi kabul edilemez. (A.g.e.)

Allame'nin öne sürdüğü diğer bir delil şudur:

Kur'an ayetleri, Allah Rasülünün asrını idrak etmiş ve etmemiş olan kâfir ve mümin tüm insan bireylerini Kur'an üzerinde akletmeye ve dikkatlice düşünmeye davet eder. Özellikle de "أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا" (Nisa 82) ayeti. Bu, Kur'an maarifinin, her ilim insanının onun üzerinde düşündüğü ve çalıştığı takdirde onu kavrayabileceği ve bu sayede ilk bakışta ayetlerde gördüğü ihtilafın ortadan kalkacağı türden bir maariftir. (Tabatabaî, 1390, c. 3, s. 130).



Allame, Kur'an'ı anlamayı herkes için mümkün görür ve bunun sahabenin ve talebelerinin anlaması, hatta Allah Rasülü'nün (s.a.a) açıklaması şartına bağlı olmadığını savunur:

Bu makamda Peygamber'in konumu sadece ve sadece kitabı öğretmektir. Öğretmek de öğrencinin zihnine nispetle bilgili bir öğretmenin yol göstermesinden ibarettir. Öğretmenin işi, öğrencinin zihnini, ulaşmak onun için güç olan maarife yönlendirmektir [böylece bizzat kendisi onu anlamayı başarabilecektir]. Öğretme işinin, öğretilmeksizin anlaşılması muhal olan kimi mevzuları anlamaya yönlendirmekten ibaret olduğu söylenemez. Öğretmek, anlama yolunu kolaylaştırmak ve maksada yaklaştırmaktır. (A.g.e., s. 131).

Allame Tabatabaî, *el-Mizan* tefsirinin mukaddimesinde çeşitli mezhep sahiplerinin ihtilafının lafızların anlamlarını değil, örneklerini teşhisten kaynaklandığını savunur. (A.g.e., c. 1, s. 14). Çünkü Kur'an lafızlarını anlamak ayetlerin muradını anlamaktan farklıdır. Kur'an'daki gizli ilim ve öğretilerin değişik dereceleri ve mertebeleri vardır ve ayetlerin onlara delaleti bir değildir. Bu maariften bir kısmını anlamak insanların geneli için kolaydır ve ayet-kerimelerin ona delaleti aşıkardır. Herkes Kur'an'ın dilini bildiği ve Kur'an'ın geneline aşina olduğu takdirde tefsire ihtiyaç duymaksızın o maarife ulaşabilir. Ama ayetlerin manalarının diğer mertebelerini anlamak çoğu insan için tefsir olmaksızın mümkün değildir. (Hosrovpnah, 1388, c. 2, s. 95). Allame'nin kanaati şudur:

Birkaç bin küsur Kur'an ayeti arasında manasını anlamada kafa karışıklığına yol açacak şekilde anlamı karmaşık ve üstü kapalı bir tek ayet bile bulunamaz. Çünkü Kur'an en fasih sözdür. Fasih olmanın şartı da sözün karmaşa ve kayıtlıktan uzak bulunmasıdır. Hatta Kur'an'ın müteşabih ayetleri bile anlam bakımından son derece barizdir ve hiçbir müşkül barındırmaz. Müteşabihlik ayetlerin lafızlarını anlama konusunda değil, bu ayetlerden neyin murad edildiği konusundadır. (Tabatabaî, 1390, c. 1, s. 14).

Kur'an'ın anlaşılmasının mümkün olduğu ve anlama konusunda tekel bulunmadığına dair Allame Tabatabaî'nin diğer önemli delili, Kur'an'ın her türlü İslamî tefekküre kaynak olması ve diğer dinî kaynaklara itibar ve hüccet kazandırmasıdır. Allame, işte bu sebeple Kur'an'ın herkes için anlaşılabilir olması gerektiğini savunur. (Tabatabaî, 1383, s. 109). Bu ön kabulün kendisi Allame'nin ayetleri anlamada nesnelci olduğuna delildir. Zira kanaati şudur: Kur'an ayetlerinin tamamı anlam bakımından son derece barizdir ve lafızların hakiki anlamı herkesin anladığı şeydir. Umumun anlayışının eşit olması, anlaşılan mananın nesnel olduğuna delildir.

## 5. Aklın Hüccet Olması ve Akılcı Çerçvelere Göre Tefsirin Lüzumu

Akl, filozoflar arasında genel olarak iki anlamda kullanılmıştır: Birinci anlama göre akıl, zât ve fiil açısından soyut olan bir kuvvettir. Beden ait olmaksızın bağımsız biçimde vardır. İkinci anlam ise aklın insanî kuvvetlerden biri sayılmasıdır. Bu manaya göre insanın bilgi sağlayan güçlerinden biri sayılmaktadır. Ayetullah Cevadî Âmulî'ye göre bu tartışmada "akıl"dan kastedilen anlam geniştir ve hacmi, doğa bilimlerini ve sosyal bilimlerini içeren "deneysel akıl"ı, matematiksel olanı üstlenen "yarı soyut akıl"ı ve nazari irfanın üstesinden gelen "saf akıl"ı da kapsar. Bu geniş anlamdaki aklın armağanı kesinlik

ve emin olma sınıfındandır. Bazı yerlerde saf vehim, tahmin ve zandan ayrılan rasyonel tatmin için fayda sağlayabilir. (Cevadî Âmulî, 1387, s. 25). Akılcı idrak ve malumatlar kesin olduğuna göre bu grup malumat ve ön bilgiler, muradı teşhis etmenin karine-i lebbî\* hükmünde iş görürler ve lafızların zâhirî manasına zıt ve uyumsuz oldukları takdirde bir kenara konularak müellifin kastettiği mana bu kesin karineye uygun biçimde belirlenir. Fakihler ve usülcülerin ıstılahıyla söylersek zâhirî mana, karine-i lebbî ve karine-i yakinî ile uyumlu anlamla tevil edilir. (Vaizî, 1392, s. 317).

Allame Tabatabaî aklın -ikinci anlamda- özel bir yeri olduğuna inanır ve tefsirinde akılcı metodu kullanmıştır. Bu yöntem “rey, görüş, kıyas ve içtihat” olarak da ifade edilmektedir. Eğer bu içtihat sahih şer’î, lugavî ve ilmî kurallara dayanmıyorsa bir çeşit nefsin hevası ve istihsan olacaktır. Bu da yasaklanmıştır. (Evsî, 1381, s. 246). Allame bu yasağı, Kur’an’ı Arapça’yı anlamamanın araçlarını dikkate alarak tefsir eden ve ilahî kelamı insanların sözüyle kıyaslayan kimselerle bağlantılı kabul eder. Tefsirinin mukaddimesinde, sadece rivayetleri nakletmekle yetinen ve ilahî kelamın manalarını anlamada her türlü tevil, görüş ve içtihadı reddeden müfessirler grubunun yöntemini eleştirerek şöyle yazmıştır: “Allah, kitabında aklı asla bâtil saymamıştır. Allah’ın kitabının hüccet olması akılla ispatlanıyorken böyle bir şey nasıl mümkün olabilir?” (Tabatabaî, 1390, c. 1, s. 9). Allame, Kur’an’da insanları tefekkür, tezekkür ve akletmeye çağıran 300’den fazla ayet bulunduğunu belirtir. Bunun yanı sıra Allah’ın Kur’an’da pek çok yerde hatta bizden kendisine veya indirdiğine körü körüne iman etmemizi ya da bilgisizce yol katetmemizi istemediğine dikkat çeker. Birçok Kur’an ayetinde körü körüne taklit yerilmiş ve insanlar bazı ahkam ve kanunların felsefesini anlamaya yönlendirilmiştir. (A.g.e., c. 1, s. 421-424). Muhaddislerin metodunu da Kitap ve Sünnetteki ifadelerin zâhiri konusunda suskun kalmaları ve bu donukluk yüzünden aklı iptal etmeleri sebebiyle reddeder. Şöyle der: “Nasıl olur da insan usulde, yani Allah, vahiy, mead gibi itikadî meselelerde akletmenin sonuçlarını kabul eder ama Kur’an ayetlerini anlamaya gelince zâhirlerin dışına çıkmaya, aklı kullanmaya ve daha net manaları anlamaya yanaşmaz. Halbuki aklın hüccet olduğu Kur’an vesilesiyle ispatlanmıyor mu?” (A.g.e., s. 9). Buna ilaveten, zâhirler konu olunca sergilenen bu suskunluk, donukluk ve aklı iptal de aklın işi ve fikrî bir süreç olmaktan başka bir şey değildir. Diğer bir ifadeyle aklı tatil etmek, akulla yapılmaktan başkasıyla mümkün değildir ve kendi içinde çelişkilidir.

Allame, Allah’ın beşer lisaniyle onunla konuştuğu ilkesini kabul eder. Dolayısıyla kendi kelamında, insan bireylerinin kendi arasında anlaşmasının gereklerinden olan aklı çerçeve ve kuralların dışına çıkmamıştır. Çünkü bu normların dışına çıkılması örfte aklen kabul edilebilecek bir şey değildir. Öyleyse müfessir, Allah’ın murad ve maksadını keşfedebilmek için bu kaidelere aşına olmalıdır. (Hosrovpeneh, 1388, c. 2, s. 96). Esas itibarıyla birçok ayetin sonunda “لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ” (Zuhruf 3), “وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ” (Nahl 44), “لِيَتَذَكَّرَ أُولُوا الْأَلْبَابِ” (Sad 29) gibi cümleler yer almıştır. Bu tür ifadeler, Kur’an’ın muhatabının ve talim terbiye hedefinin, gerçeği ve insanî mutluluk yolunu idrak etmek için akıl nimetinden yararlanan kimseler olduğunu anlatmaktadır. Kur’an böylelikle insanları sahih akılcı metodları kullanmaya çağurmaktadır.

\* Lafızla belirtilmeyen ve akılla bilinen karine. (çev)

Ayetullah Ma'rifet'e göre *el-Mizan*'da aklın üç önemli özelliği vardır: 1) Tatbik ile tefsirin arasının ayrılması ve tatbik yerine tefsirin vurgulanması, 2) Taabbüdden uzaklaşmama, 3) Tefsir ile felsefe konularının birbirine karıştırılmaması. (Rustaâzâd, 1390, s. 142). Dolayısıyla denebilir ki, aklın hüccet oluşturması Allame'nin tefsirdeki en temel varsayımlarından biridir. Bu da onu ayetlerin nesnel ve kesin anlaşılmasından uzaklaştırmamak bir yana, bilakis Allah kendi kelimasında insanlar arasındaki anlaşmanın icabı olan akılcı çerçeve ve kuralların dışına çıkmadığından aklın yardımıyla ve akılcı usul ve kaidelere aşına olma yoluyla Allah'ın murad ve maksadını daha iyi keşfetmesini sağlayacaktır.

Buna göre Allah'ın muradını anlamak da insan topluluğunun kendi arasındaki diyaloglarda yararlandığı rasyonel çerçevelerin ışığında gerçekleşir. Böyle çerçevelere riayet edilmesi sayesinde ilahî kelamı anlamak göreceliliğe maruz kalmayacak ve Kur'an ayetleri, rasyonel diyalogların ilkelerine aşına olan ve Allah'ın kelimadaki karineleri -bu cümleden olarak da akılcı karineleri- gözönünde bulunduran herkes için eşit derecede zuhur edecektir.

## 6. Ehl-i Beyt'in Talim ve İrşadı Işığında Kur'an'ı Anlamak

Müfessir için ideal hal, müellifin muradına ilişkin kesin ve emin bir anlayışa ulaşmaktır. Bu kesinlik "naslar" olarak adlandırılan metinlerde hasıl olur. Istilahta "zevâhir" adı verilen naslar dışında müfessir yakine erişemez. Bu sebeple metnin yorumu bahsinde, özellikle de dinî metinleri yorumlamada muteber hüccet ve nasları anlamamanın peşindeyiz. Bir tefsir metotlu, düzgün ve diyaloga hakim akılcı usul ve kaideleri koruyarak hasıl olduğu takdirde hüccet oluşturacaktır. Bu yüzden metin her yorumu kabul etmez. (Hosrovpeneh, 1388, c. 2, s. 84). Kimileri metnin yorumunda hermenötik ilkeler esas alındığında metnin doğru anlaşılmasını yanlış olanından ayırt etmek için herkes için kabul edilebilir hiçbir mutlak kriter bulunmadığını zanneder. (Müctehid Şebüsterî, tarihsiz, s. 432). Oysa Şîî müfessirlerin inancına göre Kur'an'ı doğru anlamak için ölçü ve kriter Masum'un (a.s) anlayışdır. Nitekim Kur'an'da Peygamber'e hitaben şöyle geçmektedir:

“وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ” (Nahl 44), “Kur'an'ı sana, insanlara kendilerine indirilene açıklaman için indirdik.”

Allame Tabatabaî de ayetlerin anlamlarını ve ayetlerden idrak edilip keşfedilenleri Masumların (a.s) rivayetleriyle -metnin doğru anlaşılmasını yanlış olanından ayırt eden kriter olarak- teyit etmiştir. Tabii ki bu teyit, eğer böyle bir bilgi Masumdan nakledilmemişse ve bu konuda elde bir rivayet yoksa o anlayışın bizim için hüccet ve muteber olmayacağı anlamına gelmez. Bilakis *el-Mizan*'ın müellifi rivayetlerin, ayetlerin birbirine eklenmesi ve onların üzerinde dikkatlice düşünülmesiyle çıkartılan anlamları teyit ve vurgulamak için olduğunu savunmaktadır. (Evsî, 1381, s. 177). *El-Mizan*'ın öne çıkan özelliklerinden biri de rivayete, yani Peygamber-i Ekrem (s.a.a), Masum İmamlar (a.s) ve sahabeden gelen sahih hadis ve haberlere ihtimam göstermesidir. O kadar ki her ayetin muradını açıkladıktan sonra “Kur'an'ı Kur'an'la tefsir yöntemi ve üzerinde düşünme” üslubuyla birlikte “rivayet bahsi” başlığı altında bir bölüm açarak Şia ve Ehl-i Sünnet'in kaynaklarından rivayetleri nakledip eleştirmiştir. Ama aynı zamanda rivayetin muteber olup olmadığını tek

kriterinin Kur'an-ı Kerim'e uygunluğu olduğuna inanır. Bundan dolayı senedi sahih rivayetleri bile Kur'an-ı Kerim'e uygun olmadıkları takdirde reddedilmiş sayar. Fıkhî rivayetleri incelerken de başta onların Allah'ın Kitabına muvafık mı, aykırı mı olduğuna bakılması gerekir. Bu sebeple müfessirlerin Kitaba uygunluk ve aykırılık bahsine girmeksizin rivayetin senedini tahkik etme ve rivayetin muteber olduğuna hükmetme, sonra da rivayetin mana ve muhtevasını Allah'ın Kitabına dayatma alışkanlığı ve metodunu sahih bulmaz. (Tabatabaî, 1390, c. 9, s. 281).

Allame "هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ" (Cuma 2) ayetinin altında Sünnetin en önemli rolünü, lafızları açıklama, müşkül ve müteşabih anlamları tefsir anlamında "Kitabı öğretme" ve "hikmeti talim", yani Kur'an'ın güvence verdiği hak maarifi öğretme kabul eder. (A.g.e., c. 19, s. 447). Onun kanaati şudur: Ahkâmın tafsilatına, bunun yanı sıra Kur'an'daki kıssaların ayrıntıları ve meadın inceliklerine ulaşmak için Peygamber-i Ekrem'in beyanından başka yol yoktur. (A.g.e., c. 3, s. 131).

Dikkat çeken nokta şudur ki, Kur'an tefsirinde Sünnetin ve Ehl-i Beyt'ten (a.s) gelen rivayetin rolünün kabul edilmesinin Kur'an'ın Kur'an'la tefsir metoduna herhangi bir aykırılığı yoktur. Bu, Kur'an'ı tefsir için rivayetlere muhtaç olduğumuz anlamına da gelmez. Bilakis onun inancına göre Peygamber insanlara bizzat Kur'an'ın delalet ettiği şeyi öğretiyordu. (A.g.e., c. 3, s. 132). Mesela Kur'an-ı Kerim'de kelimelerin karinelere dayandığında Kur'an bu meseleyi muhataplarına anlatırken karineler canlıydı ve insanlar onu biliyordu. Ama zaman geçtikçe o karineler gizli hale geldi. Ama bu, Kur'an'ın başka bir şeye muhtaç olmadığı ilkesine aykırı değildir. (Misbah, 1391, s. 12). Gerçekte Allame Kur'an metninin kesin ve sahih anlayışına ulaşmak için irşad ve rivayetlerden yararlanır. Yoksa Kur'an'ı anlamayı rivayetleri açıklamaya dayandırıp durdurmayı kabul etmez. Buna değinilmişti. Allame'ye göre Kur'an'ın sözü açık ve aşikardır. Onu anlamak için başka bir kaynağa muhtaç değiliz. Her ne kadar rivayetler ayetleri doğru anlamda biz yardımcı oluyorsa da, Kur'an kendi maksatlarını açıklıkla bize beyan eder. Nitekim "arz rivayetleri"ne uygun olarak Kur'an ayetlerinin anlamlarından rivayetlerin sahih olup olmadıklarını teşhis için yararlanılabilir. Bu da Allah'ın gerçek muradına başka bir kaynağa itibar etmeksizin de ulaşılabileceğine delildir.

### Sonuç

Allame Tabatabaî muhaddisler, kelimciler, felsefeciler, sufiler ve deneysel bilimlerin bilginlerinin metodunu tenkit ederek ayetlerin doğru ve tam olarak anlaşılmasını diğer ayetler üzerinde durup düşünme ve akletmeye bağlar. Zâhirlerle yetinmez veya müfessirin ön bilgilerini kâfi görmesini kabul etmez. Ayetlerin tefsirinde doğru konumu benimseme hususunda şöyle der: "Bir ayetin tefsirinde Kur'an'ın ne söylediğini söylemek ile ayeti hangi anlama hamletmek gerektiği arasında fark vardır. Birinci konuma göre teorik ve fikrî bahisleri (müfessire özgü) bir kenara bırakmak gerekir. İkinci durumda bahsin kaynağı müfessirin görüşleri ve bilgileri olacaktır. Doğal olarak da böyle bir tartışma ve tefsir artık ayetin manasını açıklama olmayacaktır." (Tabatabaî, 1390, c. 1, s. 10).

Allame, aklın bulgularını ve keşifleri ya da çağdaş bilimlerin sonuçlarını Kur'an'a dayatan yöntemi "tefsir" değil "tatbik" olarak adlandırır. Ona göre tatbik, Kur'an'ın delaletlerini

çeşitli eğilimlerin ilkeleriyle değerlendirmek demektir. Ama tefsir, delaletler ve maksatlar konusunda doğrudan Kur'an'dan istifade etmektir. Bu durumda diğer ekoller ve akımların kaide ve ilkelerinin tefsirdeki yeri ve rolü hakiki mecraya odaklanmak, somut ve belirli yola kılavuzluk etmektir, bu kuralları bağımsız bir yola dönüştürmek ve aklın bulgularını Kur'an-ı Kerim'e dayatmak değil.

Allame Tabatabaî Kur'an'ın kendisi olan, metinden ve onun batından çıkartılan, rasyonel kesinliklerin parçası olan, yahut Kur'an tarafından teyit edilen varsayımları kabul eder ve onları tefsirde ortaya koyduğu işin esası yapar. Ama iki hareket ve iki yolun birbirinden ayrılması gerektiğini düşünür: Akıl veya nakli bunların bulguları ve sonuçlarıyla esas ve asıl yapan yol, "tatbik" yoludur. Buna karşılık Kur'an'ı konuşuran, ama aklın ve naklin yardımına ve bu ikisinin yönlendirmesine başvuran yol ise "tefsir" yolu ve yöntemidir.

Allame'nin görüşünün yorumda ön kabullerin rolü üzerinde duran Gadamer gibi kimselelerin görüşünden farkı işte bu noktada gizlidir. Çünkü Gadamer, Heidegger'i izleyerek açıklıkla belirtmiştir ki "Her anlayış yorumdur." (Gadamer, 2006, s. 390). Her anlayış da aynı zamanda tatbik ve uygulamadır. (A.g.e., s. 308). Tatbik ve uygulama anlama sürecinde değişken özellikler taşıdığı ve onları anlayışla bütünleştirmeyi gerektirdiğinden anlayışa değişkenlik ve geçicilik bulaşmaktadır. Pratikte Gadamer'in hermenötiği, durumlara ilişkin hiçbir sabit ve kalıcı anlayış bulunmadığı sonucunu doğurmaktadır. (Vaizî, 1389, s. 300). Bu sebeple de Gadamer'in felsefi hermenötiği önyargılar bahsine dayanmakla her türlü nesnel ve sabit anlayıştan uzaklaşır. Bu da nesnelcilerin itiraz ve inkarına konu olan noktadır.

Buna mukabil nesnelciler felsefi hermenötiğin anlamının önyargıları ve ön bilgilerine ilişkin yanlış bir tasvir ortaya koyduğuna ve bu tasviri düzelterek önyargı ile nesnel anlayış arasındaki çelişki ve çatışmanın azaltılabileceğine inanmaktadır. (Hirsch, 1967, s. 263).

Bu makalede Allame'nin *el-Mizan*'daki varsayımları olarak belirtilenler, kendisini geçmiştekileri kabul ve uygulamaları vasıtasıyla eleştiri konusu yaptığı şeyler değildir. Bu varsayımların onun tarafından uygunsuz varsayımlar olarak nitelenenlerden farkı, kendininkileri Kur'an'ın metni ve batından almış olmasındadır. Buna ilaveten Allame Tabatabaî, mananın belirgin olduğuna inanması, müellifin ya da konuşanın amaçladığı anlamın hasil olacağını mümkün görmesi ve göreceliliğe karşı çıkması bakımından yeni hermenötik ve nesnelcilik geleneklerine mensuptur. Bu hermenötiğe göre: a) Sözü söyleyen ve metnin yazarı kendi muradını lafızlar ve lafzî terkipler yoluyla açıklar. Lafızların anlamlara delaleti lugattaki duruma, diyalogun akılcı ilke ve kurallarına, iletişime tâbidir. Bu usulün yanlışlanması metnin anlaşılmasına hanel getirecektir. b) Anlama, metin ve müellif eksenli bir eylemdir. Sonuç itibariyle yorumcunun önyargısının yersiz uygulanması anlama eylemine hasar verecek ve böyle bir tefsir de reyile tefsir olacaktır. c) Tefsirde görecelilik kabul edilemez. Yani doğru anlayışı yanlış olandan ayırt etmek ve kesinlik için kriterimiz bulunmadığı ve hakiki anlayışın hakiki olmayan anlayıştan ayırt edilemeyeceği, dolayısıyla da bir metinden çıkartılan çeşitli anlayış ve yorumların eşit derecede makbul olduğu doğru değildir. d) Allah'ın sözünde özü itibariyle belirsizlik bulunduğu ve aşikâr bir mananın olmadığı faraziyesi kabul edilemez. Çünkü hikmete aykırı, akıl dışı ve bir tür kasdı reddeden iş olur. Buna göre temel, metnin anlamını ve hikmetli müellifin isteğini yorumlamak

olmalıdır. Müfessirin rolü de metindeki ve ona gömülmüş anlamdaki gizli sırları keşfedip açığa çıkarmaktır, müellifin istemediği anlamı üretmek değil. Son olarak denebilir ki, Allame, kendi tefsirinde, çağdaş aydınlanmacı edebiyatta “dinin geleneksel okuması” adı verilen dinî metinlerin yaygın ve bilinen anlayışındaki mevcut prensiplere bağlıdır.

### Kaynaklar

- Cevadî Âmulî, Abdullah, 1387, *Menzelet-i Akl der Hendese-i Ma'rifet-i Dinî*, üçüncü baskı, Kum, İsrâ. Couzens Hoy, David, 1371, *Halka-i İntikadî*, terceme: Murad Ferhadpur, Tehran, Ruşengeran ve Gil. Emid Zencanî, Abbas Ali, 1385, *Mebanî ve Reveşhâ-yi Tefsir-i Kur'an (Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur'an)*, beşinci baskı, Tehran, Vezaret-i Ferheng ve İrşad-i İslamî.
- Eşrefî, Emir Rıza, 1387, “İlahî buden-i Metn-i Kur'an ez Menzer-i Allame Tabatabaî ve Nakş- An der Tefsir-i el-Mizan”, *Kur'anşinaht*, sayı 1, s. 85-130.
- Evsî, Ali, 1381, *Reveş-i Allame Tabatabaî der Tefsir-i el-Mizan*, terceme: Seyyid Hüseyin Mir Celilî, Tehran, Şirket-i Çap ve Neşr-i Beynelmilel.
- Fahru Razi, Muhammed b. Ömer, hicri kameri 1411, *Tefsiru'l-Kebir (Mefatihü'l-Ğayb)*, Kum, Mektebetü'l-A'lami'l-İslamî.
- Gadamer, Hans-Georg, 2006, *Truth and Method*, tr. by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall, gözden geçirilmiş ikinci baskı, London&New York, Continuum.
- Hirsch, E. D., 1967, *Validity in Interpretation*, New Haven and London, Yale University Press.
- Hoî, Seyyid Ebukasım, hicri kameri 1390, *Mu'cemu Ricali'l-Hadis*, Nefes, Mektebetü'l-Haydariyye.
- Hoî, Seyyid Ebukasım, 1383, *el-Beyan fi Tefsiri'l-Kur'an*, terceme: Seyyid Cafer Hüseyinî, Kum, Daru's-Sakaleyn.
- Hosrovpeneh, Abdullüseyin, 1388, *Mesail-i Cedid-i Kelamî ve Felsefe-i Din*, Kum, Merkez-i Beynelmilelî-yi Terceme ve Neşr-i el-Mustafa.
- Hürr Âmulî, Muhammed b. Hasan, hicri kameri 1409, *Tafsilu Vesaili's-Şia*, Kum, Müessesesi-i Âli Beyt (a.s.).
- Kerimî, Mustafa, 1383, “Alaka-i Ma'na-yi Metn be Müellif”, *Hovze ve Danişgah*, sayı 39, s. 41-66.
- Misbah, Muhammed Taki, 1391, “Reveş-i Tefsiri-yi Allame Tabatabaî”, *Ma'rifet*, sayı 180, s. 5-14.
- Müctehid Şebüsterî, Muhammed, tarihsiz, *Nakdî ber Kıraat-i Resmî ez Din*, Tehran, Tarh-i Nov.
- Rustaâzâd, Said, 1390, “Caygah-i Akl der Tefsir-i el-Mizan”, *Nakdu Nazar*, sayı 62, s. 141-168.
- Sadru'l-Müteellihin, 1371, *Mefatihü'l-Ğayb*, terceme: Muhammed Hacuyî, Tehran, Mevla.
- Tabatabaî, Seyyid Muhammed Hüseyin, 1383, *Şia der İslam*, tashih: Muhammed Ali Kuşa, üçüncü baskı, Kum, Kuds-i Rezevî.
- Tabatabaî, Seyyid Muhammed Hüseyin, 1390, *Tefsiru'l-Mizan*, terceme: Seyyid Muhammed Bakır Musevî Hemedanî, Kum, Camia-i Müderrisin.
- Tabatabaî, Seyyid Muhammed Hüseyin, tarihsiz, *Kur'an der İslam*, Kum, Camia-i Müderrisin.
- Vaizî, Ahmed, 1389, *Deramedî be Hermenötik*, Tehran, Pejuheşgah-i Ferheng ve Endişe-i İslamî.
- Vaizî, Ahmed, 1392, *Nazariyye-i Tefsir-i Metn*, ikinci baskı, Kum, Pejuheşgah-i Hovze ve Danişgah.
- Zerkanî, Muhammed Abdulazim, hicri kameri 1408, *Menahilu'l-İrfan fi Ulumi'l-Kur'an*, Beyrut, Daru'l-Fikr.
- Zerkeşî, Bedruddin Muhammed b. Abdullah, hicri kameri 1408, *el-Burhan fi Ulumi'l-Kur'an*, Beyrut, Daru'l-Fikr.