

MÜTEŞABİH KAVRAMI BAĞLAMINDA “TEFSİR USÛLÜ”NÜN (ULÛMÜ’L-KUR’ÂN) MAHİYETİ VE PRATİK DEĞERİ ÜZERİNE BİR İNCELEME¹

Mustafa ÖZTÜRK

Doç. Dr., Çukurova Ü. İlahiyat Fakültesi

mozturk65@yahoo.com

Tefsir alanında müstakil bir usûlün (metodoloji) mevcut olup olmadığı meselesi özellikle son dönemde sıkça tartışılan bir konudur. Geleneksel yaklaşıma göre tefsir ilminin kendine özgü bir usûlü vardır ve klasik Ulûmü’l-Kur’an edebiyatı bu ilmin usûl ihtiyacını karşılamaktadır. Buna mukabil, tefsir ilminde en azından müstakil bir usûlden söz edilemeyeceği tezini savunanlar da vardır. Bu tezin savunucularına göre tefsir, tematik alanları belirli olan fıkıh, kelam gibi bir ilmi disiplin olmadığı için, kendine mahsus bir usûlü de yoktur. Klasik Ulûm-i Kur’an kitapları anlama ve yorumlama yöntemiyle ilgili bir içeriğe sahip olmaktan ziyade Kur’an’ın dilsel ve metinsel özellikleri, nesh, muhkem ve müteşabih gibi bazı problematik kavramlar ve konularla ilgili bir envanter çalışması mahiyetindedir. Bu nedenle, Kur’an İlimleri (Ulûm-i Kur’an) ve Tefsir Usûlü adıyla yayımlanan eserlerin reel ve aktüel değeri tartışmaya açıktır. Nitekim bu makalede de “müteşabih” kavramı bağlamında Tefsir Usûlü ve Ulûm-i Kur’an’ın mahiyeti ve pratik değeri tartışılacaktır.

Giriş

Tefsir Usûlünün (Ulûmü’l-Kur’an) mahiyeti ve pratik değeri etraflı biçimde tartışılması gereken bir konudur. Gerçi son dönemde temel İslam bilimleri ile ilgili çeşitli ilmi toplantılarda bu konu kısmen tartışmaya açılmıştır. Ancak bu tartışmalarda, farklı görüşleri müdellel kılmaya yönelik çabalardan ziyade tümünden kabul

¹ Bu makale, 5-7 Haziran 2008 tarihlerinde Johann Wolfgang Goethe Üniversitesi (Frankfurt am Main) tarafından Frankfurt’ta düzenlenen *Geistiges Erbe des Islam II: Koranwissenschaften heute (Genese, Exegese, Hermeneutik, Ästhetik)* konulu uluslararası sempozyumda “Zur aktuellen Bedeutung der klassischen Koranlegungsmethodik und Koranwissenschaften im Kontext des Begriffs mutaschâbih” başlığıyla sunulan bildirinin gözden geçirilmiş şeklidir.

veya red fikrini içeren genellemeci yaklaşımlar hâkim olmuştur. Hâlen yaygın kabul gören geleneksel anlayışa göre Tefsir bilindik manada bir ilmi disiplindir ve bu disiplin yeterli denebilecek bir usûle sahiptir. Burada sözü edilen “Usûl” mahiyet ve muhteva itibariyle klasik Ulûmü’l- Kur’ân edebiyatına bağlı/bağımlı bir özellik taşımaktadır. Bu yüzden ki “Tefsir Usûlü” ile “Ulûmü’l-Kur’ân” kavramları arasında kategorik bir ayırım yapılmamakta; aksine bu iki kavram çok kere birbirinin müradifi gibi kullanılmaktadır.

Şu halde, konuya “Ulûmü’l-Kur’ân”ın mana ve muhteva itibariyle tam olarak neye karşılık geldiği meselesiyle başlanabilir. Ulûmü’l-Kur’ân aslında Kur’an’la doğrudan ilgili ilimleri kapsar. Kur’an’ın yorumlanmasında dolaylı olarak kendisinden istifade edilen tarih, astronomi, biyoloji gibi çok çeşitli ilimler de bir telakkiye göre Ulûmü’l-Kur’ân kapsamında yer alır. Ancak konuyla ilgili temel eserlerdeki muhtevaya göre “Ulûmü’l-Kur’ân”; (1) Kur’an’ın metinleşme tarihi, (2) Kur’an’ın vahyediliş süreci, (3) Kur’an metninin dil, üslup, belagat hususiyeti ve okunuş keyfiyeti, (4) Kur’an’ın anlaşılması ve yorumlanmasıyla ilgili muhtelif meseleler olmak üzere dört ana temayı kapsamaktadır.

Son dönemdeki bazı çalışmalar “Kur’an İlimleri” (Ulûmü’l-Kur’ân) yerine “Tefsir Usûlü” (Usûlü’t-Tefsir) diye isimlendirilmektedir. Belli ki bu isimlendirme “Kur’an İlimleri” ile “Tefsir Usûlü” arasında herhangi bir fark bulunmadığı düşüncesine dayanmaktadır. Fakat bazı araştırmacılar usûl kelimesinin anlam ve kullanımında Kur’an tefsirine ilişkin temel kaide ve kuralların öne çıktığı ve/veya çıkması gerektiği kanaatini taşımaktadır.² Buna göre “Usûlü’t-Tefsîr” ile “Ulûmü’l-Kur’ân” kavramları arasında anlam ve kapsam farkı bulunduğu söylenebilir; lakin çağdaş Ulûmü’l-Kur’ân literatüründe söz konusu farkın mahiyeti tam olarak açıklanmadığı gibi bu konuda kategorik bir ayırımdan söz etmeyi haklı kılacak bir Tefsir Usûlü kitabı da henüz yazılmış değildir. Diğer taraftan, “Tefsir Usûlü” isimli kitaplardaki muhtevanın özellikle Zerkeşi’nin (ö. 794/1392) *el-Burhân fî ‘Ulûmi’l-Kur’ân*’ı ile Suyûtî’nin (ö. 911/1505) *el-İtkân fî ‘Ulûmi’l-Kur’ân* adlı ansiklopedik eserinden mümkün mertebe sistematik biçimde özetlenmiş malumattan oluşması *Ulûmü’l-Kur’ân* ile *Usûlü’t-Tefsîr* kavramları arasında hemen hiçbir fark bulunmadığına ilişkin somut bir gösterge sayılabilir.

Tefsir sahasında müstakil bir usûlün mevcut olduğu fikrini benimseyenler, bilebildiğimiz ve takip edebildiğimiz kadarıyla, henüz usûl konusundaki tezlerini ispatlayacak bir ürün ortaya koymuş değillerdir. Doğrusu, bu konuda hâlen büyük ölçüde genel kabuller ve söylemler paralelinde muhteva kazanan bir literatür üretimi

² Mesela bkz. Hâlid Abdurrahmân el-Akk, *Usûlü’t-Tefsîr ve Kavâiduh*, Beyrut 1994, s. 30-42.

söz konusudur.³ Meseleyi daha müşahhas ve müdellel biçimde ele alma çabasını yansıtan kimi çalışmalarda ise klasik Ulûmü’l-Kur’ân kitaplarındaki *tefsir*, *te’vil*, *turuk-i tefsir* (tefsir yöntemleri) gibi birkaç konu ve kavram üzerine yeni bir şerh denemesi yahut müfessir adayının bilmesi gereken ilmî disiplinler veyahut müfessir olmanın şartlarıyla ilgili mebhaslar üzerine yeni bir okuma denemesi yapıldığına şahit olunmaktadır.⁴ Bütün bu mebhasların muhtevasında içeriğinde usûle taalluk eden bilgiler bulunduğu söylenebilir; ancak bu keyfiyet, mevcut literatürdeki bilgi muhtevasının sistematik bir tefsir usûlüne karşılık gelmediği gerçeğini nefyetmemektedir. Daha açıkçası, Kur’an’ın sistematik bir bütünlük içinde anlaşılması söz konusu olduğunda, “Tefsir”in böyle bir anlama faaliyetine, dolayısıyla “Tefsir Usûlü”nün de mevcut haliyle böyle bir anlamanın yöntemine tekabül ettiğini söylemek oldukça zor gözükmektedir. Bu tespiti yanlışlayacak bir argüman sunmanın güçlüğüne mukabil, doğrulayacak argüman sunmak kolaydır. En basit argüman kelam, fıkıh, tasavvuf ve dilbilim gibi klasik disiplinlerin sistem, mantık ve terminolojisini kullanmaksızın sırf bir tefsirci tarafından vücuda getirilmiş bir tefsirin mevcut olmayışıdır. Eldeki bütün tefsir kitapları, büyük ölçüde, ilk dönemlerde ayetlerin anlamlarına ilişkin olarak söylenenlerin derlenmesinden veya özellikle kelam, fıkıh, tasavvuf ve dilbilim gibi disiplinlerce üretilen bilgilerin serdedilmesinden ibarettir.⁵

Diğer taraftan, klasik Ulûmü’l-Kur’ân literatüründeki muhtelif konulara ilişkin yeni okumalar mutlaka belli bir mezhebî konsept içerisinde gerçekleşmektedir. Daha açıkçası, bugüne tercüme edilmeye çalışılan klasik bilgi muhtevası nedense hep Sünnî bir kaynaktan seçilmekte ve sonuçta usûl meselesi Kur’an’ın mutlak referans metni olarak okuma alışkanlığının gelenek haline geldiği bir tarihsel vasatta “Bizler” ve “Ötekiler” şeklinde bir konum belirlemesinde bulunan bir mezhebin -ki aslında her mezhep kendisini böyle konumlandırmıştır- doğru ve yanlış limitlerine göre ele alınmış olmaktadır. Hâlbuki Tefsir Usûlü veya Kur’an İlimleri’ne ilişkin herhangi bir konunun bilgi ve yorum içeriği mezhebî anlayış farkına göre büyük ölçüde değişkenlik arz etmektedir. Sözelimi, Mutezile’nin muhkem addettiği ayetler Eş’arilerce müteşabihâtta sayılmaktadır. Şöyle ki Mu’tezile ilâhî adalete hâlel gelmemesi için, kullara yönelik fiillerinde Allah’ın hep iyiyi (salah) gözetmesi, abesle iştigal etme-

³ Mesela bkz. Suat Yıldırım, “Kur’an’ı Anlama Yöntemi (Konunun Genel Çerçevesi)”, *Güncel Dinî Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı (Tebliğ ve Müzakereler)*, DİB Yay., Ankara 2004, s. 19-39; Tahsin Görgün, “Klasik Anlama Yöntemlerinin (Fıkıh ve Tefsir Usûlü) İmkân ve Sınırları”, *Güncel Dinî Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı (Tebliğ ve Müzakereler)*, DİB Yay., Ankara 2004, s. 305-326.

⁴ Mesela bkz. Mehmet Paçacı, “Tefsir Yöntemi Açısından Tefsir Ürünlerinin Sınıflandırılması Tartışması”, 1. İslâmî İlimlerde Terminoloji Sempozyumu, İslâmî Araştırmalar Yayınları, Ankara 2006, s. 81-97.

⁵ H. Yunus Apaydın, “Klasik Fıkıh Usulünün Yapısı ve İşlevi”, *Güncel Dinî Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı (Tebliğ ve Müzakereler)*, Ankara 2004, s. 285.

mesi, keyfî ve çirkin nitelikte hiçbir tasarrufta bulunmaması gerektiği gibi fikirleri savunur ve buradan hareketle, “Allah dilediğini dalâlete sevk eder.” mealindeki ayetleri mutlaka tevîl edilmesi gereken müteşâbihler kapsamında değerlendirir. Buna mukabil, ilâhî kudretin hiçbir şekilde kayıtlanamayacağı fikrini savunan Eş’arîler, hiçbir fiilinden dolayı kendisine hesap sorulamaz bir tanrı telakkisinden hareketle söz konusu ayetleri muhkem kategorisinde değerlendirir. Öte yandan, her mezhep bu gibi farklı değerlendirmelerin tümünde sırf kendisinin hakikate parmak bastığı algısıyla kendisini merkeze koyar ve dolayısıyla “ehl-i bidat” olarak periferide yer alanları “tefsir günahkârlığı”yla suçlar. Mesela Mutezîlî müfessir Ebû Müslim el-İsfahânî (ö. 322/934) şöyle der:

Kur’an’daki müteşâbihler, “Firavun kendi halkını yoldan çıkardı.” [20/Tâ-hâ 79], “Sâmîrî onları yoldan çıkardı.” [20/Tâ-hâ 85], “Allah (bu tür mesellerle) ancak yoldan çıkmışları şaşırtır.” [2/Bakara 26] gibi muhkem ayetlerdeki sarîh beyanlar -ki bu ayetlerde yoldan çıkarma fiilinin Allah’tan değil insanlardan sâdır olduğuna dikkat edilmelidir!- çerçevesinde tevîl edilmelidir. Aksi takdirde, Allah’ın 3/Âl-i İmrân 7. ayetteki, “Kalpleri hak ve hakikatten sapmaya meyilli olanlar, hem fitne maksadıyla hem de teviline yeltenmek arzusuyla ilâhî kelâmın müteşâbihleri üzerinde dururlar.” hitabının muhatabı olmak kaçınılmazdır. Nitekim fitne ve tevîl arzusuyla sırf müteşâbih ayetlerle meşgul olanlar, “Biz bir memleketi helak etmeyi istediğimiz zaman, o memleketin şımarık zenginlerine emrederiz...” [17/İsrâ 16] mealindeki ayeti, “Allah onları helak etmiş, fasık olmalarını istemiş ve mahlûkatını helak etmek için sebep aramıştır.” şeklinde izah etmişlerdir. Oysa Kur’an’ı bir hidayet rehberi olarak gönderen ilâhî irade, “Allah size zorluk değil kolaylık diler.” [2/Bakara 185], “Allah (bütün bu gerçekleri) size açıklamak, sizi daha önce gelip geçen güzel kulların hayat tarzlarına yöneltmek ve yine size af merhametiyle muamele etmek ister.” [4/Nisâ 26] buyurmuştur.⁶

Sünnî-Eş’arî müfessir Fahrreddîn er-Râzî (ö. 606/1209) bu ifadeleri aktardıktan sonra “İşte Ebu Müslim’in söyledikleri” der ve ekler: “Ne tuhaftır ki Ebû Müslim kendi mezhebine muvafık ayetleri muhkem sayarken mezhebine muvafık olmayan ayetleri müteşâbih kabul etmiştir. Yine o kendi mezhebine muvafık ayetleri zâhirine göre anlayıp yorumlarken mezhebine muhalif ayetleri zâhirinden farklı şekilde anlayıp yorumlamak gerektiğine hükmetmiştir.”⁷

Râzî böyle söylemekte çok haklıdır; çünkü Ebû Müslim el-İsfahânî gerçekten de Mutezile’nin beş temel ilkesiyle (usûl-i hamse) bağdaşmayan ayetleri müteşâbih, diğerlerini muhkem saymıştır. Bunun subjektif bir yaklaşım olduğu kuşkusuz doğru-

⁶ Fahrreddîn er-Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, Beyrut 2004, VII. 151.

⁷ Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, VII. 151.

dur; ama şu da bir gerçek ki aynı subjektivite Râzî ve Sünnîlik için de söz konusudur. Çünkü Sünnî müfessirler de -tıpkı Ebû Müslim el-İsfahânî ve diğer Mutezîlî müfessirler gibi- muhkem ve müteşabih ayetler konusunda mezhebî kabullerine uygun bir anlayış benimsemişlerdir. Şu halde Râzî’nin serzenişindeki haklılık, kendince ve kendi mezhebine bir haklılıktır. Nitekim Râzî de Ebû Müslim’in mezkûr görüşlerinin temelsiz (bâtıl) olduğuna hükmettikten sonra şu çarpıcı ifadeyi kullanmıştır:

Bütün bu anlattıklarımızdan ortaya çıktığı üzere ümmetin çoğunluğu (cumhûr-i nâs) nezdinde her daim geçerli olan kural şudur: [Herhangi bir mezhebe mensup] insanların kendi mezheplerine uygun düşen her ayet muhkem, kendi mezheplerine ters düşen her ayet de müteşabihtir.⁸

Aslında Râzî’nin bu ifadesi sözün bittiği yeri işaretlemektedir; ama yine de burada müteşabih kavramının usûlle ilgisini tartışmak gerekmektedir; çünkü bu tartışma “Tefsir Usûlü”nün (Ulûmü’l-Kur’ân) mahiyetini ve pratik değerini en azından belli bir konu çerçevesinde vuzuha kavuşturma bakımından önemlidir. Bilhassa yakın geçmişte Türkiye’de birçok İlahiyatçı akademisyen Tefsir sahasında müstakil ve sistematik bir usûlün mevcudiyetinden söz edilemeyeceği tezini savunmaktadır. Nitekim bu tez, 02-06 Ekim 2002 tarihleri arasında Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından düzenlenen “Kur’an ve Hadislerin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Yöntem Meselesi” konulu Güncel Dinî Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı’nda da hararetle savunulmuş ve karşıt görüşü savunanların bütün itirazlarına rağmen toplantının sonuç bildirisinde şu ifadeler yer almıştır:

Kur’an ve hadisleri anlama ve yorumlama çabalarında, tefsir usûlü ve hadis usûlü disiplinlerinin başlı başına birer anlama yöntemi olmayıp, anlama ve yorumlamaya yardımcı bilgiler içerdiği; kendi içinde birçok ekol ve eğilimleri barındıran fıkıh usûlünün ise, yorumda esas alınacak ana ilkeler yanında daha çok pratik hayata ilişkin hükümleri tespite yönelik olarak geliştirildiği göz önünde bulundurulmalıdır.⁹

Tefsir alanında kelam, fıkıh, dilbilim gibi klasik disiplinlerin nasları anlama yöntemlerinden bağımsız ve sistematik bir usûl bulunmadığı, dolayısıyla “adı var kendi yok” hükmündeki bir şeyin reel, aktüel ve pratik değerinin olmadığı tezi bizce de isabetli gözükmektedir. Ancak bu tezin belli bir konu çerçevesinde müşahhas ve müdellel kılınması gerekir. İşte biz bu çalışmada, klasik Ulûmü’l-Kur’ân edebiyatında önemli bir yer tutan muhkem-müteşabih konusuyla ilgili malumat ve muhtevanın Kur’an’ı anlama-yorumlama yöntemi kapsamında mütalaa edilmeye elverişli olup olmadığı, dolayısıyla bu konunun bizatihi usûlle ilgili bir tarafının bulunup bulunmadığı veya en azından anlama/yorumlama konusunda nesnel kriterler içeren

⁸ Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, VII. 152.

⁹ Bkz. *Güncel Dinî Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı (Tebliğ ve Müzakereler)*, Ankara 2004, s. 578.

bir usûl bahsi olup olmadığı meselesini tartışacağız. Bu çerçevede ilkin Kur'an'da muhkem-müteşabih ayırımından söz eden 3.Âl-i İmrân 7. ayetin tarihsel bağlamı (sebeb-i nüzul) üzerinde durulacak, ardından muhkem-müteşabih kelimelerine tarihsel süreçte ne tür anlamlar yüklendiği ve bu anlamların tarihsel bağlamla ne ölçüde ilişkili/ilişkisiz olduğu gösterilmeye çalışılacaktır. Konunun bu yönü oldukça önemlidir; çünkü ilgili ayette Kur'an'ın birtakım ayetleri muhkem, diğerleri müteşabih olarak nitelendirilmiş, fakat hangi ayetlerin muhkem hangilerinin müteşabih oldukları belirtilmemiştir. Böyle iken, konuyla ilgili bütün eserler, müteşabih ayetler sanki Kur'an'da tadat edilmiş yahut Hz. Peygamber tarafından bu konuyla ilişkin bir tavzihte bulunulmuş olduğu fikrini telkin eden bir dil ve üslupla kaleme alınmıştır. Belli ki bu durum her itikadi mezhep veya ekolün kendi doktrinine uygun içerikte bir müteşabih tanımı geliştirmesinden ve mevcut tanımların her birinin 3.Âl-i İmrân 7. ayette geçen müteşabih kavramına tekabül ettiği düşüncesinden kaynaklanmaktadır.

Ulûmü'l-Kur'an kitaplarında muhkem-müteşabih konusu incelenirken bu konuya temel teşkil eden 3.Âl-i İmrân 7. ayetin kendi tarihsel bağlamında hangi konudan söz ettiği yahut bu ayetin hangi hadise hakkında nazil olduğu meselesine kayıtsız kalınmış olması dikkate değer bir husustur. Bizce tarihsel bağlam hususundaki bu kayıtsızlık, "İtibar, sebebin hususiliğine değil hükmün umumiliğinedir." (*el-'ibre bi-umûmi'l-lafz lâ bi-husûsi's-sebeb*) şeklindeki tamim kuralıyla ilgilidir. Nitekim birçok müfessir ayetteki *ellezîne fi kulûbihim zeyğun* (kalplerinde hakikat-ten yan çizme eğilimi olanlar) ibaresinin medlulünü, "Bu vasıftaki herkes" şeklinde belirlemiş, hatta Taberî (ö. 310/922) daha spesifik bir belirlemeyle, söz konusu ifadenin Yahudiler, Hristiyanlar ve Mecusilerin yanı sıra Ehl-i bidat kategorisindeki Sebeiyye, Hârûriyye/Havâric, Kaderiye ve Cehmiyye gibi fırkaları da kapsadığını ifade etmiştir.¹⁰

Bu denli ideolojik yorumların üretilmesinde, lafzın ve dolayısıyla hükmün umumiliği ilkesini esas alma anlayışının başat rol oynadığı kuşkusuzdur. Hatta denebilir ki tefsirde anakronizm problemi de büyük ölçüde *el-'ibre bi-umûmi'l-lafz* kuralının yaygın kullanımından kaynaklanmaktadır. Belli ki lafzın umumiliği ilkesinin esas alındığı hâkim gelenekte Kur'an tarih-üstü bir referans metni olarak algılanmakta ve her bir ayetin kendi tarihsel bağlamından bağımsız olarak tek başına mutlak bir referans değeri taşıdığı varsayılmaktadır. Kur'an'ın referans metni olarak okunmasında kendi tarihsel bağlamından soyutlanan Kur'an ifadelerinin anlamını tayin edecek olan bağlam işlevini, yorum öznesinin mensup olduğu tefsir ve tevil geleneği üstlenmektedir. Bunun içindir ki geçmişte her kelam ekolü, her fıkıh ekolü, hâsılı her düşünce akımı, Kur'an'da kendi görüşünü refere edebileceği türden ayetler

¹⁰. Ebû Ca'fer et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, Beyrut 1999, III. 181.

veya ayet parçacıkları bulma imkânına sahip olmuştur¹¹ ve kuşkusuz aynı imkân bugün için de söz konusudur.

“Müteşabih”in Kur’an’daki Anlam ve Kullanımı

Müteşabih kelimesi *teşâbüh* mastarından türetilmiş olup lügatte “benzeşen, ayırt edilmesi zor olacak düzeyde birbirine benzeyen” anlamına gelir. Nitekim *teşâbüh* kelimesinin 2.Bakara 25, 70 ve 118. ayetlerde geçen muhtelif türevleri de bu anlamdadır. Kur’an’da *teşâbüh* mastarından türetilmiş kelimeler dokuz ayette geçer. Bunların altısı Ulûmü’l-Kur’ân literatüründeki muhkem-müteşabih bahsiyle doğrudan ilgili değildir. 11.Hûd 1. ayette Kur’an’daki ayetlerin muhkem kılındığı bildirilmekte, 39.Zümer 23. ayette ise Kur’an “müteşabih bir kitap” olarak nitelendirilmektedir. Tefsir ulemasına göre Kur’an’ın hem muhkem hem müteşabih olarak tavsif edilmesinde çelişki yoktur. Çünkü Kur’an gerek ilâhî kelam vasfını taşıması gerekse lafız, mana ve mesajının erişilmez bir üstünlüğe sahip olması bakımından bütünüyle muhkemdir. Sağlamlık, mükemmellik ve insanoğluna rehberlik gibi birçok konuda ayetler arasında benzerlik ve uyum bulunması yönünden de bütünüyle müteşabihtir.¹² İbnü’l-Vezîr (ö. 840/1436) bu anlamdaki muhkem ve müteşabihliği “genel” (âmm), 3.Âl-i İmrân 7. ayette anılan muhkem ve müteşabihliği “özel” (hâs) diye kategorize etmiştir.¹³ Bilindiği gibi, muhkem-müteşabih ayrımı 3.Âl-i İmrân 7. ayete dayanmakta ve bu ayette mealen şöyle buyrulmaktadır:

[Ey Peygamber!] Sana kitabı [Kur’an’ı] indiren O’dur. Kur’an’ın kimi ayetleri muhkemdir. Bunlar ilâhî mesajın temelini oluşturur. Kur’an’ın diğer [birtakım] ayetleri ise müteşabihtir. Kalplerinde hak ve hakikatten sapma eğilimi bulunanlar, gerek fitne maksadıyla gerekse teviline yeltenme arzusuyla Kur’an’ın müteşabih ayetleri üzerinde dururlar. Oysa bu ayetlerin tevilini ancak Allah bilir. İlimde yetkinlik/derinlik sahibi kimseler ise, “Biz bu kitaba inandık; bunun tamamı Allah katından gönderilmiştir.” derler.

Bu ayette beyan edildiği üzere Kur’an’daki ayetlerin bir kısmı muhkem, diğerleri müteşabihtir. Muhkem ayetler, “Kitâb”ın, yani ilâhî mesajın omurgasını teşkil etmektedir. Ne var ki kalplerinde hakikati kabulden yan çizme eğilimi bulunanlar fitne ve tevil arzusuyla Kur’an’ın müteşabihleriyle meşgul dururlar. Oysa müteşabihlerin tevilini sadece Allah bilir. Bir telakkiye göre bu ayette geçen *el-Kitâb* kelimesinden maksat Kur’an değil, Hristiyanların kutsal kitaplarıdır. Tabiatıyla, müteşabih ayetler de Kur’an’la değil Kitâb-ı Mukaddes’le ilgilidir. Buna göre ayetteki *er-râsihûne fi’l-ilm*

¹¹. Ömer Özsoy, “Çağdaş Bir Sorun Olarak ‘Kur’an’ın Anlaşılması’ Sorunu”, *Güncel Dinî Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı (Tebliğ ve Müzakereler)*, Ankara 2004, s. 43-44.

¹². Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, VIII. 145.

¹³. Ebû Abdillâh İbnü’l-Vezîr, *İsârü’l-Hak ‘ale’l-Halk*, Beyrut 1983, s. 89.

ibaresiyle işaret edilen zümre, Hristiyan din ulemasına karşılık gelmektedir.¹⁴

Bu yorum dikkat çekici olmakla birlikte gerek ayetin metin içi bağlamına gerekse lafız kurgusuna ters düştüğü için problemlidir. Her şeyden önce ayette geçen “aleyke” (sana) lafzındaki zamirin Hz. Peygamber’e aidiyeti müsellemidir. Aksi halde, bu zamirin Hz. Musa’ya veya Hz. İsa’ya raci olduğunu yahut Tevrat ve İncil gibi kitapların Hz. Peygamber’e indirildiğini kabul etmek gerekir. Çünkü mezkûr yoruma göre *el-Kitâb* İncil’e veya daha genelde Kitâb-ı Mukaddes’e işaret etmektedir. Oysa klasik dönem müfessirlerin ittifakla belirttikleri gibi *el-Kitâb* kelimesi burada Kur’an’a karşılık gelmektedir. Hâsılı, *el-Kitâb* kelimesini Kitâb-ı Mukaddes’e hamletmenin sağlam bir mesnedi yoktur.¹⁵ Bununla birlikte, *er-râsihûne fi’l-‘ilm* ibaresinde kastedilen zümrenin Ehl-i Kitap ulemasına karşılık geldiği doğrudur. Nitekim Kur’an’da geçen *ütü’l-‘ilm* ibaresi de Ehl-i Kitap ulemasına delalet eder. Kısacası, 3.Âl-i İmrân 7. ayetin, “İlimde yetkinlik/derinlik sahibi kimseler, ‘Biz bu kitaba inandık; bunun tamamı Allah katındandır’ derler.” mealindeki kısmında sözü edilen zümrenin Hristiyan din ulemasına karşılık geldiğinde hiç kuşku yoktur. Galip ihtimalle, 5.Mâide 82-84. ayetlerde de yine aynı zümreden söz edilmektedir. Bu ayetlerde mealen şöyle denilmektedir:

(...) Hristiyanlar arasında [öyle] bilgin keşişler ve rahipler vardır ki onlar [ilahi mesajlara karşı] kibirli ve küstah bir tavır takınmazlar. İşte o keşişler ve rahipler hakikati kabule açık oldukları için Peygamber’e vahyedilen ayetleri dinledikleri zaman gözlerinin yaşla dolup taşıdığına tanık olursun. Onlar, “Rabb’imiz!” derler, “Biz iman ettik. Sen bizi hak ve hakikate tanıklık eden kullarının arasına kat! Hem, bütün emelimiz Rabb’imizin bizi has kullarının arasına katması iken Allah’a ve O’nun tarafından bize ulaşan Kur’an mesajına ne diye iman etmeyelim ki?!”

Muhkem-Müteşabihle İlgili Ayetin Nüzul Sebebi

Siyer, tabakât ve tefsir kitaplarında 3.Âl-i İmrân 7. ayetin nüzulüne dair iki farklı rivayet mevcuttur. Bir rivayete göre, aralarında Ebû Yâsir b. Ahtab’ın da bulunduğu bir grup Yahudi Hz. Peygamber’in huzuruna gelerek Bakara suresinin başındaki *elif-lâm-mîm* harflerinin cümel (ebced) hesabındaki sayısal değerinden hareketle Ümmet-i Muhammed’in, dolayısıyla İslamın yetmiş bir yıllık ömrü olduğunu iddia ederler. Fakat Hz. Peygamber Kur’an’da *elif-lâm-mîm-sâd*, *elif-lâm-râ* ve *elif-lâm-mîm-rân*ın da bulunduğunu söyleyince bütün bu harflerin sayısal değerinin 700 yılı aştığını, dolayısıyla kehanetlerinin anlamsızlaştığını anlayıp oradan ayrılırlar.

¹⁴. Süleyman Ateş, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul 1989, II. 14-16.

¹⁵. Bu yoruma ilişkin daha etraflı bir tenkit için bkz. Muhsin Demirci, *Kur’an’ın Müteşabihleri Üzerine*, İstanbul 1996, s. 48-54.

Derken, 3.Âl-i İmrân 7. ayet nazil olur.¹⁶ Taberî gibi bazı erken dönem müfessirler ayetin bu rivayette anlatılan hadise üzerine nazil olduğu kanaatindedir;¹⁷ ancak İbn Kesîr (ö. 774/1373) gibi kimi müfessirler rivayetin senet (sübut) yönünden problemli olduğuna dikkat çekmişlerdir.¹⁸

Ayetin nüzul sebebiyle ilgili ikinci rivayette zikredildiğine göre Necran Hıristiyanlarına mensup bir heyet hicrî 9 (milâdî 631) yılında Hz. Peygamber'e gelir. Teolojik bağlamda İsa'nın kimliğini tartışmaya açan heyet Hz. Peygamber'e, "Sen İsa'nın Allah'ın kelimesi ve O'ndan bir ruh olduğunu söylemiyor musun?!" diye sorar. Hz. Peygamber, "Evet!" diye karşılık verince onlar, "Artık başka söze hacet yok!" deyip Hz. İsa'nın tanrısal hüviyete sahip olduğu inancını savunurlar. Rivayetin kimi varyantlarına göre heyetin reisi Ebû Hârise, Hz. Peygamber'in İslam davetine, "Biz senden önce Müslüman olduk." diye karşılık verir. Bunun üzerine Hz. Peygamber, "Hem İsa'yı Allah'ın oğlu kabul edecek, hem domuz eti yiyecek hem haça tapınacaksınız ve hem de kendinizi Müslüman sayacaksınız; hiç olacak şey mi bu?" anlamında bir söz söyler. Tartışmada heyet mensupları Hz. Peygamber'e İsa'nın babasının kim olduğunu da sorar ve bu sırada -bir rivayete göre- Âl-i İmrân suresinin ilk altmış bir ayeti, başka bir rivayete göre ilk seksen küsur ayeti nazil olur.¹⁹ Fahreddîn er-Râzî'nin (ö. 606/1209) kaydettiğine göre surenin yedinci ayeti, Necranlı heyetin Hz. Peygamber'e, "Sen İsa'nın Allah'tan bir ruh ve O'nun kelimesi olduğunu söylemiyor musun?!" diye sorması, Hz. Peygamber'in de bu soruya "Evet!" diye karşılık vermesi üzerine nazil olmuş; heyet bu ayetteki mesajı reddedince Hz. Peygamber onlara lanetleşme (mübâhele) teklifinde bulunmuştur.²⁰

Âl-i İmrân suresinin bilhassa 1-8, 18-20, 35-61. ayetlerindeki muhteva Necran Hıristiyanlarıyla ilgili rivayette anlatılan hadisenin gerçek sebep-i nüzul olduğuna işaret etmektedir. Çünkü söz konusu ayetlerde ilkin Allah'ın ulûhiyette eşsiz ve ortaksız olduğu (tenzîh-i ilâhî) bildirilmekte, ardından Tevrat ve İncil'in yanı sıra Kur'an'ı da Allah'ın gönderdiği belirtilmekte, ayrıca Kur'an'daki kimi ayetlerin muhkem, diğer birtakım ayetlerin müteşabih olduğundan söz edilmektedir. Bu bağlamda, sırf müteşabihlerin teviliyle meşgul olanlar, kalplerinde hakikati kabulden yan çizme eğilimi bulunan kimseler olarak nitelendirilmektedir. 35-61. ayetlerde ise Hz. İsa'nın gerçek kimliği hakkında detaylı sayılabilecek bilgiler verilmekte, bu arada

¹⁶ Ebû Muhammed İbn Hişâm, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, Beyrut 1975, II. 139-140; Ebû Muhammed el-Beğavî, *Ma'âlimü't-Tenzîl*, Beyrut 1995, I. 279.

¹⁷ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, III. 180.

¹⁸ Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Beyrut 1983, I. 38.

¹⁹ Rivayetin detayı ve kısmen farklı varyantları için bkz. Ebû Abdillâh İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Beyrut trs., I. 357-358; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, III. 162-164; Ebû Muhammed el-Beğavî, *Me'âlimü't-Tenzîl*, Beyrut 1995, I. 276; Ebû'l-Hasen el-Vâhidî, *Esbâbü'n-Nüzûl*, Beyrut 1991, s. 53.

²⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, VII. 134-135.

her ikisinin de Allah tarafından yaratılmış olması hasebiyle Adem ile İsa arasında benzerlik kurulmakta ve son olarak Kur'an'da anlatılan gerçeklere rağmen Hz. İsa'nın kimliği hakkında tartışacak olanlara Hz. Peygamber'in lanetleme teklifinde bulunması emredilmektedir.

Kısaca, Âl-i İmrân suresinin tevhid ve tenzih-i ilâhîyle başlaması Hristiyanların Hz. İsa hakkındaki uluhiyet iddialarına bir reddiye niteliğindedir. Dolayısıyla muhkem-müteşabih konusuyla ilgili ayeti içeren pasaj da dâhil surenin baştan itibaren en az üçte birlik kısmının nüzul sebebi Necranlı Hristiyan heyetin Hz. İsa'nın uluhiyeti üzerine tartışmalarıdır. Binaenaleyh, 7. ayette geçen "müteşabih" ve "tevil" kavramları da Hz. İsa'nın Allah'ın kelimesi ve O'ndan bir ruh olması gibi sıfatlarıyla ilgilidir. Bu bağlamda tevil, bilindik anlamda bir yorum faaliyetine değil, İsa'nın anılan sıfatlarıyla ilgili ayetlerin medlullerine ilişkin son sözü söyleme iradesine ve/veya konuyla ilgili ayetlerin gerçek mana ve mahiyetini belirleme iddiasına delalet eder. Sözgelimi, Hz. İsa'nın "Rab" ya da "Efendi" anlamında kullandığı "Baba" tabirine, inkarnasyon ve teslis doktrinlerini olumlayan bir anlam yüklemek ve/veya İsa'nın Allah'tan bir ruh (*rûhun minh*) ve kelime (*kelimetuh*) olduğunu bildiren Kur'an ifadelerini²¹ -ki bu ifadelerin geçtiği 4.Nisâ 171. ayet çok kesin bir dille teslisi reddetmektedir- İsa'nın uluhiyetine hamletmek müteşabihin tevili demektir.²² Bu çerçevede ayetteki "fitne" kelimesi de İsa'nın teolojik kimliği konusunda çizmeyi aşmak, ölçüyü kaçırmak gibi bir mana ifade eder. Nitekim Fahreddin er-Râzî söz konusu kelimenin buradaki anlamına ilişkin izahatında *fîlânun meftûnün bi-talebi'd-dünyâ* ifadesini şahit gösterir. Bu ifadede geçen *meftûn* kelimesi, dünyayı ve dünyevî olanı sevmeye hususunda haddi aşma ve ölçüyü kaçırma anlamına gelir.²³ Hz. İsa'nın Allah'tan bir ruh ve O'nun kelimesi olduğunu bildiren ama aynı zamanda teslisi de şiddetle reddeden 4.Nisâ 171. ayetin, "Ey Ehl-i Kitap [Ey Hristiyanlar!] İnanç sisteminizde ölçüyü kaçırpı haddi aşmayın; Allah hakkında da hakikatten [yani O'nun eş ve ortağı bulunmayan yegâne Tanrı olduğu gerçeğinden] başka birtakım iddialarda bulunmayın." mealindeki bir hitapla başlaması, *fitne* kelimesinin 3.Âl-i İmrân 7. ayette "aşırılık" ve "ölçüyü kaçırma" manasına geldiğini teyit etmektedir.

Sonuç itibariyle, 3.Âl-i İmrân 7. ayette sözü edilen "müteşabihlerin tevili", masum, makul ve makbul bir anlama-yorumlama çabası değil, düpedüz bir günah ve günahkarlıktır. Bu günahı işleyen Hristiyanları "Haşviyye" diye nitelendirmek

²¹ 4/Nisâ 171. ayette geçen mezkur ifadelerin İslam tefsir geleneğindeki muhtelif yorumları için bkz. Mustafa Öztürk, *Kıssaların Dili*, Ankara 2006, s. 225-230.

²² Bu bağlamda Kurtubî'nin 4. Nisâ 171. ayetteki *ve-rûhun minh* ibaresini izah ederken, "Bu ifade Hristiyanları sapkınlığa düşürmüştür. Onlar 'İsa Allah'tan bir cüzdür' iddiasında bulundular." şeklinde bir ifade kullanmış olması manidardır. Bkz. Kurtubî, *el-Câmi'*, VI. 17.

²³ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, VII. 152.

mümkündür. Bilindik anlamda tevil kavramı ile Haşviyye arasında irtibat kurmanın pek mümkün olmadığı söylenebilir. Çünkü Haşviyye, İslam düşünce tarihinde nasların salt zahiri anlamlarına itibar eden, dolayısıyla “yorum” etkinliğiyle hemen hiçbir alışverişi olmayan ve bu anlayış uyarınca teşbih-tecsim fikrine sıcak bakan zümreleri ifade ederken, tevil kavramı özellikle Bâtınilikle birlikte anıldığında nasların hermenötik imkân ve sınırlarını zorlama çabasına işaret eder. Mamafih Hristiyanların İsa hakkındaki telakkileri göz önüne alındığında “müteşabihin tevil” kesinlikle Haşviyye mantığına karşılık gelir. Çünkü burada İsa ile ilgili kimi nasların salt zahiri manaya hamledilmesi söz konusudur. Ayrıca bu noktada Hristiyanlığın Hz. İsa ile ilgili metaforik-alegorik ifadelerin zâhirî ve dolayısıyla yanlış yorumu üzerine inşa edilmiş bir inanç sistemi olduğu hatırlanmalıdır. Sözügelşi, İncillerde geçen, “Baba, yerin göğün Rabbi! Bu gerçekleri bilge ve akıllı kişilerden gizleyip küçük çocuklara açtığın için sana şükrederim. Evet Baba, senin isteğin buydu. Babam her şeyi bana teslim etti. Oğul’u, Baba’dan başka kimse tanımaz. Baba’yı da Oğul’dan ve Oğul’un O’nu tanıtmak istediği kişilerden başkası tanımaz.”²⁴ şeklindeki ifadeler inkarnasyon (hulul) doktrini çerçevesinde İsa’nın “Tanrı’dan sudur eden biricik oğul” ve “Tanrı oğlu Tanrı” olduğu iddiasına mesnet kılınmaktadır. Diğer bir deyişle, İncillerdeki bu tür mecazi ifadeler -ki bu ifadelerin Kur’an’daki karşılığı müteşabihlerdir- Haşviyye mantığıyla zahirî manaya hamledilmekte ve dolayısıyla müteşabihlerin tevilıyla teslis doktrinine yol verilmiş olmaktadır. Şu halde teslis, Elmalılı’nın deyişiyle, “Nasraniyenin bir akide-i mahsusası değil, müteşabihata ittiba ile ictihad edilmiş bir akide-i munharifesidir ki bundan dolayı Nasara İncil’in nususuna ehemmiyet vermezler de ruhunu tervic ediyoruz diye İncil nüshalarını her zaman tecdit ve tebdil ederler ve mütemadiyen müteşabihatıyla oynarlar.”²⁵

Ulûmü’l-Kur’an Literatüründe “Müteşabih”in Anlam ve Kullanımı

Bu çalışmaya konu teşkil eden ayetteki müteşabih kavramına sebep-i nüzul çerçevesinde yüklediğimiz anlam, gaybî konularla ilgili ayetlere de teşmil edilebilir. Zira ahiret ahvâli ve bilhassa haberî sıfatlarla ilgili ayetlerde teşbih, temsil ve mecaz ağırlıklı bir dil kullanıldığı bilinen bir husustur. Nesnesini doğrudan değil, başka bir şeye benzeterek anlatmayı ya da Zemahşerî’nin (ö. 538/1143) 13.Ra’d 35. ayetin tefsirinde çok güzel ifade ettiği gibi, “Algı ve idrak alanımızın dışında kalan şeyleri nesneler dünyasında gördüğümüz şeylere benzetme yoluyla” (*temsilen li-mâ ğâbe annâ bimâ nüşahid*) anlatmayı hedefleyen bu dil “müteşabih” diye nitelendirilebilir.²⁶ Muhammed Esed, müteşabih teriminin Kur’an’daki gerçek anlamının tam da

²⁴ Matta: 11/25-27; Luka: 10/21-22.

²⁵ Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, İstanbul 1979, II. 1025.

²⁶ Bu niteleme hakkında daha geniş bilgi için bkz. Mehmet Paçacı, “Kur’an’da Dil ve Varlık Alanları”,

Zemahşerî'nin bu ifadesindeki kavramsal içeriğe karşılık geldiğini belirtmektedir. Esed'e göre Kur'an'ın her pasajını, ifadesini yahut cümlesini literal (zahirî-lafzî) anlamıyla alır ve onların bir teşbih (alegori), mecaz yahut temsil olması ihtimalini göz ardı edersek, ilâhî kelamın ruhuna aykırı hareket etmiş oluruz.

Örnek olarak, Allah'ın Zâtı'na ilişkin bazı Kur'ânî atıflar üzerinde düşünelim: Tanımlanamayan, zaman ve mekanda sınırsız ve beşer kavrayışının tamamen ötesinde bir Varlık. O'nu tahayyül etmenin imkânsızlığı karşısında biz O'nun ancak ne olmadığını anlayabiliriz; yani zaman ve mekânla sınırlı olmayan; benzetmelerle tanımlanamayan ve beşer düşüncesinin hiçbir kategorisi içine oturtulamayan bir Varlık. O halde, ancak çok genelleştirilmiş mecazlar, ne kadar yetersiz de kalsalar, O'nun varlığını ve aktivitesini bize aktarabilirler.²⁷

Bu isabetli görüşe şerh meyanında denilebilir ki Kur'an'da Allah'ı niteleyen ve zahirî manaları esas alındığı takdirde antropomorfik bir tanrıya işaret eden *vech*, *yed*, *ayn*, *cenb* gibi kelimeler ile *gazab*, *istihza*, *mekr*, *ityan-mecî*, *arş* ve *istiva* gibi yüklemeler müteşabihattandır. Çünkü bütün bu ilâhî yüklemeler, insan tarafından da icra edilebilir niteliktedir. İşte bu durum *teşabüh* denen şeyi ifade etmektedir. Daha açıkçası, *teşabüh*, Allah'ın gerek yaratılmış varlıklara ait *vech*, *yed*, *ayn* gibi uzuvları gerekse *ityan*, *mecî*, *istihza*, *mekr* gibi fiilleri kendi zatına atfen kullanması ve bu kullanımın ilk bakışta antropomorfik bir tanrıyı çağrıştırması problemidir. Başka bir deyişle, müteşabihat konusuyla ilgili problem, nesneler dünyasındaki varlıklar için kullanılan birtakım kelimeler ve kavramların metafizik konular ve bilhassa Allah hakkında kullanılmasından, dolayısıyla aralarında hiçbir ontolojik ilişki bulunmayan bu iki farklı varlık ve iki ayrı âleme ilişkin tasvir ve tanımlarda aynı kelimelerin kullanılmış olmasından kaynaklanan benzeşme (*teşâbüh*) problemidir.²⁸

Buna göre, "tevil" denen şey, müteşabihin gerçek mana ve mahiyetini belirlemek adına, metafizik alan hakkında kullanılan bir kelimenin medlulünü nesneler dünyasıyla ilgili anlam ve kullanımına eşitlemek, yani bir bakıma teşbih, temsil veya mecazı hakikate hamletmek olsa gerektir. Bu konuda daha önce verdiğimiz örnekten hareketle şöyle de denilebilir: İnciller'de geçen "Baba", "Oğul" gibi kelimeleri zahirî manaya hamlederek İsa'ya tanrılık atfetmek, keza Kur'an'da zikri geçen haberî sıfatları zahirî/hakikî manaya hamlederek Allah'ı insana benzetmek, müteşabihi tevil etmektir.

İlâhî zat ve sıfatlar özelinde denilebilir ki müteşâbihât Allah'ın ne olduğuna işaret

2. Kur'an Sempozyumu, Bilgi Vakfı, Ankara 1996, s. 121-125.

²⁷ Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, İstanbul 1996, III. 1330.

²⁸ Hayri Kırbasoğlu, "Müteşabihât Konusundaki Yaklaşımların Değerlendirilmesi ve Yeni Bir Yaklaşım Önerisi", 1. Kur'an Sempozyumu, Bilgi Vakfı, Ankara 1994, s. 369.

eden naslar, muhkemât ise İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) belirttiği gibi, O'nun gerçek tanrı olarak hiçbir eşi ve ortağının bulunmadığını, hiçbir şeyin O'na benzemediğini bildiren, yani kısaca Allah'ın ne olmadığını bildiren naslardır.²⁹ Muhkemler, yani tevhit inancını vurgulayan ayetler, Kur'an'daki mesajın temelini oluşturur. Bu yüzden, müteşabihlerin anlam ve yorumunda muhkem ayetler esas alınmalıdır. Nitekim Ulûmü'l-Kur'an literatüründe de bu iki kavram birlikte ele alınmıştır. Geleneksel telakkiye göre muhkem kavramı mana ve mesajı açık ve anlaşılabilir ayetleri ifade eder. Bu tanımlamada kayda değer bir sorun yoktur. Çünkü ilgili ayette de muhkemâtın Kur'an'daki mesajın temelini teşkil ettiği belirtilmektedir. İslam âlimlerine göre muhkem ayetlerin müteşabihler için asıl teşkil etiğinde kuşku bulunmamakla birlikte neyin muhkem neyin müteşabih olduğu konusunda çok sayıda farklı görüş ileri sürülmüştür. Konuyla ilgili belli başlı görüşler şöyle özetlenebilir:

(1) Muhkem, manaya delaleti başka beyana ihtiyaç hissettirmeyecek düzeyde açık olan; müteşabih ise manası insanların tamamına veya birçoğuna kapalı olup beyana muhtaç bulunan; (2) Muhkem tek manalı olup tevile ihtiyaç duyurmayan, müteşabih birden fazla manaya ihtimalli olup kolayca anlaşılmayan; (3) Muhkem, kendisiyle ne kastedildiği delaletinin açıklığı sebebiyle veya tevil yoluyla anlaşılabilen; müteşabih hurûf-ı mukatta'a ve kıyamet vakti gibi, manası ancak Allah tarafından bilinen; (4) Muhkem farzları, helal ve haramları bildiren; müteşabih kıssaları ve meselleri içeren; (5) Muhkem hem iman edilen hem kendisiyle amel olunan; müteşabih amele konu olmayıp sadece inanılan; (6) Muhkem mensuh olmayan veya kendisi neshetme konumunda bulunan; müteşabih neshedilen, (7) Muhkem illeti akılla idrak edilebilen; müteşabih ise içerdikleri hükümlerin illeti bilinmeyen naslardır.³⁰

Genel mahiyetteki bütün bu görüşlerin yanında müteşabihin medlulüne dair oldukça özel ve dar kapsamlı belirlemeler de mevcuttur. Sözelimi fıkıh usûlünün delalet bahsinde yer alan mücmel, müevvel, müsterek, mutlak, âmm gibi lafızlar kimi âlimlerce müteşabihattan sayılmıştır. Benzer şekilde müphem ve müşkil lafızlar da bu kapsamda değerlendirilmiş; hatta kozmolojiyle ilgili ayetler ve kimi kıssalar dahi müteşabih addedilmiştir.³¹

Müteşabihlerin tasnifi konusuna gelince, Şâtıbî (ö. 790/1388), müteşabih kavramını hakikî ve izafî olmak üzere iki kısımda incelemiştir. Şâtıbî'ye göre 3.Âl-i İmrân 7. ayette kastedilen, hakikî müteşabihlerdir ve bu tür müteşabihlerin gerçek mana ve mahiyetini Allah'tan başka kimsenin bilme imkânı yoktur. Buna karşın

²⁹ İbn Teymiyye, *el-İklîl fi'l-Müteşâbih ve't-Te'vil*, [Mecmû'u Fetâvâ içinde], Riyad trs. , XIII. 277.

³⁰ Beğavî, *Ma'âlimü't-Tenzîl*, I. 278-279; Zerkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, II. 272-274.

³¹ Bkz. Demirci, *Kur'an'ın Müteşâbihleri*, s. 65.

ikinci kısımda yer alan izafi müteşabihler ilim erbabınca anlaşılabilir niteliktedir.³² Sünnî tefsir geleneğinde en fazla rağbet gören ve gerek klasik döneme ait Ulûmü'l-Kur'an kitaplarında gerekse çağdaş dönemde telif edilen Tefsir Usûlü ve Kur'an İlimleri adlı eserlerde hemen hemen aynıyla tekrar edilen müteşabih tasnifi ise Rağib el-İsfahânî'ye (ö. 502/1108 [?]) aittir.

Müteşabih kavramına, "Kur'an'da lafız veya mana yönünden başkasına benzemesi sebebiyle tefsiri müşkil olan ibare/ ifade" şeklinde bir anlam yükleyen İsfahânî; (1) Sadece lafız yönünden; (2) Sadece mana yönünden; (3) Hem lafız hem mana yönünden müteşabih olmak üzere üçlü bir tasnif yapmıştır. Birinci kısım dâhilinde lafzın garip oluşu, cümle ve terkipteki takdim-tehir, ihtisar, îcâz ve itnab üslubuyla ilgili müteşabihlikten söz eden İsfahânî, Allah'ın sıfatları ile kıyamet ve ahiret ahvaline dair ayetleri mana yönünden müteşabihler kapsamında değerlendirmiştir. Hem lafız hem mana yönünden müteşabihler konusunda ise beşli bir tasnif yapmış ve bu kapsamda lafızların delaletiyle ilgili umum-husus, vücub-nedb gibi konular ile ayetlerin mensuh olup olmaması gibi hususları zikretmiştir. Ayrıca İsfahânî, müteşabihatın gerçek anlamının bilinip bilinemeyeceğiyle ilgili olarak da üçlü bir tasnif yapmıştır. Buna göre ilk kısımda kıyamet'in ne zaman gelip çatacağı, Dâbbetü'l-arz'ın ne zaman ortaya çıkacağı ve gerçek mahiyeti gibi müteşabihler yer alır ve bu tür müteşabihlerin insan tarafından bilinmesi mümkün değildir. İkinci kısımda, garip lafızlar ve kapalı hükümler gibi müteşabihler yer alır ve bunlar insan tarafından anlaşılabilir niteliktedir. Üçüncü kısımdaki müteşabihler ise ilk iki kısım arasında yer alır ve gerçek anlamları ancak yetkin âlimlerce bilinebilir.³³

Değerlendirme

Klasik literatürdeki bütün bu görüşlerden hareketle denebilir ki Müslüman âlimler onca ilmî ve entelektüel çabaya rağmen müteşabihatın aslında neye delalet ettiği meselesini tam olarak açıklığa kavuşturamamışlardır. Ayrıca, konuyla ilgili görüşlerin anlama ve yorumlamaya ilişkin sistematik bir usûl bilgisi niteliğinde olmadığı da açıktır. Zira konuya aşina olmayanların bile kolayca fark edebilecekleri gibi, müteşabihatın ne olduğuna dair görüşlerden bir kısmının birbiriyle hemen hiçbir ilgisi bulunmamakta, dahası mevcut görüşler son derece dağınık ve gelişigüzel bir manzara arz etmektedir. Herkesin aynı görüşü paylaşmaması kuşkusuz doğaldır; ama en azından mevcut görüşlerin birbirinden bu denli kopuk ve ilgisiz olmaması gerekir. İlgisizlik meselesi bir tarafa, müteşâbihata ilişkin görüşlerden bir kısmını, mesela hurûf-ı mukatta'anın müteşabihattan sayılmasını ayette bahsi geçen konuyla irtibatlandırmak oldukça zordur. Çünkü her şeyden önce hurûf-ı

³² Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, III. 86.

³³ Rağib el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garibi'l-Kur'an*, İstanbul 1986, s. 373-374.

mukatta’anın müteşabih kelimesiyle anlam ilişkisi yoktur. Aynı şekilde, mensuh ayetlerin müteşabihattan sayılmasının da konuyla ilgisi yoktur. Diğer taraftan Râğıb el-İsfahânî’den nakledilen detaylı müteşabihat tasnifi meselenin gerçek mahiyetinin vuzuha kavuşmasına katkı sağlayacak nitelikte olmadığı gibi usûl açısından çok anlamlı da değildir.³⁴

Bu bağlamda İbn Kuteybe’nin (ö. 276/889), “Kur’an’daki herhangi bir ayet/ibare/lafızla ilgili olarak müfessirlerin, ‘Bu müteşabihtir; gerçek anlamını ancak Allah bilir’ deyip de tevakkuf ettiklerine tanık olmadık. Aksine, müfessirler surelerin başlarındaki mukatta’a harfleri de dâhil, Kur’an’ın tamamını tefsirin konusu yaptılar.”³⁵ şeklindeki ilginç sözünde işaret edilen soruna da değinmek gerekir. Zira ilgili ayette, müteşabihlerin teviliyle meşguliyet kalplerinde hak ve hakikatten sapma eğilimi bulunan kimselere atfedilen bir faaliyet olarak nitelendirilmesine ve dolayısıyla düpedüz bir günahkârlık olmasına, ayrıca ilgili ayetteki *ve’r-râsihûne* lafzındaki *vav* harfinin atıf değil, isti’naf için olduğu çoğunluk tarafından kabul görmesine rağmen hemen bütün müfessirler müteşabih saydıkları ayetleri yorumlamaktan istinkâf etmemişlerdir.

Müteşabihlerin teviliyle uğraşmanın günahkârlık olduğu, kuşkusuz bütün müfessirlerce bilinmektedir; ancak hiçbir müfessir kendisinin böyle bir günah irtikâp ettiğini düşünmemekte, aksine Kur’an’daki müteşabihleri belki de en doğru şekilde kendisinin ve dolayısıyla mensubu bulunduğu mezhebin anlayıp yorumladığına inanmaktadır. Haliyle bu inanç, tevil günahkârlığı için bir “öteki” yaratmayı gerekli kılmaktadır. Mesela Taberî’ye (ö. 310/923) ötekiler ya da tevil günahkârları hakkında sorarsanız, size göstereceği adres Sebeiyye, Hâruriyye (Havâric), Kaderiyye ve Cehmiyye gibi fırkalar olacaktır.³⁶ Şayet aynı soruyu Ebû Müslim el-İsfahânî (ö. 322/934), Kâdî Abdülcebbar (ö. 415/1025), Zemahşerî (ö. 538/1144) gibi Mutezili müfessirlere sorarsanız, onların gösterecekleri adres de kesinlikle Cebriyye, Haşviyye ve Eş’ariyye gibi fırkalar olacaktır.³⁷

Kanaatimizce her mezhebin kendi anlayışına muvafık ayetleri muhkem, diğerlerini müteşabih olarak tanımlaması ve bu yüzden konunun tamamen subjektif bir muhteva kazanması, temelde ilgili ayetin tarihsel bağlamına kayıtsız kalınarak anlaşılmasına çalışılmasından kaynaklanmaktadır. Ayetin bu şekilde anlaşılması ise, daha önce de belirtildiği üzere, “itibar, sebebin hususiliğine değil, lafzın umumiliğinedir.” şeklindeki temel kurala dayanmaktadır. Anlam ve yorum bu kural üzerine inşa edilince, ister istemez, ayette geçen tüm kavramlar doğrudan doğruya Müslümanları

³⁴ Kırbaşoğlu, *Müteşabihat Konusundaki Yaklaşımların Değerlendirilmesi*, s. 367.

³⁵ İbn Kuteybe, *Tevlîi Müşkili’l-Kur’ân*, nşr. Seyyid Ahmed Sakr, Beyrut trs., s. 100.

³⁶ Bkz. Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, III. 181.

³⁷ Bkz. Kâdî Abdülcebbar, *Müteşâbihu’l-Kur’ân*, nşr. Adnân Zerzûr, Kahire trs., s. 2.

ilgilendiren bir içerik kazanmış olmaktadır. Bunun sonucunda da her müfessir bir taraftan ayette müspet mana ifade eden kavramları kendi mezhebiyle, *fitne* ve *tevil* gibi menfi içerikteki kavramları da muhalif mezhep veya fırkalarla ilişkilendirmekte, ayrıca “ilimde rusuh sahibi kimseler” ifadesinin kendileriyle ilgili olduğunu düşünerek müteşabihlerin tevilini bilip bilmemenin imkânını sorgulamakta ve yine aynı düşüncenin bir tezahürü olarak Kur’an’da niçin müteşabihât bulunduğu dair biz dizi hikmetten söz etmektedirler. Oysa müteşabihât başta Hz. İsa’nın “kelimetullah” ve benzeri nitelikleri olmak üzere Allah’ın sıfatları ve ahiret ahvali gibi konularla ilgili ayetlerdir. Bu konudaki temel sorun da özellikle gayb alanına ait hususların beşerî dilin sınırlı imkânlarıyla anlatılmasından kaynaklanan bir dil sorunudur; dolayısıyla bu sorunun Kur’an’daki mevcudiyetinin, “Müteşabihler, imanla ilgili bir imtihan konusudur,” “Müslümanların tefekkür ve tedebbür sevabı almaları için bir vesiledir.” gibi birtakım hikmet teorileriyle hiçbir ilgisi yoktur.³⁸

Yeri gelmişken, müteşabihlerle ilgili meşhur rivayet hakkında da kısa bir değerlendirmede bulunmak gerekir. Söz konusu rivayete göre Hz. Peygamber, eşi Âişe’ye, “Müteşabihlerin teviliyle meşgul olanlardan uzak dur!” mealinde bir tavsiyede bulunmuştur.³⁹ Müteşâbihâtın neliği hakkında tek söz söylememesine veya en azından bize bu konuda hiçbir beyanı ulaşmamasına rağmen Hz. Peygamber’in, eşine böyle bir söz söylediğine dair rivayetin şöhret bulmuş olması düşündürücüdür. Bize öyle geliyor ki bu rivayet, muhtemelen, Selefî düşüncüyü benimseyen âlimlerdeki “tevil karşıtı” zihniyetin bir semeresi olarak varlık kazanmıştır. Kuşkusuz bu bir ihtimaldir; ama bizce güçlü bir ihtimaldir. Bu konuda kesin bir söz söylemek için rivayetin titiz bir hadisçi gözüyle çok yönlü tahlil edilmesi gerekir. Nitekim bir makalede Kur’an’ın rey ile tefsirini yasaklayan rivayetler senet ve metin tenkidi yönünden incelenmiş ve şu sonuca ulaşılmıştır: “Kur’an’ın rey ile tefsir edilmesini yasaklayan rivayetlerin, muhtemelen, nakil geleneğine dayalı tefsir anlayışından re’ye dayalı tefsir girişimleri sürecinde meydana gelen çetin tartışmaların rivayet formundaki yansımaları olarak değerlendirmek mümkündür. Ayrıca bu tipi rivayetlerin, selefî re’y ile Kur’an tefsiri bağlamında ihtiyata davet edici bazı ifadelerinin Hz. Peygamber’e aitmiş gibi gösterilmesi de kuvvetle muhtemeldir.”⁴⁰

Sonuç

Bizce Kur’an tefsirine ilişkin bir usûlde ilk ve en önemli husus, Kur’an’ın bir hitap/hitabe olarak kendi nüzul tarihinde ne dediği ve/veya kastının ne olduğu

³⁸. Benzer bir değerlendirme için bkz. Kırbasoğlu, *Müteşabihât*, s. 371.

³⁹. Bu rivayet hakkında geniş bilgi için bkz. Demirci, *Kur’an’ın Müteşabihleri*, s. 52.

⁴⁰. Kadir Gürler, “Kur’an’ın Rey ile Tefsirini Yasaklayan Rivâyetlere Eleştirel Bir Yaklaşım”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004/1, cilt: III, sayı. 5, s. 45.

sorusunun cevabını aramak olmalıdır. Bu bağlamda sebep-i nüzul, nasih-mensuh ve mekki-medeni gibi bahisler son derece önemlidir. Nitekim gerek tefsir faaliyetini Kur'an'ın nüzulüne tanıklık eden sahabeye özgü bir iş olarak gören anlayış,⁴¹ gerekse mütekellimin kasdını bilmenin ancak sözü bizzat ondan işitmek veya işiteni işitmekle mümkün olduğunu belirten görüş,⁴² Kur'an'ı anlama ve yorumlama faaliyetinde "tarihsel bağlam"ı esas alan bir metodoloji ihtiyacına işaret eder. Kuşkusuz tefsir usûlünde dilbilimsel çözümleme de önemlidir. Ancak tarihsel bağlam konusu, dilbilimsel metin tahlilinden daha önemli ve önceliklidir. Çünkü metindeki kelimelerin kendilerine has bir anlam hayatları vardır. Bu semantik hayatlar tarihsel süreçte birçok uğraktan geçmiş ve bu uğraklarda birçok değişim ve dönüşüm geçirmiştir. İslam tefsir geleneğinde, işâri yorumların genel kabul görmemesi ve/veya bu yorumlara bilimsellik-nesnellik değeri atfedilmemesi, Kur'an lafızlarının semantik hayatlarında hemen hiçbir karşılığı bulunmayan anlam takdirlerinde bulunulması ve dolayısıyla Kur'an'ın hiç konuşmadığı konularda konuşturulmuş olmasıyla ilgilidir.

Aslında bu sorun müteşabih meselesinde de aynıyla vakidir. Zira müteşabih meselesi özellikle Ulûmü'l-Kur'ân kitaplarında tarihsel bağlam tamamen hazfedilmiş biçimde salt teorik, dolayısıyla anakronik bir çerçevede içinde ele alınmış ve bu anakronik yaklaşım müteşabih kavramına tarihî ve lisânî karşılığı bulunmayan birçok anlam yüklenmesini kaçınılmaz kılmıştır. Oysa gerek ilgili ayetin tarihsel bağlamı gerekse *teşâbüh* kelimesinin semantik alanı dikkate alındığında, muhkem-müteşabih bahsinin usûl açısından ne ifade ettiği anlaşılabacaktır. Kur'an'daki ayetlerin bir kısmının ilâhî mesajın temeli niteliğindeki muhkemâttan, diğer kısmının müteşâbihâttan oluştuğu noktasından hareketle müteşabihlerin muhkemler ışığında anlaşılması gerektiği şeklinde bir kural vazedilebilir. Nitekim müfessirler de böyle bir kuraldan söz etmişlerdir. Bu kural, ilgili ayetleri anlama ve yorumlama yöntemi açısından oldukça önemlidir; ancak bundan önce müteşabihin neliği ve/veya hangi ayetin neye, kime ya da hangi mezhebe göre müteşabih olduğu sorunu halledilmelidir. Çünkü bir müfessirin müteşabih saydığı, diğer bir müfessir tarafından pekâlâ muhkem addedilebilmiştir. Sözelimi, Zemahşerî'ye göre 75.Kıyâme 23. ayetteki *ilâ rabbihâ nâzirah* (Rab'lerine bakacaklar) ifadesi müteşabih iken 6.En'âm 103. ayette geçen *lâ-tüdrîkuhu'l-ebşâr* (Gözler O'nu idrak edemez) ifadesi muhkemdir. Oysa İbnü'l-Müneyyir (ö. 683/1284) bu konuda tam aksi görüşü savunmuş ve Zemahşerî'nin yorumuna ilişkin reddiyesine, "Kur'an'ı kendi görüşüne tabi kılan kimse[ler]den Allah'a sığınırım." diye başlamıştır.⁴³

Görüldüğü gibi, müteşabihin neliği konusu ciddi bir sorundur ve geçmişten

⁴¹. Bkz. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Tevîlâtü'l-Kur'ân*, Bağdat 1983, s. 5.

⁴². Bkz. Bedreddin ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut trs, I. 16.

⁴³. Bkz. Ebû'l-Kâsım ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an Hakâiki't-Tenzil*, Beyrut 1977, I. 412.

günümüze intikal eden bu sorun halen çözüme kavuşturulabilmiş değildir. Bunun temel nedeni, az önce de belirttiğimiz gibi, fıkıh usûlcülerinin kahir ekseriyetince benimsenen “el-ibre bi-umûmi'l-lafz” ilkesinden hareketle Kur'an'daki lafızların delaletinde tamime gidilmesi ve dolayısıyla anlamın büyük ölçüde lafızdan üretilip tarihsel bağlamın göz ardı edilmesidir. Anlam ve yorumda temel hüccet (otorite) salt lafız ve lafzın umumî addedilen delaleti olunca, Kur'an'ı herkesin kendine göre konuşturmasına bir anlamda fırsat tanınmış olmaktadır. Nitekim Basra kadısı Ubeydullah b. el-Hasen'in (ö. 168/785) “Kur'an ihtilafa delalet eder.” diye başlayan ibretlik sözleri de⁴⁴ galip ihtimalle anlamı salt lafızdan üretme anlayışının mukadder sonuçlarına işaret etmektedir. Nitekim bu anlayış temelinde her mezhep kendi görüşünü Kur'an'a atfetme başarısını göstermiştir. Esasen, müteşabihin mana ve mahiyetine ilişkin yorumların fazlalığı ve bunların birçoğunun birbiriyle ilintisiz olması da anlama ve yorumlamanın büyük ölçüde lafız-mana ekseninde sürdürülen bir faaliyet olmasından kaynaklanmaktadır. Anlam ve yorumda sübjektivite oranını mümkün olan en düşük seviyeye çekmek ancak lafzı kendi tarihsel bağlamında okumakla mümkündür. Gerçi tarihsel bağlam bilgisi her nassın gerçekte ne demek istediğini vuzuha kavuşturma imkânı sağlamayabilir; ama en azından ne demek istemediği hususunda bir garanti verir. Şu halde, tefsirde usûl öncelikle tarihsel bağlam üzerine inşa edilmelidir. Aksi halde, müteşabih örneğinde görüldüğü gibi, her mezhebin kendi mezhebine uygun düşen ayetleri muhkem, uygun düşmeyen ayetleri müteşabih addetmek şeklindeki kural, geçmişte olduğu gibi bugün de tefsirde bir asıl (usûl) olmayı sürdürecektir. Fahreddin er-Râzî'nin “ümmetin çoğunluğu nezdinde cari” olarak nitelediği bu kuralın tefsirde usûlden ziyade usûlsüzlüğe karşılık geldiği şüphesizdir.

⁴⁴. Bkz. Ebû Muhammed İbn Kuteybe, *Tevîlû Muhtelefi'l-Hadîs*, Beyrut 1995, s. 51-52.