

ÂL-İ İMRÂN SURESİ'NİN 7. ÂYETİNDEKİ MUHKEMÂT VE MÜTEŞABİHÂT'A İLİŞKİN TABERÎ VE ZEMAHŞERÎ'NİN GÖRÜŞLERİNİN ANALİTİK BİR İNCELEMESİ*

Sahiron Syamsuddin
Çev: Zülfikar Durmuş**
İnönü Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi
zdurmus@inonu.edu.tr

Sana Kitab'ı indiren O'dur. Onda Kitab'ın esası olan muhkem âyetler ve diğer müteşâbih (âyetler) vardır. Gönüllerinde eğrilik bulunan kimseler, karışıklık çıkarmak arzusu ve (kendilerine göre) yorumunu yapmak amacıyla, ondaki müteşâbih âyetlere uyarlar. Oysa onların yorumunu ancak Allah bilir. İlimde derinleşmiş olanlar, 'Ona inandık; hepsi Rabbimizin katındandır' derler. Ancak akıl sahipleri ders alırlar.¹

Giriş

3. Âl-i İmrân sûresinin 7. âyeti, hem kesin anlamlı kelimeleri hem de gramatik meseleleri içerdiği için *tefsîr* literatüründe en tartışmalı âyetlerden biridir.² Örneğin Taberî, *Câmiu'l-Beyân*³ adlı eserinde *muhkemât* ve *müteşâbihât* kelimelerinin anlamına ilişkin en az beş farklı görüş zikretmektedir.⁴ Bu beş görüş şunlardır:

Birincisi, İbn Abbâs (ö. 87/688) ve Mukâtil (ö. 150/767)'e göre, *muhkem* âyetler kendileriyle amel edilen nâsih âyetlerdir. Bu görüş, daha sonra *Meâni'l-Kur'ân*⁵ adlı eserinde Ferrâ (ö. 207/822) tarafından da kabul edilmiştir. *Müteşâbih*

* Makalenin orijinal adı: "Muhkam and Mutashâbih: An Analytical Study of al-Tabarî's and al-Zamakhsharî's Interpretations of Q. 3: 7" dir. *Journal of Qur'anic Studies*, London 1999, C. I, Sayı: 1.
** Yrd. Doç. Dr., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

¹ Makaledeki bu ve diğer âyetlerin çevirisi Muhammed Marmaduke Pickthall'ın *The Meaning of the Glorious Koran* (Delhi, World Islamic Publications, 1981) adlı eserinden alınmıştır.

² Wansbrough, *Quranic Studies* adlı eserinde bu konuların bazıları hakkında ilk dönem müfessirleri tarafından kabul edilen görüşleri incelemektedir. Bkz: John Wansbrough, *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, London Oriental Series, 31 (Oxford University Press, 1977), s. 148-70.

³ Bkz: Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-beyân fî tefsiri'l-Qur'ân* (Beyrut, Dâru'l-Ma'rife, 1986), 3: 113-7.

⁴ Ebû Hayyân (ö. 754/1344) *el-Bahru'l-muhît* adlı eserinde *muhkemât* ve *müteşâbihât*'ın anlamıyla ilgili yirmiden fazla görüş zikretmektedir. Konu hakkında daha fazla bilgi için bkz: Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf, *el-Bahru'l-muhît* (Riyâd, Mektebe ve Metâbiu'n-Nasri'l-Hadîse, tsz.), 2: 381-2.

⁵ Bkz: Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd, *Meâni'l-Qur'ân*, ed. Ahmed Yûsuf Necâti ve Muhammed Ali Neccâr (Beyrut, Dâru'r-Surûr, tsz.) 1: 190.

âyetler ise, kendileriyle amel edilmeyen mensûh âyetlerdir.⁶ *İkincisi*, Mücâhid b. Cebr (ö. 104/722)'e göre, helal ve haramı ihtiva eden âyetler *muhkem*, bunların dışında kalıp birbirlerini tasdik eden âyetler ise *müteşâbih*'tir. Mücahid'den benzeri bir başka görüş daha rivayet edilmiştir.⁷ *Üçüncüsü*, Muhammed b. Ca'fer b. Zübeyr'e göre, sadece bir şekilde tefsîr edilebilen âyetler *muhkem*, farklı şekillerde tefsîr edilebilen âyetler ise, *müteşâbih*'tir.⁸ Bu görüş Ebû Ali Cubbâi (ö. 303/915) tarafından da kabul edilmiştir.⁹ *Dördüncüsü*, İbn Zeyd'e göre, Allah'ın, mesajını bildirdiği âyetler ile geçmiş toplumlar ve onlara gönderdiği elçilerin kıssalarını tafsilatlı bir şekilde anlattığı âyetler *muhkem*, birbirine benzeyen ifadelerle çeşitli *sûrelerde* tekrarlanan kıssaların anlatıldığı âyetler ise, *müteşâbih*'tir. Bu kıssalardaki *müteşâbih*, ya lafızları aynı manaları farklı ya da lafızları farklı manaları aynı olabilir.¹⁰ *Beşinci görüş*, Câbir b. Abdillâh tarafından zikredilmiştir. Ona göre yorumunu ve manasını *alimlerin* bilip anladığı âyetler *muhkem*, bazı *sûre* başlarında bulunan *hurûfu mukattaa* ve kıyametin ne zaman kopacağı gibi sadece Allah tarafından bilinebilen âyetler ise *müteşâbih*'tir.¹¹

Âyetteki *ümmü'l-kitâb* terkinin özelliği ile ve *mâ ya'lemu te'vilehû illâallah ve'r-râsîhûne fi'l-ilmî yekûlûne âmennâ bihi* cümlesindeki “vav” bağlacı gibi gramatik problemler de Kur'ân müfessirleri arasında tartışma konusu olmaktadır.

Bu noktalar, Kur'ânî hermenötiğin erken döneminde kendi içinde tartışmaya yol açan bir mesele olarak Kur'ân yorumunun pratiğinin temelini oluşturmak amacıyla 3. Âl-i İmrân sûresinin 7. âyetinin sahasıyla ilgili ciddi tartışmalardır. Diğer

⁶ Bkz: Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3: 114; Mukâtil b. Süleymân, *Kitâb tefsîru'l-hams mie âyet mine'l-Qur'ân* (Dâru'l-Maşrik, 1980), s. 275; Begavî, Hüseyin b. Mesûd Ferrâ, *Meâlimu't-tenzîl*, ed. Hâlid Abdurrahmân el-Akk ve Mervân Suvâr (Beyrut, Dâru'l-Ma'rife, 1986), 1: 279; Cassâs, Ahmed b. Ali er-Râzî, *Ahkâmu'l-Qur'ân* (Beyrut, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, tsz.), 2: 3; Cevzî, Abdurrahmân b. Ali, *Zâdu'l-mesîr fi'l-ilmî't-efsîr* (Beyrut, el-Metebetü'l-İslâmî li'l-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1964), 1: 350-1; Tûsî, Muhammed b. Hasan, *et-Tibyân fi tefsîri'l-Qur'ân*, ed. Ahmed Şevki Emîn ve Ahmed Habîb Kasîr (Necef, Mektebetü'l-Amîn, 1957), 2: 395; Tabresî, Fadl b. Hasan, *Mecmau'l-beyân fi tefsîri'l-Qur'ân* (Beyrut, Dâru'l-Kitâbi'l-Lübânî, 1957), 3: 15; Hâzin, Ali b. Muhammed, *Lübâbu't-te'vil fi ma'ânî't-tenzîl* (Kahire, Matbaatu't-Tekaddümi'l-İlmiyye, 1955), 1: 269; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 2: 381; Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekir, *ed-Dürü'l-mensûr fi't-efsîr bi'l-me'sûr* (Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990), 2: 6; Âlûsî, Şihâbuddîn, *Rûhu'l-meânî fi tefsîri'l-Qur'âni'l-azîm* (Beyrut, Dâr İhyâ't-Türâsî'l-Arabî, tsz.), 3: 82; Wansbrough, *Quranic Studies*, s. 150.

⁷ Bkz: Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3: 115; Begavî, *Meâlimu't-tenzîl*, 1: 278-9; Tûsî, *et-Tibyân*, 2: 395; Tabresî, *Mecmau'l-beyân*, 3: 15; Suyûtî, *ed-Dürü'l-mensûr*, 2: 7; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 3: 82.

⁸ Bkz: Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3: 115-6; Begavî, *Meâlimu't-tenzîl*, 1: 279; Tûsî, *et-Tibyân*, 2: 395; Tabresî, *Mecmau'l-beyân*, 3: 15.

⁹ Bkz: Tûsî, *et-Tibyân*, 2: 395; Tabresî, *Mecmau'l-beyân*, 3: 15; Daniel Gimaret, *Une Lecture Mu'tezilite du Coran: le tafsîr d' Abû Ali al-Djubba'î* (ö. 303/915) *partiellement reconstitue a partir de ses citateurs* (Paris, Peeters, 1994), s. 167.

¹⁰ Bkz: Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3: 116; Tûsî, *et-Tibyân*, 2: 395.

¹¹ Bkz: Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3: 116; Begavî, *Meâlimu't-tenzîl*, 1: 279; Tûsî, *et-Tibyân*, 2: 395.

taraftan söz konusu âyet, pek çok kişi tarafından İslâm'da tefsîr geleneğini onaylayan âyet olarak telakki edilmektedir.¹² Ebû Zeyd'in *el-İtticâhu'l-aklî fi't-tefsîr* adlı eserinde dediği gibi, Mu'tezilî âlimler bile, bu âyeti, *müteşâbih* âyetlerin *te'vîli*ni pratize eden bir temel olarak kabul etmektedirler.¹³ Zemahşerî (ö. 538/1144) *el-Keşşâf*'ının girişinde, bu âyetin içeriğini okuyucuya şöylece hatırlatmaktadır: '...Allah, Hz. Peygamber'e Kur'ân'ı *muhkem* ve *müteşâbih* olmak üzere iki şekilde vahyetti.'¹⁴ Diğer taraftan pek çok Ehl-i Sünnet âliminin bu âyete bakışı farklıdır. Abbott'a göre, Hz. Ömer'in *müteşâbih* âyetlerin yorumu hakkında soru sorduğu için Sabig b. Asel'i cezalandırması, *müteşâbih* âyetlerin yorumunun pratiğini Hz. Ömer'in prensip olarak onaylamadığını göstermektedir.¹⁵ Birkeland'ın *Old Muslim Opposition*¹⁶ adlı eserinde belirttiği gibi, bu tür davranışlar ve hicretten sonra ikinci asır süresince Ehl-i sünnetin dirâyet tefsîrine muhalefetinin ortaya çıkması, bu âyetin, hermenötiksel pratiğinin (*te'vîl*) dinî bir iddia olarak anlaşılmadığını göstermektedir. 3. Âl-i İmrân sûresinin 7. âyeti ile bundan başka diğer iki âyetin¹⁷ üzerine bina edildiği Kur'ânî materyallerin sadece Hz. Peygamber tarafından tefsir edilebilen, sadece Allah tarafından bilinen ve yine yalnızca Arapça'yı bilen uzmanlar tarafından yorumlanabileceği şeklinde Taberî tarafından¹⁸ üç kısma ayrılmış olması, hem Hz. Peygamber'in tefsiri hem de linguistik mahareti aracılığı ile Kur'ân'ın kısmî anlaşılmasına ulaşmanın mümkünlüğünün kabul edildiğini göstermektedir. Bu düşünce aynı oranda, bazı Kur'ânî pasajların anlaşılmasının imkansızlığı düşüncesini onaylamaya da yardımcı bulunmaktadır. Kendi kendimize sormamız gereken soru, Kur'ân'ın yorumlanmasına ilişkin ilk dönemden beri yukarıda işaret edilen hususlar üzerindeki muhalefetin niçin sona erdiği.

¹² Andrew Rippin, 'Tafsîr' Mircea Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion* (New York, Macmillan, 1987), 14: 238.

¹³ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *el-İtticâhu'l-aklî fi't-tefsîr: dirâse fi kadiyyati'l-mecâz fi'l-Qur'ân inde'l-mu'tezile* (Beyrut, Dâru't-Tenvîr, 1982), s. 164, 180.

¹⁴ Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidi'd-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vîl* (Beyrut, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, tsz.), 1: 2.

¹⁵ Nabia Abbott, *Studies in Arabic Literary Papyri II: Qur'ânic Commentary and Tradition*, Universtiy of Chicago Oriental Institute Publications, 76 (Chicago University Pres, 1967), 2: 110. Ayrıca bkz: Fred Leemhuis, 'Origins and Early Development of the tafsîr Tradition' Andrew Rippin (ed.), *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'ân* (Oxford, Clarendon Pres, 1988), s. 16-18.

¹⁶ Bkz: Harris Birkeland, *Old Muslim Opposition Against Interpretation of the Koran* (Oslo, I Kommissjon Hos Jacob Dybwad, 1955), s. 30.

¹⁷ Bu âyetlerin meâlleri şöyledir: 'Açık belgeler ve kitaplarla. İnsanlara kendilerine gönderileni açıklayasın ve düşüneler diye, sana da Zikr'i indirdik.' (16. Nahl 44). '(Ey Muhammed!) Sana Kitab'ı, ancak ayrılığa düştükleri şeyleri onlara açıklaman için ve inanan topluma rehber ve rahmet olsun diye indirdik.' (16. Nahl 64).

¹⁸ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1: 25-6. Keza bkz: Jane Dammen McAuliffe, 'Quranic Hermeneutics: The Views of al-Tabarî and Ibn Kathîr,' Rippin (ed.), *Approaches*, s. 49-50.

Bu çalışmamızda, söz konusu âyetle ilgili olarak özellikle Ehl-i sünnet yorumunun temsilcisi olan ve tefsiri rivâyet tefsîri¹⁹ olarak tasnif edilen Taberî (ö. 310/923)²⁰ ile Mu'tezilî olan ve tefsiri *rey* üzerine temellendirilen²¹ Zemahşerî (467/1075)'nin²² yorumları üzerinde yoğunlaşacağız. Bu makalenin amacı, yukarıdaki âyetin daha çok tartışmaya yol açan bazı yönlerine ilişkin Taberî ve Zemahşerî'nin izahlarını analiz etmektir. Bu işi Batılı bilim adamlarının yapmadığını söylemeyiz. Çünkü Goldziher, McAuliffe ve Kinberg tarafından Kur'ân müfessirlerinin bu âyeti nasıl anladıklarını inceleyen en azından üç çalışma yapılmıştır. *Richtungen der islamischen Koranauslegung* adlı eserinde Goldziher, Zemahşerî'nin tefsir metodunu anlama çabası olarak söz konusu âyetle ilgili yorumunu tartışmaktadır.²³ 'Quranic Hermeneutics' adlı eserinde McAuliffe, Taberî ile İbn Kesîr'in söz konusu âyeti nasıl anladıklarını mukayese etmektedir.²⁴ Kinberg, 'Muhkamât and Mutashâbihât (Koran 3/7): Implication of a Koranic Pair of Terms in

¹⁹ Örneğin bkz: Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn* (Kahire, Dâru'l-Kutubi'l-Hadîse, 1961), 1: 207; Ignaz Goldziher, *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung* adlı eser Abdulhalîm el-Bahhâr tarafından *Mezâhibu't-tefsîri'l-islâmî* adıyla Arapça'ya çevrilmiştir (Kahire, Mektebetü'l-Hâneçî, 1955), s. 116-7; Jane I. Smith, *An Historical and Semantic Study of the Term 'Islâm' as Seen in a Sequence of Qur'ân Commentaries* (Missoula, Scholars Pres, 1975), s. 62.

²⁰ 224 veya 225/839 yılında Hazar Denizi'nin 12 mil güneyindeki daha sonra Taberistân olarak bilinen Kuzey İran'ın Âmûl kentinde doğan Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Kesîr Taberî, verimli bir yazar idi. O aynı zamanda ilk dönemin büyük bir müfessiri idi. Fuat Sezgin *GAS* adlı eserinde Taberî'nin bir ilahiyatçı olduğunu vurgularken, Brockelmann *GAL* adlı eserinde onu büyük tarihçiler arasına dahil eder. O aynı zamanda ölümünden sonra dağılan Ceririyye mezhebinin kurucusu olarak tanıtılır. Taberî, arasında *Târihu'r-rusûl ve'l-enbiyâ ve'l-mülûk ve'l-hulefâ, Câmiu'l-beyân fî tefsîri'l-Qur'ân, Kitâbu'l-kirâât ve tenzîlu'l-Qur'ân ve İhtilâfu'l-fukahâ* gibi eserler bulunan pek çok kitap yazdı. O, 310/923 yılında Bağdat'ta öldü. Hayatı ve eserleri hakkında detaylı bilgi için örneğin bkz: İbn Hallikân, Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr, *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zaman*, ed. İhsân Abbâs (Beirut, Dâr Sâdir, tsz.), 4: 191-192; Dâvûdî, Muhammed b. Ali, *Tabakâtu'l-müfessirîn*, ed. Ali Muhammed Ömer (Kahire, Mektebe Vehbe, 1972), 2: 106-14; Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur* (Leiden, E. J. Brill, 1937-49), i: 143, SI217; Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums* (Leiden, E. J. Brill, 1967), i: 327; J. Cooper, *The Commentary on the Qur'ân* (Oxford University Pres, 1987) isimli *Jâmî al-bayân*'ın çevirisinin girişinde, 1: ix-xxxv; Jane Dammen McAuliffe, *Quranic Christians: An Analysis of Classical and Modern Exegesis* (Cambridge University Pres, 1991), s. 38-45; R. Paret, 'Al-Tabarî', M. Th. Houtsma (ed.), *E. J. Brill's First Encyclopedia of Islam* (Leiden, E. J. Brill, 1987), 8: 578-9.

²¹ Mahmûd b. Ömer b. Muhammed b. Ömer Zemahşerî, Havârizm'in küçük bir kasabası olan Zemahşer'de 467/1075 yılında doğdu. O, dilci, ilâhiyatçı, tefsirci ve coğrafyacı idi. Aralarında *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzîl, Kitâbu ünmûzec fî'n-nahv, Esâsu'l-belâga, Kitâbu'l-emkine ve'l-cibâl ve'l-miyâh* ve *el-Minhâc fî usûli'd-dîn* bulunan pek çok eser yazdı. Sonuncu eseri *Mu'tazilite Creed of az-Zamahsari* (ö. 538/1144) ismi altında Sabine Schmidtke tarafından çevrildi ve basıldı. Zemahşerî 537/1144 yılında memleketinde öldü. Hayatı ve eserleri hakkında detaylı bilgi için örneğin bkz: İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 5: 168-74; Lutpi İbrahim, 'Az-Zamakhsharî: His Life and Works', *Islamic Studies*, 19 (1980), s. 95-110; Andrew Rippin, 'Al-Zamakhsharî', *The Encyclopedia of Religion*, 15: 554-5; McAuliffe, *Quranic Christians*, s. 49-54; Zemahşerî'nin *el-Minhâc fî usûli'd-dîn* adlı eserinin Schmidtke tarafından *A Mu'tazilite Creed of az-Zamakhshari* (ö. 538/1144) olarak çevirisinin girişi (Stuttgart, Deutsche Morgenlandische Gessellschaft & Franz Steiner, 1997), s. 7-11.

²² Örneğin bkz: Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn* 1: 432; Goldziher, *Mezâhibu't-tefsîri'l-islâmî*, s. 140; Smith, *An Historical and Semantic Study*, s. 89.

²³ Bkz: Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn* 1: 454-5; Goldziher, *Mezâhibu't-tefsîri'l-islâmî*, s. 151-2.

²⁴ Bkz: McAuliffe, 'Quranic Hermeneutics', s. 49-50.

Medieval Exegesis' isimli eserinde araştırmasını *müteşâbihât* terimi çerçevesindeki meselelerle ilgili olarak Mu'tezilî, Şîî, Sünnî ve Mutasavvîf müfessirler arasındaki tartışma üzerine yoğunlaştırmaktadır.²⁵ Bununla birlikte, onlardan hiçbiri, bu konu hakkında Kur'ân müfessirlerinin ulaştıkları sonuçlara götüren argümanları analitik olarak tanımlayarak aslını gösterememişlerdir. Bu makalede, Taberî ve Zemahşerî'nin bu meseleler hakkındaki görüşlerini desteklemede argümanlarını nasıl oluşturduklarını ve diğer klasik müfessirlerin Taberî ve Zemahşerî'nin yorumları hakkında ne düşündüklerini incelemeye çalışacağım.

Muhkemât, Müteşâbihât ve Ümmü'l-Kitâb Kelimelerinin Anlamları

I: Muhkemât

'Sana Kitab'ı indiren O'dur. Onda Kitab'ın esası olan muhkem âyetler ve diğer müteşâbih (âyetler) vardır.' âyetinin bu kısmı ile ilgili olarak Taberî, *Câmiu'l-Beyân* adlı tefsirinde²⁶ *muhkemât* kelimesini, beyân ve tafsille sağlamlaştırılmış ve yerine göre, güçlü delil ve kanıt sunan Kur'ân âyetleri olarak yorumlamaktadır. Bu deliller, helal ve haram, va'd ve vaîd, sevap ve ceza, emir ve yasak, haber ve darb-ı mesel, öğüt ve ibret gibi hususlardır.²⁷ Onun *muhkemât* tanımından çıkarılabilen özellikle iki nokta vardır: *Birincisi*, *muhkemât*, ahkâm, ibadetler, tefsirî ve edebî Kur'ânî pasajlardan oluşmaktadır. *İkincisi* ise, *muhkemât* olarak tanımlanan âyetlerdeki kriterin, sadece *muhkem* âyetlerin açık seçik ifadelerinde bulunmayıp, aynı zamanda Kur'ân'da ele alınan konular hakkında diğer âyetlerde ayrıntılı argümanların ve diğer kaynaklardan elde edilen bilgilerden de bulunabileceğidir. Bir başka pasajda Taberî şöyle demektedir:

Muhkem âyet, ya tek bir anlamı olup bir yorumdan başka yorumu olmayandır. Onu açıklayan bir başka beyâna gerek yoktur. Veya bir çok manaya gelebilecek pek çok yönü, yorumu ve tasarrufu olursa, bu durumda kastedilen manaya delâleti, ya Allah Teâlâ'nın beyânı [bir başka âyetle] ya da Hz. Peygamber'in beyânı [hadîs] ile olur. *Alimler muhkem*'in bilgisinden habersiz değildir.²⁸

²⁵ Bkz: L. Kinberg, 'Muhkamât and Mutashâbihât (Koran 3/7): Implication of a Koranic Pair of Terms in Medieval Exegesis', *Arabica*, 37 (1988), s. 143-72.

²⁶ Bu tefsir Mısır'da birkaç kez basıldı. İlk kez 1903 yılında el-Matba'a el-Meymûniyye'de yayımlandı. Birkaç yıl sonra el-Matba'a el-Emîriyye'de, 1954 yılında Mustafâ el-Bâbî el-Halebî'de ve 1969'da Dâru'l-Meârif'de basıldı. Bkz: J. J. G. Jansen, *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt* (Leiden, E. J. Brill, 1974), s. 56 vd.

²⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3: 113. Keza bkz: McAuliffe, 'Quranic Hermeneutics', s. 51.

²⁸ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3: 117.

Uhkimet (sağlamlaştırılmış/kesinleştirilmiş) sözcüğünden sonra *fussilet* (uzun uzun açıklanmış) kelimesinin zikredildiği 11. Hûd 1²⁹ ya da *yübeyyinu* kelimesinin *hakîm* kelimesiyle ilişkilendirildiği 24. Nûr 18 ve son olarak ta Allah Teâlâ'nın güzel davranışlar hakkında detaylı emirler verdiği ve her iki âyetin sonunda *yübeyyinu* ve *hakîm* kelimelerinin yer aldığı 24. Nûr 58 ve 59. âyetlerinde olduğu gibi, bu kriterler Taberî'nin, *muhkemât* kelimesinde olduğu gibi, aynı köke sahip kelimelerin Kur'ânî kullanımındaki anlayışından çıkartılmış gibi gözükmektedir. 47. Muhammed/Kıtâl sûresinin 20. âyetinde *sûretun muhkemetun* kelimelerinden bahsederken Taberî, bunları da '*muhkemetur bi'l-beyân ve'l-ferâiz*' (yani, *bir başka âyet ve farzlarla açıklanarak sağlamlaştırılmış*) şeklinde yorumlamaktadır.³⁰ Kısaca, *muhkemât* kelimesini tanımlamada Taberî, *h-k-m*, *f-s-l* ve *b-y-n* fillerinin köklerinin Kur'ân'daki kullanımlarını dikkate almaktadır. Taberî'nin çağdaşlarından olan Zeccâc (ö. 311/923), *muhkem* ya da izahla sağlamlaştırılmış âyetlerin *te'vile* ihtiyaçlarının olmadıklarını söyleyerek Taberî'yi desteklemektedir.³¹ Bununla birlikte Cassâs (ö. 370/982), Taberî'nin *muhkemât* kavramının anlamını tespitinde kullandığı Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsîr tekniği ile hem fikir değildir. Cassâs, *Ahkâmu'l-Qur'ân* adlı eserinde Kur'ân'ın tamamını *muhkem*³² olarak niteleyen 11. Hûd 1 ve 10. Yûnus 1. âyetlerindeki³³ *uhkimet âyâtuhu* kelimelerinin Kur'ân'ın her âyetinin açık seçik olduğunu göstermediğini, fakat bu kelimelerin Kur'ânî materyallerin doğruluğu ve Kur'ân'ın diğer sözlere üstünlüğünden dolayı, Kur'ân dilinin mükemmelliği ile yakından alakalı olduğunu tartışmaktadır.³⁴ Cassâs'ın, Begavî'nin (ö. 516/1117) *Meâlimu't-tenzîl*³⁵ adlı eserindeki yorumuna uygun olarak, bu iki âyeti yorumu Kur'ân'ın *i'câz* düşüncesini vurgulama çabasına yöneliktir. Ayrıca, Cassâs'a göre, Kur'ânî bir kelimenin doğru anlamını belirlemek için Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsîr metodu her zaman doğru sonucu vermeyebilir.

Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsîr metoduna ilave olarak Taberî, konuyla ilgili önceki âlimlerin görüşlerini yani, ilk otoritelere isnâd edilen rivâyetleri de dikkate

²⁹ Âyet şöyle okunmaktadır: '*Elif Lâm Râ, kitâbun uhkimet âyâtuhû sümme fussilet min ledün hakîmin habîr.*' Orijinal metinde âyet numarası 129 olarak verildiği gibi, *habîr* yerine *alîm* yazılmıştır. (ÇN).

³⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 26: 34.

³¹ Zeccâc, Ebû İshâk b. İbrahim b. es-Sarî, *Meâni'l-Qur'ân ve İ'râbuhû*, ed. Abdülcelîl Abduh Şelebî (Beyrut, Âlâmu'l-Kutub, 1988), 1: 376.

³² Bkz: Cassâs, *Ahkâmu'l-Qur'ân*, 2: 2: Hâzin, *Lübâbu't-te'vîl*, 1: 268; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîr*, 2: 381.

³³ Âyet şöyle okunmaktadır: '*Elif Lâm Râ, tilke âyâtü'l-kitâbi'l-hakîm.*' (*Elif Lâm Râ, Bunlar hikmetli kitabın âyetleridir.*)

³⁴ Bkz: Cassâs, *Ahkâmu'l-Qur'ân*, 2: 2; Hâzin, *Lübâbu't-te'vîl*, 1: 268; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîr*, 2: 381.

³⁵ Bkz: Begavî, *Meâlimu't-tenzîl*, 1: 278.

almaktadır. Bununla birlikte Taberî, bu görüşleri/rivâyetleri onaylamak için almaz. Daha doğrusu o, bu görüşleri verir ve daha sonra bu görüşlerin doyuruculuğuna dayanarak uygun olduğunu düşündüğü bir görüşü tercih eder. Böylece, Taberî'nin *muhkemât*'ı tanımlamasına bakarak, bir kimse konu hakkında onun bu görüşünün, makalenin girişinde görüşleri zikredilen Câbir b. Abdillâh, Mücâhid ve İbn Zeyd'in görüşlerinin bir sentezi olduğunu söyleyebilir.

Zemahşerî, *muhkemât* kelimesini *ihimâl* ve *iştibâh*'tan korunmak anlamında ibaresi sağlamaştırılmış âyetler olarak tanımlamaktadır.³⁶ Bundan dolayı, *muhkem* âyetlerin açık seçikliği, sahip oldukları üslup içinde olmaktadır. Konu ile ilgisi olmayan kaynaklara dayanarak *muhkem* âyetleri anlamak için her hangi bir izaha, yani başka âyetlere, hadîslere veya linguistik tahlillere ihtiyaç yoktur. Zemahşerî bu noktada Taberî'den ayrılmaktadır. Zemahşerî'nin bu düşüncesi, Muhammed b. Ca'fer b. Zübeyr, Mu'tezilî Ebû Ali Cübbâî (ö. 303/915),³⁷ Hanefî hukukçu Cassâs (ö. 370/982),³⁸ Şîî müfessir Tûsî (ö. 460/1067)³⁹ ve Sünnî müfessir İbn Kesîr (ö. 774/1373)⁴⁰ gibi pek çok yorumcunun görüşüne oldukça yakındır.

Muhkemât kelimesini Kur'ân'ı Kur'ân'la ve dilsel yöntemle yorumlayarak tanımlayan Taberî'den farklı olarak Zemahşerî, *muhkemât* kelimesi ile ilgili epistemolojik hermenotiğini sırf dilsel bir yöntem üzerine kurmuş gibi gözükmektedir. İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab* adlı eserinde *ahkeme şey'en* kelimesini "bir şeyi sağlam yapmak" ve "kişiyi ya da bir nesneyi istenmeyen tarzda olmaktan ya da davranmaktan alıkoymak" şeklinde açıklar.⁴¹ Bu lügat anlamının ışığı altında Zemahşerî, *ahkeme* fiilinin ism-i mefûlü olan *muhkemât* kelimesini, *ihimâl* ve *iştibâh*'tan (belirsizlik ve karışıklıktan) korunmuş âyetler olarak yorumlamaktadır.⁴² Zemahşerî'nin *hufiza* (yani korunmuş) tanımının *mene'a* ile aynı anlama sahip olduğuna dikkat edilmelidir. Üstelik Zemahşerî'nin *muhkem* tanımında kullandığı

³⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 337-8. Keza bkz: Goldziher, *Mezâhibu't-tefsîri'l-islâmî*, s. 151.

³⁷ Cübbâî şöyle demiştir: ". Bkz: Gimaret, *Lecture*, s. 167.

³⁸ O şöyle demektedir: '*Muhkem*'den maksat, kendisinde müşterek olmayan ve duyana sadece bir mananın muhtemel olduğu lafızdır.' Bkz: Cassâs, *Ahkâmu'l-Qur'ân*, s 2: 2.

³⁹ Tûsî, *et-Tibyân fi tefsîri'l-Qur'ân* adlı eserinde şöyle demektedir: '*Muhkem*, ona yaklaştıran herhangi bir karine ve açıklama olduğu için maksada delâlet eden bir şey olmadan sadece zahiri ile ne kastedildiği bilinen âyettir.' Tûsî, *et-Tibyân*, 2: 394. Keza bkz: et-Tabresî, *Mecmau'l-beyân*, 3: 14.

⁴⁰ İsmâil b. Kesîr ed-Dimeşkî, *Tefsîru'l-Qur'âni'l-azîm*, ed. Yûsuf Abdurrahmân (Beyrut, Dâru'l-Ma'rife, 1987), 1: 352. O şöyle demektedir: '*Allah Teâlâ, Kur'ân'da Kitâb'ın temeli olan muhkem âyetler yani, hiç kimseye kapalı olmayan delâleti açık beyyineler olduğunu haber vermektedir...*' Keza bkz: McAuliffe, 'Quranic Hermeneutics', s. 59.

⁴¹ Muhammed b. Mükerrrem b. Manzûr, *Lisânu'l-arabi'l-muhît*, Yûsuf Hayyât tarafından alfabe sırası ile yeniden düzenlenmiştir (Beyrut, Dâr Lisânu'l-Arab, 1988), 1: 289.

⁴² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 338.

mine'l-ihimâl ve'l-iştibâh kelimeleri, aynı şeyi açıklayan *mine'l-fesad* kelimelerinin yerine kullanılmıştır. Zemahşerî, söz konusu âyette geçen *muhkemât* kelimesini, örneğin 11. Hûd 1. âyetinde zikredilen, aynı kökten türetilen diğer kelimelerle ilişkilendirmemeyi tercih etmektedir. '*Elif, Lâm, Râ. Kitâbun uhkimet âyâtuhu sümme fussilet min ledun hakîmin habîrin*' (*Elif, Lâm, Râ. Bu âyetleri kesinleştirilmiş, sonra da uzun uzun açıklanmış, Haberdar ve Bilge olan Allah katından bir kitaptır*) şeklinde okunan 11. Hûd 1. âyeti ile ilgili olarak Zemahşerî, *uhkimet ayâtuhu* ifadesini şu şekilde yorumlamaktadır: Kur'ân'ın âyetleri sağlam bir şekilde tanzim edilmiştir; onlarda ne bir çelişki ne de bir bozukluk vardır.⁴³ Buna göre Zemahşerî'nin, 3. Âl-i İmrân 7. âyetindeki *muhkemât* kelimesi ile 11. Hûd 1. âyetindeki *uhkimet âyâtuhu* kelimeleri arasında bir ilişki kurmadığı anlaşılmaktadır. Üstelik, Zemahşerî'nin *uhkimet âyâtuhu* ifadesini yorumu, Kur'ân'ın taklit edilemezliği düşüncesinden kaynaklanmaktadır.⁴⁴ Bu örnekte Zemahşerî, Cassâs'ın görüşüne oldukça yakın gözükmektedir. Hâzin, *Lubâbu't-te'vîl* adlı eserinde Taberî'nin *muhkemât* tanımı ile Zemahşerî'nin tanımını birleştirme çabası içerisindedir: '*Muhkem âyetler, açıklanan, detaylı bilgi verilen, te'vîl ve karışıklık belirsizliğinden korunmuş âyetlerdir*'.⁴⁵

II: Müteşâbihât

Müteşâbihât kelimesinin anlamını belirleme gayreti içinde Taberî, *müteşâbihâtı*, 'okunuşları birbirine benzeyen, ancak manaları farklı olan' pasajlara tahsis edilebilmesi şeklinde açıklamaktadır.⁴⁶ Okuyanı ikna etmek için böyle bir yorumda bulunan Taberî, farklı bağlamlarda kullanılmasına rağmen, içerisinde *müteşâbih* ve *teşâbehe* kelimeleri geçen iki âyet zikretmektedir. Bu âyetler; 2. Bakara 25⁴⁷ ve 2. Bakara 70.⁴⁸ âyetlerdir. Allah'ın, inanıp da yararlı işler yapanlara cennetlerin mükafat olarak verileceğinden bahseden birinci âyette, *ve utû bihi müteşâbihen* (*Bu rızık onlara dünyadakine benzer olarak sunulmuştur*) kelimeleri vardır. Taberî bu âyetteki *müteşâbihen* kelimesini, tadı farklı ancak görünüşü

⁴³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 377.

⁴⁴ Boullata'ya göre Zemahşerî, Kur'ân âyetlerini çoğu kez belâgatla ilişkilendirerek Kur'ân'ın i'câzı düşüncesi ışığı altında yorumlamaktadır. Bkz: Issa J. Boullata, 'The Rhetorical Interpretation of the Qur'ân: i'câz and Related Topics', Rippin (ed.), *Approaches*, s. 147.

⁴⁵ Orijinal ifadesi şöyledir: '*[Muhkemât] ya'ni mubeyyenâtun mufassalâtun uhkimet min ihtimâli't-te'vîli ve'l-iştibâhi*'. Hâzin, *Lubâbu't-te'vîl*, 2: 268.

⁴⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3: 114. Keza bkz: McAuliffe, 'Quranic Hermeneutics', s. 51.

⁴⁷ Âyetin meâli şöyledir: '*İnanıp da yararlı işler yapanlara, kendileri için, içlerinden ırmaklar akan cennetler olduğunu müjdele! Orada rızık olarak kendilerine bir meyve verildiğinde: "Bu daha önce de rızıklandırıldığımızdır" derler. Çünkü bu rızık onlara dünyadakine benzer olarak sunulmuştur. Onlara orada tertemiz eşler de vardır ve orada sürekli kalacaklardır.*'

⁴⁸ Âyetin meâli şöyledir: '*Onlar: "Rabbine bizim için seslen de, onun ne olduğunu bize anlatsın. Sığırların hepsi birbirine benziyor. Allah dilerse, biz doğruyu bulacağız" dediler.*'

birbirine benzeyen meyveler olarak yorumlamaktadır.⁴⁹ Yine o, ikinci âyetteki *innel bakara teşâbehe aleynâ* (Çünkü bize göre tüm sığırlar birbirlerine benzer) ifadesini, ‘çeşitleri farklı olsa bile bize göre nitelikleri birbirlerine benzer’ anlamında yorumlamaktadır.⁵⁰ Oysa ‘muğlak ve anlaşılması zor’ aynı temel anlama sahip olmakla birlikte, 3. Âl-i İmrân 7, 2. Bakara 25 ve 70. âyetlerindeki *müteşâbihât*, *müteşâbih* ve *teşâbehe* kelimeleri farklı bağlamlarda kullanılmaktadır. *Müteşâbih* âyetlerin müphemliğinin nedeni, Kur’ân’ın diğer pasajlarında, hadîslerde ve linguistik referanslarda herhangi bir vahiy kaynaklı açıklamanın olmayışındandır.⁵¹ Daha sonra Taberî, hurûfu mukattaa, kıyâmetin ne zaman kopacağı, kıyamet gününden önce Hz. İsâ’nın ve Deccâl’in ortaya çıkışı gibi Allah’ın sadece kendi ilmine has kıldığı hususları Kur’ân’da gizlenmiş materyallerle *müteşâbihi* tanımlamaktadır.⁵² Bu tanımlama 3. Âl-i İmrân 7. âyetinin *sebeb-i nüzûlü* ile ilgili rivâyetlere dayanmaktadır. Bu rivâyetler arasında, Hz. Muhammed’in ümmetinin ömrünün ne kadar olacağını anlama çabası içinde *Elif Lâm Mîm*, *Elif Lâm Mîm Sâd*, *Elif Lâm Mîm Râ* ve *Elif Lâm Râ* gibi hurûfu mukattaa’ların anlamları hakkında Hz. Peygamber’le tartışan Ebû Yâsir b. Ahtab, kardeşi Huyey b. Ahtab ve bir grup Yahudi cemaati ile ilgili olarak indiğini söyleyen bir rivâyet de vardır.⁵³

Taberî’ye kıyasla Zemahşerî, *müteşâbihât*’ın anlamını tespit etmede *muhkemât* kelimesinin anlamını tespitten daha az dikkat etmektedir. O, sade bir şekilde, *müteşâbihât* kelimesini *müştebihât* ve *muhtemilât*’ın bir bileşimi olarak açıklamaktadır.⁵⁴ Zemahşerî, bu görüşe ait herhangi net bir argüman ortaya koymamaktadır. Bununla birlikte bir kişi, Zemahşerî’nin bu kelimeyi tam olarak yorumladığını söyleyebilir. İbn Kuteybe (ö. 276/889) *Te’vîlu müşkili’l-Qur’ân*’ında ve İbn Manzûr (ö. 711/1311) da *Lisânu’l-arab*’ında *müştebihât*’ın birkaç yoruma açık olan *müşkilât* ile eşanamlı olduğunu söylemektedirler.⁵⁵ Bu noktada, Zemahşerî, *müteşâbih* âyetin iki ya da daha çok anlama geldiğini söyleyerek

⁴⁹ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 1: 136; 3: 114. Keza bkz: Kenneth Cragg, *The Mind of the Qur’ân: Chapters in Reflection* (London, George Allen & Unwin Ltd., 1973), s. 41.

⁵⁰ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 1: 274-5; 3: 114. Keza bkz: İbn Manzûr, *Lisânu’l-arab*, 3: 266.

⁵¹ Bu düşüncüyü, makalenin girişinde özet olarak verildiği gibi, Taberî’nin Kur’ânî materyalleri üçe ayırmasından çıkarmaktayım: (1) Peygamber’in açıklamasıyla anlaşılabilenler (2) Sadece Allah’ın bildikleri (3) Arapça’yı bilen uzmanlar tarafından anlaşılabilenlerdir. Bu konu hakkında daha detaylı bilgi için bkz: Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 1: 25-6.

⁵² Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 3: 120. Keza bkz: Semerkandî, *Bahru’l-ulûm*, 1: 246-7; Hâzin, *Lübâbu’t-tenzîl*, 1: 270.

⁵³ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 3: 118. Keza bkz: Hâzin, *Lübâbu’t-tenzîl*, 1: 270; Suyûtî, *ed-Dürü’l-mensûr*, 2: 8.

⁵⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 338.

⁵⁵ Bkz: İbn Manzûr, *Lisânu’l-arab*, 3: 266; İbn Kuteybe, *Te’vîlu müşkili’l-Qur’ân*, ed. Ahmed Sakr (Kahire, Dâru İhyâi’l-Kutubi’l-Arabî, tsz.), s. 75.

Cübbâî'nin görüşünü tekrarlamaktadır.⁵⁶ Ayrıca o, teolojik hususların bahsedildiği 75. Kıyâmet 22-23⁵⁷ ve 17. İsrâ 16.⁵⁸ âyetlerini *müteşâbih* âyetlerin iki örneği olarak *müteşâbihât* şeklinde açıkça tanımlamaktadır. Zahirî mesajları 'Allah'ın cennette görülebileceğini' ve 'Allah'ın bir kenti helak etmek istediği zaman onun varlıklı insanlarına emrettiğini' ifade eden bu iki âyet, Mu'tezilî müfessirlere göre, *muhkemât* olarak telakki edilen ve zıtlığı ifade eden yani, Allah'ın cennette görülmesinin imkansızlığını ve Allah'ın kötü eylemleri emredebileceği fikrinin saçmalığını ifade eden 6. En'âm 103⁵⁹ ve 7. A'râf 28.⁶⁰ gibi âyetlerle çelişmektedir.⁶¹ Verilen bu iki örnek âyetten hareketle bir kişi, Zemahşerî'ye göre, *muhkem* ve *müteşâbih* fikrinin Kur'an'ın teolojik yönleriyle sınırlı olduğunu söyleyebilir. Mu'tezilî müfessirlere zıt olan bu âyetler *müteşâbihât* olarak addedilirken, Mu'tezilî doktrinlerini destekleyen bu iki âyet, *muhkemât* olarak telakki edilmektedir.⁶² İki kelimenin tanımına gelince, Kur'an'ı *muhkemât* ve *müteşâbihât* âyetlere bölmüş olarak görünmesiyle en azından bu anlamda Zemahşerî'nin indirgemeci olduğu söylenebilir. Gerçekte Kur'an bir teoloji kitabı olmanın çok daha ötesinde bir kitap olmasına rağmen, Zemahşerî Kur'an'ın sahasını teoloji ile sınırlandırmaktadır. Hakikaten, onun Kur'an âyetlerini *muhkem* ve *müteşâbih* olarak iki gruba ayırması, Kur'an'ın kendi yapısından çok, savunduğu Mu'tezilî doktrininin bir yansımasıdır.

III: Hunne ummu'l-kitâbi

3. Âl-i İmrân 7. âyetinde 'Bunlar [muhkem âyetler] *Kitab'ın esasıdır*' şeklinde çevrilen *hunne ummu'l-kitâbi* ifadesini görmekteyiz. Bu Kur'anî ifade, hem anlamı hem de gramatiksel yönüyle problemler oluşturmaktadır. Bunun anlamı ile ilgili olarak Taberî, *ummül kitâb*'in,⁶³ 'dinin temeli, farzları, hadleri ve insanların

⁵⁶ Gimaret, *Lecture*, s. 167.

⁵⁷ Âyetlerin meâlleri şöyledir: 'Yüzler var ki o gün ışıltılı parlar. Rabbine bakar.'

⁵⁸ Âyetin meâli şöyledir: 'Biz bir kenti yok etmek istediğimiz zaman, önce varlıklarına emrederiz, onlar orada yoldan çıkarlar; böylece verilen sözü hak ederler. Biz de orasını yerle bir ederiz.'

⁵⁹ Âyetin meâli şöyledir: 'Gözler Onu algılayamaz, O ise gözleri kavrar, çünkü O (her şeye) nüfuz eder ve haberdar olur.'

⁶⁰ Âyetin meâli şöyledir: 'Onlar, çirkin bir şey yaptıkları zaman, "Babalarımızı böyle yapar bulduk; Allah da bize bunu emretti" derler. De ki: "Allah çirkin şeyler emretmez. Allah'a karşı bilmediğiniz şeyleri mi söylüyorsunuz?"'

⁶¹ Bkz: Ebû Zeyd, *el-İtticâh*, s. 139 vd.

⁶² Örneğin bkz: Zehibî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1: 455; Kinberg, *Muhkamât and Mutashâbihât*, s. 160.

⁶³ *Kitâb* ve çoğul formu *kutub* kelimesi Kur'an'da 261 kez kullanılmaktadır. Bu kelime tam anlamıyla 'kitâb' olarak çevrilmektedir. Bununla birlikte çeşitli anlamlara da sahiptir. Berg 'Taberî's Exegesis of the Qur'anic Term *al-Kitâb*' isimli makalesinde et-Taberî'nin söz konusu kavramla ilgili yorumunu incelemektedir. Berg, Taberî'ye göre, Kur'an'da *kitâb* kelimesinin 'herhangi bir yazıyla evlilik kontratından oluşma, amellerin kaydedildiği (*kitâbu'l-a'mâl*), Allah'ın bilgisi (*ilm*), Kur'an, Tevrat ve İncil' anlamlarına geldiğini kaydetmektedir. Özellikle 3. Âl-i İmrân 7. âyetinde kullanılan *el-kitâb* kelimesi Kur'an'a işaret etmektedir. Daha fazla bilgi için bkz: Herbert Berg, 'Taberî's Exegesis of the Qur'anic Term *al-Kitâb*', *Journal of the American Academy of Religion*, 63: 4 (1995), s. 761-74.

ihtiyaç duydukları diğer dinî meseleleri ihtiva eden Kur'ân'ın esası' anlamında olduğu görüşünü kabul etmektedir.⁶⁴ *Ummu'l-kitâb*'in *aslu'l-kitâb*'la aynileştirilmesinde⁶⁵ Zemahşerî ile Taberî aynı görüştedir. Bununla birlikte onlar, *muhkem* âyetlerin *ummu'l-kitâb* veya *aslu'l-kitâb* olarak isimlendirilmelerinin sebepleri hususunda farklı düşünmektedirler. Taberî'ye göre, *muhkem* âyetler *umu'l-kitâb* olarak isimlendirilir. Çünkü onlar, Kur'ânî pasajların temelini oluşturmaktadırlar ve insanların ihtiyaç hissettiklerinde sığındığı/başvurduğu yerdir. Tıpkı Araplar'ın 'birlikler halindeki insanları birleştiren sancağa' *ummu'l-kavm* demeleri gibidir.⁶⁶ *el-Bahrul muhîr*⁶⁷ adlı eserinde Ebû Hayyân tarafından da kabul edildiği için Taberî'nin *ummu'l-kitâb*'ı yorumu, sadece filolojik bir yorum olduğunu gösterir. Taberî, 13. Ra'd 39⁶⁸ ve 43. Zuhuf 4.⁶⁹ âyetlerinde olduğu gibi, Kur'ân'ın başka bir yerinde *ummu'l-kitâb* kelimesinin herhangi bir kullanımından söz etmez. Diğer taraftan Zemahşerî, *muhkem* âyetlerin niçin *ummu'l-kitâb* olarak isimlendirildiklerinin sebebine dikkat çekmektedir. Çünkü ona göre *muhkem* âyetler, *müteşâbih* âyetlerin yorumunda temel olarak alınırlar.⁷⁰ Cassâs ve Âlûsî'ye göre, böyle bir yorum, aynı âyette Kur'ânî ifadenin genel anlamından (*fahvel hitâb*) çıkarılan bir mana tarafından da desteklenmektedir: 'Gönüllerinde eğrilik bulunan kimseler, karışıklık çıkarmak arzusu ve (kendilerine göre) yorumunu yapmak amacıyla, ondaki müteşâbih âyetlere uyarlar.' Cassâs ve Âlûsî'ye göre bu cümle, *müteşâbih* âyetleri *muhkem* âyetlere arzetmenin gerekliliğini içermektedir.⁷¹ Bu görüş daha sonra, örneğin Tûsî ve İbn Kesîr tarafından da benimsenmiştir. Tûsî *et-Tibyân* adlı eserinde bu hususla ilgili olarak şöyle demektedir: '*Ummu'l-kitâb*'ın anlamı, kendisiyle *müteşâbihe* ve din işleri gibi başka hususlara delil getirilen *aslu'l-kitâb*'dır'.⁷² İbn Kesîr de *Tefsîru'l-Qur'âni'l-azîm* adlı tefsirinde şöyle demektedir:

Kur'ân'ın bu âyetindeki *kitâb* kelimesinin referansı hakkında klasik müfessirler arasında herhangi bir uyuşmazlık göremiyorum. Bkz: Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3: 113; Semerkandî, *Bahrul-ulûm*, ed. Ali Muhammed Muavved, Adil Ahmed Abdulmevûd ve Zekeriyâ Abdülmeâcid (Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993), 1: 245; Cassâs, *Ahkâmu'l-Qur'ân*, 2: 2; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 338; Tûsî, *et-Tibyân*, 2: 394; Tabresî, *Mecmau'l-beyân*, 3: 14; Suyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr*, 2: 6; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 3: 81.

⁶⁴ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3: 113. Keza bkz: Berg, *JAAR* 63: 4 (1995), s. 765; Kinberg, '*Muhkemât and Mutashâbihât*', s. 151.

⁶⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 338.

⁶⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3: 113.

⁶⁷ Ebû Hayân, *el-Bahrul muhîr*, 2: 382.

⁶⁸ Âyetin meâli şöyledir: '*Allah dilediğini siler, dilediğini bırakır. Ana Kitâb (ummu'l-kitâb) O'nun katındadır.*'

⁶⁹ Âyetin meâli şöyledir: '*Şüphesiz o, Bizim katımızda Ana Kitâb (ummu'l-kitâb)'da mevcut yüce ve hikmet dolu bir Kitâb'dır.*'

⁷⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 338. Keza bkz: Schmidtke, *Mu'tazilite Creed*, s. 44, 82.

⁷¹ Cassâs, *Ahkâmu'l-Qur'ân*, 2: 3; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 3: 82.

⁷² Bkz: Tûsî, *et-Tibyân*, 2: 395. Keza bkz: Tabresî, *Mecmau'l-beyân*, 3: 14.

‘*Müteşâbih* âyetlerin delâleti (anlamı) *muhkem* âyetlere uygunluğuna göre anlaşılmalıdır’.⁷³

Daha sonra Zemahşerî, *muhkem* bir âyetin nasıl *müteşâbih* bir âyetin temeli olduğunu gösteren iki örnek vermektedir. Zemahşerî’nin *müteşâbih* âyet olarak düşündüğü 75. Kıyâmet 23. âyeti, *muhkem* olan 6. En’âm 103. âyetinin ışığı altında yorumlanmalıdır. 17. İsrâ 16. âyeti de 7. A’râf 28. âyete göre anlaşılmalıdır.⁷⁴ Bu örneklerden hareketle, Zemahşerî’ye göre, her *muhkem* âyetin *ummu’l-kitâb* olarak telakki edilebileceği sonucu çıkarılabilir. Bu görüş, problematik olabilir. Bununla birlikte 3. Âl-i İmrân 7. âyetindeki *hunne* kelimesi *mübtedâ* (subject) ve *ummu’l-kitâb* kelimesi de onun *haberi* olarak anlaşılacak olursa bu durum, Zemahşerî’nin sessiz kaldığı önemli bir noktadır. Biz bu problemi aşağıda daha ayrıntılı bir şekilde tartışacağız.

Arapça dilbilgisi kurallarına göre, sözdizimsel formlarıyla ilgili olarak cümlelerin *mübtedâ* ve *haberi* arasında gramatik uygunluk zorunludur.⁷⁵ Bununla birlikte, karmaşık/anlaşılmayan özel bir anlam varsa uygunsuzluk olabilir. *Muhkemât*’tan söz eden ve çoğul formunda *mübtedâ* olarak gelen *hunne* kelimesi ile tekil formunda *haber* olarak gelen *ummu’l-kitâb* kelimelerinin gramatik yapısı bu konudaki nadir örneklerdendir. Taberî, bu sözdizimsel uygunsuzluk için şöyle bir neden ileri sürmektedir: Allah, *ummu’l-kitâb* ile *muhkem* âyetlerin tamamını kastetmektedir, yoksa onlardan her bir âyetin *ummu’l-kitâb* olduğunu değil.⁷⁶ Taberî’nin kanıtlamaya çalıştığı gibi, eğer bunun anlamı *muhkem* âyetlerden her biri *ummu’l-kitâb* olsaydı, bu durumda ‘*Hunne Ummuhâtu’l-kitâb*’ denmesi gerekirdi.⁷⁷ Daha sonra Begavî⁷⁸ tarafından da kabul edilen bu görüşünü Taberî, aynı gramatik problemin mevcut olduğu 23. Mü’minûn 50. âyetiyle desteklemektedir. ‘*Ve cealnâ ibne Meryeme ve ummehû âyeten*’ âyetinde *âyeteyni* denmeyip *âyeten* denmesinin anlamı, onların (Meryem ve oğlu İsa) ikisini bir mu’cize yaptık demektir.⁷⁹ Taberî,

⁷³ İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Qur’âni’l-azîm*, 1: 352.

⁷⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 338.

⁷⁵ İbn Mâlik (ö. 672/1274) *Elfiye* adlı eserinde şöyle demektedir: ‘Eğer “*Zeydun âzirun men i’tizar*” dersin, bu cümledeki *Zeyd* *mübtedâ* ve *âzir* ise *haberdîr*. *Zeyd* ve *âzir* kelimelerinin her ikisi de *müfret* (tekil) ve *müzekker* (eril) olduklarından dolayı birbirleriyle uyum içindedirler.’ Bkz: İbn Akîl, *Kitâb şerh İbn Akîl alâ Elfiyye İbn Mâlik*, ed. Remzi Münîr Ba’lebekkî (Beyrut, Dâru’l-İlm li’l-Melâyîn, 1992), s. 94.

⁷⁶ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 3: 113.

⁷⁷ Aynı yer.

⁷⁸ Begavî, *Meâlimu’t-tenzil*, 1: 278.

⁷⁹ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 3: 114. Keza bkz: Tûsî, *et-Tibyân*, 2: 395; Tabresî, *Mecmau’l-beyân*, 3: 15. Tabresî, *Mecmau’l-beyân* adlı eserine Hz. İsa olmaksızın Meryem’in ve Meryem olmaksızın da Hz. İsa’nın bir anlam ifade etmeyeceğini ilave eder.

ummu'l-kitâb'ın tekil formunun pek çok kelimenin literal bir alıntısını (irabı mahkî) oluşturduğunu söyleyen Basralı nahivcilerle hem fikir değildir.⁸⁰ Sanki şöyle bir soru sorulmaktadır: '*Hangisi ummu'l-kitâb'dır*'? Bunun cevabı '*hunne ummu'l-kitâb*' yani, *muhkem* âyetler *ummu'l-kitâb*'dır şeklindedir.⁸¹ Taberî'nin Basralı nahivcilerle uyuşmazlığı şu gerçek üzerine temellenmektedir: Allah'ın *ummu'l-kitâb*'ı kullanması, onun bir iktibas olduğuna inanmanın bir nedeninin olmayacağıdır.⁸² Taberî'nin *muhkem* âyetlerin tamamının Kur'ân'ın esası olduğu düşüncesi, *muhkem* âyetlerin, *müteşâbih* âyetlerin her birinin yorumuna temel olarak hizmet edebileceğini düşünen Mu'tezilî prensiplere verilen bir cevap olarak tasarlanmıştır. Bu itibarla, bir Ehl-i Sünnet ilâhiyatçısı olan Taberî'nin Mu'tezile'ye karşı olduğu şeklindeki Gilliot ve Smith'in yargısıyla hem fikirim.⁸³ Maalesef, önde gelen ilk gramercilerden biri olması gerçeğine rağmen Zemahşerî, Taberî'nin görüşüne karşı bu cümle yapısına ilişkin (sentaks) problemle ilgili görüşünü açıklamamıştır. Belki de o, *ummu'l-kitâb*'ın anlamı ile ilgili görüşünü desteklemek için *umm* kelimesini 'kendisine müracaat edilen' şeklinde açıklamanın yeterli olduğunu düşünmüş olabilir.⁸⁴

Müteşâbih âyetlerin yorumlanıp yorumlan(a)mayacağı problemi

3. Âl-i İmrân 7. âyeti *müteşâbih* âyetleri yorumlamanın pratiğini savunsa da savunmasa da yukarıdaki tartışma, *te'vîl* kelimesinin Müslümanlarca nasıl anlaşıldıkları ve '*ve mâ ya'lemu te'vîlehu illâallahu ve'r-râsihûne fi'l-ilmî yekûlûne âmennâ bihi kullun min indi rabbinâ*' âyetindeki *Allah* ile *er-râsihûn* kelimeleri arasındaki *vav* bağlacı ile ilgilidir. Âyetteki *te'vîl* kelimesi ilk dönem âlimleri tarafından farklı şekillerde yorumlanmaktadır: İbn Abbâs'a göre, Hz. Peygamber'in ashâbının yaşam müddetleri; Süddî'ye göre, Kur'ân'ın sonu ve Muhammed b. Ca'fer b. Zübeyr'e göre ise, Kur'ân'ın tefsiridir.⁸⁵ Taberî, bu terimi zamanın sonu yani, Hz. Peygamber'in ümmetinin eceli ile aynı saymaktadır.⁸⁶ Karışıklık çıkarmak arzusu ve (kendilerine göre) yorumunu yapmak amacıyla, ondaki *müteşâbih* âyetlere uyanların Kur'ân tarafından kınanması durumundan hareketle Taberî, İbn Abbâs ve Süddî'nin

⁸⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3: 114. Keza bkz: Tûsî, *et-Tibyân*, 2: 395.

⁸¹ Tûsî, *et-Tibyân*, 2: 395.

⁸² Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3: 114.

⁸³ Bkz: Claude Gilliot, *Exegese, langue et theologie en Islam: l'exegese coranique de Tabari* (Paris, J. Vrin, 1990), s. 281; Smith, *An Historical and Semantic Study*, s. 61.

⁸⁴ Bkz: İbn Manzûr, *Lisânu'l-arabi'l-muhît*, 1: 104.

⁸⁵ Bkz: Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3: 121; Semerkadî, *Bahru'l-ulûm*, 1: 247; Tabresî, *Mecmau'l-beyân*, 3: 15-16.

⁸⁶ Bkz: Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3: 121; Ali b. Hüseyin el-Esbehânî, *Keşfu'l-müşkilât ve izâhu'l-mu'dilât*, ed. Muhammed Ahmed ed-Dâli (Şam, Matbûât Mecmeu'l-Lüga el-Arabiyye, tsz.), 1: 216.

tanımlarının daha doğru bir anlama sahip olduğunu düşünmektedir.⁸⁷ Taberî, aynı âyeti yorumlayarak şöyle demektedir:

Allah'tan başka hiç kimse kıyametin ne zaman kopacağını, Hz. Muhammed'in, ümmetinin ve mevcut şeylerin ecelinin ne zaman sona ereceğini bilemez. Hesab (cümmel hesabı), tencim ve kehanet yoluyla bu gibi hususların bilgisini idrak etmeyi ümit eden insanlar bile bilemez. İlimde derinleşmiş olanlar şöyle derler: '*Ona inandık; hepsi Rabbimizin katındandır*'. Onlar bunu bilmezler. Fakat, onların diğer insanlara karşı bilgilerinin üstünlüğü, bu gibi hususları bilen sadece Allah'ın bildiğini bilmeleridir.⁸⁸

Taberî'nin Semerkadî⁸⁹ ile de uyuşan durumu, kısmen âyetin *nüzul sebebini* temeli üzerine İbn Abbâs ve Süddî'yi desteklemektedir. Diğer bir ifadeyle ona göre, *te'vîl* kelimesinde *müteşâbih* âyetlerin yorumlanmasını yansıtan hiçbir şey yoktur.

Bağlaç olan *vav*'ın gramatik problemi ile ilgili Taberî, bu cümledeki *Allah* ile *er-râsîhûn fi'l-ilm* kelimelerini bağlayan *vav*'ın, *atf vavı* olmadığını belirtmektedir. Daha doğrusu bu *vav*, cümlelerin başlangıcını belirten *istinâf vavı*'dır.⁹⁰ Aslında bu hususla ilgili iki görüş vardır. Bu görüşlerin her biri Taberî tarafından tefsirinde kaydedilmiştir. Hz. Aişe, bir rivâyete göre İbn Abbâs, Urve, Ömer b. Abdilaziz ve Mâlik'e isnat edilen birinci görüş, buradaki *vav*'ın iki kelimeyi birbirine bağlamadığı şeklindedir. Bu esasa göre, bu Kur'ânî ifadenin anlamı, *müteşâbih* âyetlerin anlamını yalnızca Yüce Allah bilir.⁹¹ Bir başka rivâyette İbn Abbâs, Mücâhid, Rebî' ve Muhammed b. Ca'fer b. Zübeyr'e isnat edilen ikinci görüşe göre ise, buradaki *vav*, *atf vavı* olup iki kelimeyi birbirine bağlamaktadır. Bundan dolayı, cümlelerin anlamı *müteşâbih* âyetlerin anlamını sadece Allah bilmez aynı zamanda ilimde derinleşmiş olanlar da bilebilir.⁹² Taberî, Ubey b. Ka'b'ın '*Ve yekulu er-râsîhûne fi'l-ilmî amennâ bihi*' şeklindeki *kırââtı* ile Abdullah İbn Abbâs'ın '*În te'vîluhu illâ indallahi ver-râsîhûne fi'l-ilmî yekulune amennâ bihi*' tarzındaki *kırââtını* teyit edici bir delil

⁸⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3: 121.

⁸⁸ Aynı eser, s. 122.

⁸⁹ Semerkadî, *Bahru'l-ulûm*, 1: 247.

⁹⁰ Bkz: Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3: 123; Semerkadî, *Bahru'l-ulûm*, 1: 247.

⁹¹ Bkz: Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3: 122; Semerkadî, *Bahru'l-ulûm*, 1: 247.

⁹² Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3: 122. Keza bkz: Cassâs, *Ahkâmu'l-Qur'ân*, 2: 4; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 3: 83; Ahmed b. Muhammed en-Nahhâs, *Îrâbu'l-Qur'ân*, ed. Zühayr Gâzî Zâhid (Bağdat, Matba'âtu'l-Ânî, 1977), s. 310.

olarak sunarak birinci görüşü savunmaktadır.⁹³ Buna ilaveten Taberî'nin birinci görüşü desteklemesi, yukarıda da bahsedildiği gibi, *müteşâbihât*'ı kıyametin ne zaman kopacağı ve Hz. İsa'nın yeniden ortaya çıkma vakti gibi hususların sadece Allah tarafından bilinen gizli âyetler olarak tanımlanmasına dayanmaktadır. Bu görüş, daha sonra örneğin Semerkandî,⁹⁴ Begavî⁹⁵ ve Suyûtî⁹⁶ tarafından da kabul edilmiştir. Kısaca, Taberî için bu âyette *müteşâbih* âyetlerin yorumlanmasını savunan bir şey yoktur.

Taberî'nin aksine Zemahşerî, söz konusu âyetin, yorum yapmanın bir savunma aracı olarak ele alınabileceği görüşüyle mutabıktır. Zemahşerî, Kur'ân'ın *te'vîl* kelimesini kullandığı yerde *müteşâbih*'e uyanları kınamasını şöyle yorumlamaktadır:

Kalplerinde hastalık olanlar, ehl-i bid'attır... Onlar, *muhkem*'e mutabık olana ve ehl-i hakkın görüşüne mutabık olma ihtimali bulunanlara değil, bid'atçının görüşüne ihtimali olan *müteşâbih*'e tâbi olurlar. Çünkü onlar insanları dinlerinden uzaklaştırmak ve dalâlete düşürmek isterler. Ve o *müteşâbih*'i istedikleri gibi *te'vîl* ederler.⁹⁷

Zemahşerî'ye göre *müteşâbih*, sadece Allah tarafından değil, aynı zamanda derin bilgi sahibi olanlar tarafından da anlaşılabilir. Bu düşüncenin argümanı onun atıf edati olarak *vav* bağlacının yorumu üzerine temellendirilmektedir. O şöyle demektedir: 'Allah ve derin bilgi sahibi olanlar *müteşâbih*'in gerçek *te'vîl*'ini bize gösterebilir.'⁹⁸ Bununla birlikte, Taberî kendi durumunu temellendirdiği Ubey b. Ka'b ve Abdullah b. Mes'ûd'un *kirâât*ından bahsederken, Zemahşerî bu *kirâât*ların yorumundan hiç bahsetmemektedir.⁹⁹ Bu tavır, özellikle konunun tartışmaya yol açan doğası karşısında inandırıcı gibi gözükmemektedir. Onun yetersiz ayrıntısı ne olursa olsun, Zemahşerî'ye göre, bu âyetin *müteşâbih* âyetlerin derin bilgi sahibi olanlar tarafından anlaşılabilirliğini söylediğini belirtebiliriz. Bir başka ifadeyle, *müteşâbih*leri yorumlamak için dinî bir savunma, pek çok âyetin manasından çıkartılmaktadır.

⁹³ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3: 123.

⁹⁴ Bkz: Semerkadî, *Bahru'l-ulûm*, 1: 247.

⁹⁵ Begavî, *Meâlimu't-tenzil*, 1: 280.

⁹⁶ Suyûtî, *ed-Dürü'l-mensûr*, 2: 10-1.

⁹⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 338.

⁹⁸ Aynı yer.

⁹⁹ Bu hususla ilgili olarak Nahhâs, *İ'râbu'l-Qur'ân* adlı eserinde Hz. Osmân'ın *mushafi* ile uyuşmadığı için Ubey b. Ka'b ve Abdullah b. Abbâs'ın kirâtının güvenilir olmadığı yorumunu yapar. Bkz: Nahhâs, *İ'râbu'l-Qur'ân*, s. 310.

Bu tartışma/görüş, tartışmaya katılmak için klasik dönemin diğer müfessirlerine ilham kaynağı olmuştur. Örneğin Ebû Hayyân, bu iki zıt görüşü zikrettikten sonra, Taberî'nin görüşünün Zemahşerî'nin görüşünden daha uygun olduğunu söylemektedir. Kur'ân metnine 'semiotik'¹⁰⁰ bir giriş/yaklaşım kullanan Ebû Hayân, *el-Bahru'l-muhît* adlı eserinde, Kur'ân'ın kalpleri hasta olanların *müteşâbih* âyetlere uyanları kınaması ve 'Biz ona inanıyoruz' diyen derin bilgi sahibi olanları övmesi, *müteşâbihin* yalnızca Allah tarafından bilineceğini gösterdiğini tartışmaktadır.¹⁰¹ Ebû Hayyân'dan önce Cassâs'ın görüşü Zemahşerî'nin görüşü ile tamamen uyuşmasa bile o, bu argümanlarla mutabık değildi. *Ahkâmu'l-Qur'ân* adlı eserinde Cassâs, Kur'ân'da *müteşâbihe* uyanların kınanması, bu tür âyetleri yorumlamanın mümkün olmadığı anlamına gelmeyeceğini söylemektedir. Daha doğrusu, *müteşâbih* âyetleri *muhkem* âyetlerin ışığı altında yorumlamanın gerekli olduğu anlamına gelmektedir. *Müteşâbihe* uyanlar karışıklık çıkardıkları için yaptıklarından dolayı kınanmaktadırlar. 3. Âl-i İmrân 7. âyetin bir taraftan bu tür bir yorumun gerekliliğine işaret ederken diğer taraftan *müteşâbihi* anlamanın imkansızlığını benimsemesinin mümkün olmadığını söylemektedir.¹⁰²

Bununla birlikte el-Cassâs, *müteşâbihin* Kur'ân yorumcuları tarafından asla yorumlanamayacağı görüşündedir. Ona göre, Kur'ân, bazı mesajlarını gizlemektedir. *Vav* bağlacı hakkında yorum yaparken, *vavı* bir *atf harfi* olarak telakki edenlerin bazı *müteşâbihin muhkemin* ışığı altında yorumlanabileceğini söylemek için ifadeyi anladıklarını söylerken, *vavın* bir *istinaf harfi* olduğunu düşünenlerin bazı *müteşâbihlerin* insanlar tarafından bilinemeyeceğini anladıklarını ifade etmektedir.¹⁰³ Bu orta/ılımlı duruş, *müteşâbihin* gerçek anlamı yalnızca Allah tarafından bilinmesine rağmen, *müteşâbihlerin* yorumlanabileceğini tefsirinde söyleyen İbn Kesîr tarafından da tasdik edilmektedir.¹⁰⁴ Kısaca, el-Cassâs ve İbn Kesîr, bazı alanlar için 3. Âl-i İmrân 7. âyeti *müteşâbih* âyetlerin yorumu için dinî bir savunma olarak önemsemektedirler.

Sonuç

¹⁰⁰ Bu terim, 'mark/işaret' veya 'sign/belirti/ifade' anlamına gelen Grekçe *semiotikos* kelimesinden elde edilmiştir. Derrida, metnin dışında hiçbir şey olmasa bile bir metnin, tam anlam bildirdiğini söylemektedir. Bkz: William L. Reese, *Dictionary of Philosophy and Religion* (New Jersey, Humanities Pres, 1996), s. 167, 696.

¹⁰¹ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 2: 384.

¹⁰² Cassâs, *Ahkâmu'l-Qur'ân*, 2: 4.

¹⁰³ Aynı yer.

¹⁰⁴ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Qur'âni'l-azîm*, 1: 335.

Bu tartışmamızdan birkaç sonuç çıkartabiliriz. Birincisi, *muhkemât* ve *müteşâbihât* kelimelerinin tanımında Taberî ve Zemahşerî farklı metotlar kullanmaktadır. Dilsel materyallere itimat eden Zemahşerî'den farklı olarak Taberî, Kur'ân içinde ipuçlarını aramada dilsel/lügavî metod ile Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsir metodunu birbirine bağlayan bir yaklaşım arama çabası içindedir. Bununla birlikte Cassâs, Taberî'nin metodunu geçerli olarak görmemektedir. Çünkü o, yukarıda tartışılan *muhkemât* ve *müteşâbihât* terimlerinin durumunda olduğu gibi, aynı köke sahip fakat farklı anlamlara gelebilen kelimelerin farklı bağlamlarının farkında değildir. Diğer taraftan Zemahşerî'nin bu iki kavramı tanımlamada indirgemeci olduğu düşünülebilir. Çünkü gerçekte Kur'ân onlardan teoloji nedeniyle bahsetmeyip aynı zamanda ahkâm ve ibadetler gibi diğer konulardan da bahsederken Zemahşerî, bunları Kur'ân'ın sadece teolojik konularıyla ilişkilendirmektedir. Ayrıca, farklı tanımlar onların farklı bakış açılarından kaynaklanmaktadır. Zemahşerî Mu'tezile'nin rasyonalist görüşlerini dile getirirken, Taberî, Ehl-i Sünnet'in durumunu destekleme ile ilgilidir.

Diğer bir husus da, Taberî ve Zemahşerî'nin, hakkında oldukça iki farklı durumu ifade ettiği *müteşâbihin* yorumunu savunan âyete ilişkin problemdir. Nüzul sebebi rivâyetlerine dayanarak Taberî, *müteşâbihi* uygulamayı savunan olarak kabul etmemektedir. Diğer taraftan Zemahşerî'ye göre, bu âyetin *müteşâbih* âyetlerin yorumunda savunulan bir âyet olduğuna açıkça işaret etmektedir. Cassâs ve İbn Kesîr bu durumları sadece âyetin kısmî anlaşılması olarak görmektedirler. Bu yüzden onlar, iki zıt görüşü uzlaştırma çabası içinde gibi gözükmektedirler.