Sünnî-Şiî Geleneğinde Muhkem ve Müteşâbih Olgusu –İbn Âşûr ve Tabâtabâî Örneği-*

Mansur YAYLA**

Öz

Muhkem ve müteşâbih terimlerini tanımlamada görülen farklılıklar Tefsir problemleri arasında yer almaktadır. Bazı Tefsir problemlerine yaklaşımları arasında farklılıklar bulunan Sünnî ve Şiî geleneğine mensup müfessirlerin muhkem ve müteşâbih ile ilgili düşüncelerinde bir ihtilafın var olup olmadığının tespiti önem arz etmektedir. Bu çalışmada, öncelikle muhkem ve müteşâbih terimlerinin her iki gelenekteki tarihi gelişimi incelenmektedir. Buna bağlı olarak Sünnî ve Şiî düşünceyi savunan son dönem müfessirlerden İbn Âşûr ile Tabâtabâî'nin konu ile ilgili görüşleri ele alınarak bu kapsamda ulaşılan nokta mukayeseli olarak değerlendirilmektedir. Muhkem-müteşâbihin tarihi seyrine bakıldığında, Sünnî ve Şiî ulemasının yaklaşımlarının büyük oranda örtüştüğü görülmektedir. Sünnilerde selef, Şiîlerde ise Ahbârî ulemasına göre müteşâbih ifadelerin anlamı sadece Allah tarafından bilinebilir. Ancak selef ile Ahbârî ulemasının muhkem-müteşâbih algısı arasında kısmi bir farklılık da görülmektedir. Selef ulemasının yaklaşımında ayetlerdeki gaybî durumların ismi olarak kullanılan kelimeler müteşâbih olarak adlandırılmaktadır. Ahbârî ulemaya göre ise Kur'an, yalnız masum imamlar tarafından doğru anlaşılabildiğinden bütün ayetler müteşâbihtir. Buna karşılık, Usûlî ulemaya göre Kur'an'da manası bilinmeyen ayetler bulunmamaktadır.

İlim dünyasına büyük katkılar sunan İbn Âşûr ile Tabâtabâî muhkem-müteşâbih konusunda özgün düşüncelere sahiptirler. Ancak, bu düşünceleri yeni tartışmaların önünü açacak kabildendir. Söz gelimi İbn Âşûr'a göre müteşâbihin Kur'an'da bulunmasının hikmetlerinden bir tanesi Kur'an'ın ilmî i'câzıdır. Tabâtabâî'ye göre ise te'vîle ihtiyaç duyan ayetlerin Kur'an'da bulunmasından kaynaklanmaktadır.

Anahtar kelimeler: Sünnî, Şiî, İbn Âşûr, Tabâtabâî, Muhkem, Müteşâbih

---

* Bu makale, *İbn Âşûr ve Tabâtabâî'nin Bazı Tefsir Problemleri ile İlgili Görüşlerinin Mukayesesi* başlıklı doktora tezimizden üretilmiştir. Makale Gönderim Tarihi: 05.12.2019/ Makale Kabul Tarihi: 16.12.2019.

** Dr., Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı
Dr., Ataturk University, Faculty of Teology, Department of Tafseer, mansuryayla@gmail.com,
ORCİD: 0000-0001-6888-6184

The Fact of Muhkam and Mutashabih in Sunni-Shia Tradition

-The Example of Ibn Ashur and Tabatabai-

Abstract

The differences seen in the definitions of the terms Muhkam (decisive) and Mutashabih (similar) are part of the problems of Tafsīr. It is important to determine whether mufassirs (commentators) from Sunni and Shia traditions, who have differences in their approach towards some of the tafsīr problems, have disagreement about their ideas for muhkam and mutashabih. In this study, primarily the historical development of the terms muhkam and mutashabih in both traditions is analyzed. Accordingly, by addressing the opinions of Ibn Ashur and Ṭabāṭabāʾī, who are of the recent mufassirs advocating Sunni and Shi'a ideas, the final point reached in this context is comparatively evaluated.

When the historical course of muhkam and mutashabih is considered, it is seen that the approaches of Sunni and Shi'ite scholars largely correspond to each other. According to the Salaf scholars in Sunnis, and the Akhbari scholars in Shi'ites, the meanings of mutashabih expressions can only be known by Allah. However, a partial difference is seen between the muhkam-mutashabih perceptions of Salaf and Akhbari scholars, as well. In the approach of Salaf scholars, the words used as the names for the unknown states in verses are called mutashabih. Yet, according to the Akhbari scholars, as the Quran can only be understand truly by the innocent imams, all of the verses are mutashabih. On the other hand, there are no verses in the Quran whose meaning is not known according to Khalaf scholars in Sunnis and Usulis in Shi'ites, in general.

Ibn Ashur and Ṭabāṭabāʾī, who made great contributions to the world of scholarship, have unique ideas about the subject of muhkam-mutashabih. However, these ideas of theirs are such as to open the way to new discussions. For instance, one of the hidden causes for the Quran to include mutashabih is its scholarly laconic aspect. According to Ṭabāṭabāʾī, it results from the fact that there are verses in the Quran which need gloss.

Keywords: Sunni, Shi'a, Ibn Ashur, Tabatabai, Muhkam, Mutashabih.

Giriş

Muhkem, إحكام kökünden türemiş bir kelimedir. Lugatte birçok anlamı ifade etmekle birlikte, daha çok "sağlamlaştırmak, bir şeyi tam ve mükemmel kullanmak, fesattan alıkoymak" manasında kullanılmaktadır.[1]

Müteşâbih ise تشابه kökünden türemiş olup, lugatte "iki ya da daha fazla şeyin birbirine benzeşmesi" anlamına gelmektedir.[2] İslâm edebiyatçılarından Ebû Bekr Sicistânî, (öl. 330/912) müteşâbihi lügatte, "güzellikte ve nitelikte bir şeyin başka bir şeye benzeşmesidir"[3] şeklinde tanımlarken, Fîrûzâbâdî (öl. 817/1415) ise "kuvvetli benzeşmeden dolayı iki şeyi birbirinden ayırt edememek" şeklinde tanımlamaktadır.[4]

Muhkem, ıstılâhî olarak birçok manada kullanılmakla birlikte onu şu şekilde tanımlamak mümkündür: "Karine ya da harici bir delile ihtiyaç duyulmadan anlamı anlaşılan ayetlerdir."[5]

Müteşâbihi ise şu şekilde tanımlamak mümkündür: "Tefsiri için karine ya da harici delillere ihtiyaç duyulan ayetlerdir."[6]

Kur'an-ı Kerim'de muhkem ve müteşâbih kelimeleri, hem özel hem de genel manada geçmektedir. Sözgelimi "*Elif, Lâm, Râ. (Bu) bir kitaptır ki, hikmet sahibi, her şeyden haberdar olan (Allah) tarafından ayetleri muhkem (sağlam, eksiksiz ve açık) kılınmıştır.*"[7] ayetinde muhkem kelimesi, lugavî manada kullanılmış olup, genel manada ayetlerin bütününün, haberlerinde sağlam, hakikati batıldan ayırmada eksiksiz ve emir ile yasaklarında açık olduğunu ifade etmektedir.[8]

Müteşâbih kelimesi, "*Allah, sözün en güzelini; ayetleri (güzellikte, doğrulukta ve mükemmellikte) birbirlerine benzeyen bir kitap olarak indirdi.*"[9] ayetinde ise ayetlerin bütününün, güzellik, doğruluk ve mükemmellikte birbirlerine benzediğini ifade etmek üzere zikredilmiştir.[10]

---

[1] Halîl b. Ahmed Ebû Abdirrahmân b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'ayn müretteben alâ hurûfi'l-mu'cem*, thk. Abdülhamid el-Hindâvî (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1424/2003), 1/343.

[2] Ebu'l-Hüseyin Ahmed b. Zekriyâ' İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyîsi'l-lüğa*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (b.y.: Dâru'l-Fikr, 1399/1979), 3/243.

[3] Ebû Bekr el-'Uzeyrî Muhammed b. 'Uzeyr Sicistânî, *Garîbu'l-Kur'an el-müsemmâ bi nüzheti'l-kulûb*, thk. Muhammed Edîb Abdülvahîd Cemrân (Suriye: Dâru Kuteybe, 1416/1995), 432.

[4] Mecdüddîn Ebû Tâhir Muhammed b. Yakub Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît* (Beyrût: Müessetü'r-Risâle, 1426/2005), 1247.

[5] Celâlüddîn Abdurrahmân Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'an*, thk. Fevvâz Ahmed Zümerlî (Beyrût: Dârül-Kütübi'l-'Arabî, 1431/2010), 475.

[6] Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh Kurtubî, *et-Tizkâr fî efdali'l-ezkâr*, thk. Beşîr Muhammed 'Uyûn (Dımeşk: Mektebetü Dâri'l-Beyân, 1407/1987), 230.

[7] Hûd 11/1.

[8] Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*, thk. İslâm Mansûr Abdülhamîd (Kâhire: Dârü'l-Hadîs, 1431/2010), 3/311-312.

[9] ez-Zümer 39/23.

[10] Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 9/674-675.

Kur'an'ın tamamının bir yönüyle muhkem, yani ayetleri nazım ve i'câz cihetiyle mükemmel, batıldan uzak, bir yönüyle de müteşâbih olduğu, yani ayetleri belagat, fesâhat, i'caz açısından birbirlerine benzediği hususunda İslâm uleması arasında tartışma bulunmamaktadır.[11] Bu konudaki asıl ihtilaf Kur'an'ın bazı ayetlerinin muhkem bazılarının da müteşâbih olduğunu beyan eden şu ayet üzerinde olmuştur:

"Kitabı sana indiren O'dur. Onun (Kur'an'ın) bazı ayetleri muhkemdir ki bunlar Kitabın anasıdır. Diğerleri de müteşâbihtir. Kalplerinde eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ve olmadık yorumlarını yapmak için müteşâbih ayetlerinin ardına düşerler. Oysa onun gerçek manasını ancak Allah bilir. İlimde derinleşmiş olanlar 'Ona da inandık, hepsi Rabbimiz katındandır' derler. (Bunları) akl-ı selim sahibi olanlar dışında kimse iyice düşünemez."[12]

Diğer iki ayetin aksine burada Kur'an ayetlerinin ya muhkem ya da müteşâbih olduğu ifade edilmektedir. Dolayısıyla müfessirler buradaki muhkem ve müteşâbihten kast edilen mana üzerinde ihtilaf etmişlerdir.

Bir diğer ihtilaf ise müteşâbihin, Allah hariç başkası tarafından bilinip bilinmeyeceği meselesidir. Bu tartışmanın çıkış noktası ise bir önceki ayette geçen وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ *"İlimde derinleşmiş olanlar"* ifadesidir. Müteşâbihin ilimde derinleşenler tarafından bilinebileceğini düşünenler mezkûr ifadeyi atıf cümlesi olarak kabul edip ayeti şu şekilde yorumlamaktadırlar: *"Oysa onun (müteşâbihin) gerçek manasını ancak Allah ve ilimde derinleşenler bilir."*[13] Müteşâbihin Allah dışında kimse tarafından bilinmeyeceğini düşünenler ise mezkûr ifadeyi istinaf yani ibtidâ cümlesi olarak kabul edip ayeti şu şekilde yorumlamaktadırlar: *"Oysa onun manasını ancak Allah bilir. İlimde derinleşmiş olanlar, (acziyetlerini itiraf ederek) 'Ona inandık hepsi Rabbimiz katındandır.' derler."*

Diğer taraftan nüzûl sebebi de ayetin anlamının doğru anlaşılmasında önemli bir etkendir. Bu konuda iki farklı rivayet bulunmaktadır. Bir rivayete göre Hz. Peygamber ile Hz. İsâ'nın ulûhiyeti üzerine tartışmaya giren Necrân Hıristiyanlarına cevaben bu ayet inmiştir.[14] Bir diğer rivayete göre mukattaa harfleriyle İslâm'ın ve ümmetin ömrünü tespit etmeye çalışan Yahudilerin bu tutumunun yanlışlılığını ifade etmek için bu ayet inmiştir.[15]

---

[11] Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 6/311; Kurtubî, *et-Tizkâr*, 230.
[12] Âl-i İmrân 3/7.
[13] Muhammed Hâdî Marifet, *et-Te'vîl fi mühtelifi'l-mezâhib ve'l-ârâ'* (Tahrân: el-Cem'ü'l-'Âlemiyye, 1427/2006), 26-28.
[14] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 3/100.
[15] Mükâtil b. Süleymân b. Beşîr, *Tefsîrü Mükâtil b. Süleymân*, thk. Abdullâh Mahmût Şehhâte (Beyrût: Dârü İhyâi't-Türâs, 1423), 364; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 3/97.

1. Sünnîlere Göre Muhkem ve Müteşâbih

Sünnî ulemasının muhkem ve müteşâbih hakkındaki düşüncelerini ele alırken selef âlimlerin görüşleri ve halef âlimlerin görüşleri şeklinde iki ayrı grup üzerinde değerlendirmek daha doğru olacaktır. Sahâbe, Tâbiûn, Etbâu't-Tâbiîn ile onları temsil eden dört mezhep imamlarından oluşan selefin, muhkem müteşâbih anlayışı ile onlardan sonra gelen halefin anlayışı birbirinden farklıdır. Selef ulemasının kendi arasında muhkem ve müteşâbih ile ilgili farklı görüşleri olmakla birlikte genel itibariyle onlara göre müteşâbih, Allah'ın sıfat ve fiilleri, kıyametin zamanı, levh-i mahfuz, beyt-i ma'mur, Rûh , sûr, ahiret ahvali, meleklerin mahiyeti gibi gerçekliğini ancak Allah'ın bileceği gaybî durumları konu edinen ayetlerdir. Muhkem ise gaybla alakalı olmayan ayetlerdir. Nitekim Sahâbenin önde gelen şahsiyetlerinden olan İbn Mes'ûd (öl. 32/652-53), Übeyy b. Ka'b (öl. 33/654), İbn Abbâs (öl. 68/687-88), Câbir b. Abdillâh'tan (öl. 78/697) muhkem ve müteşâbih ayetlerle ilgili şu rivayetler aktarılmaktadır:

> "Birçok manayla te'vîl edilme ihtimali bulunan ayetlerdir.", "(Kıyametin zamanı gibi) te'vîlini ancak Allah'ın bildiği durumlardır.", "Muhkem hem iman etmeyi hem de amel etmeyi gerektiren ayetlerdir. Müteşâbih ise manası Allah indinde olup sadece iman etmeyi gerektiren ayetlerdir."[16]

Tâbiûn ve Etbâu't-Tâbiîn uleması da muhkem ve müteşâbih konusunda, Sahâbe uleması gibi düşünmektedir. Mücâhid (öl. 103/721), Şa'bî (öl. 104/722),[17] İkrime (öl. 105/723), Dahhâk (öl. 105/723), Hasan el-Basrî (öl. 110/728),[18] Katâde (öl. 117/735), Süddî (öl. 127/745), Rebî' b. Enes (öl. 139/757), Mükâtil b. Hayyân (öl. 150/767) Süfyân es-Sevrî (öl. 161/778) gibi âlimlere göre muhkem amel etmeyi gerektiren, müteşâbih ise amel etmeyi gerektirmeyen ayetlerdir.[19] Bu görüşe göre müteşâbih gaybla alakalı olduğundan ona sadece inanmak gerekmektedir.

Selef ulemasının son halkası olarak kabul edilen Ebû Hanîfe (öl. 150/767), İmâm Mâlik (öl. 179/795), İmâm Şâfiî (öl. 204/820) ve Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855) muhkem ve müteşâbih konusunda Sahâbe ve Tâbiûn uleması gibi düşünmektedirler.[20] Ayrıca İmâm Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel, müteşâbihi, birçok te'vîle ihtimali bulunan ayetler olarak da açıklamışlardır.[21]

Hicri ilk üç asırda muhkem ve müteşâbih hakkındaki selef anlayışı daha sonra halefle birlikte farklı bir çehreye bürünmüştür. Kanaatimizce, selef ulemasından

---

[16] Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3/94.

[17] Ebu'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed Sem'ânî, *Tefsîru's-Sem'ânî*, thk. Mustafâ Abdülkâdir Atâ (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2010), 1/216.

[18] Ebû Muhammed b. Mes'ud Begavî, *Tefsîrü'l-Begavî (Me'âlimü't-tenzîl)*, thk. Muhammed Abdullâh en-Nemr (Riyâd: Dârü Tîbe, 1427/2006), 1/324.

[19] İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'ani'l-'azîm*, 2/7.

[20] Kâdî Muhammed Senâ'ullâh el-Osmânî el-Mazharî, *Tefsîrü'l-mazharî*, thk. Ahmed İzz İnâye (Beyrût: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-'Arabi, 1425/2004), 1/279.

[21] Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, thk. Abdulmaksûd b. Abdirrahîm (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1433/2012), 1/369.

sonraki Ehl-i Sünnet âlimlerinin, muhkem müteşâbih ile ilgili farklı görüşler benimsemesinde, Mu'tezilenin akılcı yaklaşımının etkisi vardır. Nitekim Kur'an'da anlamı bilinmeyen ayetlerin bulunduğuna dair görüşleri sert bir şekilde eleştiren ilk kişilerden birisi İbn Kuteybe (öl. 276/889)'dir. Bilindiği üzere İbn Kuteybe, uzun bir müddet meşhur Mu'tezilî âlim Câhız (öl. 255/869)'a talebelik etmiştir.[22] Hicri ikinci asırda ortaya çıkan Mu'tezile akımı, ilmî birçok mevzuda akılcı yaklaşımlarıyla Ehl-i Sünnet âlimlerini etkilemiştir. Bu etkileşimin bir sonucu olarak İbn Kuteybe, Kur'an'da anlamı bilinmeyen ayetlerin bulunmasının, Kur'an'ın *Nûr*, *Mübin*, *Hidâyet* gibi vasıflarıyla bağdaşmayacağını ileri sürmekte ve ilimde derinleşenlerin de müteşâbihi bildiklerini şöyle ifade etmektedir:

> "(Ali İmrân 7. ayetinde geçen bazı) kelime ve manaları hatalı te'vîl ederek Kur'an'ın müteşâbihlerini, ilimde derinleşenler de bilmez diyen kimselerden değiliz. Çünkü Allah, kullarına yarar sağlamayacak, onları hidayete erdirmeyecek bir şeyi indirmez. Kaldı ki müteşâbihler Allah dışında kimse tarafından bilinmez denilirse bu durumda Kur'an'a saldıranların eline koz verilmiş olunacaktır. Ayrıca kim Resûlüllâh (s.a.s) müteşâbihi bilmiyordu diyebilir ki? Resûlüllâh (s.a.s), müteşâbihi bildiğine göre Sahâbeden âlim olanların da müteşâbihi bilmelerinde bir sakınca olmayacaktır."[23]

İbn Kuteybe'den sonra, Kur'an'da anlamı bilinmeyen ayetlerin bulunmayacağı öne sürülerek muhkem ve müteşâbih konusunda yeni bir tutum belirlenmesinde, Taberî (öl. 310/923) ve Ehl-i Sünnet itikadının mezhep kurucularından İmâm Eş'ârî (öl. 324/935-36) ile İmâm Mâtürîdî (öl. 333/944)'nin etkisinin olduğunu ifade etmek mümkündür. Çünkü İmâm Eş'ârî[24] ile İmâm Mâtürîdî'nin, müteşâbih ayetlerinin,[25] ilimde derinleşmiş olanlar tarafından bilinebileceklerini ifade etmiş olmaları, kendilerinden sonra gelecek olan birçok kelam ulemasının düşüncesini etkileyecektir. Sözgelimi etkilenenlerin başında Bâkıllânî (403/1013),[26] Abdülkâhir el-Bağdâdî (öl. 429/1037),[27] İmâm Cüveynî (öl. 478/1085),[28] Ebü'l-Muîn en-Nesefî (öl. 508/1115),[29] Kâdî Beydâvî (öl. 685/1286)[30] ve

---

[22] Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *'Uyûnü'l-ahbâr* (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1418), 1/10.

[23] Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *Te'vîlü müşkili'l-Kurân* (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, ts.), 66.

[24] Ebû Bekr Muhammed b. Hasan b. Fûrek el-İsfahânî en-Nîsâbûrî, *Mücerredü mâkalati'ş-şeyh Ebü'l-Hasan el-Eş'ârî*, thk. Daniel Gimaret (Beyrût: Dârü'l-Meşrik, 1987), 190-191.

[25] Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkandî, *Kitâbü't-tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu & Muhammed Aruçi (Beyrût: Dâru's-Sâdır, 1422/2001), 301-302.

[26] Bk. Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Bâkıllânî el-Basrî, *Kitâbü't-temhîd*, thk. Richard Yûsuf McCarthy (Beyrût: el-Mektebetü'ş-Şerkiyye, 1957), 22-32.

[27] Bk. Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, thk. Ahmed Şemsüddîn (Beyrût: Dârü Kütübi'l-'İlmiyye, 1423/2002), 97-98, 245-246.

[28] İmâmü'l-Harameyn Ebu'l-Me'âlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh el-Cüveynî, *el-'Akîdetü'n-nizâmiyye fi'l-erkâni'l-İslâmiyye*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî (Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 1412/1992), 32.

[29] Bk. Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Bahrü'l-kelâm*, thk. Veliyüddîn Muhammed Sâlih el-Ferfûr (Dimeşk: Mektebetü Dâri'l-Ferfûr, 1421/2000), 90-110.

[30] Beydâvî, *Envâr*, 1/149.

Ebü'l-Berekât en-Nesefî (öl. 710/1310)[31] gibi âlimler gelmektedir. Taberî'nin de muhkem ve müteşâbih konusundaki yaklaşımı, kendisinden sonra gelecek birçok tefsir ulemasını etkileyecektir. Ancak Taberî'nin, bütünüyle müteşâbihin bilinebileceğini düşündüğünü ifade etmek doğru olmayacaktır. Taberî, her ne kadar doğrudan ifade etmese de müteşâbihin, iki kısma ayrıldığını düşünmektedir. Ona göre hurûf-ı mukattaa, kıyametin kopma zamanı gibi durumlardan söz eden müteşâbih ayetlerin bilgisi, Allah'ın ilmine mahsustur, başkaları tarafından bilinmesi mümkün değildir. Diğer müteşâbihler ise bir kısmı ancak Hz. Peygamber tarafından yorumlanabilen ve diğer kısmı da Arap dilinde uzman olanlar tarafından yorumlanabilinendir.[32] Taberî'nin muhkem ve müteşâbih konusundaki bu tutumuna bakıldığında onun için, selef ile halef uleması arasında uzlaşmacı bir rol üstlendiğini ifade etmek mümkündür.

Selef ulemasından sonraki Ehl-i Sünnet âlimlerinin, muhkem ve müteşâbih konusuna yaklaşımlarında, pek bir farklılık bulunmazken Gazzâlî (öl. 505/1111) ile Fahreddîn er-Râzî'nin (öl. 606/1210) konuya yaklaşımları dikkat çekecek kabildendir. Yukarıdaki bilgilerden de anlaşıldığı üzere Ehl-i Sünnet uleması daha çok, müteşâbih üzerinden ihtilafa düşmüş ve muhkem konusu bu itibarla müteşâbihin gölgesinde kalmıştır. Ancak Gazzâlî, müteşâbih kadar muhkemi de gündeme taşımıştır. Nitekim birçok müellif, müteşâbihi kısımlara ayırırken Gazzâlî, muhkemin iki kısma ayrıldığını ifade etmiştir. Ona göre muhkemin birincisi, anlaşılmasında herhangi bir zorluk bulunmayan ve manaları apaçık olan lafızlardır. İkincisi ise zahir ya da te'vîl olundukları mana itibariyle açık, ancak delâletleri itibariyle kapalı olan lafızlardır. Gazzâlî'nin bu yorumuna bakıldığında, ona göre te'vîl, sadece müteşâbih ayetler için değil muhkem ayetler için de söz konusu olabilmektedir. Gazzâlî, müteşâbih konusunda ise Allah'ın sıfatları hakkında varid olmuş ayetleri de dâhil olmak üzere bütün ayetlerin anlamının bilinebileceğini ifade etmektedir.[33]

Muhkem ve müteşâbih konusunu oldukça geniş bir şekilde irdeleyen Fahreddîn er-Râzî ise diğer âlimlerden farklı olarak ayetlerin muhkem ya da müteşâbihattan sayılabilmesinin şartlarını tespit etmeye çalışmaktadır. Râzî'nin ortaya koyduğu şartlar neticesinde lafzın nass,[34] zâhir,[35] müşterek[36] ve mücmel[37] olma durumuna göre ayetler ya muhkem ya da müteşâbihtirler.[38]

---

[31] Nesefî, *Medârik*, 1/237-238

[32] Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3/93-98.

[33] Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî et-Tûsî, *el-Mustasfâ*, thk. Muhammed Abdüsselâm Abüşşâfî (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1413/1993), 85-86.

[34] Nass: lafzın, sadece vazedildiği manaya delâlet etmesidir.

[35] Zâhir: lafzın delâlet ettiği iki manadan birisine ihtimali daha fazla olmasıdır.

[36] Müşterek: Lafzın iki manaya delâleti aynı düzeyde olmasıdır.

[37] Mücmel: Lafızdan kastedilen mananın kapalı olmasıdır.

[38] Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, 154-170.

Muhkem müteşâbih konusunda selef âlimleri gibi düşünen halef âlimleri de olmuştur. Bunlardan biri de Şerîf el-Cürcânî (öl. 816/1413)'dir. Şerîf el-Cürcânî de selef âlimleri gibi gaybi haberler içeren ayetlere müteşâbih demektedir. Ona göre ayetlerin müteşâbih olması, lafzın kendisinden kaynaklanan kapalılıktan kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla bunların anlamının Allah dışında kimse tarafından bilinmesi mümkün olmayacaktır.[39]

Tespit edildiği kadarıyla müteşâbihin pratik olarak tasnif edilmesi, ilk defa Mu'tezilî âlim Râgıb el-İsfahânî (öl. 425/1033) ile olmuştur.[40] Onun bu tasnifinden sonra birçok Sünnî âlimi de müteşâbihi tasnif ederek açıklamaya çalışmıştır. Nitekim İranlı Sünnî âlim Tîbî (öl. 743/1343), muhkem ve müteşâbihin dört kısma ayrıldığını belirtmiştir.[41] Şâtıbî (790/1388) ise müteşâbihin kısımlarına özgün isimler bulmuştur. O, manasını sadece Allah'ın bildiği müteşâbih ayetlere hakiki, ilimde derinleşenlerin de anlamını bileceği müteşâbih ayetlere izafi müteşâbih ismini vermiştir.[42] İbn Teymiyye (öl. 728/1328),[43] Muhammed Abduh (öl. 1905),[44] Zürkânî (öl. 1367/1948),[45] Seyyid Kutub (öl. 1966)[46] gibi âlimler de Kur'an'da hakiki müteşâbihin olduğunu belirtmişlerdir.

2. Şia'ya Göre Muhkem ve Müteşâbih

Genel itibariyle Şiî ulemasının muhkem ve müteşâbih meselesine yaklaşımı onların zahir ve batın anlayışıyla doğrudan ilişkilidir. Ancak bu meselede de Ahbâriyye ve Usûliyye ekolleri[47] arasında farklılıkların bulunduğunu belirtmemiz gerekir. Hicri ilk dört asırda teşekkül eden Ahbâriyye Ekolü, Kur'an'ın anlamının ancak imamlar tarafından bilinebileceğini öne sürmektedir. Şîa inancına göre imamlar ile Allah arasında Rûh ani bir ilişki vardır. İmâmiyye uleması tarafından sıhhatinden şüphe duyulmayan kaynaklarda, imamların vahiy aldıkları da

[39] Ebü'l-Hasan Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf Cürcânî, *Mu'cemü't-ta'rîfât*, thk. Muhammed Sıddık el-Minşâvî (Kâhire: Dârü'l-Fazîle, 2004), 167.

[40] Râğıb el-İsfahânî'nin görüşleri için bk. Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'an*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî (Dımeşk: Dârü'l-Kalem, 1435/2014), 443-444.

[41] O dört kısım ise, a. Lafız ve mana yönüyle muhkem b. Lafız ve mana yönüyle müteşâbih c. Lafız yönüyle müteşâbih ve mana yönüyle muhkem d. Lafız yönüyle muhkem ve mana yönüyle müteşâbihtir. Bk. Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh b. Muhammed et-Tîbî, *Fütûhü'l-gayb fi'l-keşf 'an kanâ'i'r-reyb*, thk. Hasan b. Ahmed el-Umerî (Dubai: Câ'izeti Dubai, 1434/2013), 4/19-21.

[42] Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 3/68.

[43] Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Teymiyye el-Harrânî, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, thk. Âmir el-Cezâr & Enver el-Bâz (Kâhire: Dârü'l-Vefâ, 1426/2005), 3/36-49.

[44] Muhammed Alî b. Muhammed Reşîd *Rızâ*, *Tefsîrü'l-Kur'ani'l-hakîm-Tefsîrü'l-menâr* (b.y.: el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Âmme li'l-Kitâb, 1990), 3/138.

[45] Zürkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilü'l-irfân fî 'ulûmi'l-Kur'an*, thk. Ahmed Şemsüddîn (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1424/2003), 2/299.

[46] Seyyid Kutub b. İbrâhîm b. Hüseyin el-Şâzilî, *Fî zilâli'l-Kur'an* (Kâhire: Dârü'ş-Şürûk, 1423/2003), 1/370.

[47] Ahbâriyye, dini konularda imamlardan gelen rivayetleri tek kaynak olarak kabul ederken Usûliyye ise rivayetlerle birlikte akıl ve istidlalin de kullanılmasına cevaz vermektedir.

belirtilmektedir.[48] Bu anlayışa göre, imamların bilgileri diğer kimseler gibi kesbi olmayıp ilham ya da vahiy yoluyla gerçekleşmektedir. Ayrıca onlara göre Hz. Ali ile diğer imamlar, bütün peygamberlerin mirasçıları olmakla birlikte ilimdeki her şey onların bilgisine sunulmuştur.[49] İmamlar, Kur'an'da bulunan ilimlerin tamamını bilmektedirler. Hatta Kur'an, onların anlayabileceği şekilde indirilmiştir. Böylece Kur'an'ı anlamanın tek kaynağı imamlar ve onlardan gelen haberlerdir.[50]

Ahbârîler bu inançları doğrultusunda muhkem olsun müteşâbih olsun herhangi bir ayetin anlamının ancak imamlardan gelen haberlerle anlaşılabileceğini ileri sürmektedirler.[51]

Ahbâriyye ekolünün hicri ilk dört asırdaki en önemli temsilcileri, İmâmiyye tarafından ilk müfessirler olarak kabul edilen Câbir el-Cu'fî (öl. 127/745), Fûrât el-Kûfî (öl. 310/922) ve Ebû Cafer el-Kummî (öl. 307/919) ile dört muteber muhaddisten kabul edilen Küleynî (öl. 329/941) ve Şeyh Sadûk (öl. 381/991)'tur. Câbir el-Cu'fî, naklettiği bir rivayette imamların, Kur'an'ın sırlarına vakıf olduklarından muhkem ile müteşâbihi de onların bildiklerini belirtirken[52] Fûrât el-Kûfî, imamların ilimdeki derinlikleri hakkında biraz daha ileriye giderek, Ehl-i beyt'in, Tevrât'ı Tevrât ehlinden, İncil'i İncil ehlinden ve Kur'an'ı da Kur'an ehlinden daha iyi bildiğini dile getirmektedir.[53] Ebû Cafer el-Kummî, ise muhkemi, te'vîle ihtiyaç duymayan, müteşâbihi de birçok manaya delâlet eden ayetler olarak tanımlamasına rağmen Kur'an'ın te'vîlini ancak Resûlüllâh ve onun vasilerinin bileceğini belirtmektedir.[54] Küleynî ile Şeyh Sadûk da müteşâbihin sadece imamlar tarafından bilinebileceğini düşünmektedirler.[55]

Hicri beşinci asırda Ahbârîliğin zayıflaması ve Usûliyye ekolünün ortaya çıkmasıyla birlikte Şîa'da reyle tefsir dönemi de başlamış oluyordu. Bu, aynı zamanda, muhkem ve müteşâbih konusunda yeni fikirlerin ortaya çıkması anlamına gelmekteydi. Ancak birçok ilmî yeni fikirlerin türemesi noktasında, İmâmiyye'ye öncülük eden Usûliyye ekolünün kurucularından Şeyh Müfîd'in (öl. 413/1022), muhkem ve müteşâbih konusunda da aynı şekilde öncülük ettiğini ifade etmemiz gerekir. Sözgelimi, Ahbârî ekolünün, ayetlerin te'vîl edilemeyeceğine dair şiddetli

[48] Küleynî, *Usûlü'l-kâfî*, 1/163; Meclisî, *Bihârü'l-envâr*, 6/250, 28/267.

[49] Küleynî, *Usûlü'l-kâfî*, 1/112-127, 1/151; Meclisî, *Bihârü'l-envâr*, 26/93; Hanifi Şahin, *İlk Dönem Şiî Kaynaklarda Sünnî Algısı* (Ankara: Berikan Yay., 2015), 68-69.

[50] Küleynî, *Usûlü'l-kâfî*, 1/128.

[51] Ebü'n-Nasr Muhammed b. Mesûd b. Ayyâş, *Tefsîrü Ayyâşî*, thk. es-Seyyid Hâşim er-Rasûlî (Beyrût: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbû'ât, 1411/1991), 1/22-23.

[52] Meclisî, Muhammed Bâkır b. Muhammed Takî, *Bihârü'l-envâr* (Beyrût: Müessesetü'l-Vefâ, 1984/1404), 23/172; 26/252.

[53] Ebü'l-Kâsım Fürât b. İbrâhîm b. Fürât Fürât el-Kûfî, *Tefsîrü fürât el-Kûfî*, thk. Muhammed Kâzım (Tahrân: Müesseseti't-Tab' ve'n-Neşr fî Vezârati'l-İrşâdi'l-İslâmî, 1410), 68.

[54] Ebü'l-Hasan Alî b. İbrâhîm b. Hâşim el-Kummî, *Tefsîrü'l-Kummî* (Beyrût: Müessesetü Dâri'l-Kitâb, 1404), 1/7, 96; 2/152.

[55] Küleynî, *Usûlü'l-kâfî*, 1/126-127; Şeyh Sadûk İbn Bâbeveyh Ebû Cafer b. Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ el-Kummî, *Kitâbü'l-i'tikâdât* (Kum: Müessesetü'l-İmâmi'l-Hâdî, 1435), 379-387.

tutumuna karşı Şeyh Müfîd, ayetlerin te'vîlini caiz görmüş ve bazı ayetleri bizzat kendisi te'vîl etmiştir.[56] Böylece İmâmiyye'de, müteşâbih ayetlerin manasının sadece imamlar tarafından bilinebileceğine dair gelen tek anlayış Şeyh Müfîd'le birlikte son bulmuştur.[57]

Şeyh Müfîd'in talebesi Ebû Câfer et-Tûsî (öl. 460/1067) ile Tûsî'nin talebesi olan Tabersî (öl. 548/1153) ile birlikte Ahbârî anlayış daha da zayıflarken müteşâbihin bilinebileceği düşüncesi bu dönemde yaygınlaşmaya başlamıştır. Bilindiği üzere Tûsî ile Tabersî Şiî tefsir geleneği içerisinde en meşhur iki müfessir olma özelliğine sahiptirler. Özellikle Tûsî'nin, ilk defa dirayet metoduyla Kur'an'ı tefsîr etmesi, Şiî tefsir geleneğinde dönüm noktasını teşkil etmektedir. Muhkem ve müteşâbih konusunda da birçok Şiî müfessirin düşüncesini etkileyen Tûsî, Kur'an'ın manalarının dört kısma ayrıldığını, bunlardan bir tanesinin –gaybi haberler içeren ayetlerin manası gibi- Allah dışında kimse tarafından bilinemeyeceğini belirterek Şiî tefsir anlayışının aksine bir görüş ortaya atmıştır. Bilindiği üzere Şiî tefsir anlayışına göre imamlar Kur'an'ın açık kapalı bütün anlamını bilmektedirler. Tûsî, müteşâbih ayetlerin harici delillerle bilinebileceğini de ifade ederken, âlimlerin değerlerinin bu ayetlerin anlamını bilmeleriyle anlaşılacağını savunmaktadır.[58] Şiî dirayet tefsir yönteminin gelişiminde ciddi katkısı bulunan Tabersî ise Kur'an'da manası bilinmeyen ayetlerin bulunduğuna dair görüşü sert bir şekilde eleştirmektedir. Tabersî, Kur'an'da manası bilinmeyen ayetlerin bulunduğu için tefsir edilmediğine dair Sahâbe ve Tâbiûn ulemasından herhangi bir rivayetin gelmediğini ileri sürer. O, müteşâbih ayetlerin, ilimde derinleşenler tarafından bilinmesinde, herhangi bir sakıncanın bulunmadığını belirtmektedir.[59]

Hicri beşinci asırda ortaya çıkan Usûliyye ekolü anlayışı, hicri on birinci asra kadar devam etmiştir. Bu dönem içerisinde İbn Şehrâşûb (öl. 588/1192), İbn İdris el-Hillî (öl. 598/1201) gibi İmâmiyye'nin önde gelen âlimleri muhkem ve müteşâbih konusunda Tûsî'nin görüşünü desteklemiştir.[60] İbnü'l-Mutahhar el-Hillî (öl.

[56] Bk. Şeyh Müfîd Ebû Abdillâh Muhammed el-Ukberî, *el-Füsûlü'l-muhtâratü mine'l-'uyûn ve'l-mehâsin* (Kum: el-Mü'temirü'l-Âlemiyye li Elfiyeti'ş-Şeyh el-Müfîd, 1413), 130.

[57] Şeyh Müfîd'in çağdaşlarından Şerif er-Râzî (öl. 406/1015) ile kardeşi Şerîf el-Murtazâ (öl. 436/1044), ilimde derinleşenlerin müteşâbihin manasını bilebileceğini düşünmelerine karşın Kur'an'ın batının ancak imamlar tarafından bilinebileceğini belirtmişlerdir. Dolayısıyla onlar, muhkem ve müteşâbih konusunda kendilerinden sonra gelenler Usûliyye âlimleri üzerinde fazla etkili olamamışlardır. Bk. Ebü'l-Hasen Şerîf er-Râzî Muhammed b. el-Hüseyin b. Mûsâ b. Muhammed el-Mûsevî el-Alevî, *Hakâ'ikü't-te'vîl fî müteşâbihi't-tenzîl*, thk. Muhammed er-Rıza Ali Kâşifi (Beyrût: Dârü'l-Edvâ, 1406/1986), 9-10; İlmü'l-Hüdâ Şerîf el-Murtazâ Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî, *eş-Şâfî fi'l-imâme*, thk. Abdüzzehrâ el-Hüseynî el-Hatîb (Tahrân: Müessesetü's-Sâdık, 1424/2004), 1/302-304.

[58] Tûsî, *et-Tibyân*, 1/5, 10, 2/396.

[59] Tabersî, *Mecme'*, 2/196.

[60] Ebû Cafer İbn Şehrâşûb Reşîdüddîn Muhammed b. Alî, *Müteşâbihü'l-Kur'an ve muhtelifüh*, thk. Hâmid Câbir Habîb el-Mümin (Beyrût: Müessesetü'l-Ârif, 1429/2008), 1/48-49; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. İdrîs el-Hillî, *el-Müntehab min tefsîri'l-Kur'an ve'n-nüke*, thk. es-Seyyid Mehdî er-Recâî (Kum: Mektebetü Âyetillâh el-'Uzmâ, 1409), 1/114.

726/1325) ise Usûli olmasına karşın muhkem ve müteşâbih konusunda Ahbârî ulemasının düşüncesini desteklemiştir.[61]

On birinci asırda Muhammed Emin el-Esterâbâdî (öl. 1033/1624), Ahbâriyye metodunu büyük bir uğraş neticesinde yeni bir anlayışla sistemleştirmiştir.[62] Onunla müteşâbihin, ancak imamlar tarafından bilinebileceği anlayışı ikinci bir kez yaygınlık kazanmıştır.[63] Nitekim Feyz el-Kâşânî (öl. 1091/1680),[64] el-Hür el-Âmilî (öl. 1104/1693),[65] Bahrânî (öl. 1107/1695),[66] AbdüAli el-Hüveyzî (öl. 1112/1700),[67] Meclisî (öl. 1110/1698), Ni'metullâh el-Cezâirî (1112/1700)[68] gibi Ahbâriyye'nin önde gelen âlimleri, müteşâbihin, sadece imamlar tarafından anlaşılabileceğini savunmuşlardır.

Bu son Ahbârî anlayış, modern döneme kadar devam etmiş, modern dönemle birlikte zayıflamıştır. Modern dönemde Usûli düşünce, İmâmiyye ilim âleminde tekrar yaygınlaşmış ve bununla birlikte muhkem ve müteşâbih konusundaki anlayış da bir kez daha değişmiştir. Bu dönemle birlikte müteşâbih, tasnif edilmeye ve müteşâbihin Kur'an'da yer almasının hikmetleri ve ayetlerin müteşâbih sayılmasındaki sebepleri üzerinde yoğunlaşmaya başlanmıştır. Nitekim Ali Abdurrezzâk Mecîd Mirza (öl. 1421/2000) müteşâbihten ziyade ayetlerin müteşâbih sayılmasının sebepleri üzerinde durmuştur. Ona göre lugavî manalar, rivayet farklılıkları, kıraat farklılıkları, ıstılâhî manalardaki ihtilaflar vb. sebepler ayetlerin müteşâbih sayılmasında önemli etken iken,[69] Mekârim Şîrâzî, müteşâbihin Kur'an'da yer almasını, onun hidayet ve terbiye edici özellikleriyle izah etmektedir.[70]

Bu dönem içerisinde birçok İmâmiyye âlimi, muhkem ve müteşâbih konusunda düşüncesini dile getirirken İmâmiyye'nin yetiştirdiği önemli âlimlerden Cevât Muğniyye (öl. 1979) ile M. Hâdî Ma'rifet, bu konuda önemli görüşler beyan etmişlerdir. Birçok ilmi meseledeki düşüncesi, Sünnî ulemasının düşüncesine yakın olmakla bilinen Cevât Muğniyye, bu konuda da benzer bir yaklaşım sergilemektedir. Nitekim müteşâbihi, manasını sadece Allah'ın bildiği ayetler, manasını ulemanın da

[61] Hillî, Cemâlüddîn el-Hasen b. Yûsuf b. el-Mutahhar, *el-Elfeyn* (Kum: Dârü'l-Hicra, 1409), 98.
[62] Metin Yürdagür, "Ahbâriyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/490-491.
[63] Bk. Muhammed Emin Esterâbâdî, *el-Fevâ'idü'l-medeniyye*, thk. Rahmetüllâh er-Rahmetî el-Erâkî (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1426), 49-50.
[64] Kâşânî, Muhsin Muhammed b. Şâh Murtazâ, *Tefsîrü's-sâfî* (Tahrân: Mektebetü's-Sadr, ts.), 1/318.
[65] Muhammed b. el-Hasen Hürr el-Âmülî, *Vesâ'ilü'ş-Şia ilâ tahsîli mesâ'ili'ş-şerîa* (Kum: Müessesetü Âli'l-Beyt li İhyâ'i't-Türâs, 1409), 27/201.
[66] Hâşim b. Süleymân b. İsmâil Bahrânî, *el-Burhân fî tefsîri'l-Kur'an* (Beyrût: Müessesetü'l-E'lemî, 1427/2006), 2/10-11.
[67] Abdüalî b. Cuma el-Arûsî Hüveyzî, *Kitâbü tefsîri nûri's-sekaleyn*, thk. Seyyid Hâşim er-Resûlî el-Mahallâtî (b.y.: y.y.., 1383), 1/315-317.
[68] Meclisî, *el-Burhân*, 66/91-92; Ni'metullâh Seyyid b. Abdillâh b. Muhammed el-Mûsevî el-Hüseynî Cezâirî, *'Ukûdü'l-mercân fî tefsîri'l-Kur'an* (Kum: İhyâü'l-Kütübi'l-İslâmiyye, 1425), 1/285-286.
[69] Alî Abdurrazzâk Mecîd Mirzâ, *et-Tecdîd fî tefsîri'l-Kur'ani'l-mecîd* (Kum: el-Müessesetü'l-İslâmiyye li'l-Bühûs ve'l-Ma'lûmât, 1428), 4/397-400.
[70] Ayetullâh Nâsır Mekârim Şîrâzî, *el-Emsel fî tefsîri kitâbillâhi'l-münezzel* (Beyrût: Müessesetü'l-E'lemî li'l-Matbû'ât, 1434/2013), 3/173-175.

bildiği ayetler olmak üzere iki kısma ayırarak Şâtibî'nin düşüncesini desteklemiştir. Hatırlanacağı gibi Şâtibî, müteşâbihi hakiki ve izafi olmak üzere iki kısma ayırmıştı. Cevat Muğniyye, müteşâbihin, sadece imamların değil âlimlerin de bileceğini ifade ederek muhkem ve müteşâbih konusunda Şiî geleneğinin dışına çıkmıştır.[71] M. Hâdî Ma'rifet ise Kur'an'da manası bilinmeyen ayetlerin bulunduğuna dair iddiaları gafletle nitelerken müteşâbihi özgün bir şekilde yorumlamaya çalışmıştır. Nitekim müteşâbihin kısımlarını zati/asli ve arazi olmak üzere iki özgün isim altında değerlendirmektedir. Ona göre zati müteşâbih, müteşâbih olarak inen ayetlerdir. Örneğin Allah'ın sıfatları, beşerin idrak yeteneğinin üzerinde olduğundan onlardan bahseden ayetler, nüzûl itibariyle müteşâbihtirler. Arazi müteşâbih ise muhkem olarak inmiş olup daha sonra manasını anlamada güçlük yaşandığından müteşâbih olduğuna hükmedilen ayetlerdir.[72]

Bu dönemde yaşayıp muhkem ve müteşâbih konusunda kısmen Ahbârî uleması gibi düşünen Usûlî müellifleri de olmuştur. Sözgelimi Müfessir Muhammed b. Abdirrahîm en-Nihâvendî (öl. 1371/1951) bir rivayete dayanarak bazı ayetlerin manalarının sadece Hz. Peygamber ve imamlar tarafından bilinebileceğini ifade etmektedir.[73] Cenâbizî (öl. 1327/1909) de Hz. Ali'ye değer atfetmede daha da ileriye giderek Hz. Ali'nin meşiyet makamına[74] yükseldiğini ve Rûh en peygamberlerden de üstün durumda olduğunu belirtmektedir. Ona göre müteşâbihi de ancak meşiyet makamına yükselenler bilmektedir. Ayrıca Âl-i İmrân 7. ayetindeki ilimde derinleşenlerden kastın Hz. Peygamber ve on iki imamdan başkası olmadığını ifade etmektedir.[75]

Muhkem ve müteşâbih konusunda yukarıda değindiğimiz görüşlerin dışında birçok Şiî âliminden Sahâbeyi öven ve yeren görüşler de olmuştur. Maalesef başta Küleynî olmak üzere Ayyâşî, Kâşânî, Meclisî gibi müellifler, muhkemden kastın Hz. Ali, müteşâbihten kastın ise Hz. Ebû Bekr, Hz. Ömer ve Hz. Âişe olduğunu ifade etmektedirler. Bu düşünceye göre Hz. Ali sağlam, güvenilir ve özünde sözünde biri olduğundan muhkem kelimesi onun bu vasıflarını karşılamaktadır. Onun

---

[71] Cevât Müğniyye b. Mahmûd b. Muhammed b. Mehdî, *et-Tefsîrü'l-kâşif* (Beyrût: Dârü'l-Envâr, ts.), 2/9-15.

[72] Muhammed Hâdî el-Ma'rifet, *et-Temhîd fî ulûmi'l-Kur'an* (Beyrût: Dârü't-Te'ârüf li'l-Matbû'ât, 1432/2011), 3/15-30.

[73] Muhammed b. Abdirrahîm Nihâvendî, *Nefehâtü'r-Rahmân fî tefsîri'l-Kur'an* (Kum: Merkezü't-Tibâ'e ve'n-Neşr fî Müesseseti'l-Bi'sa, ts.), 1/578-580.

[74] Şîa'ya göre meşiyet makamı, Kur'an'ın gizlerinin saklı olduğu yerdir. Bu makama ulaşmayan Kur'an'ın ilimlerini bilemez. Hz. Peygamber ve imamlar dışında diğer peygamberler de dâhil hiç kimse bu makama ulaşamaz. Dolayısıyla Kur'an'ın ilimlerini en iyi Hz. Peygamber ve imamlar bilirler. Bk. Cenâbizî, *Beyânü's-se'âde*, 1/16.

[75] el-Hâc Sultân Muhammed Alî Şâh Cenâbizî, *Tefsîrü beyâni's-sa'âde fî makâmâti'l-'ibâde* (Beyrût: Müessesetü'l-E'lemî li'l-Matbû'ât, 1408/1988), 1/20, 248-249.

muhalifleri de aksine vasıflara sahip olduklarından onların vasıflarını müteşâbih kelimesi karşılamaktadır.[76]

3. İbn Âşûr'un Muhkem ve Müteşâbih Anlayışı

İbn Âşûr (öl. 1970), muhkem ve müteşâbih meselesini ele alırken diğer müfessirler gibi o da Kur'an'ın tamamının muhkem olduğunu beyan eden Hûd 1. ayeti ile Kur'an'ın tamamının müteşâbih olduğunu beyan eden Zümer 23. ayetinin, Kur'an'ın bir kısmının muhkem ve bir kısmının da müteşâbih olduğunu beyan eden Âl-i İmrân 7. ayetiyle tenakuz oluşturmadığını ortaya koymaya çalışır. Ona göre Kur'an'ın tamamının muhkem olmasından kastedilen, onun belağatının ve i'cazının mükemmel olan üstünlüğüdür. Kur'an'ın tamamının müteşâbih olmasından kastedilen ise ayetlerin, güzellikte, belağatta ve doğrulukta birbirlerine benzemesidir. Nitekim "*Eğer o, Allah'tan başkası tarafından gelmiş olsaydı. Onda, birçok tutarsızlık bulurlardı.*"[77] ayetinde de bu manaya vurgu yapılmaktadır.[78]

Âl-i İmrân suresinin 7. ayetindeki muhkem ve müteşâbih hakkında ise İbn Âşûr, cumhura ait iki görüşün bulunduğunu belirtmektedir. Birinci görüşe göre muhkem, delâleti açık olan; müteşâbih ise manasını sadece Allah'ın bildiği lafızlardır. İkinci görüşe göre muhkem, manası açık, müteşâbih ise manası kapalı olan lafızlardır. Râzî'nin de meylettiği bu görüşe göre nass ve zâhir konumunda olan lafızlar, anlam itibariyle delâletleri açık olduklarından muhkemdirler. Mücmel ve müevvel kabul edilen lafızlar ise delâletleri itibariyle manaları kapalı olduklarından müteşâbihtirler.[79]

İbn Âşûr, cumhura nispet ettiği bu iki görüşten ikincisini desteklemektedir. Ona göre söz konusu ayetteki muhkemden manası açık, müteşâbihten ise manası kapalı olan ayetler kastedilmektedir. Bunun delillerinden biri, aynı ayette geçen أُمُّ الْكِتَابِ *Ümmü'l-Kitâb* ile تَأْوِيل *Te'vîl* ifadeleridir. Çünkü أُمُّ الْكِتَابِ ifadesi, *Kur'an'ın özü, aslı, anası* gibi manalarda olup muhkem ayetlerinin mana itibariyle açık olduklarını ve bu nedenle Kur'an'ın özünü oluşturduklarını; تَأْوِيل ifadesi de *Bir sözü, zahiri manasının dışındaki bir manayla yorumlamak* manasında olup müteşâbih ayetlerin mana itibariyle kapalı olduklarını nitelemek üzere zikredilmişlerdir. Böylece İbn Âşûr'a göre akâid, teşrî, adab, ahlak, irşad ile alakalı olan ayetler grubu, delâlet ettikleri mana itibariyle açık olduklarından muhkem kısmına dâhil olmaktadırlar. Allah'ın sıfatları, kıyamet, sûr, rûh gibi gaybî haberler içeren ayet grupları, delâlet

[76] Küleynî, *Usûlü'l-kâfî*, 1/261; Ayyâşî, *Tefsîrü Ayyâşî*, 1/185; Kâşânî, *Tefsîrü's-Sâfî*, 1/318; Meclisî, *Bihârü'l-envâr*, 23/208; Hüveyzî, *Tefsîrü nûrü's-sekaleyn*, 1/315-317; Nihâvendî, *Nefehâtü'r-Rahmân*, 1/579.
[77] en-Nisâ 4/82.
[78] İbn Âşûr, *Tahrîr ve't-tenvîr*, 2/154.
[79] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 2/156; İbn Âşûr, *el-Muhkem ve'l-müteşâbih*, 2/756-757.

ettikleri mana itibariyle kapalı olduklarından müteşâbih kısmına dâhil olmaktadırlar.[80]

İbn Âşûr, Âl-i İmrân 7. ayetindeki muhkemden kastın, delâleti açık olan; müteşâbihten kastın da delâleti gizli olan lafızlar olarak kabul etse de muhkem ve müteşâbih kelimelerin, bu manalarla ayetlere ıtlak olunmasını mecaz olarak nitelendirmektedir. Ona göre muhkem, bir tek manaya delâleti olan ayetler ise, bu durumda birçok manaya delâlet eden ayetlere muhkem denilmemesi gerekir. Oysa bazen birçok manaya delâleti söz konusu olan ayetlere de muhkem denilmektedir. Aynı şekilde müteşâbih, delâleti kapalı olan ayetler ise bu durumda müteşâbih denilen ayetlerin, delâlet ettikleri mana itibariyle hep kapalı kalmaları gerekmektedir. Oysa müteşâbih ayetler, karine ve deliller vasıtasıyla açıklandıklarında, delâletleri açık hale gelmektedir.[81]

İbn Âşûr, müteşâbih ayetlerin bilinip bilinmeyeceği ihtilafına da değinirken öncelikle *"İlimde derinleşmiş kimseler"* anlamında olan وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ [82] ibaresiyle kimlerin kastedildiğini açıklamaya çalışmaktadır. Ona göre *Râsihûn*, ilmin inceliklerine nüfuz etmiş olup Allah'ın, ayetlerdeki muradını ortaya çıkarabilecek delilleri tespit etmeye vakıf olan kimselerdir.[83]

İbn Âşûr, *Râsihûn*'un müteşâbih ayetlerin manasını bilip bilmeyeceği hususunda iki zıt görüş olduğunu ifade etmektedir. İbn Abbâs, Mücâhid, Rebî' b. Süleymân, İmam Şâfiî, İbn Fûrek, Kurtubî ve İbn Atiyye gibi âlimlerden oluşan müfessirler, وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ ifadesini إِلَّا اللّٰهُ lafzına atfederek müteşâbih ayetlerin te'vîlini Allah ve ilimde derinleşenlerin bildiğini belirtmişlerdir. Abdullâh İbn Ömer, Hz. Âişe, Übeyy, Urve b. Zübeyr, Ebû Hanîfe, İmam Mâlik, Fahruddîn er-Râzi gibi âlimler de إِلَّا اللّٰهُ ifadesinde vakf yapıp sonraki cümleyle ibtidâ ederek müteşâbih ayetlerin te'vîlini sadece Allah'ın bildiğini ifade etmişlerdir.[84]

İbn Âşûr, bu iki görüşten birincisini makul görmektedir. Ona göre ilimde derinleşmiş olanlar, müteşâbih ayetlerin te'vîlini bilmeyecek olsalardı ayette kendilerinden bahsedilmiş olmalarının bir anlamı kalmazdı. Onlar, müteşâbihin te'vîlini bildiklerinden *Râsihûn* vasfına layık görülmüşlerdir.[85]

Diğer taraftan ayette, *Râsihûn*'un mukabili olarak zikredilen الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ *"Kalplerinde eğrilik olanlar"* ifadesinden kimlerin kastedildiği hususunda ihtilaf

---

[80] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 2/154-155; İbn Âşûr, *el-Muhkem ve'l-müteşâbih*, 2/754-755, 2/766.
[81] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 2/154; İbn Âşûr, *el-Muhkem ve'l-müteşâbih*, 2/755.
[82] Âl-i İmrân 3/7.
[83] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 2/164-165; İbn Âşûr, *el-Muhkem ve'l-müteşâbih*, 2/770-771.
[84] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 2/164-165; İbn Âşûr, *el-Muhkem ve'l-müteşâbih*, 2/770-771.
[85] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 2/164-165; İbn Âşûr, *el-Muhkem ve'l-müteşâbih*, 2/770-771.

bulunurken[86] İbn Âşûr'a göre onlardan kasıt, münafıklar, müşrikler ve zındıklardır. Tefsirlerde, kalplerinde eğrilik bulunanların müteşâbih ayetleri nasıl yorumladıklarına dair örnekler çok az bulunurken İbn Âşûr müşriklerin, fitne çıkarmak amacıyla müteşâbih ayetleri te'vîl ettiklerine dair şu rivayeti örnek verir:

> "Sahâbeden Habbâb b. Eret, Âs b. Vâil'e giderek borcunu istemişti. Âs b. Vâil onu alaya alarak 'Nasıl olsa –sizin inancınızda- ölümden sonra bir daha dirileceğiz, o gün malım da çocuklarım da olacaktır, o zaman gel öderim!' dedi."

Zındıkların te'vîline ise şu rivayeti örnek vermektedir:

> "Muhammed b. Râzim et-Tâî şöyle dedi: 'Mekke'de bulunduğum sırada Karmatîlerin reislerinden Cennâbî de ordaydı. O sırada Haccâc'ı öldürmüşlerdi. Şöyle diyorlardı: 'Mekkeli Muhammed (s.a.v.) 'Oraya (Mekke'ye) kim girerse güven içerisinde olur' demiyor muydu!' dedi. Ben de ona 'Bu ayet, haber nitelikli olsa da emir anlamındadır. Yani 'Kim oraya girerse ona güven verin' demektir' dedim."[87]

Müteşâbih, genelde manası kapalı olan ayetler olarak kabul edilse de delâlet ettiği manalar itibariyle birçok müellif tarafından kısımlara ayrılmıştır. Bu hususta İbn Âşûr, yeni bir şey söylemezken Şâtibî'nin görüşlerini destekleyici mahiyette açıklamalarda bulunmaktadır. O da Şâtibî gibi müteşâbihin hakiki ve izafi olmak üzere iki kısma ayrıldığını düşünmektedir. Ancak ona göre hakiki denilen müteşâbih ayetlerin sayısı oldukça azdır.[88]

Müteşâbih ayetlerin Kur'an'da bulunmasının sebeplerine dair birçok farklı görüş bulunurken bu hususta İbn Âşûr, özgün bir görüş ortaya atmaktadır. Nitekim müteşâbih ayetlerin Kur'an'da yer almasının, Kur'an'ın ilmî i'câzı ve Kur'an'ın evrenselliğiyle alakalı bir durum olduğunu belirterek bu konuda yeni bir düşünce geliştirmiştir. Ona göre kevnî hikmet ve sırları ihtiva eden bazı ayetler, ilk muhatapları tarafından doğru anlaşılmadığından müteşâbih olarak telakki edilmişlerdir. Ancak bu ayetler, daha sonra bilim ve teknolojinin gelişmesiyle birlikte, ihtiva ettikleri sırlar anlaşılacak ve böylece Kur'an'ın ilmî i'câzı da ortaya çıkmış olacaktır. Dolayısıyla müteşâbih kabul edilen bazı ayetlerin, daha sonra muhkem olduklarına kanaat getirilecektir.[89]

İbn Âşûr, müteşâbihin Kur'an'da yer almasını, onun davet, öğüt, öğretici, kalıcı teşrî' ve mucize olmasının gereği olarak görür. O, muhataplarının kültürel ve medeni yapılarının da müteşâbih ayetlerin var olmasıyla ilişkili olduğunu düşünmektedir. Ona göre Kur'an'ın indiği dönemde Araplar, ilmi öğretim ve yazı geleneğine sahip değillerdi. Dolayısıyla mevcut dil, Kur'an'ın getirdiği birçok yeni

[86] Genel itibariyle kalplerinde eğrilik olanlardan kasıt Yahudiler olduğu yönündedir. Ancak Hârûriyye, Sebeiyye ve Hâriciler olduklarına dair rivayetler de vardır. Bk. San'ânî, *Tefsîrü Abdirrazzak*, 1/382; Taberî, Câmî, 12/99-102.

[87] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 2/162; İbn Âşûr, *el-Muhkem ve'l-müteşâbih*, 2/766-767.

[88] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 2/156; İbn Âşûr, *el-Muhkem ve'l-müteşâbih*, 2/766.

[89] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 2/157-158; İbn Âşûr, *el-Muhkem ve'l-müteşâbih*, 2/758-760.

ilmin amacını karşılamakta yetersiz kaldığı gibi muhataplarının çoğu, bu ilimleri anlama hususunda yeterli kabiliyete sahip değildi. Sözgelimi Kur'an'ın beşer hizmetine sunduğu tabiat ilimleri, sosyoloji, felsefe ve hukuk gibi ilimler, muhatap kesiminin anlayış kabiliyetini aşmaktaydı. Bütün bunlar, Kur'an'da müteşâbihin yer almasını zorunlu kılmıştı.[90]

İbn Âşûr'a göre müteşâbih ayetlerin Kur'an'da yer almasının bir diğer hikmeti ise muhatabını ilmi araştırmalara sevk etmektir. Eğer bütün ayetlerin anlamı açık, herkes tarafından aynı şekilde anlaşılıyor olsaydı farklı bakış açılarının ortaya çıkması söz konusu olmazdı.[91]

Sonuç itibariyle İbn Âşûr'a göre müteşâbihin Kur'an'da yer almasının hikmetleri şunlardır: a. Kur'an'ın evrenselliğini ortaya koymak, b. Kur'an'ın ilmî i'cazını göstermek, c. Hidayet kaynağı olması itibariyle üslûp gereği, d. Muhataplarının kültürel ve medeni yapılarını göz önünde bulundurmak e. İslâm ulemasını sorgulamaya ve araştırmaya sevk etmek.

Ayetlerin, müteşâbih grubuna girip girmeyeceği durumunu belirlemek üzere birçok sebep zikredilirken İbn Âşûr, bu konuda bir araştırma yaptığını ve araştırma neticesinde on sebep tespit ettiğini ifade etmektedir. Onun tespit ettiği on sebep ise şunlardır:

1. Beşerin idrak kabiliyetini aşan manalar. Bu manalar, beşer idrakini aştığından kapalı olarak zikredilmişlerdir. Örneğin, rububiyet ve ru'yetle ilgili bazı hususlar, kıyamet ahvali gibi beşerin manasını idrak etmede zorluk yaşadığı meseleleri konu edinen ayetler.

2. Hikmetlere binaen mücmel olarak verilmesi gereken manalar. Bu manalar, ancak te'vîl yöntemiyle anlaşılabilirler. Hurûf-ı mukattaa ve "*Rahmân arşa istiva etmiştir*"[92], "*Sonra (Allah) göğe yöneldi*"[93] ayetlerinin ihtiva ettiği manalar gibi.

3. Dilin, ifade etme hususunda yetersiz kalacağı manalar. Bu manalar, mahiyet itibariyle dil ile tam olarak izah edilemeyeceğinden beşerin anlayabileceği şekilde verilmiştir. Bu maddeye "*Allâh, göklerin ve yerin nurudur.*"[94] ayeti ve Allâh'ın Rauf, Mütekkebir gibi sıfatlarından bahseden diğer ayetler örnek verilebilir.

4. Ancak bilimin gelişmesine bağlı olarak anlaşılabilecek manalar. Bu manalar, ilk muhataplar tarafından tam anlaşılmasa da Kur'an'ın mu'cizliğinin bir gereği olarak sonraki çağlarda yaşayan ilim ehli tarafından doğru anlaşılabileceklerdir. Buna şu ayetler örnek verilebilir:

---

[90] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 2/157-158; İbn Âşûr, *el-Muhkem ve'l-müteşâbih*, 2/758-760.
[91] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 2/157-158; İbn Âşûr, *el-Muhkem ve'l-müteşâbih*, 2/758-760.
[92] Tâhâ 20/5.
[93] el-Bakara 2/29.
[94] en-Nûr 24/35.

"Güneş de kendi yörüngesinde akıp gitmektedir."[95]

"Rüzgârları aşılayıcı olarak gönderdik."[96]

"Geceyi gündüze dolar."[97]

"Görüp de donuk sandığın dağlar, bulut yürümesi gibi yürümektedirler."[98]

5. Arap dilinde kullanılan bazı mecaz ve kinayeler. Ancak bunları, zahirleri üzerine yorumlamak uygun düşmediğinden âlimler, onları yorumlama hususunda tevakkuf etmişlerdir. Örneğin *"Göğe gelince, onu biz ellerimizle kurduk"*[99], *"Sen gözlerimizin önündesin"*[100], *"Yalnız Rabbinin varlığı baki kalacaktır"*[101], *"Münafıklar, Allah'ı (güya) aldatamaya çalışırlar. Oysa, O, onların hile ve tuzaklarını bozar, onların başına geçirir."*[102] ayetlerinde geçen اَيْد, اَعْيُنِ, وَجْه ve خَادِع ifadeleri gibi.

6. Kur'an indiğinde Araplar arasında yaygın olarak bilinmeyen bazı Arapça lafızlar. Buna dair şu ayetler örnektir:

وفَاكِهَةً وَاَبًّا *"Meyve ve çayır"*[103] اوْ يَأْخُذَهُمْ عَلٰى تَخَوُّف *"Yahut (azabın) kendilerini bir korku üzerinde yakalamayacağından (emin midirler)?"*[104] وَءَاتَتْ كُلَّ وٰحِدَةٍ مِّنْهُنَّ سِكِّينًا *"ve her birine de

[95] Yasin 36/38.
[96] el-Hicr 15/22.
[97] ez-Zümer 39/5.
[98] en-Neml 27/88.
[99] ez-Zariyât 51/47.
[100] Tûr 52/48.
[101] er-Rahmân 55/27.
[102] en-Nisâ 4/142.
[103] Abese 80/31. Hz. Ebû Bekr ve Hz. Ömer'in أَبًّا kelimesinin anlamını bilmediklerini söylemeleri, bu kelimenin Kur'an'ın nâzil olduğu zamanda Araplar arasında yaygın olmadığını göstermektedir. Nitekim hutbedeyken وَفَاكِهَةً وَأَبًّا ayetini okuyan Hz. Ömer فاكِهَةً kelimesinin anlamını biliyoruz, peki أَبًّا kelimesinin anlamı nedir?" diye sormuştur. Bk. Ebû Osmân Saîd b. Mansûr b. Şube el-Horâsânî, *et-Tefsîr min Süneni Saîd b. Mansûr*, thk. Sa'd b. Abdillâh b. Abdilazîz Âli Hamîd (Riyâd: Dârü's-Semî'î, 1417/1997), 1/181.
[104] en-Nahl 16/47. Saîd b. Müseyyeb'den gelen bir rivayete göre Hz. Ömer تَخَوُّف kelimesinin anlamını bilmiyordu. Nitekim bu rivayete göre Hz. Ömer minberdeyken اَوْ يَأْخُذَهُمْ عَلٰى تَخَوُّف ayetini okumuş ve cemaate تَخَوُّف kelimesinin anlamını sormuştu. Hüzeyl kabilesine mensup birisi de ayağa kalkarak bu kelimenin kendi lehçelerine ait olduğunu ve Eksiltme anlamında olduğunu söylemişti. Bk. Şeyhzâde Muhyüddîn Muslihüddîn Mustafâ el-Kûcevî, *Hâşiyetü Muhyiddîn Şeyhzâde alâ tefsîri'l-kâdî el-Beydâvî*, thk. Muhammed Abdulkâdir Şâhîn (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1419), 5/277.

birer bıçak verdi."[105] اِنَّ اِبْرٰهيمَ لَاَوَّاهٌ حَليم *"Gerçekten İbrâhîm, çok içli ve yumuşak huylu birisiydi."*[106] وَلَا طَعَامٌ اِلَّا مِنْ غِسْلينٍ *"İrinden başka yiyecek yoktur."*[107]

7. Arapların, anlamını bilmedikleri bazı dinî kavramlar. Bu dinî kavramlardan bir kısmının anlamı, Kur'an'ın indiği dönemde Müslümanlar arasında yaygınlaşarak bilinir hale geldiği gibi bir kısmı da anlamı yaygınlaşmadığından mücmel olarak kalmıştır. Nitekim Hz. Ömer'in *"Ribâ ayetleri en son inenlerdi. Fakat Resûlüllâh (s.a.v.) onları henüz açıklamamıştı ki vefat etti."*[108] ifadesinden de anlaşıldığı gibi *Ribâ*, Araplar arasında şer'î anlamıyla bilinmeyen bir kavramdı.

8. Kur'an'ın indirildiği dönemde Araplarla özdeşleşmiş bazı üsluplar. Bu üsluplar sonraki çağlarda yaşayan topluluklar tarafından doğru anlaşılmadığından müteşâbih olarak telakki edilmiştir. Örneğin لَيْسَ كَمِثْلِه شَيْءٌ *"O'na benzer hiçbir şey yoktur."*[109] ayetindeki *Kâf* harfi, başında geldiği مِثْل *Misl* ifadesiyle aynı anlamı ifade etmektedir. Kur'an'ın indiği dönemde Araplar arasında bu tür kullanımlar vardı. Ancak sonraki nesiller, bundan haberdar olmadıklarından bu tür ayetleri müteşâbihattan saymışlardır.

9. Araplara ait bazı adetlerden bahseden ayetler. Bu ayetler, ilk muhatapları tarafından doğru bir şekilde anlaşılırken sonraki nesiller tarafından aynı şekilde anlaşılmadığından müteşâbih olduklarına hükmedilmişlerdir. Buna şu ayetler örnek gösterilebilir:

> *"Oruç gecesi, kadınlarınızla birlikte olmak size helal kılındı. Onlar sizin elbisenizdir, siz de onların elbisesisiniz. Allah, sizin kendinize yazık etmekte olduğunuzu bildi ve tevbenizi kabul edip sizi affetti."*[110]

> *"İman edip sâlih amel işleyenlere; Allah'a karşı gelmekten sakındıkları, iman ettikleri ve sâlih amel işledikleri, sonra Allah'a karşı gelmekten sakındıkları ve iman ettikleri, sonra yine Allah'a karşı gelmekten sakındıkları ve iyilik ettikleri takdirde daha önce tatmış olduklarından dolayı bir günah yoktur."*[111]

---

[105] Yûsuf 12/31. Ayette geçen سِكّين ifadesinin de Kur'an'ın indiği dönemde Araplar arasında yaygın bir kelime olmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim Hz. Peygamber'in bir konuşmasında geçen سِكّين ifadesini ilk defa işiten Ebû Hüreyre, şöyle demektedir: "Yemin ederim, سِكّين kelimesini ilk defa o gün (Hz. Peygamberden) işittim. Çünkü biz bıçağa المُدْيَة diyoruz." Bk. Ebu'l-Fazl Ahmed b. Alî b. Muhammed b. Ahmed İbn Hacer el-Askalânî, *Fethü'l-bârî şerhü Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Abdulazîz b. Abdillâh b. Bâz (b.y.: Dârü'l-Kütübi's-Selefiyye, ts.), 6/458.

[106] et-Tevbe 9/114.

[107] el-Hâkka 69/36. Kur'an'ın indiği dönemde الأواه ve غِسْلين kelimelerinin, Araplar arasında yaygın olmadığı İbn Abbâs'ın şu sözlerinden anlaşılmaktadır: الأواه ve غِسْلين kelimelerinin anlamını bilmiyorum." Bk. Kurtubî, *et-Tizkâr*, 313.

[108] İbn Mâce, *Kitabü't-ticârât*, (1276).

[109] eş-Şûrâ 42/11.

[110] el-Bakara 2/187.

[111] el-Mâide 5/93.

Bu son ayet, yasaklanmadan önce Araplar arasında yaygın olan içki âdetinden bahsetmektedir.

10. Dar anlayışlar. Bunlar da kalplerinde eğrilik olanlar ile te'vîli kabul etmeyip Kur'an'ı zahiri üzere tefsir edenlerdir. Kalplerinde eğrilik olanlar, Kur'an'ın çoğunu müteşâbih kabul edip kendi arzularına göre te'vîl etmişlerdir. Te'vîli kabul etmeyenler ise selef ve halefe muhalefet ederek Kur'an'ı, zahirinden anlaşılan mana ile tefsir etmişlerdir. Onlar, "*Hüküm vermek yalnız Allah'a aittir.*"[112] ayetine dayanarak kimsenin Kur'an'ı te'vîl etmeye yetkili olmadığını iddia etmektedirler. Örnek olarak şu ayet verilebilir: "*Baldırların açılacağı gün*".[113]

İbn Âşûr, müteşâbihin sebeplerini izah ettikten sonra müteşâbihattan sayılmaması gereken ayet gruplarının bulunduğunu ifade etmekte ve onları şu şekilde sıralamaktadır:

1. Bilgisine ulaşılmasının mümkün olmadığını beyan eden ayetler. Örneğin "*De ki; Rûh rabbimin emrindendir.*"[114] ayetinde " Rûh "un bilgisinin sadece Allah'a ait olduğu belirtilmektedir.

2. Ne zaman meydana geleceğinin bilinemeyeceğine işaret eden ayetler. "*O (Kıyamet), size ansızın gelecek.*"[115] ayetinde kıyametin kopacağı vaktin, belirsiz olduğu haber verilmektedir.

3. Harici delillerden dolayı zahir manasıyla tefsir edilmesi uygun düşmeyen ayetler. "*(Ey İblis), Onlardan gücünün yettiğini sesinle yerinden oynat.*"[116] ayetinden ilk manasının kastedilmediğini (çünkü Allah, kullarının küfre düşürülmesini emretmez), harici delil konumunda olan "*Şüphesiz Allah size muhtaç değildir. Fakat kulları için küfre razı olmaz.*"[117] "*Allah bozgunculuğu sevmez.*"[118] ayetleriyle anlaşılmaktadır.[119]

4. Tabâtabâî'nin Muhkem ve Müteşâbih Anlayışı

Muhammed Hüseyin Tabâtabâî (öl. 1981) de öncelikle İbn Âşûr gibi Kur'an'ın tamamının muhkem, tamamının müteşâbih ve bir kısmının muhkem bir kısmının müteşâbih olduğunu beyan eden ayetler arasında çelişkinin bulunmadığını izah etmeye çalışır. Ona göre Hûd 1. ayetindeki Kur'an'ın tamamının muhkem

---

[112] el-En'âm 6/57.

[113] el-Kalem 68/42. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 2/158-160; İbn Âşûr, *el-Muhkem ve'l-müteşâbih*, 2/761-765; Enver Arpa, "'Müteşâbih Ayetler' Kavramı Hakkında Tarihî ve Semantik Bir İnceleme", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/2 (2002), 151-168.

[114] İsrâ 17/85.

[115] el-A'râf 7/187.

[116] İsra 17/64.

[117] ez-Zümer 39/7.

[118] el-Bakara 2/205.

[119] İbn Âşûr *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 2/160; İbn Âşûr, *el-Muhkem ve'l-müteşâbih*, 2/765.

olmasından kasıt, ayetlerin mana itibariyle açık, muğlaklıktan uzak ve yanlış yorumlanmaya karşı emniyetli olmalarıdır. Zümer 23. ayetindeki Kur'an'ın tamamının müteşâbih olmasından kasıt ise muhkem olsun müteşâbih olsun bütün ayetler, i'câz, güzellik, üslûp ve dil tatlığı hususunda aynı tarzdadırlar.[120]

Tabâtabâî'ye göre Âl-i İmrân 7. ayetindeki Kur'an'ın bir kısmının muhkem olmasının anlamı, bir manaya delâleti olup manası başka bir mana ile karışmayan ayetlerdir. Kur'an'ın bir kısmının müteşâbih olmasından kasıt ise zahirinden asıl manası anlaşılmayan ayetlerdir.[121]

Tabâtabâî, ayetteki muhkem ve müteşâbih ifadeleri için öngördüğü manaları destekleyici mahiyette, genel manadaki muhkem ve müteşâbih için ise şu tanımları uygun görmektedir: "Muhkemden kasıt Kur'an'ın temel prensiplerinden bahseden ayetlerdir. Müteşâbihten kasıt ise bu temel prensipler çerçevesinde anlamı belirginlik kazanan ve netleşen ayetlerdir."[122]

Bununla birlikte Tabâtabâî, müteşâbih ayetlerin muhkem ayetlerden ayırt edilebilmesi için şöyle pratik bir örnek de vermektedir: "Dinleyici, müteşâbih ayeti ilk işittiğinde ondan amaçlanan manayı çıkaramaz. Bilakis birkaç mana arasında gidip gelir ta ki muhkem ayetlere başvurana kadar. İşte bu tür ayetlere müteşâbih denilir."[123]

Tabâtabâî, muhkem ve müteşâbihi yukarıdaki şekilde açıklamakla birlikte mukattaa harflerinin dışındaki bütün ayetlerin bir yönüyle açık olduklarını ve bu nedenle de muhkem olduklarını şu şekilde ifade etmektedir:

> "Kur'an'da manası bilinmeyecek bir tek ayet yoktur. Bu itibarla ayetler ya muhkem ayetlerde olduğu gibi kendiliğinden ya da müteşâbih ayetlerde olduğu gibi muhkem ayetler aracılığıyla dolaylı olarak, muhkemdirler. Sûrelerin başındaki mukattaa harflerine gelince, onlar, ne normal anlamda kelimedirler ne de insanın anlayabileceği bir anlama sahiptirler; bu nedenle, görünen lafzi bir anlamları yoktur, muhkem ve müteşâbih sınıflandırmasının dışında kalırlar." [124]

Tabâtabâî'nin bu yorumdan hareketle, Kur'an'da, ya doğrudan muhkem ya dolaylı olarak muhkem ya da ne muhkem ne müteşâbih olmak üzere üç çeşit ayet grubu bulunmaktadır.

Müteşâbih ayetler, manasının tespiti hususunda, harici delillere ihtiyaç duyulacağı bilinen bir şeydir. Ancak harici deliller tespit edilirken nasıl bir yönteme başvurulması gerektiğine dair farklı görüşler vardır. Bu konuda Tabâtabâî, müteşâbih ayetlerin delâlet edecekleri anlamların, yalnız muhkem ayetlerle

---

[120] Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 3-4/16; Tabâtabâî, *el-Kur'an fi'l-İslâm*, 46.
[121] Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 3-4/16; Tabâtabâî, *el-Kur'an fi'l-İslâm*, 47; Tabâtabâî, *el-İ'câz ve't-tehâddi*, 79.
[122] Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 3-4/17; Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *el-İ'câz ve't-tehaddî fi'l-Kur'ani'l-Kerîm*, thk. Kâsım el-Hâşemî (Beyrût: Müessesetü'l-E'lemî li'l-Matbû'ât, 1423/2002), 69.
[123] Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 3-4/16.
[124] Tabâtabâî, *İslâm'da Kur'an*, 38-39.

anlaşılabileceğini savunmaktadır. Ona göre Kur'an'da bulunan her bir müteşâbih ayetin delâlet edeceği anlama, kaynaklık edebilecek ayetler vardır. Sözgelimi "*Rahmân arşa istiva etmiştir.*"[125] ayeti, müteşâbih olup delâlet ettiği mana itibariyle kapalı durumdadır. Çünkü Rahmân'ın arşa istivasının nasıl olduğu bilinmeyen bir şeydir. Ancak muhkem olan "*O'na benzer hiçbir şey yoktur.*"[126] ayetine başvurulduğunda, *İstiva* kelimesinden "mülke egemen olma", "her şeyi kuşatma" manasının kastedildiği anlaşılmış olacaktır.[127]

Diğer taraftan birçok müellif, müteşâbihi te'vîle ihtiyaç duyan ayetler olarak açıklarken Tabâtabâî, ayetlerin, te'vîle ihtiyaç duymalarından dolayı müteşâbih olamayacaklarını ifade etmektedir. Ona göre muhkem olsun müteşâbih olsun her ayetin bir te'vîli bulunmaktadır. Dolayısıyla te'vîl olgusunun, ayetlerin muhkem ve müteşâbih sayılmasında bir ölçü olması söz konusu değildir. Tabâtabâî'nin, her ayetin bir te'vîlinin olduğunu düşünmesinde kanaatimizce İmâmiyye'nin "*Her ayetin bir te'vîli vardır. Onu da en iyi imamlar bilirler.*"[128] şeklindeki anlayışın etkisi olduğu ifade edilebilir.[129]

Müteşâbihin manasının, bilinip bilinmeyeceği konusunda ise Tabâtabâî, Şiî Usûlî uleması gibi düşünmektedir. Ona göre Kur'an ayetleri arasında, bir tane dahi olsa manası muğlak, anlaşılmaz bir ayet bulunmamaktadır. Böyle bir şey, Kur'an'ın fesahat yönüyle de bağdaşmamaktadır. Kaldı ki Kur'an, ayetlerinin açık olduğunu bizzat kendisi açıklamıştır: [130] "*Bilen bir toplum için ayetleri açıklanmış, Arapça okunan bir kitaptır.*"[131]

Tabâtabâî'ye göre Kur'an'da manası bilinmeyen ayetlerin var olup olmadığı ihtilafı, وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ [132] ifadesinin başındaki *Vâv* harfinin i'rabtaki konumundan kaynaklanmaktadır. Müelliflerden bir kısmı, *Vâv* harfini atıf edatı olarak kabul edip *Vâv*'dan sonra gelen ifadeyi, وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ifadesindeki اللَّهُ lafzına atfederek ayetin bütününden "Hem Allah hem de ilimde derinleşenler müteşâbihin manasını bilecektir." manasını çıkarmışlardır. Bir kısmı da *Vâv* edatını istinaf edatı olarak kabul edip ayetten "müteşâbihin te'vîlini sadece Allah bilecektir." anlamını çıkarmışlardır.[133]

Tabâtabâî müteşâbih ayetlerin manalarının bilinebileceğini şiddetle savunmasına karşın *Vâv* harfinin atıf edatı olmadığını düşünmektedir.

---

[125] Tâhâ 20/5.
[126] Eş-Şûrâ 42/11.
[127] Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 3-4/16, 32; Tabâtabâî, *el-Kur'an fi'l-İslâm*, 51-52; Tabâtabâî, *el-İ'câz ve't-tehâddi*, 83.
[128] Ayyâşî, *Tefsîrü Ayyâşî*, I/22-23; Ebü'l-Hasen Muhammed b. el-Hüseyin b. Mûsâ b. Muhammed Şerîf er-Râzî el-Mûsevî el-Alevî, *el-Mecâzâtü'n-nebeviyye*, thk. Taha Muhammed ez-Zeynî (Kum: Mektebetü Basîratî, ts.), 251; Meclisî, *Bihârü'l-envâr*, 22/197; Hürr el-Âmülî, *Vesâ'ilü'ş-Şîa*, 27/196.
[129] Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 3-4/19, 34; Tabâtabâî, *el-Kur'an fi'l-İslâm*, 50; Tabâtabâî, *el-İ'câz ve't-tehâddi*, 83.
[130] Tabâtabâî, el-Mîzân, 3-4/19, 27; Tabâtabâî, *el-Kur'an fi'l-İslâm*, 51; Tabâtabâî, *el-İ'câz ve't-tehâddi*, 84-85.
[131] el-Fussilet 41/3.
[132] Âl-i İmrân, 3/7.
[133] Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 3-4/19, 38; Tabâtabâî, *el-İ'câz ve't-tehâddi*, 90.

Görebildiğimiz kadarıyla müteşâbihin te’vîlinin bilinebileceğini savunup, *Vâv* harfinin atıf edatı olmadığını düşünen müellif bulunmamaktadır. Yukarıdaki bilgilerden de anlaşılacağı üzere *Vâv* harfinin atıf edatı olarak kabul edilmesi, müteşâbihin te’vîlinin bilinebileceğine dair önemli bir delil olacaktır. Dolayısıyla *Vâv* harfinin atıf edatı olarak kabul edilmemesi makul görünmemektedir. Ancak Tabâtabâî, bu konuda aksini düşünürken gerekçesini şöyle ifade etmektedir:

> “Şayet ‘Vâv’ harfi, atıf edatı olarak kabul edilip, atıftan ilimde derinleşenlerin de müteşâbihin te’vîlini bildiği anlamı çıkarılırsa bu durumda, ilimde derinleşenler ifadesi, umum ifade ettiğinden Resûlüllâh’ı (s.a.v.) da kapsayacak ve Resûlüllâh’ın müteşâbihin te’vîlini bilmediğine dair bir anlam ortaya çıkmış olacaktır. Kur’an’ın, Resûlüllâh’ın kalbine indiğini göz önünde bulundurduğumuzda Resûlüllâh’ın müteşâbih ayetlerden neyin kastedildiğini bilmemesi mümkün mü? Kaldı ki ayetlerde, ümmet ya da bir toplulukla birlikte Resûlüllâh’tan da bahsedileceği zaman Kur’an’ın bu konudaki üslûbu bellidir. Teşrif amacıyla önce Resûlüllâh’ı ismen; sonra diğerlerini zikreder. Buna dair birçok örnek bulunurken birkaç tanesi şunlardır:
>
> آمَنَ الرسُولُ بِمَا اُنْزِلَ اِلَيْهِ مِنْ رَبِّه وَالْمُؤْمِنُونَ *‘Peygamber, Rabbi tarafından kendisine indirilene iman etti, müminler de (iman etti)’,*[134] ثُمَّ اَنْزَلَ اللّٰهُ سَكينَتَهُ عَلٰى رَسُولِه وَعَلَى الْمُؤْمِنينَ *‘Sonra Allah, Resûlünün ve müminlerin üzerine sekinetini (güven veren rahmetini) indirdi’.*[135] لٰكِنِ الرَّسُولُ وَالَّذينَ اٰمَنُوا مَعَهُ *‘Fakat Peygamber ve beraberindeki müminler’,*[136] وَهٰذَا النَّبِيُّ وَالَّذينَ اٰمَنُوا *‘bu Peygamber ve O’na iman edenler’,*[137] لَايُخْزِي اللّٰهُ النَّبِيَّ وَالَّذينَ اٰمَنُوا مَعَهُ *‘Allah, Peygamber ve O’nunla birlikte iman edenleri utandırmayacaktır’.*[138] Şayet وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ ifadesi, Resûlüllâh’ı da kapsamış olsaydı bu durumda ayet şöyle olacaktı: ‘*Allah, O’nun Resûlü ve ilimde derinleşenler dışında kimse onun te’vîlini bilemez.*”[139]

Tabâtabâî, *Vâv* harfini atıf edatı olarak kabul etmeyip ayetten “Allah’tan başka kimse müteşâbihin te’vîlini bilmez” anlamını çıkarsa da müteşâbihin başkaları tarafından da bilinebileceğini şöyle ifade etmektedir:

> “Ayette, te’vîlin bilinmesinin Allah’a mahsus olduğu açık bir şekilde belirtilmiştir. Ancak bu, ayetteki genellemeye istisnanın vaki olmayacağı anlamına gelmez. Nitekim عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلٰى غَيْبِه اَحَدًا *‘Gaybı bilen O’dur. Hiç kimseye gaybını bildirmez.’*[140] ayetinde gayb bilgisi Allah’a özgü kılınmışken اِلَّا مَنِ ارْتَضٰى مِنْ رَسُولٍ *‘Ancak razı olduğu elçiye (gaybı) gösterir.’*[141] ayeti istisna kabilinde, (Allah’ın rızası dâhilinde) başkalarının da gaybî bileceğini bildirmiştir.”[142]

[134] el-Bakara 2/285.
[135] et-Tevbe 9/26.
[136] et-Tevbe 9/80.
[137] Âl-i İmrân 3/68.
[138] et-Tahrîm 66/8.
[139] Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 3-4/22.
[140] Cin 72/26.
[141] Cin 72/27.
[142] Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 3-4/22; Tabâtabâî, *el-Kur’an fi’l-İslâm*, 62-64.

Tabâtabâî'nin, Resûlüllâh'ın ilimde derinleşenlerden ayrı zikredilmemesiyle ilgili düşüncesi kanaatimizce makul değildir. Çünkü söz konusu ayetlerde Resûlüllâh'ın isminin ayrı zikredilmiş olması diğer ayetlerde de O'nun isminin ayrı zikredilmesini gerektirmez.[143] Kaldı ki toplumsal övgünün olduğu bazı ayetlerde, Resûlüllâh'ın ismi ayrıca zikredilmemiş ve o toplumla birlikte anılmıştır. Örneğin şu ayette olduğu gibi: شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ *"Allah, kendisinden başka ilah olmadığına şahittir. Bütün melekler ve adaletten ayrılmayan ilim sahipleri de Allah'ın, mutlak galip ve hikmet sahibi olduğuna şahittirler."*[144]

Tabâtabâî'nin istisna ile ilgili düşüncesi de makul görünmemektedir. Çünkü müteşâbihin te'vîlinin bilinip bilinmeyeceği, yukarıda da ifade ettiğimiz üzere *Vâv* edatının atıf ya da istinaf edatı olmasıyla ilgili bir durumdur. Ayrıca وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ayetindeki genellemeye herhangi bir ayetin istisna mahiyetinde zikredildiğine dair bir bilgiye rastlanılmamaktadır. Zaten Tabâtabâî de ayetin istisnasının bulunduğunu belirtmesine karşın başka ayetlerdeki istisnayı örnek göstermiştir.

Müteşâbih ayetlerin Kur'an'da yer almasının hikmetlerine de değinen Tabâtabâî, öncelikle bu hususta Müslümanlara yönelik şöyle bir itirazın bulunduğunu ifade etmektedir:

> "Kur'an, kıyamete kadar insanların sorumluluklarıyla alakalı hükümler içermektedir. Hak ile batılı birbirinden ayıran kesin bir sözdür. Ancak buna rağmen mezhep müntesipleri, kendi mezhebi görüşlerini haklı çıkarmak için Kur'an'dan deliller türetmektedirler. Bütün bunların yegâne sebebi ise Kur'an'ın muhkemle birlikte müteşâbih ayetleri de içermiş olmasıdır. Kur'an, müteşâbih ifadelerden arınmış ve bütün ayetlerinde açık olsaydı, amaca daha uygun düşmez miydi? Böylece birçok ihtilafın önüne de geçilmiş olmaz mıydı?"[145]

Tabâtabâî, bu itiraz karşısında öncelikle isim vermeden Muhammed Abduh'un müteşâbih ayetlerin Kur'an'da yer almasının hikmetleriyle ilgili üç görüşünü nakleder ve bu görüşlerin yukarıdaki itiraza cevap olabilecek nitelikte olmadıklarını izah etmeye çalışır. Abduh'a ait üç görüş ise şöyledir:

1. Müteşâbih ayetlerin Kur'an'da yer almasının hikmetinden bir tanesi, Allah'ın emirlerine karşı gelmeyi sakındırmak ve Peygamberinin emirlerine teslimiyeti sağlamaktır. Çünkü Kur'an'daki bütün ifadeler açık seçik herkes tarafından aynı şekilde anlaşılıyor olsaydı, Allah ve Peygamberinin emirlerine itaat etmede bazı noksanlıklar yaşanılabilirdi.[146]

Tabâtabâî, bu görüşün, yukarıda zikredilen itiraza cevap olabilecek nitelikte olmadığını düşünmektedir. Ona göre boyun eğme, zayıf kimsenin güçlünün

---

[143] Ma'rifet, Kur'an *ilimlerine giriş*, 229.
[144] Âl-i İmrân 3/18.
[145] Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 3-4/43; Tabâtabâî, *el-İ'câz ve't-tehâddi*, 99.
[146] Reşîd Rızâ, *el-Menâr*, 3/141; Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 3-4/44; Tabâtabâî, *el-İ'câz ve't-tehâddi*, 100.

karşısında hissettiği birtakım duygular neticesinde, ortaya çıkan bir durumdur. Sözgelimi Allah'ın sonsuz kudreti, sonsuz azameti gibi sıfatların etkisinde kalan insanoğlu bu etkileşimin bir gereği olarak Allah'a karşı boyun eğer. Ancak müteşâbih ayetler karşısında böyle bir durum söz konusu değildir. Örneğin müteşâbihin manasını yanlış kavrayan birisi onu doğru kavradığını düşünmektedir. Bu durumda olan kişi için müteşâbihe boyun eğmenin nasıl bir anlamı olacaktır?[147]

2. Müteşâbih ayetlerin, Kur'an'da bulunmasının hikmetlerinden bir tanesi de aklın fonksiyonelliğini sağlamaktır. Bilindiği üzere müteşâbih ayetler, delâletleri itibariyle kapalıdırlar. Akıl, bu kapalı manaları ortaya çıkarmak üzere birçok araştırmaya ihtiyaç duyacaktır. Böylece insanın en değerli varlığı olan akıl, insanın eğitiminde aktif bir rol üstlenerek işlevini yitirmemiş olacaktır.[148]

Tabâtabâî, bu görüşü de kabul etmemektedir. Ona göre Allah Teâlâ, akıllarını kullanmaları için insanoğlunun iç ve dış âleminde birçok ayet yaratmıştır. Kur'an da kapalı ve ayrıntılı bir üslupla afaki ve enfüsi ayetler üzerinde düşünmeye yönelik birçok telkinde bulunmuştur. Nitekim göklerin, yerin, dağların, ağaçların, hayvanların ve insanların yaratılışı, dillerin ve renklerin farklılığı gibi hususlar üzerinde düşünülmesi Kur'an'ın bir emridir. Ayrıca Kur'an, akletmeye, tefekkür etmeye yönelik yeryüzünde dolaşmayı, geçmiş ümmetlerin akıbetlerinden dersler çıkarmayı teşvik etmektedir. Bütün bunlar dururken fikir çatışmasına ve ayrılıklarına sebep olacak unsurların (müteşâbih ayetlerin) aklın işlevselliğini koruduğunu söylemenin bir anlamı olmayacaktır.[149]

3. Müteşâbihin, Kur'an'da yer almasının hikmetlerinden bir tanesi de peygamberlerin gönderildikleri toplumun kültür seviyesiyle alakalıdır. Vahiyle muhatap olan kesimden zeki, aptal, âlim ve cahil kimseler bulunur. Dolayısıyla bazen bir manayı, iç boyutunu tüm gerçekliğiyle göz önüne serecek ve herkes tarafından aynı şekilde anlaşılmasını sağlayabilecek nitelikte ifade etmek mümkün olmayabilir.[150]

Tabâtabâî, Muhammed Abduh'un bu görüşünü, benimsediği "Müteşâbih ayetlerin manası ancak muhkem ayetler aracılığıyla anlaşılabilecektir" ilkesiyle reddetmektedir. Tabâtabâî'ye göre bu görüş doğrultusunda, avam kesimi, müteşâbih ayetlerin manasını hiçbir zaman bilemeyecektir. Hâlbuki Kur'an'ın ayetlerinin bir kısmının diğer bir kısmını tefsir ettiği bilinmektedir. Dolayısıyla avam olsun havas olsun, müteşâbih ayetleri, muhkem ayetlere irca etmeleri halinde müteşâbihin manasını anlayabileceklerdir.[151]

Abduh'un görüşlerini reddeden Tabâtabâî, müteşâbih ayetlerin Kur'an'da yer almasını bir zorunluluk olarak görmektedir. Ona göre Kur'an, ilahi hitap

[147] Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 3-4/44; Tabâtabâî, *el-İ'câz ve't-tehâddi*, 100.
[148] Reşîd *Rızâ*, *el-Menâr*, 3/141; Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 3-4/44; Tabâtabâî, *el-İ'câz ve't-tehâddi*, 100.
[149] Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 3-4/44; Tabâtabâî, *el-İ'câz ve't-tehâddi*, 100.
[150] Reşîd *Rızâ*, *el-Menâr*, 3/141; Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 3-4/44; *el-İ'câz ve't-tehâddi*, 100.
[151] Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 3-4/44; Tabâtabâî, *el-İ'câz ve't-tehâddi*, 101.

olduğundan te'vîle ihtimali bulunan ayetler içermelidir. Bu da, doğal olarak müteşâbih ayetlerin Kur'an'da bulunmasını zorunlu kılacaktır. Bu zorunluluk ise Kur'an'ın bir kısmının diğer bir kısmını tefsir etmeyi zarurî kılan te'vîl olgusunun varlığından kaynaklanmaktadır.[152]

5. Değerlendirme

Muhkem ve müteşâbih meselesinde birçok ihtilafın oluşması, konunun müşkül bir yapıya sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Bununla birlikte bazı eleştirilerin oluşmasında ortaya atılan görüşlerin sağlıklı bir şekilde değerlendirilmemesinden kaynaklanmaktadır. Bunların başında ise müteşâbih ile bağlantılı olarak Kur'an'da manası bilinmeyen ayetlerin bulunduğu yönündeki görüştür. Nitekim İbn Âşûr ve Tabâtabâî'nin de içerisinde yer aldığı âlimler grubu, Kur'an'da manası bilinmeyen ayetlerin bulunduğuna dair görüşü eleştirirken bu görüşün kaynağının selef uleması olduğunu düşünmektedirler.[153]

Peki, selef ulemasına göre Kur'an'da manası bilinmeyen ayet var mıdır? Bu konuda selef ulemasından gelen rivayetlere bakıldığında Kur'an'da, manası bilinmeyen ayetlerin yer aldığını belirtmek oldukça güçtür. Hz. Ali, İbn Mes'ûd, İbn Abbâs, Übey b. Ka'b gibi Sahâbenin önde gelenleri, Kur'an ayetlerinden her birisinin manasının bilinebileceğini belirtmişlerdir. Nitekim Hz. Ali, her ayetin manasını bildiğine işaret etmek üzere şöyle demiştir: "Allah'ın kitabı hakkında bana sorun? Allah'a yemin ederim ki, hiçbir ayet yoktur ki onun, ne hususta nerede ve kimin hakkında indiğini bilmeyeyim."[154]

Abdullâh İbn Mes'ûd da bu hususta şöyle demiştir: "Allah'a yemin ederim, Kitapta nâzil olan ayetlerin kimin için ve nerede nâzil olduklarını en iyi ben bilirim."[155]

Ayrıca İbn Mes'ûd'dan Hz. Ali'nin her ayetin manasını bildiğine dair gelen rivayetler de vardır.[156]

İbn Abbâs da "Kur'an'ın tamamını biliyorum." demiştir.[157] Bununla birlikte İbn Abbâs'ın bütün ayetlerin manasını bildiğini, ondan gelen "Ben ilimde derinleşenlerdenim, müteşâbih ayetlerin te'vîlini bilirim."[158] rivayetinden de çıkarmak mümkündür. Çünkü müteşâbih ayetlerin dışında kalan ayetlerin manalarının bilinirliği üzerinde bir tartışma bulunmamaktadır. Müteşâbih ayetlerin

---

[152] Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 3-4/45; Tabâtabâî, *el-İ'câz ve't-tehâddi*, 101.
[153] Bk. Şîrâzî, *el-Lüme'*, 159; Zerkeşî, *el-Burhân*, 295; Sübhî Sâlih, *Mebâhis*, 282.
[154] Mâtürîdî, *Te'vîl*, 1/219; İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, 3/599; Aynî, *'Umdetü'l-Kârî*, 19/190.
[155] Mükâtil b. Süleymân, *Tefsîrü Mükâtil*, 5/11; İbn Atiyye, *el-Muharrer*, 1/13.
[156] Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed es-Se'âlibî, *el-Cevâhirü'l-Hisân fî Tefsîri'l-Kur'an*, thk. Muhammed Alî Mu'avvid (Beyrût: Dârü İhyâ'i't-Türâsi'l-Arabî, 1418), 1/53.
[157] İbn Kuteybe, *Te'vîl*, 67; Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsımb. Enbârî, *ez-Zâhir fî Me'âniyi Kelimâti'n-Nâs*, thk. Hâtem Sâlih ed-Dâmin (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1412/1992), 1/103; Sa'lebî, *el-Keşf*, 3/14.
[158] Taberî, *Câmi'*, 3/107.

manasını bilen, muhkem ayetlerin de manasını bilecektir. İbn Abbâs da müteşâbih ayetlerin manasını bildiğine göre muhkem ayetlerin manasını da bilecektir. Çünkü Kur'an bir bütün olarak muhkem ve müteşâbih ayetlerden ibarettir.

Tâbiûn ulemasının önde gelenlerinden olan Mücâhid, Dahhâk, Katâde, İkrime gibi âlimlerden gelen rivayetlerden de Kur'an'da manası bilinmeyen ayetlerin yer almadığı anlaşılmaktadır. Nitekim Mücâhid, müteşâbihin te'vîlini bildiğini; Dahhâk da ilimde derinleşen kimselerin, müteşâbihin manasını bileceğini belirtmişlerdir.[159] İkrime Kur'an'ın bütün ayetlerini tefsir ettiğini; Katâde ise mukattaa harflerinin dâhi manasının bilineceğini belirtmiştir.[160]

Selef ulemasından dört mezhep imamı da Kur'an'da manası bilinmeyen ayetlerin yer almadığını düşünmektedir.[161]

Selef asrından hemen sonraki asırda yaşamış olan İbn Kuteybe, Kur'an'da manası bilinmeyen ayetlerin yer aldığı iddiasının selef ulemasından kimseye ait olmadığını, bu hususta herhangi bir ayetten de örnek gösterilemeyeceğini ihsas ederek şunları dile getirmektedir:

> "Müfessirlerden, Kur'an'ın herhangi bir ayetinin tefsiri hususunda tevakkuf edip de 'Bu ayet müteşâbihattandır, Allah dışında kimse onun manasını bilmez' diyen birisini göremezsiniz. Bilakis, onlar bütün ayetleri tefsir etmekle yükümlü olunduklarının bilincinde olarak mukattaa harfleri de dâhil olacak şekilde ayetlerin tamamını tefsir etmişlerdir."[162]

Benzer bir görüş de Tabersî ve Zerkeşî'den gelmiştir. Her iki müellif de Sahâbe ve Tabiûn'dan herhangi bir ayet için manası bilinmez, tefsiri yapılmaz şeklinde gelen bir bilginin bulunmadığını dile getirmektedirler.[163]

Peki, selef uleması Kur'an'da manası bilinmeyen ayetlerin yer almadığını düşünürken neden müteşâbihleri manasını sadece Allah'ın bileceği ayetler olarak değerlendirmektedirler? Bu bir çelişki değil midir? Bu bir çelişki değildir. Çünkü selef uleması, müteşâbih ayetlerden sûreleri oluşturan ayetleri kastetmemektedirler. Zaten Kur'an'da manası bilinmeyen ayetlerin yer alıp almadığı ihtilafı, selefin bu konudaki yaklaşımının anlaşılmamasındandır. Selef uleması, genel olarak müteşâbih ayetlerden Hz. İsâ'nın nüzûlü, güneşin batıdan doğuşu, kıyametin kopma zamanı gibi hususlar, Rûh , sûr, dabbetü'l-arz, arş, kürsî, melek, şeytan, cin gibi unsurlar ve Allah'ın sıfatları gibi aklın bilgi sınırlarını aşan gaybi durumları kastetmektedirler. Söz konusu gaybi durumlar, ayetlere konu olduklarından onlara doğrudan ayet denilmiştir. Bir nevi mecâz-ı mürsel çeşidi ذكر الكل وإرادة الجزء "Bütünü anıp parçayı kastetmek" kabilinden ayetin cüzüne/parçasına, ayet denilmiştir. Nitekim Hz. Âişe,

[159] Taberî, *Câmi'*, 3/107; Sa'lebî, *el-Keşf*, 3/14; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, 1/258.
[160] Mükâtil b. Süleymân, *Tefsîrü Mükâtil*, 5/66; Suyûtî, *el-İtkân*, 883.
[161] Bk. Mazharî, *Tefsîrü'l-Mazharî*, 1/279; Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, 2/541; Aynî, *'Umde*, 7/281.
[162] İbn Kuteybe, *Te'vîl*, 67.
[163] Tabersî, *Mecme'*, 2/196; Zerkeşî, *el-Burhân*, 295.

İbn Mes'ûd, İbn Abbâs, Übey b. Ka'b, Câbir b. Abdillâh, Mücâhid gibi Sahâbe ve Tâbiûn'dan âlimler, bilgisi Allah'a mahsus ayetlerden maksadın, kıyamet vakti, güneşin batıdan doğması, Hz. İsâ'nın nüzûlü gibi hususlar olduğunu beyan etmişlerdir.[164]

İmâm Mâlik'in meşhur "İstivâ malumdur, keyfiyeti meçhuldurdur, istivaya inanmak vacip, istiva hakkında soru sormak bidattir."[165] sözü selef ulemasının bu konudaki düşüncesini özetle yansıtacak niteliktedir. Çünkü dikkat edilirse İmâm Mâlik, *İstivâ* kelimesinin geçtiği ayetin anlamını değil, *İstivâ*'nın bizzat kendisinin gaybla alakalı olduğundan bilinemeyeceğini ifade etmektedir.

Selef ulemasının müteşâbih ile ilgili düşüncesi anlaşıldığına göre وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ [166] ifadesinin istinaf mı yoksa atıf cümlesi mi olduğu hususu da netlik kazanacaktır. Bir başka ifadeyle müteşâbihin te'vîlinin bilinip bilinemeyeceği durumu ile ilgili net bir şey söylemek mümkün olacaktır. Nitekim Gazzâlî, bu konudaki ihtilafa çözüm bulma adına şunları ifade etmektedir:

> "Müteşâbihin te'vîlini sadece Allah mı bilir yoksa hem Allah hem de ilimde derinleşenler mi bilir? Deriz ki her ikisi de muhtemeldir. Eğer kastedilen kıyametin kopma zamanı, Rûh, sûr gibi durumlar ise 'Bunun te'vîlini sadece Allah bilir' ifadesi üzerine vakfetmek daha uygun olur. Eğer bununla kastedilen sûreleri oluşturan ayetler ise 'Allah ve ilimde derinleşmiş olanlar, te'vîli bilir' şeklinde okunması daha doğru olacaktır."[167]

Burada değerlendireceğimiz ikinci mesele İbn Âşûr ve Tabâtabâî'nin müteşâbih ayetlerin Kur'an'da yer almasının hikmetleriyle ilgili ileri sürdükleri bazı görüşleri olacaktır.

Yukarıda da geçtiği üzere İbn Âşûr'a göre müteşâbih ayetlerin Kur'an'da yer alması, Kur'an'ın evrenselliği ve ilmî i'câzı gereğiydi. Bir diğeri de aklın işlevselliğini sağlamaktı. Tabâtabâî'ye göre ise te'vîlin, Kur'an'da bulunmasından kaynaklanan bir durumdur.

İlmî i'câz, Kur'an'ın indiği dönemde beşerî vasıtalarla bilinmesi mümkün olmayan, ancak deneysel yöntemlerle ulaşılan bazı gerçeklerin Kur'an tarafından önceden haber verilmesidir.[168] Bu çeşit i'câz ile ilgili olumlu ve olumsuz görüşlerin olduğu bilinmektedir. Olumlu bakanlara göre Kur'an'da müsbet ilimle ilgili yedi yüz elliden fazla ayet vardır. Bu ayetlerdeki hakikatler ile Allah'ın yaratmış olduğu kevnî hakikatler arasında uyum bulunmaktadır. Çünkü her ikisi de aynı kaynaktan gelmektedir. Müslümanlara düşen, deneysel verilerle bu hakikatler arasındaki

---

[164] İbn Hacer, *Fethü'l-bârî*, 1/224.
[165] Mazharî, *Tefsîrü'l-Mazharî*, 9/104.
[166] Âl-i İmrân 3/7.
[167] Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *Mustasfa*, çev. Yunus Apaydın (İstanbul: Klasik Yay., 2017), 236.
[168] Yûsuf Karadâvî, *Keyfe nete'âmel mea'l-Kur'ani'l-Azîm* (Kâhire: Dârü'ş-Şurûk, 1421/2000), 12.

uyumu tespit edip Kur'an'ın vahiy ürünü olduğunu inkârcılara göstermektir.[169] Olumsuz bakanlara göre ise Kur'an'ın böyle bir i'câz çeşidi olmuş olsaydı selef zamanında mutlaka gündeme gelirdi.[170] Kur'an'daki her ifade, belirli bir sözlük anlamını karşılamak üzere kullanılmıştır. Kur'an ayetlerini bilimsel verilerle yorumlama, Kur'an ifadelerini maksut olmayan manalarla yorumlamaya yol açabilir.[171] Bununla birlikte bilimsel i'câz, Kur'an'ın bilimsel veriler ışığında yeniden yorumlanmasını gerektirmektedir ki bu da Kur'an'ın belâgatı açısından doğru değildir.[172] Ayrıca Kur'an'ın mu'cizliği denildiğinde bu mu'cize kıyamete kadar devam edebilecek nitelikte olmalıdır. Kur'an'ın işaret ettiği bazı gerçeklerin, bilimin ortaya koyduğu verilerle tespiti halinde Kur'an'ın ilmî yönden i'câzı son bulmuş olacaktır.[173]

Yukarıdaki görüşlerden anlaşıldığı gibi Kur'an'ın ilmî i'câzı tartışmalı bir mevzudur. Bu tartışmalı mevzuda, müteşâbih ayetlerin Kur'an'da yer almasının hikmetlerinin aranması, beraberinde yeni tartışmaları da getirecektir. Müteşâbih ayetlerin Kur'an'da yer alması, Kur'an'ın ilmî i'câzıyla ilişkilendirilebilir. Ancak şu hususları da dikkatten kaçırmamak gerekir:

a. Kur'an, hem ayet hem de sûreleriyle mu'ciz olduğunu beyan ederek muhataplarına tehaddîde bulunmuştur.[174] İlmî i'câz denilen olay, sadece müteşâbih ayetlerde söz konusu olursa Kur'an'ın bazı ayetlerinin, i'câz alanının dışında kalması gerekecektir. Bu da, Kur'an'ın bütün ayet ve sûreleriyle tehaddîde bulunma ilkesine ters düşecektir.[175]

b. Kur'an bir hidayet kitabı olduğundan asıl gayesi de insanlara doğru yolu göstermektir. O'nun müteşâbih denilen ayetlerinde tıp, matematik, hendese gibi kevnî ilimleri aramak, Kur'an'ın gönderiliş amacının önüne geçebilir.[176]

c. Geçmişte ortaya konulan bazı bilimsel verilerin, modern dönemde yeni bilimsel verilerle yanlışlanması, bilimsel verilerin sabit ve değişmez olmadıklarını göstermektedir. Dolayısıyla şüphe arz edecek olan verilerle müteşâbih ayetlerin açıklanması, Kur'an ayetlerine de şüpheyle yaklaşılmasına sebep olabilir.[177]

d. Müteşâbih ayetlerin Kur'an'da yer alması, Kur'an'ın ilmî i'câzının bir gereğidir denilebilir. Ancak ilmî i'câz, sadece müteşâbih ayetlerde değil muhkem

[169] Muhammed Râtib en-Nâblüsî, *Mesû'atü'l-i'câzi'l-'ilmî fi'l-Kur'an ve's-Sünne* (Dımeşk: Dârü'l-Mektebî, 1426/2005), 1/1-3.
[170] Şâtibî, *Muvâfakât*, 2/79-80; Âişe Abdurrahman, *el-İ'câzü'l-beyânî*, 96.
[171] Şehmus Demir, "Kur'an'ın Bilimsel Veriler Işığında Yeniden Yorumlanmasına Eleştirel Bir Yaklaşım", *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar* (İstanbul: y.y., 2010), 401-424.
[172] Muhammed Seyyid Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessîrûn* (Kâhire: Dârü'l-Hadîs, 1433/2012), 2/430
[173] Muhammed Gazzâlî, *Keyfe nete'âmel me'a'l-Kur'an* (Kâhire: Nehdetü Mısır, 2005), 138-139.
[174] Mustafa Müslim, *Mebâhis fî i'câzi'l-Kur'an* (Dımeşk: Dârü'l-Kalem, 1426/2005), 54.
[175] Zâhir b. Muhammed, *el-İ'câzü'l-'ilmî*, 106.
[176] Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 2/431-432; Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân*, 1/379.
[177] Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 2/431; Veysel Güllüce, *Bilimsel Tefsirde Usûl* (Ankara: Aktif Yayınevi, 2007), 56-58.

ayetlerde de söz konusu olabilir. Nitekim muhkem ayetlerde bilimsel i'câz aranmaz diye bir kurala rastlanılmamaktadır. Aynı şekilde Kur'an'ın evrenselliği de müteşâbih ayetlerle sınırlı değildir. Kur'an, hem müteşâbih hem de muhkem ayetleriyle evrensel bir kitaptır.

Müteşâbihin Kur'an'da yer almasının hikmetinin, te'vîl olgusundan kaynaklanan bir zorunluluk olduğu düşüncesi hakkında ise şunu ifade etmek mümkündür: Te'vîl, müteşâbih ayetlerin Kur'an'da bulunmasının bir sebebi değil aksine müteşâbih ayetlerin Kur'an'da bulunmasından ortaya çıkan bir olgudur. Nitekim müfessirler, müteşâbih ayetleri mana açısından kapalı bulduklarından, onları te'vîl etmeye çalışmaktadırlar. Kaldı ki yukarıda da belirtildiği gibi Tabâtabâî, sadece müteşâbih ayetlerin değil muhkem ayetlerin de te'vîli olduğunu düşünmektedir.

Müteşâbih ayetlerin Kur'an'da yer almasının birçok hikmet ve sebebi zikredilmektedir. Kanaatimizce müteşâbihin Kur'an'da yer alması, Kur'an'ın belagat, fesahat ve nazım i'câzıyla alakalı bir durumdur. Bilindiği üzere Kur'an, belagat ve fesahat açısından en üst, nazım yönünden ise erişilmez düzeydedir. Bir başka ifadeyle Kur'an, seçtiği kelimeler ve bu kelimelerden oluşan cümleler, açık, duru ve güzel olmaları yönüyle en üst düzeydedir.[178] Dolayısıyla seçtiği kelimeler, kelimelerin tertibi ve cümlelerinden oluşan ifade tekniğinden daha iyisinin bulunması söz konusu değildir. Müteşâbih ayetlerin Kur'an'da yer alması sorgulandığında bu ayetlerin yerlerine aynı anlamları karşılayan başka ayetlerin yer alması söz konusu olacaktır. Bu durumda mevcut ayetlerden belagat, fesahat ve nazım açısından daha üst düzeyde ayetlerin getirilebileceği ihtimali doğacaktır. Beşer tarafından Kur'an'ın bir benzerinin ya da daha iyisinin getirilmesi mümkün değildir. Çünkü Kur'an, şu ayetlerinde muhkem ve müteşâbih ayetleri ayırt etmeden bir benzerinin bulunmadığını beyan etmektedir:

"De ki: Andolsun eğer insanlar ve cinler bu Kur'an'ın bir benzerini getirmek üzere toplansalar ve birbirlerine destek olsalar, yine onun bir benzerini getiremezler."[179]

"Yoksa 'O'nu uydurdu mu?' diyorlar. De ki: 'Öyleyse siz de onun benzeri on uydurulmuş sûre getirin.'"[180]

"Eğer kulumuza indirdiğimizden şüphe ediyorsanız, haydi onun benzeri bir sûre getirin."[181]

Allah tarafından daha iyisinin getirilmesi ise mümkün olmakla birlikte bunun sorgulanması abesle iştigal etmek demektir. Çünkü manalara uygun düşen lafızları en iyi bilen Allah'tır.

---

[178] Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Bâkıllânî el-Basrî, *İ'câzü'l-Kur'an* (Beyrût: Âlemü'l-Kitâb, 1408/1988), 52-56.
[179] İsrâ 17/88.
[180] Hûd 11/13.
[181] el-Bakara 2/23.

Sonuç

Müteşâbih meselesi, tanımı üzerindeki tartışmalarla ön plana çıktığı düşünülse de, daha çok manası bilinmeyen ayetlerin Kur'an'da yer alıp almadığı tartışmasıyla gündemde kalmıştır. Hicrî ilk asırlarda müteşâbihin te'vîlinin Allah dışında kimse tarafından bilinemeyeceği yönünde bir düşüncenin oluşması, Kur'an'da manası bilinmeyen ayetlerin var olup olmadığı ihtilafını doğurmuştur.

Kur'an'ın her ayetinin bilineceği hususunda selef ve halef ulemasının ittifakı bulunmaktadır. Aralarındaki ihtilaf noktası, müteşâbihin bilinip bilinmeyeceğidir. Selef uleması, müteşâbihin manasının bilinmeyeceğini, halef uleması ise bilineceğini düşünmektedir. Ancak selef ulemasına göre müteşâbih, sûreleri oluşturan ayetler değil, ayetler içerisinde yer alan, gaybi durumları niteleyen bazı ifadelerdir.

Kur'an'da manası bilinmeyen ayetlerin yer aldığı hususunda Şiî uleması içerisinde de ihtilaf bulunmaktadır. Ahbârî ulemasına göre Kur'an, ancak imamlar tarafından doğru anlaşılabilecektir. Usûlî ulemasına göre ise Kur'an'ı en iyi bilen imamlar olmakla birlikte âlimlerin de müteşâbih ayetleri bilmeleri mümkündür.

İbn Âşûr, muhkem ve müteşâbih konusunda halef uleması gibi düşünürken müteşâbihin Kur'an'da yer almasıyla ilgili özgün fikirler ortaya atmıştır. Çağdaş dönemde müteşâbihin, Kur'an'da yer almasının hikmetleriyle ilgili birçok farklı fikir ortaya atılırken İbn Âşûr, müteşâbihin Kur'an'da yer almasının, Kur'an'ın ilmî i'câzı ve evrenselliğiyle alakalı bir durum olduğunu düşünmektedir. İbn Âşûr, bu yaklaşımıyla müteşâbihle ilgili yeni bir ilmi tartışmanın önünü açmış bulunmaktadır. Sözgelimi bu görüşle birlikte ilmî i'câz ya da Kur'an'ın evrenselliği sadece müteşâbih ayetlerde mi geçerli olacaktır? Öyleyse muhkem ayetlerde söz konusu olmayacağına dair deliller nelerdir? gibi birçok soruyu beraberinde getirecektir. Diğer taraftan İbn Âşûr, müteşâbihin Kur'an'da yer almasının, Kur'an'ın ilk muhataplarının kültürel ve medeni yapılarıyla da alakalı bir durum olduğunu belirterek müteşâbih ayetlerinin anlaşılmasında tarihin önemine dikkat çekmiştir.

Tabâtabâî de muhkem ve müteşâbih konusunda Usûliyye ulemasının yaklaşımını benimsemektedir. En şiddetli savunusu, Kur'an'da manası bilinmeyen ayetlerin yer almadığıdır. Gerek tefsirinde gerek diğer eserlerinde muhkem ve müteşâbih konusunu geniş bir şekilde ele almış olması, birbirinden farklı görüşler ortaya atmasına sebep olmuştur. Diğer taraftan müteşâbih ayetler, genelde te'vîle ihtiyaç duyan ayetler olarak kabul edilse de Tabâtabâî, muhkem olsun müteşâbih olsun her ayetin bir te'vîlinin olduğunu belirterek bu yaklaşımı kabul etmemiştir.

Kaynakça

Ali Abdurrazzâk Mecîd Mirzâ. *et-Tecdîd fî tefsîri'l-Kur'ani'l-mecîd*. Kum: el-Müessesetü'l-İslâmiyye li'l-Bühûs ve'l-Ma'lûmât, 1428.

Arpa, Enver. "'Müteşâbih Ayetler' Kavramı Hakkında Tarihî ve Semantik Bir İnceleme". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/2 (2002), 151-168.

Ayyâşî, Ebü'n-Nasr Muhammed b. Mes'ûd b. Ayyâş. *Tefsîru'l-Ayyâşî*. thk. es-Seyyid Hâşim er-Rasûlî. Beyrût: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbû'ât, 1411/1991.

Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî. *Usûlü'd-dîn*. thk. Ahmed Şemsüddîn. Beyrût: Dârü Kütübi'l-'İlmiyye, 1423/2002.

Bahrânî, Hâşim b. Süleymân b. İsmâil. *el-Burhân fî Tefsîri'l-Kur'an*. Beyrût: Müessesetü'l-E'lemî, 1427/2006.

Bâkıllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *İ'câzü'l-Kur'an*. Beyrût: Âlemü'l-Kitâb, 1. Basım, 1408/1988.

Bâkıllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *Kitâbü't-temhîd*. thk. Richard Yûsuf McCarthy. Beyrût: el-Mektebetü'ş-Şerkiyye, 1957.

Begavî, Ebû Muhammed b. Mes'ud. *Tefsîrü'l-Begavî (Me'âlimü't-tenzîl).* thk. Muhammed Abdullâh en-Nemr. Riyâd: Dârü Tîbe, 1427/2006.

Cenâbizî, el-Hâc Sultân Muhammed Ali Şâh. *Tefsîrü Beyâni's-Sa'âde fî Makâmâti'l-'İbâde.* Beyrût: Müessesetü'l-E'lemî li'l-Matbû'ât, 2. Basım, 1408/1988.

Cevât Muğniyye b. Mahmûd b. Muhammed b. Mehdî. *et-Tefsîrü'l-kâşif*. Beyrût: Dârü'l-Envâr, ts.

Cezâirî, Ni'metullâh Seyyid b. Abdillâh b. Muhammed el-Mûsevî el-Hüseynî. *'Ukûdü'l-mercân fî tefsîri'l-Kur'an.* Kum: İhyâü'l-Kütübi'l-İslâmiyye, 1425.

Cürcânî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf. *Mu'cemü't-ta'rîfât*. thk. Muahmmed Sıddık el-Minşâvî. Kâhire: Dârü'l-Fazîle, 2004.

Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn Ebu'l-Me'âlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh. *el-'Akîdetü'n-Nizâmiyye fi'l-erkâni'l-İslâmiyye.* thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî. Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 1412/1992.

Demir, Şehmus. "Kur'an'ın Bilimsel Veriler Işığında Yeniden Yorumlanmasına Eleştirel Bir Yaklaşım". Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar. (İstanbul: y.y., 2010), 401-424.

Esterâbâdî, Muhammed Emin. *el-Fevâ'idü'l-medeniyye*. thk. Rahmetüllâh er-Rahmetî el-Erâkî. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1426.

Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Ebû Tâhir Muhammed b. Yakub. *el-Kâmûsü'l-muhît*, Beyrût: Müessetü'r-Risâle, 1426/2005.

Furât el-Kûfî, Ebü'l-Kâsım Fürât b. İbrâhîm b. Fürât. *Tefsîrü Fürât el-Kûfî*. thk. Muhammed Kâzım. Tahrân: Müesseseti't-Tab' ve'n-Neşr fî Vezârati'l-İrşâdi'l-İslâmî, 1410.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî. *el-Mustasfâ.* thk. Muhammed Abdüsselâm Abüşşâfî, Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1413/1993.

Gazzâlî, Muhammed. *Keyfe nete'âmel me'a'l-Kur'an.* Kâhire: Nehdetü Mısır, 7. Basım, 2005.

Gazzali. *Mustasfa*. çev. Yunus Apaydın. İstanbul: Klasik Yay., 2017.

Güllüce, Veysel. *Bilimsel Tefsirde Usûl*. Ankara: Aktif Yayınevi, 2007.

Halil b. Ahmed, Ebû Abdirrahmân b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî. *Kitâbu'l-'ayn müretteben alâ hurûfi'l-mu'cem*. thk. Abdülhamid el-Hindâvî. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1424/2003.

Hillî, Cemâlüddîn el-Hasen b. Yûsuf b. el-Mutahhar. *el-Elfeyn.* Kum: Dârü'l-Hicra, 1409.

Hillî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. İdrîs. *el-müntehab min tefsîri'l-Kur'an ve'n-nüke.* thk. Mehdî er-Recâî. Kum: Mektebetü Âyetillâh el-'Uzmâ, 1409.

Hürr el-Âmülî, Muhammed b. el-Hasen. *Vesâ'ilü'ş-Şia ilâ tahsîli mesâ'ili'ş-şerîa*. Kum: Müessesetü Âli'l-Beyt li İhyâ'i't-Türâs, 1409.

Hüveyzî, AbdüAli b. Cuma el-Arûsî. K*itâbü tefsîri nûri's-sekaleyn*. thk. Seyyid Hâşim er-Resûlî el-Mahallâtî. b.y, y.y, 1383.

İbn Âşûr. *Tefsîrü't-tahrîr ve't-tenvîr.* Tunus: Dârü Suhnûn, 1997.

İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyin Ahmed b. Zekriyâ'. *Mu'cemü mekâyîsi'l-lüğa*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. b.y.: Dâru'l-Fikr, 1399/1979.

İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. Hasan el-İsfahânî en-Nîsâbûrî. *Mücerredü mâkalati'ş-şeyh Ebü'l-Hasan el-Eş'ârî.* thk. Daniel Gımaret. Beyrût: Dârü'l-Meşrik, 1987.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebu'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed. *Fethü'l-bârî şerhü Sahîhi'l-Buhârî.* thk. Abdulazîz b. Abdillâh b. Bâz. b.y.: Dârü'l-Kütübi's-Selefiyye, 1. Basım, ts.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b Müslim ed-Dîneverî. *'Uyûnü'l-ahbâr.* Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1418.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b Müslim ed-Dîneverî. *Te'vîlü müşkili'l-Kurân*. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, ts.

İbn Şehrâşûb, Ebû Cafer Reşîdüddîn Muhammed b. Ali, *Müteşâbihü'l-Kur'an ve muhtelifüh*. thk. Hâmid Câbir Habîb el-Mümin. Beyrût: Müessesetü'l-Ârif, 1429/2008.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. AbdilhAlim el-Harrânî. *Mecmû'u'l-fetâvâ*. thk. Âmir el-Cezâr ve Enver el-Bâz. Kâhire: Dârü'l-Vefâ, 1426/2005.

İbnü'l-Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım. *ez-Zâhir fî me'âniyi kelimâti'n-nâs*. thk. Hâtem Sâlih ed-Dâmin. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1412/1992.

Karadâvî, Yûsuf. *Keyfe nete'âmel mea'l-Kur'an*. Kâhire: Dârü'ş-Şurûk, 3. Basım, 1421/2000.

Kâşânî, Muhsin Muhammed b. Şâh Murtazâ. *Tefsîrü's-sâfî*. Tahrân: Mektebetü's-Sadr, ts.

Kummî, Ebü'l-Hasan Ali b. İbrâhîm b. Hâşim. *Tefsîrü'l-Kummî*. Beyrût: Müessesetü Dâri'l-Kitâb, 1404.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *et-Tizkâr fî efdali'l-ezkâr*. thk. Beşîr Muhammed 'Uyûn. Dımeşk: Mektebetü Dâri'l-Beyân, 1407/1987.

Ma'rifet, Muhammed Hâdî. *et-Te'vîl fî mühtelifi'l-mezâhib ve'l-ârâ'*. Tahrân: el-Cem'ü'l-'Âlemiyye, 1427/2006.

Ma'rifet, Muhammed Hâdî. *et-Temhîd fî ulûmi'l-Kur'an*. Beyrût: Dârü't-Te'ârüf li'l-Matbû'ât, 1432/2011.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkandî. *Kitâbü't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi. Beyrût: Dâru's-Sâdır, 1422/2001.

Mâverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb. *en-Nüket ve'l-'uyûn.* thk. Abdulmaksûd b. Abdirrahîm. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1433/2012.

Mazharî, el-Kâdî Muhammed Senâ'ullâh el-Osmânî. *Tefsîrü'l-mazharî.* thk. Ahmed İzz İnâye. Beyrût: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-'Arabi, 1425/2004.

Meclisî, Muhammed Bâkır b. Muhammed Takî. *Bihârü'l-envâr*. Beyrût: Müessesetü'l-Vefâ, 1984/1404.

Mekârim Şîrâzî, Ayetullâh Nâsır. *el-Emsel fî tefsîri kitâbillâhi'l-münezzel*. Beyrût: Müessesetü'l-E'lemî li'l-Matbû'ât, 1434/2013.

Mustafa Müslim. *Mebâhis fî i'câzi'l-Kur'an*. Dımeşk: Dârü'l-Kalem, 1426/2005.

Mükâtil b. Süleymân b. Beşîr. *Tefsîrü Mükâtil b. Süleymân*. thk. Abdullâh Mahmût Şehhâte. Beyrût: Dârü İhyâi't-Türâs, 1423.

Nâblüsî, Muhammed Râtib. *Mevsû'atü'l-i'câzi'l-'ilmî fi'l-Kur'an ve's-Sünne*. Dımeşk: Dârü'l-Mektebî, 2. Basım, 1426/2005.

Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Bahrü'l-kelâm*. thk. Veliyüddîn Muhammed Sâlih el-Ferfûr. Dimeşk: Mektebetü Dâri'l-Ferfûr, 1421/2000.

Nihâvendî, Muhammed b. Abdirrahîm. *Nefehâtü'r-rahmân fî tefsîri'l-Kur'an.* Kum: Merkezü't-Tibâ'e ve'n-Neşr fî Müesseseti'l-Bi'sa, 1. Basım. ts.

Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed. *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'an.* thk. Safvân Adnân Dâvûdî. Dımeşk: Dârü'l-Kalem, 1435/2014.

Reşîd Rızâ, Muhammed Ali b. Muhammed. *Tefsîrü'l-Kur'ani'l-hakîm-Tefsîrü'l-mennâr*. b.y.: el-Hey'etü'l-Misriyyeti'l-Âmme li'l-Kitâb, 1990.

Se'âlibî, Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed. *el-Cevâhirü'l-hisân fî tefsîri'l-Kur'an.* thk. Muhammed Ali Mu'avvid. Beyrût: Dârü İhyâ'i't-Türâsi'l-Arabî, 1. Basım, 1418.

Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed. *Tefsîru's-Sem'ânî,* thk. Mustafâ Abdülkâdir Atâ. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2010.

Seyyid Kutub, b. İbrâhîm b. Hüseyin el-Şâzilî. *fî Zilâli'l-Kur'an*. Kâhire: Dârü'ş-Şürûk, 1423/2003.

Sicistânî, Ebû Bekr el-'Uzeyrî Muhammed b. 'Uzeyr. *Garîbu'l-Kur'an el-müsemmâ bi nüzheti'l-kulûb.* thk. Muhammed Edîb Abdülvahîd Cemrân. b.y.: Dâru Kuteybe 1416/1995.

Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'an*. thk. Fevvâz Ahmed Zümerlî. Beyrût: Dârül-Kütübi'l-'Arabî, 1431/2010.

Şahin, Hanifi. *İlk Dönem Şiî Kaynaklarda Sünnî Algısı*. Ankara: Berikan Yay., 2015.

Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b Mûsâ el-Hümmî. *el-Muvâfakât fî usûli'ş-şerî'a*. thk. Abdullâh Drâz. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 8. Basım, 2011.

Şerîf el-Murtazâ, Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Hüseyn. *eş-Şâfî fi'l-imâme*. thk. Abdüzzehrâ el-Hüseynî el-Hatîb. Tahrân: Müessesetü's-Sâdık, 1424/2004.

Şerîf er-Razî, Ebü'l-Hasen Muhammed b. el-Hüseyn. *el-Mecâzâtü'n-nebeviyye,* thk. Taha Muhammed ez-Zeynî, Kum: Mektebetü Basîratî, ts.

Şerîf er-Razî, Ebü'l-Hasen Muhammed b. el-Hüseyn. *Hakâ'ikü't-te'vîl fî müteşâbihi't-tenzîl*. thk. Muhammed er-Rızâ Ali Kâşifi. Beyrût: Dârü'l-Edvâ, 1406/1986.

Şeyh Müfîd, Ebû Abdillâh Muhammed el-Ukberî. *el-Füsûlü'l-muhtâratü mine'l-'uyûn ve'l-mehâsin.* Kum: el-Mü'temirü'l-Âlemiyye li Elfiyeti'ş-Şeyh el-Müfîd, 1413.

Şeyh Sadûk, İbn Bâbeveyh Ebû Cafer b. Ali b. el-Hüseyn b. Mûsâ el-Kummî. *Kitâbü'l-i'tikâdât.* Kum: Müessesetü'l-İmâmi'l-Hâdî, 1435.

Şeyhzâde, Muhyüddîn Muslihüddîn Mustafâ el-Kûcevî. *Hâşiyetü Muhyiddîn Şeyhzâde alâ tefsîri'l-Kâdî el-Beydâvî.* thk. Muhammed Abdulkâdir Şâhîn. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1. Basım, 1419.

Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin. *el-İ'câz ve't-tehaddî fi'l-Kur'ani'l-Kerîm*. thk. Kâsım el-Hâşemî. Beyrût: Müessesetü'l-E'lemî li'l-Matbû'ât, 1. Basım, 1423/2002.

Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin. *el-Kur'an fi'l-İslâm*. Beyrût: y.y. 1393.

Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin. *el-Mîzân fî tefsîri'l-Kur'an*. Beyrût: Müessesetü'l- 'Elemî, 1427/2006.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. C*âmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an.* thk. İslâm Mansûr Abdülhamîd. 12 cilt. Kâhire: Dârü'l-Hadîs, 1431/2010.

Tîbî, Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh b. Muhammed. F*ütûhü'l-gayb fi'l-keşf 'an kanâ'i'r-reyb*. thk. Hasan b. Ahmed el-Umerî. Dubai: Câ'izeti Dubai, 1434/2013.

Yürdagür, Metin. "Ahbâriyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* İstanbul, 1/490-491. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

Zehebî, Muhammed Seyyid Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessîrûn*. Kâhire: Dârü'l-Hadîs, 1433/2012.

Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-irfân fî 'ulûmi'l-Kur'an*. thk. Ahmed Şemsüddîn. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1424/2003.

The Fact of Muhkam and Mutashabih in Sunni-Shia Tradition

-The Case of Ibn Ashur and Tabatabai-*

Mansur YAYLA**

Abstract

The differences seen in the definitions regarding the concepts of muhkam (decisive) and mutashabih (similar) are some of the problems in the discipline of tafsir. It is important to determine whether mufassirs (commentators) from Sunni and Shiite traditions, who have different approaches toward some of the tafsir problems, have a disagreement about their ideas for muhkam and mutashabih. This study primarily analyzed the historical development of the terms "muhkam" and "mutashabih" in both traditions. Accordingly, by addressing the opinions of Ibn Ashur and Tabatabai, who are some of the recent mufassirs advocating Sunni and Shiite ideas, the final point reached in this context was comparatively evaluated. A review of the historical course of muhkam and mutashabih would indicate that the approaches of Sunni and Shiite scholars largely correspond to each other. According to the Salafi scholars among Sunnis and Akhbari scholars among Shiite people, the meanings of mutashabih expressions can only be known by God. However, a partial difference can be seen between the muhkam-mutashabih perceptions of Salaf and Akhbari scholars. In the approach of Salafi scholars, the terms used as the names for unknown states in verses are called mutashabih. However, according to the Akhbari scholars, as the Quran can only be understood truly by the innocent imams, all of the verses are mutashabih. On the other hand, there are no verses in the Quran whose meaning is not known, according to Khalaf scholars among Sunnis and Usulis in Shiites, in general.

Ibn Ashur and Tabatabai, who made great contributions to the world of scholarships, had unique ideas about the subject of muhkam-mutashabih. However, these ideas of theirs can pave the way for new discussions. For instance, one of the unknown causes for the Quran to include mutashabih is its laconic scholarly aspect. According to Tabatabai, it results from the fact that there are verses in the Quran which need gloss.

Keywords: Sunni, Shi'a, Ibn Ashur, Tabatabai, Muhkam, Mutashabih.

---

* This study was written based on our doctoral thesis entitled *İbn Âşûr ve Tabâtabâî'nin Bazı Tefsir Problemleri ile İlgili Görüşlerinin Mukayesesi*. Date of Submission: 05.12.2019/Date of Acceptance: 16.12.2019.

This paper is the English translation of the study titled "Sünnî-Şiî Geleneğinde Muhkem ve Müteşâbih Olgusu –İbn Âşûr ve Tabâtabâî Örneği" published in the 10th issue of *İlahiyat Akademi*. (Mansur YAYLA, "Sünnî-Şiî Geleneğinde Muhkem ve Müteşâbih Olgusu –İbn Âşûr ve Tabâtabâî Örneği", *İlahiyat Akademi*, sayı: 10, Aralık 2019, s. 107-144.) The paper in Turkish should be referred to for citations.

** Dr., Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı

Dr., Ataturk University, Faculty of Teology, Department of Tafseer, mansuryayla@gmail.com,

ORCİD: 0000-0001-6888-6184

Sünnî-Şiî Geleneğinde Muhkem ve Müteşâbih Olgusu

–İbn Âşûr ve Tabâtabâî Örneği-

Öz

Muhkem ve müteşâbih terimlerini tanımlamada görülen farklılıklar Tefsir problemleri arasında yer almaktadır. Bazı Tefsir problemlerine yaklaşımları arasında farklılıklar bulunan Sünnî ve Şiî geleneğine mensup müfessirlerin muhkem ve müteşâbih ile ilgili düşüncelerinde bir ihtilafın var olup olmadığının tespiti önem arz etmektedir. Bu çalışmada, öncelikle muhkem ve müteşâbih terimlerinin her iki gelenekteki tarihi gelişimi incelenmektedir. Buna bağlı olarak Sünnî ve Şiî düşünceyi savunan son dönem müfessirlerden İbn Âşûr ile Tabâtabâî'nin konu ile ilgili görüşleri ele alınarak bu kapsamda ulaşılan nokta mukayeseli olarak değerlendirilmektedir. Muhkem-müteşâbihin tarihi seyrine bakıldığında, Sünnî ve Şiî ulemasının yaklaşımlarının büyük oranda örtüştüğü görülmektedir. Sünnilerde selef, Şiîlerde ise Ahbârî ulemasına göre müteşâbih ifadelerin anlamı sadece Allah tarafından bilinebilir. Ancak selef ile Ahbârî ulemasının muhkem-müteşâbih algısı arasında kısmi bir farklılık da görülmektedir. Selef ulemasının yaklaşımında ayetlerdeki gaybî durumların ismi olarak kullanılan kelimeler müteşâbih olarak adlandırılmaktadır. Ahbârî ulemaya göre ise Kur'an, yalnız masum imamlar tarafından doğru anlaşılabildiğinden bütün ayetler müteşâbihtir. Buna karşılık, Usûlî ulemaya göre Kur'an'da manası bilinmeyen ayetler bulunmamaktadır.

İlim dünyasına büyük katkılar sunan İbn Âşûr ile Tabâtabâî muhkem-müteşâbih konusunda özgün düşüncelere sahiptirler. Ancak, bu düşünceleri yeni tartışmaların önünü açacak kabildendir. Söz gelimi İbn Âşûr'a göre müteşâbihin Kur'an'da bulunmasının hikmetlerinden bir tanesi Kur'an'ın ilmî i'câzıdır. Tabâtabâî'ye göre ise te'vîle ihtiyaç duyan ayetlerin Kur'an'da bulunmasından kaynaklanmaktadır.

Anahtar kelimeler: Sünnî, Şiî, İbn Âşûr, Tabâtabâî, Muhkem, Müteşâbih

Introduction

The term muhkam was derived from the base إحكام. It has many lexical meanings but generally indicates "strengthening, using something fully and perfectly, and preventing from malevolence."[1]

Mutashabih, on the other hand, was derived from the base تشابه, meaning "similarity between two or more concepts."[2] Abu Bakr Sijistani, (d. 330/912), an

[1] Halil ibn Ahmad Abu Abd ar-Rahman ibn Amr ibn Tamim al-Farahidi, *Kitabu al-'ayn murattaban ala hurufi al-mu'jam*, Ed. Abd al-Hamid al-Hindawi (Beirut: Daru al-Qutubi al-'Ilmiyya, 1424/2003), 1/343.

Islamic literature authority, defined the concept of mutashabih as "similarity between two concepts in regard to beauty and quality"[3] while Firuzabadi (d. 817/1415) defines it as "inability to distinguish a concept from the other due to extensive similarity."[4]

The concept of muhkam also has many technical meanings, which include the following: "Verses that are understood without needing presumptions or external evidence."[5]

The concept of mutashabih can also be defined as follows: "Verses whose interpretation requires presumptions or external evidence."[6]

The concepts of muhkam and mutashabih are used in both specific and general sense. Accordingly, the concept of muhkam in the verse *"Alif, Lam, Ra. [This is] a Book whose verses are perfected and then presented in detail from [one who is] Wise and Acquainted."*[7] has a lexical meaning indicating that all verses have concrete messages, complete structure for separating truth from falsehood, and clarity regarding the orders and prohibitions.[8]

The concept of mutashabih means that all verses have similarities in regard to beauty, accuracy and perfection in the verse "*Allah has sent down the best statement: a consistent Book wherein is reiteration*"[9].[10]

Islamic scholars agree upon the fact that the Quran is entirely muhkam, that Quran verses are perfect in terms of being laconic and poetic, that the Quran is mutashabih and free from falsehood, and that Quran verses are similar in terms of rhetoric, fluency and being laconic.[11] However, they have had a disagreement on the following verse, which indicates that certain Quran verses are muhkam while some are mutashabih:

"It is He who has sent down to you, [O Muhammad], the Book; in it are verses [that are] precise - they are the foundation of the Book - and others unspecific. As for those in whose hearts is deviation [from truth], they will follow that of it which is unspecific, seeking discord and seeking an

[2] Abu al-Husein Ahmad ibn Zakriya' Ibn Faris, *Mu'jamu maqayisi al-lugha*, Ed. Abd as-Salam Muhammad Harun (s.l.: Daru al-Fiqr, 1399/1979), 3/243.

[3] Abu Bakr al-'Uzayri Muhammad ibn 'Uzayr Sijistani, *Garibu al-Qur'an al-musamma bi nuzhati al-qulub*, Ed. Muhammad Adib Abd al-Wahid Jamran (Syria: Daru Qutayba, 1416/1995), 432.

[4] Majd ad-Din Abu Tahir Muhammad ibn Yaqub Firuzabadi, *al-Qamusu al-muhit* (Beirut: Muassatu ar-Risala, 1426/2005), 1247.

[5] Jalal ad-Din Abd ar-Rahman Suyuti, *al-Itqan fi 'ulumi al-Qur'an*, Ed. Fawwaz Ahmad Zumarli (Beirut: Daru al-Qutubi al-'Arabi, 1431/2010), 475.

[6] Abu Abdillah Muhammad ibn Ahmad ibn Abi Bakr ibn Farh Qurtubi, *at-Tizqar fi afdali al-azqar*, Ed. Bashir Muhammad 'Uyun (Damascus: Maktabatu Dari al-Bayan, 1407/1987), 230.

[7] Hud 11/1.

[8] Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir at-Tabari, *Jamiu al-bayan 'an ta'wili ayi al-Qur'an*, Ed. Islam Mansoor Abd al-Hamid (Cairo: Daru al-Hadith, 1431/2010), 3/311-312.

[9] az-Zumar 39/23.

[10] Tabari, *Jamiu al-bayan*, 9/674-675.

[11] Tabari, *Jamiu al-bayan*, 6/311; Qurtubi, *at-Tizqar*, 230.

interpretation [suitable to them]. And no one knows its [true] interpretation except Allah. But those firm in knowledge say, "We believe in it. All [of it] is from our Lord." And no one will be reminded except those of understanding."[12]

Contrary to the other two verses, the afore-noted verse indicates that Quran verses are either muhkam or mutashabih. Therefore, tafsir authorities have had disagreements on the meaning of muhkam and mutashabih in this regard.

Moreover, another disagreement is that mutashabih cannot be known by anybody, but God. This disagreement has arisen from the phrase in the previous verse وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ*"But those firm in knowledge."* Those who might have thought that mutashabih can be known by those firm in knowledge regard the afore-noted phrase as a sentence of reference and interpret it as follows: *"And no one knows its [true] interpretation except Allah."*[13] Those who think that mutashabih cannot be known by anybody but God, consider the afore-noted statement as a sentence of appeal or reflection and interpret the verse as follows: *And no one knows its [true] interpretation except Allah But those firm in knowledge say, "We believe in it. All [of it] is from our Lord."*

On the other hand, the reason for revelation is a significant factor for understanding the true meaning of verses. There are two different narratives in this regard. According to one of them, this verse was revealed to clarify Najran Christians, who had discussions regarding the superiority of Muhammad and Jesus.[14] According to the other, this verse was revealed to reflect the wrong attitudes of Jews who attempted to determine the life of Islam and ummah through the muqatta'at letters.[15]

1. Muhkam and Mutashabih for Sunnis

While reviewing the ideas of Sunni scholars in terms of muhkam and mutashabih, assessment on two groups as the ideas of Salafi scholars and ideas of Halafi scholars would be more proper. The Salafi movement that consists of Sahabah, Tabiun, Atbau at-Tabiin and imam of four sects representing them has a conception of mutashabih, which is different from that of the Halafi group. Salafi scholars internally have different thoughts on muhkam and mutashabih but according to them (in a general sense), the concept of mutashabih indicates the verses with metaphysical topics such as God's titles and actions, time of Judgment, lawh al-mahfuz, bayt al-ma'mur, spirit, trumpet, people of the afterlife, and angels' characteristics, all of which can only be known by God. Muhkam, on the other

[12] Ali 'Imran 3/7.

[13] Muhammad Hadi Marifat, *at-Ta'wil fi muhtalifi al-mazahib wa al-ara'* (Tahran: al-Jam'u al-'Alamiyya, 1427/2006), 26-28.

[14] Tabari, *Jamiu al-Bayan*, 3/100.

[15] Muqatil ibn Suleiman ibn Bashir, *Tafsiru Muqatil ibn Suleiman*, Ed. Abdallah Mahmood Shahhata (Beirut: Daru Ihyai at-Turas, 1423), 364; Tabari, *Jamiu al-Bayan*, 3/97.

hand, reflects the verses with mortal topics. The following narratives regarding muhkam and mutashabih verses are conveyed from Ibn Mas'ud (d. 32/652-53), Ubayy ibn Qa'b (d. 33/654), Ibn Abbas (d. 68/687-88), and Jabir ibn Abdillah (d. 78/697), who are important names among Sahabah members:

> "Verses that can be interpreted through many meanings. These are the cases, such as the Day of Judgment, which can only be known by God." Muhkam reflects the verses which require both believing and practicing. Mutashabih, on the other hand, has meanings that are only known by God and require only believing."[16]

Tabiun and Atbau at-Tabiin scholars have the same ideas with Sahabah scholars in regard to the concepts of muhkam and mutashabih. According to scholars such as Mujahid (d. 103/721), Sha'bi (d. 104/722), [17] Iqrimah (d. 105/723), Dahhak (d. 105/723), Hasan al-Basri (d. 110/728), [18] Qatadah (d. 117/735), Suddi (d. 127/745), Rabi ibn Anas (d. 139/757), Muqatil ibn Hayyan (d. 150/767) and Sufyan as-Sawri (d. 161/778) muhkam verses require practicing while mutashabih verses do not. [19] Accordingly, mutashabih only requires believing as it is related to eternal life.

Scholars such as Abu Hanifa (d. 150/767), Imam Maliq (d. 179/795), Imam Shafii (d. 204/820) and Ahmad ibn Hanbal (d. 241/855), who are regarded as the latest members of Salafi movement, have approaches similar to those of Sahabah and Tabiun scholars in regard to the concepts of muhkam and mutashabih.[20] Moreover, Imam Shafii and Ahmad ibn Hanbal explained mutashabih as the verses that have different options for interpretation.[21]

The Salafi approach regarding the concepts of muhkam and mutashabih had a different structure following the impacts of Halafi movement in the first three Hijri centuries. According to our belief, the rationalist approach of Mu'tazilah has an impact on the adoption of different ideas between muhkam and mutashabih by Salafi scholars and Ahl al-Sunnah. One of the first people to severely criticize the idea that the Quran has verses with unknown meanings is Ibn Qutaybah (d. 276/889). As is known, Ibn Qutaybah was a long-term student of a Mu'tazilah scholar named Jakhiz (d. 255/869).[22] The Mu'tazilah movement, which emerged in the Hijri second century, impacted Ahl al-Sunnah scholars through rationalist

[16] Tabari, *Jamiu al-bayan*, 3/94.
[17] Abu al-Muzaffar Mansur ibn Muhammad Sam'ani, *Tafsiru as-Sam'ani*, Ed. Mustafa Abd al-Qadir Ata (Beirut: Daru al-Qutubi al-'Ilmiyya, 2010), 1/216.
[18] Abu Muhammad ibn Mas'ud Bagawi, *Tafsiru al-Bagawi (Ma'alimu at-tanzil)*, Ed. Muhammad Abdallah an-Namr (Riyadh: Daru Tiba, 1427/2006), 1/324.
[19] Ibn Qasir, *Tafsiru al-Qur'ani al-'azim*, 2/7.
[20] Qadi Muhammad Sana'ullah al-Osmani al-Mazhari, *Tafsiru al-mazhari*, Ed. Ahmad Izz Inaya (Beirut: Daru Ihya at-Turasi al-'Arabi, 1425/2004), 1/279.
[21] Abu al-Hasan Ali ibn Muhammad ibn Habib al-Mawardi, *an-Nuqat wa al-'uyun*, Ed. Abd al-Maqsood ibn Abd ar-Rahim (Beirut: Daru al-Qutubi al-'Ilmiyya, 1433/2012), 1/369.
[22] Abu Muhammad Abdallah ibn Muslim ibn Qutayba ad-Dinawari, *'Uyunu al-ahbar* (Beirut: Daru al-Qutubi al-'Ilmiyya, 1418), 1/10.

approaches in many topics. As a result of such an interaction, Ibn Qutaybah claimed that the presence of verses with unknown meanings could not be related to certain Quran qualities such as *Nur, Mubin* or *Hidayah*, stating that people with extensive Islamic knowledge are aware of the concept of mutashabih.

> We are not among the people who say, as a result of wrong interpretations toward certain words and meanings (in Surah Ali 'Imran verse 7) that mutashabih verses in the Quran are not also known or learned by the people with extensive Islamic knowledge. God does not reveal anything that will not benefit creatures or will prevent them from reaching the true path. Besides, the statement that mutashabihs are not known by anybody but God would strengthen the hands of people opposing or assaulting the Quran. Who can say that the Prophet (p.b.u.h.) did not know mutashabih verses? As he knew these verses, there is no abnormality in thinking that scholars from Sahabah also knew mutashabih verses."[23]

It is fair to state that following Ibn Qutaybah; Tabari (d. 310/923) and Imam Ash'ari (d. 324/935-36) and Imam Maturidi (d. 333/944), founders of Ahl al-Sunnah, had a great impact in establishing a new approach regarding the concepts of muhkam and mutashabih claiming that the Quran does not have verses with unknown meanings. The fact that Imam Ash'ari[24] and Imam Maturidi stated that mutashabih verses[25] can be known by the people with extensive Islamic knowledge will affect the ideas of following kalam scholars. The scholars affected include Baqillani (403/1013),[26] Abd al-Qahir al-Baghdadi (d. 429/1037),[27] Imam Juwayni (d. 478/1085),[28] Abu al-Muin an-Nasafi (d. 508/1115),[29] Qadi Baydawi (d. 685/1286) [30] and Abu al-Bareqat an-Nasafi (d. 710/1310)[31]. The approach of Tabari in terms of the concepts of muhkam and mutashabih will affect many tafsir scholars from later periods. However, it is not correct to claim that Tabari thought the mutashabih could have been known entirely. Although he did not make a direct explanation, he believed that mutashabih is divided into two sections. Accordingly, the information regarding the mutashabih verses such as huruf al-muqattaa or the day of judgment

---

[23] Abu Muhammad Abdallah ibn Muslim ibn Qutayba ad-Dinawari, *Ta'wilu mushqili al-Quran* (Beirut: Daru al-Qutubi al-'Ilmiyya, nd.), 66.

[24] Abu Bakr Muhammad ibn Hasan ibn Furaq al-Isfahani an-Nisaburi, *Mujarradu maqalati ash-sheikh Abu al-Hasan al-Ash'ari*, Ed. Daniel Gimaret (Beirut: Daru al-Mashriq, 1987), 190-191.

[25] Abu Mansoor Muhammad b. Muhammad ibn Mahmood al-Maturidi as-Samarqandi, *Kitabu at-tawhid*, Ed. Bekir Topaloğlu & Muhammad Aruçi (Beirut: Daru as-Sadir, 1422/2001), 301-302.

[26] See: Abu Bakr Muhammad ibn Tayyib ibn Muhammad Baqillani al-Basri, *Kitabu at-tamhid*, Ed. Richard Yûsuf McCarthy (Beirut: al-Maktabatu ash-Sharqiyya, 1957), 22-32.

[27] See: Abu Mansoor Abd al-Qahir ibn Tahir ibn Muhammad at-Tamimi Baghdadi, *Usulu ad-din*, Ed. Ahmad Shams ad-Din (Beirut: Daru Qutubi al-'Ilmiyya, 1423/2002), 97-98, 245-246.

[28] Imamu al-Haramayn Abu al-Ma'ali Ruqn ad-Din Abd al-Malik ibn Abdillah al-Juwayni, *al-'Aqidatu an-nizamiyya fi al-arqani al-Islamiyya*, Ed. Muhammad Zahid al-Qawsari (Cairo: al-Maktabatu al-Azhariyya, 1412/1992), 32.

[29] See: Abu al-Muin Maymoon ibn Muhammad an-Nasafi, *Bakhru al-kalam*, Ed. Wali ad-Din Muhammad Salih al-Farfoor (Damascus: Maktabatu Dari al-Farfoor, 1421/2000), 90-110.

[30] Baydawi, *Anwar*, 1/149.

[31] Nasafi, *Madariq*, 1/237-238

can only be known by God. Certain other mutashabih concepts can be interpreted by the Prophet or people who are experts in Arabic.[32] Considering Tabari's attitude in regard to muhkam and mutashabih verses, it is fair to state that he served as a bridge between the Salafi and Halafi scholars.

There is not much difference between the following Ahl al-Sunnah scholars in terms of the concepts of muhkam and mutashabih, but approaches of Ghazali (d. 505/1111) and Fahr ad-Din ar-Razi (d. 606/1210) to this topic are interesting. As understood from the above-noted information, Ahl al-Sunnah scholars have had disagreements on the concept of mutashabih, and the concept of muhkam has been less important than the former. However, Ghazali stressed the concept of muhkam as much as mutashabih. Moreover, while many authors divided mutashabih verses into many parts, they grouped the concept of muhkam as two sections. Accordingly, the first muhkam type includes the wordings that are easy to understand and that have clear meanings. In addition, the second type consists of the wordings that have clear revealed meanings and unclear implications. Considering such a remark by Ghazali, tawil can be valid for both mutashabih and muhkam verses. Regarding the concept of mutashabih, Ghazali stated that meanings of all verses including those about the titles of God can be known.[33]

Having reviewed the concepts of muhkam and mutashabih extensively, Fahr ad-Din ar-Razi aimed to determine the conditions for considering verses as muhkam or mutashabih, which is different compared to other scholars. As a result of the conditions presented by Razi, verses are either muhkam or mutashabih based on being nass,[34] zakhir,[35] mushtarak[36] and mujmal[37].[38]

There were Halafi scholars who had the same thoughts with Salafi scholars in regard to the concepts of muhkam and mutashabih, one of whom was Sharif al-Jurjani (d. 816/1413). Like Salafi scholars, Sharif al-Jurjani called the verses with the knowledge regarding the eternal life as mutashabih. Accordingly, mutashabih quality of verses arises from the unclear structure of the wording. Thus, it is not possible for anybody but God to know their meanings.[39]

The practical classification regarding the concept of mutashabih was first made by Ragib al-Isfahani (d. 425/1033), a Mu'tazilah scholar.[40] Following his

---

[32] Tabari, *Jamiu al-bayan*, 3/93-98.

[33] Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad al-Gazzali at-Tusi, *al-Mustasfa*, Ed. Muhammad Abd as-Salam Abu ash-Shafi (Beirut: Daru al-Qutubi al-'Ilmiyya, 1413/1993), 85-86.

[34] Nass reflects that the wording only indicates the intended meaning.

[35] Zakhir is the higher possibility of implication for one of two meanings indicated by the wording.

[36] Mushtarak is the equal possibility of implication for both meanings of a wording.

[37] Mujmal is the unclear meaning reflected by the wording.

[38] Razi, *Mafatihu al-gayb*, 154-170.

[39] Abu al-Hasan Ali ibn Muhammad ibn Ali as-Sayyid ash-Sharif Jurjani, *Mu'jamu at-ta'rifat*, Ed. Muhammad Siddiq al-Minshawi (Cairo: Daru al-Fazila, 2004), 167.

[40] For the thoughts of Raghib al-Isfahani, see: Abu al-Qasim Husein ibn Muhammad Ragib al-Isfahani, *Mufradatu alfazi al-Qur'an*, Ed. Safwan Adnan Dawudi (Damascus: Daru al-Kalam, 1435/2014), 443-444.

classification, many Sunni scholars made efforts to classify and explain the concept of mutashabih. Tibi (d. 743/1343), an Iranian Sunni scholar, indicated that muhkam and mutashabih are divided into four.[41] Shatibi (790/1388) found authentic names for the parts of mutashabih. He called the mutashabih verses that are only known by God as authentic, and he named the mutashabih verses which can also be known by the people with extensive Islamic knowledge as relative mutashabih.[42] Scholars such as Ibn Taymiyyah (d. 728/1328),[43] Muhammad Abduh (d. 1905),[44] Zurqani (d. 1367/1948),[45] and Sayyid Qutub (d. 1966)[46] stated that the Quran has authentic mutashabih verses.

2. Muhkam and Mutashabih for Shia

Approach of Shiite scholars toward the concepts of muhkam and mutashabih are directly related to their apparent and internal understandings. However, it should be noted that there are differences between the Akhbariyya and Usuliyya movements[47] in regard to this issue. The Akhbariyya movement that emerged in the first four Hijri centuries indicates that the Quran's meaning could only be known by imams. According to Shiite belief, there is a spiritual relationship between the imams and God. The sources which are doubtlessly accepted by the Imamiyya scholars indicate that the imams received revelations.[48] Accordingly, the imams' knowledge was not gained. Instead, imams learned through inspiration or revelations. Moreover, according to Shia, Ali and other imams are the heirs of all prophets, and the information of anything is provided to them.[49] Imams know all of the information and messages in the Quran. Moreover, the Quran was revealed in a manner that could be understood by them. Therefore, the only source for understanding the Quran is the imams and messages from them.[50]

[41] These four types include a. muhkam in terms of wording and meaning b. mutashabih in regard to wording and meaning c. mutashabih in terms of wording and muhkam in regard to meaning, and d. muhkam in terms of wording and mutashabih in regard to meaning. See: Abu Muhammad Sharaf ad-Din Husein ibn Abdillah ibn Muhammad at-Tibi, *Futuhu al-gayb fi al-qashf 'an qana'i ar-raib*, Ed. Hasan ibn Ahmad al-Umari (Dubai: Ja'izati Dubai, 1434/2013), 4/19-21.

[42] Shatibi, *al-Muwafaqat*, 3/68.

[43] Abu al-Abbas Taqi ad-din Ahmad ibn Abdilhalim ibn Taymiyya al-Harrani, *Majmu al-fatawa*, Ed. Amir al-Jazar & Anwar al-Baz (Cairo: Daru al-Wafa, 1426/2005), 3/36-49.

[44] Muhammad Ali ibn Muhammad Rashid *Riza*, *Tafsiru al-Qur'ani al-haqim-Tafsiru al-manar* (s.l.: al-Hay'atu al-Misriyyati al-Amma li al-Kitab, 1990), 3/138.

[45] Zurqani, Muhammad Abd al-Azim, *Manahilu al-irfan fi 'ulumi al-Qur'an*, Ed. Ahmad Shams ad-Din (Beirut: Daru al-Qutubi al-'Ilmiyya, 1424/2003), 2/299.

[46] Sayyid Qutub ibn Ibrahim ibn Husein al-Shazili, *Fi zilali al-Qur'an* (Cairo: Daru ash-Shuruq, 1423/2003), 1/370.

[47] Akhbariyya accepts the narratives from imams as the single source while Usuliyya suggests using the intelligence and inferences along with the narratives.

[48] Qulayni, *Usulu al-Qafi*, 1/163; Majlisi, *Biharu al-Anwar*, 6/250, 28/267.

[49] Qulayni, *Usulu al-Qafi*, 1/112-127, 1/151; Majlisi, *Bikharu al-anwar*, 26/93; Hanifi Şahin, *İlk Dönem Şiî Kaynaklarda Sünnî Algısı* (Ankara: Berikan Yay., 2015), 68-69.

[50] Qulayni, *Usulu al-qafi*, 1/128.

Akhbaris claims, based on their belief, that meanings of any verse can be understood only through the information from imams regardless of whether these verses are muhkam or mutashabih.[51]

The most important names of Akhbariyya in the first four Hijri centuries are Jabir al-Jufi (d. 127/745), Furat al-Qufi (d. 310/922) and Abu Jafar al-Qummi (d. 307/919), who are regarded as the first tafsir authorities by Imamiyya, and Qulayni (d. 329/941) and Sheikh Saduq (d. 381/991), who are regarded to be among the first four esteemed hadith authorities. The narrative by Jabir al-Jufi indicates that imams know the concepts of muhkam and mutashabih as they also know secret messages of the Quran[52], while Furat al-Qufi stated by presenting an assertive claim about the extensive knowledge of imams that Ahl al-Bayt knew the Torah more than the followers of the book, understood and knew Bible more than Bible followers, and knew the Quran more than any Muslims.[53] Abu Jafar al-Qummi defined muhkam as the verses that do not require tawil while explaining the concept of mutashabih as the verses indicating many meanings, but he stated that the Quran's tawil could only be known by the Prophet and his close followers.[54] Qulayni and Sheikh Saduq believed that mutashabih verses could only be known by imams.[55]

After the Akhbariyya weakened and the Usuliyya movement emerged in the Hijri fifth century, the era of interpretation through r'ay started in Shia, which meant that new ideas regarding the concepts of muhkam and mutashabih emerged. However, it should be noted that Sheikh Mufid (d. 413/1022), one of the founders of the Usuliyya movement that leads Imamiyya, also pioneered people in terms of the concepts of muhkam and mutashabih. In other words, considering the severe attitude of Akhbari movement that verses cannot be explained, Sheikh Mufid considered the process of tawil for verses as appropriate and he occasionally conducted such actions by himself.[56] Thus, the Imamiyya conception that the meanings of mutashabih verses could only be known by imams ended with Sheikh Mufid.[57]

---

[51] Abu an-Nasr Muhammad ibn Masud ibn Ayyash, *Tafsiru Ayyashi*, Ed. as-Sayyid Hashim ar-Rasuli (Beirut: Muassasatu al-A'lami li al-Matbu'at, 1411/1991), 1/22-23.

[52] Majlisi, Muhammad Bakr ibn Muhammad Taqi, *Biharu al-anwar* (Beirut: Muassasatu al-Wafa, 1984/1404), 23/172; 26/252.

[53] Abu al-Qasim Furat ibn Ibrahim ibn Furat Furat al-Qufi, *Tafsiru furat al-Qufi*, Ed. Muhammad Qazim (Tehran: Muassasati at-Tab' wa an-Nashr fi Wazarati al-Irshadi al-Islami, 1410), 68.

[54] Abu al-Hasan Ali ibn Ibrahim ibn Hashim al-Qummi, *Tafsiru al-Qummi* (Beirut: Muassasatu Dari al-Kitab, 1404), 1/7, 96; 2/152.

[55] Qulayni, *Usulu al-qafi*, 1/126-127; Sheikh Saduq Ibn Babawayh Abu Jafar ibn Ali ibn al-Husein ibn Musa al-Qummi, *Kitabu al-i'tiqadat* (Qom: Muassasatu al-Imami al-Hadi, 1435), 379-387.

[56] See: Sheikh Mufid Abu Abdillah Muhammad al-Uqbari, *al-Fusulu al-muhtaratu mina al-'uyun wa al-mahasin* (Qom: al-Mu'tamiru al-Alamiyya li Alfiyati ash-Shikh al-Mufîd, 1413), 130.

[57] Sharif ar-Razi (d. 406/1015) and his brother Sharif al-Murtaza (d. 436/1044), two of Sheikh Mufid's peers, believed that people with extensive Islamic knowledge could know the meanings of mutashabih verses but they stated that the Quran's internal meanings could only be known by imams. Therefore, these afore-noted scholars and the following people did not have much impact on Usuliyya scholars in regard to the concepts of muhkam and mutashabih. See: Abu al-Hasan Sharif ar-Razi Muhammad ibn al-Husein ibn Musa ibn Muhammad al-Musawi al-Alawi, *Haqa'iqu at-ta'wil fi mutashabihi at-tanzil*, Ed.

Sheikh Mufid's student Abu Jafar at-Tusi (d. 460/1067) and Tusi's student Tabarsi (d. 548/1153) had a key role in the weakening of the Akhbari movement, and the idea that mutashabih verses could be known started to become common in this period. It is a fact that Tusi and Tabarsi are two most well-known Shiite tafsir authorities. Tusi explained the Quran through the method of wisdom for the first time, which was the milestone for Shiite tafsir tradition. Having affected the thoughts of many Shiite tafsir authorities in terms of the concepts of muhkam and mutashabih, Tusi claimed that the Quran's meanings are divided into four, one of which cannot be known by anybody but God like the verses with information regarding the eternal life, and he presented an approach opposing Shiite tafsir conception. As known to all, imams know all apparent and internal meanings of the Quran according to Shiite tafsir conception. Tusi claimed that mutashabih verses can be known through external evidence and that scholars' values can be understood through their knowledge regarding these verses.[58] Having made great contributions to the development of Shiite wisdom-based tafsir method, Tabarsi severely criticized the idea that the Quran has verses with unknown meanings. He claimed that any such narratives that the Quran cannot be totally explained as there are verses with unknown meanings were not conveyed from Sahabah and Tabiun scholars. He also noted that mutashabih verses can be normally known by the people with extensive Islamic knowledge.[59]

The conception of Usuliyya movement, which emerged in the Hijri fifth-century continued until the Hijri eleventh century. Important Imamiyya scholars such as Ibn Shahrashub (d. 588/1192) and Ibn Idris al-Hilli (d. 598/1201) from that era supported Tusi's ideas in regard to the concepts of muhkam and mutashabih verses.[60] Ibnu al-Mutahhar al-Hilli (d. 726/1325) supported the ideas of Akhbari scholars in this regard despite being an Usuli scholar.[61]

Muhammad Amin al-Astarabadi (d. 1033/1624) systematized the Akhbariyya method as a result of great efforts in the eleventh century.[62] After his time, the belief that mutashabih verses could only be known by imams gained popularity once again.[63] Pioneering Akhbariyya scholars such as Fayz al-Qashani (d. 1091/1680),[64]

Muhammad ar-Riza Ali Qashifi (Beirut: Daru al-Adwa, 1406/1986), 9-10; Ilmu al-Huda Sharif al-Murtaza Abu al-Qasim Ali ibn al-Husein ibn Musa ibn Muhammad al-Alawi, *ash-Shafi fi al-imama*, Ed. Abd az-Zahra al-Huseini al-Hatib (Tehran: Muassasatu as-Sadiq, 1424/2004), 1/302-304.

[58] Tusi, *at-Tibyan*, 1/5, 10, 2/396.

[59] Tabarsi, *Majma'*, 2/196.

[60] Abu Jafar Ibn Shahrashoob Rashid ad-Din Muhammad ibn Ali, *Mutashabihu al-Qur'an wa muhtalifuh*, Ed. Hamid Jabir Habib al-Mumin (Beirut: Muassasatu al-Arif, 1429/2008), 1/48-49; Abu Abdillah Muhammad ibn Ahmad ibn Idris al-Hilli, *al-Muntahab min tafsiri al-Qur'an wa an-nuqa*, Ed. as-Sayyid Mahdi ar-Rajai (Qom: Maktabatu Ayatillah al-'Uzma, 1409), 1/114.

[61] Hilli, Jamal ad-Din al-Hasan ibn Yusuf ibn al-Mutahhar, *al-Alfayn* (Qom: Daru al-Hijra, 1409), 98.

[62] Metin Yürdagür, "Ahbâriyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Istanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/490-491.

[63] See: Muhammad Amin Astarabadi, *al-Fawa'idu al-madaniyya*, Ed. Rahmatallah ar-Rahmati al-Araqi (Qom: Muassasatu an-Nashri al-Islami, 1426), 49-50.

[64] Qashani, Muhsin Muhammad ibn Shah Murtaza, *Tafsiru as-safi* (Tehran: Maktabatu as-Sadr, nd.), 1/318.

al-Hur al-Amili (d. 1104/1693),[65] Bahrani (d. 1107/1695),[66] AbduAli al-Huwayzi (d. 1112/1700),[67] Majlisi (d. 1110/1698), and Niʻmatallah al-Jazairi (1112/1700)[68] claimed that mutashabih could only be understood by imams.

The latest Akhbari conception continued until the modern era, but it weakened following that period. The Usuli movement in the modern period gained popularity in Imamiyya movement, changing the approaches toward the concepts of muhkam and mutashabih. Mutashabih verses were classified in this period and scholars started to focus on the reasons why mutashabih verses were present in the Quran and why verses were considered mutashabih. Besides, Ali Abd ar-Razzaq Majid Mirza (d. 1421/2000) focused on the reasons why verses were considered as mutashabih, rather the concept itself. Accordingly, reasons such as lexical meanings, narrative-related differences, qiraat differences, disagreements in technical meanings were among the significant factors in considering verses as mutashabih,[69] but Makarem Shirazi explains the presence of mutashabih verses in the Quran through their correct and educative qualities.[70]

Many Imamiyya scholars reflected their ideas regarding the concepts of muhkam and mutashabih in this period, including the important Imamiyya scholars such as Jawat Mughniyya (d. 1979) and M. Hadi Ma'rifat who presented significant approaches. Having reflected many Islamic thoughts that were similar to those of Sunni scholars, Jawat Mughniyya also displayed a similar approach in this regard. He divided mutashabih verses as the verses whose meanings can only be known by God and verses who can be explained by the scholars with extensive Islamic knowledge, supporting the ideology of Shatibi who divided mutashabih verses as authentic and relative. Jawat Mughniyya stated that mutashabih verses can be known by both imams and scholars, opposing the Shiite tradition in regard to the concepts of muhkam and mutashabih.[71] M. Hadi Marifat regarded the claims that the Quran has verses with unknown meanings as carelessness while aiming to authentically interpret the concept of mutashabih. Besides, he assessed the types of mutashabih under two authentic names as original/essential and secondary. Accordingly, original mutashabih verses are the ones that were revealed in mutashabih verse form. For instance, understanding God's titles exceed people's ability, thus the verses mentioning these titles are mutashabih. If the secondary

---

[65] Muhammad ibn al-Hasan Hurr al-Amuli, *Wasa'ilu ash-Shia ila tahsili masa'ili ash-Sharia* (Qom: Muassasatu Ali al-Bayt li Ihyai at-Turas, 1409), 27/201.

[66] Hashim ibn Suleiman ibn Ismail Bakhrani, *al-Burkhan fi tafsiri al-Qur'an* (Beirut: Muassasatu al-Aʻlami, 1427/2006), 2/10-11.

[67] Abduali ibn Juma al-Arusi Huwayzi, *Kitabu tafsiri nuri as-saqalayn*, Ed. Sayyid Hashim ar-Rasuli al-Mahallati (s.l.: s.n., 1383), 1/315-317.

[68] Majlisi, *al-Burkhan*, 66/91-92; Niʻmatallah Sayyid ibn Abdillah ibn Muhammad al-Musawi al-Huseini Jazairi, *'Uqudu al-marjan fi tafsiri al-Qur'an* (Qom: Ihya al-Qutubi al-Islamiyya, 1425), 1/285-286.

[69] Ali Abd ar-Razzaq Majid Mirza, *at-Tajdid fi tafsiri al-Qur'ani al-majid* (Qom: al-Muassasatu al-Islamiyya li al-Buhus wa al-Maʻlumat, 1428), 4/397-400.

[70] Ayatallah Nasir Maqarim Shirazi, *al-Amsal fi tafsiri qitabillahi al-munazzal* (Beirut: Muassasatu al-Aʻlami li al-Matbuʻat, 1434/2013), 3/173-175.

[71] Jawat Mughniyya ibn Mahmood ibn Muhammad ibn Mahdi, *at-Tafsiru al-qashif* (Beirut: Daru al-Anwar, nd.), 2/9-15.

verse type is mutashabih, the verses that were revealed as muhkam and caused difficulty in understanding later are regarded as mutashabih.[72]

There were Usuli authors who lived in that era and had thoughts that were partially similar to those of Akhbari ulama in regard to the concepts of muhkam and mutashabih. In other words, Muhammad ibn Abd ar-Rahim an-Nikhawandi (d. 1371/1951), a tafsir authority, stated based on a narrative that meanings of certain verses could only be known by the Prophet and imams.[73] Janabizi (d. 1327/1909) took a step further in attributing value to Ali, stating that he reached the status of having a divine judgment (mashiyat)[74] and being superior to prophets spiritually. Accordingly, mutashabih can only be known by such a person. Moreover, he claims that what God meant by saying "those with firm knowledge" in Surah Ali 'Imran verse 7 is nobody but the Prophet and twelve imams.[75]

In addition to the afore-noted points regarding the concepts of muhkam and mutashabih, many Shiite scholars praised Sahabah members. Unfortunately, authors such as Ayyashi, Qashani, Majlisi and particularly Kulayni stated that who mas meant through the concept of muhkam was Ali while mutashabih indicated Abu Bakr, Umar and Aisha according to the afore-mentioned authors. Moreover, the concept of muhkam matched Ali's characteristics as he was a trustworthy and straightforward person. As his opponents possessed the opposing characteristics, their characteristics can be reflected in the concept of mutashabih.[76]

3. Ibn Ashur's Conception of Muhkam and Mutashabih

While reviewing the concepts of muhkam and mutashabih, Ibn Ashur (d. 1970) made efforts to indicate that first verse of Hud which reflects that the entire Quran is muhkam and twenty-third verse of az-Zumar which states that the Quran is actually totally mutashabih do not contradict with the seventh verse of Ali 'Imran indicating that the Quran is partially muhkam and mutashabih. Accordingly, what is meant by stating that the Quran is totally muhkam is the perfection of the rhetoric and laconic structure in the Quran. However, the meaning in the statement that the Quran is totally mutashabih is the similarity between the verses in regard

---

[72] Muhammad Khadi al-Ma'rifat, *at-Tamhid fi ulumi al-Qur'an* (Beirut: Daru at-Ta'aruf li al-Matbu'at, 1432/2011), 3/15-30.

[73] Muhammad ibn Abd ar-Rahim Nihawandi, *Nafahatu ar-Rahman fi tafsiri al-Qur'an* (Qom: Marqazu at-Tiba'e wa an-Nashr fi Muassasati al-Bi'sa, nd.), 1/578-580.

[74] According to Shia, the status of mashiyat is present at where the secrets of the Quran are present. Anybody without such a position cannot know the messages of the Quran. No prophets other than Muhammad and imams can reach such a position. Thus, the Quran's secrets and messages can only be known by the Prophet and imams. See: Janabizi, *Bayanu as-sa'ada*, 1/16.

[75] al-Haj Sultan Muhammad Ali Shah Janabizi, *Tafsiru bayani as-sa'ada fi makamati al-'ibada* (Beirut: Muassasatu al-A'lami li al-Matbu'at, 1408/1988), 1/20, 248-249.

[76] Qulayni, *Usulu al-qafi*, 1/261; Ayyashi, *Tafsiru Ayyashi*, 1/185; Qashani, *Tafsiru as-Safi*, 1/318; Majlisi, *Bikharu al-anwar*, 23/208; Huwayzi, *Tafsiru nuru as-saqalayn*, 1/315-317; Nikhawandi, *Nafahatu ar-Rahman*, 1/579.

to beauty, rhetoric and accuracy. The verse "*If it had been from [any] other than Allah, they would have found within it much contradiction.*"[77] stresses the afore-noted points.[78]

Ibn Ashur states that there are two public opinions regarding the concepts of muhkam and mutashabih in the seventh verse of Ali 'Imran. According to the first opinion, muhkam verses have clear implications, while the meanings of mutashabih verses can only be known by God. Moreover, according to the second idea, muhkam have clear meanings, while mutashabih have unclear explanations. According to the opinion that was also followed by Razi, wordings that have internal and apparent meanings are muhkam as their implications are clear based on their meanings. Wordings that are accepted to be mujmal and muawwal are mutashabih as their meanings are unclear based on their implications.[79]

Ibn Ashur supports the latter of these opinions. Accordingly, the concept of muhkam reflects the verses with clear meanings, while mutashabih reflects the ones with unclear meanings. Evidence in this regard include the phrases of أُمُّ الْكِتَابِ *Ummu al-Kitab* and تَأْويل *Ta'wil* because the phrase أُمُّ الْكِتَابِ indicates the essence of the Quran and was stated to indicate that muhkam verses have clear meanings and form the essence of the Quran while the phrase تَأْويل means *Interpreting a term out of its lexical content* and was used to indicate that mutashabih verses have unclear meanings. Therefore, the verse group that is related to the concepts of *aqaid, tashri, adab, ahlaq* and *irshad* have clear meanings based on their implications and are regarded as muhkam verses. Verse groups, including metaphysical concepts such as God's titles, Judgment day, trumpet, or spirit, have unclear meanings based on their implications and are regarded as mutashabih verses.[80]

Although Ibn Ashur indicated that the meaning of muhkam in the seventh verse of Ali 'Imran is the wordings with clear implications and that mutashabih verses meant wordings with unclear implications, he metaphorically reflects the limitless meanings of these two concepts for the relevant verses. Accordingly, if muhkam indicates the verses implying a single meaning, the verses indicating more than one meaning should not be called muhkam in this case. However, verses implying more than one meaning are also called muhkam. Similarly, if mutashabih verses have unclear implications, the verses called mutashabih should always have unclear meanings based on their implications in this case. Implications for mutashabih verses become clear when they are explained through presumptions and evidence.[81]

---

[77] an-Nisa 4/82.
[78] Ibn Ashur, *Tahrir wa at-tanwir*, 2/154.
[79] Ibn Ashur, *at-Tahrir wa at-tanwir*, 2/156; Ibn Ashur, *al-Muhqam wa al-mutashabih*, 2/756-757.
[80] Ibn Ashur, *at-Tahrir wa at-tanwir*, 2/154-155; Ibn Ashur, *al-Muhqam wa al-mutashabih*, 2/754-755, 2/766.
[81] Ibn Ashur, *at-Tahrir wa at-tanwir*, 2/154; Ibn Ashur, *al-Muhqam wa al-mutashabih*, 2/755.

While mentioning the disagreement on whether mutashabih verses can be known, Ibn Ashur made efforts to explain who was meant within the phrase وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ[82] meaning "those firm in knowledge." Accordingly, *Rasihun* indicated the people who have competence regarding the specific points of Islamic science and can determine the evidence that can reveal God's purpose in the verses.[83]

Ibn Ashur stated that there are two opposing approaches to whether *Rasihun* knew the meaning of mutashabih verses. The tafsir authorities including Ibn Abbas, Mujahid, Rabi ibn Suleiman, Imam Shafii, Ibn Furaq, Qurtubi and Ibn Atiyya associated the phrase وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ with the wording اِلَّا اللّٰه and stated that tawil of mutashabih verses could only be known by God and people with extensive Islamic knowledge. Scholars such as Abdallah ibn Umar, Aisha, Ubayy, Urwa ibn Zubayr, Scholars such as Zubayr, Abu Hanifa, Imam Maliq, Fahr ad-Din ar-Razi stated that the tawil of mutashabih verses can only be known by God by stopping at the phrase اِلَّا اللّٰه and continuing with the following sentence.[84]

Ibn Ashur considers the former idea as more reasonable. Accordingly, if people with extensive Islamic knowledge did not know the tawil of mutashabih verses, there would be no point in mentioning them in the verse. As they knew the tawil of mutashabih, they are regarded to deserve the title *Rasihun*.[85]

There is also a disagreement about who was meant with the phrase الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ stated to substitute for *Rasihun* and meaning "*As for those in whose hearts is deviation [from truth]*"[86], but according to Ibn Ashur, who are meant are disbelievers, polytheists and atheists. The number of examples about how people whose hearts deviated from the truth interpret mutashabih verses is quite limited, Ibn Ashur presents the following narrative as an example for how polytheists interpreted the mutashabih verses to create disorder:

> "Habbab ibn Arat, a Sahabah member, asked his due from As ibn Wail. As ibn Wail ridiculed him, saying 'We will be resurrected – based on your religion – after we die, and I will have my children and goods at that time. I will pay then!'"

He presents the following narrative for atheists' tawil:

> "Muhammad ibn Razim at-Tai stated the following: 'I saw Jannabi, one of Qarmatis' leaders, when I was in Mecca. They killed Hajjaj back then. They

[82] Ali 'Imran 3/7.
[83] Ibn Ashur, *at-Tahrir wa at-tanwir*, 2/164-165; Ibn Ashur, *al-Muhqam wa al-mutashabih*, 2/770-771.
[84] Ibn Ashur, *at-Tahrir wa at-tanwir,* 2/164-165; Ibn Ashur, *al-Muhqam wa al-mutashabih*, 2/770-771.
[85] Ibn Ashur, *at-Tahrir wa at-tanwir*, 2/164-165; Ibn Ashur, *al-Muhqam wa al-mutashabih*, 2/770-771.
[86] People who are meant with the phrase "whose hearts deviated from the truth" are believed to be the Jews. However, there are also narratives indicating that these people are Haruriyya, Sabaiyye and Harijis. See: San'ani, *Tafsiru Abd ar-Razzaq*, 1/382; Tabari, Jami, 12/99-102.

said: 'Did not Muhammad (p.b.u.h.) from Mecca say, whoever went to Mecca would be safe?' I said to him: 'This phrase is actually a directive even if it is informative. It actually meant 'Whoever goes to Mecca should be made to feel safe.''[87]

Although mutashabih is regarded to indicate the verses with unclear meanings, it was divided into many sections by many authors based on the meanings it implies. Ibn Ashur did not state anything new in this regard but he gives explanations to support Shatibi's thoughts. Like Shatibi, he thought that mutashabih verses are divided into two as authentic and relative. However, the number of mutashabih verses called authentic is quite low, according to him.[88]

There are many different ideas about the reasons why mutashabih verses are present in the Quran, and Ibn Ashur presented a different approach in this regard, stating that the presence of mutashabih verses in the Quran is related to the Quran's scientific, laconic and universal quality. Accordingly, certain verses including existential wisdom and secrets were not understood correctly by their first addressees and were regarded as mutashabih. However, the secrets in these verses will be understood as science and technology improves, and scientific and laconic structures of the Quran will be revealed. Therefore, certain verses that were once regarded as mutashabih will be considered muhkam later.[89]

Ibn Ashur considered the presence of mutashabih in the Quran as a requirement of being inviting, hortatory, educative, permanent and miraculous. He believed that the cultural and social qualities of addressees were related to the presence of mutashabih verses. According to him, Arabs did not have the scientific teaching and traditional calligraphic methods when the Quran was revealed. Therefore, the language of the era was not sufficient in meeting the purposes stated in the Quran, and most of the addressees did not have the necessary skills to understand these messages. In other words; the natural sciences, sociology, philosophy and law in the Quran, all of which are provided for the use of people, exceeded the understanding of the first addressees, which made it obligatory to include mutashabih in the Quran.[90]

According to Ibn Ashur, another reason for the presence of mutashabih verses in the Quran is to direct the addressees to perform scientific researchers. If all verses had clear meanings and been understood in the same manner by everybody, different perspectives would not have emerged.[91]

According to Ibn Ashur, the reasons why mutashabih verses are present in the Quran are as follows: a. to present the Quran's universal quality, b. to reflect the Quran's scientific and laconic quality, c. as a result of style as the Quran is a source

[87] Ibn Ashur, *at-Tahrir wa at-tanwir,* 2/162; Ibn Ashur, *al-Muhqam wa al-mutashabih*, 2/766-767.
[88] Ibn Ashur, *at-Tahrir wa at-tanwir*, 2/156; Ibn Ashur, *al-Muhqam wa al-mutashabih*, 2/766.
[89] Ibn Ashur, *at-Tahrir wa at-tanwir*, 2/157-158; Ibn Ashur, *al-Muhqam wa al-mutashabih*, 2/758-760.
[90] Ibn Ashur, *at-Tahrir wa at-tanwir*, 2/157-158; Ibn Ashur, *al-Muhqam wa al-mutashabih*, 2/758-760.
[91] Ibn Ashur, *at-Tahrir wa at-tanwir*, 2/157-158; Ibn Ashur, *al-Muhqam wa al-mutashabih*, 2/758-760.

of true path, d. to consider addressee's cultural and social structures, and e. to direct Islamic scholars to question and research.

Many reasons are mentioned to determine whether certain verses are mutashabih, and Ibn Ashur stated that he performed a research in this regard and determined ten reasons as follows:

1. Meanings exceeding people's understanding. These meanings are regarded to be unclear as they exceed human intelligence. For instance, certain points regarding rububiyyah and ru'yat and verses reviewing the topics such as the conditions of Judgment Day that cannot be easily understood by people.

2. Meanings that should be provided as mujmal based on the messages in verses. These meanings can only be understood through tawil, which is also the case for Huruf al-muqattaa and meaning of the verses *"The Most Merciful [who is] above the Throne established"*[92], *"Then He directed Himself to the heaven."*[93]

3. The meanings that cannot be thoroughly expressed linguistically. The meanings that cannot be thoroughly expressed linguistically are presented in a specific manner to ensure that people understand. The verse *"Allah is the Light of the heavens and the earth."*[94] and other verses mentioning God's titles such as Rauf or Mutaqabbir can be among the examples in this regard.

4. The meanings that can be understood only when technology develops. These meanings were not fully understood by the first addressees but they will be perceived more correctly by the following scholars as a result of the Quran's laconic structure. The following verses can be an example in this regard:

"And the sun runs [on course] toward its stopping point."[95]

"And We send the winds impregnating."[96]

"He wraps the night over the day and wraps the day over the night..."[97]

"You now see the mountains and consider them firmly fixed, but then they shall pass away even as clouds pass away."[98]

5. Certain metaphors and allegories in Arabic. As it is not appropriate to interpret these concepts through their apparent meanings, scholars did not continue interpreting them. For instance, the verses *"And the heaven We constructed with strength, and indeed, We are [its] expander"*[99], *"for indeed, you are in Our eyes"*[100], *"And there will remain the Face of your Lord, Owner of Majesty and Honor"*[101], *"Indeed, the*

[92] at-Taha 20/5.
[93] al-Baqarah 2/29.
[94] an-Nur 24/35.
[95] Ya-sin 36/38.
[96] al-Hijr 15/22.
[97] az-Zumar 39/5.
[98] an-Naml 27/88.
[99] adh-Dhariyat 51/47.
[100] at-Tur 52/48.
[101] ar-Rahman 55/27.

hypocrites [think to] deceive Allah, but He is deceiving them"[102] and the concepts اَيْد, اَعْيُنِ, وَجْه and خَادِع in these verses are examples in this regard.

6. Certain Arabic wordings were not known among Arabs when the Quran was revealed. The following verses are examples in this regard:

وفَاكِهَةً وَاَبًّا *"And fruit and grass"*[103] اوْ يَأْخُذَهُمْ عَلٰى تَخَوُّف *"Or that He would not seize them gradually [in a state of dread]?"*[104] وَءَاتَتْ كُلَّ وَٰحِدَةٍ مِّنْهُنَّ سِكِّينًا" *and gave each one of them a knife."*[105] اِنَّ اِبْرٰهِيمَ لَاَوَّاهٌ حَليم *"Indeed, Abraham was forbearing, grieving and [frequently] returning [to Allah]."*[106] ولَا طَعَامٌ اِلَّا مِنْ غِسْلِينٍ *"Nor any food except from the discharge of wounds."*[107]

7. Arabs do not know certain religious concepts. Meanings of some of these religious concepts became common among Muslims when the Quran was revealed, while some remained mujmal as they did not gain popularity. Moreover, Abu Hurayra who Umar's statement: *"Verses on riba (usury) were the latest ones. However, the Prophet (p.b.u.h.) passed away before explaining them"*[108], *riba* was not known canonically among the Arabs.

8. Certain Arabic styles during the period of revelation for the Quran. These styles were considered to be mutashabih as they were not understood properly by the people of the following periods. For instance, the letter Qaf in the verse

[102] an-Nisa 4/142.
[103] 'Abasa 80/31. No prophets other than Muhammad Bakr and Umar stated that they did not know the meaning of the term أَبًّا, which indicates that such a word was not common among the Arabs when the Quran was revealed. Umar, who read the verse وَفَاكِهَةً وَأَبًّا when preaching, said they knew the meaning of the term فَاكِهَةً and asked: "What does أَبًّا mean?" See: Abu Uthman Said ibn Mansoor ibn Shuba al-Khorasani, *at-Tafsir min Sunani Said ibn Mansoor*, Ed. Saad ibn Abdillah ibn Abd al-Aziz Ali Hamid (Riyadh: Daru as-Sami'i, 1417/1997), 1/181.
[104] an-Nahl 16/47. According to a narrative from Said ibn Musayyab, Omar did not know the meaning of تَخَوُّف. Moreover, according to the afore-noted narrative, Umar read the verse اَوْ يَأْخُذَهُمْ عَلٰى تَخَوُّف at minbar and asked the meaning of the term تَخوُّف to the congregation. A person from Huzayl tribe stood and said that the word belonged to their dialect and meant reduction. See: Sheikhzada Muhy ad-Din Muslih ad-Din Mustafa al-Kujawi, *Hashiyatu Muhy ad-Din Sheikhzada ala tafsiri al-qadi al-Baydawi*, Ed. Muhammad Abd al-Qadir Shahin (Beirut: Daru al-Qutubi al-'Ilmiyya, 1419), 5/277.
[105] Yusuf 12/31. The term سِكِّين in the verse was not a common word among Arabs when the Quran was revealed. Moreover, Abu Hurayra who heard the phrase سِكِّين for the first time in Prophet's speech said the following: "I swear I heard the term سِكِّين for the first time in Prophet's speech because we call knife as المُدْيَة." See: Abu al-Fazl Ahmad ibn Ali ibn Muhammad ibn Ahmad Ibn Hajar al-Asqalani, *Fathu al-bari sharhu Sahihi al-Bukhari*, Ed. Abd al-Aziz ibn Abdillah ibn Baz (s.l.: Daru al-Qutubi as-Salafiyya, nd.), 6/458.
[106] at-Tawbah 9/114.
[107] al-Haqqa 69/36. The following words by Ibn Abbas are evidence to the fact that the terms الأواه and غِسْلِينٍ were not common among Arabs when the Quran was revealed: "I do not know the meanings of الأواه and غِسْلِينٍ." See: Qurtubi, *at-Tizqar*, 313.
[108] Ibn Majah, *Kitabu at-tijarat*, (1276).

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ *"here is nothing like unto Him."*[109] reflects the same meaning with the prefix مِثْل *Misl.* Such methods were used in the periods when the Quran was revealed. However, following generations regarded these verses as mutashabih as they did not know much about such uses.

9. Verses reflecting certain Arabic traditions. These verses were correctly understood by their first addressees but they were regarded as mutashabih by the following generations as they were not perceived in the same way. The following verses can be examples in this regard:

> *"It has been made permissible for you the night preceding fasting to go to your wives [for sexual relations]. They are clothing for you and you are clothing for them. Allah knows that you used to deceive yourselves, so He accepted your repentance and forgave you."*[110]

> *"There is not upon those who believe and do righteousness [any] blame concerning what they have eaten [in the past] if they [now] fear Allah and believe and do righteous deeds, and then fear Allah and believe, and then fear Allah and do good; and Allah loves the doers of good."*[111]

The latest verse mentioned the habit of drinking before being banned.

10. Shallow conceptions. These conceptions include those with deviations in their hearts and those that do not accept tawil and interpret the Quran superficially. Those with deviations in their hearts consider the majority of the Quran as mutashabih and performed the action of tawil arbitrarily. Those who did not accept tawil opposed the Salafi and Halafi scholars and interpreted the Quran superficially. Based on the verse "*The decision is only for Allah*"[112], they claimed that nobody had the authority to perform the action of tawil on the Quran. The following verse is another example: "*The Day the shin will be uncovered.*"[113]

Having explained the reasons for mutashabih verses, Ibn Ashur stated that there are verse groups that should not be regarded as mutashabih and listed them as follows:

1. Verses that cannot be detailed further. For instance, the soul in the verse "*Say, 'The soul is of the affair of my Lord.'*"[114] is known thoroughly only by God.

2. Verses whose actualization time is not known. The verse "*It will not come upon you except unexpectedly.*"[115] indicates that the date of Judgment Day is uncertain.

---

[109] ash-Shura 42/11.
[110] al-Baqarah 2/187.
[111] al-Maidah 5/93.
[112] al-An'am 6/57.
[113] al-Kalam 68/42. Ibn Ashur, *at-Tahrir wa at-tanwir,* 2/158-160; Ibn Ashur, *al-Muhqam wa al-mutashabih,* 2/761-765; Enver Arpa, "'Müteşâbih Ayetler' Kavramı Hakkında Tarihî ve Semantik Bir İnceleme", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/2 (2002), 151-168.
[114] Al-Isra 17/85.
[115] al-A'raf 7/187.

3. Verses that should not be interpreted superficially due to external evidence. The fact that the verse "*And incite [to senselessness] whoever you can among them with your voice.*"[116] actually refers to different meanings (compared to its literal meaning) (as God does not order creatures to commit sacrilege) can be understood from the following verses as external evidence: "*indeed, Allah is Free from need of you. And He does not approve for His servants disbelief.*"[117] "*And Allah does not like corruption.*"[118].[119]

4. Tabatabai's Conception of Muhkam and Mutashabih

Muhammad Husein Tabatabai (d. 1981) made efforts to explain that there is no contradiction between the verses indicating that the Quran totally consists of muhkam or mutashabih verses, or the Quran partially includes mutashabih or muhkam verses, which was also reflected by Ibn Ashur. Accordingly, the meaning in the first verse of Surah Hud, indicating that the Quran totally consists of muhkam verses is that verses have clear meanings, and they are free from uncertainty and safe against misinterpretation. However, the intention in the twenty-third verse of az-Zumar indicating that the Quran entirely includes mutashabih verses is that all verses have the same laconic structure, beauty, style and regularity regardless of whether they are mutashabih or muhkam verses.[120]

According to Tabatabai, the intention in the seventh verse of Ali 'Imran indicating that the Quran partially has muhkam verses is an implication toward a certain meaning, reflecting verses with specific meanings. Moreover, the intention indicating that the Quran partially has mutashabih verses actually reflects the verses whose meanings cannot be understood superficially.[121]

Tabatabai used the following definitions for the concepts of muhkam and mutashabih in the verse to support the general approaches toward explaining the afore-noted concepts: "Muhkam reflects the verses indicating the Quran's main principles. However, mutashabih covers the verses whose meanings are clear based on these main principles."[122]

Moreover, Tabatabai presents the following practical example to separate mutashabih verses from muhkam ones: "People do not understand the message when they hear mutashabih verses for the first time. They may have a couple of

[116] Isra 17/64.
[117] az-Zumar 39/7.
[118] al-Baqarah 2/205.
[119] Ibn Ashur *at-Tahrir wa at-tanwir*, 2/160; Ibn Ashur, *al-Muhqam wa al-mutashabih*, 2/765.
[120] Tabatabai, *al-Mizan*, 3-4/16; Tabatabai, *al-Qur'an fi al-Islam*, 46.
[121] Tabatabai, *al-Mizan*, 3-4/16; Tabatabai, *al-Qur'an fi al-Islam*, 47; Tabatabai, *al-I'jaz wa at-tahaddi*, 79.
[122] Tabatabai, *al-Mizan*, 3-4/17; Muhammad Husein Tabatabai, *al-I'jaz wa at-tahaddi fi al-Qur'ani al-Qarim*, Ed. Qasim al-Hashami (Beirut: Muassasatu al-A'lami li al-Matbu'at, 1423/2002), 69.

thoughts about their meanings until they refer to muhkam verses. These verses are called mutashabih."[123]

Tabatabai explained the concepts of muhkam and mutashabih in the manner noted above and stressed that all verses except the ones with muqatta'at letters are clear from a certain perspective and thus regarded as muhkam as follows:

> "The Quran does not have a single verse with an unclear meaning. Therefore, the controversial verses are muhkam directly through the muhkam verses or indirectly through mutashabih verses. Regarding the muqatta'at letters in front of the surahs, these letters are neither words with normal meanings nor have a meaning that can be understood by people. Therefore, they have no apparent wording-related meanings, and they are excluded from muhkam and mutashabih classification." [124]

Based on Tabatabai's remark, the Quran has three verse groups as direct muhkam, indirect muhkam or neither muhkam nor mutashabih.

Mutashabih verses require external evidence to determine meanings, which is a fact. However, there are different ideas about the methods to be used in determining external evidence. Tabatabai claimed that the meanings implied by mutashabih verses could only be understood through muhkam verses. Accordingly, there are verses which can be a source to the meanings to be implied by every mutashabih verse in the Quran. In other words, the verse "*The Most Merciful [who is] above the Throne established.*"[125] is mutashabih and has unclear meaning based on its implication because how God sets the divine throne over the sky cannot be known. However, considering the muhkam verse "*There is nothing like unto Him.*"[126], the meaning of the term *istiwa* is "owning a property" or "covering everything."[127]

Moreover, many authors explained mutashabih as the verses requiring tawil, but Tabatabai stated that verses cannot be mutashabih as they required tawil. Accordingly, every verse has a tawil regardless of whether they are muhkam or mutashabih. Thus, the concept of tawil cannot be a criterion in determining whether verses are muhkam or mutashabih. We believe that the Imamiyya conception "*Every verse has a tawil which is known by the imams the best.*"[128] had an impact on Tabatabai's afore-noted ideas.[129]

---

[123] Tabatabai, *al-Mizan*, 3-4/16.
[124] Tabatabai, *İslâm'da Kur'an*, 38-39.
[125] at-Taha 20/5.
[126] Ash-Shura 42/11.
[127] Tabatabai, *al-Mizan*, 3-4/16, 32; Tabatabai, *al-Qur'an fi al-Islam*, 51-52; Tabatabai, *al-I'jaz wa at-tahaddi*, 83.
[128] Ayyashi, *Tafsiru Ayyashi*, I/22-23; Abu al-Hasan Muhammad ibn al-Husein ibn Musa ibn Muhammad Sharif ar-Razi al-Musawi al-Alawi, *al-Majazatu an-nabawiyya*, Ed. Taha Muhammad az-Zayni (Qom: Maqtabatu Basirati, nd.), 251; Majlisi, *Biharu al-anwar*, 22/197; Hurr al-Amuli, *Wasa'ilu ash-Shia*, 27/196.
[129] Tabatabai, *al-Mizan*, 3-4/19, 34; Tabatabai, *al-Qur'an fi al-Islam*, 50; Tabatabai, *al-I'jaz wa at-tahaddi*, 83.

Regarding the issue of whether the meaning of mutashabih can be known, Tabatabai had thoughts similar to those of Shiite scholars. Accordingly, there is no uncertain or incomprehensible verse in the Quran. The presence of such verses does not suit the fluency in the Quran. Besides, the Quran explains that the verses have clear meanings: [130] "*A Book whose verses have been detailed, an Arabic Quran for a people who know.*"[131]

According to Tabatabai, the issue of whether the Quran has unclear verses arises from the fact that the letter *Waw* before the phrase وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ [132] is at the end in this case. Certain authors accepted the letter *Waw* as an attribution preposition and associated the following phrase to the wording اللَّهُ in the phrase وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ, understanding the following meaning from the entire verse: "Both God and people with extensive Islamic knowledge know the meaning of mutashabih." Some scholars accepted the *Waw* preposition as an appeal-related preposition and understood the following meaning: "tawil of mutashabih is only known by God."[133]

Tabatabai strongly supported that meanings of mutashabih verses can be known but he believed that the letter *Waw* is an attribution preposition. According to the results, there are no authors thinking that the tawil of mutashabih can be known and that the letter *Waw* is not an attribution preposition. It is clear from the afore-noted points that accepting the letter *Waw* as an attribution preposition is significant evidence to the possibility that the tawil of mutashabih can be known. Thus, avoiding accepting the letter *Waw* as an attribution preposition does not sound reasonable. However, Tabatabai believed the contrary in this regard and explained the reasons for his belief as follows:

> "If the letter 'Waw' is accepted as an attribution preposition and if the attribution is considered to reflect that people with extensive Islamic knowledge know the meaning of mutashabih tawil, the entire concept will cover the Prophet as other people are the general public and he is among the public members, resulting in the understanding that the Prophet did not know the tawil of mutashabih. Considering the fact that the Quran was directly revealed to the Prophet's heart, how can it be possible for the Prophet to fail in knowing the meaning of mutashabih verses? Besides, the style of the Quran is definitive when the Prophet is mentioned along with the ummah or a certain group. He is mentioned first as a sign of honor, and then the names of others are mentioned. There are many examples in this regard, some of which include the following:

[130] Tabatabai, al-Mizan, 3-4/19, 27; Tabatabai, *al-Qur'an fi al-Islam*, 51; Tabatabai, *al-I'jaz wa at-tahaddi,* 84-85.
[131] al-Fussilat 41/3.
[132] Ali 'Imran, 3/7.
[133] Tabatabai, *al-Mizan*, 3-4/19, 38; Tabatabai, *al-I'jaz wa at-tahaddi,* 90.

آمَنَ الرسُولُ بِمَا أُنْزِلَ اِلَيْهِ مِنْ رَبِّه وَالْمُؤْمِنُونَ*'The Messenger has believed in what was revealed to him from his Lord, and [so have] the believers'*,[134] ثُمَّ اَنْزَلَ اللّٰهُ سَكِينَتَهُ عَلٰى رَسُولِه وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ *'Then Allah sent down His tranquility upon His Messenger and upon the believers'*[135] لٰكِنِ الرَّسُولُ وَالَّذينَ اٰمَنُوا مَعَهُ ' *'But the Messenger and those who believed with him'*, وَهٰذَا النَّبِيُّ وَالَّذينَ اٰمَنُوا [136] *'this prophet, and those who believe [in his message]'*,[137] لَايُخْزِي اللّٰهُ النَّبِيَّ وَالَّذينَ اٰمَنُوا مَعَهُ *'Allah will not disgrace the Prophet and those who believed with him'*.[138] If the phrase وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ covered the Prophet, the verse would be as follows: '*Nobody knows the divine gloss other than the Prophet and scholars."*[139]

Tabatabai did not accept the letter of *Waw* as an attribution preposition and understood the following from the verse: "Nobody but God can know the tawil of mutashabih." Nonetheless, he expressed that mutashabih can also be known by others as follows:

> "The verse clearly indicates that tawil can only be known by God. However, this does not mean that there is no exception in this regard. Moreover, the information related to the unseen in the verse عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلٰى غَيْبِه اَحَدًا' *[He is] Knower of the unseen, and He does not disclose His [knowledge of the] unseen to anyone Except whom He has approved of messengers, and indeed, He sends before each messenger and behind him observers.'*[140] can only be known by God, but the verse اِلَّا مَنِ ارْتَضٰى مِنْ رَسُولٍ*' Except whom He has approved of messengers, and indeed.'*[141] is an exception indicating that the unseen can also be known by others."[142]

We believe that Tabatabai's opinion about the process where the Prophet was not mentioned separately from the people with extensive Islamic knowledge is not reasonable because mentioning the Prophet separately in the afore-noted verses does not mean that his name should be mentioned separately in the other verses.[143] Moreover, the Prophet's name was mentioned with others in certain verses where social praises are present. The following verse is an example: شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ "Allah witnesses that there is no deity except Him. *And [so do] the angels and those of knowledge - [that He is] maintaining [creation] in justice. There is no deity except Him, the Exalted in Might, the Wise."[144]*

Tabatabai's thoughts on the issue of exception do not seem reasonable because whether the tawil of mutashabih is known is related to whether *Waw*

---

134 al-Baqarah 2/285.
135 at-Tawbah 9/26.
136 at-Tawbah 9/80.
137 Ali 'Imran 3/68.
138 at-Tahrim 66/8.
139 Tabatabai, *al-Mizan*, 3-4/22.
140 Al-Jinn 72/26.
141 Al-Jinn 72/27.
142 Tabatabai, *al-Mizan*, 3-4/22; Tabatabai, *al-Qur'an fi al-Islam*, 62-64.
143 Ma'rifat, Kur'an *ilimlerine giriş*, 229.
144 Ali 'Imran 3/18.

preposition is an attribution or appeal-related preposition as noted above. Moreover, there is no evidence indicating that there are exceptional verses to the generalization in the verse وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ. Besides, Tabatabai pointed out the exceptions in other verses, although he noted that the verse has an exception.

Having mentioned the reasons for the presence of mutashabih verses in the Quran, Tabatabai indicated that there is an objection to the Muslims in this regard:

> "The Quran has provisions which are related to people's responsibilities and valid until Judgement Day. It has absolute statements that separate the facts from falsehood. However, certain followers of sects generate false evidence from the Quran to justify their own ideas. The main reason for these is the presence of muhkam and mutashabih verses in the Quran. If the Quran was free from all mutashabih expressions and clear in its all verses, would not it suit the purposes better? Would not it be possible for us to prevent many controversies then?"[145]

In such a case of objection, Tabatabai conveyed Muhammad Abduh's three opinions regarding the reasons for the presence of mutashabih verses in the Quran and made efforts to explain that these opinions could not be an answer to the afore-noted objection. Abduh's three opinions are as follows:

1. One of the reasons for the presence of mutashabih verses in the Quran is to make people avoid objecting God's orders and follow Prophet's directives because if the statements in the Quran had been clearly understood by everybody, certain problems in following the orders of God and Prophet might have occurred.[146]

Tabatabai believed that such an approach could not be the answer to the objection noted above. Accordingly, the process of obeying occurs as a result of certain emotions felt by weak people before the powerful. In other words, as people are affected by God's limitless power or greatness, they obey God as a result. However, such a case is not valid for mutashabih verses. For instance, one who misinterpreted the meaning of mutashabih would think that one actually understood it properly. What will the meaning of obeying be for a person in such a case?[147]

2. One of the reasons for the presence of mutashabih verses in the Quran is to ensure rational functionality. As known to all, mutashabih verses are unclear based on their implications. The human mind requires many researches to reveal these unclear meanings. Thus, intelligence, which is the most valuable element for people, will gain an active role and maintain its function in this regard.[148]

---

[145] Tabatabai, *al-Mizan*, 3-4/43; Tabatabai, *al-I'jaz wa at-tahaddi*, 99.
[146] Rashid Riza, *al-Manar*, 3/141; Tabatabai, *al-Mizan*, 3-4/44; Tabatabai, *al-I'jaz wa at-tahaddi*, 100.
[147] Tabatabai, *al-Mizan*, 3-4/44; Tabatabai, *al-I'jaz wa at-tahaddi*, 100.
[148] Rashid *Riza*, *al-Manar*, 3/141; Tabatabai, *al-Mizan*, 3-4/44; Tabatabai, *al-I'jaz wa at-tahaddi*, 100.

Tabatabai rejects this approach, too. Accordingly, God created many verses regarding the internal and external aspects of people to ensure they use their minds. The Quran often recommends people to think over *afaqi* and *anfusi* verses in an unclear and detailed style. Moreover, the Quran orders people to think about the creation of the sky, earth, mountains, trees, animals and humans, or the differences of languages and colors. In addition, the Quran encourages people to walk over the earth and take lessons from the destinies of the previous people while thinking about divine creation examples. However, it would make no sense to state that the concepts (mutashabih verses) that cause ideological conflicts and disagreements maintain rational functionality.[149]

3. One of the reasons why the mutashabih verses are present in the Quran is related to the cultural level of the societies guided by the Prophets. Addressees of revelations included intelligent, idiotic, scholar or uneducated people. Thus, it may not always be possible to express a meaning in a manner to reveal its all internal dimensions and to ensure that it is understood in the same way by everybody.[150]

Tabatabai rejected such an opinion of Muhammad Abduh with the principle, "Meaning of mutashabih verses could only be understood through muhkam verses." For Tabatabai, the general people would never understand the meaning of mutashabih verses. However, it is known that a certain part of the Quran verses explained another part. Therefore, people (including the uneducated and educated) will understand the meanings of mutashabih verses if they relate them to the muhkam verses.[151]

Having rejected Abduh's ideas, Tabatabai considered the presence of mutashabih verses in the Quran as an obligation. Accordingly, as the Quran is a divine statement, it should have verses that can go through the tawil process, which will naturally obligate the presence of mutashabih verses in the Quran. Such an obligation arises from the presence of the tawil concept that requires interpreting a certain part of the Quran through another Quran section.[152]

5. Evaluation

The disagreement on the concepts of muhkam and mutashabih arises from the challenging structure of the topic. However, certain criticisms in this regard arise from the failure in presenting ideas properly. In relation to the concept of mutashabih, these ideas include the opinion that the Quran has verses with unclear meanings. Moreover, the group of scholars, including Ibn Ashur and Tabatabai,

---

[149] Tabatabai, *al-Mizan*, 3-4/44; Tabatabai, *al-I'jaz wa at-tahaddi*, 100.
[150] Rashid *Riza*, *al-Manar*, 3/141; Tabatabai, *al-Mizan*, 3-4/44; Tabatabai, *al-I'jaz wa at-tahaddi*, 100.
[151] Tabatabai, *al-Mizan*, 3-4/44; Tabatabai, *al-I'jaz wa at-tahaddi*, 101.
[152] Tabatabai, *al-Mizan*, 3-4/45; Tabatabai, *al-I'jaz wa at-tahaddi*, 101.

criticized the idea that the Quran has verses with unknown meanings while indicating that such an idea arose from the Salafi scholars.[153]

Are there verses with unknown meanings in the Quran according to Salafi scholars? Moreover, according to the relevant narratives from the Salafi scholars, it is difficult to state that the Quran has verses with unclear meanings. No prophets other than Muhammad Sahabah figures such as Ali, Ibn Masud, Ibn Abbas and Ubay ibn Qab indicated that meanings of all Quran verses could be known. Moreover, Abu Hurayra who Ali stated the following, indicating that he knew the meanings of all verses: "Ask me about God's book. I swear to God that there is not a single verse whose reason and place of revelation and addressee are not known by me."[154]

Abdallah Ibn Masud stated the following in this regard: "I swear to God that I know the reason and place of revelation and addressee of Quran verses the best."[155]

Besides, there are narratives from Ibn Masud that Ali knew the meanings of all verses.[156]

Ibn Abbas said he knew all verses in the Quran.[157] Moreover, the narrative from Ibn Abbas "I am one of the people with extensive Islamic knowledge. I know the tawil of mutashabih verses"[158] indicates that he knew the meanings of all verses because there is no discussion on understanding the meanings of verses other than mutashabih verses. One who knows the meanings of mutashabih verses also knows the muhkam verses. As Ibn Abbas knew the meanings of mutashabih verses, he also knew the meanings of muhkam verses because The Quran consists of muhkam and mutashabih verses as a whole.

Narratives from important Tabiun scholars such as Mujahid, Dahhak, Qatadah or Ikrimah indicate that the Quran does not have unclear verses. Mujahid stated that he knew the tawil of mutashabih, and Dahhak noted that people with extensive Islamic knowledge would know the meaning of mutashabih.[159] Ikrimah said he interpreted the entire Quran, and Qatadah said that even the meanings of muqatta'at letters could be known.[160]

Four sectarian imams from Salafi scholars believed that the Quran did not have verses with unclear meanings.[161]

---

[153] See: Shirazi, *al-Luma'*, 159; Zarqashi, *al-Burkhan*, 295; Subhi Salih, *Mabahis*, 282.

[154] Maturidi, *Ta'wil*, 1/219; Ibn Hajar, *Fathu al-Bari*, 3/599; Ayni, *'Umdatu al-Qari*, 19/190.

[155] Muqatil ibn Suleiman, *Tafsiru Muqatil*, 5/11; Ibn Atiyya, *al-Mukharrar*, 1/13.

[156] Abu Zayd Abd ar-Rahman ibn Muhammad as-Sa'alibi, *al-Jawahiru al-Hisan fi Tafsiri al-Qur'an*, Ed. Muhammad Ali Mu'awwid (Beirut: Daru Ihyai at-Turasi al-Arabi, 1418), 1/53.

[157] Ibn Qutaybah, *Ta'wil*, 67; Abu Bakr Muhammad ibn al-Qasim ibn Anbari, *az-Zahir fi Ma'aniyi Kalimati an-Nas*, Ed. Hatam Salih ad-Damin (Beirut: Muassasatu ar-Risala, 1412/1992), 1/103; Sa'labi, *al-Qashf*, 3/14.

[158] Tabari, *Jami'*, 3/107.

[159] Tabari, *Jami'*, 3/107; Sa'labi, *al-Qashf*, 3/14; Ibnu al-Jawzi, *Zadu al-Masir*, 1/258.

[161] See: Mazhari, *Tafsiru al-Mazhari*, 1/279; Qadi Iyaz, *ash-Shifa*, 2/541; Ayni, *'Umda*, 7/281.

Ibn Qutaybah, who lived in the century after the Salafi era, stated that the claim "The Quran has verses with unclear meanings" was not presented by anybody from Salafi scholars and that no verse can be indicated as an example in this regard. He also added the following:

> "You can see no tafsir authority who stops and says, 'This is a mutashabih verse. Nobody other than God can know its meaning.' On the contrary, they interpreted all verses, including the muqatta'at letters, while being aware of the fact that they were responsible for explaining all verses."[162]

A similar idea was reflected by Tabarsi and Zarqashi. Both authors stated that Sahabah and Tabiun members did not indicate any verses to have unclear meanings or to be uninterpretable.[163]

In this case, while Salafi scholars thought that the Quran had verses with unclear meanings, why did they regard mutashabih verses as the divine statements whose meanings can only be known by God? Is not this a contradiction? This is not a contradiction because Salafi scholars did not indicate the verses forming the surahs when they mentioned mutashabih verses. The issue of whether the Quran has verses with unclear meanings arises from the failure in understanding Salafi scholars' approach in this regard. What they meant when they mentioned mutashabih verses included metaphysical concepts such as the descending of Jesus, sunrise in the west, Judgment Day, soul, trumpet, Dabbat al-Ard, the ninth stage of heaven, God's powers, angels, the devil or the jinn, and God's titles, all of which exceed one's intelligence. These metaphysical concepts were directly the topic of verses, and they were called verse accordingly. The fascicle/section of a verse was called verse based on the principle of metonym or ذكر الكل وإرادة الجزء "meaning a part while mentioning the entirety." Moreover, Abu Hurayra who Ibn Masud, Ibn Abbas, Ubay ibn Qab, Jabir ibn Abdallah, and Mujahid indicated that the verses that can only be known by God thoroughly included the day of Judgment, sunrise in the west or the descending of Jesus.[164]

The well-known statement by Imam Maliq "*Istiwa* is a fact but its conditions are not certain; believing in *istiwa* is necessary but asking questions about it means unnecessary innovation."[165] briefly reflects the approach of Salafi scholars in this regard because Imam Maliq indicated that *istiwa* is directly related to the metaphysical concepts and thus cannot be known thoroughly, rather than reflecting the meaning of the verse where *istiwa* is present.

After understanding the Salafi approach regarding the concept of mutashabih, the issue of whether the phrase وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ[166] is appeal-related or an attribution sentence will be clarified. In other words, it will be possible to make

[162] Ibn Qutaybah, *Ta'wil*, 67.
[163] Tabarsi, *Majma'*, 2/196; Zarqashi, *al-Burkhan*, 295.
[164] Ibn Hajar, *Fathu al-bari*, 1/224.
[165] Mazhari, *Tafsiru al-Mazhari*, 9/104.
[166] Ali 'Imran 3/7.

clear statements about whether the tawil of mutashabih can be known. Ghazali stated the following to propose a solution to the disagreement in this regard:

> "Is the tawil of mutashabih only known by God or both God and people with extensive Islamic knowledge? Actually, either is possible. If the intention is to indicate Judgment Day or concepts such as the soul or trumpet, it would be more convenient to state that their tawil can only be known by God. If the verses forming the surahs are indicated, it would be better to state the following: 'God and those with extensive Islamic knowledge know the tawil.'"[167]

The second point to be assessed here consists of certain ideas by Ibn Ashur and Tabatabai regarding the reasons for the presence of mutashabih verses in the Quran.

As noted above, according to Ibn Ashur, the presence of mutashabih verses in the Quran was related to the universality and laconic structure of the Quran. Another reason was to ensure the functionality of intelligence. According to Tabatabai, it arose from the presence of tawil in the Quran.

The laconic structure indicates the reflection of certain facts, which could not be understood through human instruments in the period of revelation and which can be accessed through experimental methods, by the Quran.[168] It is known that there are positive and negative opinions on this structure. According to those with positive ideas, the Quran has more than 750 verses about positive sciences. There is a concordance between the facts in these verses and existential facts arising from God because both are received from the same source. What Muslims should do is to determine the harmony between the experimental data and these facts and to demonstrate to deniers that the Quran is a product of revelation.[169] According to those with negative opinions, if the Quran had had such a laconic structure, it would have been certainly mentioned during the Salafi period.[170] Every phrase in the Quran was used to have a certain lexical meaning. Interpreting the Quran verses through scientific data may result in explaining the Quran through the inconvenient approaches and meanings.[171] Moreover, a laconic scientific approach requires reinterpreting the Quran through scientific data, which is not correct for the Quran's rhetoric.[172] In addition, the Quran's laconic structure should last until

---

[167] Abu Hamid Muhammad al-Ghazali, *Mustasfa*, Trans. Yunus Apaydın (Istanbul: Klasik Yay., 2017), 236.

[168] Yusuf Qaradawi, *Qayfa nata'amal maal-Qur'ani al-Azim* (Cairo: Daru ash-Shuruq, 1421/2000), 12.

[169] Muhammad Ratib an-Nablusi, *Masu'atu al-i'jazi al-'ilmi fi al-Qur'an wa as-Sunna* (Damascus: Daru al-Maqtabi, 1426/2005), 1/1-3.

[170] Shatibi, *Muwafaqat*, 2/79-80; Aisha Abd ar-Rahman, *al-I'jazu al-bayani*, 96.

[171] Şehmus Demir, "Kur'an'ın Bilimsel Veriler Işığında Yeniden Yorumlanmasına Eleştirel Bir Yaklaşım", *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar* (Istanbul: s.n., 2010), 401-424.

[172] Muhammad Sayyid Husein az-Zahabi, *at-Tafsir wa al-Mufassirun* (Cairo: Daru al-Hadis, 1433/2012), 2/430

Judgment Day. If certain facts indicated in the Quran are determined through the scientific data, the Quran's scientific and laconic structures will end.[173]

As understood from the ideas above, the Quran's scientific and laconic structure is controversial. Questioning the reasons for the presence of mutashabih verses in the Quran will result in new discussions. The presence of such verses in the Quran can be related to the Quran's scientific and laconic structure. However, the following should be observed:

a. The Quran states that it is laconic through its verses and surahs, giving messages to its addressees.[174] If the concept of scientific and laconic structure is only valid for mutashabih verses, certain the Quran verses should be excluded from the laconic structure, which contradicts the Quran's messages given through all verses and surahs.[175]

b. As the Quran is the book of the correct path, its main purpose is to guide people. Searching for medical, mathematical or geometrical details in its verses, called mutashabih, may be irrelevant to the purpose of revelation.[176]

c. Distorting certain scientific data from the past with the new scientific data from the modern era indicates that scientific data are fixed and cannot be changed. Thus, explaining mutashabih verses with the data causing suspicion may result in approaching the Quran verses with suspicion.[177]

d. It is fair to state that the presence of mutashabih verses in the Quran is a requirement arising from the Quran's scientific and laconic structure. However, the scientific and laconic structures can be present in mutashabih and muhkam verses. Moreover, there is no rule indicating that the scientific and laconic structures cannot be searched in muhkam verses. Similarly, the Quran's universal structure is not limited to mutashabih verses. The Quran is universal through its mutashabih and muhkam verses.

Regarding the idea that the reason for the presence of mutashabih in the Quran arose from an obligation related to the concept of tawil, the following can be stated: Tawil is not a reason for the presence of mutashabih verses in the Quran. Instead, it is a concept arising from the presence of mutashabih verses in the Quran. Besides, tafsir authorities make efforts to apply the tawil process on mutashabih verses as they find these verses unclear based on their meanings. As noted above, Tabatabai thinks that both mutashabih and muhkam verses can go through such a tawil process.

---

[173] Muhammad Ghazali, *Qayfa nata'amal maal-Qur'an* (Cairo: Nahdatu Misir, 2005), 138-139.

[174] Mustafa Muslim, *Mabahis fi i'jazi al-Qur'an* (Damascus: Daru al-Kalam, 1426/2005), 54.

[175] Zahir ibn Muhammad, *al-I'jazu al-'ilmi*, 106.

[176] Zahabi, *at-Tafsir wa al-mufassirun*, 2/431-432; Zurqani, *Manahilu al-'irfan*, 1/379.

[177] Zahabi, *at-Tafsir wa al-mufassirun*, 2/431; Veysel Güllüce, *Bilimsel Tefsirde Usûl* (Ankara: Aktif Yayınevi, 2007), 56-58.

There are many reasons for the presence of mutashabih verses in the Quran. We believe that the presence of mutashabih verses in the Quran is related to the Quran's rhetoric, fluency and poetic and laconic structures. It is clear that the Quran is the most developed book in regard to rhetoric and fluency, and the Quran's poetic structure cannot be matched. In other words, the Quran has the highest degree based on its words and sentences with clear and beautiful qualities.[178] Thus, the terms, syntax and expressions in the Quran cannot be matched. Questioning the presence of mutashabih verses in the Quran will result in replacing these verses with other verses with the same meanings. In this case, the possibility for the verses, which are superior to the current verses in regard to rhetoric, fluency and poetic structure, to be revealed emerges. It is not possible for people to form a book that is similar to or better than the Quran because the Quran indicates that there is no similar book without separating the muhkam and mutashabih verses in the following verses:

"Say, "If mankind and the jinn gathered in order to produce the like of this Quran, they could not produce the like of it, even if they were to each other assistants."[179]

Or do they say, "He invented it?" Say: Say, "Then bring ten surahs like it that have been invented and call upon [for assistance] whomever you can besides Allah, if you should be truthful."[180]

"And if you are in doubt about what We have sent down upon Our Servant [Muhammad], then produce a surah the like thereof."[181]

God can, for sure, reveal a better concept, but questioning such as action is nothing but wasting time because God knows the wordings for meanings the best.

Conclusion

Although the concept of mutashabih is believed to interest people due to the disagreements regarding its definition, it has been controversial based on the discussion of whether the verses with unclear meanings are present in the Quran. The formation of the idea that tawil of mutashabih cannot be known by anybody but God in the first Hijri centuries resulted in the issue of whether the Quran has verses with unclear meanings.

Salafi and Halafi scholars agree on the claim that all verses of the Quran have clear meanings. However, the disagreement between them is related to whether mutashabih can be known. Salafi scholars believe that the meaning of mutashabih

[178] Abu Bakr Muhammad ibn Tayyib ibn Muhammad Baqillani al-Basri, *I'jazu al-Qur'an* (Beirut: Alamu al-Kitab, 1408/1988), 52-56.
[179] al-Isra 17/88.
[180] Surah Hud 11/13.
[181] al-Baqarah 2/23.

cannot be known while Halafi people accept the opposite. However, according to Salafi scholars, the concept of mutashabih reflects certain phrases indicating metaphysical topics rather than the verses forming the surahs.

Shiite scholars also disagree on the issue of whether the Quran has verses with unclear meanings. According to Akhbari scholars, the Quran can be understood correctly only by imams. Moreover, for Usuli scholars, the Quran was known by imams in the best manner possible, and scholars can know mutashabih verses.

Ibn Ashur agreed with Halafi scholars in regard to the concepts of muhkam and mutashabih and presented authentic ideas regarding the presence of mutashabih in the Quran. Many thoughts regarding the reasons for the presence of mutashabih in the Quran were presented in the modern era. Ibn Ashur stated that the presence of mutashabih verses in the Quran is related to its scientific, laconic and universal quality. Ibn Ashur paved the way for a new Islamic discussion based on the concept of mutashabih. In other words, the following questions have arisen: are the scientific, laconic or universal quality of the Quran only valid for mutashabih verses? If so, what is the evidence indicating that these qualities cannot be valid for muhkam verses? Moreover, Ibn Ashur stated that the presence of mutashabih in the Quran is related to the cultural and social structures of the first Quran addressees, and he indicated the importance of history in understanding mutashabih verses.

Tabatabai adopted the approach of Usuliyya in regard to the concepts of muhkam and mutashabih. His most extreme claim is that the Quran does not have verses with unclear meanings. He extensively reviewed the concepts of muhkam and mutashabih in his tafsir and other works, which resulted in various ideas offered by him. Although mutashabih verses are regarded as the verses requiring tawil, Tabatabai stated that every verse has a specific tawil regardless of whether they are muhkam or mutashabih, and he did not adopt such an approach.

References

Ali Abd ar-Razzaq Majid Mirza. *at-Tajdid fi tafsiri al-Qur'ani al-majid*. Qom: al-Muassasatu al-Islamiyya li al-Buhus wa al-Ma'lumat, 1428.

Arpa, Enver. "'Müteşâbih Ayetler' Kavramı Hakkında Tarihî ve Semantik Bir İnceleme." *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/2 (2002), 151-168.

Ayyashi, Abu an-Nasr Muhammad ibn Mas'ud ibn Ayyash. *Tafsiru al-Ayyashi*. Ed. as-Sayyid Hashim ar-Rasuli. Beirut: Muassasatu al-A'lami li al-Matbu'at, 1411/1991.

Baghdadi, Abu Mansoor Abd al-Qahir ibn Tahir ibn Muhammad at-Tamimi. *Usulu ad-din*. Ed. Ahmad Shams ad-Din. Beirut: Daru Qutubi al-'Ilmiyya, 1423/2002.

Bahrani, Hashim ibn Suleiman ibn Ismail. *al-Burkhan fi Tafsari al-Qur'an*. Beirut: Muassasatu al-A'lami, 1427/2006.

Baqillani, Abu Bakr Muhammad ibn Tayyib ibn Muhammad al-Basri. *I'jazu al-Qur'an.* Beirut: Alamu al-Kitab, First Edition, 1408/1988.

Baqillani, Abu Bakr Muhammad ibn Tayyib ibn Muhammad al-Basri. *Kitabu at-tamhid*. Ed. Richard Yûsuf McCarthy. Beirut: al-Maktabatu ash-Sharkiyya, 1957.

Bagawi, Abu Muhammad ibn Mas'ud. *Tafsiru al-Bagawi (Ma'alimu at-tanzil).* Ed. Muhammad Abdallah an-Namr. Riyadh: Daru Tiba, 1427/2006.

Janabizi, al-Haj Sultan Muhammad Ali Shah. *Tafsiru Bayani as-Sa'ada fi Maqamati al-'Ibada.* Beirut: Muassasatu al-A'lami li al-Matbu'at, 2. Edition, 1408/1988.

Jawat Mughniyya ibn Mahmood ibn Muhammad ibn Mahdi. *at-Tafsiru al-Qashif*. Beirut: Daru al-Anwar, nd.

Jazairi, Ni'matullah Sayyid ibn Abdillah ibn Muhammad al-Musawi al-Huseini. *'Uqudu al-marjan fi tafsiri al-Qur'an.* Qom: Ihyau al-Qutubi al-Islamiyya, 1425.

Jurjani, Abu al-Hasan Ali ibn Muhammad ibn Ali as-Sayyid ash-Sharif. *Mu'jamu at-ta'rifat*. Ed. Muhammad Siddiq al-Minshawi. Cairo: Daru al-Fazila, 2004.

Juwayni, Imamu al-Haramayn Abu al-Ma'ali Ruqn ad-Din Abd al-Maliq ibn Abdallah. *al-'Aqidatu an-Nizamiyya fi al-arqani al-Islamiyya.* Ed. Muhammad Zahid al-Qawsari. Cairo: al-Maktabatu al-Azhariyya, 1412/1992.

Demir, Şehmus. "Kur'an'ın Bilimsel Veriler Işığında Yeniden Yorumlanmasına Eleştirel Bir Yaklaşım." Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar. (Istanbul: s.n., 2010), 401-424.

Astarabadi, Muhammad Amin. *al-Fawa'idu al-madaniyya.* Ed. Rahmatallah ar-Rahmati al-Araqi. Qom: Muassasatu an-Nashri al-Islami, 1426.

Firuzabadii, Majd ad-din Abu Tahir Muhammad ibn Yaqub. *al-Qamusu al-muhit*, Beirut: Muassatu ar-Risala, 1426/2005.

Furat al-Qufi, Abu al-Qasim Furat ibn Ibrahim ibn Furat. *Tafsiru Furat al-Qufi*. Ed. Muhammad Qazim. Tehran: Muassasati at-Tab' wa an-Nashr fi Wazarati al-Irshadi al-Islami, 1410.

Ghazali, Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad at-Tusi. *al-Mustasfa.* Ed. Muhammad Abd as-Salam Abu ash-Shafii, Beirut: Daru al-Qutubi al-'Ilmiyya, 1413/1993.

Ghazali, Muhammad. *Qayfa nata'amal ma'al-Qur'an.* Cairo: Nahdatu Misir, Seventh Edition, 2005.

Ghazali. *Mustasfa*. Trans. Yunus Apaydın. Istanbul: Klasik Yay., 2017.

Güllüce, Veysel. *Bilimsel Tefsirde Usûl*. Ankara: Aktif Yayınevi, 2007.

Halil ibn Ahmad, Abu Abd ar-Rahman ibn Amr ibn Tamim al-Farahidi. *Kitabu al-'ayn murattaban ala hurufi al-mu'jam*. Ed. Abd al-Hamid al-Hindawi. Beirut: Daru al-Qutubi al-'Ilmiyya, 1424/2003.

Hilli, Jamal ad-Din al-Hasan ibn Yusuf ibn al-Mutahhar. *al-Alfayn.* Qom: Daru al-Hijra, 1409.

Hilli, Abu Abdallah Muhammad ibn Ahmad ibn Idrith. *al-muntahab min tafsiri al-Qur'an wa an-nuqa.* Ed. Mahdi ar-Rajai. Qom: Maktabatu Ayatallah al-'Uzma, 1409.

Hurr al-Amuli, Muhammad ibn al-Hasan. *Wasa'ilu ash-Shia ila tahsili masa'ili ash-sharia*. Qom: Muassasatu Ali al-Bayt li Ihya'i at-Turas, 1409.

Huwayzi, AbduAli ibn Juma al-Arusi. *Kitabu tafsiri nuri as-saqalayn*. Ed. Sayyid Hashim ar-Rasuli al-Mahallati. s.l., s.n, 1383.

Ibn Ashur. *Tafsiru at-tahrir wa at-tanwir.* Tunisia: Daru Suhnun, 1997.

Ibn Faris, Abu al-Husein Ahmad ibn Zaqriya'. *Mu'jamu maqayisi al-lugha*. Ed. Abd as-Salam Muhammad Kharun. s.l.: Daru al-Fiqr, 1399/1979.

Ibn Furaq, Abu Baqr Muhammad ibn Hasan al-Isfahani an-Nisaburi. *Mujarradu maqalati ash-shayh Abu al-Hasan al-Ash'ari*. Ed. Daniel Gımaret. Beirut: Daru al-Mashriq, 1987.

Ibn Hajar al-Asqalani, Abu al-Fazl Ahmad ibn Ali ibn Muhammad ibn Ahmad. *Fathu al-bari sharhu Sahihi al-Bukhari.* Ed. Abd al-Aziz ibn Abdillah ibn Baz. s.l.: Daru al-Qutubi as-Salafiyya, First Edition, nd.

Ibn Qutayba, Abu Muhammad Abdallah ibn Muslim ad-Dinawari. *'Uyunu al-ahbar.* Beirut: Daru al-Qutubi al-'Ilmiyya, 1418.

Ibn Qutayba, Abu Muhammad Abdallah ibn Muslim ad-Dinawari. *Ta'wilu mushqili al-Quran*. Beirut: Daru al-Qutubi al-'Ilmiyya, nd.

Ibn Shahrashub, Abu Jafar Rashid ad-Din Muhammad ibn Ali, *Mutashabihu al-Qur'an wa muhtalifuh*. Ed. Khamid Jabir Habib al-Mumin. Beirut: Muassasatu al-Arif, 1429/2008.

Ibn Taymiyyah, Abu al-Abbas Taqi ad-Din Ahmad ibn Abd al-Khalim al-Harrani. *Majmu al-fatawa*. Ed. Amir al-Jazar and Anwar al-Baz. Cairo: Daru al-Wafa, 1426/2005.

Ibnu al-Anbari, Abu Bakr Muhammad ibn al-Qasim. *az-Zahir fi ma'aniyi qalimati an-nas*. Ed. Hatam Salih ad-Damin. Beirut: Muassasatu ar-Risala, 1412/1992.

Qaradawi, Yusuf. *Qayfa nata'amal meal-Qur'an*. Cairo: Daru ash-Shuruq, Third Edition, 1421/2000.

Qashani, Muhsin Muhammad ibn Shah Murtadha. *Tafsiru as-safi*. Tehran: Maktabatu as-Sadr, nd.

Qummi, Abu al-Hasan Ali ibn Ibrahim ibn Hashim. *Tafsiru al-Qummi*. Beirut: Muassasatu Dari al-Kitab, 1404.

Qurtubi, Abu Abdallah Muhammad ibn Ahmad ibn Abi Bakr ibn Farh. *at-Tizqar fi afdali al-azqar*. Ed. Bashir Muhammad 'Uyun. Damascus: Maktabatu Dari al-Bayan, 1407/1987.

Ma'rifat, Muhammad Hadi. *at-Ta'wil fi muhtalifi al-mazahib wa al-ara'*. Tehran: al-Jamu al-'Alamiyya, 1427/2006.

Ma'rifat, Muhammad Hadi. *at-Tamhid fi ulumi al-Qur'an*. Beirut: Daru at-Ta'aruf li al-Matbu'at, 1432/2011.

Maturidi, Abu Mansur Muhammad ibn Muhammad ibn Mahmood as-Samarqandi. *Kitabu at-Tawhid*. Ed. Bekir Topaloğlu and Muhammad Aruçi. Beirut: Daru as-Sadir, 1422/2001.

Mawardi, Abu al-Hasan Ali ibn Muhammad ibn Habib. *an-Nuqat wa al-'uyun.* Ed. Abd al-Maqsood ibn Abd ar-Rahim. Beirut: Daru al-Qutubi al-'Ilmiyya, 1433/2012.

Mazhari, al-Qadi Muhammad Sana'ullah al-Osmani. *Tafsiru al-mazhari.* Ed. Ahmad Izz Inayah. Beirut: Daru Ihyai at-Turasi al-'Arabi, 1425/2004.

Majlisi, Muhammad Bakr ibn Muhammad Taqi. *Biharu al-anwar.* Beirut: Muassasatu al-Wafa, 1984/1404.

Maqarim Shirazi, Ayatallah Nasir. *al-Amsal fi tafsiri kitaballahi al-munazzal*. Beirut: Muassasatu al-A'lami lial-Matbu'at, 1434/2013.

Mustafa Muslim. *Mabahis fi i'jazi al-Qur'an*. Damascus: Daru al-Kalam, 1426/2005.

Muqatil ibn Suleiman ibn Bashir. *Tafsiru Muqatil ibn Suleiman*. Ed. Abdallah Mahmood Shahhatah. Beirut: Daru Ihyai at-Turas, 1423.

Nablusi, Muhammad Ratib. *Mawsu'atu al-i'jazi al-'ilmi fi al-Qur'an wa as-Sunnah*. Damascus: Daru al-Maktabi, Second Edition, 1426/2005.

Nasafi, Abu al-Muin Maymoon ibn Muhammad. *Bahru al-kalam*. Ed. Wali ad-Din Muhammad Salih al-Farfoor. Damascus: Maktabatu Dari al-Farfoor, 1421/2000.

Nikhawandi, Muhammad ibn Abd ar-Rahim. *Nafahatu ar-rahman fi tafsiri al-Qur'an.* Qom: Marqazu at-Tiba'a wa an-Nashr fi Muassasati al-Bi'sa, First Edition. nd.

Ragib al-Isfahani, Abu al-Qasim Husein ibn Muhammad. *Mufradatu alfazi al-Qur'an.* Ed. Safwan Adnan Dawudi. Damascus: Daru al-Kalam, 1435/2014.

Rashid Riza, Muhammad Ali ibn Muhammad. *Tafsiru al-Qur'ani al-haqim-Tafsiru al-mannar*. s.l.: al-Hay'atu al-Misriyyati al-Amma li al-Kitab, 1990.

Sa'alibi, Abu Zayd Abd ar-Rahman ibn Muhammad. *al-Jawahiru al-hisan fi tafsiri al-Qur'an.* Ed. Muhammad Ali Mu'awwid. Beirut: Daru Ihya'i at-Turasi al-Arabi, First Edition, 1418.

Sam'ani, Abu al-Muzaffar Mansoor ibn Muhammad. *Tafsiru as-Sam'ani*, Ed. Mustafa Abd ul-Qadir Ata. Beirut: Daru al-Qutubi al-'Ilmiyya, 2010.

Sayyid Qutub, ibn Ibrahim ibn Husein al-Shazili. *fi Zilali al-Qur'an*. Cairo: Daru ash-Shuruq, 1423/2003.

Sijistani, Abu Bakr al-'Uzayri Muhammad ibn 'Uzayr. *Garibu al-Qur'an al-musamma bi nuzhati al-qulub.* Ed. Muhammad Adib Abd al-Wahid Jamran. s.l.: Daru Qutayba 1416/1995.

Suyuti, Jalal ad-Din Abd ar-Rahman. *al-Itqan fi 'ulumi al-Qur'an*. Ed. Fawwaz Ahmad Zumarli. Beirut: Daru al-Qutubi al-'Arabi, 1431/2010.

Şahin, Hanifi. *İlk Dönem Şiî Kaynaklarda Sünnî Algısı*. Ankara: Berikan Yay., 2015.

Shatibi, Abu Ishaq Ibrahim ibn Musa al-Humma. *al-Muwafaqat fi usuli ash-shari'a*. Ed. Abdallah Draz. Beirut: Daru al-Qutubi al-'Ilmiyya, Eighth Edition, 2011.

Sharif al-Murtaza, Abu al-Qasim Ali ibn al-Husein. *ash-Shafi fi al-imamah*. Ed. Abd az-Zahra al-Huseini al-Hatib. Tehran: Muassasatu as-Sadiq, 1424/2004.

Sharif ar-Razi, Abu al-Hasan Muhammad ibn al-Husein. *al-Majazatu an-nabawiyyah*, Ed. Taha Muhammad az-Zayni, Qom: Maktabatu Basarati, ed.

Sharif ar-Razi, Abu al-Hasan Muhammad ibn al-Husein. *Haqa'iqu at-ta'wil fi mutashabihi at-tanzil*. Ed. Muhammad ar-Riza Ali Qashifi. Beirut: Daru al-Adwa, 1406/1986.

Sheikh Mufid, Abu Abdillah Muhammad al-Uqbari. *al-Fusulu al-muhtaratu mina al-'uyun wa al-mahasin.* Qom: al-Mu'tamiru al-Alamiyya li Alfiyati ash-Sheikh al-Mufid, 1413.

Sheikh Saduq, Ibn Babawayh Abu Jafar ibn Ali ibn al-Husein ibn Musa al-Qummi. *Kitabu al-i'tiqadat.* Qom: Muassasatu al-Imami al-Hadi, 1435.

Sheikhzada, Muhy ad-Din Muslih ad-Din Mustafa al-Qujawi. *Hashiyatu Muhy ad-Din Sheikhzada ala tafsiri al-Qadi al-Baydawi.* Ed. Muhammad Abd al-Qadir Shahin. Beirut: Daru al-Qutubi al-'Ilmiyya, First Edition, 1419.

Tabatabai, Muhammad Husein. *al-I'jaz wa at-tahaddi fi al-Qur'ani al-Qarim*. Ed. Qasim al-Hashami. Beirut: Muassasatu al-A'lami li al-Matbu'at, First Edition, 1423/2002.

Tabatabai, Muhammad Husein. *al-Qur'an fi al-Islam*. Beirut: s.n. 1393.

Tabatabai, Muhammad Husein. *al-Mizan fi tafsiri al-Qur'an*. Beirut: Muassasatu al- 'Alami, 1427/2006.

Tabari, Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir. *Jamiu al-bayan an ta'wili ayi al-Qur'an.* Ed. Islam Mansoor Abd al-Hamid. Twelve volumes. Cairo: Daru al-Hadith, 1431/2010.

Tibi, Abu Muhammad Sharaf ad-Din Husein ibn Abdillah ibn Muhammad. *Futuhu al-gayb fi al-qashf 'an qana'i ar-rayb*. Ed. Hasan ibn Ahmad al-Umari. Dubai: Ja'izati Dubai, 1434/2013.

Yürdagür, Metin. "Ahbariyya." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* Istanbul, 1/490-491. Istanbul: TDV Yayınları, 1988.

Zahabi, Muhammad Sayyid Husein. *at-Tafsir wa al-mufassirun*. Cairo: Daru al-Hadith, 1433/2012.

Zurqani, Muhammad Abd al-Azim. *Manahilu al-irfan fi 'ulumi al-Qur'an*. Ed. Ahmad Shams ad-Din. Beirut: Daru al-Qutubi al-'Ilmiyya, 1424/2003.

ظاهرة المحكم والمتشابه عند السنة والشيعة

-مثال ابن عاشور والطباطبائي-*

د. منصور يايلا **

الخلاصة:

تدخل الاختلافات التي تظهر في توضيح مصطلح المحكم والمتشابه ضمن مشكلات التفسير. ومن المهم تحديد ما إذا كان هناك اختلافات في أفكار المفسرين المنتمين للمذهب السني والشيعي. والذي يظهر بينهم اختلاف في وجهات النظر تجاه بعض مشكلات التفسير فيما يتعلق بمسألة المحكم والمتشابه.

وفي هذه الدراسة: أولاً تتم مراجعة وتيرة التطور التاريخي لمصطلحات: المحكم والمتشابه في كلا المذهبين. وبناءً على ذلك، سيتم تناول آراء ابن عاشور والطباطبائي، في هذا الموضوع، وكلاهما من المفسرين المحدثين الذين يدافعون عن الفكر السني والشيعي، وتقييم النقاط التي تم التوصل إليها في هذا السياق. فعند النظر إلى المسار التاريخي لموضوع المحكم والمتشابه، يُرى أن هناك مقاربات كبيرة بين آراء العلماء السنة والشيعة. ووفقاً لعلماء السلف عند السنة وعلماء الإخبارية عند الشيعة، فإن معنى مصطلح المتشابه لا يعلمه سوى الله. ولكن يظهر أيضاً اختلاف جزئي بين علماء السلف والإخبارية فيما يتعلق بمفهوم المحكم والمتشابه؛ ففي آراء علماء السلف، يتم تسمية الكلمات المستخدمة كأسماء للحالات الغيبية في الآيات القرآنية باسم متشابه. وعند علماء الإخبارية، فإن جميع الآيات القرآنية تقع في حكم المتشابه نظراً لإمكانية فهم القرآن الكريم بشكل صحيح فقط من قبل الأئمة المعصومين. ومن ناحية أخرى، يرى العلماء الأصوليون أنه لا يوجد آيات مبهمة المعنى في القرآن الكريم.

فابن عاشور والطباطبائي الذين قدموا إسهامات كبيرة للعالم العلمي، لديهم آراء اجتهادية في مسألة المحكم والمتشابه. ومع ذلك، فإن هذه الآراء قادرة على تمهيد الطريق لمناقشات جديدة. على سبيل المثال، يعتقد ابن عاشور أن الإعجاز العلمي في القرآن الكريم، أحد حكم وجود المتشابه في القرآن. ووفقًا للطباطبائي، فإن السبب في ذلك هو وجود الآيات التي تحتاج إلى التأويل في القرآن.

الكلمات المفتاحية: السنة، الشيعة، ابن عاشور، الطباطبائي، المحكم، المتشابه

---

* حرر هذا المقال بناء على أطروحة الدكتوراه الخاصة بنا بعنوان: مقارنة آراء ابن عاشور والطباطبائي حول بعض مشكلات التفسير. وهذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان "Anlam ve Eylem Olarak Şefkat Kavramı" التي نشرت في العدد العاشر من مجلة الإلهيات الأكاديمية. تاريخ إرسال المقال: ٠٥/ ١٢/ ٢٠١٩ - تاريخ قبول المقال: ١٦/ ١٢/ ٢٠١٩. (منصور يايلا، ظاهرة المحكم والمتشابه عند السنة والشيعة -مثال ابن عاشور والطباطبائي-، كانون الأول ٢٠١٩، العدد: ٩، ص ١٠٧-١٤٤).

** عضو هيئة التدريس بقسم التفسير في كلية الإلهيات - جامعة أتاتورك: mansuryayla@gmail.com، ORCİD: 0000-0001-6888-6184.

Sünnî-Şiî Geleneğinde Muhkem ve Müteşâbih Olgusu –İbn Âşûr ve Tabâtabâî Örneği-

Mansur YAYLA

Özet

Muhkem ve müteşâbih terimlerini tanımlamada görülen farklılıklar Tefsir problemleri arasında yer almaktadır. Bazı Tefsir problemlerine yaklaşımları arasında farklılıklar bulunan Sünnî ve Şiî geleneğine mensup müfessirlerin muhkem ve müteşâbih ile ilgili düşüncelerinde bir ihtilafın var olup olmadığının tespiti önem arz etmektedir. Bu çalışmada, öncelikle muhkem ve müteşâbih terimlerinin her iki gelenekteki tarihi gelişimi incelenmektedir. Buna bağlı olarak Sünnî ve Şiî düşünceyi savunan son dönem müfessirlerden İbn Âşûr ile Tabâtabâî'nin konu ile ilgili görüşleri ele alınarak bu kapsamda ulaşılan nokta mukayeseli olarak değerlendirilmektedir. Muhkem-müteşâbihin tarihi seyrine bakıldığında, Sünnî ve Şiî ulemasının yaklaşımlarının büyük oranda örtüştüğü görülmektedir. Sünnilerde selef, Şiîlerde ise Ahbârî ulemasına göre müteşâbih ifadelerin anlamı sadece Allah tarafından bilinebilir. Ancak selef ile Ahbârî ulemasının muhkem-müteşâbih algısı arasında kısmi bir farklılık da görülmektedir. Selef ulemasının yaklaşımında ayetlerdeki gaybî durumların ismi olarak kullanılan kelimeler müteşâbih olarak adlandırılmaktadır. Ahbârî ulemaya göre ise Kur'an, yalnız masum imamlar tarafından doğru anlaşılabildiğinden bütün ayetler müteşâbihtir. Buna karşılık, Usûlî ulemaya göre Kur'an'da manası bilinmeyen ayetler bulunmamaktadır.

İlim dünyasına büyük katkılar sunan İbn Âşûr ile Tabâtabâî muhkem-müteşâbih konusunda özgün düşüncelere sahiptirler. Ancak, bu düşünceleri yeni tartışmaların önünü açacak kabildendir. Söz gelimi İbn Âşûr'a göre müteşâbihin Kur'an'da bulunmasının hikmetlerinden bir tanesi Kur'an'ın ilmî i'câzıdır. Tabâtabâî'ye göre ise te'vîle ihtiyaç duyan ayetlerin Kur'an'da bulunmasından kaynaklanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Sünnî, Şiî, İbn Âşûr, Tabâtabâî, Muhkem, Müteşâbih

The Fact of Muhkam and Mutashabih in Sunni-Shia Tradition -The Example of Ibn Ashur and Tabatabai-

Abstract

The differences seen in the definitions of the terms Muhkam (decisive) and Mutashabih (similar) are part of the problems of Tafsīr. It is important to determine whether mufassirs (commentators) from Sunni and Shia traditions, who have differences in their approach towards some of the tafsīr problems, have disagreement about their ideas for muhkam and mutashabih. In this study, primarily the historical development of the terms muhkam and mutashabih in both traditions is analyzed. Accordingly, by addressing the opinions of Ibn Ashur and Ṭabāṭabāʾī, who are of the recent mufassirs advocating Sunni and Shi'a ideas, the final point reached in this context is comparatively evaluated .

When the historical course of muhkam and mutashabih is considered, it is seen that the approaches of Sunni and Shi'ite scholars largely correspond to each other. According to the Salaf scholars in Sunnis, and the Akhbari scholars in Shi'ites, the meanings of mutashabih expressions can only be known by Allah. However, a partial difference is seen between the muhkam-mutashabih perceptions of Salaf and Akhbari scholars, as well. In the approach of Salaf scholars, the words used as the names for the unknown states in verses are called mutashabih. Yet, according to the Akhbari scholars, as the Quran can only be understand truly by the innocent imams, all of the verses are mutashabih. On the other hand, there are no verses in the Quran whose meaning is not known according to Khalaf scholars in Sunnis and Usulis in Shi'ites, in general .

Ibn Ashur and Ṭabāṭabāʾī, who made great contributions to the world of scholarship, have unique ideas about the subject of muhkam-mutashabih. However, these ideas of theirs are such as to open the way to new discussions. For instance, one of the hidden causes for the Quran to include mutashabih is its scholarly laconic aspect. According to Ṭabāṭabāʾī, it results from the fact that there are verses in the Quran which need gloss.

Keywords: Sunni, Shi'a, Ibn Ashur, Tabatabai, Muhkam, Mutashabih

مدخل:

إن كلمة محكم مشتقة من: إحكام وأَحْكَمَ. وعلى الرغم من أنها تحمل عدداً من المعاني، إلا أنها تستخدم بمعنى: «تبيين الشيء والبت فيه، واستخدام الشيء بشكل صحيح والبعد عن الفساد»(١).

أما متشابه، فهي مشتقة من المصدر: تشابه، ويقصد بها تشابه شيئين أو أكثر(٢). فبينما وصف أبو بكر محمد بن عزيز السجستاني (و. ٣٣٠ هـ - ٩٤١م)، أحد الأدباء الإسلاميين، المتشابه على أنه: «تشابه الشيء في الجمال والصفة مع شيء أخر»(٣) وصف مجد الدين الفيروزآبادي (و. ٨١٧هـ - ١٤١٥م)، المتشابه بأنه: «عدم القدرة على التمييز بين شيئين بسبب التشابه القوي»(٤).

على الرغم من استخدام كلمة محكم للتعبير عن عدد من المعاني من الناحية الاصطلاحية، إلا أن بإمكاننا تعريفها على النحو الآتي: «هي الآيات البينات التي لا تحتاج لتوضيح خارجي لتفسيرها»(٥).

أما المتشابه، فيمكننا تعريفه على النحو الآتي: «هي الآيات التي تحتاج لتوضيح خارجي لتفسيرها وفهم معانيها»(٦).

في القرآن الكريم، ذُكرت كلٌ من كلمتي المحكم والمتشابه بمصطلحات خاصة وعامة. وعلى سبيل المثال: ﴿الٓرۚ كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتۡ مِن لَّدُنۡ حَكِيمٍ خَبِيرٍ ١﴾ [هود ١١/ ١] في هذه الآية الكريمة، ذكرت كلمة أحكمت من: (محكم) بمعني: لغوي، وتفسير هذه الآية أن هذا كتاب عظيم الشأن جليل القدر، جعلت آياته محكمة النظم والآتيف واضحة المعاني، لا تقبل شكاً ولا تأويلاً ولا تبديلاً، كأنها الحصن المنيع الذي لا يتطرق إليه خلل(٧).

وقال تعالى: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحۡسَنَ ٱلۡحَدِيثِ كِتَٰبٗا مُّتَشَٰبِهٗا﴾ [الزمر ٣٩/ ٢٣]. في هذه الآية الكريمة ذُكرت

(١) الخليل بن أحمد أبو عبد الرحمن بن عمرو بن تميم الفراهيدي، كتاب العين مرتباً على حروف المعجم، تحقيق: عبد الحميد هنداوي (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٤/ ٢٠٠٣)، ١/ ٣٤٣.

(٢) أبو الحسين أحمد بن زكريا بن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون (الناشر: دار الفكر، ١٣٩٩/ ١٩٧٩)، ٣/ ٢٤٣.

(٣) العزيري أبو بكر محمد بن عزير السجستاني، غريب القرآن المسمى بنزهة القلوب، تحقيق: محمد أديب عبد الواحد جمران (سوريا: دار قتيبة للنشر، ١٤١٦/ ١٩٩٥)، ٤٣٢.

(٤) مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادى، القاموس المحيط (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٦/ ٢٠٠٥)، ١٢٤٧.

(٥) جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: فواز احمد زمرلي (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٣١/ ٢٠١٠)، ٤٧٥.

(٦) أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر فرح القرطبي، التذكار في أفضل الأذكار، تحقيق: بشير محمد عيون (دمشق: مكتبة دار البيان، ١٤٠٧/ ١٩٨٧)، ٢٣٠.

(٧) أبو جعفر محمد بن جرير بن رستم الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: إسلام منصور عبد الحميد (القاهرة: دار الحديث، ١٤٣١/ ٢٠١٠)، ٣/ ٣١١-٣١٢.

كلمة متشابه بمعنى أن الله تعالى هو الذي نزل أحسن الحديث، وهو آيات القرآن الكريم، متشابهاً في حسنه وإحكامه وعدم اختلافه(٨).

اختلف علماء الإسلام حول الرأي الذي يقول إن القرآن الكريم محكم بإجماله، أي إنه سليم من الناحية النظمية والجمالية ولا يقبل شكاً أو تأويلاً، ومتشابه من ناحية البلاغة والفصاحة والإيجاز(٩). وكان الاختلاف الأساسي في هذا الموضوع مبنياً على الآية الكريمة الآتية التي توضح أن بعض آيات القرآن محكمات وبعضها الآخر متشابهات.

﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٌ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۗ وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَاۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ ۝٧﴾ [آل عمران ٣/ ٧].

وعلى عكس الآيتين الأخريين، يُذكر في هذه الآية أن بعض آيات القرآن الكريم إما محكم وإما متشابه. ونتيجة لذلك، اختلف المفسرون على المعنى المقصود بقوله محكم ومتشابه.

أما مجال الاختلاف الآخر، فكان مسألة ما إذا كان الله قد استأثر بعلم المتشابه فلم يكن لأحد من خلقه سبيل إلى علمه. وبُنيت نقطة اختلاف الآراء في هذه المسألة على الآية السابقة وهي: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلۡعِلۡمِ﴾. حيث إن المدافعين عن الرأي القائل إن المتشابهات في القرآن يمكن فهمها بواسطة الراسخين في العلم، يفسرون هذه الآية على النحو الآتي معتبرين أن العبارة القرآنية المذكورة في محل جملة عطفية: ﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلۡعِلۡمِ﴾(١٠) أما الذين يدافعون عن الرأي القائل إن المتشابهات في القرآن الكريم هي: ما لم يكن لأحد إلى علمه سبيلٌ سوى الله عز وجل، يفسرون الآية على النحو الآتي: أن العبارة القرآنية المذكورة في محل جملة استئنافية؛ أي: ابتدائية ﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَاۗ﴾.

من ناحية أخرى، يعد سبب نزول الآية عاملاً مهماً في فهمها فهماً صحيحاً. وهناك روايتان في هذا الأمر. وفقاً للرواية الأولى: نزلت هذه الآية رداً على نصارى نجران الذين كانوا يجادلون الرسول ويدّعون ألوهية المسيح عيسى بن مريم(١١). ووفقاً للرواية الأخرى: فقد نزلت هذا الآية للتعبير عن خطأ اليهود الذين يحاولون معرفة عمر الإسلام وأمة المسلمين من خلال الحروف المقطعة(١٢).

(٨) الطبري، جامع البيان، ٩/ ٦٧٤-٦٧٥.

(٩) الطبري، جامع البيان، ٦/ ٣١١، القرطبي، التذكار، ٢٣٠.

(١٠) محمد هادي معرفة، معرفة التأويل في مختلف المذاهب والآراء (طهران: المجمع العالمي، ١٤٢٧/ ٢٠٠٦)، ٢٦-٢٨.

(١١) الطبري، جامع البيان، ٣/ ١٠٠.

(١٢) مقاتل بن سليمان بن بشير، تفسير مقاتل بن سليمان، تحقيق: عبد الله محمود شحاتة (بيروت: دار إحياء التراث، ١٤٢٣)، ٣٦٤، الطبري، جامع البيان، ٣/ ٩٧.

١. المحكم والمتشابه وفقاً للسنة

أثناء عرض آراء علماء السنة حول المحكم والمتشابه، سيكون من الأنسب تقييمها في إطار مجموعتين منفصلتين؛ وهما آراء علماء السلف وعلماء الخلف. حيث يختلف مفهوم المحكم والمتشابه عند علماء السلف؛ أي الصحابة والتابعين وتابعي التابعين وأئمة المذاهب الأربعة الذين يمثلونهم، عن مفهوم علماء الخلف الذين أتوا بعدهم. وعلى الرغم من وجود اختلاف بين علماء السلف بعضهم بعضاً حول مسألة المحكم والمتشابه، إلا أنهم يعتقدون بشكل عام أن المتشابهات هي الآيات التي تتحدث عن حقائق غيبية لا يعلمها إلا الله؛ مثل: صفات الله والقيامة واللوح المحفوظ والبيت المعمور والروح والصور والآخرة والملائكة. أما المحكمات، فهي الآيات التي ليس لها علاقة بالغيب. وبناءً على ذلك، نُقل عن بن مسعود (و.٣٢/ ٦٥٢-٥٣)، وأبي بن كعب (و.٣٣/ ٦٥٤)، وابن عباس (و.٦٨/ ٦٨٧-٨٨)، وجابر بن عبد الله (و.٧٨/ ٦٩٧)، الروايات الآتية ذات الصلة بالمحكم والمتشابه:

«الآيات التي يمكن تأويلها بالعديد من المعاني.»، «الأمور التي لا يعلم تأويلها إلا الله (مثل يوم القيامة).»، «المحكمات هي الآيات التي تحثنا على الإيمان والعمل الصالح. أما المتشابهات، فهي الآيات التي لا يعلم معناها إلا الله وتحثنا على الإيمان الغيبي»[١٣].

ويتبنى التابعون وأتباع التابعين نفس الآراء التي يؤمن بها علماء الصحابة في مسألة المحكم والمتشابه. مجاهد (و.١٠٣/ ٧٢١)، الشعبي (و.١٠٤/ ٧٢٢)[١٤]، عكرمة (و.١٠٥/ ٧٢٣)، الضحاك (و.١٠٥/ ٧٢٣)، حسن البصري (و.١١٠/ ٧٢٨) [١٥]،قتادة (و.١١٧/ ٧٣٥)، السدي (و.١٢٧/ ٧٤٥)، ربيع بن أنس (و.١٣٩/ ٧٥٧)) مقاتل بن حيان (و.١٥٠/ ٧٦٧) سفيان الثوري (و.١٦١/ ٧٧٨)، هؤلاء العلماء السالف ذكرهم، يرون أن الآيات المحكمات هي التي تحث على العمل الصالح، أما المتشابهات فهي التي لا تحث على ذلك[١٦]. ووفقاً لهذا الرأي فإن الآيات المتشابهات تتعلق بالغيب لذلك يجب الإيمان بها فقط.

أبو حنيفة أيضاً، الذي يعد آخر علماء السلف (و.١٥٠/ ٧٦٧)، والإمام مالك (و.١٧٩/ ٧٩٥)، والإمام الشافعي (و.٢٠٤/ ٨٢٠) وأحمد بن حنبل (و.٢٤١/ ٨٥٥)، هؤلاء العلماء، يتبنون نفس آراء علماء

(١٣) الطبري، جامع البيان، ٣/ ٩٤.

(١٤) أبو المظفر منصور بن محمد السمعاني، تفسير السمعاني، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠١٠)، ١/ ٢١٦.

(١٥) أبو محمد بن مسعود البغوي، تفسير البغوي (معالم التنزيل)، تحقيق: محمد عبد الله النمر (الرياض: دار طيبة، ١٤٢٧/ ٢٠٠٦)، ١/ ٣٢٤.

(١٦) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ٢/ ٧.

الصحابة والتابعين في مسألة المحكم والمتشابه[١٧]. علاوة على ذلك، فقد شرح الإمام الشافعي وأحمد بن حنبل المتشابهات على أنها هي الآيات التي يمكن تأويلها بالعديد من المعاني[١٨].

في القرون الثلاثة الأولى من التقويم الهجري، اتخذ مفهوم السلف في مسألة المحكم والمتشابه وجهاً جديداً مختلفاً عن مفهوم الخلف. ونحن نعتقد أن النهج العقلاني التي اتبعه المعتزلة، كان له تأثير كبير في تبني علماء أهل السنة لآراء مختلفة حول المحكم والمتشابه بعد علماء السلف. وبناءً على ذلك، كان ابن قتيبة (و.٢٧٦/ ٨٨٩)، أول الشخصيات التي انتقدت الآراء التي تؤمن بوجود آيات غير معلومة معانيها في القرآن الكريم انتقاداً لاذعاً. وكما هو معروف، فقد درس ابن قتيبة (و.٢٥٥/ ٨٦٩) عن الجاحظ، أحد أشهر علماء المعتزلة، لمدة طويلة[١٩]. ظهرت فرقة المعتزلة في القرن الثاني الهجري، وقد أثرت في علماء أهل السنة بنهجها العقلاني في عدد من الموضوعات العلمية. ونتيجة لهذا التأثير، قال ابن قتيبة: إن وجود آيات غير معروفة معانيها في القرآن الكريم، لا يتناسب مع صفاته بأنه *نور وكتاب مبين وهداية* للعالمين، وإن الراسخين في العلم يمكنهم فهم المتشابهات في القرآن قائلا:

«نحن لسنا من الذين يأولون بعض الكلمات والمعاني (الواردة في الآية السابعة في سورة سورة آل عمران)، بصورة خاطئة، ويدعون أن الراسخين في العلم أيضاً لا يعرفون معاني متشابهات الآيات في القرآن الكريم. لأن الله لا ينزل على عباده ما ليس يهديهم ويرشدهم إلى طريق الصلاح. وإن قيل إن المتشابهات لا يعلمها إلا الله، فذلك بمثابة ورقة رابحة سيستعملها الذين يهاجمون القرآن الكريم. علاوة على ذلك، من يمكنه قول إن الرسول ﷺ، لم يكن يعلم معاني المتشابهات؟ وبما أن الرسول ﷺ كان يعلم معاني المتشابهات، فليس هناك ما يمنع علماء الصحابة من معرفتها أيضاً»[٢٠].

ويمكننا القول إن ظهور موقف جديد بعد ابن قتيبة، حول المحكم والمتشابه، يؤمن بأنه لا يوجد آيات غير معروفة معانيها في القرآن الكريم، كان نتيجة لتأثير آراء الطبري (و.٣١٠/ ٩٢٣)، والإمام الأشعري (و.٣٢٤/ ٩٣٥-٣٦) أحد مؤسسي مذهب أهل السنة، والإمام المعترضي (و.٣٣٣/ ٩٤٤). حيث إن آراء

(١٧) القاضي محمد ثناء الله العثماني الحنفي المظهري، تفسير المظهري، تحقيق: أحمد عز (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٥/ ٢٠٠٤)، ١/ ٢٧٩.

(١٨) أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري الماوردي، النكت والعيون، تحقيق: عبد المقصود بن عبد الرحيم (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٣٣/ ٢٠١٢)، ١/ ٣٦٩.

(١٩) أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، عيون الأخبار (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٨)، ١/ ١٠.

(٢٠) أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، تأويل مشكل القرآن (بيروت: دار الكتب العلمية، ٦٦).

الإمام الأشعري[21] والإمام المعترضي حول إمكانية معرفة الراسخين في العلم لمعاني الآيات المتشابهات[22]، أثر على آراء العديد من علماء الكلام المتعاقبين عليهم. وفي مقدمة هؤلاء العلماء: الباقلاني (و.٤٠٣/ ١٠١٣)[23]، وعبد القاهر البغدادي (و.٤٢٩/ ١٠٣٧)[24]، والإمام الجويني (و.٤٧٨/ ١٠٨٥)[25]، وأبو المعين النسفي (و.٥٠٨/ ١١١٥)[26]، والقاضي البيضاوي (و.٦٨٥/ ١٢٨٦)[27] وأبو البركات النسفي (و.٧١٠/ ١٣١٠)[28]. كما أثرت آراء الطبري في مسألة المحكم والمتشابه على العديد من علماء التفسير المتعاقبين عليه. ولكن ليس من الصحيح القول إن الطبري كان يعتقد أن جميع الآيات المتشابهات يمكن فهم معانيها. فقد كان الطبري يعتقد أن الآيات المتشابهات تنقسم إلى قسمين، على الرغم من عدم ذكره لذلك بشكل مباشر. وكان يعتقد أن معاني الحروف المقطعة والآيات المتشابهات التي تتحدث عن الغيبيات؛ مثل موعد قيام الساعة، لا يعلمها إلا الله وحده. أما الجزء الآخر من الآيات المتشابهات، فيمكن تفسير معانيها من قبل النبي محمد عليه الصلاة والسلام وعلماء اللغة العربية[29]. وعند النظر في آراء الطبري في مسألة المحكم والمتشابه، يمكننا القول إنه تبنى موقفاً وسطياً بين علماء السلف والخلف.

بينما لا يوجد العديد من الفروق في آراء علماء أهل السنة المتعاقبين عن علماء السلف في مسألة المحكم والمتشابه، تعد آراء الغزالي (و.٥٠٥/ ١١١١) وفخر الدين الرازي (و.٦٠٦/ ١٢١٠)، من الآراء المميزة. وكما يمكن أن نفهم من المعلومات الواردة أعلاه، فإن علماء أهل السنة اختلفوا حول المتشابهات، وتراجع النقاش حول المحكمات نتيجة لذلك. ولكن الغزالي أبرز النقاش حول المحكمات أيضاً بقدر النقاش حول المتشابهات.

---

(٢١) أبو بكر محمد ابن حسن فورك الأصفهاني النسابوري، مجرد مقالات الشيخ أبو الحسن الأشعري، تحقيق: دانيال جيماريه (بيروت: دار المشرق، ١٩٨٧)، ١٩٠-١٩١.

(٢٢) أبو منصور محمد بن محمد محمود المعترضي السمرقندي، كتاب التوحيد، تحقيق: بكير طوبال أوغلو ومحمد أروجي (بيروت: دار الصادر، ١٤٢٢/ ٢٠٠١)، ٣٠١-٣٠٢.

(٢٣) راجع. أبو بكر محمد ابن طيب ابن محمد الباقلاني البصري، كتاب التمهيد، تحقيق: ريتشارد يوسف مكارثي (بيروت: المكتبة الشرقية، ١٩٥٧)، ٢٢-٣٢.

(٢٤) راجع. أبو منصور عبد القاهر بن طاهر ابن محمد التميمي البغدادي، أصول الدين، تحقيق: أحمد شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٣/ ٢٠٠٢)، ٩٧-٩٨، ٢٤٥-٢٤٦.

(٢٥) إمام الحرمين أبو المعالي ركن الدين عبد الملك بن عبد الله الجويني، العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، تحقيق: محمد زاهد الكوثري (القاهرة/ المكتبة الأزهرية، ١٤١٢/ ١٩٩٢)، ٣٢.

(٢٦) راجع. أبو المعين ميمون بن محمد النسفي، بحر الكلام، تحقيق: ولي الدين محمد صالح الفرفور (دمشق: مكتبة دار الفرفور، ١٤٢١/ ٢٠٠٠)، ٩٠-١١٠.

(٢٧) البيضاوي، أنوار، ١/ ١٤٩.

(٢٨) النسفي، مدارك، ١/ ٢٣٧-٢٣٨.

(٢٩) الطبري، جامع البيان، ٣/ ٩٣-٩٨.

وبينما كان العديد من العلماء يقسمون المتشابهات إلى أقسام، فقد قسم الغزالي المحكمات أيضاً إلى قسمين. فكان يرى أن القسم الأول من المحكمات، هي الآيات البينة التي لا توجد أية صعوبة في فهم معانيها. والقسم الثاني، هي الآيات التي تحمل معاني ظاهرية ولكنها مستترة الدلالة. وعند النظر إلى هذا الرأي، يُفهم أن الغزالي يرى أنه يمكن تأويل الآيات المحكمات أيضاً وليس المتشابهات فقط. وفيما يتعلق بالآيات المتشابهات، يرى الغزالي أنه يمكن فهم معاني جميع الآيات القرآنية بما فيها الآيات الواردة حول صفات الله عز وجل[٣٠].

تعمق فخر الدين الرازي في مسألة المحكم والمتشابه بشكل مختلف عن العلماء الآخرين، حيث سعى إلى تحديد شروط تقسيم الآيات القرآنية إلى محكمات ومتشابهات. ووفقاً للشروط التي وضعها الرازي، تكون الآيات محكمات أو متشابهات وفقاً لكون اللفظ نصاً[٣١] أو ظاهراً[٣٢] أو مشتركاً[٣٣] أو مجملاً[٣٤]»[٣٥].

من علماء الخلف من له آراء مماثلة لعلماء السلف في مسألة المحكم والمتشابه. ومنهم الشريف الجرجاني (و.٨١٦/ ١٤١٣). يرى الشريف الجرجاني، مثل علماء السلف، أن الآيات التي يرد بها أخبار غيبية تقع في حكم المتشابهات، ووفقاً له، فإن وقوع الآية في حكم المتشابه يرجع إلى غموض معنى لفظ هذه الآية، لذلك لا يمكن لأحد غير الله معرفة معاني هذه الآيات[٣٦].

ووفقاً لبعض الآراء، فإن أول من حاول تصنيف المتشابهات، كان العالم المعتزلي راغب الأصفهاني (و.٤٢٥/ ١٠٣٣)[٣٧]. وبعد هذا التصنيف، سعى العديد من علماء السنة أيضاً إلى تصنيف المتشابهات، وبناءً على ذلك، قسَم العالم الإيراني السني الطيبي (و.٧٤٣/ ١٣٤٣)، المحكمات والمتشابهات إلى أربعة أقسام[٣٨]. كما

(٣٠) أبو حامد محمد بن محمد الغزّالي الطوسي، المستصفى، تحقيق: محمد عبد السلام أبو الشافعي (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٣/ ١٩٩٣)، ٨٥-٨٦.

(٣١) النص: يدل فيه اللفظ على معنى واحد دون احتمال لغيره.

(٣٢) الظاهر: يميل فيه اللفظ إلى معنى محدد من المعنيين الذين يدل عليهما.

(٣٣) المشترك: يدل على اشتراك معنيين في اللفظ فلم يكن حمله على أحد المعنيين أولى من الثاني.

(٣٤) المجمل: يدل على غموض المعنى المقصود من اللفظ.

(٣٥) الرازي، مفاتيح الغيب، ١٥٤-١٧٠.

(٣٦) أبو الحسن على بن محمد بن على السيد الشريف الجرجاني، مجموعة تعريفات، تحقيق: محمد صديق المنشاوي (القاهرة: دار الفضيلة، ٢٠٠٤)، ١٦٧.

(٣٧) لآراء راغب الأصفهاني، راجع أبو القاسم حسين بن محمد راغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق: صفوان عدنان داودي (دمشق: دار الكلام، ١٤٣٥/ ٢٠١٤)، ٤٤٣-٤٤٤.

(٣٨) هذه الأقسام الأربعة عبارة عن أ. المحكم من ناحية اللفظ والمعنى ب. المتشابه من ناحية اللفظ والمعنى ج. متشابه من ناحية اللفظ ومحكم من ناحية المعنى د. محكم من ناحية اللفظ ومتشابه من ناحية المعنى. راجع. أبو محمد شرف الدين حسين بن عبد الله بن محمد الطيبي، فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب، تحقيق: ابن حسن ابن أحمد العمري (دبي: جائزة دبي،

وضع الشاطبي (و.٧٩٠/ ١٣٨٨) أسماء اجتهادية لأقسام المتشابهات. وأطلق اسم متشابه حقيقي على الآيات المتشابهات التي لا يعلمها إلا الله فقط، واسم متشابه إضافي على الآيات المتشابهات التي يمكن للراسخين في العلم فهم معانيها(٣٩). كما رأى علماء مثل ابن تيمية، (و.٧٢٨/ ١٣٢٨)(٤٠)، ومحمد عبدون (و.١٩٠٥)(٤١)، والزرقاني (و.١٣٦٧/ ١٩٤٨)(٤٢)، وسيد قطب (و.١٩٦٦)(٤٣) أن هناك آيات متشابهات حقيقيات في القرآن الكريم.

٢. المحكم والمتشابه وفقاً للشيعة

بشكل عام، ترتبط آراء علماء الشيعة حول مسألة المحكم والمتشابه ارتباطاً مباشراً بمفهوم الظاهر والباطن. ولكن يجب علينا توضيح أن هناك اختلافات(٤٤) بين المدارس الإخبارية والأصولية بخصوص هذه المسألة. تشكلت المدرسة الإخبارية في العصور الهجرية الأربعة الأولى، ويرى منتسبيها أن معاني القرآن يمكن فهمها من قبل الأئمة. ووفقاً للمذهب الشيعي هناك علاقة روحانية بين الأئمة وبين الله عز وجل. ويذكر علماء الإمامية في المصادر التي لا يشتبه في صحتها، أن الوحي قد نزل أيضاً على الأئمة(٤٥). وبحسب هذا المفهوم، فإن الأئمة يتلقون علمهم بالإلهام أو الوحي، وليس علمهم مكتسباً. علاوة على ذلك، فهم يعتقدون أن الإمام علياً رضي الله عنه والأئمة الآخرين، هم ورثة الأنبياء جميعاً، ونزل عليهم العلم أيضاً من الله(٤٦). حيث يعلم الأئمة كل العلوم الواردة في القرآن. حتى إن القرآن نزل بلغة يمكنهم فهمها. وبذلك، فإن المصدر الوحيد لفهم القرآن هو الأئمة والأخبار الواردة عنهم(٤٧).

١٤٣٤/ ٢٠١٣)، ٤/ ١٩-٢١.

(٣٩) الشاطبي، الموافقات، ٣/ ٦٨.

(٤٠) أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، مجموعة الفتاوى، تحقيق: أمير الجزائر وأنور الباز (القاهرة: دار الوفاء، ١٤٢٦/ ٢٠٠٥)، ٣/ ٣٦-٤٩.

(٤١) محمد على بن محمد رشيد رضا، تفسير القرآن الحكيم تفسير المنار (دار النشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠)، ٣/ ١٣٨.

(٤٢) الزرقاني، محمد عبد العظيم، مناهل العرفان في علوم القرآن، تحقيق: أحمد شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٤/ ٢٠٠٣)، ٢/ ٢٩٩.

(٤٣) سيد قطب بن إبراهيم بن حسين الشاذلي، في ظلال القرآن (القاهرة: دار الشروق، ١٤٢٣/ ٢٠٠٣)، ١/ ٣٧٠.

(٤٤) وبينما تعتقد الإخبارية أن الروايات الواردة من الأئمة هي المصادر الوحيدة لفهم الموضوعات الدينية، تعتقد الأصولية بجواز استخدام العقل والاستدلال مع روايات الأئمة.

(٤٥) الكليني، أصول الكافي، ١/ ١٦٣؛ المجلسي، بحار الأنوار، ٦/ ٢٥٠، ٢٨/ ٢٦٧.

(٤٦) الكليني، أصول الكافي، ١/ ١١٢-١٢٧، ١/ ١٥١؛ المجلسي، بحار الأنوار، ٢٦/ ٩٣؛ حنفي شاهين، التصور السني في المصادر الشيعية في الفترات الأولى (أنقرة: دار نشر بيركان، ٢٠١٥)، ٦٨-٦٩.

(٤٧) الكليني، أصول الكافي، ١/ ١٢٨.

ووفقاً لهذا المعتقد تدعي الإخبارية أن جميع آيات القرآن سواء كانت محكمات أم متشابهات، لا يمكن فهمها إلا من خلال الأخبار الواردة عن الأئمة(٤٨).

ومن أهم ممثلي المدرسة الإخبارية في القرون الهجرية الأربعة الأولى، جابر الجعفي الذي تعدّه الإمامية من أوائل المفسرين، (و.١٢٧/ ٧٤٥)، وفرات الكوفي (و.٣١٠/ ٩٢٢)، وأبو جعفر الكومي (و.٣٠٧/ ٩١٩)، والكلياني الذي يعد من أهم أربعة محدثين معتبرين (و.٣٢٩/ ٩٤١)، والشيخ الصدوق (و.٣٨١/ ٩٩١)، حيث ادعى جابر الجوفي في أحد الروايات التي نقلها، أن الأئمة يعرفون معاني المحكمات والمتشابهات بسبب وقوفهم على أسرار القرآن(٤٩)، بينما ذهب فرات الكوفي إلى أبعد من ذلك فيما يتعلق بتعمق الأئمة في العلم، وادعى أن أهل البيت يعلمون علوم التوراة أكثر من أهل التوراة، والإنجيل أكثر من أهل الإنجيل، والقرآن أكثر من أهل القرآن(٥٠). أما أبو جعفر الكومي، فبالرغم من تعريفه المحكمات بأنها الآيات التي لا تحتاج لتأويل، والمتشابهات بأنها الآيات خفية الدلالة التي تحتاج إلى بيان، إلا أنه ذكر أن تأويل القرآن لا يعلمه إلا رسول الله ﷺ وورثته في العلم(٥١). ويعتقد الكلياني والشيخ الصدوق أن المتشابهات لا يعلم ما قصده الله بها سوى الأئمة(٥٢).

بدأت فترة التفسير بالرأي في المذهب الشيعي مع ضعف تيار الإخبارية وظهور مدرسة الأصولية في القرن الخامس الهجري. ونتيجة لذلك ظهرت آراء وأفكار جديدة في مسألة المحكم والمتشابه. ولكن في نقطة ظهور أفكار علمية جديدة، يجب علينا القول إن الشيخ المفيد (و.٤١٣/ ١٠٢٢)، أحد مؤسسي مدرسة الأصولية التي كانت رائدة للطائفة الإمامية، كان رائداً بنفس الشكل أيضاً في مسألة المحكم والمتشابه. على سبيل المثال، رغماً عن الآراء المتشددة لمدرسة الإخبارية فيما يتعلق بعدم إمكانية تأويل الآيات، أجاز الشيخ المفيد تأويل الآيات، حتى إنه أَوِلَ بعضاً منها(٥٣). وعلى هذا النحو، كان انتهى الرأي الموحد في الإمامية، والذي

(٤٨) أبو النصر محمد بن مسعود بن عياش، تفسير العياشي، تحقيق: السيد هاشم الرسولي (بيروت: المؤسسة الإعلامية للمطبوعات، ١٤١١/ ١٩٩١)، ١/ ٢٢-٢٣.

(٤٩) المجلسي، محمد بكر بان محمد تقي، بحار الأنوار (بيروت: مؤسسة الوفاء، ١٩٨٤/ ١٤٠٤)، ٢٣/ ١٧٢؛ ٢٦/ ٢٥٢.

(٥٠) أبو القاسم فرات بن إبراهيم فرات الكوفي، تفسير فرات الكوفي، تحقيق: محمد كاظم، (طهران: مؤسسة الطبع والنشر في وزارة الإرشاد الإسلامي، ١٤١٠)، ٦٨.

(٥١) أبو الحسن على بن إبراهيم هاشم الكومي، تفسير الكومي (بيروت: مؤسسة دار الكتاب، ١٤٠٤)، ١/ ٧، ٩٦؛ ٢/ ١٥٢.

(٥٢) الكلياني، أصول الكافي، ١/ ١٢٦-١٢٧؛ الشيخ الصدوق بن بابويه أبو جعفر بن على بن الحسين بن موسى الكومي، كتاب الاعتقادات (دار النشر: مؤسسة الإمام الهادي، ١٤٣٥)، ٣٧٩-٣٨٧.

(٥٣) راجع. الشيخ المفيد أبو عبد الله محمد العكبري، الفصول المختارة من العيون والمحاسن (دار النشر: المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، ١٤١٣)، ١٣٠.

يرى أنه لا لغير الأئمة فهم الآيات المتشابهات، برأي الشيخ المفيد[٥٤].

ومع ضعف مفهوم الإخبارية مع أبو جعفر الطوسي (و.٤٦٠/ ١٠٦٧)، تلميذ الشيخ المفيد، والطبرسي (و.٥٤٨/ ١١٥٣)، تلميذ الطوسي، بدأ الاعتقاد بأن معاني المتشابهات يمكن فهمها في الانتشار في تلك الفترة. وكما هو معروف، فإن الطوسي والطبرسي، هما أشهر المفسرين الشيعة. وعلى وجه الخصوص، فإن تفسير الطوسي للقرآن بطريقة التفسير بالدراية لأول مرة شكل نقطة تحول في منهج التفسير الشيعي. أثر الطوسي تأثيراً كبيراً في أفكار عدد من المفسرين الشيعة في مسألة المحكم والمتشابه، إذ قسم معاني القرآن إلى أربعة أقسام، وقال إن أحد هذه الأقسام يشمل الآيات التي تتحدث عن الغيب ولا يعلم معانيها إلا الله. وبذلك فقد عبر الطوسي عن رأي مخالف لمنهج التفسير الشيعي. فكما هو معروف يمكن للأئمة معرفة المعاني الظاهرة والباطنة كافة في القرآن وفقاً لمنهج التفسير الشيعي. ولكن الطوسي رأى أنه يمكن فهم معاني الآيات المتشابهات بالأدلة الخارجية، وقال إن قيمة العلماء تقاس بمعرفتهم لمعاني هذه الآيات[٥٥]. أما الطبرسي الذي كان له إسهامات كبيرة في تطور طرق التفسير بالدراية وفقاً للمذهب الشيعي، فقد انتقد الرأي الذي يعتقد بوجود آيات غير معلوم معانيها في القرآن انتقاداً لاذعاً، وسعى الطبرسي لتأكيد رأيه بالقول إنه لا توجد روايات واردة عن الصحابة والتابعين في عدم تفسير آيات في القرآن بسبب عدم معرفة معانيها. وذكر أنه لا توجد أية عقبة في طريق معرفة الراسخين في العلم لمعاني الآيات المتشابهات في القرآن[٥٦].

ظهر منهج المدرسة الأصولية في القرن الخامس الهجري، واستمر حتى القرن الحادي عشر الهجري، وخلال هذه الفترة، دعم أهم علماء الإمامية أمثال: ابن شهر آشوب (و.٥٨٨/ ١١٩٢)، وابن إدريس الحلي (و.٥٩٨/ ١٢٠١)، رأي الطوسي في مسألة المحكم والمتشابه[٥٧]. أما ابن المطهر الحلي (و.٧٢٦/ ١٣٢٥)، فقد

(٥٤) وقد ذكر الشريف الرازي (و.٤٠٦/ ١٠١٥)، من معاصري الشيخ المفيد، وأخيه الشريف المرتضي (و.٤٣٦/ ١٠٤٤)، أنه يمكن فهم باطن معاني آيات القرآن بواسطة الأئمة، مع اعتقادهم أن الراسخين في العلم يمكنهم فهم معاني متشابهات الآيات في القرآن الكريم. ونتيجة لذلك، لم يتمكنوا من التأثير بشكل كبير في علماء الأصولية المتعاقبين عليهم في مسألة المحكم والمتشابه. راجع. أبو الحسن شريف الرازي محمد بن الحسين بن موسى بن محمد الموسوي العلوي، حقائق التأويل في متشابه التنزيل، تحقيق: محمد الرضا على كاشفي (بيروت: دار الأضواء، ١٤٠٦/ ١٩٨٦)، ٩-١٠؛ علم الهدى شريف المرتضى أبو القاسم على بن الحسين بن موسى بن محمد العلوي، الشافي في الإمامة، تحقيق: عبد الزهرة الحسيني الخطيب (طهران: مؤسسة الصادق، ١٤٢٤/ ٢٠٠٤)، ١/ ٣٠٢-٣٠٤..

(٥٥) الطوسي، التبيان، ١/ ٥، ١٠، ٢/ ٣٩٦.

(٥٦) الطبرسي، المجمع، ٢/ ١٩٦.

(٥٧) أبو جعفر بن شهر آشوب رشيد الدين محمد بن علي، متشابه القرآن ومختلفه، تحقيق: حامد جابر حبيب المؤمن (بيروت: مؤسسة العارف، ١٤٢٩/٢٠٠٨)، ١/ ٤٨-٤٩؛ أبو عبد الله محمد بن أحمد بن إدريس الحلي، المنتخب من تفسير القرآن والنكت، تحقيق: السيد مهدي الرجائي (دار النشر: مكتبة آية الله العظمي، ١٤٠٩)، ١/ ١١٤.

دعم رأى علماء الإخبارية في مسألة المحكم والمتشابه بالرغم من كونه أحد علماء الأصولية(٥٨).

نظم محمد أمين الاسترابادي (و.١٠٣٣/ ١٦٢٤)، في القرن الحادي عشر منهج الإخبارية بمفهوم جديد نتيجة لجهد كبير(٥٩). وانتشر بفضله مجدداً الاعتقاد بأن متشابهات القرآن يمكن للأئمة فهمها للمرة الثانية(٦٠). وبناءً على ذلك دافع أهم علماء الإخبارية أمثال: فيض الكاشاني (و.١٠٩١/ ١٦٨٠)(٦١)، والحر العاملي (و.١١٠٤/١٦٩٣)(٦٢)، والبحراني (و.١١٠٧/ ١٦٩٥)(٦٣)، وعبد علي الحويزي (و.١١١٢/ ١٧٠٠)(٦٤)، والمجلسي (و.١١١٠/١٦٩٨)، ونعمة الله الجزائري(٦٥)، عن الاعتقاد بأنه يمكن للأئمة فقط فهم متشابهات القرآن.

استمر هذا النهج الإخباري حتى تراجع مع بداية العصر الحديث. وعاد الفكر الأصولي للانتشار مرة أخرى في العصر الحديث في العلوم الإمامية، ونتيجة لذلك تغير النهج المتبع في مسألة المحكم والمتشابه مجدداً. مع بداية هذه الفترة بدأ تصنيف المتشابه، والتركيز على حَكَم ورود الآيات المتشابهات في القرآن الكريم، وأسباب عدّ الآيات متشابهات. وبناءً على ذلك، عمل على عبد الرزاق مجيد مرزة (و.١٤٢١/ ٢٠٠٠)، على دراسة أسباب عدّ الآيات متشابهات أكثر من مجرد دراستها كمتشابهات فقط. فبينما رأى عبد الرزاق مرزة: أن أسباباً مثل: المعاني اللغوية واختلاف الروايات والقراءات واختلاف المعاني الإصلاحية، تشكل عاملاً كبيراً في عدّ الآيات متشابهات(٦٦). ربط مكارم شيرازي وجود المتشابهات في القرآن الكريم بخصائصه المتعلقة بالهداية وتربية النفس(٦٧).

---

(٥٨) الحلي، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهر، الألفين (دار النشر: دار الهجرة، ١٤٠٩)، ٩٨.

(٥٩) متين يورداغور، «الإخبارية»، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي (إسطنبول: منشورات وقف الديانة التركي، ١٩٨٨)، ١/ ٤٩٠-٤٩١.

(٦٠) راجع. محمد أمين الاسترابادي، الفواضل المدنية، تحقيق: رحمة الله الرحمتي العراقي (دار النشر: مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٢٦)، ٤٩-٥٠.

(٦١) الكاشاني، محسن محمد بن شاه مرتضى، تفسير الصافي (طهران: مكتبة الصدر)، ١/ ٣١٨.

(٦٢) محمد بن الحسن الحر العاملي، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة (دار النشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ١٤٠٩)، ٢٧/ ٢٠١.

(٦٣) هاشم بن سليمان بن إسماعيل البحراني، البرهان في تفسير القرآن (بيروت: مؤسسة الأعلمي، ١٤٢٧/ ٢٠٠٦)، ٢/ ١٠-١١.

(٦٤) عبد علي بن جمعة العروسي الحويزي، كتاب تفسير نور الثقلين، تحقيق: السيد هاشم الرسولي المحلاتي (دار النشر:.....، ١٣٨٣)، ١/ ٣١٥-٣١٧.

(٦٥) المجلسي، البرهان، ٦٦/ ٩١-٩٢، نعمة الله سيد بن عبد الله بن محمد الموسوي الحسين الجزائري، عقود المرجان في تفسير القرآن (دار النشر: إحياء الكتب الإسلامية، ١٤٢٥)، ١/ ٢٨٥-٢٨٦.

(٦٦) على عبد الرزاق مجيد مرزة، التجديد في تفسير القرآن المجيد (دار النشر: المؤسسة الإسلامية للبحوث والمعلومات، ١٤٢٨)، ٤/ ٣٩٧-٤٠٠.

(٦٧) آية الله نصر مكارم شيرازي، الأمثال في تفسير كتاب الله المنزل (بيروت: المؤسسة الإعلامية للمطبوعات، ١٤٣٤/ ٢٠١٣)، ٣/ ١٧٣-١٧٥.

فبينما عبر عدد من علماء الإمامية عن آرائهم في مسألة المحكم والمتشابه في هذه الفترة، ذكر جواد مغنية (و.١٩٧٩)، ومحمد هادي معرفة، من أهم علماء الإمامية، آراء مهمة بخصوص هذه المسألة؛ إذ أبدى جواد مغنية، المعروف بتقارب عدد من آرائه مع آراء علماء السنة، وجهة نظر مماثلة بخصوص هذا الموضوع. وبناءً على ذلك، فقد دعم رأي الشاطبي، من خلال تقسيم الآيات المتشابهات إلى: آيات لا يعلم معناها إلا الله، وآيات يمكن للعلماء معرفة معانيها. وللتذكير، فقد قسَّمَ الشاطبي الآيات المتشابهات إلى حقيقية وإضافية. وذكر جواد مغنية أن فهم معاني الآيات المتشابهات ليس مقتصراً على الأئمة فقط، بل يمكن للعلماء فهمها أيضاً. وبذلك فقد خرج عن آراء علماء الشيعة(٦٨). من ناحية أخرى حاول محمد هادي معرفة تفسير المتشابهات تفسيراً اجتهادياً، ووصف الادعاء بوجود آيات غير معروفة معانيها في القرآن الكريم بالغفلة. ونتيجة لذلك، عمل على تقييم الأقسام المتشابهات تحت مسميين اجتهاديين؛ وهما: ذاتي/ أصلي وعارضي. فعنده: المتشابه الذاتي هو الآيات التي أنزلت متشابهات؛ على سبيل المثال الآيات التي تتحدث عن صفات الله عز وجل أنزلت متشابهات بسبب عدم قدرة الإدراك لدى البشر على فهم هذه الصفات. أما المتشابه العارضي فهو الآيات التي أنزلت محكمات، ثم عدّت متشابهات لوجود صعوبة في فهم معانيها(٦٩).

كان هناك من علماء الأصولية من عاش في تلك الفترة أيضاً، وكان له آراء مماثلة إلى حد ما مع علماء الإخبارية في مسألة المحكم والمتشابه. على سبيل المثال: رأى المفسر محمد بن عبد الرحمن النهاوندي (و.١٣٧١/ ١٩٥١): أن بعض آيات القرآن الكريم لا يعلم معانيها سوى النبي عليه الصلاة والسلام والأئمة معتمداً في ذلك على رواية ما(٧٠). وبالغ الجنابذي (و.١٣٢٧/ ١٩٠٩) في وصفه لمكانة الإمام علي رضي الله عنه، فقال: إنه رَفْعٌ إلى جوار الله(٧١)، وإن روحه في مرتبة أعلى من الأنبياء. وكان يعتقد أن الآيات المتشابهات لا يعلمها إلا الأشخاص الذين رُفعوا إلى جوار الله. علاوة على ذلك، ادعى أن المقصود بقول الله تعالى: «الراسخون في العلم» في الآية السابعة من سورة آل عمران النبيُّ محمدٌ ﷺ والأئمة الاثنا عشر(٧٢).

(٦٨) جواد مغنية بن محمود بن محمد المهدي، تفسير الكاشف (بيروت: دار الأنوار)، ٢/ ٩-١٥.

(٦٩) محمد هادي المعرفة، التمهيد في علوم القرآن (بيروت: دار التعارف للمطبوعات، ١٤٣٢/ ٢٠١١)، ٣/ ١٥-٣٠.

(٧٠) محمد بن عبد الرحيم النهاوندي، نفحة الرحمن في تفسير القرآن (دار النشر: مركز الطباعة والنشر في مؤسسة البعثة)، ١/ ٥٧٨-٥٨٠.

(٧١) ووفقاً للمذهب الشيعي، فإن مقام المشيئة هو المكان الذي تحفظ فيه أسرار القرآن. ولا يمكن للذين لم يُرفَعوا إلى هذا المقام، معرفة علوم القرآن. وبخلاف النبي محمد ﷺ والأئمة، لا يمكن لأي شخص، بما في ذلك الأنبياء الآخرين، الوصول إلى هذا المقام. وبناءً على ذلك، أكثر من يعرف علوم القرآن هم النبي محمد والأئمة. راجع. الجنابذي، بيان السعادة، ١/ ١٦.

(٧٢) الحاج سلطان محمد على شاه الجنابذي، تفسير بيان السعادة في مقامات العبادة (بيروت: المؤسسة الإعلامية للمطبوعات، ١٤٠٨/ ١٩٨٨)، ١/ ٢٠-٢٤٨-٢٤٩.

وبخلاف ما ذكرنا أعلاه بخصوص مسألة المحكم والمتشابه هناك عدد من علماء الشيعة ممن كانت لهم آراء تمدح الصحابة وآراء تذمهم. ومع الأسف كان الكليني والعياشي والكاشاني والمجلسي ضمن الذين ادعوا أن المقصود من المحكم هو الإمام علي رضى الله عنه، أما المقصود بالمتشابه فهم: أبو بكر الصديق وعمر بن الخطاب والسيدة عائشة رضي الله عنهم أجمعين. ووفقاً لهذا الفكر، وبما أن سيدنا علياً رضي الله عنه كان شخصاً قوياً وموثوقاً وصاحب فكر ورأي، فإن كلمة محكم تعكس صفاته هذه. وبما أن الآخرين يحملون صفات عكس صفاته، فكلمة متشابه تعكس صفاتهم هذه[٧٣].

٣. مفهوم ابن عاشور للمحكم والمتشابه

في تناوله لمسألة المحكم والمتشابه، سعى ابن عاشور (و.١٩٧٠) مثل المفسرين الآخرين، إلى إثبات أنه لا يوجد تناقض بين الآية الأولى في سورة هود التي ورد فيها أن القرآن محكم بأكمله، والآية ٢٣ في سورة الزمر، التي ورد فيها أن القرآن متشابه بأكمله، والآية ٧ في سورة آل عمران التي ورد فيها أن القرآن منه آيات محكمات وأخر متشابهات. فكان يرى أن المقصود من أن القرآن محكم بأكمله هو أنه متكامل ومفهوم من الناحية البلاغية والإعجازية. أما المقصود من أن القرآن متشابه بأكمله، هو تشابهه من الناحية الجمالية والبلاغية والتكامل في سرد الحقائق. ويتم التأكيد على هذا المعنى من خلال الآية الكريمة: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ ۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾﴾ [النساء ٤/ ٨٢][٧٤].

وبخصوص مسألة المحكم والمتشابه في الآية السابعة من سورة آل عمران، ذكر ابن عاشور أن هناك رأيين لجمهور العلماء: وفقاً للرأي الأول، فإن الآيات المحكمات هي الألفاظ التي لديها دلالة واضحة وبينة، أما المتشابهات فهي الألفاظ التي لا يعلم معانيها إلا الله. ووفقاً للرأي الثاني فإن المحكمات هي الألفاظ واضحة المعنى، أما المتشابهات فهي الألفاظ غير واضحة المعنى. يميل الرازي لهذا الرأي، وهو يعدّ الألفاظ التي في موقع نص أو ظاهر، محكمات بسبب بيان دلالة معانيها، أما الألفاظ التي تعدّ مجملة أو مُؤوّلة، فتعدّ متشابهات بسبب غموض دلالة معانيها[٧٥].

يدعم ابن عاشور الرأي الثاني من هذين الرأيين اللذين نسبهما إلى جمهور العلماء. ووفقاً له، فإن المقصود بالمحكم هو: الآيات بينة المعنى. والمقصود بالمتشابه: الآيات غامضة المعنى. ومن ضمن أدلته على ذلك قوله:

(٧٣) الكليني، أصول الكافي، ١/ ٢٦١؛ العياشي، تفسير العياشي، ١/ ١٨٥؛ الكاشاني، التفسير الصافي، ١/ ٣١٨؛ المجلسي، بحار الأنوار، ٢٣/ ٢٠٨، ٢٣/ ٢٠٨؛ الحويزي، تفسير نور الثقلين، ١/ ٣١٥-٣١٧؛ النهاوندي، نفحة الرحمن، ١/ ٥٧٩.

(٧٤) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٢/ ١٥٤.

(٧٥) ابن عاشور، التحرير والتنوير ٢/ ١٥٦، ابن عاشور المحكم والمتشابه ٢/ ٧٥٦-٧٥٧.

(أُمُّ الْكِتَابِ) و (تَأْوِيل) في نفس الآية الكريمة. حيث إن قوله: (أُمُّ الْكِتَابِ) يدل على أن الآيات المحكمات بينة وواضحة المعنى. ولهذا السبب فهي تشكل جوهر القرآن الكريم. أما قوله: (تَأْوِيل) فيقصد به تفسير الآيات المتشابهات ب*معنى غير معناها الظاهر*، وبذلك فهي آيات غامضة المعنى. وعلى هذا النحو عدّ ابن عاشور الآيات التي تتحدث عن العقائد والتشريع والأدب والأخلاق والإرشاد داخلة في نطاق المحكمات لكونها بينة المعنى. أما الآيات التي تتحدث عن الغيب؛ مثل: صفات الله وقيام الساعة والصور والروح، فتدخل في نطاق المتشابهات لكونها غامضة المعنى والدلالة[٧٦].

وبالرغم من أن ابن عاشور عدّ المقصود بكلمة (محكم) في الآية السابعة من سورة آل عمران هو الآيات بينة الدلالة، والمقصود بالمتشابه هو الآيات غامضة الدلالة، إلا أنه وصف إطلاق كلمتي محكم ومتشابه على الآيات بهذا المعنى بأنه مجازي الاستخدام. فوفقاً له إذا كانت المحكمات هي الآيات التي تشير إلى معنى واحد، فلا ينبغي أن تسمى الآيات التي تشير إلى أكثر من معنى بالمحكمات. ومع ذلك في بعض الأحيان تسمى الآيات التي تشير إلى أكثر من معنى باسم محكمات. وبالطريقة نفسها إذا كانت المتشابهات هي الآيات غامضة المعنى، فيجب أن تبقى هذه الآيات المتشابهات غامضة الدلالة والمعنى دائماً. ومع ذلك تصبح بعض الآيات المتشابهات واضحة المعنى وبينة الدلالة عند تفسيرها بالأدلة والإشارات[٧٧].

وعندما تطرق ابن عاشور في مسألة الاختلاف حول إمكانية معرفة الآيات المتشابهات سعى إلى توضيح المقصود بعبارة: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾ [آل عمران ٣/ ٧]. ووفقاً له فإن الراسخين هم الذين وصلوا إلى تفاصيل العلم، والقادرون على عرض الأدلة التي توضح مراد الله من الآيات[٧٨].

يقول ابن عاشور إن هناك رأيين متعارضين حول ما إذا كان الراسخون في العلم يمكنهم معرفة معاني الآيات. وقد ذكر العلماء المفسرون الكبار أمثال: ابن عباس، ومجاهد، والربيع بن سليمان، وابن فورك، والقرطبي، وابن عطية، أن الآيات المتشابهات لا يعلمها إلا الله والراسخون في العلم، من خلال عطف قوله: (وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ) على قوله: (إِلَّا اللهُ). ولكن علماء أمثال: عبد الله بن عمر، والسيدة عائشة، وأبي بن كعب، وعروة بن الزبير، والإمام مالك، وفخر الدين الرازي، ذكروا أن الآيات المتشابهات لا يعلمها إلا الله، من خلال الوقوف على قوله: (إِلَّا اللهُ) واعتبار الجملة الآتية في محل جملة ابتدائية[٧٩].

(٧٦) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٢/ ١٥٤-١٥٥؛ ابن عاشور، المحكم والمتشابه، ٢/ ٧٥٤-٧٥٥، ٢/ ٧٦٦.
(٧٧) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٢/ ١٥٤؛ ابن عاشور، المحكم والمتشابه، ٢/ ٧٥٥.
(٧٨) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٢/ ١٦٤-١٦٥؛ ابن عاشور، المحكم والمتشابه، ٢/ ٧٧٠-٧٧١.
(٧٩) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٢/ ١٦٤-١٦٥؛ ابن عاشور، المحكم والمتشابه، ٢/ ٧٧٠-٧٧١.

وقد أَيَّدَ ابن عاشور الرأي الأول على الثاني؛ فوفقاً له إذا لم يكن للراسخين في العلم معرفة تأويل الآيات المتشابهات، فلن تكون هناك فائدة من ذكرهم في الآية الكريمة، حيث أضفى الله عليهم صفة «*راسخون*» لمعرفتهم تأويل الآيات المتشابهات[٨٠].

من ناحية أخرى، بينما كان هناك اختلاف بين جمهور العلماء على المقصود من قوله: (الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ) في مقابل (الراسخون في العلم)[٨١]، عدّ ابن عاشور أن المقصود بذلك هم المنافقون والمشركون والزنادقة. وبينما كانت توضيحات كيف يفسر «الذين في قلوبهم زيغ» الآيات المتشابهات قليلةً جداً في التفاسير؛ فقد أعطى ابن عاشور الرواية الآتية مثالاً على كيفية تأويل المشركين للآيات المتشابهات لإحداث فتنة.:

«ذهب الصحابي خباب بن الأرت إلى العاص بن وائل وطلب منه أن يرد إليه دينه. فقال له العاص بن وائل: أنتم تؤمنون بالبعث بعد الموت، فإذا مت ثم بعثت جئتني ولي مال وولد فأعطيتك.»

وأعطى الرواية الآتية كمثال على تأويل الزنادقة:

«قال محمد بن رزام الطائي: ’عندما كنت في مكة، كان هناك الجنابي، زعيم القرامطة. وفي تلك الأثناء كانوا قد قتلوا الحجاج. وكانوا يقولون: ألم يقل محمد المَكّي ﷺ: أن من ذهب إلى مكة فهو آمن! وأنا قلت إليه ’أن هذه الآية في موقع الأمر بالرغم من صفتها الخبرية. أي ’من ذهب إلى مكة فأعطوا إليه الآمان»[٨٢].

وبالرغم من عدّ المتشابهات أنها الآيات غامضة المعنى، إلا أنها قسمت من قبل عدد من المؤلفين إلى أقسام وفقاً للمعاني التي تشير إليها. وفي هذا الشأن لم يضف ابن عاشور آراء جديدة، بل اكتفى بدعم آراء الشاطبي؛ حيث كان يرى، مثل الشاطبي، أن المتشابهات تنقسم إلى حقيقية وإضافية. ولكن وفقاً له فإن الآيات المتشابهات الحقيقات قليلة للغاية[٨٣].

وبينما كان هناك عدد من الآراء المختلفة في أسباب وجود الآيات المتشابهات في القرآن الكريم، أبدى ابن عاشور رأياً اجتهادياً جديداً؛ حيث ذكر أن وجود الآيات المتشابهات في القرآن الكريم، يرتبط بالإعجاز العلمي والكوني للقرآن. ولكن بسبب عدم فهم بعض الآيات التي تشمل حكماً وأسراراً كونية من قبل المتلقين الأوائل، تم عدّ هذه الآيات متشابهات، ومع تطور العلوم والتكنولوجيا في العصور الآتية ستفهم الأسرار التي تشملها

---

(٨٠) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٢/ ١٦٤-١٦٥؛ ابن عاشور، المحكم والمتشابه، ٢/ ٧٧٠-٧٧١.

(٨١) يعتقد عموماً أن اليهود هم المقصودون بقوله «الذين في قلوبهن زيغ». وهناك روايات أيضاً على أن المقصود بالآية الحرورية والسبئية والخوارج. راجع. الصنعاني، تفسير عبد الرزاق، ١/ ٣٨٢، الطبري، الجامع، ١٢/ ٩٩-١٠٢.

(٨٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٢/ ١٦٢؛ ابن عاشور، المحكم والمتشابه، ٢/ ٧٦٦-٧٦٧.

(٨٣) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٢/ ١٥٦؛ ابن عاشور، المحكم والمتشابه، ٢/ ٧٦٦.

هذه الآيات، وسيظهر الإعجاز العلمي للقرآن الكريم. وبناءً على ذلك، ستعدّ الآيات المتشابهات بمثابة آيات محكمات لاحقاً[٨٤].

يرى ابن عاشور أن وجود الآيات المتشابهات في القرآن الكريم، كان لأسباب تعليمية وإرشادية وتشريعية دائمة وإعجازية، ويعتقد أن البنية الثقافية والمدنية للمتلقين الأوائل ذات صلة مع وجود هذه الآيات المتشابهات. ووفقاً له فإن العرب في فترة نزول القرآن لم يكونوا أصحاب علم وكتابة. ونتيجة لذلك لم يكن أغلب المتلقين ذوي قدرة على فهم العلوم الجديدة التي أوردها القرآن بسبب عدم كفاءة اللغة الموجودة حينها في تحقيق أهداف هذه العلوم الجديدة. وعلى سبيل المثال: تجاوزت علوم القرآن التي أوردها لخدمة البشرية؛ مثل: علوم الطبيعية وعلم الاجتماع والفلسفة والحقوق، قدرة فهم البيئة المتلقية، كل هذه الأمور جعلت من الضروري وجود آيات متشابهات في القرآن الكريم[٨٥].

ووفقاً لابن عاشور فإن الحكمة الأخرى لوجود الآيات المتشابهات في القرآن الكريم، هي دفع المتلقين إلى البحث العلمي والتفكير، فإذا كانت جميع الآيات واضحة ومفهومة للجميع على نفس الشكل، فلن تكون هناك وجهات نظر مختلفة[٨٦].

وفي النهاية، ذكر ابن عاشور حَكَم وجود الآيات المتشابهات في القرآن الكريم كالآتي: أ. إظهار عالمية القرآن وكونيته، ب. إظهار الإعجاز العلمي للقرآن الكريم، ج. ضرورة أسلوبية باعتباره مصدراً للهداية، د. إظهار البنية الثقافية والحضارية للبيئة المتلقية، ع. دفع علماء الإسلام للبحث والتفكير.

وعلى الرغم من عرض العلماء عدداً من الأسباب لتحديد ما إذا كانت الآيات متشابهات، إلا أن ابن عاشور ذكر أنه أجرى بحثاً في هذا الشان وحدد عشرة أسباب نتيجة لهذا البحث؛ والأسباب العشرة التي حددها كالآتي:

١. المعاني التي تجاوزت قدرات إدراك البشر. ذكرت هذه المعاني بشكل غامض بسبب تجاوزها لقدرات إدراك البشر؛ على سبيل المثال: الآيات التي ورد فيها مثال يصعب على البشر إدراك معاني آياتها؛ مثل: مسائل متعلقة بالربوبية والرؤية ويوم القيامة.

٢. المعاني التي يجب تقديمها بشكل مجمل بناءً على الحَكَم. هذه المعاني يمكن فهمها فقط عن طريق التأويل؛ مثل:

(٨٤) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٢/ ١٥٧-١٥٨؛ ابن عاشور، المحكم والمتشابه، ٢/ ٧٥٨-٧٦٠..

(٨٥) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٢/ ١٥٧-١٥٨؛ ابن عاشور، المحكم والمتشابه، ٢/ ٧٥٨-٧٦٠.

(٨٦) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٢/ ١٥٧-١٥٨؛ ابن عاشور، المحكم والمتشابه، ٢/ ٧٥٨-٧٦٠.

المعاني التي تشمل عليها الحروف المقطعة، وآيات مثل: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ٥﴾ [طه ٢٠/ ٥]، و﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾ [البقرة ٢/ ٢٩].

٣. المعاني التي تكون فيها اللغة غير كافية للتعبير. عُرضت هذه المعاني بشكل يمكن للبشر فهمه بسبب صعوبة توضيحها بشكل تام باللغة. ويمكن إعطاء مثال على ذلك الآية التي تقول: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ﴾ [النور ٢٤/ ٣٥]، والآيات التي تذكر صفات الله مثل الرؤوف والمتكبر.

٤. المعاني التي لا يمكن فهمها إلا بتطور العلوم. بالرغم من عدم فهم هذه المعاني من قبل المتلقين الأوائل، إلا أنه يمكن فهمها فهماً صحيحاً بواسطة أهل العلوم الذي يعيشون في العصور الآتية نتيجة لإعجاز القرآن العلمي، ويمكن عرض الآيات القرآنية الآتية كمثال لذلك:

﴿وَٱلشَّمۡسُ تَجۡرِي لِمُسۡتَقَرّٖ لَّهَاۚ﴾ [يس ٣٦/ ٣٨].

﴿وَأَرۡسَلۡنَا ٱلرِّيَٰحَ لَوَٰقِحَ﴾ [الحجر ١٥/ ٢٢].

﴿وَيُكَوِّرُ ٱلنَّهَارَ عَلَى ٱلَّيۡلِۖ﴾ [الزمر ٣٩/ ٥].

﴿وَتَرَى ٱلۡجِبَالَ تَحۡسَبُهَا جَامِدَةٗ وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ ٱلسَّحَابِۚ﴾ [النمل ٢٧/ ٨٨].

٥. بعض المجازات والكنايات المستعملة في اللغة العربية. توقف العلماء على تفسير هذه الآيات بسبب عدم صحة التفسير من خلال المعاني الظاهرية؛ على سبيل المثال في الآيات: ﴿وَٱلسَّمَآءَ بَنَيۡنَٰهَا بِأَيۡيْدٖ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ ٤٧﴾ [الذاريات ٥١/ ٤٧]، ﴿وَٱصۡبِرۡ لِحُكۡمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعۡيُنِنَاۖ﴾ [الطور ٥٢/ ٤٨]، ﴿وَيَبۡقَىٰ وَجۡهُ رَبِّكَ ذُو ٱلۡجَلَٰلِ وَٱلۡإِكۡرَامِ ٢٧﴾ [الرحمن ٥٥/ ٢٧]، ﴿إِنَّ ٱلۡمُنَٰفِقِينَ يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَهُوَ خَٰدِعُهُمۡ﴾ [النساء ٤/ ١٤٢]، يظهر ذلك في قوله: اَيْد، و اَعْيُنِ، و وَجْه، وخَادِع.

٦. بعض الألفاظ التي لم تكن معروفة بشكل منتشر بين العرب عند نزول القرآن. والآيات الآتية مثال على ذلك:

﴿وَفَٰكِهَةٗ وَأَبّٗا ٣١﴾ [عبس ٨٠/ ٣١][87]، ﴿أَوۡ يَأۡخُذَهُمۡ عَلَىٰ تَخَوُّفٖ﴾ [النحل ١٦/ ٤٧][88]، ﴿وَءَاتَتۡ كُلَّ

(٨٧) ويدل عدم معرفة أبي بكر وعمر بن الخطاب، رضى الله عنهما، لمعنى كلمة أَبًّا على أن هذه الكلمة لم تكن منتشرة بين العرب في وقت نزول القرآن الكريم. ونتيجة لذلك قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه، أثناء قراءة آية وَفَاكِهَةً وَأَبًّا في الخطبة: «إننا نعلم معنى فاكهة، ولكن ما معنى أَبًّا؟». راجع. أبو عثمان سعيد بن منصور بن شعبة الخراساني، التفسير من سنن سعيد بن منصور، تحقيق: سعد ابن عبد الله بن عبد العزيز آل حميد (الرياض: دار الصميعي، ١٤١٧/ ١٩٩٧)، ١/ ١٨١.

(٨٨) ووفقاً لرواية سعيد بن المسيب لم يكن عمر بن الخطاب، رضى الله عنه، يعرف معنى كلمة تَخَوُّف. ووفقاً لهذه الرواية إن سيدنا

﴿وَٰحِدَةٖ مِّنۡهُنَّ سِكِّينٗا﴾ [يوسف ١٢/ ٣١]وَءَاتَتْ كُلَّ وُحِدَةٍ مِّنْهُنَّ سِكِّينًا[89]، ﴿إِنَّ إِبۡرَٰهِيمَ لَأَوَّٰهٌ حَلِيمٞ ١١٤﴾ [التوبة ٩/ ١١٤]، ﴿وَلَا طَعَامٌ إِلَّا مِنۡ غِسۡلِينٖ ٣٦﴾ [الحاقة ٣٩/ ٣٦][90].

٧. بعض المصطلحات الدينية التي لم يكن العرب يعرفون معانيها. أصبحت معاني بعض هذه المفاهيم الدينية شائعة بين المسلمين في فترة نزول القرآن، وظل بعضها مجملاً بسبب عدم شيوع معانيه. كما يفهم من قول عمر بن الخطاب رضى الله عنه «آيات الربا كانت آخر الآيات المنزلات. *ومات الرسول ﷺ قبل أن يفسر معانيها*»[91]. *أن الربا كان مصطلحاً غير معروف معناه الشرعي بين العرب.*

٨. بعض الأساليب التي تخص العرب في فترة نزول القرآن؛ فعدّت بعض الأساليب متشابهات بسبب عدم فهمها فهماً صحيحاً من قبل المجتمعات التي عاشت في العصور الآتية. على سبيل المثال: حرف الكاف في آية: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞ﴾ [الشورى ٤٢/ ١١]، يوضح نفس معنى كلمة: (مِثْل) بسبب وروده في أول الكلمة. وقد كانت هناك مثل هذه الاستخدامات بين العرب في فترة نزول القرآن، ولكن الأجيال الآتية عدّت مثل هذه الآيات متشابهات بسبب عدم إلمامهم بذلك.

٩. الآيات التي تتحدث عن بعض عادات العرب؛ فقد فُهمت هذه الآيات فهماً صحيحاً من قبل متلقيها الأوائل، ولكن الأجيال الآتية عدّتها متشابهات بسبب عدم فهمها على نفس النحو. ويمكن عرض الآيات القرآنية الآتية كمثال لذلك:

﴿أُحِلَّ لَكُمۡ لَيۡلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمۡۚ هُنَّ لِبَاسٞ لَّكُمۡ وَأَنتُمۡ لِبَاسٞ لَّهُنَّۗ عَلِمَ ٱللَّهُ أَنَّكُمۡ كُنتُمۡ تَخۡتَانُونَ أَنفُسَكُمۡ فَتَابَ عَلَيۡكُمۡ وَعَفَا عَنكُمۡۖ﴾ [البقرة ٢/ ١٨٧].

﴿لَيۡسَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ جُنَاحٞ فِيمَا طَعِمُوٓاْ إِذَا مَا ٱتَّقَواْ وَّءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ ثُمَّ

عمر قرأ آية أَوْ يَأْخُذَهُمْ عَلَى تَخَوُّف وهو على المنبر، وسأل جماعة المصلين عن معنى كلمة تَخَوُّف. فقام شخص من قبيلة هذيل، وقال إنّ هذه الكلمة مستخدمة في لهجتهم بمعنى نقصان. راجع. محيي الدين مصلح الدين مصطفى القُوجَوي شيخ زاده، حاشية محيي الدين شيخ زاده على تفسير القاضي البيضاوي، تحقيق: محمد عبد القادر شاهين (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٩)، ٥/ ٢٧٧.

(٨٩) ويفهم أن كلمة سِكِّين أيضاً الواردة في الآية الكريمة لم تكن منتشرة بين العرب في فترة نزول القرآن؛ إذ إن أبا هريرة الذي سمع كلمة سِكِّين لأول مرة في حديث الرسول ﷺ قال: «أقسم بالله أنني سمعت كلمة سِكِّين لأول مرة ذلك اليوم من النبي ﷺ. فنحن نقول المُدْيَة على السكين». راجع. أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني، فتح الباري في شرح صحيح البخاري، تحقيق: عبد العزيز بن عبد الله بن الباز (دار النشر: دار الكتب السفلية)، ٦/ ٤٥٨.

(٩٠) كما يفهم من قول ابن عباس: «لا أعرف معنى كلمتي: الأواه وغِسْلينٍ» أن هاتين الكلمتين لم تكونا منتشرتين بين العرب في فترة نزول القرآن. راجع. القرطبي، التذكار، ٣١٣.

(٩١) ابن ماجة، كتاب التجارات، (١٢٧٦).

ﭐتَّقَواْ وَّءَامَنُواْ ثُمَّ ٱتَّقَواْ وَّأَحۡسَنُواْۚ وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلۡمُحۡسِنِينَ ٩٣﴾ [المائدة ٥/ ٩٣].

تتحدث هذه الآية الأخيرة عن عادة شرب الخمر المنتشرة بين العرب قبل تحريمه.

١٠. الفهم السطحي؛ فيرفض الذين في قلوبهم زيغ تأويل هذه الآيات، ويفسروها بمعانيها الظاهرية؛ إذ يعدّ الذين في قلوبهم زيغ أن معظم آيات القرآن متشابهات، ويؤولونها وفقاً لأغراضهم، ويعارض الذين في قلوبهم زيغ آراء علماء السلف والخلف، ويفسرون القرآن بالمعنى الظاهري فقط، فهم يعتمدون على قوله: ﴿ إِنِ ٱلۡحُكۡمُ إِلَّا لِلَّهِۖ ﴾ [الأنعام ٦/ ٥٧]، ويدعون أنه لا يمكن لأي شخص تأويل معاني القرآن. ويمكن عرض الآية القرآنية الآتية كمثال لذلك: ﴿ يَوۡمَ يُكۡشَفُ عَن سَاقٖ ﴾ [القلم ٦٨/ ٤٢][٩٢].

وبعد أن أوضح ابن عاشور أسباب عدّ الآيات متشابهات، ذكر أنه هناك مجموعة من الآيات التي لا يمكن عدّها متشابهات وسردها على النحو الآتي:

١. الآيات التي توضح أنه لا يمكن الوصول لبيانها؛ على سبيل المثال في الآية الكريمة: ﴿ وَيَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنۡ أَمۡرِ رَبِّي ﴾ [الإسراء ١٧/ ٨٥]، يفهم أن أسرار الروح لا يعلمها إلا الله.

٢. الآيات التي تشير إلى عدم إمكانية معرفة وقت تحققها، ففي الآية الكريمة: ﴿ يَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلسَّاعَةِ أَيَّانَ مُرۡسَىٰهَاۖ قُلۡ إِنَّمَا عِلۡمُهَا عِندَ رَبِّيۖ ﴾ [الأعراف ٧/ ١٨٧]، يفهم أن موعد قيام الساعة لا يعلمه إلا الله فقط.

٣. الآيات التي ليس من المناسب تفسيرها بمعانيها الظاهرية بسبب الأدلة الخارجية. ويظهر ذلك في قوله: ﴿ وَٱسۡتَفۡزِزۡ مَنِ ٱسۡتَطَعۡتَ مِنۡهُم بِصَوۡتِكَ ﴾ [الإسراء ١٧/ ٦٤]، فهذا المعنى الظاهر ليس هو المقصود؛ فالله تعالى لا يأمر بإيقاع عباده في الكفر. والدليل الخارجي على ذلك يظهر في قوله: ﴿ إِن تَكۡفُرُواْ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِيٌّ عَنكُمۡۖ وَلَا يَرۡضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلۡكُفۡرَۖ ﴾ [الزمر ٣٩/ ٧]، *وقوله:* ﴿ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلۡفَسَادَ ٢٠٥ ﴾ [البقرة ٢/ ٢٠٥]»[٩٣].

٤. آراء الطباطبائي حول المحكم والمتشابه

سعى محمد حسين الطباطبائي (و.١٩٨١)، مثل ابن عاشور، إلى إيضاح أنه لا يوجد تناقض بين الآيات التي توضح أن القرآن محكم بأجمله ومتشابه بأجمله وأقسام منه محكمات وأخرى متشابهات. ووفقاً له فإن المقصود بأن القرآن محكم بأجمله كما ورد في الآية الأولى من سورة هود، أن آيات القرآن الكريم واضحة وبينة وبعيدة عن الغموض ومحكمة تجاه التفسير الخاطئ. أما المقصود بأن القرآن متشابه بأجمله كما ورد في الآية ٢٣

(٩٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٢/١٥٨-١٦٠؛ ابن عاشور، المحكم والمتشابه، ٢/ ٧٦١-٧٦٥؛ أنور أربا، «بحث تاريخي ودلالي حول معاني الآيات المتشابهات»، جامعة أنقرة مجلة كلية الإلهيات ٤٣/ ٢ (٢٠٠٢)، ١٥١-١٦٨.

(٩٣) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٢/ ١٦٠؛ ابن عاشور، المحكم والمتشابه، ٢/ ٧٦٥.

من سورة الزمر هو أن ألفاظ القرآن، سواء كانت محكمة أم متشابهة، موحدة فيما يتعلق بالإعجاز والجماليات والأسلوب وفصاحة اللغة(٩٤).

ووفقاً للطباطبائي فإن المقصود بأن بعض آيات القرآن محكمات، وفقاً لما ورد في الآية السابعة من سورة آل عمران، هو وجود آيات لديها معنى دلالي معين، ولا يتداخل معناها مع معانٍ أخرى. أما المقصود بأن بعض آيات القرآن متشابهات هو وجود آيات تتداخل معانيها الظاهرية مع معانيها الأصلية(٩٥).

عدّ الطباطبائي التعريفات الآتية مناسبة لدعم المعاني التي تصورها لمصطلح محكم ومتشابه في الآية، وللآيات المحكمات والمتشابهات بالمعنى العام: «المقصود بالمحكمات: هي الآيات التي تتحدث عن المبادئ العامة للقرآن. أما المقصود بالمتشابهات: الآيات التي تكتسب معانيها وضوحاً في إطار هذه المبادئ العامة»(٩٦).

علاوة على ذلك أعطى الطباطبائي المثال العملي الآتي، بغرض تفريق الآيات المتشابهات عن المحكمات: «لا يمكن للمستمع فهم المعنى المقصود من الآيات المتشابهات عند فهمها لأول مرة، بل يدور حول بعض المعاني حتى يصل إلى الآيات المحكمات، وهذا النوع من الآيات يسمى متشابهات»(٩٧).

وإضافة إلى توضيح الطباطبائي للمحكم والمتشابه على النحو الموضح أعلاه، ذكر الطباطبائي أن جميع آيات القرآن، باستثناء الحروف المقطعة، بينة المعنى باتجاه معين، ولهذا السبب تعدّ محكمة على النحو الآتي:

«لا يوجد آية واحدة في القرآن مجهولة المعنى. وبناءً على ذلك تعدّ الآيات محكمات من تلقاء نفسها كما هو الأمر في الآيات المحكمات، أو تصبح محكمات بشكل غير مباشر من خلال الآيات المحكمات كما هو الأمر في الآيات المتشابهات. أما بالنسبة للحروف المقطعة في بدايات السور، فهي ليست كلمات بالمعني الطبيعي، ولا تحمل معنى يمكن للمرء فهمه. ولهذا السبب، ليس لديها معاني لفظية واضحة، ولا يمكن إدراجها في تصنيف المحكم والمتشابه»(٩٨).

وبناءً على هذا التفسير، يرى الطباطبائي أن هناك ثلاث مجموعات للآيات القرآنية، الأولى هي الآيات المحكمات المباشرة، والثانية هي الآيات المحكمات غير المباشرة، والثالثة هي الآيات غير المحكمات وغير

(٩٤) الطباطبائي، الميزان، ٣-٤/ ١٦، الطباطبائي، القرآن في الإسلام، ٤٦.
(٩٥) الطباطبائي، الميزان، ٣-٤/ ١٦، الطباطبائي، القرآن في الإسلام، ٤٧.
(٩٦) الطباطبائي، الميزان، ٣-٤/ ١٧؛ محمد حسين الطباطبائي، الإعجاز والتحدي في القرآن الكريم، تحقيق: قاسم الهاشمي (بيروت: المؤسسة الإعلامية للمطبوعات، ١٤٢٣/ ٢٠٠٢)، ٦٩.
(٩٧) الطباطبائي، الميزان، ٣-٤/ ١٦.
(٩٨) الطباطبائي، القرآن في الإسلام، ٣٨-٣٩.

المتشابهات؛ فالآيات المتشابهات هي التي تحتاج إلى دليل خارجي لتحديد معانيها، ولكن هناك عدد من الآراء المختلفة حول طريقة تحديد الأدلة الخارجية. وفي هذه المسألة، دافع الطباطبائي عن الرأي الذي يعتقد بإمكانية فهم معاني دلالات الآيات المتشابهات من خلال الآيات المحكمات فقط، ووفقاً له هناك آيات مكملة للمعاني التي تشير إليها كل آية متشابهة في القرآن الكريم؛ على سبيل المثال الآية: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه ٢٠/ ٥]، هي آية متشابهة وغامضة المعنى والدلالة؛ فكيفية استواء الرحمن على العرش من الأمور غير المعروفة، ولكن عند التدقيق في الآية المحكمة: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ﴾ [الشورى ٤٢/ ١١] يفهم أن المقصود بمعنى استوى، هو «السيطرة على الملك» و«الإحاطة بكل شيء»[٩٩].

من ناحية أخرى، عرَفَ عدد من المفسرين الآيات المتشابهات على أنها الآيات التي تحتاج إلى تأويل. ولكن ذكر الطباطبائي أن الآيات لا يمكن أن تكون متشابهات بسبب حاجتها للتأويل؛ إذ يرى أن لكل آية تأويلاً سواء كانت محكمة أم متشابهة. لذلك فإن ظاهرة التأويل ليست مقياساً لعدّ الآيات محكمات ومتشابهات. ونحن نعتقد أن اعتقاد الطباطبائي في أن لكل آية تأويلاً يرجع إلى تأثير منهج الإمامية الذي يؤمن بأن: «لكل آية تأويل. وأفضل من يعلمه هم الأئمة»[١٠٠].[١٠١]

وكان يوافق الطباطبائي علماء الشيعة الأصوليين فيما إذا كان يمكن معرفة معاني الآيات المتشابهات. ووفقاً له لا توجد آية غامضة وغير مفهومة بين آيات القرآن، حتى لو كانت واحدة فقط. فلا يتناسب ذلك مع فصاحة القرآن الكريم. علاوة على ذلك أورد القرآن نفسه أن آياته واضحة[١٠٢]: ﴿كِتَٰبٞ فُصِّلَتۡ ءَايَٰتُهُۥ قُرۡءَانًا عَرَبِيّٗا لِّقَوۡمٖ يَعۡلَمُونَ ۝٣﴾ [فصلت ٤١/ ٣].

ووفقاً للطباطبائي فإن الاختلاف حول ما إذا كان هناك آيات غير معروفة المعنى في القرآن الكريم كان بسبب الموقع الإعرابي لحرف الواو في بداية قوله: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ﴾ [آل عمران ٣/ ٧]؛ حيث إن بعض المفسرين رأى أن حرف الواو في موقع أداة عطف. وعطفت الآية الواردة بعده على لفظ الجلالة اللهُ في الآية: ﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ﴾ وبذلك فسرها بمعنى أنه: «لا يعلم معاني الآيات المتشابهات إلا الله والراسخون في العلم»، وعدّ بعضهم الآخر الواو بمثابة أداة استئنافية، وفسرها بمعنى: «لا يعلم معنى الآيات المتشابهات إلا الله»[١٠٣].

---

(٩٩) الطباطبائي، الميزان، ٣-٤/ ١٦أ ٣٢، الطباطبائي، القرآن في الإسلام، ٥١-٥٢.

(١٠٠) العياشي، تفسير العياشي، 23-22/ I، أبو الحسن محمد بن الحسين بن موسى بن محمد الشريف الرضي الموسوي العلوي، المجازات النبوية، تحقيق: طه محمد الزيني (دار النشر: مكتبة بصيرتي)، ٢٥١؛ المجلسي، بحار الأنوار، ٢٢/ ١٩٧؛ حر العاملي، وسائل الشيعة، ٢٧/ ١٩٦.

(١٠١) الطباطبائي، الميزان، ٣-٤/ ١٩، ٣٤، الطباطبائي، القرآن في الإسلام، ٥٠.

(١٠٢) الطباطبائي، الميزان، ٣-٤/ ١٩، ٢٧، الطباطبائي، القرآن في الإسلام، ٥١.

(١٠٣) الطباطبائي، الميزان، ٣-٤/ ١٩، ٣٨، الطباطبائي، الإعجاز والتحدي، ٩٠.

وبالرغم من دفاع الطباطبائي عن الاعتقاد بأن معاني الآيات المتشابهات يمكن معرفتها، إلا أنه كان يرى أن حرف الواو ليس بأداة عطف. وعلى قدر علمنا لا يوجد أي مفسر يدافع عن إمكانية معرفة تأويل القرآن ولا يعتقد أن الواو ليس بأداة عطف. وكما نفهم من المعلومات الواردة أعلاه فإن عدّ حرف الواو في محل أداة عطف يعد دليلاً مهماً على إمكانية معرفة تأويل الآيات المتشابهات. وبناءً على ذلك ليس من الممكن عدم عدّ حرف الواو في محل أداة عطف. ولكن الطباطبائي ذكر مبرره للاعتقاد بعكس ذلك على النحو الآتي:

«إذا عددنا أن حرف الواو في محل أداة عطف، وفُهم من ذلك أن الراسخين في العلم يمكنهم معرفة تأويل الآيات المتشابهات، ففي تلك الحالات، ستشمل عبارة «الراسخون في العلم» رسول الله ﷺ بسبب معناها العام غير المحدد، وبذلك سيفهم أن رسول الله لم يكن يعرف تأويل الآيات المتشابهات. ولكن هل من الممكن ألا يعرف رسول الله ﷺ معاني الآيات المتشابهات مع العلم أن القرآن قد نزل على قلبه؟ علاوة على ذلك عندما يتم ذكر الرسول مع الأمة أو مجتمع ما فإن أسلوب القرآن في هذا الأمر واضح؛ حيث يذكر اسم رسول الله أولاً بغرض التشريف، ثم الآخرين. والآيات الآتية مثال على ذلك:

﴿ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلۡمُؤۡمِنُونَۚ﴾ [البقرة ٢/ ٢٨٥]، ﴿ثُمَّ أَنزَلَ ٱللَّهُ سَكِينَتَهُۥ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ وَعَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ [التوبة ٩/ ٢٦]، ﴿لَٰكِنِ ٱلرَّسُولُ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَعَهُۥ﴾ [التوبة ٩/ ٨٠]، ﴿وَهَٰذَا ٱلنَّبِيُّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْۗ﴾ [آل عمران ٣/ ٦٨]، ﴿لَا يُخۡزِي ٱللَّهُ ٱلنَّبِيَّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَعَهُۥۖ﴾ [التحريم ٦٦/ ٨]، وإذا تم تضمن رسول الله ﷺ في عبارة ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ﴾، فستكون الآية كما يلي: «لا يعلم تأويلها إلا الله ورسوله والراسخون في العلم»[١٠٤].

وبالرغم من عدم عدّ الطباطبائي أن حرف الواو ليس أداة عطف، وبذلك أصبح المعنى أنه: «ليس لأحد غير الله معرفة تأويل المتشابهات»، إلا أنه ذكر أنه يمكن للآخرين معرفة معاني المتشابهات على النحو الآتي:

«توضح الآية توضيحاً صريحاً أن القدرة على معرفة تأويل المتشابهات خاصة بالله عز وجل. ولكن هذا لا يعنى عدم وقوع استثناء التعميم في الآية الكريمة. ونتيجة لذلك، ﴿عَٰلِمُ ٱلۡغَيۡبِ فَلَا يُظۡهِرُ عَلَىٰ غَيۡبِهِۦٓ أَحَدًا ۝٢٦﴾ [الجن ٧٢/ ٢٦]. أن علم الغيب لا يعلمه إلا الله. إلا أنه أوضح في قوله: ﴿إِلَّا مَنِ ٱرۡتَضَىٰ مِن رَّسُولٖ﴾ [الجن ٧٢/ ٢٧] أن يمكن للآخرين معرفته (برضا الله) كاستثناء للآية السابقة[١٠٥].

ونحن نعتقد أن رأي الطباطبائي حول عدم ذكر رسول الله بشكل منفصل عن «الراسخون في العلم»،

(١٠٤) الطباطبائي، الميزان، ٣-٤/ ٢٢.

(١٠٥) الطباطبائي، الميزان، ٣-٤/ ٢٢، الطباطبائي، القرآن في الإسلام، ٦٢-٦٤.

ليس معقولاً، لأن ذكر اسم رسول الله بشكل منفصل في الآيات المذكورة أعلاه، لا يتطلب بالضرورة ذكر اسمه بشكل منفصل في الآيات الأخرى[١٠٦]. إضافة إلى ذلك في بعض الآيات التي ورد فيها مدح اجتماعي لم يذكر اسم رسول الله بشكل منفصل، بل ذكر مع هذا المجتمع. وكمثال على ذلك قوله: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُوْلُواْ ٱلْعِلْمِ قَآئِمَۢا بِٱلْقِسْطِۚ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ١٨﴾ [آل عمران ٣/ ١٨].

لا يبدو رأي الطباطبائي بشأن مسألة الاستثناء معقولاً؛ لأن معرفة ما إذا كان من الممكن تأويل الآيات المتشابهات يتعلق باعتبار حرف الواو أداة عطف أو أداة استئناف كما ذكرنا أعلاه. علاوة على ذلك لم يتم العثور على آية معلومة بشأن ورود أي آية قرآنية كاستثناء للتعميم في قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ﴾. وبالرغم من ذكر الطباطبائي وجود استثناء للآية إلا أنه عرض الاستثناء في الآيات الأخرى كمثال.

وعن رأيه في حكمة وجود آيات متشابهات في القرآن الكريم، ذكر الطباطبائي وجود اعتراض موجه للمسلمين في هذا الشأن على النحو الآتي:

«يشتمل القرآن الكريم على التزامات ومسؤوليات الإنسان حتى قيام الساعة، فهو كلمة الفصل بين الحق والباطل. ولكن منتسبي المذاهب يسعون إلى اشتقاق أدلة من القرآن الكريم، كي يثبتوا أن آراءهم المذهبية صحيحة. والسبب الرئيس لكل ذلك هو احتواء القرآن الكريم على آيات محكمات وآخر متشابهات. ألن يكون القرآن أكثر ملاءمة لغرضه إذا كان خالياً من الآيات المتشابهات، وكل آياته واضحة المعنى؟ وعليه فلم يكن لهذا الاختلاف أن يظهر؟»[١٠٧].

وأمام هذا الاعتراض نقل الطباطبائي ثلاثة آراء للإمام محمد عبده، دون ذكر اسمه، بشأن الحكمة من وجود آيات متشابهات في القرآن الكريم، وسعى إلى توضيح أن هذه الآراء ليست مناسبة للرد على الاعتراض المذكور أعلاه. والآراء الثلاثة لمحمد عبده كالآتي:

١. إن إحدى حكم وجود الآيات المتشابهات في القرآن الكريم هي الحث على تجنب مخالفة أوامر الله، والتسليم لأوامر رسول الله؛ لأنه لو كانت جميع آيات القرآن الكريم مفهومة للجميع بنفس الطريقة، فكان من الممكن حدوث بعض أوجه القصور في إطاعة أوامر الله ورسوله[١٠٨].

يرى الطباطبائي أن هذا الرأي لا يصلح أن يكون رداً على الاعتراض المذكور أعلاه، ووفقاً لذلك يعبر

(١٠٦) المعرفة، مدخل علوم القرآن، ٢٢٩.

(١٠٧) الطباطبائي، الميزان، ٣-٤/ ٤٣، ٣٨، الطباطبائي، الإعجاز والتحدي، ٩٩.

(١٠٨) رشيد رضا، المنار، ٣/ ١٤١؛ الطباطبائي، الميزان، ٣-٤/ ٤٤، الطباطبائي، الإعجاز والتحدي، ١٠٠.

هذا الرأي عن حالة الخضوع التي تحدث نتيجة بعض المشاعر التي يشعر بها الضعيف أمام القوي؛ على سبيل المثال: يخضع الإنسان لله عز وجل نتيجة لتأثير صفات الله عليه، مثل قدرة الله وعظمته اللامحدودة. ومع ذلك، ليس هذا هو الحال مع الآيات المتشابهات؛ فمثلا يعتقد الشخص الذي يفهم معنى متشابه فهماً خاطئاً، أنه يفهم معناه فهماً صحيحاً. وكيف سيكون معنى الخضوع للمتشابهات بالنسبة للشخص الذي وقع في هذه الحالة؟[109]

٢. والحكمة الثانية لوجود الآيات المتشابهات في القرآن الكريم هي تنشيط وظائف العقل، فكما هو معروف أنّ الآيات المتشابهات غامضة المعنى الدلالي، ويحتاج العقل إلى البحث والتفكير لفهم هذه المعاني الغامضة، وعليه فإن أثمن ما يملكه الإنسان، العقل، سيكون له دور نشط في التربية البشرية ولن يفقد وظيفته[110].

لا يقبل الطباطبائي هذا الرأي أيضاً، ووفقاً له، خلق الله تعالي للإنسان الكثير من الآيات في عالمه الداخلي والخارجي لحثه على استخدام عقله، وذكر الله في القرآن الكريم الكثير من الآيات التي تحث الإنسان على التفكير في الآفاق وفي الأنفس بأسلوب مستتر ومفصل. وبناءً على ذلك أمر القرآن بالتفكر في موضوعات مثل السماء والأرض والجبال والأشجار والحيوانات وخلق الإنسان واختلاف الألسنة والألوان. علاوة على ذلك يحث القرآن على التعقل والتفكر والسعي في الأرض وتعلم الدروس المستفادة من مصير الأمم البائدة، وبالرغم من كل ذلك لن يكون من المجدي القول إن العناصر التي تسببت في الاختلافات الفكرية (الآيات المتشابهات) تحمي وتحافظ على وظائف العقل[111].

٣. ومن حكم وجود الآيات المتشابهات في القرآن الكريم أن تكون ذات صلة بمستوى ثقافة المجتمع الذي أرسل إليه الأنبياء؛ فهناك أشخاص أذكياء وأغبياء وعلماء وجهلة في المجتمع الذي تلقى الوحي. وعليه قد لا يكون من الممكن أحياناً ذكر معنى معين بما يسمح بفهم أبعاده الداخلية وحقائقه الكاملة فهماً صحيحاً على نفس النحو من قبل الجميع[112].

رفض الطباطبائي رأي الشيخ محمد عبده بمبدأ «لا يمكن فهم الأيات المتشابهات إلا من خلال الآيات المحكمات»، ووفقاً للطباطبائي في سياق هذا الرأي لا يمكن للعوام فهم معاني الآيات المتشابهات مطلقاً، ومع ذلك من المعروف أن بعض آيات القرآن الكريم تفسر بعضها الآخر. وبناءً على ذلك يمكن للجميع، سواء

(١٠٩) الطباطبائي، الميزان، ٣-٤/ ٤٤، ٣٨، الطباطبائي، الإعجاز والتحدي، ١٠٠.

(١١٠) رشيد رضا، المنار، ٣/ ١٤١؛ الطباطبائي، الميزان، ٣-٤/ ٤٤، الطباطبائي، الإعجاز والتحدي، ١٠٠.

(١١١) الطباطبائي، الميزان، ٣-٤/ ٤٤، الطباطبائي، الإعجاز والتحدي، ١٠٠.

(١١٢) رشيد رضا، المنار، ٣/ ١٤١؛ الطباطبائي، الميزان، ٣-٤/ ٤٤، الطباطبائي، الإعجاز والتحدي، ١٠٠.

كانوا من العوام أم الخواص، فهم معاني الآيات المتشابهات عند إرجاعها للآيات المحكمات[١١٣].

رأى الطباطبائي الذي رفض آراء الشيخ محمد عبده، أن وجود الآيات المتشابهات في القرآن الكريم أمرٌ ضروريٌ، إذ يرى أنه يجب أن يشتمل القرآن الكريم على آيات تحتمل التأويل لكونه خطاباً من الله، الأمر الذي سيجعل من الضرورة وجود آيات متشابهات في القرآن الكريم. وتنبع هذه الضرورة من وجود ظاهرة التأويل التي تجعل من الضروري تفسير جزء من القرآن لجزء آخر[١١٤].

٥. تقييم

نشأت الكثير من الاختلافات حول مسألة المحكم والمتشابه، نظراً لحقيقة أن هذا الموضوع ذو بنية معقدة. علاوة على ذلك فإن بعض الانتقادات ظهرت نتيجة لعدم تقييم الآراء المقدمة تقييماً صحيحاً، وأولها: الاعتقاد بأن هناك آيات في القرآن الكريم غير معروفة معانيها، فيما يتعلق بالآيات المتشابهات، وعليه انتقدت مجموعة العلماء، التي يدخل ضمنها ابن عاشور والطباطبائي، الآراء التي تعتقد بوجود آيات غير معروفة معانيها في القرآن الكريم، وكانوا يعتقدون أن مصدر هذا الرأي هم علماء السلف[١١٥].

ولكن وفقاً لعلماء السلف هل هناك آيات في القرآن الكريم غير معروفة معانيها؟ عند النظر إلى الروايات الواردة عن علماء السلف في هذه المسألة، نجد أنه من الصعب القول بوجود آيات غير معروفة معانيها في القرآن الكريم. والصحابة أمثال علي بن أبي طالب، وابن مسعود، وأبي بن كعب، ذكروا أنه يمكن معرفة معاني كل آية من آيات القرآن وتأويلها. كما قال علي بن أبي طالب (رضى الله عنه) ما يلي في إشارة إلى أنه يعرف معنى كل آية: «سلوني عن كتاب الله؟ فوالله لا تسألوني عن شيء يكون إلى يوم القيامة إلاّ حدّثتكم به»[١١٦].

وفي هذه المسألة، قال عبد الله بن مسعود: «والله الذي لا إله غيره، ما أنزلت سورة من كتاب الله إلا وأنا أعلم أين نزلت، ولا أنزلت آية من كتاب الله إلا وأنا أعلم فيمن نزلت»[١١٧].

علاوة على ذلك نقل ابن مسعود روايات حول معرفة علي بن أبي طالب (كرم الله وجهه)، معاني آيات القرآن الكريم كافة[١١٨].

---

(١١٣) الطباطبائي، الميزان، ٣-٤/ ٤٤، ٣٨، الطباطبائي، الإعجاز والتحدي، ١٠١.

(١١٤) الطباطبائي، الميزان، ٣-٤/ ٤٥، ٣٨، الطباطبائي، الإعجاز والتحدي، ١٠١.

(١١٥) راجع. الشيرازي، اللمع، ١٥٩؛ الزركشي، البرهان، ٢٩٥؛ صبحي صالح، مباحث في علوم القرآن، ٢٨٢.

(١١٦) الماتريدي، تأويل، ١/ ٢١٩؛ ابن هاجر، فتح الباري، ٣/ ٥٩٩، العيني، عمدة القاري، ١٩/ ١٩٠.

(١١٧) مقاتل بن سليمان، تفسير مقاتل، ٥/ ١١؛ ابن عطية، المحرر، ١/ ١٣.

(١١٨) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد الثعالبي، الجواهر الحسان في تفسير القرآن، تحقيق: محمد على معاود (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤١٨)، ١/ ٥٣.

قال بن عباس أيضاً: «أعرف كل القرآن»(١١٩). علاوة على ذلك يمكننا استنتاج معرفة ابن عباس لكل معاني الآيات القرانية من الرواية التي تقول عن ابن عباس: «أنا من الراسخين في العلم، الذي يعرفون تأويل الآيات المتشابهات»(١٢٠)؛ لأنه لم يكن هناك نقاش حول إمكانية معرفة معاني الآيات غير المتشابهات. ومن يعلم تأويل الآيات المتشابهات فهو بالضرورة يعلم معاني الآيات المحكمات أيضاً. وبما أن ابن عباس يعلم تأويل الآيات المتشابهات فهو بالضرورة يعلم معاني الآيات المحكمات أيضاً. لأن آيات القرآن عبارة عن آيات محكمات ومتشابهات.

ووفقاً للروايات المنقولة عن أهم علماء التابعين أمثال: مجاهد، ودهاق، وقتادة، وعكرمة، فلا يوجد آيات غير معروفة معانيها في القرآن الكريم؛ فقد ذكر مجاهد أنه يعلم تأويل الآيات المتشابهات، وذكر دهاق أيضاً أن الراسخين في العلم يعلمون معاني الآيات المتشابهات(١٢١). كما ذكر عكرمة أنه فسر جميع آيات القرآن الكريم. أما قتادة فذكر أنه يعلم معاني الآيات المتشابهات بما في ذلك الأحرف المقطعة(١٢٢).

يرى أئمة المذاهب الأربعة، وهم من علماء السلف، أنه لا يوجد آيات في القرآن غير معروفة معانيها(١٢٣).

أما ابن قتيبة الذي عاش في القرن الآتي بعد علماء السلف، ذكر أنه لا يوجد من علماء السلف من ذكر أن هناك آيات غير معروفة معانيها في القرآن الكريم، ووضح أنه لا يمكن توضيح أمثلة من آيات القرآن بخصوص هذا الشأن، قائلاً:

«لا يمكنكم رؤية أحد المفسرين، وقد توقف على تفسير آية ما في القرآن الكريم، وقال: "هذه الآية من المتشابهات، ولا يعلم تأويلها سوى الله". بل بالعكس، إنهم وعوا مدى التزامهم بتفسير جميع آيات القرآن الكريم، وبالفعل فسروا جميع آيات القرآن بما في ذلك الحروف المتقطعة»(١٢٤).

وورد عن الطبرسي والزركشي رأي مماثل. فقد ذكر كلا المفسرين أنه لا توجد أيّة معلومة واردة عن الصحابة أو التابعين، تفيد بوجود آيات غير معروفة معانيها أو لا يمكن تفسيرها(١٢٥).

---

(١١٩) ابن قتيبة، تأويل، ٦٧؛ أبو بكر محمد القاسم الأنباري، الزاهر في معاني كلمات الناس، تحقيق: حاتم صالح الضامن (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٢/ ١٩٩٢)، ١/ ١٠٣؛ الثعالبي، الكشف، ٣/ ١٤.

(١٢٠) الطبري، الجامع، ٣/ ١٠٧.

(١٢١) الطبري، الجامع، ٣/ ١٠٧، الثعالبي، الكشف، ٣/ ١٤؛ ابن الجوزي، زاد المسير، ١/ ٢٥٨.

(١٢٢) مقاتل بن سليمان، تفسير مقاتل، ٥/ ٦٦؛ السيوطي، الإتقان، ٨٨٣.

(١٢٣) راجع. المظهري، تفسير المظهري، ١/ ٢٧٩، القاضي عياض، الشفاء، ٢/ ٥٤١؛ العيني، عمدة القاري، ٧/ ٢٨١.

(١٢٤) ابن قتيبة، تأويل، ٦٧.

(١٢٥) الطبرسي، المجمع، ٢/ ١٩٦؛ الزركشي، البرهان، ٢٩٥.

ولكن لماذا رأى علماء السلف أن الآيات المتشابهات لا يعلم تأويلها إلا الله، بينما اعتقدوا أنه لا يوجد آيات غير معروفة معانيها في القرآن الكريم؟ فهل يعد هذا تناقضاً؟ هذا ليس بتناقض؛ لأن علماء السلف لم يقصدوا بالآيات المتشابهات، الآيات التي تشكل سور القرآن الكريم، حيث إن الجدل حول ما إذا كان هناك آيات غير معروف معناها في القرآن، يرجع إلى عدم فهم نهج علماء السلف في هذه المسألة، فقد قصد علماء السلف بالآيات المتشابهات، الآيات التي تتحدث عن الغيبيات التي تتجاوز حدود العقل؛ مثل: نزول المسيح، وشروق الشمس من المغرب، وموعد قيام الساعة، والروح، والصور، ودابة الأرض، والعرش، والكرسي، والملائكة، والشياطين، والجن. فنظراً لأن هذه الحالات الغيبية واردة في الآيات، سميت آيات بالضرورة. فأطلق مصطلح آية على جزء من الآية، نتيجة للمجاز المرسل بذكر الكل وإرادة الجزء. كما أوضح الصحابة والتابعون أمثال: السيدة عائشة، وعلى بن أبي طالب، وابن مسعود، وأبي بن كعب، وجابر بن عبد الله، ومجاهد، أن المقصود بالآيات التي لا يعلم تأويلها إلا الله، الآيات التي تتحدث عن الحالات الغيبية؛ مثل: موعد قيام الساعة، وشروق الشمس من المغرب، ونزول المسيح، والموضوعات المماثلة(١٢٦).

كما أن قول الإمام مالك: «الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمانُ به واجِب، والسؤالُ عنه بدعة»(١٢٧)، يلخص آراء علماء السلف بخصوص هذه المسألة. حيث يمكننا ملاحظة أن الإمام مالك لم يذكر معنى الآية التي وردت فيها كلمة *(استواء)*، بل ذكر أنه لا يمكن تأويل كلمة الاستواء نفسها لكونها ضمن الغيبيات.

وبما أنه قد فهمت آراء علماء السلف بشأن مسألة الآيات المتشابهات، فسيكون من الواضح فهم ما إذا كانت عبارة: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾ [آل عمران ٣/ ٧]، هي جملة استئنافية أم عطفية. بمعنى آخر، سيمكننا قول رأي واضح حول مسألة ما إذا كان يمكن معرفة تأويل الآيات المتشابهات. وبناءً على ذلك، ذكر الإمام الغزالي الرأي الآتي، في سبيل إيجاد حل للخلاف بشأن هذا الموضوع:

«هل تأويل الآيات المتشابهات لا يعلمه إلا الله فقط، أم الله والراسخون في العلم؟ نقول: إن كليهما ممكن. إذا كان المقصود هو الحالات الغيبية؛ مثل: موعد قيام الساعة والروح والصور، فيمكننا الوقوف على قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾. أما إذا كان المقصود هو الآيات التي تشكل سور القرآن، فيمكننا قراءة الآية على نحو: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾(١٢٨).

---

(١٢٦) ابن هاجر، فتح الباري، ١/ ٢٢٤.

(١٢٧) المظهري، تفسير المظهري، ٩/ ١٠٤.

(١٢٨) أبو حامد محمد الغزالي، المستصفى، ترجمة للتركية: يونس أبايدن (إسطنبول: دار نشر المنشورات التقليدية، ٢٠١٧)، ٢٣٦.

أما المسألة الأخرى التي سنناقشها هنا، فستكون حول بعض الآراء التي أدلى بها ابن عاشور والطباطبائي بخصوص حكم وجود الآيات المتشابهات في القرآن الكريم.

وكما ذكرنا أعلاه، يرى ابن عاشور أن وجود الآيات المتشابهات في القرآن الكريم، يرتبط بالإعجاز العلمي والكوني للقرآن، والأمر الآخر هو الحفاظ على وظائف العقل. ووفقاً للطباطبائي، فذلك الأمر ناجم عن وجود التأويل في القرآن.

الإعجاز العلمي هو إخبار القرآن بحقيقة أثبتها العلم التجريبي وثبت عدم إمكانية إدراكها بالوسائل البشرية في زمن نزول القرآن(١٢٩).

ومن المعروف أن هناك آراءً إيجابية وسلبية حول هذا النوع من الإعجاز. وفقاً للآراء الإيجابية يوجد أكثر من سبعمئة وخمسين آية في القرآن تتعلق بالعلوم المثبتة، فهناك تناغم بين الحقائق في هذه الآيات وبين الحقائق الكونية التي خلقها الله، لأن كليهما يأتيان من نفس المصدر. وما يجب على المسلمين فعله هو تحديد التناغم بين البيانات التجريبية وبين هذه الحقائق وإظهارها للمنكرين بأن القرآن هو نتاج الوحي(١٣٠)، ووفقاً للآراء السلبية إذا كان في القرآن مثل هذا النوع من الإعجاز لكان نوقش في زمن السلف(١٣١)، فقد تم استعمال كل تعبير في القرآن لتوضيح معنى معين، وتفسير آيات القرآن بالبيانات العلمية قد يؤدي إلى تفسير تعبيرات القرآن بمعاني غير مقصودة(١٣٢)، ومع ذلك فإن الإعجاز العلمي يتطلب إعادة تفسير القرآن في ضوء البيانات العلمية، وهذا غير صحيح من حيث البلاغة القرآنية(١٣٣). وعندما يتم ذكر الإعجاز القرآني، فيجب أن يكون هذا الإعجاز قادراً على الاستمرار حتى يوم القيامة. وفي حالة تحديد بعض الحقائق التي أوردها القرآن بالبيانات العلمية، فبذلك سينتهي الإعجاز العلمي للقرآن(١٣٤).

وكما نفهم في الآراء الموضحة أعلاه: فإن الإعجاز العلمي للقرآن موضوع جدلي، وفي هذا الموضوع الجدلي يكون البحث عن حكم وجود الآيات المتشابهات في القرآن جالباً معه مناقشات جديدة. ويمكن ربط وجود الآيات المتشابهات في القرآن بالإعجاز العلمي للقرآن، ومع ذلك، يجب عدم التغاضي عن النقاط الآتية:

(١٢٩) يوسف القرضاوي، كيف نتعامل مع القرآن العظيم (القاهرة: دار الشروق، ١٤٢١/ ٢٠٠٠)، ١٢.

(١٣٠) محمد راتب النابلسي، موسوعة الإعجاز العلمي في القرآن والسنة (دمشق: دار المشرق، ١٤٢٦/ ٢٠٠٥)، ١/ ١-٣.

(١٣١) الشاطبي، الموافقات، ٢/ ٧٩-٨٠؛ عائشة عبد الرحمن، الإعجاز البياني، ٩٦.

(١٣٢) شموس دمير، «مقاربة نقدية لإعادة تفسير القرآن في ضوء البيانات العلمية»، مقاربات القرآن الكريم من الماضي للحاضر (إسطنبول، ٢٠١٠)، ٤٠١-٤٢٤.

(١٣٣) محمد سيد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون (القاهرة: دار الحديث، ١٤٣٣/ ٢٠١٢)، ٢/ ٤٣٠.

(١٣٤) محمد الغزالي، كيف نتعامل مع القرآن (القاهرة: نهضة مصر، ٢٠٠٥)، ١٣٨-١٣٩.

أ. لقد أُنزل القرآن الكريم كمعجزة بآياته وسوره، وبذلك كان مصدر تحدٍّ لمحاوريه(١٣٥). فإذا كان الإعجاز العلمي في الآيات المتشابهات فقط، فيجب أن تكون بعض آيات القرآن خارج هذا الإعجاز. وهذا الأمر يتعارض مع مبدأ تحدي القرآن الكريم بآياته وسوره كافّة(١٣٦).

ب. ولأن القرآن كتاب إرشادي، فإن الغرض الرئيس منه هو هداية البشر إلى الطريق الصحيح. وعليه فإن البحث في آياته المتشابهة عن علوم كونية؛ مثل: الطب والرياضيات والهندسة، يتعارض مع غرض نزول القرآن(١٣٧).

ج. حقيقة أن بعض البيانات العلمية التي ذكرت في الماضي قد ظهرت أخطاؤها بواسطة بيانات علمية جديدة في الفترة الحديثة، تؤكد أن البيانات العلمية متغيرة وليست ثابتة. لذلك فإن تفسير الآيات المتشابهات بالبيانات العلمية التي تسبب الشكوك قد يؤدي إلى التقارب تجاه الآيات القرآنية بشيء من الشك(١٣٨).

د. يمكن القول إن وجود الآيات المتشابهات في القرآن مرتبط بالإعجاز العلمي للقرآن، ولكن قد يكون هذا الإعجاز العلمي ليس فقط في الآيات المتشابهات، ولكن في الآيات المحكمات أيضاً. لذلك لا توجد قاعدة تقول إنه لا يمكن البحث عن إعجاز علمي في الآيات المحكمات. وعلى نفس النحو فإن عالمية القرآن ليست مرتبطة فقط بالآيات المتشابهات، لأن القرآن كتاب عالمي بآياته المتشابهات والمحكمات أيضاً.

ويمكننا توضيح الآتي حول الاعتقاد بضرورة وجود الآيات المتشابهات في القرآن الكريم بسبب ظاهرة التأويل: ليس التأويل سبباً لوجود الآيات المتشابهات في القرآن الكريم، بل هو ظاهرة نابعة من وجود الآيات المتشابهات في القرآن الكريم. ولذلك يسعى المفسرون إلى تأويل الآيات المتشابهات بسبب عدّها غامضة المعنى. وكما هو موضح أعلاه فإن الطباطبائي يعتقد بوجود تأويل ليس للآيات المتشابهات فقط، بل للآيات المحكمات أيضاً.

فقد ذُكر عدد من الحكم والأسباب لوجود الآيات المتشابهات في القرآن الكريم. وفي اعتقادنا فإن وجود الآيات المتشابهات في القرآن الكريم يرتبط بالإعجاز البلاغي والفصاحي والنظمي للقرآن الكريم. وكما هو معلوم فإن القرآن هو الأعلى مستوى من حيث البلاغة، ولا يمكن إدخاله في أية مقارنة من حيث النظم. وبمعنى آخر: فإن القرآن على أعلى مستوى من ناحية كلماته وجمله ومعانيه الواضحة والبينة والجميلة(١٣٩)، لذلك لا يمكن إيجاد كتاب أفضل من القرآن من ناحية كلماته، وترتيب هذه الكلمات، وتقنيات التعبير في جمله. وعند

(١٣٥) مصطفى مسلم، مباحث في إعجاز القرآن (دمشق: دار الكلام، ١٤٢٦/ ٢٠٠٥)، ٥٤.

(١٣٦) زاهر بن محمد، الإعجاز العلمي، ١٠٦.

(١٣٧) الذهبي، التفسير والمفسرون، ٢/ ٤٣١-٤٣٢؛ الزرقاني، مناهل العرفان، ١/ ٣٧٩.

(١٣٨) الذهبي، التفسير والمفسرون، ٢/ ٤٣١، فيسال غوللوجا، أصول التفسير العلمي (أنقرة: دار نشر أكتف، ٢٠٠٧)، ٥٦-٥٨.

(١٣٩) أبو بكر محمد ابن طيب بن محمد الباقلاني البصري، إعجاز القرآن (بيروت: عالم الكتاب، ١٤٠٨/ ١٩٨٨)، ٥٢-٥٦.

السؤال عن وجود الآيات المتشابهات في القرآن الكريم، فسيكون النقاش عن استخدام آيات أخرى تلبي نفس المعنى بدلاً من هذه الآيات. ولكن في هذه الحالة، كان من الممكن ورود آيات على مستوى أعلى من ناحية البلاغة والفصاحة والنظم. ولا يمكن لأي إنسان كتابة كتاب مماثل للقرآن أو أفضل منه؛ لأن القرآن يوضح في آياته الآتية أنه ليس له مثيل؛ سواء كان بآياته المتشابهات أم المحكمات:

﴿ قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴿٨٨﴾ ﴾ [الإسراء ١٧/ ٨٨].

﴿ أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ ۖ قُلْ فَأْتُوا۟ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِۦ مُفْتَرَيَٰتٍ وَٱدْعُوا۟ مَنِ ٱسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿١٣﴾ ﴾ [هود ١١/ ١٣].

﴿ وَإِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ وَٱدْعُوا۟ شُهَدَآءَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٢٣﴾ ﴾ [البقرة ٢/ ٢٣].

وبالرغم من قدرة الله عز وجل على إنزال كتاب أفضل، إلا أن النقاش حول ذلك أمر عبثي، لأن الله هو أفضل من يعلم الألفاظ المناسبة للمعاني.

النتيجة:

على الرغم من الاعتقاد بأن مسألة المتشابهات ظهرت نتيجة للنقاشات حول وضع تعريف لها، إلا أن ظل أصل الجدال يدور حول ما إذا كان هناك آيات غير معروفة معانيها في القرآن الكريم. وتشكل الاختلاف حول ما إذا كان هناك آيات غير معروف معانيها في القرآن الكريم، نتيجة للاعتقاد الذي ظهر في القرون الهجرية الأولى بشأن عدم إمكانية تأويل الآيات المتشابهات من قبل أي شخص غير الله عز وجل.

وقد اتفق علماء السلف والخلف حول إمكانية تأويل جميع آيات القرآن الكريم. ولكن نقطة الاختلاف بينهما كانت حول عدم إمكانية تأويل الآيات المتشابهات. حيث رأى علماء السلف أنه لا يمكن معرفة معاني الآيات المتشابهات، بينما رأى علماء الخلف إمكانية تأويل معانيها. ولكن وفقاً لعلماء السلف، فالآيات المتشابهات ليست الآيات التي تشكل السور، ولكنها بعض التعابير التي تصف الحالات الغيبية في الآيات القرآنية.

كما اختلف علماء الشيعة بشأن مسألة وجود آيات غير معروفة معانيها في القرآن الكريم. وفقاً لعلماء الإخبارية: لا يمكن لغير الأئمة فهم معاني القرآن الكريم بشكل صحيح. أما علماء الأصولية فيرون أن الأئمة أفضل من يعرف معاني القرآن الكريم، ويمكنهم تأويل الآيات المتشابهات أيضاً.

وبينما تبنى ابن عاشور آراء علماء الخلف بشأن مسألة المحكم والمتشابه، إلا أنه جاء بآراء اجتهادية في وجود آيات متشابهات في القرآن الكريم. وفي حين ذكر عدد من الآراء المختلفة حول حكم وجود آيات متشابهات في القرآن الكريم في العصر الحديث، إلا أن ابن عاشور رأى أن وجود الآيات المتشابهات في القرآن الكريم يرتبط بعالمية القرآن وإعجازه العلمي. وبهذا الرأي، فقد مهد ابن عاشور الطريق لظهور مناقشات علمية جديدة في الآيات المتشابهات. وعلى سبيل المثال: ظهرت نقاشات مثل: هل عالمية القرآن الكريم وإعجازه العلمي محصور في الآيات المتشابهات فقط أم شامل لجميع آياته؟ وإذا كان مقصوراً عليها، فما الدليل على عدم اشتمال ذلك للآيات المحكمات أيضاً؟. ومن ناحية أخرى، لفت ابن رشد النظر إلى أهمية التاريخ في فهم الآيات المتشابهات من خلال إشارته إلى أن البنية الثقافية والمدنية للمتلقين الأوائل، ذات صلة مع وجود هذه الآيات المتشابهات.

أما الطباطبائي، فقد تبنى آراء علماء الأصولية بشأن مسألة المحكم والمتشابه، وأكثر ما دافع عنه هو مسألة عدم وجود آيات غير معروفة المعاني في القرآن الكريم، وفتح الباب على مصراعيه أمام ظهور آراء مختلفة نتيجة لتناوله مسألة المحكم والمتشابه تناولاً متعمقاً في تفاسيره وأعماله الأخرى. ومن ناحية أخرى، على الرغم من عدّ الآيات المتشابهات أنها الآيات التي تحتاج إلى تأويل، إلا أن الطباطبائي رفض هذا الرأي معللاً ذلك بأن جميع آيات القرآن لها تأويل سواء كانت محكمات أم متشابهات.

المصادر:

- علي عبد الرزاق مجيد مزره، التجديد في تفسير القرآن المجيد. دار النشر: المؤسسة الإسلامية للبحوث والمعلومات، ١٤٢٨.
- أنور أربا، «بحث تاريخي ودلالي حول معاني الآيات المتشابهات». مجلة كلية الإلهيات بجامعة أنقرة ٤٣/ ٢ (٢٠٠٢)، ١٥١-١٦٨.
- العياشي، أبو النصر محمد بن مسعود بن عياش. تفسير العياشي، تحقيق: السيد هاشم الرسولي. بيروت: المؤسسة الإعلامية للمطبوعات، ١٤١١/ ١٩٩١.
- البغدادي، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر محمد التميمي. أصول الدين، تحقيق: أحمد شمس الدين. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٣/ ٢٠٠٢.
- البحراني، هاشم بن سليمان بن إسماعيل البحراني، البرهان في تفسير القرآن بيروت: مؤسسة الأعلمي، ١٤٢٧/ ٢٠٠٦.
- الباقلاني، أبو بكر محمد بن طيب بن محمد البصري. إعجاز القرآن. بيروت: عالم الكتاب، الطبعة الأولى، ١٤٠٨/ ١٩٨٨.
- الباقلاني، أبو بكر محمد بن طيب بن محمد البصري. كتاب التمهيد، تحقيق: ريتشارد يوسف مكارثي. بيروت: المكتبة الشرقية، ١٩٥٧.
- البغوي، أبو محمد بن مسعود تفسير البغوي (معالم التنزيل)، تحقيق: محمد عبد الله النمر الرياض: دار طيبة، ١٤٢٧/ ٢٠٠٦.
- الجنابذي، الحاج سلطان محمد علي شاه. تفسير بيان السعادة في مقامات العبادة. بيروت: المؤسسة الإعلامية للمطبوعات، ٢. الأولى، ١٤٠٨/ ١٩٨٨.
- جواد مغنية بن محمود بن محمد المهدي، تفسير الكاشف بيروت: دار الأنوار)، ٢/ ٩-١٥.
- الجزائري، نعمة الله سيد بن عبد الله بن محمد الموسوي الحسيني. عقود المرجان في تفسير القرآن. دار النشر: إحياء الكتب الإسلامية، ١٤٢٥.
- الجرجاني، أبو الحسن علي بن محمد بن علي السيد الشريف. مجموعة التعريفات، تحقيق: محمد صديق المنشاوي. القاهرة: دار الفضيلة: ٢٠٠٤.
- الجويني، إمام الحرمين أبو المعالي ركن الدين عبد الملك بن عبد الله. العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، تحقيق: محمد زاهد الكوثري. القاهرة: المكتبة الأزهرية، ١٤١٢/ ١٩٩٢.
- شهموس دمير. «مقاربة نقدية لإعادة تفسير القرآن في ضوء البيانات العلمية». مقاربات القرآن الكريم من الماضي للحاضر (إسطنبول، ٢٠١٠)، ٤٠١-٤٢٤.

- محمد أمين الاسترابادي، الفواضل المدنية، تحقيق: رحمة الله الرحمتي العراقي دار النشر: مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٢٦.
- الفيروزآبادى، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب. القاموس المحيط، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٦/ ٢٠٠٥.
- فرات الكوفي، أبو القاسم فرات بن إبراهيم بن فرات. تفسير فرات الكوفي، تحقيق: محمد كاظم. طهران: مؤسسة الطبع والنشر في وزارة الإرشاد الإسلامي، ١٤١٠.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي، المستصفى، تحقيق: محمد عبد السلام أبو الشافعي، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٣/ ١٩٩٣)، ٥/ ٢٧٧.
- محمد الغزالي. كيف نتعامل مع القرآن. القاهرة: نهضة مصر، الطبعة السابعة، ٢٠٠٥.
- الغزالي. المستصفى. ترجمة يونس أبايدن. إسطنبول: دار نشر المنشورات التقليدية، ٢٠١٧)، ٢٣٦.
- فيسال غوللوجا، أصول التفسير العلمي. أنقرة: دار نشر أكتف، ٢٠٠٧.
- خليل بن أحمد، أبو عبد الرحمن بن عمرو بن تميم الفراهيدي. كتاب العين مرتبًا على حروف المعجم، المحقق: عبد الحميد هنداوي بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٤/ ٢٠٠٣.
- الحلي، جمال الديم الحسن بن يوسف بن المطهر، الألفين دار النشر: دار الهجرة، ١٤٠٩.
- الحلي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن إدريس. المنتخب من تفسير القرآن والنكت، تحقيق: مهدي الرجائي دار النشر: مكتبة آية الله العظمي، ١٤٠٩.
- حر العاملي، محمد بن الحسن. وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة. دار النشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ١٤٠٩.
- الحويزي، عبد علي بن جمعة العروسي. كتاب تفسير نور الثقلين، تحقيق: السيد هاشم الرسولي المحلاتي (دار النشر:.....، ١٣٨٣.
- ابن عاشور. تفسير التحرير والتنوير. تونس: دار السنون، ١٩٩٧.
- ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن زكريا: معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار النشر: دار الفكر، ١٣٩٩/ ١٩٧٩.
- بن فورك، أبو بكر محمد بن الحسن الأصفهاني النيسابوري. مجرد مقالات الشيخ أبو الحسن الأشعري، تحقيق: دانيال غيماريت. بيروت: دار المشرق، ١٩٨٧.
- بن حجر العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد فتح الباري في شرح صحيح البخاري، تحقيق: عبد العزيز بن عبد الله بن الباز (دار النشر: دار الكتب السفلية، الطبعة الأولى
- ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري عيون الأخبار. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٨.
- ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري، تأويل مشكل القرآن بيروت: دار الكتب العلمية،
- ابن شهر آشوب، أبو جعفر رشيد الدين محمد بن علي، متشابه القرآن ومختلفه. تحقيق: حامد جابر حبيب المؤمن بيروت: مؤسسة عارف ١٤٢٩/ ٢٠٠٨.
- ابن تيمية، أبو العباس تقي الدين أحمد عبد الحليم الحراني. مجموع الفتاوى. تحقيق: أمير الجزائر وأنور الباز القاهرة: دار الوفاء، ١٤٢٦/ ٢٠٠٥.
- ابن الأنباري، أبو بكر محمد بن القاسم. الزاهر في معاني كلمات الناس. تحقيق: حاتم صالح الضامن بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٢/ ١٩٩٢.
- يوسف القرضاوي. كيف نتعامل مع القرآن. القاهرة: دار الشروق، الطبعة الثالثة، ١٤٢١/ ٢٠٠٠.
- الكاشاني، محسن محمد بن شاه مرتضى. تفسير الصافي طهران: مكتبة الصدر).
- الكومي، أبو الحسن علي ابن إبراهيم بن هاشم تفسير الكومي. بيروت: مؤسسة دار الكتاب، ١٤٠٤.
- القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر فرح، التذكار في أفضل الأذكار، تحقيق: بشير محمد عيون دمشق: مكتبة دار البيان، ١٤٠٧/ ١٩٨٧.
- معرفة، محمد هادي. التأويل في مختلف المذاهب والآراء. طهران: الجامعة العلمية، ١٤٢٧/ ٢٠٠٦.
- معرفة، محمد هادي. التمهيد في علوم القرآن. بيروت: دار التعارف للمطبوعات، ١٤٣٢/ ٢٠١١
- الماتريدي، أبو منصور محمد بن محمد بن محمود السمرقندي. كتاب التوحيد. تحقيق: بكير طوبال أوغلو ومحمد أروجي. بيروت: دار الصادر، ١٤٢٢/ ٢٠٠١.
- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب، النكت والعيون. تحقيق: عبد المقصود بن عبد الرحيم. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٣٣/ ٢٠١٢.
- المظهري، القاضي محمد ثناء الله العثماني. تفسير المظهري. تحقيق: أحمد عز عناية، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٥/ ٢٠٠٤.
- المجلسي، محمد بكر بن محمد تقي. بحار الأنوار. بيروت: مؤسسة الوفاء، ١٩٨٤/ ١٤٠٤.
- آية الله نصر مكارم شيرازي، الأمثال في تفسير كتاب الله المنزل. بيروت: المؤسسة الإعلامية للمطبوعات، ١٤٣٤/ ٢٠١٣.

- مصطفى مسلم مباحث في القرآن الكريم. دمشق: دار الكلام، ١٤٢٦/ ٢٠٠٥.
- مقاتل بن سليمان بن بشير. تفسير مقاتل بن سليمان. تحقيق: عبد الله محمود شحاتة. بيروت: دار إحياء التراث، ١٤٢٣.
- محمد راتب النابلسي، موسوعة الإعجاز العلمي في القرآن والسنة. دمشق: دار المكتبي، الطبعة الثانية، ١٤٢٦/ ٢٠٠٥.
- النفسي، أبو المعين ميمون بن محمد. بحار الكلام. تحقيق: ولي الدين محمد صالح الفرفور. دمشق: مكتبة دار الفرفور، ١٤٢١/ ٢٠٠٠.
- النهاوندي، محمد بن عبد الرحيم. نفحة الرحمن في تفسير القرآن. دار النشر: مركز الطباعة والنشر في مؤسسة البعثة)، الطبعة الأولى.
- راغب الأصفهاني، أبو القاسم حسين بن محمد. مفردات ألفاظ القرآن. تحقيق: صفوان عدنان داودي دمشق: دار الكلام، ١٤٣٥/ ٢٠١٤.
- رشيد رضا، محمد علي بن محمد. تفسير القرآن الحكيم تفسير المنار (دار النشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠.
- الثعالبي، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد، الجواهر الحسان في تفسير القرآن، تحقيق: محمد علي معوض. بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، ١٤١٨.
- السمعاني، أبو المظهر منصور بن محمد. تفسير السمعاني، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠١٠.
- سيد قطب، ابن إبراهيم بن حسين الشاذلي، في ظلال القرآن. القاهرة: دار الشروق، ١٤٢٣/ ٢٠٠٣.
- السجستاني، العزيري أبو بكر محمد بن عزير. غريب القرآن المسمى بنزهة القلوب، تحقيق: محمد أديب محمد أديب عبد الواحد جمران. دار النشر: دار قتيبة للنشر، ١٤١٦/ ١٩٩٥
- جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: فواز احمد زمرلي بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٣١/ ٢٠١٠.
- حنفي شاهين. التصور السني في المصادر الشيعية في الفترات الأولى أنقرة: دار نشر بيركان، ٢٠١٥.
- الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي. الموافقات في أصول الشريعة. تحقيق: عبد الله دراز. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الثامنة، ٢٠١١.
- شريف المرتضى، أبو القاسم علي بن الحسين. الشافي في الإمامة. تحقيق: عبد الزهرة الحسيني الخطيب. طهران: مؤسسة الصادق، ١٤٢٤/ ٢٠٠٤.
- شريف الرازي، أبو الحسن محمد بن الحسين. المجازات النبوية، تحقيق: طه محمد الزيني (دار النشر: مكتبة بصيرتي،
- شريف الرازي، أبو الحسن محمد بن الحسين. حقائق التأويل في متشابه التنزيل، تحقيق: محمد الرضا على كاشفي بيروت: دار الأضواء، ١٤٠٦/ ١٩٨٦.
- الشيخ المفيد أبو عبد الله محمد العكبري، الفصول المختارة من العيون والمحاسن دار النشر: المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، ١٤١٣.
- الشيخ الصدوق بن بابويه أبو جعفر بن علي بن الحسين بن موسى بن الكومي. كتاب الاعتقادات. دار النشر: مؤسسة الإمام الهادي، ١٤٣٥.
- محيي الدين مصلح الدين شيخ زاده مصطفى القُوجَوي. حاشية محيي الدين شيخ زاده على تفسير القاضي البيضاوي. تحقيق: محمد عبد القادر شاهين. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى. ١٤١٩.
- الطباطبائي، محمد حسين. الإعجاز والتحدي في القرآن الكريم، تحقيق: قاسم الهاشمي. بيروت: المؤسسة الإعلامية للمطبوعات، الطبعة الأولى، ١٤٢٣/ ٢٠٠٢.
- الطباطبائي، محمد حسين، القرآن في الإسلام. بيروت: تاريخ النشر. ١٣٩٣.
- الطباطبائي، محمد حسين. الميزان في تفسير القرآن. بيروت: مؤسسة الأعلمي، ١٤٢٧/ ٢٠٠٦.
- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: إسلام منصور عبد الحميد ١٢ مجلد. القاهرة: دار الحديث، ١٤٣١/ ٢٠١٠.
- الطيبي، أبو محمد شرف الدين حسين ابن عبد الله بن محمد. فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب، تحقيق: ابن حسن بن أحمد العمري. دبي: جائزة دبي، ١٤٣٤/ ٢٠١٣.
- يورداغار، متين. "الإخبارية". الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي. إسطنبول، ١/ ٤٩٠-٤٩١. إسطنبول: منشورات وقف الديانة التركي، ١٩٨٨.
- محمد سيد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون. القاهرة: دار الحديث، ١٤٣٣/ ٢٠١٢.
- الزرقاني، محمد عبد العظيم. مناهل العرفان في علوم القرآن، تحقيق: أحمد شمس الدين. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٤/ ٢٠٠٣.