KEŞŞÂF TEFSİRİ'NİN TARİHSEL BAĞLAMI:

HERMENÖTİK BİR ANALİZ

ŞEYMA ALTAY

(Doktora Tezi)

Eskişehir, 2020

KEŞŞÂF TEFSİRİ'NİN TARİHSEL BAĞLAMI: HERMENÖTİK BİR ANALİZ

Şeyma ALTAY

TC.

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

DOKTORA TEZİ

Danışman: Prof. Dr. Fatma Asiye ŞENAT

ESKİŞEHİR, 2020

T.C.

ESKİŞEHİR OSMANGAZİ ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Şeyma ALTAY tarafından hazırlanan "Keşşâf Tefsiri'nin Tarihsel Bağlamı: Hermenötik Bir Analiz" başlıklı bu çalışma, 13/07/2020 tarihinde Eskişehir Sosyal Bilimler Enstitüsü Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Yönetmeliğinin ilgili maddesi uyarınca yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunularak jürimiz tarafından Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalında Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan Prof. Dr. Ali Rıza GÜL

Üye Prof. Dr. Fatma Asiye ŞENAT

(Danışman)

Üye Doç. Dr. Kâmil SARITAŞ

Üye Prof. Dr. İsmail ÇALIŞKAN

Üye Prof. Dr. Mevlüt ERTEN

ONAY

...../...../..... Prof. Dr. Mesut ERŞAN

Enstitü Müdürü

13/07/2020

ETİK İLKE VE KURALLARA UYGUNLUK BEYANNAMESİ

Bu tezin Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi Hükümleri'ne göre hazırlandığını; bana ait, özgün bir çalışma olduğunu; çalışmanın hazırlık, veri toplama, analiz ve bilgilerin sunumu aşamalarında bilimsel etik ilke ve kurallara uygun davrandığımı; bu çalışma kapsamında elde edilen tüm veri ve bilgiler için kaynak gösterdiğimi ve bu kaynaklara kaynakçada yer verdiğimi; bu çalışmanın Eskişehir Osmangazi Üniversitesi tarafından kullanılan bilimsel intihal tespit programıyla taranmasını kabul ettiğimi ve hiçbir şekilde intihal içermediğini beyan ederim. Yaptığım bu beyana aykırı bir durumun saptanması halinde ortaya çıkacak tüm ahlaki ve hukuki sonuçlara razı olduğumu bildiririm.

Şeyma ALTAY

ÖZET

KEŞŞÂF TEFSİRİ'NİN TARİHSEL BAĞLAMI: HERMENÖTİK BİR ANALİZ

ALTAY, Şeyma

Doktora Tezi - 2020
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

Danışman: Prof. Dr. Fatma Asiye ŞENAT

Keşşâf Tefsiri'nin tarihsel bağlamı üzerine yapılan bu çalışma, bir giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında çalışmanın problemi, yöntemi, amacı, önemi ve kaynakları hakkında bilgiler verilmiştir.

Teorik zeminin inşa edildiği ilk bölümde, Kur'ân tefsiri ve hermenötik konusu işlenmiştir. Bu bağlamda tefsir faaliyetinin yapısını ortaya koyabilmek için, yorumların kaynağı olan bilginin yapısına ve oluşum sürecine yer verilmiştir. Tefsir ile hermenötik arasındaki bağlantı, İslamî gelenekte açıklama ve yorumlamanın karşılığı tefsir ve te'vil kavramlarına dayanılarak izah edilmiştir

İkinci bölümde Keşşâf'ın bireysel ve sosyokültürel bağlamı incelenmiştir. Bireysel yönden Zemahşerî'nin kişisel özellikleri, hayatı ve tecrübelerinin tefsirindeki izleri, sosyokültürel yönden ise dönemindeki mezhebî ortam, kültür, sanat, hukuk, ahlak gibi unsurların Keşşâf'a yansımaları incelenmiştir.

Çalışmanın üçüncü bölümünde Keşşâf tefsirinin ilmî bağlamı ortaya konmuştur. Öncelikle tefsirinden hareketle Zemahşerî'nin ilme yaklaşımı tespit edilmiştir. Daha sonra müfessirin dinî ilimler, beşerî ilimler ve tabiî ilimler hakkındaki bilgi birikiminin ve dönemindeki ilim anlayışının Keşşâf'taki izdüşümleri araştırılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Zemahşerî, Keşşâf, Hermenötik, Tefsir, Te'vil, Mu'tezile.

ABSTRACT

HISTORICAL CONTEXT OF KASHSHÂF TAFSIR: A HERMENEUTIC ANALYSIS

ALTAY, Şeyma

PhD Thesis, 2020

Department of Basic Islamic Sciences

Supervisor: Prof. Dr. Fatma Asiye ŞENAT

This study on historical context of Kashshâf Tafsir consists of an introduction and three chapters. In the introduction part, information is given about the problem, method, purpose, importance and resources of the study.

In the first part that was created the theoretical ground, the tafsir of the Qur'an and hermeneutic subject were covered. In this context, in order to reveal the structure of the tafsir activity, the structure of the information and the process of its formation are included. The connection between tafsir and hermeneutic is explained by the concepts of tafsir and ta'vil in the Islamic tradition.

The second part is about the individual and sociocultural hermeneutics of Kashshâf. In individual hermeneutics; Zamakhsherî's personal characteristics, lives and experiences traces in his tafsir, in sociocultural hermeneutics; the reflections of the sectarian environment, culture, art, law, morality of his period to the Kashshâf tafsir were examined.

In the third part of the study, scientific hermeneutics of Kashshâf tafsir has been revealed. First of all, Zamakhsherî's approach to knowledge was determined based on his tafsir. Afterwards, the knowledge of the mufassir about religious sciences, humanities and natural sciences and the understanding of science in his period's projections in Kashshâf were investigated.

Keywords: Zamakhsherî, Kashshâf, Hermeneutic, Tafsir, Ta'wil, Mu'tazila.

İÇİNDEKİLER

ÖZET v

ABSTRACT vi

ÖNSÖZ xi

Giriş 1

I. Çalışmanın Problemi ve Konusu 1

II. Çalışmanın Yöntemi 2

III. Çalışmanın Amacı ve Önemi 3

IV. Çalışmayla İlgili Kaynakların Değerlendirilmesi 5

BİRİNCİ BÖLÜM

KUR'ÂN TEFSİRİ VE HERMENÖTİK

1.1. YORUM VE YORUMUN UNSURLARI 11

1.1.1. Bilginin Yapısı 11

1.1.2. Yazılı Metin 12

1.1.3. Anlama ve Yorumsama (Hermenötik) 14

1.1.4. Yorumcu 19

1.2. İSLAMÎ GELENEKTE YORUM 22

1.2.1. Tefsir ve Te'vil Kavramları 22

1.2.2. Kur'ân Yorumlarının Yapısı 27

1.2.3. Kur'ân Yorumcusu: Müfessir 32

İKİNCİ BÖLÜM

KEŞŞÂF TEFSİRİ'NİN BİREYSEL VE SOSYOKÜLTÜREL BAĞLAMI

2.1. ZEMAHŞERÎ'NİN BİREYSEL ÖZELLİKLERİNİN KEŞŞÂF'A YANSIMALARI 36

2.1.1. Harizm'de Yetişmiş Bir Mu'tezilî Olması 36

2.1.2. Keşşâf'ı Mekke'de Yazması 40
2.1.3. Arap Dilindeki Mahareti 46
2.1.4. Kişiliğinin Etkisi 49
2.2. DİN ALGISININ YANSIMALARI 53
2.2.1. Zemahşerî'nin İslâm Mezheplerine Yaklaşımı 53
2.2.1.1. Mu'tezilî Olmasının Keşşâf'a Yansımaları 55
2.1.1.1.1. Usul-ü Hamseyi (Beş İlke) Temel Alan Yorumları 57
2.1.1.1.2. Muhtelif Meselelerle İlgili Görüşleri 63
2.2.1.2. Cebriyye ve Kaderiyyeye Eleştirileri 66
2.2.1.3. Haşviyye ile Bid'at ve Heva Ehline Eleştirileri 69
2.2.1.4. Müşebbihe ve Mücessimeye Eleştirileri 72
2.2.1.5. Hz. Ali ve Ehl-i Beyte Yaklaşımı 74
2.2.1.6. Diğer Mezheplere Yaklaşımı 77
2.2.2. Diğer Dinlere Yaklaşımı 79
2.3. TOPLUMUN ÜYELERİNE YAKLAŞIMININ YANSIMALARI 81
2.3.1. Ontolojik, Hukukî ve Kültürel Açılardan Cinsiyetlere Yaklaşımı 81
2.3.1.1. Ontolojik Açıdan Kadın ve Erkek 82
2.3.1.2. Hukukî Açıdan Kadın ve Erkek 86
2.3.1.3. Evlat Olarak Kadın ve Erkek 88
2.3.2. Irk Üstünlüğüne Yaklaşımı 90
2.4. SİYASET DÜŞÜNCESİNİN YANSIMALARI 93
2.5. AHLAK ANLAYIŞI VE MÜSLÜMANLARA YÖNELTTİĞİ ELEŞTİRİLER 97
2.6. KÜLTÜREL ÖĞELERİN YANSIMALARI 100
2.7. SANAT ANLAYIŞININ YANSIMALARI 102
2.8. HUKUK SİSTEMİNİN YANSIMALARI 105
2.9. DEĞERLENDİRME 106

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KEŞŞÂF TEFSİRİ'NİN İLMÎ BAĞLAMI

3.1. ZEMAHŞERÎ'NİN BİLGİYE YAKLAŞIMININ YANSIMALARI 107

3.1.1. Bilginin Kaynakları Hakkındaki Görüşleri 107

3.1.2. Dinî Alanda Kabul Ettiği Deliller ve Aralarındaki Hiyerarşi 109

3.1.2.1. Akıl Delili ve Dinî Meselelerdeki Yeri 110

3.1.2.2. Kur'ân Delili ve Kur'ân'ın Sübûtu İle ilgili Tartışmalara Yaklaşımı .. 111

3.1.2.3. Sünnet Delili ve Sünnetin Kaynağı Hakkındaki Görüşleri 114

3.1.2.4. İcmâ'ın Delil Değeri ve Hakkındaki Tartışmalara Yaklaşımı 115

3.1.2.5. Kıyasın Delil Değeri ve Hakkındaki Tartışmalara Yaklaşımı 117

3.1.2.5.1. Zann-ı Galibin Bilgi Değeri ve İçtihada Yaklaşımı 119

3.1.3. İlmin Önemine Dair Görüşleri 121

3.1.4. İlim Öğrenme Adabına İlişkin Görüşleri 123

3.1.5. Alimlerin Sahip Olması Gereken Özelliklere Dair Görüşleri 125

3.2. DİNÎ İLİMLERE YAKLAŞIMININ YANSIMALARI 128

3.2.1. Tefsir İlmine Kavramsal ve Metodolojik Yaklaşımı 128

3.2.1.1. Tefsir ve Te'vil Kavramlarını Tanımlaması 128

3.2.1.2. Tefsir Yöntemi 132

3.2.1.3. Tefsir Bid'atleri ve Kur'ân Yorumunda Tahrife Yönelttiği Eleştiriler 134

3.2.2. Kur'ân İlimlerine Yaklaşımı 138

3.2.2.1. Müteşâbihü'l-Kur'ân 138

3.2.2.2. Nesih 142

3.2.2.3. Yedi Harf Ve Kıraat 145

3.2.2.4. Garîbü'l-Kur'ân 149

3.2.2.5. Müphemâtü'l-Kur'ân 150

3.2.2.6. Üslûbu'l-Kur'ân 151
3.2.2.7. Mecâzü'l-Kur'ân 154
3.2.2.8. İ'câzü'l-Kur'ân 155
3.2.2.9. Kur'ân Dili ve Belâğatı 157
3.2.3. Kelamî Bakış Açısının Yansımaları 159
3.2.4. Tasavvuf Eleştirileri 162
3.2.5. Hadislere Yaklaşımı 165
3.2.6. Fıkhî Mezheplere Yaklaşımı 167
3.3. BEŞERÎ İLİMLERE YAKLAŞIMININ YANSIMALARI 172
3.3.1. Tarih Bilgilerinin Yansımaları 172
3.3.2. Felsefe Eleştirileri 175
3.3.3. Coğrafya Bilgilerinin Yansımaları 178
3.3.4. Edebiyat Bilgilerinin Yansımaları 178
3.4. TABİÎ İLİMLERE YAKLAŞIMININ YANSIMALARI 179
3.4.1. Fizik Bilgilerinin Yansımaları 180
3.4.2. Astronomi Bilgilerinin Yansımaları 181
3.4.3. Tıp Bilgilerinin Yansımaları 183
3.4.4. Zooloji Bilgilerinin Yansımaları 184
3.4.5. Hendese Bilgilerinin Yansımaları 186
3.5. DEĞERLENDİRME 186
SONUÇ 188
KAYNAKÇA 191

ÖNSÖZ

Bütün hamdler kendisine ait olan Rahman ve Rahim Allah'ın ismiyle başlar, elçisi Muhammed Mustafa'ya, onun âline ve ashabına salat ve selam ederim.

İnsanlara dünyada rehberlik etmek, onları dünya ve ahiret saadetine ulaştırmak amacını taşıyan son vahiy Kur'ân-ı Kerim, nüzûluyla birlikte muhataplarının anlam arayışına cevap vermiş ve hayatlarına yeni bir düzen getirmiştir. Müslümanlar, insanla ilk buluşması on dört asır önce başlayan ilahî kelama, o zamandan günümüze kadar daima rağbet göstererek; anlamaya, açıklamaya, yorumlamaya ve en önemlisi yaşamaya çalışmışlardır. Böylelikle Kur'ân, çağlar üstü karakteri ile her dönemdeki Müslümanların dünyasına hitap etmiş ve etmeye devam etmektedir. Tefsirler, bir yandan vahyin ilk anlamını muhafaza ederken diğer yandan onun aktüel değerini yazıldıkları çağa taşımış ve inananlara ulaşmasını sağlamışlardır.

Tezimizde Keşşâf Tefsiri'nin kaleme alındığı tarihsel bağlamın eserdeki yansımalarını hermenötik bir analiz yaparak ortaya koymaya çalıştık. Bu konuyu seçmemizin amacı, tefsir metinlerini yeni bakış açısıyla okumanın gerekliliğini göstermektedir. Çünkü genelde bir konu hakkında araştırma yapılırken tefsirlere, "müfessir ne demiş?" sorusu yöneltilmekte ve tasvirî bir cevap aranmaktadır. Bu tezde ise "müfessir niçin böyle demiş" sorusunu sorarak, müfessiri anlamayı ve yaptığı yorumların arka planını tespit etmeyi hedefledik. Böylelikle nass ile onun üzerine yapılan yorumların özdeş olmadığını ve insana ait metinlerin öznel, tarihsel ve kültürel özellikler taşıdığını göstermeye çalıştık.

Tez konusunu belirlerken tefsirlerdeki öznel ve tarihsel yönleri daha iyi analiz etmek için yakın dönemlerde yaşamış iki alimin Kur'ân tefsiri hakındaki görüşlerini mukayese etmeyi düşünmüştük. Bundan dolayı İslam geleneğinin farklı düşünce yapılarına sahip olan iki önemli ismi; Gazâlî (505/1111) ve Zemahşerî'yi (538/1144) mukayese etmeyi uygun gördük. Ancak hem Gazâlî'nin baştan sona yazılmış bir tefsirinin bulunmaması hem de bu iki değerli alimin tefsir görüşlerinin bir doktora tezinin sınırları içerisinde değerlendirilmesinin mümkün olmaması sebebiyle, konuyu Keşşâf tefsiri ile sınırlandırdık. Bununla birlikte çalışmamızın gerek bizim gerek diğer araştırmacılar için bir basamak olmasını ve ileride yapılacak daha gelişmiş çalışmalara temel olmasını umuyoruz.

Çalışmaya konu olan Zemahşerî'nin *Keşşâf*'ı hem takip ettiği metodoloji hem de üslubuyla tefsir geleneğine büyük bir katkı yapmış ve bu yüzden müteahhirûn döneminin başlangıcı sayılmıştır. Onun özgün olan yönü, vahyin nesnel anlamını Arap dili ve belâğatına dayandırması ve bunu eserine en güzel şekilde uygulamasıdır. Bununla birlikte müfessir, mezhebi Mu'tezilenin ilkelerini, kendi tecrübelerini, yetiştiği ortamı, döneminin algısını ve ilim geleneğini tefsirine aktarmıştır. Kimi zaman bilinçli kimi zaman bilinç dışı olarak gerçekleşen bu aktarımla Zemahşerî, vahyin aktüel anlamını yaşadığı zamana ulaştırmış, bütün tefsirlerde olduğunu gibi tefsirinin öznel ve tarihsel boyutunu gözler önüne sermiştir. Bu bakımdan *Keşşâf'ı* hermenötik yöntemle analiz etmeyi amaçladığımız bu araştırmada, Zemahşerî'yi ve yaşadığı çevrenin sosyokültürel yapısını anlamak için yaşadığı asra gitmeyi çalıştık. Bu açıdan tezimizin tefsir tarihi değerlendirmelerine de ufak bir katkı sağlamasını temenni ediyoruz.

Tefsir metinlerinin bağlamsal bir okuma ile anlaşılması gerektiği konusuna dikkatimi çeken, bu konudaki eksikliğe vurgu yaparak beni bu yönde yetiştiren kıymetli danışman hocam Prof. Dr. Fatma Asiye Şenat'a şükran ve hürmetlerimi sunarım. Tez izleme komitesinde bulunan Prof. Dr. Ali Rıza Gül ve Doç. Dr. Kâmil Sarıtaş hocalarıma hem müzakereleriyle tezime yaptıkları değerli katkılar hem de kütüphanelerinden istifade etme imkânı verdikleri için çok teşekkür ederim. Tez yazım sürecinde eserlerinden faydalandığım ve savunma jürisine iştirak ederek çalışmama katkı sağlayan Prof. Dr. İsmail Çalışkan ile Prof. Dr. Mevlüt Erten hocalarıma teşekkürlerimi sunarım. Hermenötik alanında çalışmalar yapmış olan Prof. Dr. Burhanettin Tatar ve Prof. Dr. Yasin Aktay hocalarıma tezimi inceleyerek görüşlerini bildirdikleri için minnettarım. Ayrıca bir kaynağa ihtiyaç duyduğumda yardımlarını esirgemeyen Prof. Dr. Adnan Adıgüzel ve Dr. Öğr. Üyesi Fatik Tok'a, fikirlerine başvurduğumda nezaketle destek veren Prof. Dr. Ali Çelik, Prof. Dr. Mustafa Yıldırım, Dr. Öğr. Gör. Ahmet Çetinkaya'ya teşekkürü borç bilirim. Çalışmamızı başarıya ulaştırmasını Allah'tan niyaz ederim.

Şeyma ALTAY

Eskişehir-Temmuz, 2020

Giriş

I. Çalışmanın Problemi ve Konusu

İslam medeniyetinin kurucu metni Kur'ân'ı Kerim, nazil olduğu dönemden günümüze kadar tefsir faaliyetlerinin konusu olmuş ve asırlar boyunca Müslümanların hayatına yön vermiştir. Tefsirin devamlılığını gerektiren durum; insanların değişen ihtiyaçlarına, karşılaştıkları yeni meselelere, farklılaşan kültürlerine ve toplumsal algılarına son ilahî vahiy ile anlam arama çabaları olmuştur. Bundan dolayı Kur'ân'ı açıklama ve yorumlama çalışmaları adeta bir pergel gibi işlemiş, pergelin bir ucu temel sabitelere bağlı kalarak İslam'ın evrensel alanını muhafaza ederken, diğer ucu yaşanan tarihin sınırların içerisinde toplumla dinamik bir iletişime girmiştir.

Kur'ân'ın anlamındaki sabiteyi sağlayan tefsir ile hareketli bir yapıda olan te'vilin birlikteliği, vahyin her çağın insanına hitap edebilmesinin doğal bir gerekliliğidir ve İslamî ilimlerin kendine özgü hermenötik anlayışını temsil etmektedir. Ancak çok önemli bir fonksiyon gören bu ikili hermenötik faaliyet, tefsir tarihinde yeterince incelenmemiştir. Tefsirler; yöntem açısından dirayet-rivayet, içerik açısından; fıkhî, ilmî, edebî, mezhebî vs. gibi isimlerle tasnif edilmiştir. Zemahşerî'nin Keşşâf'ı da mezhebî tefsirler kategorisinde değerlendirilmiştir. Bu tasnifler, tefsir ve müfessir hakkındaki şu sorulara tam olarak cevap vermemektedir:

- Bir müfessir neden tefsir yazar?
- Müfessirin yöntemini belirleyen nedir?
- Bir tefsir, diğerlerinden nasıl ve neden ayrılmaktadır?
- Bir tefsir eserinde, tefsir ile te'vili birbirinden ayırmak mümkün müdür?
- Müfessirin öznelliği, tefsirlere nasıl yansımaktadır?
- Evrensel-tarihüstü-ilahî olan Kur'ân metni ile yerel-tarihsel-beşerî olan tefsir metinleri arasında farklılık nasıl açıklanmaktadır?
- Tefsirlerdeki farklılıklar nereden kaynaklanmaktadır?
- Kur'ân'ı nesnel bir şekilde anlamak mümkün ve gerekli midir?
- Tefsirler hangi konularda yaklaşık olarak aynı hususları, hangi durumlarda birbirinden bazen çok farklı hususları dile getirmektedirler?

- Tefsirlerin sabiteleri ve değişkenlik arz eden yönleri nasıl tesbit edilebilir?

Bu ve benzeri soruların yanıtlanması, Kur'ân'ı anlama faaliyetini doğru tanımlamak, tefsirin yapısı ve işlevini ortaya koymak açısından tefsir tarihi incelemelerine değerli bir katkı sunacaktır. Bu çalışmada tefsir metinlerine bağlamsal yaklaşım, Keşşâf tefsirinde özelinde ele alınacak ve bu tefsirde yukarıdaki sorulara cevap aranacaktır.

II. Çalışmanın Yöntemi

Çalışmada anlama ve yorumlama yöntemi olarak tarihsel hermenötik (yorumsama) kullanılacaktır. Bunun için Keşşâf tefsiri, satır arası okuma (reading between the lines) ve yakın okuma (close text analysis) teknikleri ile incelenecektir. Satır arası okuma tekniği, müfessirin doğrudan dile getirmediği ancak metnin arka planında bulunan anlamların ortaya çıkarılmasını hedeflemektedir. Bu anlamlar gerek müfessirin duyguları, düşünceleri, kişiliği ile gerekse de dönemin meseleleri, algı dünyası vb. ile alakalı olabilir. Yakın okuma tekniği, metne daha derinlemesine nüfus ederek içerdiği görüşler ve bilgiler arasında bağ kurmak suretiyle metnin yorumlanmasıdır.

Çalışmaya konu olan metnin, Kur'ân'ı anlamak ve bu anlamı başkalarına açıklamak amacıyla telif edilmiş bir tefsir metni olması sebebiyle, farklı bir hermenötik uygulanması gerekmektedir. Çünkü Kur'ân, -diğer metinlerin aksine- onu anlayanların öznel durumlarından soyutlanmış, tarihüstü ve sabiteleri olan nesnel bir anlam taşımaktadır. Bu nesnel anlam, vahyin ilk muhataplarının onu algılama-uygulama şekli ve nüzul dönemindeki Arap dili kuralları ile sınırlandırılmıştır. Bu asgarî müşterek anlam, gelenekte tefsir olarak ifade edilmiştir. Bu sınırın dışında kalan, müfessirin öznelliğinin ve döneminin etkilerinin görüldüğü, aktüel bir işleve sahip kısma te'vil denmiştir. Bundan dolayı Keşşâf tefsirinin hermenötik analizi, müfessirin te'villeri ve ayetlere ilişkin ilave açıklamaları üzerinden ortaya konacaktır.

Zemahşerî'nin ayette geçen bir konu hakkında yaptığı tikel açıklamalar, tefsirinde aynı konuyla ilgili yaptığı diğer açıklamaları ile bir bütünlük içinde değerlendirilecektir. Bu şekilde müfessirin kişiliği, tecrübeleri, bilgi teorisi gibi onun zihin dünyasını ve kimliğini belirleyen temel veriler belirlenecektir. Bu belirleme sadece tefsirindeki verilere dayanarak değil, haricî kaynaklar ile desteklenecek ve müfessirin paradigmasını oluşturan etkenler tespit edilecektir. Haricî kaynakların

seçiminde, ele alınan meselenin muhtevasına göre dikey düzlemde (art zamanlı) ya da yatay düzlemde (eş zamanlı) bir analiz yapılacaktır.

Art zamanlı analiz, Zemahşerî'nin yaptığı bir açıklamanın, kullandığı ifadelerin tarihî arka planı bulunan meselelere dayanması durumunda yapılacaktır. Bu açıdan Keşşâf öncesi tefsir literatürüne, Mu'tezilî kaynaklara ve tarih kitaplarına müracaat edilecektir.

Eş zamanlı analiz, müfessirin tefsirinde kendi döneminde yaşanan olaylar, tartışmalar ya da sosyokültürel ortamın etkilerinin görüldüğü açıklamalarını yorumlarken yapılacaktır. Bu analiz yönteminde kaynaklar; başta Zemahşerî'nin diğer eserleri olmak üzere çağdaşı müfessirlerin tefsirleri, diğer alanlardaki etkin müelliflerin eserleri ile Selçuklu ve Harezmşah Devletinin tarihini ele alan çalışmalardan oluşacaktır.

Keşşâf tefsirinde yapılacak olan tarihsel hermenötik analizi, müfessir Zemahşerî'nin kişiliği, düşünce dünyası, sosyokültürel çevresinin tefsirindeki yansımalarını ortaya koyacak ve te'vil faaliyetinin resmini çizecektir. Ancak her çalışmada olduğu gibi bu çalışmada da bazı kısıtlamalar bulunmaktadır. İlk kısıtlama, hermenötiği yapılan mevzularla ilgili ulaşılabilen bilgilerden kaynaklanmaktadır. Çalışmada varsayımsal değil, bilgilere dayanan çıkarımlar yapılacaktır. Bununla birlikte taramalar sonucu elde edilen bilgiler bazen eksik kalacağı gibi veriler arası yanlış anlam bağlantısı kurulması da mümkündür. Çünkü insan zihni kompleks bir yapıya sahiptir ve birçok unsurun etkisi altındadır. Bunlardan biri veya birkaçı tespit edilerek bir sonuca ulaşıldığında yine eksik kalan başka bilgilerin olması muhtemeldir. İkinci kısıtlama ise çalışmayı gerçekleştiren özneden kaynaklanmaktadır. Bir tefsir eserinde müfessir kendi paradigması ve ilmî yeterliliği içinde Kur'ân'a yaklaşıyorsa, bu çalışmayı gerçekleştiren araştırmacı da mümkün olan en fazla nesnelliği hedeflemekle birlikte aynı sınırlar içerisinde Keşşâf tefsirinin hermenötiğini ortaya koyacaktır. Bu durum insan doğasının bir sonucudur.

III. Çalışmanın Amacı ve Önemi

Çalışmanın genel amacı bir tefsir eserinin hermenötik analizini yaparak tefsirin ve müfessirin daha doğru anlaşılmasını sağlamaktır. Özel amacı ise tefsir geleneğini büyük oranda etkilemiş, Arap dili ve belagâtının Kur'ân tefsirine uygulanışının en güzel örneğini sergileyen Keşşâf'ın tarihsel bağlamını ortaya koyarak, tefsir tarihi

değerlendirmelerine katkı sağlamak, tefsir ve müfessir merkezli bilimsel çalışmalara yeni bir bakış açısı sunmaktadır.

Tefsir tarihinde farklı muhteva, üslup ve yönteme sahip Kur'ân tefsirleri çeşitli özelliklerine göre genel bir tasnif ile kategorilendirilmişlerdir. Rivayet tefsiri, dirayet tefsiri, konulu tefsir, ahkam tefsiri, mezhebî tefsir, sûfî tefsir, ilmî tefsir, edebî tefsir vb. şeklinde olan bu tasnifler, müfessiri ve tefsirini tanımlamada yeterince açıklayıcı değildir. Bu bağlamda Keşşâf'ı sadece "Mu'tezilî Tefsir" ya da "Filolojik Tefsir" olarak tanımlamak onu anlatmakta yeterli değildir. Çünkü hiçbir müfessir, kendi düşüncelerini ya da yetkin olduğu alanı Kur'ân üzerinden sunmak amacıyla tefsir faaliyetinde bulunmamaktadır. Farklı zamanlarda ve coğrafyalarda yaşamış, farklı düşüncelere sahip müfessirlerin ortak amacı; Kur'ân'ı insanlara açıklamak ve vahyin hakikatini inananlara ulaştırmak olmuştur. Amaç ortak olmakla birlikte, yöntem, bakış açısı, algılar aynı değildir. Bazen bu farklılık aynı dönemde yaşayan insanların farklı yetişme tarzları ve sosyal ortamlarından kaynaklanırken bazen de zamanın geçmesiyle insan algısındaki değişiklikler etkili olmuştur.

Bir tefsir eserini farklı yönlerden ele alan çalışmalarda çoğunlukla, müfessirin hayatı, ailesi, ilmî kişiliği, yaşadığı çevre, dönemin siyasî yapısı gibi bilgiler tefsirin muhtevasından bağımsız bir şekilde aktarılır. Bundan dolayı bir müfessirin hayatına ve dönemine ilişkin bilgilerin tefsirine etkileri üzerinde durulmamıştır. Bu, tefsir eserlerinin adeta tarihsel ortamdan kopuk bir yapıda oldukları izlenimini vermiştir. Ancak durum böyle değildir. Kendine has yönleri olmakla birlikte tefsir metinleri de diğer metinler gibi belli bir tarihin ve kültürün etkisi altındadırlar. Bu gerçeğin farkında olmak ve tefsirlere bu pencereden bakmak, daha iyi anlaşılmalarına yardımcı olacağı gibi okuyucuyu da metne önyargılı yaklaşmaktan bir noktaya kadar koruyacaktır.

Hermenötik yöntemin Keşşâf tefsiri gibi temel bir esere uygulanması, tefsirleri anlama ve yorumlamaya önemli bir katkı sağlamasının yanı sıra, vahyin çağlar üstü karakterini ve aktüel değerini ortaya koymuş olacaktır. Çünkü müfessirin ve tefsir metinlerinin öznelliğinin-tarihselliğinin tespit edilmesi, Kur'ân'ın nesnel-tarihüstü bir yapıda olduğu ve her dönemin insanına yön gösterdiğini ifade etmektedir. Ayrıca alanda bir tefsir eserinin baştan sona hermenötik analizi yapan pek fazla bir çalışma olmadığı için, bu araştırma sahaya yeni bir bakış açısı sunabilecek ve diğer tefsirler üzerinde gerçekleştirilecek bağlamsal okumalara zemin hazırlayabilecektir.

IV. Çalışmayla İlgili Kaynakların Değerlendirilmesi

Çalışmada çeşitli kitap, tez, makale, bildiri, ansiklopedi maddesi ve elektronik kaynaklardan istifade edilecektir. Araştırmanın teorik alt yapısı öncelikle, bilginin üretim sürecinden başlayarak insanın genel olarak anlama ve yorumlama faaliyetini nasıl meydana getirdiğini açıklayacaktır. Bu aşamada şu kaynaklara başvurulacaktır: Walter J. Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, Erol Göka vd., *Önce Söz Vardı*, Hüsamettin Arslan, *Epistemik Cemaat*, Thomas S. Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, Alparslan Açıkgenç, *Bilgi Felsefesi*, Pierre Guiraud, *Anlambilim*, İbrahim Bor, *Dil Düşünce ve Anlam*, Werner Stark, *The Sociology of Knowledge*, Zeki Özcan, *Teolojik Hermenötik,* Akşit Göktürk, *Okuma Uğraşı,* Doğan Özlem, *Hermenötik (Yorumbilim) Üzerine Yazılar*, Richard E. Palmer, *Hermenötik,* Wilhelm Dilthey, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri,* Osman Bilen, *Çağdaş Yorumbilim Kuramları*, Burhanettin Tatar, *Hermenötik* ile *Hermenötik ve Yazarın Niyeti*, Mümtaz Turhan, *Kültür Değişmeleri*, Çiğdem Kağıtçıbaşı, *İnsan ve İnsanlar,* Peter L. Berger, *Sosyolojiye Çağrı*, Emile Durkheim, *The Rules of Sociological Method*, Karl Mannheim, *Ideology and Utopia.*

Anlam ve yorum meselesine genel bir yaklaşımdan sonra özel olarak İslamî geleneğin meydana getirdiği özgün hermenötik yöntem olan tefsir ve te'vil'in yapıları ve fonksiyonları ortaya konacaktır. Bu zemini oluşturmak için Ulûmü'l-Kur'ân ve tefsir usulü alanında yazılan kaynaklara müracaat edilecektir. İbn Kuteybe'nin (276/889) *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân'*ı, İsfehânî'nin (5/11 yy.) *Müfredât*'ı, İbn Teymiye'nin (728/1328) *Mukaddime'*si, Zerkeşî'nin (794/1392) *Burhan*'ı, Suyutî'nin (911/1505) *İtkân*'ı, Zehebî'nin (1977) *et-Tefsir ve'l-Müfessirûn*'u ile Taberî (310/923) ve Mâturîdî'nin (333/944) tefsirleri kaynak olacaktır.

Zemahşerî, kendisinden sonra gelen tefsir geleneğinde büyük etkiler bıraktığı için Zemahşerî ve Keşşâf üzerine literatür çalışmaları yapılmış ve tefsirinin değeri ortaya konmuştur. Esra Gözeler "Zemahşerî Araştırmaları: Bir Literatür İncelemesi" isimli makalesinde Türkiye'nin yanı sıra hem doğuda hem batıda Zemahşerî ile ilgili yapılan çalışmaları incelemiştir. Mesut Kaya "Tefsir Geleneğinde el-Keşşâf", Mehmet Taha Boyalık "el-Keşşaf Literatürü" isimli çalışmalarıyla Keşşâf'ın tefsir geleneğine etkileri ile Keşşâf üzerine yazılan şerh ve haşiyeleri tanıtmışlardır. Bu çalışmalar, tez araştırmaları esnasında başvurulan kaynaklar arasında yerini alacaktır

Bu çalışmada kaynakların seçiminde Zemahşerî'yi ve yaşadığı dönemi en iyi anlamaya imkân veren eserlere müracaat edilecektir. Bundan dolayı temel kaynak olan Keşşâf ile birlikte Zemahşerî'nin diğer eserleri taranacaktır. Farklı alanlarda kitaplar telif etmiş müfessirin özellikle, *Dîvân* ve *Atvâkü'z-Zeheb* isimli eserleri, onun duygularının, düşüncelerinin ve yaşadığı döneme gösterdiği reaksiyonların anlaşılmasına yol gösterici olacaktır. Böylelikle tefsirinde yer alan küçük ayrıntıların arka planı yine kendi ifadelerine dayanarak açıklığa kavuşturulacaktır. Keşşâf haşiyelerinden; İbnü'l-Müneyyir'in (683/1284) *el-İntisâf*'ı, Tîbî'nin (743/1343) *Fütûhu'l-Ğayb'ı* metinde kapalı olan yerlerin açığa kavuşturulmasında önemli kaynaklardan olacaktır.

Keşşâf'ta değinilen bir meselenin dönemindeki tefsirlerde nasıl işlendiğini görmek için çağdaşı olan müfessirlerden Beğavî'nin (516/1122) *Meâlimüt't-Tenzîl,* Tabersî'nin (548/1154) *Mecmeu'l-Beyân* tefsirlerine bakılacaktır. Bazı meselelerin ise tarihî serüveni bulunmaktadır. Bunların tespitinde, Kur'ân'ın tamamını tefsir eden ilk müfessir olan Mukâtil'in tefsirinden Zemahşerî'ye kadar olan temel tefsirlere müracaat edilecektir. Burada seçilen tefsirler konuya göre değişiklik gösterebilecektir. Eğer dil ile ilgili bir mesele var ise filolojik tefsirlere, rivayet etrafında dönen bir konu ise rivayet ağırlıklı tefsirlere, mezhep görüşleri ile alakalı ise mezhebî kimliği öne çıkan tefsirlere, fıkhî bir mesele ise ahkâm tefsirlerine, tasavvuf ile alakalı ise sûfî tefsirlere bakılacaktır. Eğer konu belli tefsirlerle ile sınırlandırılabilecek bir konu değilse temel tefsir eserlerinin hepsi incelenecektir.

Çalışmada istifade edilecek temel tefsirler; Mukâtil b. Süleyman'ın (150/767) *Tefsîru Mukâtil,* Ferrâ'nın (207/822) *Meâni'l-Kur'ân,* Ma'mer b. Müsennâ'nın (209/824) *Mecâzü'l-Kur'ân*, Tüsterî'nin (283/896) *Tefsîru't-Tüsterî*, Kummî'nin (290/903) *Tefsîru'l-Kummî,* Taberî'nin *Câmiu'l-Beyân,* Zeccâc'ın (311/923) *Meâni'l-Kur'ân,* Ayyâşî'nin (320/932) *Tefsîru'l-Ayyâşî,* Tahâvî'nin (321/933) *Ahkamü'l-Kur'ân,* İbn Ebî Hâtim'in (327/938) *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm,* Mâturîdî'nin *Te'vîlât,* Nehhâs'ın (338/950) *İ'râbü'l-Kur'ân,* Cessâs'ın (370/981) *Ahkâmu'l-Kur'ân,* Sülemî'nin (412/1021) *Hakâiku't-Tefsir*, Sa'lebî'nin (427/1035) *el-Keşf ve'l-Beyân,* Mâverdî'nin (450/1058) *en-Nüket ve'l-Uyûn,* Tûsî'nin (460/1067) *et-Tibyân,* Kuşeyrî'nin (465/1072) *Letâifu'l-İşârât,* Vâhidî'nin (468/1076) *el-Vecîz,* Sem'ânî'nin (489/1096) *Tefsîru'l-Kur'ân,* İlkiyâ el-Herrâsî'nin (504/1110) *Ahkâmu'l-Kur'ân,* İbn

Atiyye'nin (541/1147) *Muharraru'l-Vecîz* ve İbnü'l-Arabî'nin (543/1148) *Ahkâmu'l-Kur'ân* isimli eserleridir.

Bir kavram ya da konunun Zemahşerî öncesi tefsirlerde geçmediği saptanırsa, ondan sonraki başat tefsirlere müracaat edilerek, müfessirin özgün bir yaklaşım sergileyip sergilemediği tespit edilecektir. Bu aşamada Râzî'nin (606/1210) *Mefâtihu'l-Ğayb,* İbn Kesir'in (774/1373) *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm* isimli eserleri ile Keşşâf'ın Sünnî formu olarak meşhur olan Beydâvî'nin (685/1286) *Envâru't-Tenzîl,* Nesefî'nin (710/1310) *Medârikü't-Tenzîl* eserlerinden istifade edilecektir.

Keşşâf'ın tarihsel bağlamını ortaya koymak için Zemahşerî'nin kendi eserleri ve tefsirler dışında diğer dinî ilimlerle ilgili kaynaklara ve tarih, tabakât, coğrafya alanlarında yazılmış eserlere başvurmak gerekmektedir. Çünkü Zemahşerî tefsirinde birçok farklı konuya atıflar yapmış, kendi birikim ve tecrübelerini dile getirmiştir. Onun hayatı ve yetiştiği bölgeler hakkında bilgiler için Makdisî'nin (390/1000) *Ahsenü't-Tekâsim,* Enderesbânî'nin "Fî Sîreti'z-Zemahşerî Cârillah", Hamevî'nin (626/1229) *Mu'cemu'l-Büldân,* Kıftî'nin (646/1248) *İnbâhu'r-Ruvât,* İbn Hallikân'ın (681/1282) *Vefeyâtü'l-A'yân,* Kazvînî'nin (682/1283) *Âsâru'l-Bilâd,* İbn Kesîr'in *el-Bidâye ve'n-Nihâye,* Taşköprüzâde'nin (968/1561) *Miftâhü's-Saâde* eserleri esas alınacaktır. Bunlarla birlikte son dönem tarih kaynaklarından Osman Turan'ın *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti,* Mehmet Altay Köymen'in, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi,* Marshall Hodgson'ın *İslam'ın Serüveni,* Seyyid Hüseyin Nasr'ın *İslam'da Bilim ve Medeniyet*, Adam Mez'in *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti* isimli çalışmaları Zemahşerî'nin yaşadığı ortamı anlamada yardımcı olacaktır.

Müfessir koyu bir Mu'tezilîdir. Bundan dolayı tefsirinde yoğun bir şekilde itikâdî mezheplere ve kelamî meselelere değinmiştir. Onun düşüncelerini analiz etmek, dönemindeki mezhebî atmosferi anlayabilmek adına hem Mu'tezilenin hem diğer mezheplerin önde gelenlerinin eserlerinden faydalanılacaktır. Bu bağlamda Mu'tezilî Kâdî Abdulcebbâr'ın (415/1025) *Şerhu Usulü Hamse* ile *el-Muğni,* Bağdâdî'nin (429/1037) *el-Fark beyne'l-Firak,* Gazâlî'nin (505/1111) *el-Munkız mine'd-Dalâl,* Şehristânî'nin (548/1153) *el-Milel ve'n-Nihal,* Taftâzânî'nin (792/1390) *Şerhu'l-Akaidi'n-Nesefiyye* isimli eserleri kelamî meselelerde temel kaynaklardan olacaktır.

Fıkıhta Hanefî mezhebine mensup olan Zemahşerî'nin hükümlerde kullanılan bilgilerin kaynakları ve deliller hiyerarşisi konusundaki görüşlerini yorumlama noktasında başvurulacak kaynaklar; Cessâs'ın *el-Füsûl fî Usûl,* Debûsî'nin (430/1039) *Takvîmü'l-Edille,* Ebu'l-Hüseyn el-Basrî'nin (436/1044) *el-Mu'temed,* İbn Hazm'ın (456/1064) *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm,* Cüveynî'nin (478/1085) *el-Burhân fi Usûli'l-Fıkh,* Serahsî'nin (483/1090) *Usûlü's-Serahsî,* Gazâlî'nin *el-Mustasfâ* eserleri olacaktır. Furû' fıkha dair meselelerde yine temel tefsirler, özellikle ahkâm tefsirleri Zemahşerî'nin fıkha yaklaşımını anlamada önemli yere sahiptirler.

Arap dili alanındaki kaynaklar ise İbn Fâris'in (395/1004) *Mu'cemu Makâyisi'l-Luğa,* Cevherî'nin (400/1009) *Sıhâh,* Fîrûzâbâdî'nin (817/1415) *Kamûsü'l-Muhît,* Ezherî'nin (905/1499) *Tehzîbü'l-Luğa,* Zebidî'nin (1205/1791) *Tâcu'l-Arûs* isimli eserleridir.

Buraya kadar yer verilen kaynaklar genel hatlarıyla Keşşâf tefsirini çeşitli yönlerden analiz etmede bir taslak oluşturacaktır. Daha özel konularda ise o konular üzerine telif edilen dönem kaynaklarının yanı sıra yüksek lisans ve doktora tezlerinden, makalelerden ve diğer bilimsel çalışmalardan istifade edilecektir.

Son dönem kaynaklarına gelince; geçmişte ve günümüzde yapılan tefsir çalışmalarında, bu tezde yapılması hedeflenen şekilde bir tefsir eseri temel alınarak hermenötik inceleme yapan pek fazla araştırma bulunmamaktadır. Tezin özgünlüğünü sağlayan bu durum, aynı zamanda belli zorlukları da getirmiştir. Bununla birlikte belli konuların tefsir tarihindeki serüvenini ele alan, tefsir faaliyetinin yapısı ile tefsirdeki öznelliğin ve farklı yorumların sebepleri üzerine yapılan çalışmalar mevcuttur. Bu araştırmada söz konusu çalışmaların sunduğu paradigmalardan da istifade edilerek, hermenötik yöntem Keşşâf tefsirine uygulanmaya çalışılacaktır. Bahsedilen kaynaklar şunlardır: Mevlüt Erten, *Nass-Yorum İlişkisi* ile *İslam Tefsir Geleneğinde Öznellik,* Muhammed Bahaeddin Yüksel, *Kur'an'ı Farklı Anlama ve Nedenleri*, Ömer Başkan, *Kur'an Yorumunun Politik Bağlamı -Mevdûdî Örneği-,* Fatma Asiye Şenat, *Olgu ile Algı Arasında İtaat*, İbrahim Hilmi Karslı, *Kuran Yorumlarında Kadın -Sosyo-Kültürel Çevrenin Kur'ân Yorumlarındaki Yansımaları-,* Nasr Hamid Ebu Zeyd, *Mefhumu'n-Nass,* Mustafa Öztürk, *Kur'ân ve Aşırı Yorum,* Dücane Cündioğlu, *Kur'ân'ı Anlamanın Anlamı,* Muhammed Müctehid Şebusteri, *Hermenötik, Kur'an ve Hadis,* Ferruh Kahraman, *Tefsirde İhtilafların Mahiyeti, Çeşitleri ve Sebepleri,* İsmail Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci,* Nihat Uzun, *Hicrî II. Asırda Siyaset-Tefsir*

ilişkisi, Süleyman Narol, *Mezhep Mensubiyetinin Kur'ân'ı Anlamaya ve Yorumlamaya Etkisi*, Ahmet Sait Sıcak, *Kur'ân Tefsirinde Öznellik*, Selim Türcan, *İlk Dönem Kur'an Tasavvuru ve Dönüşümü,* Murat Bahar, *Tefsir-Sosyal Hayat İlişkisi,* Osman Eyüpoğlu, *Türkiye'de Sosyal Değişme ve Kur'ân Yorumları İlişkisi.*

Kitaplar ve tezler haricinde çalışmaya kaynaklık edecek makaleler mevcuttur. Bunlar; Süleyman Gezer'in "Sözlü ve Yazılı Kültür Ayrımında Kur'ân", Burhanettin Tatar'ın "Anlamanın Tabiatı ve Kur'ân'ı Anlama", Yasin Aktay'ın "Kur'an Yorumlarının Hermenötik Bağlamı", Osman Eyüpoğlu'nun "Kur'an'ı Anlamaya Yönelik Literal ve Kültürel Yaklaşımların Sosyal Değişmeye Uyum Açısından İşlevselliği", Üzeyir Ok'un "Kur'ân Okumanın "Metalinguistik" Yapısı: Bir Sosyo-kültürel Aktivite Teorisi Yaklaşımı", İbrahim Görener'in "Algılama-Anlama ve Tefsir", Mevlüt Erten'in "Tefsirde Sahabenin Öznelliği", Süleyman Karacelil'in "Müfessirin Kur'ân'ı Tefsirinde Etkili Unsurlar ve Müfessirin Yönteminin Tespiti", İbrahim Hilmi Karslı'nın "Tefsirin Sosyolojik Boyutu ve Sosyolojik Okunması", Sait Şimşek'in "Yaygın Halk Kültürünün Tefsir Üzerindeki Etkileri" isimli makalelerinden oluşmaktadır.

BİRİNCİ BÖLÜM

KUR'ÂN TEFSİRİ VE HERMENÖTİK

Son ilahî kelam olan Kur'ân'ı Kerim'in nüzûlü, yaşanan olaylar, Hz. Peygambere sorulan sorular ve sosyokültürel olgular bağlamında yirmi üç yılda peyderpey tamamlanmıştır. Allah'ın vahiy aracılığıyla insanlarla iletişim halinde olduğu bu zaman diliminde, hitabın doğrudan toplumsal hayata ve yaşanan vakıalara yönelmesi sebebiyle, ilk dönem muhataplarının kavrayışlarındaki bireysel farklılıklara rağmen, Kur'ân'ı algılamaları ve anlamaları inzal tarihi ile eş zamanlı gerçekleşmiştir. Sözlü metin kültürünün özelliklerini taşıyan son vahyin, sosyal hayatla iç içe, ona şekil veren tabiatı, sonrakiler için son derece önemli olan sebeb-i nüzûl yani olgusal bağlam bilgisini kendisinde barındırmaktadır.[1] Bu dönemde Sahabenin tamamı ayetlerin nüzûl sebebine vakıf olmasalar dahi, buna şahit olanlara sorma imkanına sahip olmuşlardır. Bundan dolayı sözlü metin döneminde Kur'ân'ın ayrıntılı açıklamalarına ihtiyaç duyulmamıştır. Yine Hz. Peygamberin dinî bir otorite olarak Sahabenin arasında olması, sözleri ve uygulamalarıyla Kur'ân'ın buyrukları, tavsiyeleri ve uyarıları doğrultusunda nasıl yaşanması gerektiğini onlara göstermesi, Kur'ân'ın anlaşılması için yeterli olmuştur.

Hz. Peygamberin vefatından sonra Müslümanlar açısından farklı bir dönem başlamıştır. Bu dönemde dağınık halde bulunan Kur'ân ayetleri bir araya getirilerek mushaf halini almış, Hz. Peygamberin dinî temsil ve otorite görevi yazılı metin formundaki Kur'ân'a geçmiştir. Bilgi seviyeleri, mizaçları, zihinsel kapasiteleri birbirinden farklı olan Müslümanlar, karşılaştıkları yeni sorunlara Kur'ân'da cevap aramış ve hayatlarına vahyin ışığında yön vermeye çalışmışlardır. Böylelikle ilahî kelam anlama, açıklama ve yorumlama faaliyetlerinin konusu olmaya başlamış, günümüze kadar devam eden tefsir çalışmaları meydana gelmiştir.[2]

On dört asırdır devam eden bu tefsir çalışmaları, bazı yönleriyle diğer insanî faaliyetlerle benzerlik gösterirken bazı yönleriyle onlardan ayrışmaktadır. Müfessir, öncelikle bireysel ve toplumsal özellikler gösteren birisidir. Bu açıdan tefsir, diğer

[1] Sözlü anlatım-yazılı anlatım farkı için bkz: Walter J. Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür,* çev. Sema Postacıoğlu Banon, (İstanbul: Metis Yayınları, 2014), 53-54.

[2] Burhanettin Tatar, "Anlamanın Tabiatı ve Kur'ân'ı Anlama", *Eski Yeni: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi* 27, (Güz 2013), 123; Süleyman Gezer, "Sözlü ve Yazılı Kültür Ayrımında Kur'ân", *İslâmî İlimler Dergisi (İslâm Tarihçiliği sayısı)* 3/2, (2008), 248; Muhammed Bahaeddin Yüksel, *Kur'an'ı Farklı Anlama ve Nedenleri,* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 87.

beşerî ilimler ile benzeşmektedir. Diğer yandan tefsirin konusu olan Kur'ân, ilahî bir niteliğe sahiptir ve bu nitelik tefsiri, diğer beşerî ilimlerin çalışma alanından ayırmaktadır. İlahî olan ile insanî olanın buluştuğu tefsir faaliyetini anlamak için; genel olarak bilgi, yorum-yorumcu ve metin kavramlarını, özel olarak ise tefsir ve te'vil kavramlarını açıklamak gerekmektedir.

1.1. YORUM VE YORUMUN UNSURLARI

1.1.1. Bilginin Yapısı

Yorumlama faaliyetini içinde barındıran beşerî bilimlerin metodolojisi, pozitif bilimlerden farklılık göstermektedir. Varlığı insanlık tarihi ile başlayan beşerî bilimlerin, bilim olarak ortaya çıkması doğal bilimlerden sonra olmuştur. Bu süreçte pozitif bilimler alanında sağlanan gelişmeler ister doğal ister beşerî olsun tüm inceleme alanlarının aynı yöntem ve zihinsel etkinlik türüyle ele alınabileceği şeklinde bir bilim anlayışı doğurmuştur. Buna göre, beşerî bilimler, pozitif bilim seviyesine ulaştığında değerlerden, ön yargılardan ve bireysel sezgilerden sıyrılmış bilgi üretmek mümkün olabilecektir. Ancak bu varsayım insanın mekanik bir yapıda olmadığı gerçeğini göz ardı etmiştir. Bundan dolayı tarih, sosyoloji, antropoloji, psikoloji gibi beşerî bilimler sahasında, fizikte Newtoniyen paradigmanın sağladığı türden bir bilimsel otorite sağlanamamıştır. İster bilimsel etkinliği yürüten özne olarak ister bilimsel etkinliğin nesnesi olarak ele alınsın, insanî etkinlikleri ve insan dünyasını, tarih ve kültür gibi bağlamlardan arınmış bir halde kavrama olanağı yoktur.[3] Nitekim bilimsel bilgi de dahil bütün bilgi türlerinin temelinin toplum olduğu görüşünü savunan düşünürler mevcuttur.[4]

Durkheim'e göre dil topluma, düşünce ise dile bağlıdır.[5] Çünkü dil toplumsal bir mutabakat sürecinin ürünüdür. İnsanlar içinde bulundukları toplumun uzlaşısı sonucu ortaya çıkan kategoriler (kavramlar) ile düşünür. Bu kategoriler birey için bir bilgi sistemini temsil ederler. Bundan dolayı birey içinde yer aldığı sosyal sisteme uygun bilgi sistemine bağlanır. Böylelikle hangi ifadenin hangi durumlara uygulandığı

[3] Erol Göka vd., *Önce Söz Vardı*, (Ankara: Vadi Yayınları, 1996), 22-23.
[4] Hüsamettin Arslan, *Epistemik Cemaat*, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2018), 185; Thomas S. Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev. Nilüfer Kuyaş, (İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2016), 75, 222-224, 300, 320; Alparslan Açıkgenç, *Bilgi Felsefesi*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), 96, 102, 213; Kâmil Sarıtaş, "İbn Hâldun'da Bilgi Felsefesi", *Uluslararası İbn Haldûn Sempozyumu,* (Ankara: Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, 2015), 412.
[5] Arslan, *Epistemik Cemaat,* 68.

kültür öngörüleri içinde anlam kazanır.[6] Toplumsal bağlarından arınmış bilim adamı ise mutlak bir gerçeği ifade etmeyip, bir yanılsama ya da temenniyi anlatır.[7]

Bilimsel bilgi de dil gibi bir topluluğun ve kültürün ürünüdür. Aynı uyaranları alan iki grubun üyelerinin farklı sistematik duyumlar algılaması farklı dünya görüşlerine sahip topluluklarda yetişmeleri ve bundan dolayı farklı şekillerde bilim yapmalarından kaynaklanmaktadır. Dilin ve toplumun kurallarıyla sınırlandırılmış bir bireyin mutlak nesnel bilgi üretmesi ve doğayı mutlak tarafsızlıkla yorumlaması mümkün değildir.[8] "Bilimsel araştırmanın objektif, nötr, toplumsal etkilerden bağımsız olduğu düşüncesi yanlış bir düşüncedir; o, kapsamlı ve sıkı bir sosyalizasyon sürecinde ortaya çıktığı için daha fazla toplumsaldır."[9] Klasik sosyolojinin de kabul ettiği gibi, bilgi içinde inşa edildiği toplum dikkate alınmaksızın anlaşılamaz.[10] Bu düşünceye binaen klasik epistemolojinin bilgi edinme sürecinde nesne-özne bağlantısını incelerken bireyi toplumdan izole bir varlık olarak ele alması da eleştirilmiştir.[11]

Bilgiye dair yapılan bu açıklamalar göstermektedir ki insanlar belli bir tarihin, toplumun ve dünya görüşünün etkisi altında nesnelere ve olgulara yaklaşmaktadırlar. Bilgi oluşum sürecinde bireyler boş, duru bir zihinle değil, içinde bulundukları toplumsal zeminin sunduğu dil ve düşünce dünyasına göre yorum yapmaktadırlar. İnsanın bilgiyi anlama ve yorumlama faaliyetlerini inceleyen bu yaklaşıma ise yorumsama, hermenötik ya da yorumcu yaklaşım gibi isimler verilmektedir.

1.1.2. Yazılı Metin

Yorum faaliyetinin üzerinde gerçekleştiği metin, genel olarak bir yazılı eseri meydana getiren terimler, tümceler bütünü; göstergelerden oluşan anlamlı bir nesne

---

[6] Sözcükler belli bir toplumsal bağlamın ürünü olarak anlam kazanır. Bir kısım toplumsal bağlamlı değerler iktisadî, kültürel, siyasî, bölgesel vb. topluluğun ürünüdür, bazıları ise iletişimin niteliğine, konuşanların amaç ve durumlarına bağlıdır. Sözcükler renklerini belli bir çevreyle, belli bir durumla olan ilişkisinden alır. Bkz. Pierre Guiraud, *Anlambilim*, çev. Berke Vardar, (Ankara: Kuzey Yayınları, 1984), 32-33.

[7] İbrahim Bor, *Dil Düşünce ve Anlam*, (Ankara: Elis Yayınları, 2011), 95, 108; Arslan, *Epistemik Cemaat*, 72-78, 108, 111, 121.

[8] Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, 222-224; 300, 320; Arslan, *Epistemik Cemaat*, 53, 70; Rölativite ilkesine göre bütün yorumcular aynı linguistik arka plana sahip olmadıkça aynı fiziksel delillerle aynı yoruma ulaşamazlar. (Arslan, *Epistemik Cemaat*, 70).

[9] Arslan, *Epistemik Cemaat*, 147.

[10] Arslan, *Epistemik Cemaat*, 52.

[11] Werner Stark, *The Sociology of Knowledge: An Essay in Aid of a Deeper Understanding of the History of Ideas*, (London: Routledge and Kegan Paul Group, 2011), 13-14.

olarak anlaşılan yapıdır. Daha özel olarak metin, kişisel bir takım motivasyonları olan bir yazar tarafından, belli bir toplumsal, psikolojik, iktisadî ve siyasî ortam içinde, okurlardan meydana gelen bir kümeye birtakım mesajları aktarmak amacıyla kaleme alınmış yazılı eser anlamına gelir.[12] Daha geniş anlamda ise metin içerisinde belli değer yargıları, düşünme biçimleri, nesnelere ve olaylara, insana, topluma ve tabiata özel bakış tarzı barındıran bir dünyadır.[13] Bu tanımlar metnin yazarın bakış açısına göre şekillendiği, içinde bulunduğu toplumsal yapıyı ve onun öznelliğini yansıttığını göstermektedir.

Kur'ân ilahî niteliğe sahip olduğu için diğer metin türlerinin gösterdiği beşerî özellikleri göstermemektedir. Ancak Kur'ân'ın açıklaması ve yorumu olan tefsirler, yazılı metinler ile benzerlikler taşımaktadır. Öncelikle insanlara ait bütün metinler, metin dışından destek alırlar. Herhangi bir metin yorumunun okuyucuya hitap edebilmesi için, metin sınırlarını aşması, okurun metni kendi dünyasıyla ilişkilendirilmesi gerekmektedir. Bu bağlantı şöyle izah edilebilir: "Herhangi bir an, zaman bütününün bir parçası olduğu için, yazarın belirli bir anda yazmış olduğu metin, fiilen zamanın bütünüyle bağlantılıdır; yazarın veya yazarla aynı dönemde yaşamış kişilerin bilincinin erişemediği (ancak bilinçaltından sezmiş olabilecekleri) örtük anlamlar zaman geçtikçe ortaya çıkar."[14]

Her yazınsal metnin oluşumunda yazar, yapısal gereçleri başlıca üç alandan seçmektedir:

1. Kendi dilinde daha önce var olagelmiş metinlerin tümü,
2. Toplumsal tarihsel değer dizgeleri,
3. En geniş anlamıyla tarihsel ve toplumsal bağlam.[15]

Bu metin dışı gereçler, metinde açık anlamlardan ziyade örtük anlamları belirler. Yazar, elimizdeki metniyle bazı tercihler yapmış durumdadır ama bu tercihlerin bütüncül bir anlam oluşturabilmesi için seçilmeyen olanakların da görülebilmesi gerekir. Bu olanaklar ise toplumsal, tarihsel, yazınsal metin dışı bağlamın tanınmasıyla görülebilir.[16] Dolayısıyla tarihin akışı içerisinde belli bir zaman

[12] Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2013), 1098.
[13] Zeki Özcan, *Teolojik Hermenötik*, (İstanbul: Alfa Yayınları, 2000), 9.
[14] Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, 190.
[15] Akşit Göktürk, *Okuma Uğraşı*, (İstanbul: Yapı kredi Yayınları, 2016), 87.
[16] Göktürk, *Okuma Uğraşı*, 90.

diliminde yaşayan bir insan tarafından oluşturulan bütün metinler, yazarın bilinçli ve bilinçaltı seçimlerini yansıtmaktadır. Nitekim tefsir metinlerinde de müfessirler, kendilerinden önce yapılan tefsir eserlerinden, İslamî ilimlerin ilgilendiği meselelerden ve dönemlerinin toplumsal ortamından destek almaktadırlar.

1.1.3. Anlama ve Yorumsama (Hermenötik)

Yorumsama (hermenötik); bildirme, haber verme, çeviri yapma, açıklama ve açımlama sanatıdır. Hermenötik kavramı etimolojik olarak Tanrılarla insanlar arasında aracılık yapan Hermes'e dayanır. Hermes, Tanrı'nın mesajını ölümlülerin diline, onların anlayabilecekleri şekilde çevirir. Hermenötik etkinliği daima bir başka dünyaya ait bir anlam bağlamını o an içinde yaşanılan dünyaya aktarma/çevirme etkinliğidir.[17] Kavram, daha sonra 17. yüzyılda Kitab-ı Mukaddes metinlerinde bulunduğu varsayılan Tanrı mesajının örtüsünün kaldırılmasını ve daha doğru bir kutsal kitap yorumunun sağlanmasını amaçlayan bir disiplini tanımlamak için kullanılmıştır. Yorumsamayı ilk kez epistemolojik değerlendirmeler yapabilmek için bir yöntemsel tartışmaya sokan kişi ise Schleiermacher olmuştur.[18]

Yorum, okuyucunun zihninde anlam bulmuş metni yaşadığı döneme aktarmasıdır. Bu açıdan yorumlanmamış haliyle metin, yazıldığı döneme aittir ve pasif konumdadır. Yorumcu metni yazıldığı tarihi bağlamında, taşıdığı asıl anlamı ile kavrayarak kendi dönemine aktarır ve metne aktüellik kazandırır.[19] Bununla birlikte yorumsamacı yaklaşıma göre insan varlığı, onu kuşatan bir anlamlar ağı tarafından belirlenir, onu bu bağlamdan soyutlayıp tek başına incelemek mümkün değildir. Anlamlar sanıldığı gibi insanın zihninde taşıdığı, istediği zaman terk edebileceği veya yerine bir başkasını koyabileceği enstrümanlar değildir. Bu durumda yorumcu her ne kadar metni asıl anlamıyla kavramaya çalışsa da bu kavrayış yaşadığı dönemin anlam dünyasının etkisinde olacaktır. Yine metni kendi dönemine aktarırken bu etkiyi yorumlarında gösterecektir. Anlama merkezi bir konum veren yorumsamacı yaklaşım, bir anlam ağının içinde yaşayan insanın bu özelliklerinden yalıtılarak, dışsal etkenlerden korunarak, kontrollü bilimsel bir ortamda incelenebileceğini kabul etmez. İncelemeyi yapan kişinin de aynı insanî nitelikleri paylaşan bir insan olduğu göz

[17] Doğan Özlem, *Hermenötik (Yorumbilim) Üzerine Yazılar*, (Ankara: Ark Yayınevi, 1995), 11; Richard E. Palmer, *Hermenöti*k, çev. İbrahim Görener, (İstanbul: Anka Yayınları, 2002), 39-41.
[18] Göka vd., *Önce Söz Vardı*, 27.
[19] Özcan, *Teolojik Hermenötik*, 98.

önünde bulundurulduğunda, değerlerden bağımsız, tarafsız bir araştırmacının asla olmayacağı düşünülür.[20] Doğru anlamayı gerçekleştirebilmenin tek yolu açık bir sorgulama ile daha işin başında bilmediğini ve kendisine ait önyargıları bulunduğunu kabul etmekle mümkün olabilir.[21]

Hermenötik alanının önde gelen teorisyenleri konuya farklı yönlerden yaklaşmışlar ve alana birbirini tamamlayan yeni açılımlar getirmişlerdir. Bunlardan Schleiermacher, her ifadenin ancak ait olduğu tarihsel yaşamın bilgisi veya içinden çıktığı tarihle anlaşılabileceğini ifade etmektedir.[22] Bu sebeple metne yönelik bir anlama faaliyeti, metindeki iç düzen ve filolojik yapının yanı sıra metnin haricî bağlamı olan sosyokültürel ortam ve yazarın psikolojisini de kapsar.[23] Çünkü her metin dilsel düzenlenişiyle kurgusal bir yapı oluşturduğu gibi, kendisini çevreleyen somut sosyokültürel yapıdan ögeleri de içerir.[24]

Dilthey, insanı ve onun etkinliklerini konu edinen tinsel bilimlere doğa bilimlerinin yöntemiyle yaklaşmayı eleştirir.[25] Onun bütün tin bilimleri için önerdiği nesnel yöntem hermenötiktir.[26] Ona göre insan ancak yaşamın içinden bir bakış açısıyla anlaşılabilir. Her şeye tarihsel yaşam bütünlüğünden hareketle bakılması gerektiğini savunan Dilthey, anlamanın gerçekleşebilmesinin insan doğasını ve insanın içinde bulunduğu kültürü tanımakla mümkün olduğunu düşünmektedir.[27]

Heidegger'de anlama, doğrudan doğruya insan yaşamının kendisinin ilkesel bir varoluş biçimidir. Bir metni anlayan kimse, kendisini yansıtmasının yanı sıra bu yeni anlama sayesinde yeni bir zihin özgürlüğü de kazanır.[28] Heidegger'e göre insan hep bir geleneğe bağlıdır ve bu gelenekten herhangi bir şekilde kaçıp kurtulma imkânı da yoktur. Üstelik ne yaparsa yapsın tarihsel varlıklar olarak o geçmişe devamlı katkı

[20] Göka vd., *Önce Söz Vardı*, 24-25.
[21] Göka vd., *Önce Söz Vardı,* 54.
[22] Vefa Taşdelen, "Çağdaş Hermeneutiğe doğru: Schleiermacher ve Genel Hermeneutik", *Felsefe Dünyası* 2/46 (2007), 193.
[23] Göktürk, *Okuma Uğraşı*, 99-112.
[24] Ömer Başkan, *Kur'an Yorumunun Politik Bağlamı-Mevdûdî Örneği-*, (Ankara: Berikan Yayınevi, 2010), 22-23.
[25] Wilhelm Dilthey, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, çev. Doğan Özlem, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 23-30.
[26] Dilthey, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, 108; Osman Bilen, *Çağdaş Yorumbilim Kuramları–Felsefî ve Eleştirel Hermeneutik-*, (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2016), 86-90.
[27] Sengün M. Acar Vanleene, "Wilhelm Dilthey'da "Anlama" Üzerine*", Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 52/1 (2012), 156-161.
[28] Yasin Aktay, "Kuran Yorumlarının Hermenötik Bağlamı", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 9/1-4 (1996), 89; Göka vd., *Önce Söz Vardı*, 41.

yapar. Heidegger, insanın daima içerisinde yaşantısının oluştuğu bir bağlam veya kültürel bütünsellikle yaşadığı düşüncesindedir. İşte bu bağlam veya kültürel bütünselliğe; zemin, ufuk veya açıklık gibi adlar verir. Onun ufuktan kastı, yalıtılmış öznelerin kendilerine özgü dünya görüşleri olmayıp, ufuğun görenekleri, kurumları ve diliyle verili bir kültürün tamamıdır.[29]

Gadamer'e göre ise anlama her zaman başkalarıyla gerçekleştirilen bir diyalogdur. Böylece tarihten soyutlanmış, olaylar ve metinlere zaman-dışı bir noktadan bakabilen bir anlama söz konusu olamaz.[30] Bu açıdan her yorum tarihsel ve öznel bir yöne sahiptir. Gadamer'in anlamla ilgili iki varoluşsal ilkesi bulunmaktadır. Birincisi, her türlü anlama bir gelenek içinde gerçekleşir. İkincisi ise anlama, doğası gereği dilseldir. Gelenekten bağımsız bir anlama mümkün değildir. İnsan olmanın tabiatı gereği "tarihsel olarak etkilenmiş bilinç" buna imkân vermez. Ön bilgiden bağımsız bir anlama olamaz.[31] Anlama, bir kimsenin geçmiş ile şimdinin sürekli kaynaşmış olduğu gelenek süreci içerisine, kendi kendisini yerleştirdiği öznelliğinin bir eylemi olarak kavranılmalıdır.[32]

Gadamer'e göre insanların doğru anlaşılması sorunu, öncelikle bir yöntem sorunu değildir. Beşerî bilimlerin üstlenmesi gereken görev, Dilthey'in sandığı gibi uygun bir yöntembilim geliştirmek olamaz. Doğru bir yöntembilimle beşerî hakikatin elde edileceğini sananlara Gadamer farklı bir açılım sunar. O, daima bir anlamın ufkuna batmış durumda olduğumuzdan, tüm amaçlamalarımızın önyargılar ve peşin hükümler taşıyacağından, yani her anlamanın, önyargılarımız veya aşkın beklentilerimiz tarafından yönlendirildiğinden hareket eder. Bu temele dayanarak asıl önemli noktanın, meşru ve meşru olmayan önyargıların yani kör önyargılarla aydınlatıcı önyargıların hangileri olduğunun ve bunların nasıl ayırt edileceğinin olduğunu söyler. Buna göre doğru anlamayı gerçekleştirebilmek ancak açık bir sorgulamayla olanaklıdır. Bu sorgulama, daha işin başında bilmediğini ve kendisine ait önyargıları bulunduğunu kabul etmektir. Gerçek anlama ancak kendi görüşlerimizin ve önyargılarımızın tam bilincinde olmakla mümkündür. Önyargılar, nesnelliğin ve hakikatin önünde engeller değil, insanın dünyaya açılma noktalarıdır.

[29] Aktay, "Kuran Yorumlarının Hermenötik Bağlamı", 89; Göka vd., *Önce Söz Vardı,* 43-44
[30] Burhanettin Tatar, *Hermenötik*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004), 33.
[31] Yüksel, *Kur'an'ı Farklı Anlama*, 42
[32] Göka vd., *Önce Söz Vardı,* 50

Önyargıları bütünüyle ortadan kaldırmaya çalışmak mümkün olmadığı gibi böyle biri girişimde bulunmak önyargıları gizlemekten başka bir işe yaramayacaktır.[33]

Anlama faaliyeti, kişinin kendisi için yaptığı bir eylem iken açıklama ve yorumlama anlaşılan metnin başkaları için anlaşılır hale getirilmesidir. Bu açıdan metnin ortaya çıktığı kültürel ortamla okuyucunun kültürel ortamı arasındaki mesafenin aşılarak metnin aktüel hale gelmesi yorumun varlığını zorunlu kılar.[34] Metin ile yorum arasındaki bağlantı şöyle ifade edilmektedir:

> "Metin ve yorum daima yeni bir yöne işaret etmek suretiyle var olur. Geçmiş bir metni mevcut ana getiren ve bir yorumu aynı metnin diğer yorumlarından ayıran şey işte budur. Aksi takdirde metin önceki yorumlarından ayırt edilemez ve yorumlar zaten söylenmiş olanın sırf bir tekrarından ibaret olacağı için onlar farklı bir varlık olarak tezahür edemezler. Bu açıdan paradoksal görünse de metin kendi varlığını ancak farklı yorumlarla tezahür ettirebilir. Eğer yorumlar arasında farklılık olmazsa, bu metnin varlığının, değişen şartların gerçekliğinden koparak, artık kendi içinde durağanlık kazandığı anlamına gelir. Bu bakımdan, bir metne değişmez bir anlam açısından yaklaşmak, geçmiş metnin artık hayattan yoksun oluşu anlamında geçmiş ve şimdi arasında köklü bir kopukluk ve kesikliğin bulunduğunu varsaymak olacağı için, metnin tarihsel sürekliliği hakkında konuşmak anlamsız olurdu. Metin, değişen şartlara karşı kayıtsız kaldığı için yeni bir şey söyleyecek durumda değildir."[35]

Daha önce de ifade edildiği gibi yorum alanı; ön bilgilerden ve kişisel kanaatlerden özgürleştirilmiş aşkın bir alan değildir. Yorum üzerinde, kişisel tecrübelerin, kültürün ya da tarihî mirasın önemli etkisi vardır. Bununla birlikte yorumun amacı onları aşarak, metnin hakikatini ortaya çıkarmaktır.[36] Her yorum metnin anlamını farklı bir açıdan gün ışığına getirir; zira yorum hiçbir zaman sıfır noktadan başlamaz, fakat tarihsel olarak etki altında olan bir bağlamın hakikatinden hareket eder. Bu mevcut bağlam ya da ufkun kendi ışığını tarihten aldığı anlamına gelir. Böylece "mevcut an" kendisini geçmişten ayırarak değil, fakat kaynağının (tarihsel sürecin) yeni bir boyutunu tezahür ettirerek farklılık arzeder.[37]

Schleiermacher, hermenötik kuramında yorumun doğruluğunun ölçütü olarak yazarın niyetini anlamayı gösterir. Yazarın kastını tespit edebilmek için ise iki anlama yöntemi vardır: Gramatikal yorum ve psikolojik (teknik) yorum.[38]

---

[33] Göka vd., *Önce Söz Vardı*, 54-55
[34] Özcan, *Teolojik Hermenötik*, 236
[35] Burhanettin Tatar, *Felsefi Hermenötik ve Yazarın Niyeti*, (İstanbul: Vadi Yayınları, 2016), 142-143.
[36] Özcan, *Teolojik Hermenötik*, 202.
[37] Tatar, *Felsefi Hermenötik*, 142.
[38] Palmer, *Hermenötik*, 126-128; Göka vd., *Önce Söz Vardı,* 29.

1. Gramatikal Yorum: Gramatikal yorum dilden hareketle ve dil yardımıyla bir söylemin kesin anlamını bulma sanatıdır. Gramer incelemesi, ifadeyi objektif ve genel kurallara göre inceler.[39] Bu yorum, her şeyden önce objektif bir açıklama söz konusu olduğunda uygulanır ve yazarın toplu düşüncesinden çok, düşüncenin ifade edildiği öğeler üzerinde yoğunlaşır.[40] Metni esas alan bu yorum tarzında, yorumların neticelendirilmesinde metnin sahip olduğu nesnel delalet ve işaretlerin belirleyiciliği esas kabul edilir. Burada metin filolojik, gramatik ve mantıksal anlam çözme işlemleriyle tahlil edilmeye çalışılır. Yorumcu, metnin ihtiva ettiği mesajları algılayıp aktarabildiği ölçüde başarılıdır.[41]

2. Psikolojik (Teknik)Yorum: Psikolojik yorumda, metnin yazarının düşünce yapısı ruh hali, kendisini çevreleyen şartları, kısaca yazarın düşünce dünyasını oluşturan ve etkileyen bütün bir altyapı inceleme konusu edinilir. Gramatik anlamada dil bilgisi gerekli iken, psikolojik anlamada insan bilgisi gereklidir.[42] Gramatikal yorumun objektiflik ve negatifliğine karşıt olarak teknik yorum, sübjektif ve pozitiftir. Burada anlamanın konusu konuşan kişidir. Söylemi anlamak için insanı anlamak gerekir; dil sadece insanın bireyselliğine hizmet eden bir araçtır.[43] Öznel yorum tarzında yorumcu, metnin dilbilimsel izahları yanında, yoruma kültürel, felsefi, siyasî ve toplumsal tercihlerini de yansıtır; birikim intiba ve deneyimlerini ortaya koymaya çalışır.[44]

Bu iki yorum, pratikte birbirlerinden farklı olsa dahi onların nihaî birliği olmadan, birbirlerini tamamlamadan hiçbir metin tam olarak anlaşılamaz. Her yorum nesnel ve öznel anlama özelliklerinin ikisini de kendisinde barındırır. Nesnel alan ile öznel alanı ayırabilmek için yazarın düşünce dünyasını tespit edebilmek gerekir. Bu da şu iki şeyin yapılmasına bağlıdır: Birincisi yazarın içinde yaşadığı dil dünyası ile düşüncelerini etkileyen tarihsel süreci anlamak ve diğer fikirlerin ona nasıl bağlandıklarını göstermek. İkincisi kendisinden merkezî fikrin yayıldığı psikolojik ortamı yakalamak, yani yazarın zihin ve ruh halini anlamaya çalışmak.[45] Nitekim bu

[39] Palmer, *Hermenötik*, 126-128.
[40] Özcan, *Teolojik Hermenötik*, 227.
[41] İbrahim Hilmi Karslı, *Kuran Yorumlarında Kadın -Sosyo-Kültürel Çevrenin Kur'ân Yorumlarındaki Yansımaları-*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003), 60.
[42] Yüksel, *Kur'an'ı Farklı Anlama*, 32-33. Başka bir tanıma göre teknik yorum; bir yazı objesini kavramak için hususi bir tarzın araştırılmasıdır." (Özcan, *Teolojik Hermenötik*, 228).
[43] Özcan, *Teolojik Hermenötik*, 228.
[44] Nasr Hamid Ebu Zeyd, *Mefhûmu'n-Nass Dirâsetün Fî Ulûmi'l-Kur'ân*, (Mağrib: Darû'l-Beydâ, 2014), 9-11.
[45] Özcan, *Teolojik Hermenötik*, 229; Bilen, *Çağdaş Yorumbilim Kuramları*, 85.

çalışmanın da temel hedefi; tefsirinden hareketle Zemahşerî'nin fikir dünyası ile bu dünyayı oluşturan unsurları anlamak ve tefsirinin yaşadığı dönem ile sosyokültürel etkileşimini tespit etmektir.

Buraya kadar bilginin üretim süreci, metnin oluşumu, anlama ve yorumlama faaliyetlerinin yapısıyla ilgili sunulan veriler, bilgiyi üreten özne ile bilginin konusu olan nesne arasında doğrudan bir bağlantı olduğunu ortaya koymuştur. Belli bir tarihsel, kültürel ve toplumsal ortamın etkisi içinde yetişen insanın ürettiği her bilgi, onun kimliğini oluşturan düşünce sistemine göre anlam kazanmaktadır. Çünkü nesneye anlam yükleyen, onu yorumlayan da insanın kendisidir. Bu açıdan her yorum, yorumcunun öznelliğinin etkisi altındadır.

1.1.4. Yorumcu

Doğası gereği sosyal bir varlık olan insan bir toplum içinde yetişir ve toplum yapısını oluşturan kültürel unsurlarla karşılıklı bir etkileşim içinde yer alır. Kültür, toplumun bir bireyi olarak insanın geliştirdiği ve kuşaktan kuşağa ilettiği, sanat, ahlak, örf, adet, alışkanlık, inanç, davranış, ilmî ve teknik ürünler, düşünme kalıpları ve hâkim düşünceyi içine alan değerler bütününü ifade etmektedir.[46]

İnsan, her biri sosyal kontrol sistemini temsil eden iç içe geçmiş dairelerin merkezinde yer alır. Kişi öncelikle iç halkanın yani küçük bir grubun, aile ve akrabaların oluşturduğu topluluğun üyesidir. Bundan sonra daha geniş bir grubun, mahalli cemaatin, sosyal sınıfın, ırkî grubun, milletin bir üyesi olarak sosyalleşir. Dış halka, kişinin içinde yaşamak zorunda olduğu hukuksal ve siyasal sistemi temsil etmektedir. Bu sosyalleşme içinde hem bulunduğu gruplara ait olmayı öğrenir hem de dâhil olmadığı diğer grupları ötekileştirmeyi öğrenir.[47] Böylelikle kendinden olanlardan ne kadar hoşlanıyorsa diğerlerine karşı o kadar tepki geliştirir. Bu açıdan toplum yalnızca ne yaptığımızı belirlemez aynı zamanda ne olduğumuzu da belirler.[48]

İç halka olarak ifade edilen insanın ailesi ve yakın arkadaşlarından oluşan insanî grup, bireyin en önemli sosyal bağlarını içerir. Buradan gelen bir onaylanmama, prestij kaybı, kendi yakın çevresinde alaya alınma veya küçümsenme, başka yerlerden

[46] Mümtaz Turhan, *Kültür Değişmeleri*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi ilahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1987), 36; Çiğdem Kağıtçıbaşı, *İnsan ve İnsanlar,* (İstanbul: Evrim Yayınları, 1988), 262.
[47] Peter L. Berger, *Sosyolojiye Çağrı Hümanist bir Perspektif*, çev. A. Erkan Koca, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2017), 96.
[48] Berger, *Sosyolojiye Çağrı*, 118.

gelecek aynı tepkilere kıyasla çok daha ciddi bir psikolojik etkiye sahiptir.[49] Bu, insanın içine doğduğu toplumun kimlik ve kişilik oluşumunda ne kadar büyük bir öneme sahip olduğunu göstermektedir. Bundan dolayı sosyal psikolojide merkezî kavram diğerleri ile ilişkidir. Çünkü insanın düşünce, duygu ve davranışları, diğerlerinin hayalî ve gerçek varlığından, onların özelliklerinden, onu çevreleyen sosyal uyaranlardan ve kendi kişisel yönlerinden etkilenmektedir.[50] Sosyal etki olarak ifade edilen bu durum, bir bireyin davranış veya inançlarını, bir kişi ya da grubun niyetli veya niyetsiz baskısının etkisiyle değiştirmesini ifade eder.[51]

Sosyokültürel aktivite teorisine göre insanların sadece kişilik gelişimi değil, zihninin oluşması ve gerçekleşmesi de kültür içinde meydana gelir. Düşünme her zaman kültürel bir bağlama yerleşiktir ve kültürel kaynakların kullanımına bağlıdır. Herhangi bir bireysel aktiviteyi toplumsal olandan tamamen ayırabilmek mümkün değildir. Bundan dolayı bireysel aktivite, sosyal ilişkilerden ve bağlardan ayrı olarak var olamaz. Çünkü insan eylemlerini belli bir sosyokültürel ortamdaki diğer birey ya da bireylerle belirli bir tarihte meydana getirir.[52]

Kişinin dinî gelişimi de büyük ölçüde sosyal öğrenme ve toplumsallaşma ile biçim kazanır. Dinî gelişimde ailenin etkisinin, diğer tüm çevresel etkenlere göre daha belirleyici ve önemli olduğu genel kabul gören bir görüştür.[53] Bununla birlikte dindarlık tek biçimli, değişmez bir durum değil gelişen dinamik bir yapı ve süreçtir. Dinin etkisi kişiye, kişinin bağlı olduğu dine, ait olduğu mezhebe ya da cemaate, dine kendini verme derecesine, sosyokültürel çevreye, kişinin fiziksel ve ruhsal sağlığına ve daha birçok faktöre bağlı olarak değişiklik gösterebilmektedir.[54]

İnsanın psikolojik ve sosyolojik doğasına ilişkin bu veriler, onun sosyal bir varlık olduğunu göstermektedir. Bu sosyallik onun kişilik ve zihin oluşumunda belirleyici bir rol üstlenir. İnsanın hayata bakışını ifade eden dünya görüşü kavramı da bu sosyokültürel çevre içerisinde gayrî irâdî olarak şekillenir. İnsan bu pencereden bakarak hayata anlam vermeye çalışır.

---

[49] Berger, *Sosyolojiye Çağrı*, 99.
[50] Nuri Bilgin (ed.), *Sosyal Psikoloji*, (İzmir: Ege Üniversitesi Rektörlüğü Basımevi Müdürlüğü, 2017), 2-9.
[51] Bilgin, *Sosyal Psikoloji,* 55.
[52] Üzeyir Ok, "Kur'ân Okumanın "Metalinguistik" Yapısı: Bir Sosyo-kültürel Aktivite Teorisi Yaklaşımı", *İslâmiyât* 6/4 (2003), 152-155.
[53] Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisine Giriş*, (İstanbul: Dem Yayınları, 2012), 106.
[54] Hökelekli, *Din Psikolojisine Giriş*, 44.

Dünya görüşünü oluşturan temel unsurlar şunlardır:

1. Din, dil, gelenek, yaşanan çevredeki bütün bilimsel faaliyetleri içeren soyut düşünce, teknoloji ve diğer bütün sosyal mirası içeren kültür,
2. Kişinin psikolojisi,
3. Tabiî çevre.[55]

Durkheim, insanın biyolojik organizmasıyla bireysel, entelektüel yönüyle sosyal bir varlık olduğunu ifade eder. Toplum bireylerin basit bir toplamından ibaret olmadığı için toplum bireye göre değil, birey topluma göre açıklanmalıdır.[56] Dünya görüşünü oluşturan unsurlar anlaşılmadıkça bireyin anlaşılması mümkün değildir. Nitekim aynı formel mantık kurallarına başvuran iki kişinin nesneyi farklı değerlendirmesinin nedeni de dünya görüşlerinin farklı olmasından kaynaklanır.[57]

İnsanın bu bireysel ve toplumsal yapısı, anlama ve yorumlama faaliyetleri açısından ele alındığında şu değerlendirmeleri yapmak mümkündür: Her insan bir sosyal çevre içerisinde doğmaktadır. Bu çevrenin ekonomik, psikolojik, politik ve ahlakî unsurları o kişiye tesir eder. Bunlar vasıtasıyla insanlar, kendi kavramlarını oluşturur ve bu kavramlar ona bir dünya görüşü kazandırır. Bireyin bunlardan soyutlanması demek, düşünememesi ve doğal olarak anlayamaması demektir.[58] Yani anlam, ayrılmaz biçimde tarihsel, kültürel ve kurumsal çevreyle bağlantılıdır.[59] Bu durumda bir insanı anlamak, onun üzerinde kalıcı izler bırakan ve onu şekillendiren kültürel öğelerin anlaşılmasına bağlıdır. Çünkü insan, kendini ve metni aynı anda inşa etmektedir.[60] Bundan dolayı bir dönemde yaşamış bir yazarı anlamak için; onun bilgiyi ürettiği, eserini telif ettiği tarih noktasına gitmek gereklidir. Tarihin ve toplumun ötesinde bir algılama noktası bulunmamaktadır.[61] Bu da anlama faaliyetinde hermenötik yöntemin sunduğu bakış açısından faydalanmayı gerekli kılmaktadır.

---

[55] Açıkgenç, *Bilgi Felsefesi*, 236, 238.
[56] Emile Durkheim, *The Rules of Sociological Method,* çev. W. D. Halls, (New York: The Free Press, 1982), 101-102.
[57] Bkz. Karl Mannheim, *Ideology and Utopia*, çev: Louis Wirth and Edward Shils, (London: Routledge and Kegan Paul LTD, 1954), 240-244.
[58] İbrahim Görener, "Algılama-Anlama ve Tefsir", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2003), 317.
[59] Ok, "Kur'ân Okumanın "Metalinguistik" Yapısı", 152-155.
[60] Özcan, *Teolojik Hermenötik*, 235.
[61] Arslan, *Epistemik Cemaat*, 60.

1.2. İSLAMÎ GELENEKTE YORUM

İslam ilim geleneğinde Kur'ân'ı açıklama ve yorumlama eylemlerini ifade etmek üzere tefsir ve te'vil kavramları kullanılmaktadır. Kur'ân'ı anlama vahyin iniş ortamına iştirak etmiş Sahabe için sebeb-i nüzul ve tarihsel-kültürel bağlam bilgisi ile gerçekleşmiştir.[62] Ayrıca *"Onu açıklamak bize düşer."* (Kıyâme 75/19) ayeti ile belirtildiği üzere Kur'ân-ı Kerim bazı kapalı ayetleri diğer ayetler ile açıklamıştır. Bunun yanı sıra *"Biz insanlara indirileni onlara açıklayasın diye sana zikri inzal ettik."* (Nahl 16/44) ayetiyle Hz. Peygamber'e tebliğ görevi yanında tebyin görevi de verilmiştir. Sahabe anlamadığı yerleri Peygamber'e sormuş, o da onlar için açıklamıştır. Yine üsve-i hasene olarak sıfatlandırılan[63] Hz. Nebi, insanlara Kur'ân'ı kendisi yaşayarak beyan etmiştir.[64] Onun vefatından sonraki dönemde ise bilgi birikimleri, idraklari ve mizaçları birbirinden farklı olan Sahabiler, Kur'ân'ı kendi kapasitelerine göre anlamaya çalışmışlardır. Bazıları ise "Kim kendi reyi ile Kur'ân hakkında konuşursa cehennemdeki yerine hazırlansın."[65] hadisini yoruma yönelik bir uyarı görerek bu işten kaçınmışlardır. Sonuç itibariyle vahyin kesilmesi ve Hz. Peygamberin otorite olarak insanların içlerinde bulunmayışı, Kur'ân tefsirinin genişlemesine ve farklı yorumların oluşmasına neden olmuştur.[66] Tefsir ve te'vil kavramlarının ortaya çıkışı ve aralarındaki ayrım üzerine yapılmış birçok çalışma mevcuttur. Burada tekrardan kaçınarak konuyu ilgilendirdiği kadarıyla bu kavramlara değinilecektir.

1.2.1. Tefsir ve Te'vil Kavramları

Tefsir kelimesi f-s-r veya s-f-r köklerinden gelmekte olup sözlükte üstü kapalı bir şeyi açmak anlamındadır.[67] Tefsirin terim anlamı ise Allah'ın nebisi Hz. Muhammed'e indirdiği kitabın anlaşılmasını, manalarının açıklanmasını,

---

[62] Din dilinin yapısı gereği dinî tecrübeyi içerden gözlemlemiş olanlar için Kur'ân'ın anlamı hayatın kendisindedir. Tefsir geleneğinde Sahabenin bu sürece iştirak etmeyenlere ortamı aktarması, doğru anlamın tespiti için elzem görülmüştür. (Turan Koç, *Din Dili*, (Kayseri: Rey Yayıncılık, t.y.), 249).
[63] Ahzâb 33/21.
[64] Bkz. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2017), 37-41.
[65] Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *Sünen-i Tirmizî*, nşr: Şirketü Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, (Beyrut: Daru'l-Ğarbi'l-İslamî, 1998), "Tefsiru'l-Kur'ân", 5/49 (2950).
[66] Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 56-61.
[67] İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sıhâh Tâcu'l-Luğa ve Sıhâhu'l-Arabiyye*, tah: Abdulğafur Attar, (Beyrut: Daru'l-İlm ,1987), 2/781; Ahmed İbn Fâris, *Mu'cemu Makâyisi'l-Luğa*, tah: A. M. Harun, (Kahire: Daru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1366), 4/504; Muhammed Murtaza ez-Zebidî, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, (Mısır, b.y., 1306), 3/470; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, (Beyrut: Daru'l-Fikr, t.y.), 5/55.

hükümlerinin ve hikmetlerinin kavranmasını sağlayan ilimdir. Bu ilim dil, nahiv, sarf, beyan, fıkıh usulü ve kıraatten faydalanır, sebeb-i nüzûl ve nâsih-mensûh bilgilerine ihtiyaç duyar.[68] Başka bir tanıma göre ise insan gücü ve Arap dilinin verdiği imkân nispetinde Kur'an metninin içerdiği manaları ortaya koymak ve Allah'ın muradını beyan etmek anlamına gelir.[69]

Te'vil kelimesi ise e-v-l kökünden türemiş, tef'îl vezninde bir mastar olup,[70] sözlükte dönmek, bir şeyi aslına döndürmek, konuyu murad edilen anlamda yorumlamak şeklinde tanımlanır.[71] Istılahta ise ayeti, zahirinin taşıdığı muhtemel manalardan biriyle yorumlamak demektir.[72] Bu muhtemel mananın Kitap ve sünnete muvafık olması gerekmektedir.[73] Başka bir tanıma göre te'vil, kök anlamıyla irtibatlı olarak, bir hadisenin iç yüzüne ve hakikatine vakıf olma; bir işin kendisine dönüp varacağı en son noktayı açıklayıp, beyan etme anlamına gelir.[74] Ayrıca bir lafzı, ona bitişik bir delilden ötürü, birincil (râcih) manadan, ikincil (mercûh) manaya döndürmek veya lafzın açık manasını (zâhir), olası ve ikincil anlama yorumlamak" anlamına da gelmektedir.[75] Yine "te'vîl, istinbatta bulunarak, ayeti öncesine ve sonrasına uygun olan, Kitaba ve sünnete aykırı olmayan muhtemel bir manaya yönlendirip yorumlamaktır." şeklinde de tanımlanmıştır.[76]

Tefsir ve te'vil kelimeleri ilk dönemlerde yakın anlamlı olarak kullanılmıştır. Bu kavramların ne zaman ayrışma yaşadığına dair farklı görüşler vardır. İlk asırdan beri bu ayrımın olduğunu savunanlara göre müfessirler, Kur'ân'ı açıklama sadedinde sarf ettikleri sözlerinin kesinlik içermediğini ifade etmek ve tevazulu bir duruş sergilemek için te'vil kelimesini tercih etmişlerdir. İbn Kuteybe'nin (276/889) *Te'vîlü Müşkili'l-Kur'ân,* Taberî'nin (310/923) *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân,*

[68] Bedreddin ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, tah: Mustafa Abdulkadir Atâ, (Beyrut: Daru'l-Fikr, 2005), 1/33. Ayrıca bkz. 2/162-164. Diğer tanımlar için bkz. Celaleddin es-Suyutî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, tah: Ahmed b. Ali, (Kahire: Daru'l-Hadis, 2006), 4/449-451; Ali b. Muhammed Şerîf Cürcânî, *Kitâbü't-Târifât*, (Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-İlmiyye, 1983), 63.
[69] Abdu'l-Azîm ez-Zurkânî, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, tah: Ahmed b. Ali, (Kahire: Daru'l-Hadis, 2001), 1/7.
[70] İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, 11/33.
[71] Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa,* 15/437; Cevherî, *Sıhâh*, 4: 1627, Ragıb el-İsfehânî, *el- Müfredât fî Elfâzi'l-Kur'ân*, tah: Mustafa b. el-Adevî, (y.y.: Mektebetü Feyyâz, 2009), 59, Cürcânî, *Ta'rifât*, 50.
[72] Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, (Beyrut: Daru'l-Fikr, t.y.), 176.
[73] Cürcânî, *Ta'rifât,* 50.
[74] Ebu Mansur el-Mâturîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, tah: Mecdî Bieslûm, (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 1/349.
[75] Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn,* (Kahire: Mektebetü Vehebe, 1995), 1/19.
[76] Zerkeşî, *Burhân*, 2/166; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn,* 1/23.

Mâturîdî'nin (333/944) ise *Te'vîlâtu'l-Kur'ân* isimli eserlerinde te'vil kelimesini kullanmalarının sebebi bu ayrımdır.[77]

Diğer görüşe göre tefsir-te'vil ayrımı sonraki asırlarda oluşmuştur.[78] Nitekim söz konusu eserlerin içeriğine bakıldığında bu iki kelime arasında belirtildiği gibi doğrusal bir değişim tablosu görülmemektedir. İbn Kuteybe, "Selefin ya da mütekaddiminin tefsir etme hakkı vardı ama bizim öyle bir hak ve yetkimiz yoktur."[79] şeklindeki ifadeleri ile tefsirin selefe, te'vilin ise daha sonra gelen Müslümanlara ait olduğunu ortaya koymuştur. Ancak ondan sonra gelen Taberî'nin *Câmiu'l-Beyân'*ı incelendiğinde onun, tefsir ve te'vil kelimeleri arasında İbn Kuteybe gibi bir ayrım yapmadığı ve bu kelimeleri eş anlamlı olarak kullandığı tespit edilmektedir.[80] Bu açıdan hicri 4. asırda *Te'vîlatu'l-Kur'ân* isimli eserin sahibi Mâturîdî'nin şu açıklamaları ile tefsir ve te'vil arasındaki ayrımın netleştiğini söylemek daha doğru olacaktır:

"Denmiştir ki; tefsir yapmak Sahabeye, te'vil yapmak fukahaya aittir. Bunun manası şudur: Sahabe nüzul esnasındaki olaylara şahitlik etmiş ve Kur'ân'da bahsedilen bir meselenin ne hakkında olduğunu öğrenmişlerdir. Bir ayetin inişine şahitlik ettikleri ve anlamını bildikleri için onların yaptıkları tefsir çok önemlidir. Çünkü bu, şahitlik anlamına gelir ve ayetin hakikî muradını ifade eder. Şahitlik konusunda ancak bilen kişiye itimad edilir. Bundan dolayı "Kim kendi re'yi ile Kur'ân'ı tefsir ederse cehennemdeki yerine hazırlansın" denmiştir. Çünkü bir ayeti tefsir eden, ona Allah'ı şahit göstermiş olur. Te'vil, işin sonunu beyan etmektir. Bu kelime sözün muhtemel anlamlarından birisine yöneltilmesidir. Tefsirdeki zorluk te'vilde mevcut değildir. Çünkü te'vilde Allah'ı şahit gösterme yoktur. Yorumcu, yaptığı te'villerle kastedilen şeyden haber vermekte ve 'Allah bu yorumla bu maksadı kastetmiş veya bunu murad etmiş.' demektedir. Bununla birlikte 'Bu ayet şu anlamlara gelmekte ve bu anlamlardan biriyle yorumlanabilir.' demektedir. Mesela tefsirciler 'elhamdülillah' lafzı hakkında görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Bir kısmı 'Allah kendi nefsine hamdetti.' derken, diğer bir kısmı da 'Allah kendisine hamdedilmesini emretti.' demektedir. Her kim bu iki vecihten birini tercih eder ve kastedilen budur derse, o kişi müfessirdir. Te'vil ise bir müfessirin 'hamd, Allah'ı öven ve metheden bir kelime olduğu gibi, ona şükretmeyi de emreden bir kelimedir ve Allah bununla neyi kastettiğini daha iyi bilir'. demesidir. Sonuç olarak tefsir tek bir yöne sahip, te'vil ise birçok yönlere sahiptir."[81]

[77] Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi,* 25.
[78] Mustafa Öztürk, *Kur'ân ve Aşırı Yorum-Tefsirde Bâtinîlik ve Bâtınî Te'vil Geleneği-*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 135; Atik Aydın, *İbn Cerir et-Taberî'nin Kur'ân Anlayışı ve Te'vil Tercihleri*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004), 69-71.
[79] İbn Kuteybe, *Te'vîlü Müşkili'l-Kur'ân,* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.), 34.
[80] İbn Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*, (y.y.: Müessesetü'r-Risale, 2000), 1/93, 94, 156, 243; 8/543.
[81] Mâturîdî, *Te'vîlât*, 1/349.

Mâturîdî'nin bu ayrımına göre tefsir; Sahabenin açıklamalarıdır. Te'vil ise bunların dışındaki İslam alimlerinin yorumudur. Tefsirde kesinlik ve manayı teke indirme vardır ancak te'vilde birçok ihtimal vardır ve kesinlik söz konusu değildir.[82] İbn Kuteybe ve Mâturîdî yaptıkları tefsir-te'vil ayrımı ile bir yandan doğru bilgi ve yorumun aslî sahiplerini göstererek yorumu keyfilikten kurtarırken, bir yandan da te'vilin nüzûle doğrudan şahit olmayanların işi olduğunu belirterek, ulemaya meşru yorum kapısını aralamışlardır. Böylelikle te'vilin farklı ihtimallere açık olması sebebiyle çağlara göre değişmesi ve bazılarının zamanla anlamını yitirmesi, imana zarar veren ve Kur'ân'ın değerini düşüren bir durum teşkil etmemektedir.[83]

Zerkeşî'ye (794/1392) göre tefsir, ayeti esbab-ı nüzûl, kıssalar, Mekkî-Medenî, muhkem-müteşâbih, nâsih-mensûh, hâss-âmm, mutlak-mukayyed, mücmel müfesser gibi nakle dayanan bilgiler ile açıklamaktır. Te'vil ise ayeti muhtemel manalardan biriyle yorumlamaktır.[84] Bundan dolayı Zerkeşî müfessiri; nakil yapan, müevvili ise kendi içtihadına dayanarak hüküm çıkaran, mücmeli açıklayan, tahsis ve umum olanı belirleyen (müstenbit) olarak tanımlamaktadır.[85] Tefsir rivayete, te'vil ise dirayete dayanmaktadır.[86]

Tefsir ile te'vil kavramları arasında bir ayrıma gitmeyi gerektiren süreç, İslam toplumunun fetihler sonucu değişen sosyal, siyasal ve kültürel yapısının getirdiği yeni problemlerle yüzleşmesi ile başlamıştır. Müslümanlar, bu problemlere çözüm üretebilmek adına farklı düşünce sistemleri geliştirmişlerdir. Bütün düşünce sistemlerinin üyeleri Kur'ân'a kendi sistemlerine uygun metodolojilerle yaklaşmışlardır. Bunun sonucu olarak te'vil kelimesi anlam değişimine uğramıştır. Bu süreç te'vil kelimesinin aleyhine işlemiş tefsir, te'vile tercih edillir olmuştur.[87] Bu değişim sürecini hızlandıran en önemli etken İslam düşüncesini oluşturan beyan, burhan ve irfan bilgi sistemleri ve bunlara bağlı olarak ortaya çıkan te'vil yöntemleridir.

---

[82] Mâturîdî, *Te'vîlât*, 1/349. Ayrıca tefsir-te'vil ayrımı için bkz. Zerkeşî, *Burhân,* 2/164-167; Suyûtî, *İtkân,* 4/449-451.
[83] İsmail Çalışkan, *Tefsir Usulü*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 171.
[84] Zerkeşî, *Burhân*, 2/162-164.
[85] Zerkeşî, *Burhân*, 2/183.
[86] Zerkeşî, *Burhân*, 2/165.
[87] Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılmasında Metodoloji Sorunu*, (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 49-50; Öztürk, *Kur'ân ve Aşırı Yorum*, 134-141; Aydın, *İbn Cerir et-Taberî'nin Kur'ân Anlayışı*, 66-67.

Beyanî te'vil, İslam'ın temel iki kaynağı olan Kur'ân ve sünnete dayalı ilimler ile Arap dilinin imkanları çerçevesinde Kur'ân'ı anlama faaliyetidir. Bu çerçeve müfessirin Kur'ân metni karşısında hareket alanını sınırlayarak, yorumu belli bir zemine yaslamıştır.[88] Ehl-i sünnet ve Mu'tezilî müfessirlerin tâbi olduğu te'vil, beyanî te'vil yöntemi içinde değerlendirilebilir.

İrfanî te'vil, Kur'ân'ın zâhir ve bâtın olarak iki anlam boyutu olduğunu düşünen bilgi sisteminin yöntemidir. Bu düşünceye göre Kur'ân'ın zâhiri boyutu, akıl ve duyusal algının ötesine geçemeyen insanlara hitap etmektedir. Bâtınî boyutu ise Allah'ın muradının asıl olarak bulunduğu kısım olup, bunu ancak sezgi ve ledünnî bilgiye sahip kimseler anlayabilir. İrfan ehli, Kur'ân'ın zâhirini anlama çabasına tefsir, bâtınını anlamaya te'vil demektedir.[89]

Müslüman filozofların geliştirdiği burhanî te'vil, öncüllerden hareketle akıl yürütme esasına dayanmaktadır[90] ve tefsir-te'vil kavramları arasında irfan bilgi sisteminde olduğu gibi zâhir-bâtın ayrımı yapmaktadırlar. Fakat bu ayrımın içeriği farklıdır. Buna göre Kur'ân muhatabına iki şekilde yansır. Bunlardan ilki teşbîh ve temsillerle yansımasıdır. Allah, hitabî ve cedelî delillerle tatmin olan kullarına lütufkâr davranarak kapalı meseleleri onlara bu yolla açıklamıştır. Diğeri ise teşbîh ve temsillerin ötesinde hakikatin yansımasıdır. Bu hakikat ancak burhanla anlaşılabildiğinden onu anlayan da sadece burhan ehlidir.[91]

Özetle tefsir; rivayetlere dayanan ve nesnel yönü ağır basan Kur'ân'ın otantik anlamını tespit etme çabasının ismidir. Tamamen nesnel olmaması, rivayetlerin sıhhat derecelerinin farklılığı ve aynı konuda varid olan çeşitli rivayetler arasında tercihte bulunmanın öznellik barındırmasından kaynaklanmaktadır. Te'vil ise yorumcunun kapasitesi, bilgi birikimi oranında ayetin ilk anlamını tespit ettikten sonra bu anlamı güncel bir dille ifade etmek, yeni problemlere Kur'ânî bakış açısıyla yanıt bulmaktır. Te'vilin tefsirden ayrılarak farklı bir anlam kazanması, bu toplumsal ihtiyacın bir sonucu olarak gerçekleşmiştir. Değişen toplumsal ve kültürel yapı beraberinde farklı bakış açılarına dayanan te'vil çeşitlerini getirmiştir.

---

[88] Muhammed Abid el-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev: Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001), 84-87.
[89] Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 353-360.
[90] Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 484.
[91] İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, çev. Bekir Karlığa, (İstanbul: İşaret Yayınları, 1992), 92.

1.2.2. Kur'ân Yorumlarının Yapısı

Yorum faaliyeti ve yorumun unsurları konularında sunulan bilgiler, Kur'ân yorumlarının yapısını anlamada da yol göstericidir. Bununla birlikte yorumlamaya konu olan metnin yani Kur'ân'ı Kerim'in, diğer bütün metinlerden farklı olması,[92] onun yorumlarının başka özelliklere sahip olmasını beraberinde getirmiştir. Nitekim Kur'ân'ı anlamaya yönelik çabalar, geliştirilen kavram ve yöntemler aynı zamanda İslam'ın kendine özgü ilk hermenötik çalışmalarını meydana getirmiştir.[93]

Öncelikle Kur'ân'ın kaynağı ilahîdir. Müfessirin insana ait ürünlerde olduğu gibi[94] kendisini yaratıcının yerine koyup onu niyetini anlaması ontolojik olarak imkansızdır. Bundan dolayı müfessirler, Kur'ân'ı tebliğ eden Hz. Peygamberi ve iniş ortamına iştirak edip onu anlayan Sahabeyi[95] anlamaya çalışmışlardır. Sebeb-i nüzûl ve ayetlerin manasına ilişkin rivayetler, Kur'ân yorumcularının temel kaynağı olmuştur.[96] Rivayetlerin yanında Kur'ân'ı anlamlandırma faaliyetinin meşru dayanak noktası dil zeminidir. Kur'ân, muhataplarının anlayacağı belîğ bir Arapça ile nazil olmuştur. Bundan dolayı müfessirin sahip olması gereken özelliklerden biri de Arap diline ve irap kaidelerine hâkim olmasıdır.[97] Tefsirin bu kısmı nesnelliğin baskın olan kısmıdır. Müfessirin mutlak nesnel olduğu ifade edilemez, çünkü gerek Arap diline hâkimiyet gerekse de rivayetleri anlama, yorumlama ve tercih etme esnasında onun öznelliği aktiftir.[98] Ancak bu iki bilgi kaynağı; nakiller ve dil bilgisi, yorumları belli bir zeminde birleştirmektedir. Aksi takdirde bütün yorumları meşru görmek hem bir uyuşmanın hem de bir çatışmanın olmadığını söylemekle eşdeğer olacaktır.[99]

---

[92] Ali Rıza Gül, "Geleneksel Kur'an Tasavvurunun Tefsir İlminin Oluşumuna ve Gelişimine Etkisi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006, 47/1, 11-53.
[93] Halil İnalcık, *Türklük Müslümanlık ve Osmanlı Mirası*, (İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2016), 66-67.
[94] İnsanî eserlerde dahi yazarın niyetini yanlış yorumlama ihtimali söz konusudur. Umberto Eco, *Gülün Adı* isimli eserine yapılan eleştirilerde hiç kastetmediği anlamların kendisine atfedildiğine dikkat çekmiştir. (Umberto Eco, *Yorum ve Aşırı Yorum*, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017), 82-83). Benzer bir örnek için bkz. Dücane Cündioğlu, *Kur'ân'ı Anlamanın Anlamı,* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2016), 74-76.
[95] Zeki Duman, Sahabe ihtilafının tezat teşkil etmediğini çeşitlilik ve rahmet olduğunu savunmuştur. (Zeki Duman, "Kur'ân'ın Tefsirinde Sahabenin İhtilafları", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1985), 300, 309). Mevlüt Erten ise Sahabenin sosyal çevreden etkilenerek farklı yorumlarda bulunduğunu ifade etmiştir. (Mevlüt Erten, "Tefsirde Sahabenin Öznelliği", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14/27 (2016), 27, 85).
[96] Nasr Hamid Ebu Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı,* çev. Mehmet Emin Maşalı, (Ankara: Otto Yayınları 2013), 326-328.
[97] Suyûtî, *İtkân,* 4/456.
[98] Emin el-Hûlî, *Menâhicu't-Tecdîd fi'n-Nahv ve'l-Belâğa ve't-Tefsîr ve'l-Edeb*, (y.y.: Dâru'l-Marife, 1971), 296, vd.
[99] Recep Alpyağıl, *Kimin Tarihi, Hangi Hermenötik?,* (İstanbul: Ağaç Yayınları, 2003), 54-59, 61.

Nesnelliğin baskın olduğu, İslam geleneğinde tefsir kavramıyla ifade edilen bu yorum alanı, Kur'ân muhtevasının tamamını kapsamamaktadır. Alimlerin tevatüren nakledilen Kur'ân-ı Kerim'i sübût açısından kat'î, lafızlarının delaleti açısından, bir kısmını zannî, bir kısmını kat'î olarak tanımlamalarının sebebi budur.[100] Ebu Zeyd bu durumu, dinî metinlerin üç anlam düzeyi bulunmasıyla açıklamaktadır. Bunlardan ilki mecazî te'vile veya başka bir yoruma açık olmayan tarihsel tanıklık mesabesindeki anlam düzeyi, ikincisi mecazî yoruma açık olan anlam düzeyi ve üçüncüsü metinlerin içinde bulunduğu sosyokültürel bağlamdan elde edilmesi mümkün olan ve maksat doğrultusunda genişleme imkânına sahip olan anlam düzeyidir.[101] İkinci ve üçüncü anlam düzeyi, te'vil faaliyetinin gerçekleştiği alana işaret etmektedir. Bu açıdan Kur'ân yorumlarının değişken yönüne işaret eden te'vil, vahye hiç sahip olmadığı bir anlamı yüklemek değil; belli sınırlar içerisinde, Kur'ân'ın çağın gereksinimlerine cevap vermesi anlamına gelmektedir.

İbn Abbas'tan gelen şu rivayet de Kur'ân tefsirinin epistemolojik yapısını anlamada önemlidir: *"Tefsir dört kısımdır: İlki Arapların dilleri ile bildiği kısım, ikincisi herkesin bilmesi gereken, üçüncüsü sadece alimlerin bilebileceği ve sonuncusu sadece Allah'ın bildiği kısımdır."*[102] Arapların dilleri ile bildiği kısım ve herkesin bilmesi gereken kısım, Kur'ân metninin muhatabın bilgi düzeyiyle denklik arz ettiği, onu evrensel metin kılan ve tefsir kabul edilen kısımdır. Alimlerin bildiği kısım ise yapılan açıklamanın yorumcunun öznelliğini yoğun olarak taşıdığı, başka anlamlara, etkileşime açık olan ve te'vil sayılan kısımdır. Tefsir ile te'vil arasındaki temel fark da işte buradadır.[103] Tefsir inananların hepsi için kesin bilgi içerirken, te'vil tarihsel kesinlik[104] içerir. Tarihsel kesinlik ile müfessirin metnin anlamına ilişkin ürettiği bilginin belli bir zaman diliminde, belli bir bölge ve kültürde bilgi değerinin olması kastedilmektedir. Nitekim bu iki kavram arasındaki temel ayrım, genel-geçer bilgi değerine sahip olma noktasından kaynaklanmaktadır. Bundan dolayı hermenötik, müfessirlerin te'villerini analiz etmek için uygun bir anlama yöntemidir.

---

[100] Zekiyüddin Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 54, 63; Muhammed Müctehid Şebusteri, *Hermenötik, Kur'an ve Hadis*, çev. Abuzer Dişkaya, (İstanbul: Mana Yayınları, 2012), 49.

[101] Nasr Hâmid Ebu Zeyd, *Dinsel Söylemin Eleştirisi,* (Ankara: Kitâbiyât, 2002), 190-191.

[102] Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, tah: Ahmed Ferîd, (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 1/22.

[103] Ebu Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, 331; Zerkeşî, *Burhân,* 2/166.

[104] Ebu Zeyd, yorumcunun metnin derinliğine nüfuz ederek onun delaletini ortaya çıkması şeklinde gerçekleşebilecek olan kültürel nesnelliğin mümkün olduğunu ifade etmektedir. (*İlahi Hitabın Tabiatı,* 336-337).

Te'vil, yorumcunun tefsir bilgilerine dayanarak ayetler üzerinde gerçekleştirdiği derin zihnî tefekkür sonucu tespit ettiği anlamlardır. Hz. Peygamberin "Allah'ım! Onu dinde fakîh kıl ve ona te'vili öğret."[105] duasına mazhar olan İbn Abbas'ın Nasr Suresinin anlamına ilişkin yaptığı açıklama te'vil ameliyesine bir örnektir.[106] Bununla birlikte onun açıklamaları sonrakiler için tefsir mesabesindedir. Te'vilde yorumun kaynağı yorumcunun kendisidir ve yorumcu toplumun bir bireyidir. Bundan dolayı da onun ürettiği her bilgi ve yorum tıpkı insanın kendisi gibi zorunlu olarak toplumsaldır, kültüreldir ve yereldir. Onu çevreleyen sosyokültürel ortam, eğitim durumu, yetiştiği aile gibi durumlar, zihin dünyasının şekillenmesine katkı sağlar. Çünkü düşünce, dilin imkanlarına bağlıdır, dil ise toplumsal mutabakatın ürünüdür. Bu, te'vil açısından şu anlama gelmektedir: Bir yorumcunun yaşadığı muhitteki dil ile düşünerek oluşturduğu bilgi, başka bir dil ile düşünen yorumcunun bilgisinden farklı olabilir. Bu durumda te'vil; değişkendir, tarihseldir ve özneldir. Te'vildeki bilgi, mutlak doğruluk ve geçerlilik özelliğine sahip değildir. Ancak dönemindeki Müslümanlara yön gösterme, problemlerini çözme işlevi sebebiyle son derece anlamlı ve değerlidir. Bu açıdan te'vil, kültürel ve tarihsel bir nesnelliğe sahiptir.

Tefsir ve te'vil faaliyetlerinin üstlendiği fonksiyon, Müslümanlar açısından son derece önemlidir. Tefsir bilgisi üzerine bina edilen te'vilin tarihsel ve toplumsal oluşu, onun Kur'ân'ın hitabına doğrudan muhatap olmayanların hayatına yön verebilmesi, onlarla iletişim kurabilmesi için zorunlu bir özelliktir. Bundan dolayı Kur'ân'ı anlama faaliyetleri toplumsal realiteyi dikkate alan ve metnin aktüel değerini ortaya çıkaran bir süreklilik içinde devam eder. Kutsal kitap, insanın hayatına karıştığı; psikolojik, entelektüel, sosyal ve kültürel ihtiyaçlarını karşılayabildiği oranda aktüellik kazanır.[107]

---

[105] Ebu Abdillah Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü Ahmed b. Hanbel*, tah: Şuayb el-Arnavût vd., (y.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2001), "Müsenedü Abdillah İbn Abbâs" 4/225(2397).

[106] İbn Abbas'ın rivayetine göre "Bir gün Hz. Ömer Bedir'e katılmış Sahabilerin olduğu bir mecliste Sahabeye "Allah'ın yardımı ve fetih geldiğinde..." diye başlayan Nasr Sûresi hakkında ne düşünüyorsunuz?" diye sordu. Bir kısmı: "Yardım görüp fetih gerçekleşince Allah'a hamd ve istiğfar etmekle emrolunmaktayız." dedi. Kimi de hiç yorum yapmadı. Ömer (r.a) bu sefer bana hitâben: "Ey İbn Abbas! Sen de böyle mi düşünüyorsun?" dedi. Ben: "Hayır!" dedim. Bu sûre, Rasûlullahın ecelinin geldiğini kendisine haber verdi. "Allah'ın yardımı ve fetih sana gelince" ki, bu senin ecelinin geldiğinin alâmetidir- Rabbini hamd ile tesbih et, bağışlanma dile! Çünkü o tevbeleri kabul edendir." buyruluyor." dedim. Bunun üzerine Ömer (r.a.): "Ben de bu sûreden senin söylediğinden başkasını anlamıyorum!" dedi." Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, tah: Muhammed Züheyr, (y.y.: Daru Tavku'n-Necât, 1422), "Tefsîru'l-Kur'ân", 6/179 (4969). Bu rivayette diğer Sahabilerin yaptığı açıklama tefsir iken, Hz. Ömer ve İbn Abbas'ın açıklamaları, tefsir üzerine ikinci bir anlama çabasına girerek maksadı tespit eden bir te'vil olmuştur.

[107] Özcan, *Teolojik Hermenötik,* 60-61.

Nitekim her dönem müfessirler tarafından yeniden kaleme alınan tefsir çalışmalarının amacı topluma Kur'ân üzerinden yol göstermektir.[108] Tefsir tarihine bakıldığında te'vilin ortaya çıkması ve tefsir ile te'vilin ayrışmasına giden süreç, toplumsal bir ihtiyacın sonucu gerçekleşmiştir. Fetih hareketleri neticesinde kadim uygarlık merkezleri ile karşılaşan Müslümanlar değişik inançlar, kültürler ve düşünce sistemleri ile etkileşime girmişlerdir. Bu etkileşim daha önce problem olmayan yeni meseleleri Müslümanların gündemine getirmiş ve onları cevap arayışına yöneltmiştir. Bu noktada doğal olarak ilk merci olan Kur'ân'ı Kerim'e yeni meseleler arz edilmiş, tefsirin işlevi ve sınırları Müslümanların ihtiyacına binaen genişlemiştir.[109]

Kur'ân yorumlarının toplumsal ihtiyaç gereği genişlemesi, bundan dolayı da tarihsel bir yapıda olması, yorumcuların ayetleri istedikleri yöne çekebileceği ya da keyfî kanaatlerini yansıtabileceği anlamına gelmemektir.[110] Bununla birlikte evrensel, nesnel bilgi, beşerî unsurlardan arındırılmış, toplumsal faktörlerden tecrit edilmiş, insansızlaştırılmış bilgidir.[111] Tefsirlerin kesin, nesnel, değişmez bilgi içerdiğini kabul etmek, onların toplumsallığını ve öznelliğini reddetmek, tefsirleri bağlayıcılık ve kaynak yönünden Kur'ân ile eşdeğer görmek anlamına gelir ki bu, imkansızdır. Çünkü nesnel bilgi yalnızca Allah'a aittir.[112]

Zengin tefsir külliyatına bakıldığında tefsirlerin müşterek noktalarda birleşmekle birlikte, çoğunlukla birbirlerinden farklı muhtevaları olduğu görülmektedir. Tefsir yazma hareketinin günümüzde hala devam ediyor olması, müfessirlerin çağdaşları olan Müslümanlara söyleyebileceği yeni cümleler olduğunu gösterir. Hiçbir tefsir yazarı kendisinden öncekileri tekrar etme niyetiyle tefsir yazmaz ki bu, anlamsız bir durum olurdu. Sonuç olarak şunu ifade etmek mümkündür: Tefsir literatüründe bulunan eserlerin hiçbiri Kur'ân'ın içerdiği anlamların tamamını kendisinde barındıramaz, ancak Kur'ân, şu zamana kadar yazılmış ve gelecekte

---

[108] Hikmet Koçyiğit, "Tefsirin İşlevi", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2011), 198.
[109] Mustafa Müslim, *Menâhicu'l-Müfessirîn,* (el-kısmü'l-evvel-fî asri's-sahabe), (Riyad: Daru'l-Müslimin, 1415), 41-42; Koçyiğit, "Tefsirin İşlevi", 173.
[110] İdeolojik ve bâtınî te'viller bizim ifade ettiğimiz tarihsel kesinlik özelliği taşıyan te'villerin dışında kalmaktadır. Bu tarz te'viller Câbirî'nin yaptığı tasnife göre Burhanî ve İrfanî te'vil içerisinde yer alır. Biz beyanî te'vil konusunu ele alıyoruz. Bu açıdan "Yorumun ön yargılara, ideolojilere kurban edilmesi ayrı bir konudur ancak yorumda mutlak objektiflik insan doğasına aykırıdır." (Halis Albayrak, *Tefsir Usûlü*, (İstanbul: Şule Yayınları, 2016), 118).
[111] Arslan, *Epistemik Cemaat*, 193.
[112] Bkz. Ebu Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı,* 52-53.

yazılacak bütün tefsir eserlerinin[113] anlamlarını karşılayacak bir yapıya sahiptir. "Kur'ân'ın bütün yorumları kapsayan bir yapıda olması" ifadesi ile meşru/metne sadık kalan te'vilin dayanak noktası olarak belirttiğimiz, tefsir[114] ile uyumlu te'villeri kastetmekteyiz. Kur'ân'ın her çağda yorumlanması "en iyi yorum yönteminin" henüz keşfedilememiş olması ile alakalı değil, insan bilincinin faniliği ve Kur'ân'ın çağlar üstü bilgi karakterine sahip olması yani ilahî olması ile alakalıdır.[115] Bir müfessirin yorumu murad-ı ilahî ile özdeş olsa dahi bunun bilinmesinin imkânı yoktur. Bu açıdan murad-ı ilahîyi anlama çabası inananlar için daima ulaşılması gereken bir ideal olmalıdır.[116] Her müfessir, bu yüce ideale ulaşmayı hedefleyerek, donanımı ölçüsünde Kur'ân'ı anlamak ve anlatmak çabasındadır.

Fazlur Rahman'ın önerdiği iki aşamalı anlama yöntemi, Kur'ân'ın anlaşılmasında tefsir ve te'vil faaliyetlerinin birlikte kullanılmasının zorunluluğunu göstermesi açısından değinilmeyi hak etmektedir. Fazlur Rahman'a göre hiçbir metin kendi bağlamı dışında anlaşılamaz. Bundan dolayı yorumcu Kur'ân'ın nazil olduğu döneme gitmeli ve ilk anlamı tespit etmelidir. Bu aşamada ilk anlam Kur'ân tefsirine denk gelmektedir. Sonraki aşamada yorumcu, tefsiri kendi döneminin anlayışına hitap edecek bir dille açıklamalıdır. Aksi takdirde Kur'ân'ın yaşanan çağ ile olan ilgisini ortaya koyamaz. Bu aşama, Kur'an yorumcularının sosyokültürel realiteyi dikkate alarak te'vil yapması anlamına gelir.[117]

Buraya kadar verilen bilgilere dayanarak, Kur'ân ile onun üzerine yapılan açıklama ve yorumlama faaliyetlerinin yapısı arasındaki farkı şu tabloyla özetlemek mümkündür:

[113] Burada "tefsir eseri" şeklinde ifade ettiğimiz terkip, Kur'ân'ı açıklayan ve yorumlayan edebî türü kastetmektedir.
[114] Bu tefsir kelimesi ıstılahî anlamda kullanılmıştır.
[115] Tatar, "Anlamanın Tabiatı ve Kur'ân'ı Anlama", 129.
[116] Açıkgenç, *Bilgi Felsefesi*, 37.
[117] Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, çev. Hayri Kırbaşoğlu, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 62-65.

Metin	Kaynak	Tarihsel Geçerlilik	Bilgi Değeri
Kur'ân	Salt İlahî	Tarih Üstü	Mutlak Nesnel
Tefsir	Kısmen[118] İnsanî	Kısmen Tarih Üstü	Kısmen Nesnel
Te'vil	Salt İnsanî	Tarihsel	Mutlak Öznel/Kültürel Nesnel

1.2.3. Kur'ân Yorumcusu: Müfessir

Bu başlıkta insan tabiatı sosyolojik ve psikolojik yönlerden incelenerek, bunun Kur'ân'ı yorumlama ameliyesi ile ilişkisi açıklanmaya çalışılacaktır. Bu çabanın amacı Zemahşerî'nin kişilik oluşumunda bireysel ve toplumsal faktörlerin nasıl bir etki yarattığını tespit etmenin teorik alt yapısını hazırlamaktır. Bu bilgiler, müfessire belli bir paradigma kazandıran ve onu bu paradigma doğrultusunda Kur'ân'ı yorumlamaya yönlendiren süreçleri anlama imkânı verecektir.

Bilgi ve yorum ile toplum arasındaki sıkı ilişki, insanın hem zihin oluşumunda hem de kişilik oluşumunda sosyokültürel çevresinin önemli bir rolü olduğunu göstermektedir. İnsanın dünya görüşünü oluşturan bu toplumsal yapı, müfessirlerin Kur'ân'ı algılama ve anlamalarına da sirayet etmiştir. Tekrar ifade etmek gerekirse; bu etkileşim yorumcunun vahye hiç sahip olmadığı bir anlam yüklemesi değil, metnin barındırdığını düşündüğü anlamı, kendi algısıyla ifade etmesi demektir. Te'vil ameliyesi vahyin temel, sabit ve nesnel anlamı olan tefsir ile çelişmeyen, onun üzerine bina edilen bir çabadır. Bu değişmez yorum alanına bağlı kalan müfessirin ister bilinçli ister bilinçsiz olarak, Kur'ân'ı dünya görüşünü oluşturan unsurlar etkisinde yorumlaması, onun tarihsel, kültürel ve toplumsal bir varlık olmasının zorunlu sonucudur.

[118] Tefsiri açıklarken, kısmen ifadesini kullanmamız, tefsirlerin bir kısmının Hz. Peygamberden gelen açıklamalara ve uygulamalara dayanması, bununla birlikte diğer kısmının ise Sahabenin öznel algı ve açıklamalarından oluşmasından kaynaklanmaktadır. Yine bir ayete ilişkin sebeb-i nüzûl rivayetlerinin çeşitliliği de mutlak nesnelliği engellemektedir.

Kur'ân'da geçen *"Herkes kendi yapısına uygun işler görür."* (İsrâ 17/84) ayeti insanların kendi fıtrî yapılarının yanında farklı toplum, farklı coğrafya, farklı zaman dilimi ve farklı medeniyetlerde yetişmesinin meydana getirdiği bilinç farklılığına işaret edebilir. Bir bilinci meydana getiren öğeler farklılaştıkça insan algısında değişmeler oluşacaktır. Bu durum insanın psiko-sosyal gerçeğidir. İnsan öncelikle içinde yetiştiği ailenin etkilerini üzerinde taşır. Aldığı eğitimden ve öğretimden, iş muhitinden, arkadaşlarından, okuduğu kitaplarından, fikir akımlarından, ilmî ve teknolojik gelişmelere paralel olarak her gün değişime uğrayan sosyal hayattan, ilgi alanına giren sahalardaki gelişmelerden, kısaca ilişkinin söz konusu olduğu her şeyden etkilenebilir.[119]

İnsan tabiatına ilişkin bu bilgiler, insan algısına konu olan her şeyin onun yaşadığı toplum, bireysel yaşanmışlıkları, kapasitesi ve mizacıyla yakından alakalı olduğunu göstermektedir. Toplumunun bir üyesi olan bir müfessirin de bu sosyokültürel etkileşimden bağımsız olması düşünülemez. İnsan belli bir kültür dünyası içinde doğmaktadır. Bir yorumcunun Kur'ân'a yaklaşırken yaşadığı dünyadan soyutlanarak boş bir zihinle yorum yapması mümkün değildir.[120] Nitekim İslam dünyasında her topluluk Kur'ân ve sünnete dayalı bilgi ürettiğini ifade etmesine rağmen birçok farklı İslamî algı mevcuttur. Bu algılar kişinin tecrübeleriyle, aldığı eğitim ve yaşadığı sosyal çevre ile doğrudan ilişkilidir.[121] Bu açıdan yorumcunun nassa verdiği anlam; onun psikolojik durumuna, bireysel özelliklerine fertler arasındaki farklılıklara, kültür çevrelerine ve medeniyetlere göre değişmektedir.[122]

Sahabe döneminden günümüze kadar devam edegelen tefsir faaliyetlerinde farklı anlamalar ve yorumlamalar görülmektedir. Bu farklılıklar, Kur'ân metninin yapısından kaynaklanabildiği gibi yorumcunun kendisinden de kaynaklanabilmektedir.[123] Yorumcu açısından anlamaya etki eden faktörleri şöyle sıralayabiliriz:

---

[119] Albayrak, *Tefsir Usulü*, 137; Halis Albayrak, *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine*, (İstanbul: Şule Yayınları, 2011), 70-71; Erten, *Tefsir Geleneğinde Öznellik*, 116-117.
[120] Mehmet Paçacı, "Kur'ân-Kur'ân'ın Açıklanması ve Yorumlanması-", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/399-400.
[121] Osman Eyüpoğlu, "Kur'an'ı Anlamaya Yönelik Literal ve Kültürel Yaklaşımların Sosyal Değişmeye Uyum Açısından İşlevselliği", *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi* 5/3 (2016), 165.
[122] Erten, *Tefsir Geleneğinde Öznellik*, 117.
[123] Yüksel, *Kur'an'ı Farklı Anlama*, 107-269; Süleyman Karacelil, "Müfessirin Kur'ân'ı Tefsirinde Etkili Unsurlar ve Müfessirin Yönteminin Tespiti", *Tarihten Günümüze Kur'ân'a Yaklaşımlar,* (2010), 121-142.

1. Anlayanın anlama faaliyetine girişmeden önce zihninde ve bilincinde var olan şeyler,
2. Anlayanın kültür birikimi ve bilgi dağarcığı,
3. Anlayanın dünya görüşü, düşünce yapısı ve değer yargıları,
4. Anlayanın ilgi alanı ve öncelikli gündemi,
5. Anlayanın içinde yaşadığı çağ ve bu çağın dayatmaları,
6. Anlayanın deneyimleri, bireysel ve toplumsal yaşantısı, tarihsel ve toplumsal şartlar,[124]
7. Anlayanın niyeti ve amacı.

Müfessirler, anlamayı etkileyen bu faktörler altında Kur'ân'ı açıklamaya ve yorumlamaya çalışmaktadırlar. Doğal olarak dönemlerinin bilgi, görgü, kültür birikimi, siyasal ve toplumsal olayları müfessirlerin yorumlarının oluşmasında ve biçimlenmesinde önemli bir etki yapmıştır. Nitekim özelde bir sosyal bilimcinin, genelde bütün bilim insanlarının bu etkileşimlerden bağımsız bir şekilde düşünce üretebilmesi ve değerlendirme yapabilmesi oldukça zordur.[125] Ayrıca bu, gerekli de değildir. Çünkü toplumun ve dönemin algısından, ihtiyaçlarından kopuk olarak üretilmeye çalışılan bir bilgi, o toplum için bir anlam ifade etmeyebilir.

Tefsir tarihine bakıldığında vahiy döneminden zamansal ve mekansal uzaklaşma ile birlikte Kur'ân'ı anlamada farklılaşmalar kendini göstermeye başlamıştır.[126] Örneğin Mevali, Araplardan farklı bir din anlayışına sahip oldukları için Kur'ân'ı Müslüman olmadan önceki din ve kültürlerinin tesiri altında kalarak yorumlamışlardır.[127] Yine itikadî mezheplerin oluşumunda da Müslümanların genişleyen hakimiyet sahası ile birlikte karşılaşılan yeni kültür ve düşünceler, siyasî çekişmeler etkili olmuş, buna paralel olarak "mezhebî tefsirler" ortaya çıkmıştır.[128] Bundan dolayı bir tefsiri incelerken yazıldığı çağı iyi bilmenin gerektiği, siyasî,

[124] Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılmasında Metodoloji Sorunu*, 374.
[125] Cüneyt Eren, *Tefsir Okumalarına Giriş Külli Kaideler*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2013), 179.
[126] Fatma Asiye Şenat, *Olgu ile Algı Arasında İtaat*, (Konya: Çizgi Kitabevi, 2016), 47-55.
[127] İbn Süleyman er-Rûmî, *Menhecü'l-Medreseti'l-Akliyyeti'l-Hadiseti fi't-Tefsir*, (Riyad: b.y., 1983), 1/55-60.
[128] İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 295-298; Rûmî, *Menhecü'l-Medreseti'l-Akliyye*, 41-42. Ayrıca Bkz: Macid Fahri, "İslam Düşüncesinin Kaynakları", *II. Uluslararası İslam Düşüncesi Konferansı,* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1997), 19-30.

kültürel ve içtimaî şartların etkisinin, kişilere göre farklı olmakla birlikte bu etkilerin müfessirler üzerinde de açıkça görüldüğü ifade edilmiştir.[129] Müfessirin çevresiyle etkileşim halinde olması ve içinde yaşadığı toplumun sorunlarına refleks göstermesi kaçınılmaz bir durumdur. Bu açıdan yorumcunun nötr olması mümkün değildir. Bunun en bariz örnekleri kelamcılara ait tefsirlerdir. Bu tefsirlerin genel özellikleri, İslam coğrafyasının genişlemesi neticesinde karşı karşıya gelinen yeni fikir ve ekollere cevap olacak mahiyette kaleme alınmış olmalarıdır. Bu kişiler, Kur'ân tefsirleri yazarak mezhep görüşlerini hem halka tanıtmaya hem de Kur'ân'a dayandırmaya çalışmışlardır.[130] Nitekim Zemahşerî'nin mensubu olduğu Mu'tezile mezhebinin de çevresel şartlardan etkilenerek görüş ürettiği[131] ve Keşşâf'ın bu etkileşimin en güzel örneklerinden biri olduğu ifade edilmiştir.[132]

Benzer şekilde Şiî müfessirlerden Kummî (329/941) ve Tabersî'nin (548/1154) içinde bulundukları psikolojinin farklı olması eserlerinde kendini göstermektedir. Şia'nın ortaya çıkış döneminde yaşayan Kummî'nin tefsiri savunma mekanizmasının bir sonucu olarak aşırı taassup örneği sergilerken, Tabersî, mezhebinin sistematikleşmesinin verdiği güven ve büyük dramlara sebep olan çekişmelerinin sona ermesinin rahatlığıyla daha mutedil bir tefsir yazmıştır.[133] Bu iki müfessirin farklı yaklaşımlarında hem içinde yetiştikleri toplumu oluşturan sosyokültürel, sosyopsikolojik, sosyoekonomik ve siyasal unsurların etkilerini hem de kendi bireysel özelliklerinin yansımalarını görmek mümkündür. Bundan dolayı tefsir metinlerinin, hermenötiğin bakış açısıyla değerlendirilmesi, doğru bir anlama gerçekleştirme açısından son derece önemlidir.

[129] Celal Kırca, "Mâturîdî'nin Tefsir, Te'vil Anlayışı ve Metodu", *Ebû Mansur Semerkandî Matüridî (862-944)* 1 (1986), 54; Eren, *Tefsir Okumalarına Giriş Külli Kaideler*, 36.
[130] Eren, *Tefsir Okumalarına Giriş Külli Kaideler*, 156.
[131] Yüksel, *Kur'ân'ı Farklı Anlama*, 213-214; Ferruh Kahraman, *Tefsirde İhtilafların Mahiyeti, Çeşitleri ve Sebepleri*, (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 221-222.
[132] İsmail Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 95-97; Yüksel, *Kur'ân'ı Farklı Anlama*, 373; Eren, *Tefsir Okumalarına Giriş Külli Kaideler*, 156.
[133] Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, 88-91; Yüksel, *Kur'an'ı Farklı Anlama ve Nedenleri*, 216-217.

İKİNCİ BÖLÜM

KEŞŞÂF TEFSİRİ'NİN BİREYSEL VE SOSYOKÜLTÜREL BAĞLAMI

İnsanlar tarafından yazılmış bütün metinlerde olduğu gibi, Kur'ân'ın açıklaması ve yorumu olan tefsirlerin de müfessirin bireysel özellikleri ile içinde bulunduğu toplumun yapısını yansıttığını önceki bölümde ifade etmiştik. Çalışmanın bu bölümünde, Zemahşerî'nin (538/1138) zihin dünyasına etki eden bireysel ve sosyokültürel faktörlerin Keşşâf Tefsiri'ndeki izdüşümünü inceleyeceğiz. Toplumun bir üyesi olarak insanın, bireysel ve sosyal yönlerini, birbirinden kesin bir şekilde ayırmak çoğunlukla mümkün değildir. Bundan dolayı çalışmamızda, bireyselliğin ağırlıklı olduğu yönleri, bireysel faktörler içerisinde; toplumsallığın ağırlıklı olduğu yönleri, sosyokültürel faktörler içerisinde değerlendireceğiz.

2.1. ZEMAHŞERÎ'NİN BİREYSEL ÖZELLİKLERİNİN KEŞŞÂF'A YANSIMALARI

Zemehşerî'nin onu kendisi yapan, diğerlerinden ayıran özelliklerinin, tefsirindeki etkilerinin inceleneceği bu başlıkta, öncelikle şunu belirtmemiz gerekir: Kişilik ve kimliği oluşturan faktörler birbiriyle sıkı bir ilişki içinde bulunmaktadır. Bununla birlikte bütün insanlar doğuştan gelen bazı niteliklere sahiptir. Onun Harizmli olması, Mu'tezilî olmasını etkileyen en önemli sebep ise dilde uzmanlığı da aynı şekilde, Mu'tezilî olmasının bir sonucudur. Bu kısımda, tefsirindeki verilerden hareketle, mümkün olduğu kadarıyla bir tasnif yaparak, çeşitli açılardan Zemahşerî'nin bireysel yönlerinin tefsirine yansımalarını ele alacağız.

2.1.1. Harizm'de Yetişmiş Bir Mu'tezilî Olması

Zemahşerî, 467 yılında Harizm şehrinin Zemahşer köyünde dünyaya gelmiştir.[134] Onun doğup büyüdüğü Harizm şehri; ekonomik, kültürel ve ilmî gelişmişlik seviyesinin yüksek olduğu bir bölgedir.[135] Halkı; fakîh, alim, zengin, zeki ve dinlerine son derece bağlı olarak anlatılmaktadır.[136] Çeşitli ilim dallarında ders veren alimlerin büyük bir kısmının, Harizmli öğrencileri olması, bölge halkının ilme

[134] Abdurrahman b. Muhammed el-Mukaddesî, *et-Târihu'l-Muteber fî Ebnâi min Ğaber,* tah: Lecnetün Muhtessa min Muhakkikîn, (Suriye: Daru'n-Nevâdir, 2011), 3/232.
[135] Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti*, (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2016), 338-341.
[136] Yâkût el-Hamevî, *Mucemu'l-Büldân*, (Daru Sadr: Beyrut, 1995), 2/396, 398.

verdiği değerin bir sonucudur.[137] Zemahşerî'nin ayağının bir kaza sonucu kesilmesi sebebiyle, babası tarafından kendisine uygun görülen terzilik mesleğine yönlendirildiği, ancak müfessirin ilim tedris etme isteğinden dolayı medreseye gönderildiği bilinmektedir.[138] Hem yaşadığı bölge hem de onun öğrenmeye olan tutkusu, ilimde derinleşip alim sıfatıyla şöhret bulmasında etkili olmuştur. Nitekim 533 yılında 66 yaşında iken bile Bağdat'a gittiğinde Ebu Mansur el-Cevâlîkî'den (540/1145) bazı lugat kitaplarını okuyup icazet almıştır.[139]

Zemahşerî, fıkıhta Hanefi mezhebine, itikatta Mu'tezile mezhebine mensuptur. Harizm'de yetişmesinin onun kimliğinin oluşumunda en önemli etkisi, belki de mezhep konusunda gerçekleşmiştir.[140] Çünkü bu coğrafya, adeta Mu'tezile ile özdeşleşmiştir ki, Zemahşerî bundan övünç duymaktadır. Onun ilk hocası, aynı zamanda bölgenin, Mu'tezilenin merkezi haline gelmesinde önemli rol oynayan, Ebu Mudar ed-Dabbî'dir. (508/1114)[141] *Dîvân'*ında ondan öğrendiklerinin, kendisini son derece etkilendiğini anlatmıştır.[142] Harizm'de Mu'tezilenin gücünü anlatmak için, Mu'tezilî olmayan kimsenin orada bir gece dahi kalmasının mümkün olmayacağı ifade edilmiştir. [143] Mezhebin büyük önem verdiği, Kur'ân'ın mahlûk olduğu düşüncesi[144] halk arasında yaygın bir kabule sahiptir ve halk kendi aralarında rahatlıkla kelamî tartışmalar gerçekleştirmektedir.[145] Bu açıdan Zemahşerî'nin yaşadığı dönemde, yaygın bir cedel ortamının olduğunu ve delilsiz konuşmaların hoş karşılanmadığını söylemek mümkündür.

"Coğrafya kaderdir" ifadesi, Zemahşerî'nin hayatında ilme düşkün bir kişilik ve Mu'tezilî bir alim olması şeklinde gerçekleşmiştir. Onun ilim sevgisinin, kesilen ayağından duyduğu eksikliği, ilimde yükselerek giderme ihtiyacından kaynaklandığı

---

[137] Ebu Abdillah Muhammed el-Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsim fî Ma'rifeti'l-Ekâlim*, (Beyrut: Daru Sadr, 1991), 284-285.
[138] İshak Hocasî, *Aksa'l-Erab fî Tercemeti Mukaddimeti'l-Edeb*, (b.y.: Matbaa-i Amire, 1313), 299.
[139] Cemalüddin Ali b. Yusuf el-Kıftî, *İnbâhu'r-Ruvât alâ Enbâhi'n-Nüvât,* tah: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, (Kahire: Daru'l-Fikri'l-Arabi, 1982), 3/270.
[140] Bkz. Selim Eren, "İnanç ve Sosyo-Kültürel Çevre Etkileşimi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11/1, (2007), 134-136.
[141] Zekeriyya Kazvînî, *Âsâru'l-Bilâd ve Ahbâru'l-İbâd,* (Beyrut: Daru Sâdır, t.y.), (Cürcâniyye), 519-520; **(**Havârizm), 525; Turan, *Selçuklular Tarihi,* 323-324, 485.
[142] Zemahşerî, *Dîvânü'z-Zemahşerî,* tah: Fatıma Yusuf el-Haymî, (Beyrut: Daru Sadr, 2007), 558, 283.
[143] Marshall G. S. Hodgson, *İslam'ın Serüveni,* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1995), 2/211-212.
[144] Kur'ân, Allah'ın kelamı ve vahyi olup, sonradan yaratılmıştır. Allah'ın zatı ile birlikte kadîm değildir. (Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, çev: İlyas Çelebi, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 2/369).
[145] Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsim,* 395.

da dile getirilen düşünceler arasındadır.[146] Bu veriler ışığında, Harizmli olmasının tefsirindeki etkilerini gösteren bazı örnekler şunlardır: Müfessir *"Allah, melekler ve ilim sahipleri, ondan başka ilâh olmadığına adaletle şâhitlik ettiler. O'ndan başka ilâh yoktur. O, azîz ve hakîm'dir. Allah katında din İslam'dır."* (Âli İmrân 2/18-19) ayetlerinde geçen "azîz" ve "hakîm" sıfatları üzerinde durmuştur. Ona göre bu iki sıfat Allah'ın, tevhid ve adalet vasıflarına sahip olduğu anlamına gelmektedir. Bu yoruma binaen ayet, meleklerle birlikte anılan ve son derece övülen ilim ehli kimselerin; Allah'ın vahdaniyetini kesin delillerle ispat eden "adalet ve tevhid ehli" yani Mu'tezile mensupları olduğuna işaret etmektedir.[147] Harizmli müfessirin bu ifadelerinde, ilim sahibi olmak ile Mu'tezilî olmak arasında sıkı bir bağ kurduğu anlaşılmaktadır. Harizm hakkında yukarıda işaret edilen verilerle, bu izah arasındaki uyum göze çarpmaktadır.

Yine *"Ey oğullarım! Bir kapıdan girmeyin, ayrı ayrı kapılardan girin."* (Yûsuf 12/67) ayetinin tefsirinde, Hz. Yakup'un oğullarına öğütlediği bu tavsiyenin sebebini şöyle açıklamıştır: "Bu tavsiye ile amacı; evlatlarının hem dikkat çeken dış görünüşleri hem de kralla olan yakınlıkları sebebiyle, diğer heyetlerin onları parmakla işaret ederek, göz değmesi (nazar) ya da başka bir kötülük etmelerinin zararından korumaktır." Müfessir, bu bağlamda göz değmesinin gerçekten bir etkisi olup olmadığını tartışmıştır. Ona göre, Allah'ın bir kimsenin bir şeye beğeniyle bakması sırasında, o şeyde bir noksanlık yaratabilmesi mümkündür. Bunun amacı, Allah'ın muhakkikûn (derin düşünenler/araştıranlar) ile ehl-i Haşviyye'nin ayırt edilmesi için kullarını imtihan etmesidir. Böyle bir imtihanda muhakkik; "Bu, Allah'ın fiilidir." derken, Haşvî; "Bu, gözün etkisidir." demektedir.[148] Burada, kendisini ve diğer Mu'tezile mensuplarını; derin düşünen, araştıran kimseler olarak değerlendirirken, Haşvîleri;[149] yüzeysel ve zâhirî bakan, tahkik etmeyen kimseler olarak tanımlamıştır.

Bakara suresinin 255. ayetinin (Ayete'l-Kürsî) tefsirinde, bu ayetin faziletli oluşunun, tıpkı İhlas suresi gibi tevhid, ta'zîm vb. yüce sıfatları konu edinmesinden kaynaklandığını söylemiştir. "Çünkü, izzet sahibi Allah'ı anmaktan, zikretmekten daha değerli bir konu bulunmamaktadır. Bundan dolayı, Allah katında ilimlerin en kıymetlisi ve en yüksek derecede bulunanı tevhid ve adalet ehlinin ilgilendiği ilimdir."

[146] Enver Arpa, *Zemahşerî'nin Tefsirdeki Yeri*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2012), 12.
[147] Ebu'l-Kâsım Cârullah Muhammed b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl ve Uyûni't-Te'vîl fî Vücûhi't-Te'vîl*, tah: eş-Şirbînî Şerîde, (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2012), 1/322-324.
[148] Zemahşerî, *Keşşâf,* 2/447.
[149] Bkz. Tez metni "Haşviyye ile Bid'at ve Heva Ehline Eleştirileri" başlığı, 69.

Zemahşerî, yaşadığı çağda ve bölgede mezhebinin azınlık bir grup olup, diğer Müslüman cemaatler tarafından adeta dışlandıklarının oldukça farkındadır. Bunu, "Mu'tezilenin, düşmanlarının çokluğu seni aldatmasın." diye ifade etmiş ve şu beyitleri zikretmiştir:

"Değerli insanlara haset edildiğiyle karşılaşırsın,

Ancak basit insanlara hiç haset edildiğini göremezsin."[150]

O, bu şiirle kendilerine yapılan tavrın haksız olduğunu ve ancak kendilerinin hakikî ilim ile uğraştıklarını göstermeye çalışmıştır. Diğer yandan diğerlerini bir küçümseme içine girdiği de anlaşılmaktadır.

Başka bir örnek şu ayette geçmektedir: *"Sonra şüphesiz, siz de kıyamet günü, Rabbinizin huzurunda davalaşacaksınız. Kim, Allah'a karşı yalan uyduran ve kendisine geldiğinde, doğruyu yalanlayandan daha zalimdir?"* (Zümer 39/31-32) Zemahşerî, ayette kıyamet günü davalaşacağı belirtilen grubun, ehl-i kıble olduğunu söylemiştir. Bununla birlikte, ondan önceki müfessirler nazil olduğu dönemde ayetin, ehl-i kitap ile Müslümanlar arasındaki husumeti kastettiğini açıkça belirtmişlerdir.[151] Sonraki dönemlerde Sıffîn savaşı ile karşı karşıya gelen Müslümanlar, bu ayetin kendileri hakkında nazil olduğunu idrak etmişlerdir.[152] Müfessir, hemen akabinde gelen ayetin, Müslümanlar arasındaki tartışmayı tefsir ederek bunun, Allah'ın kelamı etrafında gerçekleşeceğini belirttiğini söylemiştir. Bir grup Müslümanın, "ehlü'n-Nesâfe" gibi yapmayarak, kendilerine bir bilgi geldiğinde üzerinde düşünüp, hak mı batıl mı olduğunu ayırt etmeksizin yalanladıklarını ifade etmiştir.[153] Zemahşerî burada, mezhebi Mu'tezileyi; "ehlü'n-Nesâfe" yani adalet ehli olarak nitelendirmiş ve bilgiye, derinlikli bir düşünce ve ihtimam ile yaklaştıklarını vurgulamıştır. Ondan önceki müfessirlerden Taberî, ayetle ilgili Zemahşerî'nin yer verdiği te'villeri zikretmiş ancak sonuç olarak ayetin bütün mümin ve kafirleri kapsadığını, ahirette herkesin hakkını alacağına işaret ettiğini söylemiştir.[154] Zemahşerî ise ayeti mezhep tartışmaları içine çekmeyi tercih ederek aşırı bir yorum yapmıştır.

---

[150] Zemahşerî, *Keşşâf,* 1/283-284.
[151] Mukâtil, Mekke kafirleri ile Hz. Peygamber arasında olacağını belirtmiştir. (Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, 3/132).
[152] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 21/288; Mâturîdî, *Te'vîlât,* 8/680.
[153] Zemahşerî, *Keşşâf,* 4/20-21.
[154] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 21/288.

Zemahşerî, ilim dendiğinde Mu‘tezilenin ilmini; düşünen, araştıran dendiğinde bir Mu‘tezilî’yi kastediyor olmasının zımnen doğal bir tutum olduğunu söyler: *“Sözü dinleyip de onun en güzeline uyanlar var ya, işte onlar Allah’ın hidayete erdirdiği kimselerdir. İşte onlar akıl sahiplerinin ta kendileridir.”* (Zümer 39/18) “Bu ayette, inananların din konusunda titiz olmaları ve güzel ile daha güzelin, üstün ile daha üstünün arasını ayırmaları kastedilmiştir. Mendub ve vâcip olan iki durumla karşılaşınca vacibi tercih ederler. Mübah ve mendub konusunda da böyle yaparlar. Allah’a en yakın olanı ve en sevap olanı yapmaya isteklidirler.” Zemahşerî, mezheplerin de bu ayet kapsamına girdiğini belirtmiştir: “Bir mezhep mensubu, mezheplerin delillerinden; şeklen en sabit, incelemeye göre en kuvvetli ve delil olarak en açık olanını tercih eder. Bu delil, kendi mezhebinde olmasa bile böyle yapar.” Ayrıca, “Bağlanıp boyun eğen kervan devesi gibi olma!” beytini örnek göstererek, burada taklitçilerin kastedildiğini söylemiştir.[155]

O, burada bir mezhebi tercih etmenin en önemli gerekçesini dile getirmiştir. Öte yandan mezhepçilik yapmanın arka planında yer alan psikolojik nedenlerden birisinin de Zemahşerî’nin kendi mezhebine yaklaşımında görüldüğü gibi “ikna olmuşluk” hali olduğu bilinmektedir. Yani müfessir, mezhebinin metodolojisini en uygun/en doğru yöntem gördüğü için savunmaktadır. Bu durumun farkında olduğuna kanaat getirdiğimiz müfessirin taassup karşıtı bu ifadelerinin, Mu‘tezileyi kapsadığını söylemek zordur. Onun tefsirinde, kendi mezhebine eleştirel yaklaştığı bir cümle bulunmamaktadır. Aksine, mutaassıp bir Mu‘tezilî izlenimi verdiğini belirtmek daha mümkündür. Onun bu cümleleri, diğer mezhep mensuplarına yönelik olabilir. Diğer yandan fıkhî hükümlere ait kavramları kullanması, taklitçilik ile fıkhî mezhep taklitçiliğini kastettiği şeklinde de anlaşılabilir. Nitekim Hanefî olmakla birlikte tefsirinde diğer mezhep görüşlerine yer vermekte[156] bir sakınca görmemiştir.

2.1.2. Keşşâf’ı Mekke’de Yazması

Zemahşerî, belli bir olgunluğa ulaşıncaya kadar edebî eserler kaleme almıştır. Kırk beş yaşlarında geçirdiği bir hastalık[157] onu değiştirmiş ve dinî eserler telif etmeye yönelmiştir. Bu süreçten sonra, 516 yılında Mekke’ye yerleşmiş ve “Cârullah”

[155] Zemahşerî, *Keşşâf,* 4/14.
[156] Bkz. Tez metni “Fıkhî Mezheplere Yaklaşımı” başlığı, 167.
[157] Zemahşerî, *Dîvân,* 543, 572.

lakabını almasına sebep olan Beytullah komşuluğu başlamıştır.[158] Mekke şerifi Uleyy b. İsâ b. Hamza İbn Vehhâs (555/1160) Zemahşerî'yi ilgi ile karşılamış[159] ve onu tefsir yazmaya teşvik etmiştir.[160] Zaman zaman Mekke'den ayrılan müfessir, buraya ikinci gelişinde üç yıl kalmış ve eserlerinin çoğunu burada zemzem kuyusunun başında yazmıştır.[161]

Zemahşerî'nin hayatında Mekke'nin özel bir yeri vardır. Bu beldeye olan sevgisini "Yıllardır aradığım kalbimi burada buldum." sözleriyle ifade etmiştir.[162] Memleketi Harizm ile adeta aynı gördüğü Mekke'yi[163] seçilmiş bir belde, halkını da çok değerli insanlar olarak anlatmıştır.[164]

Müfessirin, "Cârullah" sıfatını alması ile alakalı kaynaklarda geçen bilgiler kısaca böyledir. Ancak onu Mekke'ye götüren başka sebepler de vardır. Müfessir, kendi memleketinde dinini iyi yaşayamadığına, bunu engelleyen bazı durumların varlığına işaret ederek, hicret etmesini şöyle anlatmıştır: *"Kendilerine zulmetmekteler iken meleklerin canlarını aldığı kimseler var ya; melekler onlara şöyle derler: 'Ne durumdaydınız? Onlar da 'Biz yeryüzünde zayıf ve güçsüz kimselerdik.' derler. Melekler, 'Allah'ın arzı geniş değil miydi, orada hicret etseydiniz ya!' derler."* (Nisâ 4/97) "Bu ayet şuna delildir: Eğer bir adam kendi beldesinde bazı engeller veya sebepler dolayısıyla dininin emirlerini gerektiği gibi yaşayamıyorsa ya da başka bir bölgede Allah hakkı daha kuvvetli uygulanıyorsa, devamlı ibadet etmek daha mümkünse, onun hicret etmesi gereklidir. Hz. Peygamber "Kim bir yerden başka bir yere dini sebebiyle bir karış bile olsa kaçarsa, ona cennet vacip olur. Babası İbrahim (as) ve peygamberi Muhammed (sas) ona yoldaş olur." buyurmuştur. "Ey Allah'ım! Şayet sana olan hicretimin dinim sebebiyle bir kaçış olduğunu biliyorsan, bunu hayırlı sona, umulan lütfuna, istenen rızana ulaşmaya bir vesile kıl. Ey bağışlaması geniş olan, seninle olan komşuluğumu, evinin yanında kendimi sana vakfedişimi, cömertliğinin yurduna komşu olma nimetine ulaştır."[165]

---

[158] Mukaddesî, *Târihu'l-Mu'teber*, 3/231.
[159] Zemahşerî, *Dîvân* 283, 457.
[160] Zemahşerî, *Keşşâf (Mukaddime),* 1/17; *Dîvân*, 1.
[161] İshak Hocasî, *Aksa'l-Erab*, 300.
[162] Kıftî, *İnbâhu'r-Ruvât*, 3/266.
[163] Zemahşerî, *Dîvân*, 198-199, 280.
[164] Zemahşerî, *Keşşâf,* 3/388-389, 461.
[165] Zemahşerî, *Keşşâf,* 1/517.

"Kim Allah yolunda hicret ederse, yeryüzünde gidecek birçok yer ve genişlik bulur." (Nisâ 4/100) ayetinin tefsirinde ise bir hicretin, Allah ve resulüne hicret sayılması için, şu sebeplerle yapılması gerektiğini ifade etmiştir: "Alimler şöyle demişlerdir: İlim talebi, hac, cihad ya da itaat ve kanaatin artması, dünyaya karşı zahid olmak, temiz rızık aramak gibi dinî amaçlarla yapılan her hicret, Allah ve resulüne hicrettir. Yolda iken kişiye ölüm gelirse, onun ecri Allah'a aittir."[166] Müfessirin "Alimler şöyle demiştir…" kalıbıyla alıntıladığı bu açıklama Mekke'de olmanın onun gönül alemindeki karşılığına işaret etmektedir.

Zemahşerî'nin Mekke'ye gitmesi, orada yaşaması, onun için bir hicret ve kaçıştır. Bu yüzden hicrete işaret eden ayetlerin tefsirinde, kendi hicretinin etkileri görülmektedir: *"Ey iman eden kullarım! Rabbinize karşı gelmekten sakının. Bu dünyada iyilik yapanlar için (ahirette) bir iyilik vardır. Allah'ın arzı geniştir. Sabredenlere mükâfatları elbette hesapsız olarak verilir."* (Zümer 39/10) "İyilik yapmakta gevşeklik gösterenler için elbette hiçbir mazeret yoktur. Eğer yaşadıkları vatanlarını sebep gösterip iyilik etmeye imkanları olmadığını, ihsan için çaba sarf edemediklerini iddia ederlerse, onlara "Allah'ın arzı geniş değil miydi?"[167] denir. Acziyet içinde kalmayın, başka yerlere hicret edin. Hicretinizde Peygamberleri ve salih kullarını örnek alın; iyiliğinize iyilik, itaatinize itaat eklensin." Zemahşerî, bu ayette bahsedilen kişilerin; müşrik beldede yaşayan müminler olduğu, onlara hicretin emredildiğinin söylendiğini de belirtmiştir.[168] Bu yorumu yapanların *"Allah'ın arzı geniş değil miydi, orada hicret etseydiniz ya!"* (Nisâ 4/97) ayetini örnek verdiklerini ifade etmiştir.[169] Yine başka bir yoruma göre, ayette geçen arzın, cennetin arzı olduğu söylenmiştir.[170] Ancak müfessir; Taberî, Mâturîdî ve Mâverdî tefsirlerinde geçen bu görüşlere katılmayarak zayıf rivayet kalıbıyla (*kîle*) nakletmeyi tercih etmiştir. Nitekim ayetin devamında sabredenleri; Allah'a itaat ve hayrı çoğaltmak amacıyla vatanlarından, akrabalarından ayrılmaya, cefalara, belalara sineye çekmeye sabreden kimseler olarak tefsir etmiştir.[171] Beğavî de Zemahşerî'ye yakın ifadelerle ayetin,

---

[166] Zemahşerî, *Keşşâf,* 1/519.
[167] Mücahid, ayeti "Hicret edin ve putlara tapmayı terkedin." şeklinde tefsir etmiştir. (Ebu'l-Haccac Mücahid, *Tefsîru Mücâhid*, tah: Muhammed Abdusselam, (Mısır: Daru'l-Fikri'l-İslami'l-Hadîse, 1989), 578). Mukâtil, bu konuda "Medine geniştir." demiş ve ayeti sadece vahiy dönemi ile ilişkilendirmiştir. (*Tefsîru Mukâtil*, 3/129).
[168] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 21/269.
[169] Mâturîdî, *Te'vîlât,* 8/666.
[170] Ebu'l-Hasen el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, tah: es-Seyyid ibn Abdi'l-Maksud, (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.) 5/118.
[171] Zemahşerî, *Keşşâf,* 4/11.

müminleri Allah'a isyanın olduğu bir bölgeden başka bir yere hicret etmeye teşvik ettiğini ifade etmiştir.[172]

Benzer şekilde *"Ey iman eden kullarım! Şüphesiz ki benim arzım geniştir. O hâlde bana kulluk edin."* (Ankebût 29/56) ayetinde kendi hicret tecrübelerine yer vermiştir: "Ayetin manası şudur: Bir mümin, bir beldede ibadetlerini kolaylıkla yapamıyorsa, bunları daha selim bir kalple yapacağı, daha güzel ve daha çok ibadet edebileceği, daha huşûlu olacağı yere hicret etsin. Ömrüme yemin olsun ki bölgeler çok fazla farklılık gösterir. Bunu biz ve bizden öncekiler tecrübe etmiştir. Biz ve öncekiler gezip dolaştığımız yerler içinde nefse üstün gelme, şehvetin isyanını bastırma, bozuk kalplerin toplanması, yayılmış dertlerin derlenmesi, kanaate teşvik etme, şeytanı uzaklaştırma, fitnelerin birçoğundan uzak durma gibi dinî emirleri yerine getirme hususunda, kullara Allah'ın haremine yerleşmek ve beytinin etrafında ikamet etmekten daha yardımcı olan bir şey bulamadık. Allah'a hamd olsun, bunu bize kolaylaştırdı, sabırla rızıklandırdı ve şükretmeyi nasip etti."[173] Zemahşerî'nin takvaya daha uygun bir yaşam sürmek ve mezhep tartışmalarından uzak durmak için Mekke'ye yerleştiği anlaşılmaktadır. Özellikle "fitnelerden uzak durma" ifadesi, genelde Maveraünnehir özelde Harizm Müslümanları arasındaki problemlerden de rahatsız olduğuna işaret etmektedir.

Tefsirinde Mekke'de oturduğu için Allah'a şükrünü ifade ettiği kısımlar da onun bu konudaki hassasiyetine tanıklık etmektedir: *"Rabbimiz! Ben çocuklarımdan bazısını, namaz kılabilmeleri için senin kutsal evinin yanında, ekin bitmez bir vadiye yerleştirdim. Rabbimiz! İnsanların gönüllerini onlara meylettir, şükretmeleri için onları ürünlerle rızıklandır."* (İbrâhîm 14/37) "Allah, bize hareminde oturmayı bahşetti. Bu nimetinin şükrünü yerine getirmeyi bize nasip etsin. Hz. İbrahim'in duasının kapsamına girmekle onurlanmayı daim kılsın ve bizi bu kalbi selimin selametinden bir nebze rızıklandırsın."[174]

Mekke'de yaşamaktan duyduğu mutluluğu başka bir ayetin tefsirinde şöyle dile getirmiştir: *"Bana ancak, bu beldenin; onu mukaddes kılan ve her şey kendisine ait olan Rabbine kulluk yapmam emredildi."* (Neml 27/91) "Ayette geçen belde, Mekke'dir. Burası Allah'ın en sevdiği ve katında en değerli şehirdir. Allah'ım! Bu

[172] Ebu Muhammed Hüseyin el-Beğavî, *Meâlimü't-Tenzîl fî Tefsîri'l-Kur'ân*, tah: Abdurrezzak el-Mehdî, (Beyrut: Daru İhyâi't-Turasi'l-Arabî, 1420), 4/81.
[173] Zemahşerî, *Keşşâf,* 3/423.
[174] Zemahşerî, *Keşşâf,* 2/511.

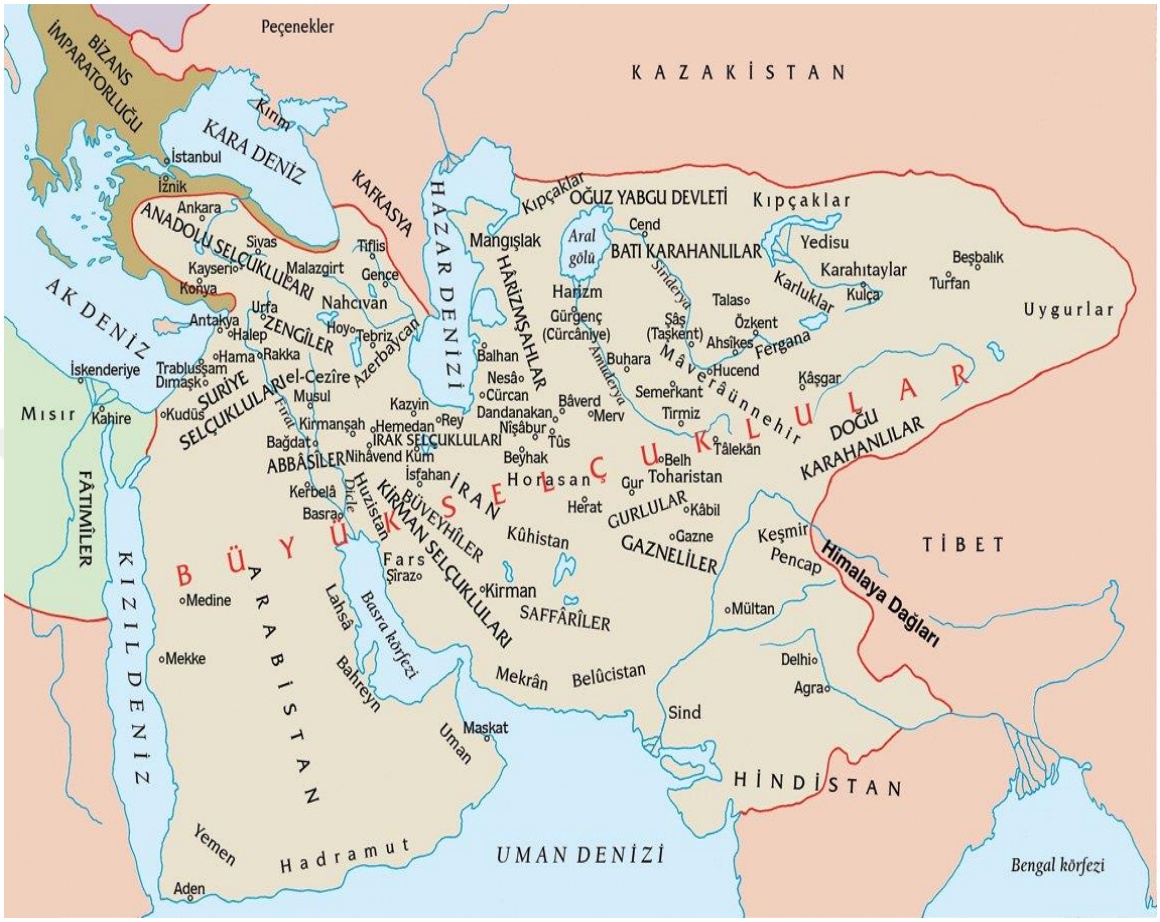
şehirde oturmayı bize mübarek kıl. Bizi burada her türlü şer sahibinden şerrinden emin kıl. Bizi, beytinin komşuluğundan, senin rahmet yurdun dışında başka bir yere nakletme."[175]

İncelenen örneklerden Zemahşerî'nin, Mekke'ye yerleşmesini hicret olarak değerlendirdiği ve kendisini bu hicrete iten birtakım sebepler olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim bu kaçış hali, tefsirinde kendisini hissettirmektedir. İslâm mezhepleri başlığı altında ayrıntılı olarak işleneceği üzere, onun döneminde Mu'tezileye bir devlet baskısı uygulanmamaktadır.[176] Bundan dolayı, siyasî sebeplerden ötürü hicret ettiğini söylemek mümkün görünmemektedir. Ayrıca o dönemde ilim adamlarının, yöneticiler tarafından desteklendiği bilinmektedir.[177] Bazı ifadelerinde bahsettiği gibi, dinini daha iyi yaşamak ve günahlardan daha fazla sakınabilmek için Mekke'ye yerleşmesi muhtemeldir. Bununla birlikte, tefsirinde anlattığına göre köyünde, ona ve akrabalarına eziyet eden bir ağa bulunmaktadır.[178] Ayrıca kış mevsiminin çok sert geçtiği bilinen Harizm şehrinin,[179] halkının yapısı ile kıyaslandığında cehennem kadar sıcak olduğunu ifade etmiştir.[180] Bu cümlelerine binaen, memleketinde bazı sıkıntılar yaşadığı ve bunlardan uzaklaşmak için Mekke'ye hicret ettiği anlaşılmaktadır.

Dîvân'ında zaman zaman Harizm'den şikâyet etmiş, bölgenin değiştiğinden ve artık orada kalmaya devam etmesinin bir anlamı olmadığından bahsetmiştir.[181] Ancak Ebu'l-Fazl isimli yöneticinin kendisine olan desteğinden ve onun Harizm'e dönmesinden duyduğu sevinci dile getirmesi,[182] bu şahıs ayrıldıktan sonra onun yerine gelen yöneticilerle sıkıntı yaşadığına işaret etmektedir. Zemahşerî isim vermeden yöneticiler hakkında; "Zamanın katılığını ve yöneticilerin bana yaptığı zulmü Allah'a arz ederim. Onlar, cahil insanları önemserler." şeklinde ifadeler kullanmıştır.[183] Selçuklu yönetiminden övgü ile bahsetmesi,[184] zalim olarak nitelendirdiği yöneticinin, Harizm'deki yerel bir yönetici olduğunu göstermektedir. Mekke'ye hicret etmesinin

[175] Zemahşerî, *Keşşâf,* 3/356-357.
[176] Nizamülmülk, *Siyasetname*, çev: Nurettin Bayburtlugil, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017), 177-180, 204-207, 225-229; Turan, *Selçuklu Tarihi,* 327.
[177] Turan, *Selçuklu Tarihi*, 312-313.
[178] Zemahşerî, *Keşşâf,* 2/498.
[179] Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 2/396.
[180] Zemahşerî, *Dîvân,* 571.
[181] Zemahşerî, *Dîvân,* 295, 542, 543.
[182] Zemahşerî, *Dîvân,* 483, 561-563.
[183] Zemahşerî, *Dîvân,* 549-550.
[184] Zemahşerî, *Dîvân,* 458.

arkasında, hakkını takdir etmeyen bir yönetici ve toplumdan[185] uzaklaşma isteği bulunduğu anlaşılmaktadır.



Harita 1: Büyük Selçuklu Devleti Haritası[186]

Haritada görüldüğü üzere Büyük Selçuklu Devleti geniş bir coğrafyada hakimeyet süren ve birçok küçük devletten oluşan bir yapıya sahiptir. Bu bağlamda Zemahşerî'nin yöneticilere yönelttiği eleştirilerin memleketi Harizm'de bulunan yerel yöneticileri hedef alması, onlarla doğrudan iletişim kurabilmesinin daha mümkün olması ile birlikte değerlendirilince daha makul görülmektedir.

[185] Zemahşerî, *Dîvân*, 573/574.
[186] Bu harita, Diyanet İslam Ansiklopedisinin "Selçuklular" maddesinden alınmıştır. (İstanbul: TDV Yayınları, 2009) 36/392.

2.1.3. Arap Dilindeki Mahareti

Zemahşerî, "Şeyhu'l-Arap ve'l-acem",[187] "Arapçayı en iyi bilen acem"[188] gibi vasıflarla meşhur olmuştur. Müfessirin Harizm'de yetişmesi, Mu'tezileye mensup olmasında etkin rol oynadığı gibi, Arap dilindeki yetkinliğinin arkasında da Mu'tezilî düşüncelerin olması muhtemeldir. Çünkü bu mezhebe göre, mahluk olan Kur'ân, açıktır ve onda anlaşılmayan bir ayet yoktur. Bunun aksini iddia etmenin, Kur'ân'ın insanlar için hidayet kaynağı olması hakikatiyle çelişeceğini savunmaktadırlar. Anlamı belirleyen nesnel zemini, Arap dili ve belagâtının kaideleri olarak belirlemişlerdir. Bundan dolayı Kur'ân'ı anlamanın ilk şartı, bu dili ileri seviyede ve incelikleriyle bilmektir. Arap dilinin kurallarına dayanarak elde edilen zahirî anlamın, Kur'ân'ın kastettiği anlam olup, bunun bilindiği yerde te'vile gitmek doğru olmadığını düşünmektedirler.[189]

Mezhebinin dile verdiği önemin yanı sıra Zemahşerî kişisel olarak da Arap halkına muhabbet beslemektedir. Mekke'de ikamet ettiği zamanlarda buranın halkından gördüğü güzel muameleler bu sevginin ortaya çıkmasını sağlamış olmalıdır. Arap diline verdiği önemin bir göstergesi olarak bu dilde eserler telif etmeyi nasip ettiği için Allah'a hamd etmeyi ihmal etmez.[190] Mekke'de kalmasının diğer bir katkısı, buradaki Arap kabileleriyle görüşüp Arap dilinin inceliklerini öğrenmesidir. Bu süreçte Hicaz yarımadasının büyük bir kısmını dolaşmıştır.[191]

Keşşâf tefsiri, dilbilimsel ağırlıklı bir tefsir olduğu için her ayetin tefsirinde çeşitli dilsel izahları görmek mümkündür. Bu konuda inceleyeceğimiz örnekler müfessirin kendisinden ve döneminden izler taşıyan ibarelerden oluşacaktır.

Zemahşerî, *"Dediler ki: Bizi büyülemek için her ne getirirsen getir, biz sana inanacak değiliz."* (A'râf 7/132) ayetinde geçen مَهْمَا kelimesinin kökeni hakkında Basra ekolüne göre analiz yaptıktan sonra, bu açıklamayı neden yaptığını şöyle açıklamıştır: "Bu kelime Arap dilinde uzman olmayan kimselerin tahrif ettiği, yanlış kullandıkları bir kelimelerden biridir. Bazı kimseler, مَهْمَا (her ne şey) edatını متى ما

[187] Abdüsselâm b. Muhammed Enderesbânî, "Fî Sîreti'z-Zemahşerî Cârillah", neş. Abdülkerim el-Yâfî, *Revne Academie Arabe de Damas*, 57/3 (1982), 370.
[188] Kıftî, *İnbâhu'r-Ruvat*, 3/270.
[189] Fethi Ahmet Polat, *İslâm Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler- Mu'tezilî Zemahşerî'ye, Eş'ârî İbnü'l-Müneyyir'in Eleştirileri-*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 49.
[190] Zemahşerî, *el-Mufassal fî San'ati'l-İ'râb*, tah: Ali Ebu Mülhım, (Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1993), 1/17.
[191] Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, "trb mad", tah: Muhammed Bâsil, (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 1/92.

(her ne zaman) anlamına geldiğini zannederler. Oysa böyle kullanılması dili ilk vaz edenlerin belirledikleri bir kullanım değil, dili bilmeyenlerin uydurmasından ibarettir. Ayrıca bu ayeti bu yanlış anlama göre "Bizi büyülemek için ne zaman getirirsen getir." şeklinde tefsir ederler ve farkında olmadan Allah'ın ayetlerini eğip bükerler. Dolayısıyla bu gibilerin, Sîbeveyh'in *el-Kitâb*'ını iyi inceleyen birinin önünde, diz çöküp ders almaları gerekir."[192] Müfessirin, yanlış anlam vermekle itham ettiği kişi, Beğavî olmalıdır. O, bu ayete "her ne zaman" anlamını vermiştir.[193] Ondan önceki müfessirler ise Zemahşerî ile aynı anlamı vermişlerdir.[194] Sîbeveyh'in (180/796) *el-Kitâb*'ını okumuş kişi ile kastının da kendisi olması muhtemeldir. Çünkü Arapça bilgisine oldukça güvenmektedir.

Başka bir örnek şu ayetin tefsirinde geçmektedir: *"Ey iman edenler! (Savaş için) bir toplulukla karşılaştığınız zaman sebat edin ve Allah'ı çok anın ki kurtuluşa eresiniz."* (Enfâl 8/45) "Bu ifade kulun en kederli, en meşgul anlarında bile Allah'ı anmaktan geri durmaması, ruhu başka şeylerle dağınık olsa da Allah'ı zikir için hazır olmasına uyarıdır. Hz. Ali'nin gerek Sıffin savaşı zamanında gerekse de Hâricîler ve diğer aşırı gruplarla mücadele ederken verdiği hutbelerindeki belâğat, beyan, latif manalar, etkili nasihatlar onun en meşgul anlarda bile Allah'ı zikretmekten geri durmadığına delildir."[195] Bazı sıkıntıları sebebiyle Mekke'ye hicret eden müfessirin, kendisi için bir hayli zor olan bu süreçte belâğatı yüksek bir tefsir yazmasında, Hz. Ali'yi örnek almasının[196] etkili olduğu anlaşılmaktadır.

Müfessir, eski dilcilerin yaptığı gibi çeşitli Arap kabilelerini gezip, dil hassasiyetlerini ve kelimeleri nasıl kullandıklarını öğrenmeye çalışmıştır. Bu tecrübelerini tefsirinde paylaşmış ve açıklamalarına delil olarak sunmuştur. *"Âyetlerimizi yalanlayanlara karşı ona yardım etmiştik."* (Enbiyâ 21/77) ayetinde geçen *nasara* fiilinin *min* edatı ile *intesara* anlamında geçişli-müteaddi fiil olarak kullanıldığını söylemiştir. Buna örnek olarak Hüzeyl kabilesinden birinin hırsıza şöyle

[192] Zemahşerî, *Keşşâf,* 2/137.
[193] Beğavî, *Meâlimü't-Tenzîl*, 2/223.
[194] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 13/49; Mâturîdî, *Te'vîlât,* 4/546-547.
[195] Zemahşerî, *Keşşâf,* 2/210.
[196] Zemahşerî'nin yine çeşitli eserlerinde Hz. Ali'nin üslubundan esinlendiği söylenmiştir. Bkz. Hacı Çiçek, *Zemahşerî Ve Atwâqu'z-Zeheb Fi'l-Mewâ'iz We'l-Hutab Adlı Eseri*, (Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 85, (432 nolu dipnot).

beddua ettiğini işittiğini nakletmiştir: **"اللهم انصرهم منه"** (Allah'ım! Ona karşı yardım nasip et). Bu ifade "Onları, hırsıza karşı muzaffer kıl." anlamına gelmektedir."[197]

Yine Mekke'de bedevînin biriyle arasında geçen diyaloğu "vasat" kelimesinin tefsirinde anlatmıştır: *"Sizi vasat/en iyi bir ümmet yaptık."* (Bakara 2/143) "Mekke'de hac için bir bedevîden deve kiralamıştım. "Bana onların vasatlarından ver." (أعطني من سطاتهنه) dedi. Bununla dinarların en iyilerini kastetmişti."[198] Zemahşerî'nin bu açıklamasına göre vasat, "en iyi" anlamına gelmektedir.

Benzer bir durum, *"Rahmân ve rahîm olan Allah'ın ismiyle."* (Fâtiha 1/2) tefsirinde görülmektedir. Rahmân ve Rahîm kelimelerinin tefsirini yaparken Arap diline olan ilgisi ve birikimini göstermiştir: "Aynı kökten türemiş olan rahmân ve rahîm sıfatları arasındaki anlam farkına ilişkin yapılan açıklamalardan birine göre; sözcüğün yapısındaki fazlalık, anlama da bir fazlalık kazandırmaktadır. Kulağıma gelen Arap anlatılarından birinde, Irak bölgesindeki Araplar, bineklerinden hevdeci ağır olmayan, hafif merkeplere "şukduf" ismini verirlermiş. Tâif yolunda onlardan bir adama, Irak'a ait bir hevdeci kastederek, bu hevdecin adı nedir? dedim. O, hafif hevdeçler, şukduf değil midir? dedi. Ben evet, deyince; adam, işte bunun ismi "şukundâftır" dedi. Böylece müsemmadaki fazlalığı belirtmek için kelimenin yapısına harf eklemişti."[199] Müfessir, Arap diliyle alakalı kendisine gelen her bilgiyi önemsemektedir. Bunun yazılı ya da sözlü olması önemli değildir. Bundan dolayı "kulağıma gelen bir bilgiye göre" cümlesini kurmuştur. Arap diline olan ilgisinin bir sonucu olarak, bu bilgiyi kullanmış ve buradan dile ait başka bir kullanımı öğrenmiştir. Ayrıca bu deneyiminden bir tefsir unsuru olarak istifade etmiştir. Onun bu çabası ve ilgisi takdire şayandır.

Zemahşerî'nin Arapça'ya olan ilgisinin rüyalarına bile girdiğini söylemek abartı sayılmaz.[200] *"Bu, onların Allah'a ve Resûlüne karşı gelmelerindendir."* (Enfâl 8/13) ayetinde geçen المشاقة (karşı gelmek) fiilinin, taraf anlamına gelen, الشق kökünden türediğini belirtmiştir. Çünkü düşman olan iki kişiden biri, diğerinin karşı tarafında yer alır. Bu açıklamaya uygun düşen bir örneği rüyasında gördüğünü şöyle anlatmıştır: "Rüyamda bana المعاداة (düşmanlık etmek) fiilinin kendisinden türediği عدوة (taraf-yan)

[197] Zemahşerî, *Keşşâf,* 3/117.
[198] Zemahşerî, *Keşşâf,* 1/186.
[199] Zemahşerî, *Keşşâf,* 1/25.
[200] Kültürün, insan ve toplum hayatına etkisi sebebiyle, rüyaların kültüre tabi olduğu ifade edilmiştir. (Yümni Sezen, *İslâmın Sosyolojik Yorumu*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1998), 157).

kökü ile anlam ilişkisi sorulmuştu. Şöyle cevap verdim: Çünkü düşmanlık edenlerin biri bu tarafta diğeri karşı tarafta yer alır.[201] Gördüğü bu rüyası ve onu tefsirinde paylaşmaya değer sayması, Arap dilinin hayatındaki yerini göstermesi açısından önemlidir. Adeta kendini bu dili öğrenmeye adamıştır. Bu durum onun hem ilme olan sevgisini hem de yaptığı işe tutku derecesinde bağlı olduğunu yansıtmaktadır.

2.1.4. Kişiliğinin Etkisi

Bir insanın kişiliği, bakış açısını etkileyerek ürettiği bilgi ve yaptığı yorumlara etki etmektedir. Bu açıdan Zemahşerî'nin ömrünün ilk yıllarında kaprisli, geçimsiz, kırıcı, kibirli bir kişilik yapısına sahip olduğu söylenmiştir.[202] Geçirdiği hastalık sonrası olgunluk dönemine girmiş, zühd ve takvaya yönelmiştir. Şeyh Kâzînî, Zemahşerî'yi kitaplar arasında oturmuş, onları tasnif ederken görünce ona, bu halinin ne kadar güzel olduğunu söylemiştir. Zemahşerî, "Bu yaptıklarım kabuktur, asıl öz olan takvadır." diyerek cevap vermiştir. Bu dönemde müfessirin içe döndüğü anlaşılmaktadır. Kâzînî, bu görüşmeyi anlatırken, onun kelamının kuvvetine çok şaşırdığını ayrıca belirtmiştir.[203]

"Harizm'de yetişmiş bir Mu'tezilî" şeklindeki kimliği müfessirin eserinde; tartışmacı, sert, itikadî konularda mutaassıp bir karakter izlenimi vermiştir. Din, bir yaşam biçimi olunca, onun dinî bakış açısı da doğal olarak düşüncelerine, mizacına sirayet etmiştir. Bununla birlikte her insanın doğuştan sahip olduğunu kişilik özellikleri vardır. Zemahşerî'nin tartışmacı ve sert yönlerinin kendi karakteri mi yoksa Mu'tezilî olmasının bir sonucu mu olduğunu tespit etmek pek mümkün değildir. Bu iki durum, birbirini beslemiş olabilir. O yüzden burada ele alınacak örnekler, Mu'tezilî olmasıyla da kendi kişiliğiyle de ilişkilendirilebilir. Nitekim bir insanı, kendisi yapan özelliklerini kesin bir şekilde bileşenlerine ayırmanın imkânı yoktur.

Müfessir, ayetlere yaptığı yorumlardan ve eklediği dualardan, dinî meselelerde sert ancak zühd ve takva sahibi bir kişilik olduğu izlenimi vermektedir. Örneğin; *"Söyleyin bakalım: Suyunuz çekiliverse, size kim temiz bir akar su getirir?"* (Mülk 67/30) ayetini şöyle yorumlamıştır: "Bir düzenbaz, yanında bu ayet okunduğunda,

[201] Zemahşerî, *Keşşâf,* 2/191.
[202] Polat, *İslâm Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler,* 75, (101 nolu dipnot).
[203] Enderesbânî, "Fî Sîreti'z-Zemahşerî Cârillah", 369.

"Balta ile kazma suyu getirir." demiştir. Bunun üzerine iki pınarının suyu gitmiştir.[204] Allah ve onun ayetleri hakkında böyle konuşmaya cüret etmekten Allah'a sığınırız."[205]

"Orada boş sözler değil sadece esenlik veren sözler işitirler." (Meryem 19/62) ifadesi hakkında şunları söylemiştir: "Burada gereksiz kelamdan kaçınmak ve korunmanın gerekliliğine karşı açık bir uyarı vardır. Boş sözden, cehaletten ve bize fayda sağlamayan şeylere dalmaktan Allah'a sığınırız."[206] Bu açıklamaları ve duası da takvalı bir tutum içerisinde olduğunu göstermektedir. Yine *"Gömlekleri katrandandır. Yüzlerini de ateş bürüyecektir."* (İbrâhîm 14/50) ayetinin verdiği şiddetli korkudan dolayı şu duayı etme gereği duymuş ve ayetin kendine hissettirdiklerini tefsirine yansıtmıştır: "Yüce Allah'ın azabından, onun geniş keremine sığınırız. Azaptan kurtaracak şeylere bizleri muvaffak kılmasını niyaz ederiz."[207]

Mülk suresinde geçen *"Onu (azabı) yakından gördükleri zaman, inkâr edenlerin yüzleri kararacak ve (kendilerine): İşte sizin isteyip durduğunuz budur! denecektir."* (Mülk 67/27) ayetinin tefsirinde, bazı zahidlerin gecenin ilk saatlerinde namazda bu ayeti okuyup, sabah namazının ezanına kadar, devamlı tekrar edip ağladıklarını nakletmiştir. Kendisinin de ayetten ne derece etkilendiğini şöyle anlatmıştır: "Ömrüme yemin olsun ki ayette bu hal, tasavvur eden ve derinlemesine düşünen kişileri yerden yere vuruluyor gibi hissettirir."[208] Zahidlerle ilgili bu rivayet temel tefsirlerde geçmemektedir. Tefsirler dışında başka kaynaklardan ya da sözlü olarak ulaşmış olması muhtemeldir.

İhlas suresinin tefsirinde, onun fazileti hakkında açıklamalar yapmıştır. Bu surenin kısa olmasına rağmen Kur'ân'a denk olmasının; onun tevhidden bahsetmesi, Allah hakkında caiz olan ve olmayan sıfatları konu etmesinden kaynaklandığını söylemiştir. Mezhebin beş ilkesinden tevhide dayanaklık ettiği için, bu meseleyi önemsemektedir. "İlim, maluma tâbidir" diyerek, İhlas suresinin faziletini Allah'ın sıfatları ile ilgili bilgi vermesinden aldığını vurgulamıştır. Bu bilgilendirmenin sonunda mezhebî bakış açısı ve kaygılarını yansıtan bir duaya da yer vermiştir:

[204] "İki gözü kör olmuştur" demek istiyor.
[205] Zemahşerî, *Keşşâf,* 4/434.
[206] Zemahşerî, *Keşşâf,* 3/25.
[207] Zemahşerî, *Keşşâf,* 2/517.
[208] Zemahşerî, *Keşşâf,* 4/433.

"Allah'ım! Bizi seni bilen, senin için amel eden, senin adaletini ve tevhidini dile getiren ve senin cezalandırmandan korkan topluluklardan eyle."[209]

Zemahşerî az da olsa kendi hayat tecrübelerini tefsirinde paylaşmıştır. *"Rableri peygamberlere: 'Biz, haksızlık edenleri yok edeceğiz, onlardan sonra yeryüzüne sizi yerleştireceğiz. Bu, makamımdan ve tehdidimden korkanlar içindir' diye vahyetti."* (İbrâhîm 14/13-14) ayetinin tefsiri sadedinde Hz. Peygamber'in "Kim komşusuna eziyet ederse, Allah onu komşusunun yurduna mirasçı kılar."[210] hadisine yer vermiş ve bu hadiste bahsedilen bir vakaya yakın zamanda şahit olduğunu şöyle anlatmıştır: "Benim bir dayım vardı, köyün büyüğü ona zulmediyor ve bana da eziyet veriyordu. Bu ağa sonunda öldü, Allah onun mülkünü bana nasip etti. Bir gün dayımın çocuklarının onun yerlerinde dolaştıklarını, orada emirler ve yasaklar verdiğini görünce, Hz. Peygamberin bu sözünü hatırladım ve onlara söyledim. Bunun üzerine Allah'a şükür secdesi yaptık."[211] Şahsî hayatına ilişkin bu anısında, ayet ve hadisler üzerinden olaylara yaklaşan bir şahıs olarak, Zemahşerî'nin dinî hassasiyetini görmek mümkündür.

Müfessir, ilmî yeterliliği konusunda kendine güvenen bir şahsiyettir. Ayrıca mezhebin emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker ilkesi gereği, bildiği hakikati yayma sorumluluğu hissetmektedir. Bu bağlamda Yûsuf Suresi 37. ayeti şöyle tefsir etmiştir: "*Yusuf dedi ki: "Sizin yiyeceğiniz yemek size gelmeden önce, onun ne olduğunu bildiririm. Bu, bana Rabbimin öğrettiklerindendir. Ben, Allah'a inanmayan ve ahireti inkâr eden bir milletin dinini bıraktım.*" (Yûsuf 12/37) "Hz. Yusuf, gördüklerini rüyalarının te'vilini öğrenmek isteyenlere; tevhidi anlatmak, kendilerine iman teklif edip güzelce sunmak, şirki kötü ve çirkin göstermek için bu durumu bir fırsat bilmiştir. Bu, bütün ilim sahiplerinin, fâsıklar ve cahiller karşısında izlemesi gereken yoldur. Ayrıca bu ayette, bir alimin ilmî durumu bilinmediği zaman kendisinden din konusunda istifade edilmesi amacıyla, kendini bilgili olarak nitelendirmesinin "nefsi temize çıkarma"[212] sayılmayacağına işaret bulunmaktadır."[213]

Zemahşerî'nin cümlelerinden kendisini yüksek bir seviyede gördüğü hissedilmektedir. Ancak bu, kibir olarak değerlendirilmemelidir. Yukarıdaki ifadeleri

[209] Zemahşerî, *Keşşâf,* 4/649.
[210] Bu hadise kaynaklarda rastlamadık.
[211] Zemahşerî, *Keşşâf,* 2/498
[212] Yûsuf Suresi 53. ayete işaret ediyor.
[213] Zemahşerî, *Keşşâf,* 2/431.

göstermektedir ki; o, ilmî birikimi konusunda başkalarının onu taltif etmesini beklemek yerine, kendini takdim etmeyi ve karşısındaki "bilgisizleri" bilgilendirmeyi, bir alimin haklı tutumu saymaktadır. Bununla birlikte bazen alt seviyedeki "akılsızlara" çok kızmaktadır: *"İnsanlardan birini görecek olursan, 'Şüphesiz ben Rahmân'a susmayı adadım. Bugün hiçbir insan ile konuşmayacağım' de."* (Meryem 19/26) ayetine dair açıklamaları şöyledir: "Susma orucunun iki anlamı vardır. İlki; Hz. İsa'nın konuşması, annesini çevresindekiler nezdinde temize çıkarmak için yeterlidir. İkincisi; akılsızlarla mücadele etmek ve konuşmak kerih görülmüştür. Bu ayet, akılsızlara karşı susmanın vacip olduğunu gösterir. Kendisiyle aynı seviyede bir akılsız bulamayan sefih, insanların en değersizidir."[214]

Benzer bir açıklamayı *"Seninle tartışmaya girişirlerse, de ki: Ben, bana uyanlarla birlikte kendi özümü Allah'a teslim ettim. Kendilerine kitap verilenlere ve ümmîlere de ki: Siz de teslim oldunuz mu?"* (Âli İmrân 3/20) ayetinin tefsirinde yapmıştır: "Ayetteki "Teslim oldunuz mu?" ifadesi, senin bir konuyu bütün yönleriyle özetlediğin kimseye, başka bir beyan ve keşf yolu kalmadıktan sonra "Anasız kalasıca meseleyi anladın mı?" demene benzer. Ayrıca bu soruda, muhatabın kusurlu bulunarak, inatçı tavrı ve yeterince insaflı davranmaması ayıplanmaktadır. Çünkü insaflı kişi, kendisine açıkça hüccetler sunulduğu zaman, hakka boyun eğmekten geri durmaz. İnatçı kişinin ise hüccetler ortaya konduktan sonra dahi, kendisi ile itaat arasındaki duvarlar yıkılmaz."[215] Bu yorumdan Zemahşerî'nin elinden geldiği kadar doğru olduğuna inandığı şeyi delillerle anlatmaya çabaladığı, muhatabı ona hak vermeyince son derece öfkelendiği anlaşılmaktadır. İfadelerine karşısındakini inatçı, akılsız ve mutaassıp gördüğü yansımaktadır.

Zemahşerî, taassubî yaklaşıma karşıdır. En'âm Suresi 76. Ayet hakkındaki değerlendirmeleri buna bir örnektir: *"Üzerine gece karanlığı basınca, bir yıldız gördü. 'İşte Rabbim!' dedi. Yıldız batınca da 'Ben öyle batanları sevmem.' dedi."* (En'âm 6/76) "Hz. İbrahim'in "işte rabbim" ifadesi, hasmının batılı savunduğunu bilmesine rağmen, onu insaflı olmaya çağıran, anlatımında mezhebî taassuba kapılmayan kimsenin sözüdür. Çünkü İbrahim, hakka davet edip, kargaşadan kurtarmaya çalışıyordu."[216] Bu yorumlardan; karşılıklı saygıya, akla, araştırmaya önem veren bir

[214] Zemahşerî, *Keşşâf,* 3/14.
[215] Zemahşerî, *Keşşâf,* 1/324-325.
[216] Zemahşerî, *Keşşâf,* 2/39.

kişilik portresi çıkmaktadır. Tabi, hakikat üzere olan kendi düşüncesi olduğu için, taassup yapan onun karşısındaki kişidir. Bu açıdan, yanlış bulduğu katı mezhepçilik, Mu'tezile dışındakilerin tutumudur.

Son olarak şu örnekte de Cârullah'ın cedelci yönü kendini göstermektedir: *"Eğer onlar yine yüz çevirirlerse, deyin ki: Şahit olun, biz Müslümanlarız."* (Âli İmrân 3/64) Zemahşerî'ye göre bu ayet şunu anlatmaktadır: "Size deliller sunulmuştur. Artık sizin değil, bizim Müslüman olduğumuzu itiraf ve kabul etmeniz gerekir. Bu ifade tartışma, kavga ya da bunlar gibi durumlarda galip olanın mağluba, "Benim galip olduğumu itiraf et ve galibiyetimi kabul et." demesine benzemektedir."[217] Zemahşerî'nin "sizin değil bizim Müslüman olduğumuz…" şeklindeki yorumunun arka planında diğer mezheplere mensup Müslamanlarla olan tartışmalarının yansıması açıkça görülmektedir. Çünkü ayet, Müslüman olmayanların kendilerine yapılan daveti reddetmelerinden bahsetmektedir. O, burada ayeti tarihsel bağlamından koparark anakronik bir yorum yapmıştır.

Sonuç olarak Keşşâf'ta Zemahşerî'nin iki temel yönünün öne çıktığını söyleyebiliriz. İlki; dinine bağlı, zühd ve takva sahibi, ihlaslı bir kişilik; diğeri, ilmine güvenen, akılcı, sert, mutaassıp, tartışmacı ve zaman zaman yorulsa da son derece gayretli bir şahıstır.

2.2. DİN ALGISININ YANSIMALARI

Zemahşerî'nin yaşadığı dönemin dinî etkileşimi, İslâm ve diğer dinler başlıkları altında incelenecektir. İslam dini; müfessirin koyu bir Mu'tezilî olması ve dönemde sert bir mezhep mücadelesinin gerçekleşmesi ve bunun etkilerinin de doğal olarak tefsirine sirayet etmesi sebebiyle itikadî mezhepler özelinde ele alınacaktır.

2.2.1. Zemahşerî'nin İslâm Mezheplerine Yaklaşımı

Zemahşeri öncesi Harizm'de hüküm süren Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey (455/1063) ve veziri Mu'tezilî Amidü'l-Mülk Kündürî (456/1064) döneminde, özelde Eş'arîlere, genelde Mu'tezilî olmayanlara uygulanan baskı, Alparslan'ın (465/1072) tahta geçip, Kündürî'yi azlederek yerine Eş'arî Nizamülmülk'ü (485/1092) vezir tayin etmesi ile son bulmuştur. Bu dönemin akabinde, düşünce ve inanç özgürlüğünün daha

[217] Zemahşerî, *Keşşâf,* 1/346.

geniş olduğu, ilmin ve ilim adamlarının devlet yöneticileri tarafından desteklendiği ve saygı gördüğü bir süreç başlamıştır.[218] Zemahşerî'nin gençlik dönemleri, Nizamülmülk'ün vezirliği dönemine denk gelmiştir. Olgunluk dönemlerinde ise Selçuklu Devletinden ayrılarak bağımsızlık kurmaya çalışan Harezmşah Devleti, Harizm bölgesinde yönetime geçmiştir. Bu devletin yöneticileri de Selçuklulardan gördükleri siyaseti devam ettirmiş ve ilim adamlarına önem vermişlerdir.[219]

Zemahşerî'nin yaşamını sürdürdüğü hicrî 5 ve 6. Yüzyıllar, (miladî 11ve 12) mezhep çekişmeleri açısından çok hareketli bir dönem olmuştur.[220] Nizamülmülk vezirik yaptığı, Alparslan ve Melikşah (485/1092) dönemlerinde mezhebî taassubu bitirmeye çalışan bir yaklaşım sergilemekle birlikte,[221] *Siyasetname* isimli eserinde bazı gruplarla mücadele ettiklerini ifade etmiştir. Bunlar; Bâtınîler, Râfizîler, Karmatîler, Hâricîler ve Mazdekîler gibi aşırı fırkalardır. Bu dönemde devletin, Mu'tezileye bir baskısı yoktur.[222] Ancak hem vezir Nizamülmülk'ün Eş'arî-Şâfiî' olması[223] hem de geçmiş tecrübelerin gösterdiği üzere, Mu'tezilenin, iktidar gücünü kendi akidelerini diğer mezheplere dayatma aracı olarak kullanmaya meyli sebebiyle, onlara mesafeli tavır takınmış olması muhtemeldir.[224] Bu dönemde genel olarak Sûfîlere, Mu'tezileye, Kerrâmîlere ve diğer felsefî ve dinî akımlara devlet menfaatine zarar vermemek, sosyal düzeni sarsmamak kaydı ile geniş bir müsamaha tanınmıştır.[225]

Belirttiğimiz gibi Zemahşerî döneminde devletin mezhep siyaseti, taraf tutmamaktan yanadır. Ancak, uygulamaya bakıldığında medreselerde Şâfiî'-Eş'arî mezhebine mensup müderrisler ağırlıklıdır ve bu doğrultuda eğitim verilmektedir.[226]

---

[218] Ebu'l-Fidâ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, (y.y.: Daru'l-Fikr: 1986), 12/90; Turan, *Selçuklu Tarihi*, 312-313.
[219] Gülseren Ceceli Dursun, *Hârizmşâhlar Devleti'nde İlmî Hayat (1097-1231),* (İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 127, 207-209.
[220] İbrahim Agah Çubukçu, "Hicrî 5/Milâdî 11. Yüzyılda İslamda Dinî ve Siyasî Durum", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (1965), 41.
[221] Mehmet Altay Köymen, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi,* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2016), 3/480.
[222] Nizamülmülk, *Siyasetname*, 177-180, 204-207, 225-229; Turan, *Selçuklu Tarihi*, 327.
[223] Genel olarak bu dönemde Hanefî-Şâfî' çekişmesi yoktur. İkisi de ehl-i sünnet görülür ve devlet bunlar arasında çıkan tartışmalara doğrudan müdahale etmek yerine alimler aracılığıyla çözmeye çalışır. (Turan, *Selçuklu Tarihi*, 324-325; Nizamülmülk, *Siyasetname*, 188).
[224] Zemahşerî'nin bazı beyitlerinde içinde bulunduğu maddî sıkıntıyı ünlü vezire şikâyet ettiği görülür. (*Dîvân*, 457). Köymen, Alparslan'ın mezheplere eşit mesafede olmakla birlikte Nizamülmülk'ün mezheplere şahsî olarak farklı yaklaşım sergilemiş olabileceğini söylemiştir. (*Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi*, 3/480).
[225] Köymen, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi,* 3/482.
[226] Dursun, *Hârizmşâhlar Devleti'nde İlmî Hayat,* 128.

Ayrıca dönem ulemasının kendi aralarında gerek sözlü olarak gerek yazdıkları kitaplar üzerinden ilmî tartışmalara girdikleri, diğer mezheplere ağır tenkitler yönelttikleri bilinen bir durumdur. Hatta bu tarz etkileşimin adeta bir gelenek haline geldiğini ve her mezhep mensubunun kendi haklılığını ortaya koymak için diğerini eleştirip, tekfire varan ifadeler kullandığını söylemek mümkündür. Örnek olarak; Nizamiye Medreselerinde müderrislik yapan Şâfiî'-Eş'arî İlkiyâ el-Herrâsî'nin (504/1110), Râfiziyye ve İmamiyye'nin yanı sıra Mu'tezileye de sert eleştiriler yaptığı bilinmektedir.[227]

Bu bilgilere dayanarak; Şiîlerle mücadelenin devlet politikası olduğunu ancak alimler özelinde, Mu'tezile ve diğer bazı mezheplerle itikâdî bir mücadelenin mevcut olduğu söylenebilir. Bu mücadelenin karşı tarafında bulunan Mu'tezile de diğer mezhepleri çeşitli konularda eleştirmektedir. Yani günümüzde olduğu gibi, diğerlerini hizaya getirme, kendi sahip olduğu "hakikati" savunup, ötekinin yanlışını ortaya koyma anlayışı, o dönemde de hakimdir.

2.2.1.1. Mu'tezilî Olmasının Keşşâf'a Yansımaları

Zemahşerî'nin, tefsirini Mu'tezilenin esasları çerçevesinde yazdığı bilinen bir durumdur. Biraz önce belirtildiği üzere, o dönemde alimler arasında ciddi mezhep tartışmaları vardır. Medreselerde, öğrencilere düşüncelerini savunma yeterliliği kazanmaları amacıyla verilen cedel eğitimi,[228] ulemanın tartışmalarına, üsluplarına ve eserlerin diline yansımıştır. Çalışmanın bu kısmında Keşşâf'ta yer alan mezhebî görüşler değil, müfessirin sosyal etkileşimini ve zihin dünyasının tefsire yansımalarını gösteren örnekler ele alınacaktır.

Öncelikle Zemahşerî'ye göre Mu'tezile demek; araştıran, düşünen, entelektüel çabaları olan yüksek bir havas topluluğu demektir: *"Ey ehl-i kitab! Dininizde haksız yere sınırı aşmayın."* (Mâide 5/77) ayetinin tefsirinde kendileri ile diğerlerinin arasını nasıl ayırdığını şöyle açıklamaktadır: "Dinde aşırılık iki şekildir: İlki, hak şeklinde olandır. Bu, dinin en ince ve derin manalarını araştırmak ve kanıtlarını elde etmek için çaba göstermektedir ki "ehl-i Adl ve't-Tevhid" kelamcılarının yaptıkları öyledir. İkinci de batılda aşırılıktır. Hakkın sınırlarını delmek, delillerden yüz çevirmek ve

[227] İlkiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* tah: Musa Muhammed Ali, (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye: 1405), 2/ 487, 3/12, 4/267.
[228] Efe Yeşildurak, Sultan Sencer Devri (1098-1157) *Selçuklular'da İlmî Ve Fikrî Hayat,* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 24.

şüphenin peşine düşmektir. Ehl-i Hevâ ve Bid'atin yaptıkları böyledir."[229] Burada ehl-i kitaba yöneltilen bir hitabı, "Heva ve Bid'at ehli olarak tanımladığı, kendileri dışında kalan İslam inanç mezheplerini kapsayacak şekilde aşırı bir yorumla tefsir etmiştir.

Zemahşerî, Hz. İbrahim'in mücadelesi ve çektiği sıkıntılardan bashseden ayetten kendi zamanına bir mesaj çıkararak, ayeti döneminin haliyle irtibatlandırmıştır: *"Allah'a yemin ederim ki, siz arkanızı dönüp gittikten sonra ben putlarınıza bir tuzak kuracağım."* (Enbiyâ 21/57) "Yemin lafzındaki ta harfi fazlasıyla şaşırma anlamı taşır. Sanki o, tuzağın kendi eliyle kolayca kurulmasına şaşırmaktadır. Çünkü putları yıkmak, zorluğu ve güçlüğü sebebiyle yapılması adeta kendisinden ümit kesilmiş bir iştir. Ömrüme yemin olsun ki bunun benzeri durumlar her dönemde zor ve sıkıntılıdır. Özellikle Nemrut döneminde onun azgın ve kibirli kişiliğinin yanı sıra, güçlü bir iktidara sahip oluşu ve dinine yardım için büyük çaba göstermesi sebebiyle ayrı bir zorluğa sahiptir."[230] Zemahşerî burada kendi zamanında, farklı şekillerde ortaya çıkan tevhid karşıtı düşüncelerle mücadelesinin zorluğuna dikkat çekmiştir. Örneğin Mu'tezile, Kur'ân'ın kadîm olmayıp sonradan yaratılmış olduğu inancını; tek kadîm olan Allah'a ortak koşmamak amacıyla savunmaktadır. Bu ve buna benzer mezhep görüşlerini anlatırken sıkıntı çektiği anlaşılmaktadır.

Müfessir, Hz. Hud ile kendilerini tevbe etmeye davet ettiği Ad kavmi arasında geçen *"Ey kavmim rabbinize istiğfar edin ve ona tevbe edin… dediler ki...biz ancak bazı ilahlarımızın seni kötü çarptığını söyleriz."* (Hûd 11/52-54) şeklindeki diyaloğu, Mu'tezile ile diğer mezhepler arasındaki tartışmalara benzetmiştir: "Aslında bunların istiğfara akıl bozulması, delilik demeleri şaşılacak değildir. Çünkü onlar şirk direkleri olan "âd"lılardır. Asıl şaşılacak olan, Müslüman olarak görülen bazılarının, günahından tevbe edenlere "deli", rabbine yönelenlere "aklını kaybetmiş" demelerini duymamızdır. Bunların tevbe edenlere karşı cahiliye döneminde gösterdikleri muhabbetin onda birini bile görmüyoruz. Bu da ancak damarlarında atan inkardan ve gizledikleri zındıklıklarından kaynaklanmaktadır."[231] Zemahşerî'nin döneminde, devlet yöneticileri Mu'tezileye mihne benzeri bir uygulamada bulunmamasına rağmen, ehl-i sünnet olarak ifade edilen Eş'arî ve Mâturîdî mensupları ile Mu'tezile arasında sert ve oldukça ağır suçlamalar yapılmaktadır. Onlardan muhabbet ve takdir

[229] Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/621.
[230] Zemahşerî, *Keşşâf,* 3/112.
[231] Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/371-372.

beklentisi içinde olması, haksızlığa uğradığına inanmasından kaynaklanabilir. Ancak Müslüman bir grubun davranışlarını inkârcı bir halkın tutum ve davranışlarına benzetmesi, ayeti hitap, maksat ve bağlam dışına taşıması anlamına gelmektedir. Böyle bir yorum ve yargı hangi kanattan olursa olsun hiçbir müfessire yakışmamaktadır.

Benzer bir durum şu örnekte de görülmektedir: *"Kendilerine apaçık deliller geldikten sonra parçalanıp ayrılığa düşenler gibi olmayın."* (Âli İmrân 3/105) "Bunlar, Hıristiyan ve Yahudilerdir. Bu ümmetten bid'ate sapanlar olduğu da söylenmiştir. Müşebbihe, Cebriye Haşviyye ve benzerleri gibi."[232] Burada ikinci yoruma sened getirmemiş ve kime ait olduğunu açıklamamıştır. Temel tefsir kaynaklarında geçmeyen bu yorumun, bir Mu'tezilîye ait olması kuvvetle muhtemeldir.

Zemahşerî, düşünce sistemlerine yönelik farklı isimler kullanmakla birlikte, bunlar arasında net bir ayrım yapmaz. Çoğunlukla birbirinden tamamen uzak mezhepleri dahi aynı düşünceye sahiplermiş gibi birlikte zikreder. Buna binaen onun düşünce sisteminde "Mu'tezile ve diğerleri" diye bir ayrımın bulunduğunun söylenmesi mümkündür. Nitekim Âli İmrân Suresi 18-19. ayetlerinin, Allah'ın görülebilmesine caiz gören teşbih inancı ile "salt zulüm" olarak nitelendirdiği cebr mezhebinin, Allah katında İslam üzere olmadıklarını ve makbul İslam'ın, adalet ve tevhid anlamına geldiğini beyan ettiğini[233] söylemekten çekinmemiştir. Böylelikle müfessir, yaşadığı çağda hâkim olan dinî, siyasî ve sosyal tartışmaları tefsir eserine yansıtmıştır. Bu tür hassas meselelerde bu şekilde bir yansıtma iki soruna sebep olmaktadır. İlki, bu yorumların Kur'ân tefsiri içerisinde değerlendirilmesinin zorluğu, ikincisi, müfessirin kelamullaha bu tarz aşırı yorumları bulaştırmasının meydana getirdiği sakıncalardır.

2.1.1.1.1. Usul-ü Hamseyi (Beş İlke) Temel Alan Yorumları

Mu'tezilenin beş ilkesi; tevhid, adalet, el-menzile beyne'l-menzileteyn, va'd-va'îd, emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker'den oluşmaktadır. Bu ilkelerin açıklaması özetle şöyledir: Tevhid, Allah'ın zatına ait sıfatlarda ve bunlara ilişkin

[232] Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/373.
[233] Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/322-324.

hükümlerde tek olması demektir. Bu ilkenin alt başlıkları Allah'ın sıfatları, ahirette görülmesi, halku'l-Kur'ân, araz, cisim, teşbih, mekan gibi konulardan oluşmaktadır.[234]

Adalet, Allah'ın kullarına zulmetmemesinin gereği olarak, onları iradelerinde hür bırakması ve işledikleri iyilikler için sevap, kötülükler için ceza görmelerinin gerekliliğini ifade eden Mu'tezile ilkesidir. Bu ilke çerçevesinde hayır, şer, aslah, istitâat ve insan fiilleriyle ilişkili konular ele alınmıştır.[235]

Va'd, iyilik yapanları ödüllendireceğini vadeden Allah'ın bu sözünden asla dönmemesi ve bu mükafatı vermesi; va'îd ise, günah işleyenleri cezalandırmakla tehdit eden Allah'ın bu sözünden de vazgeçmemesidir. Bu ilke gereği, büyük günah işleyenlerin tevbe etmeksizin affedilmeleri, Allah'ın adalet sahibi olmasından dolayı caiz değildir.[236]

El-Menzile beyne'l-menzileteyn, büyük günah işleyen Müslümanın ne mümin ne de kafir olmayıp, fâsık sıfatı ile ikisinin arasında bir yerde bulunduğu ve tevbe etmediği sürece cehennemlik olacağı inancını ifade eden Mu'tezile ilkesidir.[237]

Emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker, iyiliği emretme ve kötülükten uzaklaştırma anlamına gelmektedir ve Mu'tezileye göre her mümine vaciptir. En azından kalp ile olması durumunda bu ilke gerçekleştirilmiş olur. Mu'tezile bu esas gereği, zındık ve fâsıklarla cihad etmeyi fazilet, bundan kaçınmayı ise İslam'a karşıt olmakla aynı görmüştür.[238]

Zemahşerî'nin tefsir yöntemini ve sınırlarını belirleyen, Mu'tezilenin bu beş ilkesi olmuş ve tefsirinin tamamına sirayet etmiştir. Örneğin, tevhid ilkesi gereği Allah'ın zatı dışında kadîm bir sıfatı olmadığını savunan Zemahşerî, *"Kıyamet gününde Allah hakkında yalan söyleyenlerin yüzlerinin kapkara olduğunu görürsün. Kibirlenenlerin kalacağı yer cehennemde değil midir?"* (Zümer 39/60) ayetinde bahsedilen kişilerin; Allah'ı onun hakkında caiz olmayan evladı ve şerîki olduğunu söylemek gibi sıfatlarla vasfedenler olduğunu ifade etmiştir. Devamında, Mu'tezilî düşünce dışında kalan bazı fikir sahiplerinin de bu ayet kapsamına girdiğini belirten

[234] Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse,* 1/209, 245 vd.; Muhammed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal,* çev: Mustafa Öz, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 59-60; Osman Aydınlı, *Mu'tezile Ekolü, Tarihi ve Öğretisi,* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018), 251.
[235] Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse,* 1/214, 2/8 vd.; Kemal Işık, *Mutezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri,* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1967), 69.
[236] Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse,* 1/218, 2/492 vd.; Aydınlı, *Mu'tezile Ekolü,* 246.
[237] Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse,* 1/218,2/614; Aydınlı, *Mu'tezile Ekolü,* 242.
[238] Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse,* 1/228, 2/676, Aydınlı, *Mu'tezile Ekolü,* 248.

bir te'vil yapmıştır: "Ayrıca, Allah'a çirkin fiiller atfederek saçmalayanlar da bu ayette anlatılanlardan uzak değildir. Çünkü bunlar Allah'ın amaçsız yaratmasını, sebepsiz cezalandırmasını, güç yetirilemeyeni yükleyerek zulmetmesini, onun gözle görülen duyu organlarıyla idrak edilen bir varlık gibi cisimleştirilmesini, keyfiyetsiz kaydına bürünerek el, ayak ve yön nispet edilmesini caiz görürler. Başka kadîmler olduğunu iddia ederek Allah'a şerikler kılarlar."[239]

Müfessir burada, ayetin kapsamını dönemindeki mezhepleri eleştiren bir yorumla genişletmiştir. Böylelikle Allah'ın ahirette görülebileceğini kabul eden Eş'arî ve Mâturîdî düşünceyi, Allah'ı yaratılmışlara benzeten Müşebbihe ile cisim olarak tahayyül eden Mücessimeye dahil etmiştir. Bu yorumun bir tefsir değil, ayeti maksat çerçevesinden çıkaran keyfî, aşırı bir te'vil olduğu açıktır.

Mu'tezilenin kulların fiillerinde özgür oldukları şeklindeki kabulü, Allah'ın adaletli olmasının bir sonucudur. Bu bağlamda Zemahşerî, *"Keşke bu hayatım için önceden birşey yapsaydım, der."* (Fecr 89/24) ayetini, insanların tercihlerini kendilerinin yaptığı ve fiillerinin kendi kasıt ve iradelerine bağlı olduğunun en açık delillerinden kabul etmektedir. Buna binaen "onlar ehl-i Heva ve Bid'atin dediği gibi itaatten engellenip, isyana mecbur bırakılsalardı buradaki pişmanlık ifadesinin ne anlamı olurdu?" diyerek, iradeyi yok sayan görüş sahiplerini eleştirmiştir.[240] Benzer şekilde *"Beni kınamayın kendinizi kınayın."* (İbrâhîm 14/22) ayetiyle ilgili olarak "Eğer durum cebir taraftarlarının dediğini gibi olsaydı 'beni de kendinizi de kınamayın. Çünkü Allah sizin için küfre hükmetti ve sizi ona zorladı.' demesi gerekirdi." ifadeleriyle, kulların mutlak özgür iradeye sahip olduklarını vurgulamıştır.[241]

Zemahşerî, kendi görüşünü destekleyen ayetleri doğrudan diğer mezheplere karşıt delil olarak sunup eleştirirken, onların görüşlerine destek verecek mahiyette olan ayetleri ise mezhep ilkelerine göre te'vil etmektedir*: "Bunlar (hakkı) işitmeye güç yetiremezlerdi."* (Hûd 11/20) "Bu ifadeyle, onların hakka kulak vermede aşırı sağır olmaları ve ondan hoşlanmayışları kastedilmiştir. Sanki onlar işitmeye güç yetiremiyor gibilerdir. Mücbireden kimileri bu ayete görünce kurnazlık yaparak ehl-i Adle saldırırlar. Sanki onlar bütün dillerde insanların "Bu, benim duymaya tahammül

[239] Zemahşerî, *Keşşâf,* 4/31-32. Benzer bir örnek için bkz: (Bakara 2/55), 1/136; (En'âm 6/103), 2/51-52.
[240] Zemahşerî, *Keşşâf,* 4/583-584.
[241] Zemahşerî, *Keşşâf,* 2/503.

edemeyeceğim bir sözdür." şeklindeki kullanımlar yaptığını duymamış gibiler."[242] Burada ehl-i Adl ile Allah'ın adalet vasfına sahip olduğunu savunan Mu'tezileyi, Mücbire ile Sünnîleri özellikle de Eş'arîleri kastetmektedir. Görüldüğü üzere Zemahşerî kendini ifade ederken devamlı diğerleriyle bir kavga halindedir. Bu, onun sert, mutassıp kişiliği ile alakalı olabileceği gibi dönemin mezhebî atmosferinin bir etkisi de olabilir.

Zemahşerî, felsefeye eleştirel yaklaşmaktadır.[243] Bu eleştiri noktalarından birinin, felsefeciler ile kelamcıların, kötülük problemi ve kulların özgür iradesine ilişkin farklı tanımlamalarından kaynaklandığı anlaşılmaktadır: *"O, sizi yaratandır. Böyle iken kiminiz kâfir, kiminiz mümindir. Allah, yaptıklarınızı hakkıyla görendir."* (Teğâbun 64/2) "Eğer dersen ki; evet, kullar küfrü kendileri işler, ancak filozofların ilmine göre eğer Allah küfrü yaratırsa, kullar küfürden başka bir şey yapamaz ve tercihte bulunamazlar. Kötülüğün yaratılması ile kötü fiilin yaratılması aynı şey değil midir? Bu tıpkı, yol kesmekle meşhur olmuş birine keskin bir kılıç verip, onun da özgür bir canı, mümini öldürmesi gibi değil midir? Bu durumda keskin kılıcı verenin tıpkı katil gibi yerilmesi, ceza verilmesi uygun değil midir? Hatta sebebiyet verenin kınanması daha fazla olmaz mı? Ben de derim ki: Biz biliriz ki Allah, hikmet sahibidir. Kötü kimsenin kötülüğünü de bilir, ondan uzak duran kimseyi de bilir. Biz biliriz ki, Allah'ın bütün fiilleri güzeldir. Kötülük işleyenin fiillerini yaratır, bunda bir güzellik olması gereklidir ve güzel bir yön vardır. Bu güzel yön bize gizli kalabilir, onun güzelliğini göremeyiz. Allah'ın birçok mahlûkatında bizleri davet ettiği güzelliklere cahil kaldığımız gibi kötü görünen işlerdeki iyiliği de idrak edemeyebiliriz."[244]

Zemahşerî el-menzile beyne'l menzileteyn ilkesiyle ifade edilen ve insanları inanç bakımından üç gruba ayıran mezhep düşüncesini savunmak için, olası eleştirilere tefsirinde şöyle cevap vermiştir: *"Doğrusu bu Kur'ân en doğru yola götürür ve yararlı iş yapan müminlere büyük ecir olduğunu, ahirete inanmayanlara can yakıcı bir azap hazırladığımızı müjdeler*." (İsrâ 17/9-10) "Allah burada neden takva sahibi

[242] Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/356.
[243] Bkz. Tez metni "Felsefe Eleştirileri" başlığı, 175.
[244] Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/399. Felsefecilere göre, her şeyi bilen, gücü yeten ve yaratan, müşfik, merhametli Tanrı tasavvuru, aynı zamanda, kötülükleri bilen, isteyen ve yaratan Tanrı, şeklinde bir yoruma da izin vermektedir. (Necip Taylan, "Din Felsefesinde Kötülük Problemi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 11-12, (1993-1994), 48). Mu'tezile, kulun sorumluluğunu ortadan kaldıracağı gerekçesiyle kötü fiilleri kulların kendi yarattığını düşünmektedir. (Metin Özdemir, "Kötülük Problemine Felsefî ve Kelamî Açıdan Mukayeseli Bir Yaklaşım", *İslâmî Araştırmalar,* 27/3 (2016), 246-247).

müminlerden ve kafirlerden bahsedip, fâsıklardan bahsetmedi? dersen şöyle cevap veririm: O zaman Müslümanlar ya takvalı mümin ya da müşrikti. -Bu ikisinin arasında kalan- el-menzile beyne'l-menzileteyn ashabı sonradan ortaya çıkmıştır."[245]

Müfessir *"Rableri, onlara şu karşılığı verdi: Ben, erkek olsun, kadın olsun, sizden hiçbir çalışanın amelini zayi etmeyeceğim."* (Âli İmrân 3/195) ayetini va'd ve va'îd ilkelerinin delillerinden saymıştır. Bunun aksini iddia edenleri, cahil olmakla ile itham etmiştir: "*Rabbena* ifadesi, Allah'ın kulların duasına güzel şekilde icabet etmesi ve onları mükâfatlandırmak için zorluklara, meşakkatlere sabretmelerini haber vermektedir. Ayrıca Allah hakkında kuruntulara kapılan tembellerin bu tamahlarını kesip, cehalet ve zekâ eksikliği sebebiyle ameller ile sevap kazanılamayacağını düşünenlerin, haklı olmadığını tescil etmektedir."[246] "Zekâ eksikliği olan cahiller" onun genel tavrından da anlaşılacağı üzere Mu'tezilî olmayanlardır. Allah'ın dilerse, büyük günah işleyen mümin kulunu, tevbe etmeksizin bağışlayabileceği şeklindeki Sünnî inancı; "güzel amelde bulunmadan ya da kötü amellerden sakınmadan cennete girmeye iman etme" olarak ifade etmiştir.

Kendi mezheplerinden olmayan Müslümanları, inanmayanlardan daha sert eleştirdiği görülmektedir. Bu durumu şöyle açıklamıştır: "*Eğer biz sana sebat vermiş olmasaydık, az kalsın onlara biraz meyledecektin. O zaman, hiç şüphesiz sana hayatın ve ölümün sıkıntılarını kat kat tattırırdık."* (İsrâ 17/74-75) "Neredeyse ifadesi meylin azlığını göstermesine rağmen, şiddetli bir tehdit ve iki dünyada da iki kat azap ile uyarılmıştır. Bu, çirkin fiili işleyen kişinin kıymeti ve konumu ne kadar yüksek olursa, o fiili işlemesinin o kadar çirkin olacağına dair açık bir delildir. Bu sebepledir ki ehl-i Adl ve Tevhid üstatları, Mücbirenin çirkin fiilleri Allah'a isnad etmelerini çok büyük bir günah olarak değerlendirmiştir. Yine bu ifade, aşırı kimselere gösterilen en küçük yakınlığın bile, Allah'ın gazabını çekmeye sebep olduğunu göstermektedir.[247] Zemahşerî'ye göre alim, aynı zamanda ilmiyle amil olandır.[248] Bu bakımdan bilgi sahibi olmalarına rağmen, yanlış inanca sahip olan "diğerleri", ilimlerine uygun davranmadıkları için daha çok kınanmayı hak etmiş olmaktadırlar. Onlara karşı az bir yumuşamanın dahi gazaba sebep olacağını belirtmesi, onun diğerlerine olan katı davranışlarının arka planını açıklamaktadır.

---

[245] Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/595.
[246] Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/426.
[247] Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/625.
[248] Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/429; 4/11.

Zemahşerî, *"Allah'a çağıran, salih amel işleyen ve 'kuşkusuz ben Müslümanlardanım' diyenden daha güzel sözlü kimdir."* (Fussilet 41/33) ayetinin tefsiri sadedinde burada bahsedilen kimse ile ilgili çeşitli rivayetlere yer vermiştir. İbn Abbas'a göre ayet, İslam'a davet eden, Rabbi ile arasındaki işlerde salih amel işleyen ve kendine yol olarak İslam dinini benimseyen Hz. Peygamber'den bahsetmektedir. Yine İbn Abbas'tan gelen başka bir rivayette, bu kimselerin, Sahabe olduğu söylenmiştir. -Şayet rivayet sahihse- Hz. Aişe "Biz bu ayetin müezzinler hakkında indiğinden şüphe duymazdık" diyerek, bu ayeti bir gruba tahsis etmiştir. Zemahşerî bu rivayetleri zikrettikten sonra, ayetin şu üç özelliği taşıyan herkesi kapsadığı şeklinde bir te'vil yapmıştır: "İslam dinine inanan muvahhid kimse, hayır işleyen kimse ve hayra davet kimse. Bu kimseler ancak ehl-i Tevhid ve Adalet ehlinin ilmiyle amel edip, Allah'ın dinine çağıran kimselerdir."[249] Müfessirin bu tanımlamasıyla Mu'tezile mensuplarını kastettiği açıktır. Görüldüğü üzere Zemahşerî açısından bütün kapılar, Mu'tezilenin inancı dışında, başka sahih bir inanç olmadığı sonucuna açılmaktadır.

Müfessir *"Sizden, hayra çağıran, iyiliği emreden ve kötülükten men eden bir topluluk bulunsun. İşte kurtuluşa erenler onlardır."* (Âli İmrân 3/104) ayetinin tefsirinde ise mezhebin beş ilkesinden biri olan; iyiliği emredip kötülükten sakındırmanın, ayette geçen teb'îz edatı sebebiyle farz-ı kifâye olduğunu belirtmiştir. Bu noktaya neden odaklandığını takip eden açıklamaları ortaya koymaktadır: "Çünkü, herkes iyi ile kötüyü ayırt edecek bilgi seviyesinde değildir. Cahil kişi, bu işteki öncelik sırasını ve nasıl uygulanacağını bilemeyerek, yanlışlıkla kötülüğü emredip, iyilikten men etme gibi bir hataya düşebilir. Ya da bu kişi, kendi mezhebindeki hükmü bilir ancak arkadaşının mezhebini bilmez, bundan dolayı da onu münker olmayan bir şeyden men etmiş olabilir." Zemahşerî burada fıkhî mezhepleri kastetmiş olmalıdır. Çünkü ona göre itikadî anlamda tek doğru, Mu'tezile mezhebinin düşüncesidir. Devamında cahil kişinin yumuşak davranılması gereken yerde sert, sert davranılması gereken yerde yumuşak bir tavır sergileyebileceğini söyleyen Zemahşerî, böylelikle muhatabın inat ederek inkârını artırma ihtimalinden bahseder. Yine kötülüğü ayırt etme ve ondan sakındırma yöntemini bilmeyen kimsenin, gardiyan ve cellat gibi kendilerini münkerden yasaklamanın anlamsız olduğu grupları da bundan, men edebileceğini söylemiştir.[250]

[249] Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/88-89.
[250] Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/370-371.

Örneklerde görüldüğü üzere, Mu‘tezilenin beş ilkesi, müfessirin Kur’ân’ı anlama ve yorumlama yöntemini de belirleyici etkenlerden birisidir. O, bir yandan ayetleri izah ederken, diğer yandan dönemindeki itikadî mezheplerle mücadelesini devam ettirmiştir. Bu açıdan Keşşâf birçok ayetin tefsirinde görüldüğü üzere, adeta Mu‘tezile müdafaası özelliği taşımaktadır.

2.1.1.1.2. Muhtelif Meselelerle İlgili Görüşleri

Bu başlık altında değinilecek konular, müfessirin tefsirinde ısrarla tekrar etme ihtiyacı hissettiği ve kendisini ciddi bir savunma pozisyonuna yerleştirdiği meselelerdir. Bunlar, tezin genel gidişatına uygun olarak kelâmî açıdan değil, müfessirin toplumla etkileşimi ve satır arası mesajlarını okuma açısından incelenecektir.

Zemahşerî’nin tefsirinde çeşitli ayetler vesilesiyle yer verdiği, meleklerin insanlardan üstün kılındığı vurgusu, bazı örneklerde normal karşılanabilir. Ancak diğer açıklamaları ile bir bütünlük içerisinde bakıldığında, bu açıklamalarının arkasında büyük bir mezhep kavgası olduğu ve konunun farklı mezhep mensupları arasında önemli bir tartışma meydana getirdiğini anlamak mümkündür.

Örneğin *“Göklerde ve yerde ne varsa onundur. Onun katında olanlar ona kulluk etmekten çekinmezler ve usanmazlar.”* (Enbiyâ 21/19) ayetinde Allah katındakiler ile kastın, melekler olduğunu ifade etmiştir: “Burada temsil ve beyan yöntemiyle meleklerin diğer yaratılmışlara olan üstünlüğü ve şerefi, krallara yakın konumda bulunan kimselerin üstünlüğüne benzetilmiştir.”[251] Benzer bir açıklamayı, Enbiyâ Suresi 26. ayette yapmıştır. *“Rahman çocuk edindi, dediler. Haşa, bilakis, melekler ikram edilmiş kullardır.”* (Enbiyâ 21/26) ayetin “Melekler, Allah’ın kızlarıdır.” diyen Huzaa kabilesi hakkında indiğini belirten Zemahşerî, Allah’ın bu ayet ile zatını bu iddiadan tenzih ettiğini ifade etmiştir. Devamında meleklerin kul oldukları ve kulluğun Allah’ın çocuğu olmakla çeliştiğini söylemiştir. Bununla birlikte kul olarak melekler “ikram verilmiş” yani Allah’a yakın olan ve diğer kullardan üstün kılınmış varlıklardır.[252] Zemahşerî, sebeb-i nüzûlünü verdikten sonra ayeti kendi düşüncesine göre te’vil etmiştir. İbnü’l-Müneyyir, onun açıklamasını; “Bu tefsir,

[251] Zemahşerî, *Keşşâf*, 3/98.
[252] Zemahşerî, *Keşşâf*, 3/102.

Kur'ân'ı kendi görüşüne tâbi kılmaktır." şeklinde eleştirmiş ve ehl-i Sünnet düşüncesine göre bazı insanların meleklerden üstün olduğunu belirtmiştir.[253]

Diğer bir örnek şu ayettir: *"Andolsun, biz insanoğlunu şerefli kıldık. Onları karada ve denizde taşıdık. Kendilerini en güzel ve temiz şeylerden rızıklandırdık ve onları yarattıklarımızın birçoğundan üstün kıldık."* (İsrâ 17/70) Zemahşerî, bu ayette yine Ademoğlunun, melekler dışındaki varlıklardan üstün olduğunu vurgulamıştır. Bu vurgunun sebebinin mezhepler arası bir tartışmadan kaynaklandığı devamında yaptığı şu açıklamalardan anlaşılmaktadır: "Mücbirenin yaptığı şaşılacak şeydir. Nasıl her şeyi tersine çevirip de kibirleniyorlar. Hatta adet haline getirdikleri kibir sebebiyle insanları meleklerden üstün görmeye cesaret etmişlerdir. Allah'ın onları ne kadar ta'zim ettiği ve övgüyle bahsettiğini duymalarına, onları hangi konuma yerleştirdiğini, Allah'a yakınlıklarını bilmelerine rağmen bunu yapmışlardır. Ümmetleri içinde peygamberlerin konumu ne ise meleklerin de peygamberler arasında konumu aynı şekildedir. Bu kimselerin aşırı taassupları onları birtakım haberler uydurmaya sürüklemiştir.[254] Bu kişilerin, işledikleri günahlardan birisi de ayetteki birçoğu (kesîr) ifadesini, hepsi (cemî') olarak tefsir etmeleridir. Onlar, dil bilgisi zevkinden mahrum kaldıkları için, yaptıkları tefsirdeki yanlışlığı ve çirkinliği idrak edememişlerdir. "Yarattıklarımızın hepsine üstün kıldık." şeklindeki açıklama boğazlarına daha büyük düğüm olacak ve daha çok canlarını sıkacak, fakat onlar fark etmeyeceklerdir. Onların mele-i a'lâ hakkındaki hileli ifadelerine ve gerçekten uzak te'villere girişmelerine bir bak! Sanki Cebrail'in lut kavminin şehirlerinin helak etmesine öfkelenmiş gibiler. İşte kalplerindeki bu öfke hiç azalmamaktadır."[255]

Melekeklerin mi yoksa insanların mı daha üstün olduğu meselesi, aslen itikadî bir mesele değildir. Bu yüzden Zemahşerî'nin işaret ettiği yorumlar tefsirlerde sadece görüş olarak zikredilmiş, müfessirler konu üzerinde nihaî bir karar verme ihtiyacı hissetmemiştir.[256] Ancak bu, mezhepler arasında spekülatif bir konu halini almış ve

[253] İbnü'l-Müneyyir, *el-İntisâf,* (el-Keşşâf'ın hamişinde), (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2012), 3/102.
[254] Rivayetler için bkz. Zemahşerî, *Keşşâf,* 2/621-622.
[255] Zemahşerî, *Keşşâf,* 2/621-622. Cebriyye'ye bu konuda yönelttiği benzer bir eleştiri için bkz: *Keşşâf,* 2/427-428. İbnü'l-Müneyyir, Zemahşerî'nin bu ağır açıklamalarına "Akılsızlığının seviyesi, had cezası görmeyi gerektirecek seviyeye ulaştı." diyerek tepki göstermiştir. (*İntisâf,* 2/621).
[256] Taberî bu meseleye hiç değinmemiştir. (*Câmiu'l-Beyân,* 17/501). Mâturîdî ise insanların mı melekler mi üstün olduğunun bilinemeyeceği, bunu bilmeye de ihtiyaç olmadığını söylemiştir. (*Te'vîlât,* 7/87). Beğavî ise ihtilaf olduğunu belirtmiş görüşlere yer vermiş ancak bir sonuca varmamıştır. (*Meâlimü't-Tenzîl,* 3/145).

muhtasar akaid risalelerinde dahi yer verilmiştir.[257] Bunlardan birisi Zemahşerî ile aynı dönemde yaşamış olan Ömer en-Nesefî'nin (537/1142) *Akâidü'n-Nesefî* isimli akaid eseridir.[258] Bu tartışma mezhep kavgalarının ne kadar ideolojik ve tefsir yazımında dahi ne derece etkin olduğunu göstermesi açısından son derece önemlidir. Hakikati her zaman zannî kalacak[259] ve Müslümanların hayatında aslında doğrudan bir karşılığı olmayan bu mesele, tefsirlerde dahi geniş yer bulmuştur. Nitekim Zemahşerî de etkisinde kaldığı psikolojik ortamı öfke üslubuyla tefsirinde yansıtmıştır. Onun yaptığı yorumların, ayetin zahiri manası ile hiçbir şekilde uyum göstermeyen aşırı bir te'vil olduğu aşikardır.

Kulların fiillerinde özgür olduğu, günahın şahsîliği ve başkalarına aktarılamayacağı şeklindeki kabul, Mu'tezilenin öteki ile sınırlarını belirleyen düşüncelerden biridir. Bundan dolayı Zemahşerî, başkasının günahını yüklenme ve şefaat ile bağışlanma düşüncelerini şöyle eleştirmiştir: *"İnkâr edenler iman edenlere, 'Yolumuza uyun da sizin günahlarınızı yüklenelim.' derler. Hâlbuki onların günahlarından hiçbir şey yüklenecek değillerdir. Şüphesiz onlar kesinlikle yalancılardır."* (Ankebût 29/12) "Müslüman sıfatını taşıyan bazılarını görüyoruz, bunların yolundan gidiyorlar ve dostlarına bazı günahları işlemeye teşvik ederken şöyle diyorlar: "Şunu yap, günahı benim boynuma." Nice böyle gururlular vardır, halkın zayıf ve cahillerine böyle garantiler verirler."[260] Bu yorumunun Mu'tezilî olmayan Müslümanların tamamını değil, ancak şefaat inancında ifrata varan bazı kimseleri kastettiği anlaşılmaktadır. Nitekim şefaat inancı bazı Müslümanlar tarafından istismar edilen dinî konulardan biri olmuştur.

Zemahşerî'nin düşüncesinde, Allah'ın bütün fiilleri bir hikmete dayanmaktadır ve kulların maslahatını sağlamayı amaçlamaktadır. Bu düşünce onun tefsirinin tamamına nüfuz etmiştir. Ayetleri yorumlarken sıklıkla hikmet, maslahat, mefsedet, fayda, hayır ve şerr kavramlarının altını çizmeye çalışır. Hikmet-maslahat inancı, Mu'tezilenin adalet ve va'd-va'îd ilkelerinin bir uzantısıdır. Bu inanç, aşağıdaki örnek üzerinden daha anlaşılır olacaktır: *"Rabbimiz Allah'ın dilemesi olmadıkça, sizin*

[257] Ulvi Murat Kılavuz, "İnsan mı Melek mi? Türlerarası Efdaliyyet Tartışmasına Bir Bakış", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 56/1 (2015), 3.
[258] Nesefî dört sayfalık akaid eserinde dahi üstünlük tartışmasına yer vermiştir. (Sadüddîn Taftazânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, tah: Ali Kemal, (Beyrut: Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2014), 161-173).
[259] Bu konuda görüş beyan edenler bu çıkmazı itiraf etmektedir. (Kılavuz, "İnsan mı Melek mi?", 25-26).
[260] Zemahşerî, *Keşşâf*, 3/408.

dininize dönmemiz bizim için olacak şey değildir. Rabbimiz her şeyi ilmiyle kuşatmıştır." (A'râf 7/89) "Allah, müminlerin dinden çıkıp, tekrar küfre dönmelerini dilemekten münezzeh iken, bu ayet ne anlama gelir dersen, şöyle derim: Eğer Allah bizim hızlanımızdan -küfürde ısrar edişimizden- dolayı bizi lütuflarından men etmeyi isterse bu, lütfun bize fayda vermeyeceğini ve anlamsız (abes) bir durum olduğunu bildiği içindir. Anlamsız iş yapmak kötüdür, hikmet sahibi kişi, abes iş yapmaz. Ayetin devamında gelen "Rabbimiz her şeyi ilmiyle kuşatmıştır." kısmı bunun delilidir. Bu ifade, Allah'ın olan ve olacak her şeyi bilen olduğunu gösterir. Yine kulların halinin ne duruma döneceğini, kalplerin nasıl değişeceğini, hassaslaştıktan sonra nasıl katılaşacağını, sıhhatten sonra hasta olacağını, imandan sonra küfre döneceğini bildiğinin bir delilidir."[261] Görüldüğü üzere müfessir, ayetin zahirinden çıkabilecek "Allah'ın müminlerin dinden dönmelerini istemesi" şeklindeki olası manayı ortadan kaldırmak için, hikmet düşüncesini devreye sokmuştur.

2.2.1.2. Cebriyye ve Kaderiyyeye Eleştirileri

Cebriyye, diğer ismiyle Mücbire, Zemahşerî'nin tefsirinde en fazla eleştirdiği ve en çok ismini andığı mezhep olmuştur. Çünkü müfessirin bu ifadeyle kastettiği grup, neredeyse kendileri dışında kalan bütün mezheplerdir. Daha önce de ifade edildiği üzere, ona göre Mu'tezile ve "diğerleri" vardır. Diğerlerini kapsayan en genel tanımlama Cebriyyedir. Onun Kaderiyye diye bahsettiği kişiler ise bilinenin aksine[262] kaderi reddedenler değil, insanın özgür iradesini reddedenler, yani Cebriyye mezhebine mensup olanlardır: *"Onlar bir kötülük yaptıkları zaman 'Babalarımızı bu yolda bulduk. Allah da bize bunu emretti.' derler. De ki: Allah kötülüğü emretmez."* (A'râf, 7/28) "Öne sürdükleri bu iki mazeret de batıldır. İlki, taklittir. Taklit ise bilgi yöntemlerinden biri değildir. İkincisi ise Allah'a iftira etmek ve onun sıfatlarında inkara gitmek demektir. Hasan Basrî (110/728), 'Hz. Peygamber Araplara gönderildiğinde, onlar günahlarını Allah'a yükleyen Kaderiyyeden olan mücbire kimselerdi.' demiştir. Çünkü Allah'ın kabih fiil yapması, bunu gerektiren bir sebep

[261] Zemahşerî, *Keşşâf,* 2/122.
[262] Sorumluluk doğuran fiillerin sadece insan iradesiyle gerçekleştiğini ileri süren itikadî mezhep. (İlyas Üzüm, "Kaderiyye" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/64-65).

bulunmaması, ancak kabih fiil işlememesini gerektiren sebeplerin varlığı dolayısıyla imkansızdır."[263]

Zemahşeri'nin bu ifadeleri, açıkça Kaderiyye ile Cebr düşüncesine sahip kişileri kastettiğini göstermektedir. Ancak Hasan Basrî rivayetinde geçen Kaderiyye kelimesi İslam sonrası ortaya çıkan itikadî mezhebi değil, benzer düşüncelere sahip müşrikleri kastetmektedir. Müfessir Mu'tezilenin öncülerinden kabul ettikleri Hasan Basrî'nin[264] rivayetini kullanarak cebrî düşünenin cahiliye inancı olduğunu da vurgulamaktadır. Ayrıca kendilerine "diğerleri" tarafından verilen isimlerinden birinin kaderi reddedenler anlamında Kaderiyye olmasına rağmen, bu kavramı kendi mezhep görüşüne uygun kullanmıştır. Bu, kendilerine gelen eleştirileri bertaraf etmenin bir yöntemi olabilir. Nitekim Kâdî Abdulcebbâr; Mu'tezileye göre Kaderiyyenin Cebriyye ve Müşebbihe olduğunu, bu gruplara göre ise Kaderiyyenin Mu'tezile olduğunu söylemiştir. "Biz onlara bu lakabı takıyoruz, onlar da bize aynı lakabı veriyorlar." diyerek aralarındaki ihtilafa dikkat çekmiştir.[265]

Zemahşerî, Kur'ân'da *"Semûd'a gelince onlara doğru yolu gösterdik, ama onlar körlüğü doğru yola tercih ettiler."* (Fussilet 41/17) ayeti dışında Kaderiyye aleyhinde tek bir hüccet olmasa dahi, bu ayetin onları reddetmeye yeteceğini söylemiştir. Ayrıca Hz. Peygamberin şehadetiyle "Kaderiyyenin, bu ümmetin Mecusileri" olduğunu hatırlatarak, onun şahitliğinin yeterli olduğunu vurgulamıştır.[266] Bu açıklama da Kaderiyye ile Cebriyyeyi kastettiğini göstermektedir.

Benzer şekilde yine Kaderiyyenin *"Nefsini arındıran kurtuluşa ermiş, kötülüklere gömen de ziyan etmiştir."* (Şems 91/9-10) ayetlerinde geçen *zekkâ* ve *dessâ* fiillerindeki zamirin Allah'a ait olduğunu söyleyerek, Allah'ı kaderi belirlemekle itham ettiklerini belirtmiştir. Bunu, gece gizlice işledikleri kötü eylemlerinin sorumluluğunu yüklenmeyip, onları kurnazlıkla Allah'a nispet etmek için yaptıklarını ifade etmiştir.[267] Allah lafzını fail gösteren bazı müfessirler; Mukâtil, Taberî, Sa'lebî ve Beğavî'dir.[268] Mâturîdî, fiilin hem Allah'a hem de kula nispet edilmesinin caiz

[263] Zemahşerî, *Keşşâf,* 2/93-94.
[264] Kâdî Abdulcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân,* nşr. Adnan Zarzûr, (Kahire: b.y., 1969), 100.
[265] Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse,* 2/723.
[266] Zemahşerî, *Keşşâf,* 4/84.
[267] Zemahşerî, *Keşşâf,* 4/591.
[268] Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil,* 3/478; Taberî, *Câmiu'l-Beyân,* 24/456; Ebu İshak es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân an Tefsîri'l-Kur'ân*, tah: Ebu Muhammed İbn Âşûr, (Beyrut: Daru İhyai't-Türâsil'l-Arabî, 2002), 10/213; Beğavî, *Meâlimü't-Tenzîl,* 5/260.

olduğunu ifade etmiştir.[269] Şiî müfessir Tûsî, Zemahşerî ile aynı doğrultuda bir tefsir yaparak, söz konusu fiillerdeki zamiri nefse ait göstermiştir.[270] Müfessir bir bakıma, kendinden önceki tefsir geleneğini itikadî açıdan tenkit etmiştir.

Allah'ın adalet vasfına sahip olması sebebiyle, kulların cezayı ve ödülü hak edecekleri fiillerinde özgür iradeleri olması gerekir. Aksi takdirde, kul kötülüğe mecbur bırakılmış olur, bu da Allah'ın zulmetmesi anlamına gelir. İşte Zemahşerî'nin ötekilerle savaşını verdiği temel mesele bu noktadır: *"Bilin ki Allah, kişi ile kalbi arasına girer."* (Enfâl 8/24) "Yani Allah o kulu öldürür ve böylece kul Allah'ın ona verdiği elindeki fırsatı kaçırır. Şöyle de denmiştir: Allah, kulun kalbini ele geçirip, ondaki niyet ve kasıtlarını değiştirebilir, korkusunu güvene, güvenini korkuya, umursamazlığını Allah'ı anmaya, Allah'ı anmasını da umursamazlığa çevirebilir. Ancak bu kulun yaptığında sevap ve ceza alacağı kalbî ameller için söylenemez. Cebrîler, "Kişi inkâr ettiğinde Allah, onunla imanının arasına, iman ettiğinde de inkârı ile onun arasına girebilir." kanaatindedirler. Allah zalimlerin bu söylediklerinden münezzehtir."[271]

Zemahşerî, Mu'tezile mensuplarının sayıca az olmasının "ötekilere" bir üstünlük sağlamadığını ve haklılıklarını göstermediğini savunma ihtiyacı hissetmiştir. *Pis ile temiz bir olmaz. Pisin çokluğu hoşuna gitse bile."* (Mâide 5/100) "Bu, helal-haram, salih amel-kötü amel, sahih mezhep-fasit mezhep gibi konuları da kapsayan genel bir ifadedir. Bu ayet çoklukları ile övünmeleri halinde Mücbirelerin yüzüne çalınmayı hak eden bir ayettir."[272] Bu ifadelerinden "ötekilerin" sayıca üstünlüklerini, bir haklılık delili olarak Mu'tezileye sunduğu anlaşılmaktadır. Zemahşerî de tefsirinde bu açıklamayı yapacak kadar, döneminde Mu'tezilenin azınlıkta olmasından rahatsızlık duymaktadır.

Örneklerde görüldüğü üzere, onun en büyük kavgası Cebriyye ile olmuştur. Gerek kötülüğün, insanın kendi fiillerinden kaynaklandığını söyleyen ayetleri gerekse de Allah'ın kulların fiilleri üzerinde tasarrufta bulunduğunu söyleyen ayetleri tefsir ederken, Cebriyyeye mutlaka bir laf dokundurmaktadır.[273] Öyle ki bunun görülmediği

[269] Mâturîdî, *Te'vîlât,* 10/543.
[270] Ebu Ca'fer et-Tûsî, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, (Beyrut: Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y.), 10/358.
[271] Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/196.
[272] Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/637.
[273] Bkz. Zemahşerî, Nisâ 4/155, *Keşşâf,* 1/546; Mâide 5/100, *Keşşâf,* 1/637; En'âm 6/148, *Keşşâf,* 2/73; Kehf 18/28, *Keşşâf,* 2/654; Nahl 16/9, 35; *Keşşâf,* 2/544, 551; İbrâhîm, 14/22, *Keşşâf,* 2/503; A'râf 7/16, 28, *Keşşâf*, 2/87, 94.

yerlerde "Zemahşerî'nin bu ayette Cebriyyeye mesaj göndermesi gerekirdi."[274] düşüncesi okuyucunun zihnine gelmektedir.

2.2.1.3. Haşviyye ile Bid'at ve Heva Ehline Eleştirileri

Zemahşerî'nin tefsirinde tenkit ettiği gruplardan biri olan Haşviyye; dinî konularda akıl yürütmeyi reddeden, nasların zâhirine bağlı kalmak suretiyle teşbih ve tecsime kadar varan telakkileri benimseyenlere denmektedir.[275] Müfessirin de bu ifadeyle nakilci, aklî çıkarımlarda bulunmayan, zahire göre konuşan, avam grubu kastettiği anlaşılmaktadır.[276] Haşviyye için kullandığı diğer bir isim Mubtiledir.[277] Tefsirinde bu mezhebe yaklaşımını gösteren yorumlardan birinde şöyle demektedir: *"Düğümlere üfleyenlerin kötülüğünden..."* (Felak 113/4) "Burada sihir yapan kadınlar ya da sihirbaz bir topluluğun iplerdeki düğümlere üflemesinden bahsedilir. Bunun aslen bir etkisi yoktur. Bununla birlikte Allah, bir şeyi yedirmek, içirmek, koklamak ya da sihirlenmiş nesnenin bir kısmının doğrudan temas ettirilmesiyle, orada bir zarar meydana getirebilir. Fakat bu, Allah'ın hakta sebat etmiş olanlar ile Haşviyye, cahiller ve avamın arasını ayırmak için gerçekleştirdiği bir imtihandır. Haşviyye[278] ve ayak takımı, bu fiili o büyücü kadınlara ve onların üflemelerine bağlarlar. Sağlam sözde sabit olanlar ise bu yöne tenezzül etmez ve onu önemsemezler."[279] Müfessir, hakta sebat etmiş olanlar ile büyük ihtimalle Mu'tezileyi kastetmiştir. Sihre, bir etki gücü nispet etmeyi ise tevhid ilkesi gereği tek kudret sahibinin Allah olması sebebiyle reddetmiştir.

Zemahşerî'nin Haşviyyeyi en çok eleştirdiği nokta, Hz. Yusuf'un ismetine halel getiren rivayetleri ve yorumları kabul etmeleri olmuştur. Bu meselede Haşviyye ile birlikte Cebriyyeyi de eleştirdiği ve aynı kategoride[280] değerlendirdiği

[274] Mesela "Onlar yoldan sapınca, Allah da kalplerini saptırmıştı. Allah, fâsıklar topluluğunu doğru yola iletmez." (Saff 61/5) ayetinde okuyucu, Zemahşerî'den kendi mezhebini savunan bir açıklama bekleyebilir. Ancak o, burada sessiz kalmayı tercih etmiştir. *Keşşâf*, 4/378. Tefsirinin sonuna yaklaştığı için bu konu üzerinde yeteri kadar durduğunu düşünmüş olabilir.
[275] Metin Yurdagür, "Haşvviye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/426-427.
[276] Bkz. Yûnus 10/39. ayetin tefsiri. (Zemahşerî, *Keşşâf,* 2/321).
[277] Bkz. Zemahşerî, *Keşşâf,* 2/441. Ayrıca bu kavramı, Allah için hiçbir şeyi vacip görmeyen Sünnîleri kastederek "Mubtılûn" şeklinde de kullanmıştır. (*Keşşâf,* 1/389).
[278] Mu'tezileye göre Haşviyye akla muhalif şeylere inanıp, bunları te'vil etmeden din esası haline getiren hadisçilerdir. Bunların kendilerine, ashabu'l-hadis veya ehli sünnet ve'l-cemaat dedikleri, kelama ve cedele dalmayı reddederek, taklit ve nassların zahirine göre hareket ettikleri ifade edilmiştir. (Hüseyin Hansu, *Mu'tezile ve Hadis*, (Ankara: Otto Yayınları, 2018), 284-286).
[279] Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/651.
[280] Bkz. Zemahşerî, Âli İmrân 3/24, *Keşşâf,* 1/326.

görülmektedir: *"Kadın, Yusuf'a meyletmişti. O da kadına meyletmişti. Şayet rabbinin burhanını görmeseydi… İşte ondan kötülüğü ve fenalığı böylece engelledik. Doğrusu o bizim ihlaslı kullarımızdandır."* (Yûsuf 12/24) Zemahşerî, bu ayette fıtraten Hz. Yusuf'un kadınla birlikte olmaya karar verdiğini, ancak o esnada içine girdiği şiddetli ruh halinden sıyrılıp, haramdan kaçınması gerektiğini idrak ederek, kadını reddettiğini söylemiştir. Bu açıklamayı yapmasının sebebi, Hz. Yusuf'un günah işlemekten kendi iradesiyle kaçındığını vurgulamak istemesidir. Onun ayette "ihlaslı kul" şeklinde övülmesini de bu iradeye bağlayarak görüşünü desteklemiştir. Bununla birlikte bazı tefsir kaynaklarında, Hz. Yusuf'un bu meyli daha ileri götürdüğü, zina etmek üzere iken, önce "uzak dur" diyen bir ses duyduğu, sonra babasının görünerek onu kınaması, daha sonra zinayı yasaklayan ayetlerin gözüne gösterilmesi ve ardından da Cebrail'in zorla engellemesi ile bu günahtan uzaklaştığı zikredilmektedir. Farklı rivayetlere dayanan bu açıklamalarda, Hz. Yusuf'un günah işlediği ve daha ileri gitmekten kendi iradesiyle değil, Cebrail'in müdahalesi ile engellendiği ifade edilmektedir. Zemahşerî, bu gibi yorum ve görüşlerin "dinleri Allah'a ve Peygamberine iftira atmaktan ibaret olan Haşvîlerin ve Cebrîlerin uydurmaları" olduğunu söylemiştir. Ehl-i Adl ve Tevhidin, bu rivayetlere itibar etmediğini belirtmiştir. Çünkü ona göre söz konusu rivayetler hem peygamberin değerini, itibarını zedelemekte hem de Kur'ân'ın anlamıyla ters düşmektedir. En ahlaksız zinakârın bile, bu uyarıların en hafifine muhatap olduğunda çok etkileneceğini söyleyen Zemahşerî, Hz. Yusuf gibi bir peygamberin o kadar burhana kayıtsız kalmasına inanmayı akıl dışı bulmaktadır. "Bu ne kadar çirkin bir mezhep ne kadar açık bir sapkınlıktır!" sözleriyle onlara tepkisini ifade etmiştir.[281]

Hz. Yusuf'un masumiyeti ile ilgili açıklama yaptığı bir diğer ayet de *"Kadın dedi ki: İşte hakkında beni kınadığınız şahıs budur. Ben onun nefsinden murat almak istedim. Fakat o, bundan şiddetle sakındı."* (Yûsuf 12/32) ayetidir: "Şiddetle sakındı, ifadesi Hz. Yusuf'un günahtan korunma konusunda büyük çaba gösterdiğine delalet eder. Bu ayet, Hz. Yusuf'un durumu üzerine söylenecek daha fazla bir şey bırakmamaktadır. Haşvîlerin "meyletme" ve "burhan" kelimelerine yaptığı tefsirlerden Hz. Yusuf'un beri olduğunu gösteren daha aydınlatıcı bir delil yoktur."[282]

[281] Zemahşerî, *Keşşâf,* 2/420.
[282] Zemahşerî, *Keşşâf,* 2/428.

Aynı vurguyu şu ayette de yapmıştır: *"Kral, kadınlara, 'Yusuf'tan murad almak istediğiniz zaman derdiniz ne idi?' dedi. Kadınlar, 'Hâşâ! Allah için, biz onun bir kötülüğünü bilmiyoruz.' dediler."* (Yûsuf 12/51) "Bu ayette kadınların, Hz. Yusuf'un iffetini itiraf etmeleri ve ona iftira atıldığını kabul etmeleri, bir kişi hakkında olabilecek en önemli şehadettir. Çünkü iki hasımdan biri diğerinin haklı kendisinin haksız olduğunu belirtirse başka kimseye söz düşmez. Ancak Haşvîler ve Cebrîler hala "Bize söz düşer, biz temizliği ispatlanmış kişinin başına vurmaya devam etmeliyiz." derler."[283]

Görüldüğü üzere Zemahşerî, Hz. Yusuf'un kendi iradesiyle değil, Allah'ın cebren engellemesi ile zinadan uzaklaştığını söyleyen rivayetleri temel alan "Haşvîlere" ve "Cebrîlere" çok öfkelidir. Bazı ilk dönem kaynaklarda Hz. Yusuf'la ilgili bu tür İsrâiliyât haberlerine yer verildiği bilinmektedir.[284] Ancak bunlardan biri olan Taberî'nin tefsirinde bu rivayetleri bilgi olarak zikrettiği ve Peygamberlerin ismeti bağlamında bunları değerlendirdiği görülmektedir. Mâturîdî ise daha net bir tavır takınarak, rivayetlerin hurafe olduğunu ifade etmiştir.[285] Aslında onun tenkit ettiği düşünce, Müslümanların çoğunluğu tarafından itibar edilmeyen bir düşüncedir. Nitekim bu rivayetleri zikreden müfessirlerden Mukâtil ve Beğavî, tefsirlerinde İsrâiliyât haberlerinin kullanımında titiz davranmamaları sebebiyle tenkit edilmişlerdir.[286]

Müfessirin, Keşşâf'ta kullandığı "Bid'at ve Heva ehli" tanımlamasının, ötekilere verdiği şemsiye bir kavram olduğu söylenebilir. Genelde diğer itikat sistemlerinden bahsederken, seçtiği kelimeler arasında net bir ayrım bulunmamaktadır. Sadece, isimlendirmelerin aralarındaki ayrımı anlama imkânı veren, ufak vurgu farklılıklarından bahsedilebilir. Mesela aşağıdaki örnekte Bid'at ve Heva ehli ile Haşviyyeyi birlikte zikretmiştir:

"İnsanlardan kimi vardır ki, hiçbir bilgisi olmadığı hâlde, Allah hakkında tartışmaya girer ve her azgın şeytanın ardına düşer. Şeytan hakkında, 'Her kim onu dost edinirse, mutlaka o kimseyi saptırır ve onu cehennem azabına sürükler.' diye

[283] Zemahşerî, *Keşşâf,* 2/439.
[284] Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 2/145; Sehl b. Abdillah et-Tüsterî, *Tefsîru't-Tüsterî*, tah: Muhammed Bâsil, (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1423), 1/81; Beğavî, *Meâlimü't-Tenzîl*, 2/484.
[285] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 16/38-49; Mâturîdî, *Te'vîlât,* 6/225.
[286] Muhammed İbn Hıbbân, *el-Mecrûhîn mine'l-Muhdisîne ve'd-Duafâi ve'l-Metrûkîn*, tah: Muhammed İbrahim Zayid, (Haleb: Dâru'l-Ve'yi, 1396), 3/14; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2014), 2/44.

yazılmıştır." (Hacc 22/3-4) Zemahşerî, bu ayetin bazı dinî meselelerde tartışmaya giren Nadr b. Hâris hakkında nazil olduğunun rivayet edildiğini (*kîle*) ifade etmiştir. Bu meseleler; meleklerin Allah'ın kızları olduğu, Kur'ân'ın öncekilerin masallarını anlattığı ve Allah'ın ölüp, toprak olan kimseyi diriltmeye kâdir olmadığı şeklindeki iddialardır. Zemahşerî, hakkında zayıf bir sebeb-i nüzûl rivayeti zikrettiği bu ayetin hükmünün genel olduğunu, Allah'ın sıfatları ve fiilleri hakkında caiz olmayan tartışmaları giren kimseleri de kapsadığını belirtmiştir. Bu kimselerin, görüşlerinde ilme dayanmadıklarını, kesin delillere sarılmadıklarını, adalete uygun davranmadıklarını ve hak ile batılı ayırmaksızın körü körüne inançlara tâbi olduklarını ifade etmiştir. Buraya kadar isim vermeden bazı düşünce sahiplerini eleştiren müfessir, devamında şu ifadeleri kullanmıştır: "Heva ve Bid'at ehli ile Haşviyyeye mensup olup, Allah'ın dininde imam lakabı alan bazı önde gelenlerin, şeytanın yönetimi altına herkesten önce girdiklerini görüyoruz. Hatta onlar şeytandan sapkınlık olarak daha aşırı ve haktan daha kopukturlar. Onlar sapkınlığı yazıya geçirir ve kitaplaştırırlar, gruplarına da bunu öğretirler. Sapkınlık adeta onların kanlarına işlemiştir. Allah'ım! Bizi gökteki meleklerinin ve yerdeki peygamberlerinin sahih inancı üzere sabit kıl. Bizleri salih kulların için olan rahmetine dahil eyle."[287]

Görüldüğü üzere müfessirin ifadeleri çok ağırdır ve hedef aldığı gruplara beslediği öfkeden ötürü ayeti, taşıdığı anlamın dışına çıkarmıştır. Onun bu mezhepleri şeytanın dostu olmak, hatta ondan daha sapkın olmakla itham etmesinin arkasında onların, kitap yazarak düşüncelerini yaymaları yatmaktadır. Kitabın kalıcılığı ve etkinliğinin farkında olan Zemahşerî, Mu'tezilenin savunduğu hakikatleri içeren bir tefsir yazmayı, bundan dolayı da gerekli görmüş olabilir. Burada imam lakabına sahip kimseler ifadesiyle; İmam Eş'arî, İmam Mâturîdî, İmam Gazâlî gibi kitaplar telif etmiş ve İslam dünyasında etkili olmuş müellifleri hedef alması muhtemeldir.

2.2.1.4. Müşebbihe ve Mücessimeye Eleştirileri

Müşebbihe, Allah'ı zat ve sıfatlarında insanlara benzeten, Mücessime ise Allah'ın, sınırları ve sonu olup, uzunluk, derinlik gibi cisim özellikleri taşıdığını belirten mezheplerdir.[288] Tevhid ilkesi gereği bu düşünce sistemlerine karşı çıkan

[287] Zemahşerî, *Keşşâf*, 3/131.
[288] Abdulkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Firak,* (Daru'l-Âfâkı'l-Cedîde: Beyrut, 1977), 214, 216.

Zemahşerî, Cebriyye mezhebi içinde değerlendirdiği Eş‘arî ve Mâturîdî ekollerini de bazı görüşleri sebebiyle teşbihle itham etmiştir.

Bu bağlamda A‘lâ suresinde geçen *“Yüce rabbinin ismiyle tesbih et.”* (A‘lâ 87/1) ayetini, “cebr ve teşbih düşüncelerinde olduğu gibi Allah’ın isimlerinde küfre götüren sahih olmayan manalardan tenzih edilmesi” şeklinde tefsir etmiştir.[289] Yine Allah’ın ahirette görüleceğine inanan Sünnî düşünce, bu inançlarından dolayı Müşebbihe olarak anılmıştır. *“Bize Allah'ı apaçık göster, dediler. Bunun üzerine zulümlerinden ötürü onları yıldırım çarptı.”* (Nisâ 4/153) ayetinin tefsirinde ruyetullah inancını zulüm olarak kabul ettiğini açıkça ifade etmiştir. Bu görüşe olan tepkisini, “Müşebbiheye yazıklar olsun, üzerlerine yıldırımlar düşsün!” diyerek göstermiştir.[290] Ehl-i Sünnetin ruyetullahın delillerinden kabul ettiği *“Güzel iş yapanlara (karşılık olarak) daha güzeli ve bir de fazlası vardır.*” (Yûnus 10/26)[291] ayetindeki *ziyâde* kelimesinin Müşebbihe ve Mücbire tarafından Allah’ın vechine bakmak olarak anlaşıldığını ve bir de merfû‘[292] bir rivayet naklettiklerini söyleyerek hem bu yorumu hem de söz konusu rivayeti reddetmiştir.[293]

Zemahşerî tecsimi, tenzih düşüncesine ve iman anlayışına aykırı bulmaktadır: *“Arş’ı taşıyanlar ve onun çevresinde bulunanlar (melekler) Rablerini hamd ederek tespih ederler ve ona iman ederler.”* (Mü’min 40/7) “Burada meleklerin iman ederek, tesbih ettikleri zaten bilinmesine rağmen, tekrar iman ederler fiilinin gelmesinin faydası şudur: Bununla imanın fazileti ve şerefi ortaya konmak istenmiş ve teşvik edilmiştir. Ayrıca başka bir faydası da Mücessimenin iddialarına karşı bir uyarı yapmaktır. Şayet arşı taşıyanlar, onların dediği gibi Allah’ı gözle görüp müşahede etselerdi, iman etmekle vasıflanmazlardı. Çünkü, sadece görünmeyene inanmak iman etmektir. Hem yerde hem göktekilerin iman ediş şekli aynıdır. İman edilen bütün unsurlar ancak nazar ve istidlâl yoluyla elde edilir.[294] Zemahşerî’nin bu yorumu, iman etmenin doğasını ortaya koyması açısından çok değerlidir. Ayrıca o, taklidî bilgiye bir değer yüklemediği için avamın bile taklide razı olmayarak araştırması ve istidlâl ile

[289] Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/570.
[290] Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/545.
[291] Mâturîdî, *Te’vîlât,* 6/33.
[292] Yazma eserler kurumunun temel aldığı baskıda merfu’ kelimesi, makrû’ şeklinde “kâf” harfi ile yazılmıştır. Editör bu kelimenin “uydurulmuş, boş söz” anlamında kullanıldığını belirtmiştir. Bkz. Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri,* ed: Murat Sülün, çev: Muhammed Coşkun vd., (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017,) 3/30-31.
[293] Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/316.
[294] Zemahşerî, *Keşşâf,* 4/43-44.

iman etmesi gerektiğini düşünmektedir.[295] Bundan dolayı bu yorumu, kendi düşünce bütünlüğü içerisinde tutarlıdır.

Sonuç itibariyle Zemahşerî, üst bir kavram olarak kullandığı Cebriyyeye teşbih ve tecsim görüşlerini nispet etmiştir. Ona göre bütün mezhepler, Mu'tezile ve diğerleri şeklinde kategorize edilebileceği için kendileriyle aynı düşünmeyen görüşler arasında var olan anlama, açıklama ve metodoloji farklılıklarını dikkate almamaktadır. Onun düşüncesinde, Allah'ın insanî özellikleri olduğunu ifade eden, onu cisimleştiren Müşebbihe ve Mücessime de aynı şeyi söylemektedir; Allah'ın ahirette görülmesini mümkün kabul eden, Allah'ın sıfatlarının kadîm olduğunu düşünen Sünnî düşünce de aynı şeyi söylemektedir.

2.2.1.5. Hz. Ali ve Ehl-i Beyte Yaklaşımı

Zemahşerî, Hz. Ali (40/661) ve ehl-i Beyte büyük muhabbet beslemektedir. Bundan dolayı çeşitli ayetlerin tefsirinde onların faziletine değinmiş ve onlara yapılan haksızlıkları kınamıştır. Nitekim bundan ötürü, onun Şiî olduğu iddia edilmiş[296] ve yöneticileri tenkit etmesinin, Emevîlerin ehl-i Beyte olan zulmünden kaynaklandığı söylenmiştir.[297] Mu'tezilenin kurucusu Vâsıl bin Atâ'nın (131/748); Hz. Ali'yi efdaliyet sıralamasında, Hz. Ebu Bekir (13/634) ve Ömer'den (23/644) sonra üçüncü sırada görmesi sebebiyle, Şiî olarak isimlendirildiği söylenmiştir.[298] Zemahşerî de bu fazilet sırasını kabul etmektedir.[299] Diğer ilk dönem Mu'tezilesi, fazilette hilafet sırasını dikkate almışlardır. Kâdî'ya göre ise en faziletli sahabî Hz. Ali'dir. Sonrasında Hz. Hasan (49/669) ve Hüseyin (61/680) gelmektedir.[300]

Zemahşerî, *Dîvân'*ında Hz. Ali'yi üçüncü sırada zikretse de[301] tefsirinde Sahabenin faziletine ilişkin bir sıralama yapmamıştır. Ancak Hz. Ali ve ehl-i Beytin önemini vurgulamıştır. *"Sana bu ilim geldikten sonra seninle bu konuda çekişenlere de ki: Geliniz, sizler ve bizler de dahil olmak üzere, siz kendi çocuklarınızı biz de kendi çocuklarımızı, siz kendi kadınlarınızı, biz de kendi kadınlarımızı çağıralım, sonra da*

[295] Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/149-150; 2/93-94; 644.
[296] Muhammed Bâkır b. Zeynelâbidîn el-Hansârî, *Ravdâtü'l-Cennât fî Ahvâli'l-ulemâ ve's-Sâdât*, tah: Esedullah İsmailiyyân, (Tahran: Müessesetü İsmailiyyân, 1390), 8/120-123.
[297] Zemahşerî'nin Şiîliği iddiaları için bkz. Polat, *İslâm Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler,* 88-97.
[298] Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse,* 2/715.
[299] Zemahşerî, *Dîvân*, 547.
[300] Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse,* 2/715.
[301] Zemahşerî, *Dîvân*, 547.

dua edelim de Allah'tan yalancılar üzerine lânet dileyelim." (Âli İmrân 3/61) Bu ayet, inançlarının hakikat olduğunu savunan Necran Hıristiyanlarını, Hz. Peygamberin ailesi ile mübâhele (lanetleşme) yapmaya davet etmiştir. Zemahşerî, ayet bağlamında ehl-i Beytin "Ashab-ı Kisâ" olarak bilinmesini sağlayan rivayete yer vermiştir. Hz. Aişe'den naklettiği habere göre, Hz. Peygamber siyah kıldan yapılmış, nakışlı abasını giyerek dışarı çıkmıştır. O sırada Hz. Hasan gelince onu abasının içine almış, sonra Hz. Hüseyin, Hz. Fatıma ve Hz. Ali gelmişler ve onları da abasının içine alarak; *"Ey Peygamberin ev halkı! Allah, sizden ancak günah kirini gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor."* (Ahzâb 33/33) ayetini okumuştur. Ayetin devamında oğulların ve kadınların, insanın kendisinden önce zikredilmesine dikkat çekerek, bunun Ashab-ı Kisâ'nın faziletine ilişkin çok sağlam bir delil içerdiğini söylemiştir.[302]

Şiî olmayan müfessirler, bu ayetin tefsiri bağlamında ehl-i Beyte değinmemiştir.[303] Şiî müfessirlerden Tûsî, ayet inince Hz. Peygamberin Hz. Ali, Fatıma, Hasan ve Hüseyin'in ellerini tutarak onları mübâheleye davet ettiğini rivayet etmiştir. Ayrıca Tûsî mezhebinin bu ayeti, Hz. Ali'nin en faziletli sahabî olduğuna delil getirdiklerini belirtmiştir.[304] Zemahşerî'nin yaptığı yorum, kendinden önceki müfessirlerin aynı ayete ilişkin yorumları ile mukayese edildiğinde onun Şiî temayülü olduğu iddialarını desteklediği görülmektedir.

Zemahşerî, ehl-i Beyte muhabbetini gösteren başka bir yorumu, *"Ben buna karşılık sizden akrabalık sevgisinden başka bir ücret istemiyorum."* (Şûrâ 42/23) ayetinde yapmıştır. Rivayete göre bu ayet indiğinde, "Ey Allah'ın rasulü! Kendilerini sevmemiz gereken akrabaların kimlerdir?" diye sorulmuştur. Peygamber (sas), Ali, Fatıma ve onun iki oğludur, demiştir. Bu rivayeti destekleyen başka bir bilgi ise Hz. Ali'den gelmektedir. O, "İnsanların bana olan kıskançlıklarını Allah rasulüne şikâyet ettim. O da bana; dört kişiden biri olmak istemez misin? Sen, ben, Hasan ve Hüseyin ilk cennete girecek kişiler olacağız. Eşlerimiz sağ ve solumuzda, torunlarımız ise onların arkasında olacaklar." dediğini belirtmiştir. Tefsirin devamında ehl-i Beytin üstünlüğü ve onları sevmenin önemine dair başka nakillere de yer veren Zemahşerî'nin

[302] Zemahşerî, *Keşşâf,* 1/345.
[303] Tüsterî, *Tefsîru't-Tüsterî,* 1/48; Taberî, *Câmiu'l-Beyân,* 6/473 vd; Mâturîdî, *Te'vîlât,* 2/392; Abdulkerim el-Kuşeyrî, *Letâifu'l-İşârât,* tah: İbrahim el-Bisyûnî, (Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyye'l-Âmme Li'l-Kitab, t.y.), 1/247.
[304] Tûsî, *Tibyân,* 2/484, 485.

bu tutumu,[305] Hz. Peygamberin ailesine özel bir sevgi ve hürmet beslemesinin bir sonucudur.

Onun Şûrâ Suresi 23. ayette zikrettiği sebeb-i nüzûl rivayeti, Şiî müfessirlerden Tabersî'nin tefsirinde yer alırken, Kummî ve Tûsî'nin tefsirlerinde geçmemiştir.[306] Konuyla ilgili farklı rivayetleri sıralayan Taberî, ehl-i Beyt ile alakalı bir bilgi nakletmemiştir.[307] Mâturîdî ise ayetin Ensar ile Muhacir arasında vuku bulan bir üstünlük tartışması sebebiyle indiğini belirten bir rivayete yer vermiştir.[308] Zemahşerî'nin Şiî müfessirlerin bazılarının bile yer vermediği bir rivayeti ayetin tefsiri sadedinde zikretmesi, ehl-i Beyte olan büyük muhabbetini gözler önüne sermektedir.

Benzer bir örnekte şu ayetin tefsirinde yer almaktadır: *"Her ne kadar Allah'ın doğru yolu gösterdiği kimselerden başkasına ağır gelse de biz, yönelmekte olduğun ciheti ancak; Resûl'e tabi olanlarla, gerisingeriye dönecekleri ayırt edelim diye kıble yaptık."* (Bakara 2/143) "Rivayete göre Haccâc (95/714), Hasan Basrî'ye "Ebu Turab hakkındaki görüşün nedir?" diye sorunca Hasan, bu ayeti okuyarak, Hz. Ali'nin ayette bahsedilen doğru yolda olan kimselerden olduğunu söylemiştir. Çünkü onun, "Hz. Peygamberin amcasının oğlu, kızını verdiği damadı, insanlardan peygambere en yakın olan ve en sevdiği kişi" olduğunu belirtmiştir."[309]

Müfessir, muhabbet ve hürmet beslediği Hz. Ali'ye zulmedenlere de öfke duymaktadır. Hz. Ali'ye hutbelerde lanet edilmesi kaldırılınca, onun yerine bu ayet okunmaya başlanmıştır: *"Şüphesiz Allah, adaleti, iyilik yapmayı, yakınlara yardım etmeyi emreder; hayasızlığı, fenalık ve azgınlığı da yasaklar. O, düşünüp tutasınız diye size öğüt veriyor."* (Nahl 16/90) Zemahşerî, ayette geçen ifadelere atıf yaparak, Emevîlerin gerçekleştirdiği lanet okuma ile ilgili şunları söylemiştir: "Ömrüme yemin olsun ki, bu yapılan hem hayasızlık hem fenalık hem de azgınlıktır. Hz. Peygamberin

[305] Zemahşerî, *Keşşâf,* 4/107-108.
[306] Ali b. İbrahim el-Kummî, *Tefsîru'l-Kummî,* tah: Müessesetü'l-İmami'l-Mühtedî, (Kum: Müessesetü'l-İmami'l-Mühtedî, 1435), 3/936, 937; Tûsî, *et-Tibyân*, 9/158,159; Ebu'l-Ali el-Fadl et-Tabersî, *Mecmeu'l-Beyân*, (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1994), 9/37, 38.
[307] Taberî, *Câmiu'l-Beyân,* 3/350 vd.
[308] Mâturîdî, bu rivayetin sahih olmadığını söylemiştir. Şiî tefsirlerde ve Keşşâf'ta geçen rivayete yer vermemiştir. (*Te'vîlât,* 9/121).
[309] Zemahşerî, *Keşşâf,* 1/188.

"Ona (Ali'ye), düşmanlık edene sen de düşmanlık et!"[310] duasına icabet ederek Allah, lanet okuma işini çıkaranlara fazlasıyla gazap etsin, cezalandırsın ve rezil etsin."[311]

Zemahşerî'nin, Hz. Ali ve ehl-i Beyte sevgisini Şiî olduğu şeklinde değerlendirenler olsa da bunu kesin olarak söylemek mümkün değildir. Ehl-i Beytin Hz. Peygambere yakınlıklarına rağmen zulme uğramaları, müfessiri onları savunmaya ve faziletlerini vurgulamaya yönlendirmiş olmalıdır. Çünkü *Diğer Mezheplere Yaklaşımı* başlığında değinileceği üzere, onun eleştirilerinden bazı Şiî gruplar da nasibini almıştır. Bununla birlikte onun Şiî tefsirlerden etkilendiği, Hz. Ali ve ehl-i Beytle ilgili bu tefsirlerde geçen rivayetleri tercih ettiği anlaşılmaktadır. Bu açıdan Şiî olmadığını ancak Şiî temayülü gösterdiğini söyleyebiliriz. Yine kendisinden önce gelen mezhep büyüklerinin farklı sıralamalar yapmakla birlikte Hz. Ali'yi fazilet sırasında önceleyen inançları, ismi konmamış bir mezhep düşüncesi meydana getirmiş olabilir.

2.2.1.6. Diğer Mezheplere Yaklaşımı

Keşşâf'ta isimleri geçen diğer bazı mezhepler; Hârûrîler, Hâricîler, Râfızîler ve Nâsıbîler'dir. Müfessir, bunlar üzerinde çok fazla durmayı tercih etmemiştir.

Mesela Hâricîlere verilen ilk ad olan Harûrîlerin,[312] tarafların hakemliğini reddetmek için kullandıkları, "la hükme illâ lillâh" sloganlarını *"Artık hüküm yüce ve büyük Allah'a aittir."* (Mü'min 40/12) ayetinden almış olabileceklerinin söylendiğini[313] nakletmiştir.[314]

Zemahşerî, Hâricîlere ehl-i Beyte yaptıkları zulüm sebebiyle öfkelidir. Ancak bu öfkeyi diğer mezheplere gösterdiği sert tepkiler gibi aşikâr etmemektedir. *"Duvar ise şehirdeki iki yetim çocuğa ait idi. Altında onlara ait bir define vardı. Babaları da iyi bir insandı."* (Kehf 18/82) ayetinin tefsirinde, Cafer b. Muhammed Sadık'ın (148/765) bu ayetle ilgili olarak; "Bu iki çocuk ile kendisi vesilesiyle korundukları babaları arasında yedi kuşak vardır." dediğini nakletmiştir. Hüseyin b. Ali, Hâricînin biriyle konuşurken ona "Allah'ın bu iki çocuğu ne ile koruduğunu" sormuştur. Hâricî,

[310] Ebu Abdirrahmân en-Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, tah: Hasan Abdu'l-Mün'ım, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), "Fedâilü Ali (ra.)", 7/310 (8092).
[311] Zemahşerî, *Keşşâf,* 2/574.
[312] Mustafa Öz, "Muhakkime-i Ûlâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/398, 399.
[313] Mâturîdî, Harûrîlere değinmiştir. *Te'vîlât,* 9/11.
[314] Zemahşerî, *Keşşâf,* 4/47.

"babalarının salih olması sebebiyle" demiştir. Bunun üzerine Hz. Hüseyin; "Benim babam ve dedem ondan daha hayırlıdır." diyerek iyi bir muameleyi hak ettiğine dikkat çekmiştir. Hâricî, "Allah'ın bize haber verdiğine göre siz tartışmacı bir topluluksunuz."[315] diyerek konuyu kapatmıştır.[316] Zemahşerî bu rivayeti aktardıktan sonra ne bir yorum yapmış ne de tepkisini ortaya koymuştur.

Benzeri kapalı bir tenkit şu ayetin tefsirinden anlaşılmaktadır: *"O gün bazı yüzler ağarır, bazı yüzler kararır. Yüzleri kararanlara, 'İmanınızdan sonra inkâr ettiniz, öyle mi? Öyle ise inkâr etmenize karşılık azabı tadın.' denilir."* (Âli İmrân 3/106) Ayetin zahirine göre, burada bahsedilenler ehl-i kitaptır. Atâ'dan gelen bir rivayete göre yüzleri ağaranlar; muhacir ve ensar, kararanlar; Beni Kureyza ve Beni Nâdir'dir. Başka bir rivayete göre yüzleri kararanların, dinden dönenler ile Hevâ ve Bid'at ehli olduğu da söylenmiştir. Ebu Ümâme bunların Hâricîler olduğunu ifade etmiş ve bu görüşün kendisine ait olmadığını bilakis bu bilgiyi Hz. Peygamberden duyduğunu belirtmiştir.[317]

Tefsir literatürüne bakıldığında; Şiî müfessirlerden Kummî ve Tûsî ayetin tefsirinde Hâricîlere değinmemişken Tabersî, Sa'lebî'ye dayandırarak yüzleri kararanların; bu ümmetten ehl-i Bid'at ile Hâricîler olabileceğini söylemiştir.[318] Bununla birlikte Sa'lebî tefsirinde, Tabersî ve Zemahşerî'nin değinmediği; İbn Abbas'ın yüzleri ağaranları; ehl-i Sünnet, yüzleri kararanları; ehl-i Bid'at olarak tefsir ettiği rivayet de yer almaktadır.[319] Zemahşerî ve Tabersî'nin rivayetin bir kısmını görmezden gelmeleri, o dönemde ehl-i Sünnet kavramının, belli bir düşünce sistemini ifade etmek için kullanılmasından ileri gelebilir.[320] Zemahşerî, Sünnîleri destekler görünen bu bilgiye, tefsirinde yer vermekten özellikle kaçınmış olmalıdır. Ayrıca söz konusu rivayetin sonraki dönemlerde İbn Abbas'a nispet edilerek üretilmiş bir haber olması da mümkündür. Nitekim rivayet tefsirlerinin temel kaynağı olan Taberî tefsirinde, yüzleri kararanların Hâricîler olabileceğine dair bir görüş zikredilmekte ancak ehl-i Sünnet ile ehl-i Hevâ ve Bid'atten bahseden bir rivayet

[315] bkz. Zuhruf 43/58.
[316] Zemahşerî, *Keşşâf,* 2/676.
[317] Zemahşerî, *Keşşâf,* 1/373. Taberî, ravinin Hz. Peygamberden duyduğunu ifade ettiği kısmı nakletmemiştir. (*Câmiu'l-Beyân*, 7/94).
[318] Tabersî, *Mecmeu'l-Beyân*, 2/290.
[319] Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân,* 3/124, 125.
[320] Zemahşerî "ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat" kavramını tefsirinde sadece bir yerde ruyetullahı kabul edenleri eleştirmek maksadıyla kullanmıştır. Burada Sünnîleri, "Cebriyye" olarak nitelendirmiştir. (*Keşşâf*, 2/146)

bulunmamaktadır.[321] Mâturîdî ise yüzleri ağaranların, müminler; kararanların, kafirler olduğunu ve bu ayetin ehl-i kebâiri üçüncü bir tasnifle fâsık kabul eden Mu'tezileyi reddettiğini söyleyerek tefsirinde başka bir mezhebî tartışmaya değinmiştir.[322] Sonuç olarak Zemahşerî'nin Keşşâf'a eklediği bu rivayette, Sa'lebî yerine kendisine düşünce olarak daha yakın gördüğü Şiî müfessir Tabersî'yi dikkate aldığı anlaşılmaktadır. Ayrıca aynı ayete yapılan bu farklı yorumlar, tefsir yazımında müfessirin mezhep düşüncesinin ne kadar etkili olduğunu da göstermektedir.

Müfessir şu örnekte Râfizî ve Nâsıbîlere atıf yapmıştır. *"Öyleyse, bir işi bitirince diğerine koyul."* (İnşirâh 94/7) ayetindeki فانصَبْ fiilini Râfizîlerin ص harfinin kesrasıyla فانصِبْ şeklinde okuyarak, "Ali'yi imamet makamına getir." anlamını verdiklerini belirtmiştir. Zemahşerî, bu okuyuşu Kur'ân'ı yorumlamada mezhebî keyfîliğe götüreceği endişesiyle reddetmiştir. Çünkü Nâsibîlerin de bu kıraate dayanarak, kelimenin içerdiği başka bir anlama göre tefsir yapabileceklerini ve bu tefsiri, Hz. Ali'ye düşmanlık ve buğuz için bir emir kabul edebileceklerini belirtmiştir.[323]

Diğer mezheplerle olan etkileşimine bakıldığında, müfessirin Şiî temayül göstermesine rağmen Şiî-Hâricî tartışmalarına tefsirinde yer vermekten kaçındığı fark edilmektedir. Bunun ehl-i Beyte olan hürmet ve muhabbetinden kaynaklandığı söylenmiştir.[324] Yine döneminde bu mezhepleri, tehdit ya da rakip olarak algılamaması da muhtemeldir. Ancak o dönemde tehdit oluşturduğu bilinen Bâtinîler bu değerlendirmenin dışındadır. Onun, Kur'ân'ın tahrif edildiği iddiasını savunan, Şiî-Bâtınîlere, gösterdiği tepki "Kur'ân Delili ve Kur'ân'ın Sübûtu İle ilgili Tartışmalara Yaklaşımı" başlığında incelecektir.[325] Tahrif iddiasında bulunanların Bâtınîler olduğunu bilmesine rağmen Cebriyye, Müşebbihe ve diğerlerinde olduğu gibi bu grubun ismini hiç zikretmemiştir.

2.2.2. Diğer Dinlere Yaklaşımı

Zemahşerî'nin hayatta olduğu zaman diliminde, zirve dönemini yaşayan Selçuklu Devleti, İslam dininin sancaktarlığı görevini üstlenmiştir. Selçuklu Devleti,

[321] Taberî, *Câmiu'l-Beyân,* 7/93-96.
[322] Mâturîdî, *Te'vîlât,* 2/452, 453.
[323] Zemahşerî, *Keşşâf,* 4/603.
[324] İsmail Çalışkan, *Tefsir Usulü*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 105-106.
[325] Bkz. Tez metni, 111.

Hıristiyan Bizans topraklarını fethederek, farklı din mensuplarının olduğu geniş bir alanda hâkimiyet kurmaya başlamıştır. Selçukluların diğer din mensuplarına hoşgörü ve özgürlük imkânı tanıdığı, zaman zaman Yahudi ve Hıristiyanların devlet kademelerinde görev aldığı bilinmektedir. Bunun karşılığında gayr-i müslimler Selçuklu Devletine cizye vergisi vermişlerdir.[326]

Cizye, bazı alimlere göre gayr-i müslimlerden küfür üzere kalmalarının cezası veya İslam ülkelerinde yaşamanın gerekliliği olarak alınmaktadır. Bazı alimlere göre ise can ve mal güvenliğinin sağlanması ile ülkeyi savunma zorunluluğundan muaf tutulmaları sebebiyle alınmaktadır.[327] Zemahşerî, *"Hani Rabbin, elbette kıyamet gününe kadar onlara (Yahududilere) azabın en kötüsünü tattıracak kimseleri göndereceğini bildirmişti."* (A'râf 7/167) ayetindeki azabın en kötüsü ifadesini, Yahudilerin cizye veriyor olması ile açıklamıştır. Yahudilerin, Hz. Peygamber gönderilinceye kadar Mecusilere cizye verdiğini, ardından Hz. Peygamberin de onlardan cizye vergisi aldığını ve bu durumun kıyamete kadar (Ahirü'd-dehr) devam edeceğini söylemiştir.[328] Çünkü onun döneminde cizye alınmaya devam ediyordu ve Müslümanlar güç olarak üstün konumdaydılar. Müfessir dönemine bakarak, ayetteki azabı, cizye ile tefsir etmiştir. Ancak bugün durum, böyle değildir.[329] Muhtemelen günümüzde yaşayan bir tefsirci, bu ayete farklı bir yaklaşım sergileyecektir.

Yine Müslümanların o dönemki durumu üzerinden şöyle bir değerlendirme yapmıştır: *"O, müşrikler hoşlanmasa da dinini bütün dinlere üstün kılmak için peygamberini hidayet ve hak din ile gönderendir*." (Saff 61/9) "Hak din; hanif dinidir, ayette bu dinin kendisine muhalif olan bütün dinlere üstün geleceği bildirilmiştir. Ömrüme yemin olsun ki, bu olay gerçekleşmiştir. Dinler içinde hiçbir din kalmadı ki İslam karşısında yenilmiş ve ezilmiş olmasın."[330] Günümüzde, İslam dini üstünlüğünü korusa da Müslüman toplumların zayıf bir durumda bulunduğu hakikattir. Dünyanın farklı coğrafyalarında yaşayan Müslümanlar, güçlerini kaybetmişlerdir ve diğer din mensupları tarafından çeşitli haksızlıklara maruz kalmaktadırlar.

---

[326] Hasan Alevnur, *Selçuklular Döneminde Gayr-i Müslimler*, (Manisa: Celal Bayar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 61 vd.
[327] Ahmet Özel, "Gayri Müslim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/418-427; Alevnur, *Selçuklular Döneminde Gayr-i Müslimler*, 9.
[328] Zemahşerî, *Keşşâf,* 2/161, 162.
[329] Keşşâf tefsirinin türkçe tercümesinin editörü, bu ifadeye bir dipnot düşerek; bu hükmün Âli İmrân 3/112. ayete dayanarak devam etmeyebileceğini belirtmiş ve günümüzde batılı devletlerin destekleri ile kurulan ve bir güce kavuşan İsrail devletine dikkat çekmiştir. (ed. Sülün, *Keşşâf Tefsiri*, 2/1024).
[330] Zemahşerî, *Keşşâf,* 4/379.

Burada kısaca müfessirin dönemindeki diğer dinlere bakışını gösteren, ancak günümüzde farklılaşan durumlara örnek verilmiştir. Ancak Keşşâf tefsirinde gayr-i müslimlerle ilgili başka bilgiler de geçmektedir.[331] Bunlar, Keşşâf'ın tarihsel bağlamı içerisinde değerlendirilemeyeceği için yer verilmemiştir.

2.3. TOPLUMUN ÜYELERİNE YAKLAŞIMININ YANSIMALARI

Toplum; cinsiyet, ırk, din, millet açısından farklı kimliklere sahip fertler tarafından oluşmaktadır. İslamiyet, din dışındaki kimlik çeşitliliğine sahip bireylerin, toplu olarak yaşamasını, Allah'ın iradesinin gerçekleşmesi olarak kabul etmektedir.[332] İnsan cinsini, kimlik ayırt etmeksizin dünyayı mamur edecek "halife" gören İslam düşüncesi, Müslüman fertleri etkileyen bazı alt kimlikler sebebiyle, tefsirlere farklı şekillerde yansımıştır. Bu durum Keşşâf'ta özellikle cinsiyet ve ırkla ilgili konulara yaklaşımda kendini göstermiştir.

2.3.1. Ontolojik, Hukukî ve Kültürel Açılardan Cinsiyetlere Yaklaşımı

Zemahşerî'nin kadın ve erkeğe yaklaşımına değinmeden önce, onun hayatında kadın, çocuk ve evliliğin rolünden bahsetmek gerekiyor. Müfessirin hiç evlilik yapmadığı bilinmektedir.[333] *Dîvân*'ında geçen ifadelerinde çocuk yetiştirmenin zorluğundan ve iyi yetişmemiş bir çocuğun, babasının utanmasına sebep olacak fiillerde bulunacağından bahsetmektedir. Çocukların meydana getirebileceği zararlardan korunmak için evlenmemeyi tercih ettiğini söylemiştir.[334] Eserlerini ve talebelerini evlatları yerine kabul etmiştir. Bunların itaatsizliğinden ya da başlarına gelecek felaketlerden korkmaktan uzak olduğu için kendini mutlu görmektedir.[335]

Onun evlatların sebep olabileceği olumsuz durumlardan bu derece korku duyması ve bundan dolayı evliliği terketmesi dikkat çekicidir. Bazı yorumcular aslında bunun arka planında evlenmek isteyen ancak kesik bacağının verdiği fizikî görüntüsü, fakirliği veya ilme olan düşkünlüğü dolayısıyla evlenemeyen bir kişilik olduğunu söylemişlerdir.[336]

---

[331] Aziz Çınar, *Cârullah Ez-Zemahşerî'nin El-Keşşâf İsimli Tefsirinde Ehl-i Kitap,* (Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 59-116.
[332] Sezen, *İslâmın Sosyolojik Yorumu*, 61.
[333] Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi,* 265.
[334] Zemahşerî, *Dîvân,* 159, 550, 571.
[335] Zemahşerî, *Dîvân,* 113-114.
[336] Polat, *İslâm Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler,* 74.

Kaynaklarda geçtiğine göre Zemahşerî'nin Zeynep binti'ş-Şa'ri'a isimli bir kadın öğrencisi bulunmaktadır.[337] Bu, eğitim konusunda cinsiyetçi bir ayrım yapmadığını göstermesi açısından önemlidir. Annesiyle ilgili geçen tek bilgi; müfessirin çocukken bir kuşun ayağını kopardığı için, annesinin ona beddua ettiği ve bu sebeple ayağının kesildiğine dair rivayettir.[338] Bunun dışında anne, kız kardeş, hala, teyze gibi hayatında olabilecek kadınlarla iletişimi ve onlarla ilgili düşünceleri hakkında bir bilgi bulunmamaktadır.

2.3.1.1. Ontolojik Açıdan Kadın ve Erkek

Hiç evlilik yapmamış bir şahıs olarak Zemahşerî'nin, kadın ve erkeğin doğasına ilişkin görüşleri, geleneksel Türk kadın algısından oldukça farklı bir görüntü sunar. Onun düşünceleri, ataerkil Arap toplumunun kadın anlayışına daha yakın bir çizgide durmaktadır. Bu toplumda, üretime katkı sunmayan kadınlar ve kız çocuklarının değersiz görüldüğü bilinmektedir.[339] Nitekim tefsir geleneğinde de benzer bakış açılarına sahip müfessirler bulunmaktadır.[340] Zemahşerî, *"Süs içerisinde yetiştirilen ve tartışmada açık olamayanı mı Allah'a isnad ediyorlar?"* (Zuhruf 43/18) ayetini, kadınların tartışma esnasında kendilerini savunmak için gerekli delilleri sunamamaları şeklinde tefsir etmiştir. Bu, akıllarının zayıf, erkek yaratılışına göre daha eksik olmalarından ileri gelmektedir. Hatta kadın hakkında, "Konuştuğunda delille konuşmak istemesi çok nadirdir. Böyle yaptığında da kendi aleyhine delillerle konuşur." dendiğini belirtmiştir.[341] Müfessirin çağdaşlarından, Beğavî ve Tabersî'nin ayete yaklaşımı Zemahşerî ile örtüşmektedir. Bu müfessirler, kadının tartışmalarda kendi aleyhine delil getirdiği rivayetini, Katâde'ye (117/735) nispetle zikretmişlerdir.[342]

Zemahşerî'nin bu cinsiyetçi yaklaşımı erken dönem müfessirlerinden Mukâtil ve Mâturîdî'de yoktur. Mâturîdî, ilk olarak ayette putlardan bahsedildiği görüşüne yer vermiştir. İkinci olarak, Mukâtil'de geçen aynı ifadelerle, kızların daha zayıf ve

---

[337] Ebu'l-Abbas Şemsuddin İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, tah: İhsan Abbas, (Beyrut: Daru Sâdır, 1900), 2/344; Turan, *Selçuklular Tarihi*, 445.
[338] Ahmed b. Mustafa b. Halil Taşköprüzâde, *Miftâhü's-Saâde ve Misbâhü's-Siyâde fî Mevdûâti'l-Ulûm*, (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985), 2/89.
[339] Bkz. Ali Bardakoğlu, "Cahıliyye Döneminde Kadın", *Sosyal Hayatta Kadın,* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005),15 vd.
[340] Mustafa Öztürk, *Cahileyeden İslamiyet'e Kadın*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 79-134.
[341] Zemahşerî, *Keşşâf,* 4/128-129.
[342] Taberî, *Câmiu'l-Beyân,* 21/580; Beğavî, *Meâlimü't-Tenzîl*, 4/156; Tabersî, *Mecmeu'l-Beyân*, 9/57.

hilelerinin daha az olması sebebiyle, tartışma esnasında kendilerini açıkça ifade edemeyecekleri görüşünü belirtmiştir. Müşriklerin, kızları hem aciz, zayıf ve noksan olarak vasıflamaları hem de onları Allah'a nispet etmelerinin kınandığını söylemiştir. Katâde'ye nispet edilen rivayete ise yer vermemiştir.[343]

Zemahşerî benzer bir açıklamayı *"Allah, birbiriyle çekişen ortak sahipleri bulunan bir (köle) adam ile yalnızca bir kişiye ait olan bir (köle) adamı örnek verdi."* (Zümer 39/29) ayetinde yapmıştır: "Burada örneğin adam üzerinden anlatılmasının sebebi, erkeklerin kendisini kötü (şakî) veya iyi (saîd) edecek şeyleri daha zekice idrak etmesindendir. Kadınlar ve çocuklar bunları anlamayabilirler."[344]

Müfessir *"Kervan (Mısır'dan) ayrılınca babaları, 'Bana bunak demezseniz, şüphesiz ben Yusuf'un kokusunu alıyorum.' dedi."* (Yûsuf 12/94) ayetinde geçen, tefnîd fiilinin yaşlılıktan ötürü aklın gitmesi ve saçma konuşmak anlamına geldiğini söylemiştir. Örnek olarak ihtiyar erkekler için *şeyhun müfennid*, "yaşlı bunak" dendiğini belirtmiştir. Bununla birlikte ihtiyar kadınlar hakkında *acûzün müfennide* "yaşlı bunak kadın" şeklinde bir kullanım bulunmamaktadır. Bunun gerekçesini, kadınların gençliğinde bile görüş sahibi olmadıklarından dolayı, yaşlandıklarında bunamalarının söz konusu olmamasıyla açıklamıştır.[345] Bu ayet bağlamında kadınlarla ilgili benzer bir açıklama önceki tefsirlerde yapılmamıştır.[346] Zemahşerî dilci olmasını, kadına bakış açısıyla birleştirerek böyle bir yoruma ulaşmış olmalıdır.

Buraya kadar verilen örneklerde Zemahşerî'nin kadınları, erkekler kadar zeki ve kavrayış sahibi görmediği açıktır. Kadınlarla çocukların zekasını aynı seviyede değerlendirmesi dikkat çekicidir. Kadın öğrencileri olduğu bilinen müfessirin bu ifadeleri, Arap-İslam toplumunun kadın algısından tefsir geleneğine izdüşümler olarak algılanabilir.

Bazı cümlelerinde kadınları iyi-kötü ayrımına tabi tutarak, bir kısmını ahlaken de kötü ve zayıf olarak tasvir etmiştir: *"Onlar için orada tertemiz eşler vardır."* (Bakara 2/25) "Tertemiz eş ile kadınlara özel olan hayız ve özür kanı ile kadınlara

[343] Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 3/187; Mâturîdî, *Te'vîlât,* 9/155.
[344] Zemahşerî, *Keşşâf,* 4/20.
[345] Zemahşerî, *Keşşâf,* 2/461.
[346] Taberî, *Câmiu'l-Beyân,* 16/246 vd.; Mâturîdî, *Te'vîlât,* 6/286; Ebû Zekeriyya Yahya el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, tah: Ahmed b. Yûsuf vd., (Mısır: Daru'l-Mısriyye, t.y.), 2/55; Ebu İshak ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbühü,* tah: Abdulcelil Abdüh Şelebî, (Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1988), 3/128; Ebu Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ, *Mecâzü'l-Kur'ân*, tah: Mehmed Fuâd Sezgin, (Kahire: Mektebetü Hancî, 1381), 1/318; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, 3/77; Beğavî, *Meâlimü't-Tenzîl*, 2/513; Tabersî, *Mecmeu'l-Beyân*, 5/350.

özgü olmayan diğer kir ve pisliklerden arındırılmış eşler kastedilmiştir. Yine bu ifadenin mutlak olarak gelmesi sebebiyle, dünya kadınlarının kendi yaptıkları karakter ve ahlak kötülükleri olan ayıp, kusur, fesatlık, tuzak kurma gibi huyların kastedilmesi de mümkündür."[347]

Müfessir "temiz eş" deyince sadece erkekler için madden ve manen temiz kadınlar anladığı gibi, doğrudan bu anlama gelmeyen ayetlerdeki bazı ifadeleri de yine iyi kadın-kötü kadın ayrımına bağlı kalarak tefsir etmiştir: *"Rabbimiz! Bize dünyada iyilik, ahirette de iyilik ver, bizi ateşin azabından koru."* (Bakara 2/201) Zemahşerî, her iki iyiliğin de salih kimselerin istediği; dünyada sıhhat, yeter miktarda rızık, hayırlı işlerde başarı, ahirette sevap olduğunu söylemiştir. Hz. Ali'nin, dünyada iyiliği; saliha eş, ahirette huri, kendisinden sakınılan ateş azabını ise kötü eş şeklinde yorumladığını nakletmiştir.[348] Zemahşerî, bu ayeti önce zahire uygun şekilde tefsir etmiştir. Hz. Ali'nin zahir manadan farklı olarak yorumladığı rivayeti zikretmesi, bu yorumu desteklediğini göstermektedir.

Hz. Yusuf ile Aziz'in karısı arasında geçen olayı da kadınların genel ahlakî eksiklikleri olarak teşmil etmiştir. *"Kadının kocası Yusuf'un gömleğinin arkadan yırtıldığını görünce, dedi ki: "Şüphesiz bu, siz kadınların tuzağıdır. Şüphesiz sizin tuzağınız çok büyüktür."* (Yûsuf 12/28) Zemahşerî, ayette kadınların tuzağının büyüklüğünün vurgulandığını, çünkü onların tuzaklarının erkekler hakkında olduğunda, daha hassas, daha hileli olabileceğini ifade etmiştir. Ona göre kadınlar bu yolla erkeklere galip gelmektedir. *"Düğümlere üfleyenlerin kötülüğünden…"* (Felak 113/4) ayetinde de kadınların bu yönlerine dikkat çekildiğini belirtmiştir. Özellikle sarayda yetişenlerin diğer kadınların bilmediği hileleri bildiklerini ve bir alimin, "Ben kadınlardan, şeytandan korktuğumdan daha fazla korkarım. Çünkü Allah, *"Şüphesiz şeytanın hilesi zayıftır."* (Nisâ 4/76) buyururken, kadınlar hakkında *"Şüphesiz sizin tuzağınız çok büyüktür."* buyurmaktadır" dediğini yorumsuz olarak nakletmiştir.[349] Her ne kadar bu görüşü destekleyen açık bir yorum yapmasa da ibarenin bağlamı bu

[347] Zemahşerî, *Keşşâf,* 1/108.
[348] Zemahşerî, *Keşşâf,* 1/232-233.
[349] Zemahşerî, *Keşşâf,* 2/424. İbnü'l-Müneyyir bu yorumun sadece görüş olduğunu söylemiş ve Şeytanın tuzağının zayıf olduğunu belirten ayetin aktarma değil doğrudan Allah'ın sözü olduğunu, kadınların tuzağın büyüklüğünden bahseden ayetin ise azizin cümlesinin aktarımı olduğunu belirtmiştir. (*İntisâf,* 2/ 424).

görüşü paylaştığını göstermektedir. Normalde bu tarz zorlama yorumları, tefsir bid'ati sayan Zemahşerî,[350] aynı fikirde olduğu için sessiz kalmayı tercih etmiş olmalıdır.

Devamında gelen ayette ise bu defa erkekler hakkında olumsuz bir cümle kurmuştur: *"Ey Yusuf! Sen bundan sakın kimseye bahsetme. (Ey Kadın,) sen de günahının bağışlanmasını dile. Çünkü sen hata edenlerdensin."* (Yûsuf 12/29) buyrulmaktadır. Burada azizin eşine hitap ederken, hata edenler (الْخَاطِئِينَ) lafzının erkekler için kullanılan kalıp ile gelmesini, erkeklerin kadınlara nispeten daha fazla hata yapmalarından kaynaklandığını söylemiştir.[351] Aşağıdaki açıklamaları ise ona göre kadınların, erkekler için yaratıldığı şeklinde özetlenebilir: *"O, taze et yemeniz ve takınacağınız süs eşyası çıkarmanız için denizi sizin hizmetinize verendir."* (Nahl 16/14) "Süs eşyası, inci ve mercandır. Onları takınırsınız ifadesi, kadınların bunları kullanmasına işaret eder. İfade genel gelmiştir, çünkü kadınlar, erkeklere dahildir. (لأنهن من جملتهم) Onlar, erkekler için süslenirler. Böylelikle erkeklerin zineti ve giysisi olmuş olurlar."[352]

Eski Türk hukukunda kadının yüksek bir yerde olduğu bilinmektedir. İslamiyet'i kabul eden Karahanlı ve Selçuklu hükümdarları kadınların sosyal, siyasî ve hukukî statülerinde değişiklik yapmamıştır.[353] Ancak Nizamülmülk'ün *Siyasetnamesi'*ne bakıldığında Zemahşerî'nin yaşadığı dönemde kadın algısında değişmeler başladığı anlaşılmaktadır. Nüzmülmülk, tıpkı Zemahşerî gibi kadın aklının kâmil olmadığını ifade etmiştir. Bu değişimde Melikşah'ın eşi Terken Hatun'un[354] ihtiraslarının devletin parçalanmasına etkili olmasının rolü bulunduğu görülmektedir. Özellikle "Padişah kadınlarının, padişaha hâkim oldukları devirlerde, ülkede rezillik, kötülük, fitne ve fesattan başka bir şey görülmemiştir." şeklindeki cümleleri, kadın algısındaki değişimi açıklar niteliktedir. Nizamülmülk, bu algıyı dinî bir temele yerleştirmeye ihmal etmeyerek, ilk insan Hz. Adem'in de eşi Hz. Havva'yı dinlediği için cennetten çıkarıldığını hatırlatmış ve bu konuyla ilgili hadislere yer vermiştir.[355]

---

[350] Bkz. Tez metni "Tefsir Bid'atleri ve Kur'ân Yorumunda Tahrife Yönelttiği Eleştiriler" başlığı, 134.
[351] Zemahşerî, *Keşşâf,* 2/424.
[352] Zemahşerî, *Keşşâf,* 2/546.
[353] Turan, *Selçuklular Tarihi,* 310-311.
[354] Türk devletlerinde bazı hanedan kadınları Terken ismiyle anılmıştır. Bundan dolayı bu ismi ya da unvanı alan ve Türk devletlerinde etkili olan birden fazla kadın vardır. bkz. Merve Soylu Yıldız, *Harezmşahlarda Hakimiyet Anlayışı ve Prensipleri*, (İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 62-63.
[355] Nizamülmülk, *Siyasetname*, 195 vd.

Sonuç olarak kadınları zekâ olarak eksik gören Zemahşerî'nin, aynı şekilde öteki mezhep mensuplarını ve imamlarını sıklıkla; cehalet, akılsızlık, kurnazlık gibi ifadelerle zekâ ve karakter yönünden eleştirdiği ve küçük gördüğü malumdur. Onun bu yorumları karakterinin tefsirine yansımalarıdır.

2.3.1.2. Hukukî Açıdan Kadın ve Erkek

Kadının fıtratından bahsederken, onu belli konularda erkekten düşük seviyede gören Zemahşerî, İslâm hukuku açısından kadın ve erkek haklarına değinirken daha mutedil bir anlayış sergilemiştir. Örneğin miras taksimini vaz eden ayeti şöyle tefsir etmiştir: *"Allah, size, çocuklarınızın alacağı miras hakkında, erkeğe iki kadının payı kadarını emreder."* (Nisâ 4/11) "Ayette "İki kadına bir erkek payı vardır." ya da "Kadına erkeğin yarısı kadar pay vardır." denmemesinin sebebi, vurgulanmak istenen durumun erkeğin fazla almasına olup kadının eksik almasına olmamasınadır. Nitekim, ayet sadece erkeklerin mirastan hisse alıp kadınlara hiç hisse verilmemesinden dolayı inmiştir."[356] Görüldüğü üzere Zemahşerî, burada mirastaki farklı pay dağılımını kadının zafiyeti ya da erkeğin üstünlüğü ile tefsir etmemiştir. Ondan sonra gelen Râzî bu ayete dayanarak kadınlarla ilgili olumsuz nitelemeler yapmış, Zemahşerî öncesi müfessirler ise bu tarz nitelemeler yapmamışlardır.[357]

Müdâyene ayetinin tefsirinde kadınların şahitliği meselesine yer vermiştir. *"Erkeklerinizden iki de şahit bulundurun. Eğer iki erkek bulunamazsa rıza göstereceğiniz şahitlerden bir erkek ile -biri yanılırsa diğerinin ona hatırlatması için- iki kadın olsun."* (Bakara 2/282) Zemahşerî, "hatırlatması için" anlamına gelen فَتُذَكِّرَ fiilinin "Kadının biri, diğerini erkek hükmünde kılsın." ya da "İki kadın bir araya gelince bir erkek konumunda olur." şeklinde yorumlanmasını tefsir bid'atlerinden saymıştır.[358]

Bu yorum, tebeu't-tâbiînden Süfyan b. Uyeyne'den (198/814) naklen, tefsirlerde bir görüş olarak zikredilmiştir.[359] Zemahşerî öncesi tefsircilerden Mukâtil ve Taberî, bu hükmü kadının bir eksikliği olarak yorumlamamıştır. Aynı şekilde

[356] Zemahşerî, *Keşşâf,* 1/446.
[357] İbrahim Hilmi Karslı, *Kuran Yorumlarında Kadın,* 163-165.
[358] Zemahşerî, *Keşşâf,* 1/305.
[359] Tûsî, müfessirlerin çoğunluğunun, "Zikr, nisyanın zıddı anlamındadır." dediklerini nakletmiştir. (Tûsî, *Tibyân*, 2/373; Tabersî, *Mecmeu'l-Beyân*, 2/180).

Mâturîdî, bu hükmün ne gibi hikmetleri olabileceği üzerinde durmuştur.[360] Zemahşerî'den sonra yaşamış olan İbn Kesir ise kadınlardaki akıl eksikliği sebebiyle, iki kadının bir erkek yerine geçeceğini söylemiştir. Bu bağlamda cehennem ehlinin çoğunluğunu kadınların oluşturduğu ve akılların eksik olduğunu belirten hadisle, kendi görüşüne delil getirmiştir. فَتُذَكِّرَ fiilinin, iki kadının bir erkek olması şeklinde açıklanmasını ise "uzak bir yorum" olarak nitelemiştir.[361] Bu farklı açıklamalar; Müslüman toplumların ve toplumun bir üyesi olarak müfessirlerin, kadın algısının zamanla değiştiğini göstermektedir. Bu değişim, ayetlerin anlaşılmasına da sirayet etmiştir.

Erkek ve kadının farklılıklarına değinen başka bir ayet; *"Erkekler, kadınların koruyup kollayıcılarıdırlar. Çünkü Allah, insanların kimini kiminden üstün kılmıştır."* (Nisâ 4/34) ayetidir. Zemahşerî, Allah'ın erkeklere kadınlarda olmayan bazı üstünlükleri vermesi sebebiyle, kadınlar üzerinde hâkimiyetleri olduğunu söylemiştir. Ayrıca ayette egemenliğin zorbalıkla, eziyetle, kibirle değil, faziletle hak edileceğine delil bulunduğunu söylemiştir. Devamında erkeklerin şu alanlarda üstün olduklarını nakletmiştir: Akıl, sağduyu, kararlılık, kuvvet, çoğunlukla okur-yazar olma, binicilik, atıcılık, peygamberlerin ve alimlerin erkeklerden olması, devlet başkanı ve imamın erkek olması, cihad etme, ezan okuma, hutbe verme, itikâfa girme. Ebu Hanife bunlara, hadlerde ve kısasta şahitlik, mirasta fazla pay alma neslin erkeklere nispet edilmesi gibi bazı durumları da eklemiştir. Zemahşerî erkeklerin sakal bırakmaları ve sarık takmalarını da üstünlük yönleri arasında saymıştır.[362]

Bu ayete ilişkin dönemin algısını gösteren bir açıklama, Nizamülmülk tarafından yapılmıştır. Ünlü vezir, bu ayeti delil göstererek kadınların kendilerine yetmediği için, erkeklerin onları korumakla görevlendirildiğini söylemiştir. Onun bakış açısının siyasî olduğu "Kadınlar fırsat bulunca bir padişahı yerinden indirip, diğerini idam ettirir." şeklindeki sözlerinden anlaşılmaktadır.[363]

---

[360] Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 1/151; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 6/62,63; Abdurrahman İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, tah: Esad Muhammed Tayyib, (Memleketü's-Suûdiyeti'l-Arabbiyye: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1419), 2/562; Beğavî, *Meâlimü't-Tenzîl*, 1/393; Mâturîdî, *Te'vîlât*, 2/283-285. "İki kadından biri diğerini erkek kılsın." şeklindeki açıklama bu tefsirlerde geçmemektedir.
[361] Ebu'l-Fida İsmail İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, tah: Sami b. Muhammed Selâme, (y.y.: Daru Tayyibe, 1999), 1/724.
[362] Zemahşerî, *Keşşâf,* 1/472.
[363] Nizamülmülk, *Siyasetname*, 201.

Müfessirin, kadın ve erkeğin, hak ve sorumluluklara ilişkin görüşlerini ifade ettiği diğer bir ayet Bakara 228. ayettir: *"Kadınların, sorumluluklarına denk hakları da vardır. Yalnız erkeklerin kadınlar üzerinde bir derece farkı vardır."* (Bakara 2/228) "Kadınların hakları şeriate ve toplumun geleneğine garip düşmeyen haklardır. Erkek kadına, kadın erkeğe sorumlu olmadığı şeyleri yüklememeli ve eşler birbirlerine sert davranmamalıdır. Burada denkliğin gerekliliğinden maksat, bir iyiliğin mukabilinde başka bir iyiliğin gerekli olmasıdır. Yoksa yapılan fiilin cinsinden bir denklik söz konusu değildir. Yani kadın adamın elbisesini yıkadığında ya da ona ekmek pişirdiğinde, erkeğin bunu yapması şeklinde değildir. Bunun dengi erkeğe uygun olan bir iyiliktir."[364]

Genel itibariyle Zemahşerî'nin kadın haklarına saygı duyduğu ve hukukî durumları vaz eden ayetlerdeki kadın-erkek farklılıklarına makasıd merkezli yaklaştığı görülmektedir. Bu açıdan Hanefî hukuku doğrultusunda hareket ettiği ve hak-sorumluluk dengesinde toplumsal cinsiyet rollerini dikkate aldığı anlaşılmaktadır.

2.3.1.3. Evlat Olarak Kadın ve Erkek

Zemahşerî, evlat sahibi olmanın bazı zararlarından sakınmak için evlenmemeyi tercih etmiştir. *Dîvân*'ında çocuklarla ilgili düşüncelerini şöyle ifade etmektedir:

"İnsanların çocuklarına şöyle bir baktım da neredeyse anne babasını rezil etmeyenine rastlamadım.

Ancak çocuk onları ayak altına mı alacak omuzlar üstüne mi çıkaracak, bilemez.

Zavallı bedbaht! Hala çocuğunun binitidir. Oysa çocuğu çoktan şerrin merkebi olmuştur.

İşte tüm bunlardan dolayı evliliği terk ettim ve mesihî bir hayatı tercih ettim ki, bu da çok güzel bir yoldur."[365]

"Eserlerim ve okuyucuları çocuklar olarak bana yeter. Onlarla arzularımı gerçekleştirdim.

Çünkü bir baba ne çocuğunun itaatsizliğinden emin olabilir ne de onların başlarına gelebilecek felaketlerden.

[364] Zemahşerî, *Keşşâf,* 1/ 255.
[365] Zemahşerî, *Dîvân,* 18.

Oysa ben hem onlardan hem de onların başına geleceklerden ve onların nesillerinden ve musibetlerinden uzağım."[366]

Bu dizeleriyle, daha çok erkek evlat sahibi olmaktan çekindiği söylenebilir. Çünkü yetişkin kadınları dahi aklen eksik görürken, bir kız evlattan babasının ismini yüceltecek bir davranış beklemesi mümkün değildir.

Bilindiği üzere Cahiliye döneminde kız çocuklarına yapılan muamele *"Kendisine verilen kötü müjde yüzünden halktan gizlenir. Şimdi onu, aşağılanmış olarak yanında tutacak mı, yoksa toprağa mı gömecek? Bak, ne kötü hüküm veriyorlar!* (Nahl 16/59) ayetinde kınanmıştır. Bu ayetin hemen sonrasında *"Kötülük sıfatı ahirete inanmayanlara aittir."* (Nahl 16/60) ifadesi yer almaktadır. Zemahşerî, buradaki kötülük sıfatı ile kastedilen anlamı bir önceki ayete dayanarak; erkek evlat isteme, kız evlattan hoşlanmama, rızık endişesiyle onları diri halde toprağa gömme ve aşırı derecede kendi nefislerine düşkün olma şeklinde açıklamıştır.[367] Onun bu ifadeleri kız çocukları hakkında sergilenen tavrın, İslam dışı bir davranış olduğunu düşündüğünü göstermektedir. Zaten Kur'ân bunu açıkça ifade etmektedir.

Bununla birlikte onun, cahiliye döneminin erkek çocukları önemseyen ve kız evlattan hoşlanmayan bakış açısını, İslam'ın getirdiği ilkeler içerisinde taşımaya devam ettiği görülmektedir. O, *"Dilediğine kız çocukları, dilediğine erkek çocukları verir. Yahut o çocukları erkekler, dişiler olmak üzere çift verir, dilediği kimseyi de kısır yapar."* (Şûrâ 42/49-50) ayetlerini şöyle tefsir etmiştir: "Erkek çocukları kızlara tercih edilmesine rağmen, neden daha önce kızları zikretti ve sonraki ayette, erkekler neden tekrar öne alındı dersen, şöyle derim: Bir önceki ayette Allah'ın kendisine verdiği rahmeti unutan insanın nankörlüğünden bahsetmişti.[368] Sonrasında mülkünü ve dilediğini yapacağını ve evlatların taksim edilmesini ele aldı, bundan dolayı da önce kızları zikretti. Çünkü kelamın bağlamı, Allah'ın insanların dilediğini değil, kendi dilediğini yaptığından bahsediyordu. İnsanların istemediklerinden olan kız çocuklarını önce zikretmesi daha önemlidir. Nitekim daha önemli olanın takdimi vaciptir. Arapların bela gördükleri kız cinsinin, önceki ayette geçen belalardan sonra zikredilmesi bundandır. Devamında ise -sıralama olarak- kızlardan daha önce

[366] Zemahşerî, *Dîvân,* 113-114, 550.
[367] Zemahşerî, *Keşşâf,* 2/559.
[368] "Doğrusu Biz insana katımızdan bir rahmet tattırırsak ona sevinir; ama elleriyle yaptıkları yüzünden başlarına bir kötülük gelirse işte o zaman görürsün ki insan gerçekten pek nankördür." (Şûrâ 42/48)

zikredilmeyi hak eden[369] erkeklerin, daha sonra zikredilmesini telafi etmek için, erkekler lafzı marife olarak gelmiştir. Bunda hem yüceltme hem de tanıtma vardır. Böylelikle her iki cinse de takdim-tehir açısından hakkını vermiştir. *"Ey insanlar! Şüphe yok ki, biz sizi bir erkek ve bir dişiden yarattık."* (Hucurât 49/13), *"Nihayet ondan da erkek ve dişi iki eşi var etti."* (Kıyâme 75/39) ayetleri buna örnektir." [370]

Zemahşerî, bir yandan erkek evladı değerli görüp, kızları küçümsemenin cahiliye adeti olduğunu söylemektedir, diğer yandan kızların erkeklere öncelenmesini hak kabul etmekte ve kadınları erkek kadar değerli ve yetkin bulmamaktadır. Bu düşüncesine, erkeğin takdim edildiği bazı ayetleri delil göstermiştir. Çünkü ona göre erkeğin önce zikredilmesi, onun hakkının teslim edilmesi demektir. Ancak müzekker lafzın önce gelmesi bir dil kullanımıdır. Arap dilinde son derecede mahir olan müfessirin bu kullanımı bilmesine rağmen ayeti böyle yorumlamasında, cinsiyetçi düşüncelerinin baskın geldiği anlaşılmaktadır.

Kur'ân hem yetişkinler hem çocuklar açısından, kadın ve erkekler arasındaki haksız uygulamaları ve yaklaşımları büyük oranda ortadan kaldırmıştır. Ancak bu mesafe, ayetleri anlayıp yorumlayanların zihin dünyaları ve toplumsal algılarının etkisiyle yine açılmaya başlamıştır. Bu durum, o dönemin ve toplumun problemi olduğu gibi, günümüzde de dünya genelinin problemi olarak devam etmektedir.

2.3.2. Irk Üstünlüğüne Yaklaşımı

Zemahşerî'nin Keşşâf'ta, Müslüman toplumu meydana getiren, Arap ve Arap olmayan Müslümanlara bir çağrı yaptığı hissedilmektedir. Kendisinin, Arapları çok sevdiği ve Arap diline hizmet etmekten mutlu olduğu bilinmektedir.[371] Bununla birlikte Kur'ân'ın bütün insanlara indiğini vurgulama gereği duyduğu anlaşılmaktadır. Örneğin *"Seni insanlara bir peygamber olarak gönderdik. Şahit olarak Allah yeter."* (Nisâ 4/79) ayetinde Hz. Muhammed'in, elçilik yönüne dikkat çekilmiştir. Zemahşerî'nin ise ayette altını çizmek istediği nokta; Rasulün (sas), bütün insanlara

[369] O günün paradigmasında, erkeklerin öncelenmeyi hak ettikleri söylenmiştir. (Sülün (ed), *Keşşaf Tefsiri*, 5/1212).
[370] Zemahşerî, *Keşşâf,* 4/118.
[371] Onun asrında, -Arap karşıtı- milliyetçiliğin yükseldiği ve Arapların faziletinin küçümsendiği ifade edilmiştir. Zemahşerî, Arapları ve Arapça'yı çok sevdiğini belirten ve onların faziletini anlatan beyitler yazmıştır. Ali Abdillah Abd Amr, *Tahkîki Dîvâni'z-Zemahşerî ve Risâleti Şi'rihi*, (Mısır: Camiatü'l-Ezher, Doktora Tezi, 1979), 80-82.

peygamber olarak gönderildiği, sadece Arapların peygamberi olmadığıdır. Bunu "Sen hem Arapların hem acemlerin peygamberisin." cümlesiyle ifade etmiştir.[372]

Zemahşerî öncesi tefsir geleneğine baktığımızda Mukâtil, ayeti; "Senin rasul olduğuna Allah'tan daha üstün şahit yoktur." şeklinde tefsir ederken Taberî, Hz. Peygamberin Allah ile yaratılmışlar arasında elçi olarak görevlendirildiği ve vazifesinin risaleti tebliğ etmek olduğunu söylemiştir.[373] Sûfî müfessirler bu konuda bir açıklama yapmamışlardır.[374] Tûsî , Beğavî ve Tabersî önceki tefsirleri takip ederek, Hz. Peygamberin nübüvveti üzerinde durmuş, nübüvvetin muhatabı olarak Arap-Acem üyelere değinmemişlerdir.[375] Zemahşerî'nin ayette neden peygamberin elçiliği yerine, vahyin muhataplarını merkeze alan bir yorum yaptığını tespit etmek oldukça zordur. Ancak Türk ya da Fars asıllı olduğu iddia edilen müfessirin,[376] Arap milliyetçiliği ve Arapların üstünlüğü düşüncelerine bir tepki geliştirdiği anlaşılmaktadır.

Benzer bir durum şu ayetin tefsirinde bulunmaktadır: *"Onlara de ki: "Allah hakkında mı bizimle tartışıp duruyorsunuz? Hâlbuki O, bizim de Rabbimiz, sizin de Rabbinizdir."* (Bakara 2/139) Zemahşerî'ye göre ayetin manası şöyledir: "Allah'ın sizden değil de Araplardan bir peygamber seçmesi konusunda bizimle mi tartışıyorsunuz? Diyorsunuz ki; eğer Allah birini peygamber gönderseydi o bize gönderilirdi. Siz nübüvvete bizden daha layık olduğunuzu düşünüyorsunuz. Biz Allah'ın kulları olma noktasında ortağız. O, bizim Rabbimizdir, rahmetini ve cömertliğini kullarından dilediğine verir. Eğer kişi bu şerefe ehilse, Arap mı acem mi olduğu önemli değildir."[377] Bu ayetin tefsirinde de Cârullah'ın kendisinden önceki müfessirlerden farklı bir yaklaşım sergilediği anlaşılmaktadır. Mukâtil, Taberî ve Mâturîdî ayetin, kendilerini daha kadim bir dine mensup olmaları sebebiyle üstün gören, Yahudi ve Hıristiyanlar hakkında olduğunu ifade etmişlerdir.[378] Zemahşerî'nin değindiği, Araplar ile acemlerin eşit olduğu ve nübüvvetin liyakate dayandığı şeklinde bir yorum yapmamışlardır.

---

[372] Zemahşerî, *Keşşâf,* 1/502.
[373] Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil,* 1/243; Taberî, *Câmiu'l-Beyân,* 8/561.
[374] Kuşeyrî, *Letâifu'l-İşârât,* 1/349; Tüsterî, *Tefsîru't-Tüsterî,* 1/54.
[375] Tûsî, *Tibyân,* 3/296-297; Beğavî, *Meâlimü't-Tenzîl,* 1/666; Tabersî, *Mecmeu'l-Beyân,* 3/115.
[376] Bilmen, Türk olduğunu söylemiştir. (*Büyük Tefsir Tarihi,* 2/48). Bölgenin yoğun Türk nüfusa sahip olması bu kanıyı desteklemiştir. (Kazvînî, *Âsâru'l-Bilâd,* 351). Onun Fars asıllı olduğunu iddia eden İranlılar da mevcuttur. (Polat, *İslâm Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler,* 64).
[377] Zemahşerî, *Keşşâf,* 1/185.
[378] Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil,* 1/81, 82; Taberî, *Câmiu'l-Beyân,* 3/120,121; Mâturîdî, *Te'vîlât,* 1/580.

Tefsirini Mekke'de telif etmiş ve burada uzun süre kalmış müfessirin, çevresindeki Arapların bazı tavırlarında hem elçinin Arap hem de vahyin dilinin Arapça olması sebebiyle üstünlük duygusuna kapıldıklarını gözlemlemiş olması muhtemeldir. Nitekim Hz. Peygamberin sadece Araplara değil bütün insanlara gönderildiği vurgusu, Kur'ân diline yaklaşımında da kendini göstermiştir. *"Biz her peygamberi, ancak kendi kavminin diliyle gönderdik ki, onlara iyice açıklasın."* (İbrâhîm 14/4) ayetinin tefsirinde tercüme konusuna ilişkin görüşlerini beyan etmiştir: "Şayet dersen ki; Hz. Peygamber yalnız Araplara değil bütün insanlara hatta cinlere de gönderilmiştir. *"Ey insanlar! Şüphesiz ben, yer ve göklerin hükümranlığı kendisine ait olan Allah'ın hepinize gönderdiği peygamberiyim."* (A'râf 7/158) buyrulmaktadır. Fakat insanlar farklı dillere sahiptir. Bu açıdan Arapların ileri sürecekleri bir bahaneleri yoktur ancak diğerlerinin vardır. Kur'ân yabancı dilde olsaydı o zaman Arapların kelamın anlaşılması noktasında delilleri olur, diğer milletlerin olmazdı. Derim ki; o halde Kur'ân ya bütün dillerde inecekti ya da yalnız bir dilde inecekti. Bütün dillerde inmesine ihtiyaç yoktur, tercüme bunun yerine geçer ve sözün açıklanması için yeterlidir. Tek bir dilde inmesine gelince bu durumda evla olan, elçinin kavminin dilinde inmesidir. Çünkü kavmi ona daha yakındır. Onlar resule geleni anladıklarında, onu açıklar, başkalarına nakleder ve yayılmasını sağlarlar. Tercüme mananın anlaşılması ve açıklanmasını yerine getirir. Günümüzde gördüğün ve müşahede ettiğin üzere birbirlerinden uzak ülkelerde bulunan yabancı milletlerin, hepsinde tercüme faaliyeti ittifakla, kelamı anlama işini temin etmektedir. Uzak bölgelerde, farklı toplum ve nesiller aynı kitap üzere olup, onun lafızlarını ve manaların anlamaya çalışmaktalar. Üstelik bundan büyük faydalar ortaya çıkmış, insanlar Allah'a itaat edip ve yakınlık kurmak için büyük çabalar sarfederek, bol sevap kazanmak için uğraşmaktadırlar. Böylelikle Kur'ân tahrif ve değişimden uzaklaşmış, ihtilaf ve çekişmeden korunmuştur. Eğer o bütün insanlar ve cinlerin dilinde inseydi, her birinin kendi özgü i'câz özelliğini taşıması gerekirdi. Arap bir peygamberin her milletin dilinde, onlar gibi konuşarak kitabı mu'ciz bir şekilde okuması ise onları iman etmeye mecbur bırakan bir durum olurdu."[379]

Zemahşerî, Kur'ân'ın Arap dilinde nazil olmasının gerekliliği ve diğer dillere tercüme edilmesinin yeterli olduğu düşüncesini, Kur'ân'ın i'câz yönü ve insanların iman konusunda özgür irade göstermeleri ile ilişkilendirmiştir. Yine Kur'ân'ın bütün

[379] Zemahşerî, *Keşşâf,* 2/493.

insanlara gönderilmesi ile birlikte Arapça vahyedilmesini, Hz. Peygamberin ve ilk muhatapların Arap olması ile açıklamış ve tercümenin diğer milletlerin anlama sorununu çözeceğini ifade etmiştir. Bununla birlikte tercüme sadece vahyi anlama işini yerine getirmektedir. Yoksa farklı dillerde Kur'ân tercümeleri ile kıraati caiz görmemektedir.[380]

2.4. SİYASET DÜŞÜNCESİNİN YANSIMALARI

Mu'tezile mezhebi üyelerinin, yöneticilerle her dönemde temas halinde olmaya çalıştıkları ve devlet gücünü elinde tutarak, mezhep dayatması yaptıkları bilinmektedir.[381] Müfessir Zemahşerî de bazı devlet yöneticileri ile görüşmüş, zaman zaman desteklerini almıştır.[382] Ancak bu iletişim sınırlı kalmış, önceki Mut'ezilîler gibi devlet mekanizması üzerinde ciddi bir gücü olmamıştır.

O, devlet yöntemi ve siyasetle ilişkilendirdiği ayetlerin tefsirinde, yönetici olacak kişilerde bulunması gereken donanımlara yer vermiştir. *"Biz hükümdarlığa Tâlût'tan daha lâyığız. Ona zenginlik de verilmemiştir, dediler. Peygamberleri şöyle dedi: Şüphesiz Allah, onu sizin üzerinize (hükümdar) seçti, onun bilgisini ve gücünü artırdı."* (Bakara 2/247) ayetine dayanarak, kralın mutlaka ehl-i ilimden olması gerektiğini ifade etmiştir: "Çünkü cahil kimse, ilmi küçümser, ondan faydalanmaz. Ayrıca kralın göz dolduran cüsseli bir yapısı olmalıdır. İnsanların içine büyüklük hissi vermeli ve kalplere daha heybetli görünmelidir."[383] Bu ifadelerinde onun hem ilme verdiği önemin hem de zihnindeki yönetici algısının yansımaları kendini göstermektedir.

Mu'tezilenin ortaya çıkışındaki etkenlerden birisinin de Emevî devletinin baskıcı siyasetine ve uygulamalarına tepkisel yaklaşım olduğu bilinmektedir.[384] Bundan dolayı Zemahşerî, Kur'ân'da geçen "ulu'l-emr" kavramını özellikle açıklama gereği duymuştur: *"Ey iman edenler! Allah'a itaat edin. Peygamber'e itaat edin ve sizden olan ulu'l-emre (idarecilere) de. Herhangi bir hususta anlaşmazlığa düştüğünüz takdirde, Allah'a ve ahiret gününe inanıyorsanız, onu Allah ve resulüne arz edin."* (Nisâ 4/59) Müfessir, bu ayetin tefsirinde, Allah ve rasulüne itaat konusuna

[380] Zemahşerî, *Keşşâf,* 4/161.
[381] Mu'tezile siyasî-itikadî fırkalar içinde görülmüştür. (Nihat Uzun, *Hicrî II. Asırda Siyaset-Tefsir ilişkisi,* (Pınar Yayınları: İstanbul, 2011), 130).
[382] Zemahşerî, *Dîvân,* 483, 499, 566; Enderesbânî, "Fî Sîreti'z-Zemahşerî Cârillah", 369.
[383] Zemahşerî, *Keşşâf,* 1/273.
[384] Mu'tezilenin tefsir-siyaset ilişkisi için bkz: Uzun, *Hicrî II. Asırda Siyaset-Tefsir ilişkisi,* 214 vd.

hiç değinmeksizin, hemen ulu'l-emr yani idarecilere itaat etme emri konusuyla başlamıştır. Ona göre ayette, hak üzere olan idareciler kastedilmiştir. Çünkü Allah ve rasulü zalim idarecilerden uzaktırlar. Zalimlere itaat etmek, Allah ve rasulüne itaat olarak değerlendirilmez. O ikisinin hükümlerine uyan halifelerin, adaleti sağlayıp, hak ile adaletin zıddı olan şeyleri yasaklayacaklarını belirtmiştir. Ayette geçen, "Bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz, Allah ve rasulüne götürün." kısmının, şüphe bırakmayacak şekilde Kur'ân ve sünnete uymayan zalim yöneticiye itaatin mümkün olmadığını gösterdiğini söylemiştir. Çünkü Allah, önceki ayette emaneti ehline vermelerini ve adaletle hükmetmeleri gerektiğini belirtmiş, müşkil konularda Kitap ve sünnete müracaat etmelerini emretmiştir. Zalim yöneticilerin, bunları yapmayarak, şehvetlerinin götürdüğü yere gitmeleri sebebiyle, Allah ve resulünün yanında zikredilen ulu'l-emr sıfatından çıktıklarını ifade etmiştir. Ona göre böyle yöneticilere en uygun isim; "zorba hırsızlardır." Zemahşerî, ulu'l-emrin; seriyyelerin komutanları[385] veya insanlara ilim öğreten, onlara iyiliği emredip, kötülükten men eden alimler olduğunun[386] rivayet edildiğini de belirtmiştir.[387] Ancak bu görüşlere katılmadığı açıktır. Nitekim ulu'l-emrin 'kim'liği ve ona itaatin sınırları tefsir tarihi içerisinde algı değişimine uğrayan ve dönemsel farklılaşma gösteren meselelerden biri olmuştur.[388]

Ayrıca onun bu yorumlarıyla hem Emevî yöneticilerin geçmişte izledikleri siyasete[389] hem de dönemindeki bazı devlet erkânına tepki göstermiş olması mümkündür. *Dîvân*'ında şöyle bir beyit geçmektedir:

"Benden uzaklaşarak zulmetmeye devam eden bu çağı ve devleti Allah'a şikâyet ederim.

O devlet ki, nimetlerini cahillere sunmayı tercih eder, fazilet sahiplerine ise sıkıntıları reva görür."[390]

Bu ifadeleri dönemindeki bazı yöneticiler ile arasının iyi olmadığını göstermektedir. Ancak bunların yerel yöneticiler olması muhtemeldir. Genel olarak

---

[385] Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil,* 1/237.
[386] Dahhâk b. Müzâhim, *Tefsîru Dahhâk*, tah: Muhammed Şükri Ahmed, (Kahire: Daru's-Selam, 1999), 1/294, 295.
[387] Zemahşerî, *Keşşâf,* 1/489.
[388] Şenat, *Algı ile Olgu Arasında İtaat,* 228-246.
[389] Zemahşerî, *Keşşâf,* 2/574.
[390] اشكو الى الله جوفة الزمن ودولة، ما تزال تظلمني
تؤثر جهالها بنعمتها تقصد الفاضلين بالمحن
Zemahşerî, *Dîvân,* 548, 549.

Selçuklu Devleti yönetiminden memnuniyet duymaktadır.[391] Harizm yöneticileri ile arasındaki problemler, belli kişilerle sınırlıdır. Yönetiminden hoşnut olduğu ve kendilerinden destek bulduğu Harizmli önde gelenler mevcuttur.[392] Ayrıca müfessir amcası ile dayısının himayesinde büyümüş ve maddî sıkıntılar çekmiştir. Bundan dolayı da devletten maddî yardımlar beklediğini ifade etmiştir.[393]

Fâsık ve kafir yöneticiyle ilgili görüşlerini ise şöyle ifade etmiştir: *"Yusuf, 'Beni ülkenin hazinelerine bakmakla görevlendir. Çünkü ben iyi koruyucu ve bilgili bir kişiyim.' dedi."* (Yûsuf 12/55) "Hz. Yusuf'un bu görevlere talip olması kralların aradığı özelliklerden; güvenilirliğe ve yeterliliğe sahip oluşundan kaynaklanmaktadır. O, bu vesileyle, Allah'ın hükümlerini yürürlüğe koymayı, hakkı ve adaleti yayarak peygamberlerin kullara gönderiliş amacını yerine getirmeyi hedeflemektedir. Ayrıca o bilmektedir ki, ondan başkası bu makamın sorumluluklarını uygulayamaz. Göreve talip olması mal ve dünya sevgisinden değil, Allah'ın rızasını istemesindendir. Bir kafirin elinden görev üstlenmesi, onun emri altına girmesi nasıl caiz olur dersen, şöyle derim: Mücâhid, bu kralın Müslüman olduğunu rivayet etmiş, Katâde bu rivayeti, zorba bir kraldan görev istenebileceğine delil saymıştır. Eğer peygamber veya alim, Allah'ın hükmünü uygulamak, zulmü defetmek için kafir veya fâsık kralın verdiği imkân dışında, başka yol olmadığını bilirse, desteğini isteyebilir."[394]

Benzer bir açıklama şu ayette geçmektedir: *"Allah, 'Seni insanlara imam kılacağım.' demişti. İbrahim, 'soyumdan da' deyince, 'Zalimler benim ahdime erişemez.' buyurmuştu."* (Bakara 2/124) "İmamlığa, zulümden uzak olan adil kimseler ulaşırlar. Alimler, bu ayeti fâsık kişinin imametinin geçerli olmadığına delil saymışlardır. Hükmü ve şehadeti kabul edilmeyen kimsenin, imameti nasıl caiz olur? Ona, itaat etmek gerekmez, getirdiği haber kabul edilmez ve namazda öne geçip imamlık edemez. Ebu Hanife (150/767), Zeyd b. Ali'ye (122/740) malzeme temin ederek ve onunla beraber ed-Devânîkî ve benzerleri gibi imam, halife olarak isimlendirilen zorba hırsıza karşı savaşa çıkarak, yardım edilmesi konusunda gizlice fetva vermiştir. Zalimin, imamet makamına geçmesi nasıl mümkün olur ki, onun görevi zulmü engellemektir. Eğer zalim kendini bu makama getirirse şu mesel

[391] Zemahşerî, *Dîvân,* 458.
[392] Harizm'de bulunan Muhammed b. Erselân ve Ebu Fadl isimli şahıslardan övgüyle bahsetmiştir. Zemahşerî, *Dîvân,* 464, 467, 483, 563.
[393] Zemahşerî, *Dîvân,* 485.
[394] Zemahşerî, *Keşşâf,* 2/442.

gerçekleşmiş olur: Kurdun, çobanlık yapmasını isteyen kimse zulmetmiş olur."[395] Burada bahsi geçen ed-Devânîkî, Abbasî halifesi Ebu Ca'fer el-Mansur'dur (158/775). Çalışanların ücretlerinin hesaplanmasında çok hassas davrandığından "Ebü'd-Devânik" (metelik babası) ve "Mansûr ed-Devânikî" lakaplarıyla tanınmıştır.[396]

Zemahşerî *"O, şüphesiz biz Rabbimize döneceğiz" diyesiniz diye sizin için bindiğiniz gemileri ve hayvanları yaratandır."* (Zuhruf 43/12-14) ayetinde nimetlerden bahsedildikten sonra "Rabbimize döndürüleceğiz" kısmının neden geldiğini şöyle açıklamıştır: "Çünkü bir binekle yolculuk yaparken çeşitli sebeplerle ölen birçok insan vardır. Allah'ın kazasından kaçış mümkün değildir, dönüşler şüphesiz Allah'a olacaktır. Bundan dolayı yolcu, binmeden önce nefsini ıslah edip, Allah'a kavuşmaya hazır olana kadar, bu zikri dili ve kalbi etmeye devam etmelidir. Burada kişi habersiz iken, yaptığı yolculuğun Allah'ın ilminde onun ölüm sebebi olabileceğine uyarı yapılmaktadır. İnsan, arkadaşlarına şöyle diyen kişinin yerinde olmaktan Allah'a sığınmalıdır: "Gel, at üzerinde ya da gemiyle gezmeye çıkalım!" Onlar yanlarında şarap kapları ve çalgı aletleri ile bineklere binerler. Gemi ya da hayvanları hareket halinde iken boyunları eğilene kadar içmeye devam ederler. Sadece şeytanı zikreder ve onun emirlerine sarılırlar. Bana ulaşan bir bilgiye göre bazı sultanlar mesafesi bir ay olan bir yerden bir yere giderken şarap içerlermiş. Evlerine ulaşana kadar kendilerine gelemez ve geminin gidişini de hissetmezlermiş. Böyle yolculuk yapanlar ile Allah'ın emrettiği gibi seyahat edenler ne kadar uzaktır."[397]

Gerek Emevî yöneticilerinin[398] gerekse de Selçuklu yöneticilerinin şarap içtiği, şarkılarla eğlendikleri bilinmektedir.[399] Bunu sadece yolculuk esnasında da yapmamaktadırlar. Müfessir burada yine hem dönemini hem de geçmiş yöneticileri eleştirmiş olabilir. Ancak "bana ulaşan bir bilgi" ifadesi, bu bilgiyi sözlü olarak elde ettiğini gösterir. Bu açıdan dönem yöneticileri olma ihtimali daha yüksektir. Ayrıca verdiği "arkadaş" örneği, halk arasında da bu şekilde yolculuk yapanların varlığına işaret etmektedir.

---

[395] Zemahşerî, *Keşşâf,* 1/174.
[396] Nahide Bozkurt, "Mansûr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/5-6.
[397] Zemahşerî, *Keşşâf,* 4/126.
[398] Rıza Savaş, "Emevîler Devri Eğlence Hayatından Kesitler Ve Dönemin Bazı Kadın Şarkıcıları", *İSTEM: İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi*, 4/8 (2006), 52.
[399] Seyfettin Kaya, *Selçuklularda Toplumsal ve Kültürel Hayat*, (Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 42.

2.5. AHLAK ANLAYIŞI VE MÜSLÜMANLARA YÖNELTTİĞİ ELEŞTİRİLER

Zemahşerî içinde bulunduğu toplumun bir takım ahlakî davranışlarından rahatsızlık duymaktadır. Bunları bazı yerlerde eleştirmiş, bazı yerlerde ise çözüm önerileri sunarak doğru olan tavrı telkin etmiştir.

Evladın ebeveyni için utanç kaynağı olabileceğini ve babasına zarar verebileceğini düşünen Zemahşerî'ye göre ahlak, sonradan kazanılan bir özelliktir ve genetikle alakalı değildir: *"Kendisini ve İshak'ı mübarek kıldık; ikisinin soyundan iyi olan da vardır, açıktan açığa kendisine yazık eden de vardır."* (Sâffât 37/113) "Her ikisinin neslinden iyi kimseler çıkacağı gibi, kendilerine açıktan zulmeden kimseler de çıkacaktır. Burada iyi ve kötünün soy ve ırk ile alakası olmadığına dikkat çekilmektedir. İyiden günahkâr, günahkârdan iyi bir insan dünyaya gelebilir. Bu durum, mizaçların ve soyların önemini yıkan şeylerdendir. Zürriyeti tarafından yapılan bir zulüm, kişiye ayıp ve noksan olarak dönmez. İnsan, atalarından ya da zürriyetinden buldukları sebebiyle değil, kendi kötü fiili sebebiyle ayıplanır ve kendi eliyle işlediklerinden dolayı cezalandırılır."[400]

Müfessir, Müslüman toplumlarda hüsn-ü zannın zayıf olduğunu, insanların birbirlerine karşı muhabbetle yaklaşmadıklarını belirtmektedir: *"Bu iftirayı işittiğiniz zaman, iman eden erkek ve kadınlar, kendi (din kardeş)leri hakkında iyi zan besleyip de 'bu, apaçık bir iftiradır' deselerdi ya."* (Nûr 24/12) ayetinde müminlerin iman ortaklığı sebebiyle birbirlerini ayıplayıcı ve yaralayıcı bir söz duyduklarında bunu tasdik etmemeleri gerektiğine uyarı yapıldığını söylemiştir. Bu tavrın çok güzel bir edep olduğunu ancak uygulayan ve dikkat edenin az olduğunu vurgulamıştır. "Hanım Müslüman kardeşleri hakkında bir söz işitip de susup onu yaymayan bir kimse keşke bulabilsen" diyerek bu durumdan duyduğu rahatsızlığı dile getirmiştir.[401]

Mezhep mensupları arasındaki şiddetli tartışmalarla ilgili ise şunları söylemiştir: *"Ey kavmim rabbinize istiğfar edin ve ona tevbe edin… dediler ki...biz ancak bazı ilahlarımız seni kötü çarptığını söyleriz."* (Hûd 11/52-54) "Ad kavminin istiğfara akıl bozulması, delilik demeleri şaşılacak değildir. Çünkü onlar şirk direkleri olan "âd"lılardır. Asıl şaşılacak olan, Müslüman olarak görülen bazılarının,

[400] Zemahşerî, *Keşşâf,* 3/623.
[401] Zemahşerî, *Keşşâf,* 3/200.

günahından tevbe edenlere "deli", rabbine yönelenlere "aklını kaybetmiş" demelerini duymamızdır. Bunların tevbe edenlere karşı cahiliye döneminde gösterdikleri muhabbetin onda birini bile görmüyoruz. Bu da ancak damarlarında atan inkârdan ve gizledikleri zındıklıklarından kaynaklanmaktadır."[402] Burada Zemahşerî diğer Müslümanları kendilerine haksızlık yapmaları sebebiyle tenkit ederken, benzerini muhataplarına yaptığı gerçeğini göz ardı etmiş görünüyor. Anlaşılan azınlık olmanın verdiği savunma içgüdüsüyle bu davranışı sergilemiştir.

Yaşadığı zamanın Müslümanlarının dinî-ahlakî zafiyetlerine dikkat çekmeyi ve onlara mesaj göndermeyi ihmal etmemiştir. *"Kendilerini temize çıkaranları görmedin mi? Hayır! Allah, dilediğini temize çıkarır ve kendilerine kıl kadar zulmedilmez."* (Nisâ 4/49) Bu ayetin "Biz Allah'ın oğulları ve sevgilileriyiz, cennete Hıristiyan ve Yahudilerden başka kimse giremez." diyen ehl-i kitap hakkında nazil olduğunu söylemiştir. Yine bir rivayete göre Yahudi bir adam çocuklarını Hz. Peygamberin yanına götürüp, "Bunların günahları var mıdır?" diye sormuştur. Hz. Peygamber, hayır cevabı verince adam; "Allah'a yemin olsun ki biz de bunlar gibiyiz. Gündüz işlediklerimiz geceleyin, gece işlediklerimiz gündüzleyin bizden affedilir." demiştir. Ayet bu olay üzerine inmiştir. Zemahşerî, nefsini temize çıkaran, yani kendini amelleri temiz, çok itaatkâr, takvalı ve Allah'a yakın olmakla vasıflayan herkesin, bu ayetin kapsamına girdiğini söylemiştir.[403]

Genelde kendi muhaliflerinden akılsız vb. sıfatlarla bahseden Zemahşerî, peygamberlerin inkârcılarla iletişimini edep ve ahlak örneği olarak sunmuştur*: "Hûd, şöyle dedi: Ey kavmim! Bende akıl kıtlığı yok."* (A'râf 7/67) "Peygamberlerin kendilerine akılsızlık ve sapkınlık nispet edenlere nezaket göstererek, göz yumarak ve benzer şekilde karşılık vermeyi terk ederek verdikleri cevaplarda, güzel bir edep ve yüce bir ahlak vardır. Çünkü onlara bu lafları söyleyenlerin, insanların en sapkını ve akılsızı olduklarını bilmelerine rağmen, böyle davranmışlardır."[404]

Her ne kadar karşıtlarına ağır ithamlarda bulunsa da iyiliği emredip kötülüğü engelleme ilkesi gereği, ötekilerin iyiliği için çabalamanın gerekliliğine inanmaktadır: *"Ona 'cennete gir!' denince, 'keşke milletim rabbimin beni bağışladığını ve beni ikrama mazhar olanlardan kıldığını bilseydi!' demişti."* (Yâ-Sîn 36/26-27) "Bu ayette

[402] Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/371-372.
[403] Zemahşerî, *Keşşâf,* 1/486.
[404] Zemahşerî, *Keşşâf,* 2/110.

öfkeyi yenmeye, cahillere karşı hilim göstermeye, kendi nefsini şerlilere ve azgınların arasına katanlara merhamet etmeye, onları kurtarmak için canla başla çalışmaya, kendini onlara feda ederken nezaket göstermeye, şamatadan uzak durmaya ve onlar için dua etmek gerektiğine dair büyük bir uyarı vardır.[405] Görüldüğü üzere teorik olarak; merhametli, fedakâr, sabırlı ve boş tartışmalardan uzak durmayı doğru gören bir Zemahşerî portresi vardır. Oysa pratikte bütünüyle böyle olduğunu söylemek mümkün değildir.

Müfessirin eserinde eleştirdiği bir diğer ahlakî problem ise kendi döneminde yaşayan bazı zengin Müslümanların halleridir: *"Kendisine zulüm ederek bahçesine girerken; bu bahçenin batacağını hiç zannetmem. Kıyametin kopacağını da sanmıyorum. Eğer Rabbime döndürülürsem, and olsun ki orada bundan daha iyisini bulurum, dedi."* (Kehf 18/35-36) Zemahşerî ayette örneği verilen bahçe sahibi kişinin, dünya zevkine dalması sebebiyle kendisi gibi olanların akıbetine bakmamış ve sahip olduklarıyla iftihar ederek bu nimetleri daimî sandığını söylemiştir. Dönemindeki zengin Müslümanların çoğunun, her ne kadar dilleri böyle söylemese de hal dillerinin ayetteki tavrı haykırdığını ifade etmiştir."[406]

O, zenginleşen Müslümanların dinden uzaklaştığını düşünmektedir. Ayrıca Müslümanların zenginliği, makam ve mevkiyi bir şeref ve değer aracı gördüklerine dikkat çekmiştir: *"Biz, senin ancak bizim gibi bir insan olduğunu görüyoruz. İlk bakışta sana uyanların da ancak en aşağılıklarımızdan ibaret olduğunu görüyoruz."* (Hûd 11/27) Nuh kavmine göre; en üstün, en şerefli kimsenin, malı ve makamı olan kimse olduğunu söylemiştir. Bununla birlikte Müslüman sıfatı taşıyanların çoğunluğunun da bir insanı değerli ya da değersiz sayarken aynı kriteri benimsediklerini belirtmiştir.[407]

Zenginleri, kibirleri ve dünyevî hallerinden dolayı eleştirirken, cimri kimselere de değinmeyi ihmal etmemiştir: *"Bunlar cimrilik eden, insanlara da cimriliği emreden ve Allah'ın, lütfundan kendilerine verdiği nimeti gizleyen kimselerdir."* (Nisâ 4/37) "Öyle cimrilik hastalığına tutulmuş insanlar gördük ki; birisinin başka kimseye cömertliğini işittiği zaman, bundan duyduğu rahatsızlık sebebiyle ızdırap çeker ve

[405] Zemahşerî, *Keşşâf,* 3/581.
[406] Zemahşerî, *Keşşâf,* 2/657.
[407] Zemahşerî, *Keşşâf,* 2/ 358.

gözlerini çevirir. Adeta bu durumdan duyduğu sıkıntı ve üzüntüden sanki kendi kervanı yağmalanmış, hazineleri ele geçirilmiş gibi davranır."[408]

Ona göre, ilim ve ahlak evrensel bir değere sahiptir. Bilgin ve ahlaklı kişinin başka dine mensup olması bu değeri düşürmemektedir. Mâide Suresi 82. ayetin tefsirinde Zemahşerî, kendisinden pek beklenmeyecek şekilde kuşatıcı bir insan portresi sergilemiştir: *"İnsanlar içerisinde iman edenlere düşmanlık bakımından en şiddetli olarak Yahudiler ile şirk koşanları bulacaksın. Onlar içinde iman edenlere sevgi bakımından en yakın olarak da 'Biz Hıristiyanlarız.' diyenleri bulacaksın. Çünkü onların içinde keşişler ve râhipler vardır ve onlar büyüklük taslamazlar."* (Mâide 5/82) "Hıristiyanların Müslümanlara daha yakın olmalarının sebebi; onların rahipler ve keşişlerinin yani alimler ve abidlerinin bulunmasıyla izah edilmiştir. Bu da ilim öğrenmenin en yararlı şey, hidayete ve kurtuluşa götüren en doğru yol ve kılavuz olduğuna bir kanıttır. Bu ilim, keşişlerin ilmi dahi olsa böyledir. Ayrıca bu ayet ahiret endişesi taşımanın, akıbet ile ilgili konuşmanın bir rahipte de olsa iyi bir fazilet, kibirden uzak olmanın bir Hıristiyanda da olsa iyi bir özellik olduğunun delilidir."[409]

Zemahşerî, ahlakın genetik olmayıp dinler üstü bir değere sahip olduğunu düşünmektedir. İçinde bulunduğu toplumun, ahlakî zafiyetlerinden rahatsızlık duyduğu anlaşılmaktadır. Müslümanlar arası iyi niyet ve müsamahanın zayıfladığından, birbirlerine muhabbet göstermediklerinden şikâyet etmektedir. Yine zengin kimselerin dünyaya meyletmelerinden ve cimriliğe kapılmalarından duyduğu rahatsızlığı dile getirmiştir. Bir alimin sorumluluğu olarak, tefsirinde bunlara dikkat çekme gereği hissetmiştir.

2.6. KÜLTÜREL ÖĞELERİN YANSIMALARI

Kültürün ürünü olan; meseller, deyimler, nükteler ve halk gelenekleri bir açıklama unsuru olarak tefsirlerde yer almıştır. Zemahşerî de zaman zaman kültürel öğelere yer vermiştir: *"Ölüm korkusuyla, yıldırım seslerinden parmaklarını kulaklarına tıkarlar."* (Bakara 2/19) "Burada belli bir parmak kastedilmesine rağmen neden o parmağın özel ismi gelmedi de parmak kelimesi genel olarak kullanıldı dersen, şöyle derim: Çünkü işaret parmağı anlamına gelen *sebbâbe,*[410] *sebb* (sövmek)

[408] Zemahşerî, *Keşşâf,* 1/476.
[409] Zemahşerî, *Keşşâf,* 1/623-624.
[410] İşaret parmağı için sebbâbe kelimesi kullanılmaktadır. Bu parmakla sövme esnasında dua ve talepte bulunulduğu söylenmiştir. (Ebu Bişr el-Bendenîcî, *et-Takfiyye fi'l-Luğa*, tah: Halil İbrahim el-Atiyye,

kökünden türemiştir. Bu kelimeyi kullanmaktan kaçınması, Kur'ân edebine uygun olandır. Arapların bu kelimeyi nahoş buldukları için yerine; *müsebbiha, sibâha, mühellile, deâeh* gibi isimler kullandıklarını görebilirsin. Kur'ân bu kinayelerden birini tercih etseydi ya dersen, derim ki: Bu lafızlar yeni ortaya çıkmış lafızlardır. Nüzûl döneminde insanlar bunları bilmezdi, henüz türetilmemişlerdi."[411] Bu örnekte Zemahşerî'nin Arapların sözlü kültürüne ve bunun değişimine yer verdiği görülmektedir. O, Kur'ân'ı açıklarken, nüzûl dönemindeki Arap dilini temel almakta hassas davranmıştır.

Başka bir örnek şu ayetin tefsirinde yer almaktadır: *"Buna rağmen onlar deveyi kestiler fakat pişman oldular. Ardından azap onları yakaladı."* (Şu'arâ' 26/157-158) "Pişman olmalarına rağmen, neden azap onları helak etti dersen, derim ki: Onların pişmanlığı tevbe edenin pişmanlığı şeklinde değil, deveyi kesmeleri sebebiyle hemen cezalandırılmaktan korkan kimsenin pişman oluşudur. Semud kavmi "Küse'î'nin pişmanlığı" gibi işinde geçersiz bir görüşe dayanarak hareket eden, sonra da bundan pişmanlık duyup üzülen kimselerdir. Pişmanlık sebeplerinin yavru deveyi bırakmak olduğu da söylenmiştir. Bu, uzak bir yorumdur."[412] Zemahşerî'nin bahsettiği; Küse', Yemen'de bir mahalledir. Küse'î ise bu mahalleden bir adam olup hikayesi şöyledir: Bu adam, ok yapımında kullanılan ağaç yetiştirip, ondan ok yapmıştır. Sonra bir gece vahşi bir hayvana atmış ancak vuramadığını zannederek, oku kırmıştır. Sabah olunca hangi avı avladığını görünce pişman olmuştur. Onun bu durumu Küse'î'nin pişmanlığı[413] şeklinde darb-ı mesel olmuştur.

Müfessir, halk arasında anlatılan bir nükteye tefsirinde şöyle yer vermiştir: *"Hani karşılaştığınız zaman onları gözlerinize az gösteriyordu."* (Enfâl 8/44) "Eğer hangi yöntemle az olanı çok gösteriyordu dersen, şöyle derim: Allah onlardan bazısını bir örtüyle kapatır ya da karşıdakini az görmelerini sağlamak için gözlerinde bir şey meydana getirir. Bu, şaşı olan kimsenin, bir olan şeyi iki tane görmesiyle ilgili anlatılan olayda olduğu gibidir. Şaşılardan birine şöyle denmiştir: Şaşılar, biri, iki görürlermiş. O sırada onun önünde bir horoz varmış, demiş ki; o halde neden şu iki horozu dört

(Bağdat: Matbaatu'l-Ânî, 1976), 198; Seleme b. Müslim Avtevbî es-Suhârî, *el-İbâne fî Luğati'l-Arabiyye*, tah: Abdülkerim Halîfe vd., (Ammân: Vüzerati't-Türâsi'l-Kavmî ve's-Sekâfe, 1999), 3/296).

[411] Zemahşerî, *Keşşâf,* 1/87-88.

[412] Zemahşerî, *Keşşâf,* 3/302.

[413] Zemahşerî, *Keşşâf,* 3/302 (1 nolu dipnot).

görmüyorum?"[414] Bu tarz bir açıklama ve delillendirme biçimi, Zemahşerî'nin tefsirinde nadir görülen bir durumdur.

Son olarak halk arasında adet haline gelmiş bir durumdan bahsetmiştir: *"Hurma ağacını kendine doğru silkele ki sana taze hurma dökülsün."* (Meryem 16/25) "Dediklerine göre lohusa kadına hurma yedirmek, yeni doğan çocuğun damağına hurma sürmek o zamandan sonra adet olmuştur. Alimler buradaki hurmanın acve hurması olduğunu söylemişlerdir. Ayrıca lohusa kadın için hurmadan, hasta için baldan daha hayırlı şey olmadığı söylenmiştir. Eğer çocuğun doğumu zor olursa, kadın için taze hurmadan daha iyi şey yoktur, denmiştir."[415]

Zemahşerî, halk arasında yaygın olan kültürel ve geleneksel öğelere tefsirinde çok fazla yer vermemiştir. İlk örnekte ifade edilen işaret parmağına verilen isimlerle ilgili "bunlar yeni çıkmış isimlendirmelerdir" vurgusu, sonraki dönemlerin dil algısından vahyi korumayı amaçladığını göstermektedir.

2.7. SANAT ANLAYIŞININ YANSIMALARI

Zemahşerî, tefsirinde bazı sanat alanlarıyla ilgili yorumlar yapmış ve dinî açıdan hükümlerine değinmiştir. Bu sanat alanları, müzik, şiir ve hat sanatıdır. İslam tarihine bakıldığında hem Emevîlerde hem de Selçuklular da şaraplı, çalgılı eğlence merkezleri kurulduğu görülmektedir.[416] Hatta Nizamülmülk bununla ilgili *Siyasetname*'de "şarap meclisinin kurulması ve şartları" isimli bir fasıl açmıştır.[417] Yine Selçuklularda şairlerin yöneticilerden iltifat gördüğü, şiirlerde aşk, şarap gibi konuların işlendiği, sultanlara methiyeler içeren şiirlerin yazıldığı bilinmektedir.[418]

Zemahşerî, şarkı söylemeyi ve müzik eğitimi almayı hoş görmemektedir: *"İnsanlardan öylesi vardır ki, bilgisizce Allah yolundan saptırmak ve o yolu eğlenceye almak için, eğlencelik asılsız ve faydasız sözleri satın alır."* (Lokmân 31/6) "Ayette geçen lehve'l-hadîs; geceyi aslı olmayan masallar, olaylar konuşarak geçirmek; hurafeler, fıkralar ve gereksiz sözlerden bahsetmek anlamına gelmektedir. Şarkı söylemek, müzik eğitimi almak ve bunlar gibi şeyler de boş sözler içine girer."[419]

---

[414] Zemahşerî, *Keşşâf,* 2/210.
[415] Zemahşerî, *Keşşâf,* 3/13.
[416] Kaya, *Selçuklularda Toplumsal ve Kültürel Hayat*, 52, 56.
[417] Nizamülmülk, *Siyasetname*, 135.
[418] Kaya, *Selçuklularda Toplumsal ve Kültürel Hayat*, 56.
[419] Zemahşerî, *Keşşâf,* 3/451.

Zemahşerî öncesi bazı tefsirlerde "lehve'l-hadîs" ifadesi şöyle açıklanmıştır: Mukâtil, bu ifadeyi "batıl sözler" olarak tefsir etmiş, Tüsterî ise din hakkında tartışmak ve batıla dalmak demiştir. Taberî, Lokman Suresi 31. ayetin tefsirinde, Hz. Peygamberin "Şarkıcı kadınların alım ve satımı, onlar üzerinden para kazanmak ve onların karşılığında alınan ücretler helal değildir."[420] hadisini nakletmiş ve ayetin onlar hakkında indiğini söylemiştir. [421] İbn Arabî (ö. 543/1148) ise "lehve'l-hadîs"in; şarkı ve çalgı aletleri, batıl olan her şey ve darbuka olabileceği şeklinde üç ayrı görüşe yer verdikten sonra, en doğru görüşün, "batıl olan her şey" olduğunu ifade etmiştir.[422] Gazâlî, bu ayetin müziğin haram olduğuna delil gösterilmesi hakkında şöyle demiştir: "Din karşılığında, Allah yolundan saptırmak için "lehve'l-hadîs" satın almak haramdır. Bu konuda tartışma yoktur. Ancak her çalgı, dinin karşılığında satın alınmıştır ve Allah yolundan saptırıcıdır denemez. Bir kişi Kur'an'ı dahi Allah yolundan saptırmak için okusa haram işlemiş olur."[423] Zemahşerî, müzikle ilgili fıkhî bir hüküm belirtmese de müziği batıl bir iş olarak gördüğü açıktır.

Müfessirin *"Şüphesiz biz, ölüleri mutlaka diriltiriz. Onların önden sundukları ve geride bıraktıkları eserlerini yazarız."* (Yâ-Sîn 36/12) ayetine yaptığı yorumlarda da dönemsel etkiler görülmektedir: "Yapılan bütün salih ameller yazılır, güzel hiçbir iz ziyan olmaz. Mesela; öğrettikleri ilim, yazdıkları bir kitap, vakfettikleri bir vakıf ya da mescid, kervansaray, köprü gibi inşa ettikleri bir bina gibi. Kötülükler ise bazı zalimlerin Müslümanlara karşı üstlendiği vazifeler, onların zarara uğramasına sebep olacak işler yapmak ya da Allah'ı zikretmekten alıkoyan nağmeler, müzik aletleri ihdas etmek gibi şeylerdir. Bunlara benzer sonrakiler tarafından takip edilen iyi ya da kötü her şey yazılır."[424] Zemahşerî bu açıklamalarıyla ayeti daha geniş bir çerçevede yorumlamış ve müzik ile ilgili görüşlerini bu ayet bağlamında tekrar ifade etmiştir.

Hem bir sanat dalı hem de bir edebiyat türü olan şiirle ilgili düşünceleri ise şöyledir: *"Şairlere ise haddi aşanlar uyarlar... Ancak iman edip salih amel işleyen, Allah'ı çok anan ve haksızlığa uğratıldıktan sonra haklarını alanlar başka. Zulmedenler hangi akıbete uğrayacaklarını göreceklerdir."* (Şu'arâ' 26/224-227) "Ayette çokça Allah'ı anıp, Kur'ân okuyarak salih amelde bulunan mümin şairler

[420] Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, "Buy'û", 3/571, (1282).
[421] Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 3/18; Tüsterî, *Tefsîru't-Tüsterî*, 1/123; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 20/126.
[422] Ebu Bekir İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, tah: Muhammed Abdulkadir Atâ, (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 3/525, 526.
[423] Ebu Hamid Muhammed el-Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Din*, (Beyrut: Daru'l-Marife, t.y.), 2/284-285.
[424] Zemahşerî, *Keşşâf,* 3/577.

istisna tutulmuştur. Salih müminlerin şiirlerinin ekserisi; Allah'ın tehvid ile övmek, hikmet, nasihat, zühd ve güzel edepler üzerinedir. Yine methiyeleri, Hz. Peygamberi, onun Sahabesini ve ümmetinin salihlerini konu eder ki, bu şiirlerin manaları günaha bulaşmamış, sövgüye bürünmemişse bir sakınca yoktur. Yine mümin şairlerin hicivleri ise kendilerini hicvedenlerden hakkını alma yöntemidir. Nitekim, "*Allah, zulme uğrayanın dile getirmesi dışında, çirkin sözün açıklanmasını sevmez."* (Nisâ 4/148) buyrulmuştur. Hakkını savunma, aşırıya kaçmadan ve karşıdakinin yaptığının üstüne daha fazlasını eklemeden olur. Bunun cevabı *"O hâlde kim size saldırırsa, size saldırdığı gibi siz de ona saldırın."* (Bakara 2/194) ayetinde belirtilmiştir.[425]

Zemahşerî'nin şiirle ilgili bu ifadelerinde kendi düşünceleri ve tecrübelerinin etkisi hissedilmektedir. Edebiyat ile ilgilenen ve *Dîvân* isimli bir eseri bulanan Zemahşerî, duygularını, düşüncelerini, başkalarına karşı muhabbetini ya da eleştirilerini şiirleri üzerinden aktarmıştır. Onun şiir meselesi üzerinde bu kadar durmasında yaşadığı olumsuz durumlara karşı tepkisini şiir ile göstermesi etkili olmuştur. Şiirlerinde kimi zaman maruz kaldığı haksızları dile getiren müfessirin,[426] bu tarz şiirlerin dinî açıdan meşruiyetini ortaya koymak için Kur'ân ayetlerinden delil getirme çabası da ayrıca dikkat çekmektedir.

Bu örnekte ise hat sanatına atıf yaptığı görülmektedir: *"Sen mi yaptın bunu ilâhlarımıza ey İbrahim" dediler. Dedi ki: "Hayır! Bunu şu büyükleri yapmıştır. Konuşabiliyorlarsa, onlara sorun bakalım!"* (Enbiyâ 21/62-63) "Hz. İbrahim'in amacı, kendi yaptığı işi puta nispet etmek değildir. Aksine ta'rîz üslubuyla, kendi yaptığını onaylatmakta ve bu delille muhatapları susturmaktadır. Bu, şuna benzer: Sen hüsn-ü hat ile meşhur olmuş biri iken, senin doğru düzgün yazmayı beceremeyen ümmî arkadaşın, yazdığın güzel yazıyı beğenmeyerek, "Bunu sen mi yazdın?" diye sorar. Sen de "Bilakis, sen yazdın." dersin. Bu cevapla amacın, onunla alay ederek, yazıyı kendi yazdığını bildirmektir."[427]

Tespit ettiğimiz kadarıyla Zemahşerî'nin tefsirinde, sanat anlayışına dair bilgiler pek fazla değildir. O, gelenekte geçtiği kadarıyla müzik meselesine değinmiş ve şairlerden bahseden ayet vesilesiyle, şiirin Kur'ân'daki sınırlarını ortaya koymuştur. Kendisi de şiir yazdığı için bu meseleye, müziğe yaklaşımından daha farklı

[425] Zemahşerî, *Keşşâf,* 3/315.
[426] Zemahşerî, *Dîvân,* 295, 542, 543, 549, 550.
[427] Zemahşerî, *Keşşâf,* 3/113.

bir yaklaşım sergilediği anlaşılmaktadır. Hat sanatına ise ayette geçen duruma örnek vermek amacıyla değinmiştir.

2.8. HUKUK SİSTEMİNİN YANSIMALARI

Zemahşerî'nin İslam hukukuna yönelik düşünceleri 3. Bölümde "Fıkhî Mezheplere Yaklaşımı" başlığında incelenecektir. Burada hukuk, dönemin sosyal ve tarihsel yapısını yansıtması üzerinden ele alınacaktır.

Müfessir, *"(Rabbim!) Sen hükmedenlerin en iyi hükmedenisin."* (Hûd 11/45) ayetinin tefsirinde hukuk sistemindeki liyakatsizliği şöyle eleştirmiştir: "Yani hükmedenlerin en alimi ve en adaletli olanısın. Çünkü bir hükmeden diğerlerinden ancak ilim ve adaletle üstün olabilir. Senin döneminde nice kendilerine idare emanet edilmiş, cehalet ve zulme boğulmuş kimseler var ki, onlara "akda'l-kudât" lakabı verilmiştir. Bunun manası, hükmedenlerin hükmedeni demektir. O halde ibret al ve gözyaşı dök."[428]

İslam devletlerinde, yargı sisteminin başında bulunan görevliye "Kâdı'l-Kudât" ünvanı verilmektedir. Muzafın, ismi tafdil kalıbında olduğu ve "hüküm verenlerin en iyisi" anlamına gelen "Akda'l-Kudât" ünvanı ise İslam tarihinde ilk olarak müfessir Mâverdî'ye (450/1058) verilmiştir. Akda'l-Kudât rütbe olarak Kâdı'l-Kudâttan sonra gelmekte ve ona niyabet etmektedir. Mâverdî'den itibaren bu ünvana sahip yüksek hakimler atanmaya devam etmiştir. [429] Zemahşerî'nin *Dîvân*'ında eski Kâdı'l-Kudât "Ahmed eş-Şârîî" isimli şahıstan ve onun verdiği hükümlerden memnuniyet ile bahsettiği görülmektedir.[430] Anlaşılan onun yerine gelen kâdî, Zemahşerî'nin hukukî meselelerinde isabetli kararlar vermemiş, bu da müfessirin öfkelenmesine sebep olmuştur. O, Ahmed eş-Şârîî'yi överek dolaylı bir şekilde sonrasında göreve gelen kâdîyı tenkit etmiş olmaktadır.

Müfessir dönemindeki ceza sistemiyle alakalı şöyle bir bilgiye yer vermiştir*: "Şüphesiz uzatılmış direkler arasında (bağlı oldukları hâlde) ateş onların üzerine kapatılacaktır."* (Hümeze 104/8-9) "Tıpkı hırsızların ayaklarına tomruklar bağlandığı gibi direklere bağlanırlar. Ey sığınılanların en hayırlısı Allah'ım! Bizi ateşten koru!"[431]

---

[428] Zemahşerî, *Keşşâf,* 2/367-368.
[429] Şükrü Özen, "KâdılKudât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/77.
[430] Zemahşerî, *Dîvân*, 294-295, 498-499.
[431] Zemahşerî, *Keşşâf,* 4/627.

Müfessir, okuyucunun zihninde anlaşılır olması için cehennemliklerin cezalandırılma şeklini, dönemindeki hırsızlara uygulanan ceza ile tasvir etmiştir. Hırsızın bir sırığa bağlanarak halk içinde teşhir edilmesi, eski dönemlerde tatbik edilen bir ceza şekli[432] olarak geçmektedir.

2.9. DEĞERLENDİRME

Zemahşerî'nin bireysel özellikleri ile yaşadığı dönemin sosyokültürel durumunun Keşşâf'a yansımalarını bağlamsal bir şekilde analiz ettiğimiz bu bölümde, şu tespitlere ulaştık: Müfessirin doğduğu bölge Harizm, onun kişilik oluşumunda önemli bir yere sahiptir. Bu bölgede Mu'tezilî nüfusun yoğun olmasının yanı sıra, Zemahşerî'nin Mu'tezileye mensup hocalar tarafından yetiştirilmesi dinî düşüncesini büyük oranda şekillendirmiştir. Dikkat çeken başka bir durum ise Keşşâf'ı yazdığı sırada Mekke'de ikamet etmesinin bir tercih değil, bir zorunluluk olduğu ve bunun etkilerinin tefsirinde görüldüğüdür. Ayrıca Arap dilindeki mahareti, onun tefsire yaklaşımını kendisinden önceki müfessirlerden ayıran bir özellik olarak fark edilmektedir.

Müfessirin düşünce dünyası ve bakış açısı sosyal kurumlara yaklaşımında da belirleyici olmuştur. Din, özellikle de Mu'tezilenin İslam anlayışı onun tefsirinin merkezindedir. O, tefsirinde Kur'ân'ı, İslam'ın tek doğru yorumu kabul ettiği Mu'tezilî inançlar çerçevesinde açıklamak için büyük bir gayret göstermiştir. Irk üstünlüğünü reddetmiş, bununla birlikte cinsiyetler arasında erkek lehine bir yaklaşım sergilemiştir. Siyaset düşüncesi ise hem bireysel yaşanmışlıklarını hem de dönemin algısını yansıtmaktadır. Aynı şekilde ahlak, kültür, sanat ve hukuka yönelik ifadelerinde öznel ve tarihsel yorumlar yaptığı saptanmıştır.

---

[432] https://edebiyatvesanatakademisi.com/edebiyat-terimleri-mazmunlar/hirsiz-teshiri-ve-hirsiz-cezasi/36267 (17.05.2020).

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KEŞŞÂF TEFSİRİ'NİN İLMÎ BAĞLAMI

Çeşitli ilim dalları ile ilgilenen bir alim olan Zemahşerî, bu farklı alanlardaki gerek kendi birikimini gerekse döneminin ilmî müktesebatını tefsirine yansıtmıştır. Bunlar içerisinde dinî illimler doğal olarak büyük bir yer kaplamıştır. Keşşâf'ta dinî ilimlerin yanı sıra beşerî ve tabiî ilimlere de atıflar yapılmıştır. Bu bölümde Zemahşerî'nin tefsirinden hareketle onun ilmî düşüncesi ile dönemin ilmî ortamı arasındaki ilişki ortaya konmaya çalışılacaktır.

3.1. ZEMAHŞERÎ'NİN BİLGİYE YAKLAŞIMININ YANSIMALARI

Zemahşerî'nin yaşadığı dönemin bilimsel ortamı ile tefsirinin etkileşimine değinmeden önce, onun düşünce dünyasını daha açık ortaya koymak için tefsirindeki verilerden yola çıkarak; bilgiye yaklaşımı, dinî hükümlerde delil kabul ettiği kaynaklar ve ilim tahsiline verdiği önemi incelemek gerekmektedir.

3.1.1. Bilginin Kaynakları Hakkındaki Görüşleri

Zemahşerî bilgi kaynaklarını Hacc suresi 22. ayetin tefsiri sadedinde şöyle ifade etmiştir: *"İnsanlardan öylesi de vardır ki ne bir ilme ne bir rehbere ne de aydınlatan bir kitaba sahip olmaksızın Allah hakkında tartışır*." (Hacc 22/8) "Burada bahsedilen ilimden maksat; zarûrî ilim,[433] rehber; istidlâl ve nazar,[434] aydınlatıcı kitap ise vahiydir." Ayetin bu üç bilgiden birine dayanmayıp salt zan ve tahmin ile Allah hakkında tartışmaya girenleri anlattığını belirtmiştir.[435]

Bir başka ayette ise zarûrî ilmi tanımlamıştır: *"İsa, onların inkârlarını sezince, "Allah yolunda yardımcılarım kim?" dedi."* (Âli İmrân 3/52) "Ayette geçen sezmek fiili bilmek anlamına gelmektedir. Bu sezgi, tıpkı duyu organlarıyla sağlanan ve kendisinde şüphe olmayan ilim (zarûrî ilim) mesabesindedir."[436]

---

[433] Zârûrî bilgi, alimin şek ve şüpheyle kendisinden uzaklaştırması mümkün olmayan ilimdir. (Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 1/81). Cürcânî'ye göre, ilk öncüle dayanmaya ihtiyaç duymayan ilimdir. Bir yaratıcının varlığını ya da arâzların sonradan olduğunu bilmek gibi. (Şerîf Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rifât*, (Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-İlmiyye, 1983), 1/155).

[434] Nazar; marifetullaha ulaşmak ve hasımların şüphelerini yanıtlamak için tefekkür ve akıl yürütmede bulunmaktır. (Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse,* 1/75). İstidlâl; medlulün ispatlanması için delil getirmek anlamına gelir. (Cürcânî, *Ta'rîfât,* 1/17).

[435] Zemahşerî*, Keşşâf,* 3/133.

[436] Zemahşerî, *Keşşâf,* 1/342.

Aklın çıkarımları ile elde edilen istidlâlî bilgi ile duyu organlarının verilerine dayanan zarûrî bilgi arasında şüphe içermeleri açısından bir ayrım olduğunu ifade etmiştir. *"Hani İbrahim, 'Rabbim, bana ölüleri nasıl dirilttiğini göster.' demişti. (Allah ona) 'İnanmıyor musun?' deyince, 'Hayır (inandım) ancak kalbimin tatmin olması için' demişti."* (Bakara 2/260) ayetinde Hz. İbrahim'in diriltme konusunda kalbinin tam ikna olması ve yakîne ulaşmak için istidlâle dayanan bilmenin yanı sıra, duyulara dayanan zarûrî bilgiyi eklemek istediğini belirtmiştir. İstidlâlî bilgide, zarûrî bilginin aksine şüphe olması caizdir. Bu nedenle Hz. İbrahim, kalbinin tatmin olması için şüphe barındırmayan zarûrî bilgi istemiştir.[437]

Zemahşerî, zarûrî bilginin şüphe içermediği ve bu yüzden yakinî bilgi sağladığını ifade etmekle birlikte, Allah'a iman etmenin ve her türlü gaybî bilginin ancak istidlâl ile elde edileceğini savunmaktadır: *"Arşı yüklenen ve çevresinde bulunanlar, Rablerini överek tesbih ederler; O'na iman ederler."* (Mü'min 40/7) "Eğer melekler Mücessimenin dediği gibi Allah'ı doğrudan görselerdi imanla vasıflanmazlardı. Çünkü sadece gâip olan şeye inanmak, iman olarak ifade edilir. Bütün inananların imanı ancak nazar ve istidlâl yöntemiyle olur. Allah'ı bilmenin başka bir yolu yoktur."[438] Onun Allah hakkında teşbih ve tecsimi reddeden tenzihî bakış açısı, gayba inanmanın ilmî yöntemini, nazar ve istidlâl olarak kabul etmesi neticesini vermiştir.

Keşşâf tefsirinde yer alan bu açıklamalar, müfessirin bilginin kaynağı konusunda *sadık haber, akıl* ve *duyu organları* şeklinde belirlenen klasik taksimi kabul ettiğini göstermektedir.[439] Duyu organlarının verileri ile elde edilen zarûrî bilgiyi, şeksiz yakinî bilgi olarak tanımlasa da imanın alanına giren meselelerin istidlâlî bilgi ile kavranacağını düşünmektedir. İstidlâlî bilginin, zann-ı galibe dayanan verilerle sağlandığını ve bunun bilgi değeri taşıdığını vurgulamaktadır. Salt zan ve tahmine dayalı çıkarımlar ise üç temel bilgi edinme yöntemi ile desteklenmediği sürece bir delil gücüne sahip değildirler. Bu açıdan mezhep düşüncesine uyarak,[440] taklit yoluyla elde edilen bilgilere bir değer yüklemez: *"Onlar bir kötülük yaptıkları zaman "babalarımızı bu yolda bulduk. Allah da bize bunu emretti" derler. De ki: Allah*

[437] Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/ 289.
[438] Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/44; Ayrıca bkz. Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 88-90.
[439] Bkz. Ebu Mansûr el-Mâturîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, tah: Fethullah Halîf, (El-İskenderiyye: Daru'l-Camiatü'l-Mısriyye, t.y.), 7.
[440] Kâdî, taklidi bilgiye götüren vasıtalardan görmemektedir. (*Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 99-100).

kötülüğü emretmez." (A'râf 7/28) "Öne sürdükleri bu iki mazeret de batıldır. İlki, taklittir. Taklit, bilgi yöntemlerinden biri değildir. İkincisi ise Allah'a iftira etmek ve onun sıfatlarında inkara gitmek demektir. Hasan Basrî, "Hz. peygamber Araplara gönderildiğinde onlar, günahlarını Allah'a yükleyen Kaderriyeden olan mücbire kimselerdi." demiştir. Çünkü Allah'ın kabih fiil yapması, bunu gerektiren bir sebep bulunmaması, bununla birlikte kabih fiil işlememesini gerektiren sebeplerin varlığı dolayısıyla imkansızdır."[441] Görüldüğü üzere müfessir, mezhebinin hüsün-kubuh meselesine yaklaşımı doğrultusunda ayeti tefsir ederek, taklidî bilgiyi öncelikle yöntem olarak, sonra da Allah'ın adalet sıfatına zıt düşmesi sebebiyle reddetmiştir. Benzer şekilde *"Şu bizim kavmimiz Allah'tan başka tanrılar edindiler. Bari bu tanrılar konusunda açık bir delil getirseler."* (Kehf 18/15) ayetinin tefsirinde açık delil ifadesinin inkarcıları susturmak için geldiğini, çünkü puta tapma konusunda delil getirmenin imkânsız olduğunu söylemiştir. Bunu da taklitçiliğin geçersiz olduğuna bir delil olarak zikretmiş ve dinî bir meselenin doğru ve kesin olması için hüccet gerektiğini belirtmiştir.[442]

3.1.2. Dinî Alanda Kabul Ettiği Deliller ve Aralarındaki Hiyerarşi

Zemahşerî, dinî alanda bir hüküm vermek için aklî ve dinî delillere dayanmak gerektiğini düşünmektedir. O, bu delilleri hiyerarşik bir düzen içerisinde, *"Kur'ân, uydurulabilecek bir söz değildir. Fakat kendinden öncekileri tasdik eden, her şeyi ayrı ayrı açıklayan bir kitaptır."* (Yûsuf 12/111) ayetinin tefsiri bağlamında ortaya koymuştur: "Kur'ân, dinî alanda ihtiyaç duyulan her şeyi açıklayan kitaptır. Çünkü Kur'ân, aklın delillerinden sonra sünnet, icmâ' ve kıyasın dayandığı kanundur."[443]

Zemahşerî bu ifadeleriyle, Kur'ân'ın kapsam alanını dinî konular ile sınırlandırmış ve onu akıldan sonra ikinci kaynak olarak göstermiştir. Sırasıyla sünnet, icmâ' ve kıyası Kur'ân'a dayandırması şeklindeki hiyerarşi, ihtilaf durumunda sünnetin Kur'ân'a arz edileceği ve Kur'ân'ın ise aklın çıkarımlarına uygun te'vil edileceği anlamına gelmektedir.[444] Bununla birlikte Mu'tezile mezhebine göre aklın

[441] Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/93-94.
[442] Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/644.
[443] Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/467.
[444] Benzer bir çıkarım için bkz. Hansu, *Mu'tezile ve Hadis*, 86.

fonksiyonu inanca taalluk eden konularla sınırlıdır. Amelî konularda nakil geçerli olup, aklın bu konuda hüküm verme yetkisi bulunmamaktadır.[445]

3.1.2.1. Akıl Delili ve Dinî Meselelerdeki Yeri

Mu'tezile mezhebi, akılcı yönleriyle temayüz etmiş itikadî bir ekoldür. Zemahşerî'ye göre diğer dinî kaynakların delil niteliği taşıyıp taşımadığı akıl ile anlaşıldığı için, aklın istidlâl ve nazarla ulaştığı çıkarımlar delillerin ilkidir. Bu bağlamda Zemahşerî Mu'tezilenin, insanın şeriat gelmeden önce aklî yetenekleri ölçüsünde mükellef olduğu şeklindeki görüşünü paylaşmaktadır. *"Doğru yola ilettikten sonra, sakınacakları şeyleri kendilerine apaçık bildirmedikçe, Allah bir toplumu saptıracak değildir."* (Tevbe 9/115) ayetinde akıl ile bilinebilecek meselelerden; sadık haberi tasdik etmek, emaneti geri vermek gibi konularda vahyin gerekli olmadığını söylemiştir. Vahiyle bildirilenler; insanların akıl ile bilemeyecekleri ve onlara yasaklanmış meselelerdir.[446]

"Müjdeleyiciler ve uyarıcılar olarak peygamberler gönderdik ki, peygamberlerden sonra insanların Allah'a karşı bir bahaneleri olmasın." (Nisâ 4/164) ayetini de aynı inanç üzere te'vil eden Zemahşerî, bu görüşe diğerlerinden gelebilecek bir eleştiriye karşı kendisine şunu sormuştur: "İnsan içine yerleştirilmiş olan nazar kudreti ile bu imana ulaşabilir. Buna rağmen nasıl peygamber gelmeden önce insanların Allah'a karşı bahaneleri bulunabilir?" dersen, şöyle derim: Peygamber kendisine vahyedileni tebliğ etmenin yanında, insanları gafletten uyandırmak ve düşünmeye teşvik etmek için gönderilir. Ehl-i Adl ve Tevhid alimlerinin yaptığı da budur."[447] Bu düşünce aynı zamanda Mu'tezilenin beş esasından olan emr-i bi'l-ma'ruf ve nehy-i ani'l-münker ilkesini, peygamberin tebliğ vazifesini ondan sonra üstlenmek olarak kabul ettiklerini göstermektedir.

Zemahşerî akılcılıkta aşırı gitmemiştir. *"Rabbimden bana apaçık deliller gelince, Allah'ı bırakıp da taptıklarınıza tapmam bana yasaklandı."* (Mü'min 40/66) ayetinin tefsirinde kendisine, "Hz. Peygamber kendisine deliller gelmeden önce akılla puta tapmaktan yasaklanmamış mıydı?" şeklinde muhtemel bir soru yöneltmiştir. Bu soruya naklî delillerin, aklî delilleri desteklemek için geldiğini söyleyerek cevap

[445] Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, tah: Mahmud Muhammed Kâsım, (Kahire: b.y, 1960-1965), 15/27.
[446] Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/293.
[447] Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/551.

vermiştir. Ayette iki delilin birlikte kullanıldığını belirten müfessir, akıl tek başına yeterli olsa da sem'î bilgi[448] ile aklın çıkarımlarının birlikte daha etkili olacağını ifade etmiştir.[449]

Onun aklı tek başına yeterli gördüğü alan, Allah'ın uluhiyet ve vahdaniyetini bilme konusudur. Allah'ı bilmenin, yalnızca nazar ve istidlâle dayanan istidlâlî bilgi ile mümkün olduğunu düşünmektedir. Bu konuda diğer delillerde yer alan bilgiler ise aklın istidlâl ile ulaşacağı neticeleri desteklemek amacıyla gelmiştir. Bu tavır, dinî delilleri göz ardı eden ya da aklı yücelten bir tavır olarak değerlendirilmemelidir. Mesela *"Dini Allah'a has kılarak ona ibadet etmekle emrolundum."* (Zümer 39/11) ayetinde dini Allah'a has kılmayı; akıl ve vahiy delilleriyle dini şirkten ve riyadan arındırmak şeklinde ifade etmiştir.[450] Yine *"Allah'tan başkasına kulluk etmem yasaklandı."* (En'âm 6/56) ayetini ise "Benliğime yerleştirilmiş aklî deliller ve bana verilmiş sem'î delillerden dolayı başkasına kulluk etmekten men edildim." sözleriyle açıklamıştır.[451] Bu örneklerde Zemahşerî'nin akıl ile bilenebileceğini ifade ettiği konuda dahi akıl-nakil dengesini kurduğu ve ölçülü bir akılcılığa sahip olduğu açıkça görülmektedir.

3.1.2.2. Kur'ân Delili ve Kur'ân'ın Sübûtu İle ilgili Tartışmalara Yaklaşımı

Zemahşerî'nin aklî delilden sonra ikinci sıraya koyduğu delil Kur'ân'dır. Mu'tezile mezhebi, Kur'an'ın icmalen ve tafsilen sübûtunun kesin olduğu ve içinde tahrif, noksan ve ziyade barındırmadığını kabul etmektedirler.[452] Nitekim Zemahşerî, *"İman edenler hâla bilmediler mi ki, Allah dileseydi bütün insanları hidayete erdirirdi?"* (Ra'd 13/31) ayetinde geçen اَفَلَمْ يَأْيْئَسِ (bilmediler mi?) fiilinin Sahabeden bir grup tarafından أفلم يتبين şeklinde okunduğunu ve bunun tefsir kabilinden bir açıklama olduğunu söylemiştir. Bununla birlikte bu kıraat farklılığını; vahiy katibinin uyuklar vaziyette iken, يَأْيْئَس fiilindeki sin harfinin dişlerini eşit şekilde yazarak, يتبين şeklinde okunmasına sebep olmasıyla açıklayanları sert eleştirir: "Bu ve benzeri iddialar, bâtılın önünden ve arkasından yanaşamayacağı Kur'ân[453] hakkında kabul edilemez iddialardır. Nasıl böyle bir yanlışlık iki kapak arasında kaydedilmiş imam

[448] Naklî delilleri kastediyor.
[449] Zemahşerî, *Keşşâf,* 4/67.
[450] Zemahşerî, *Keşşâf,* 4/13.
[451] Zemahşerî, *Keşşâf,* 2/29.
[452] Hansu, *Mutezile ve Hadis,* 82.
[453] Fâtır 41/42.

mushafında gözden kaçmış olabilir? Bu mushaf, Allah'ın dini konusunda çok hassas davranan ve küçük-büyük hiçbir şeyi önemsiz görmeyen titiz büyüklerin ellerinde dolaşıyordu. Onlar özellikle üzerine dinin bina edildiği kuralların kaynağı olan, bu kanun koyucu hakkında daha dikkatliydiler. Allah'a yemin olsun ki şüphesiz bu iftiradır."[454]

Zemahşerî'nin eleştirdiği bu açıklamaya çağdaşı olan ve Şiî temayülü ile bilinen Şehristânî'nin de (548/1154) değindiği görülmektedir. Şehristânî, Hz. Aişe'nin bazı harflerin yazılışında müstensih hatasından bahsettiğini söylemiştir. Bu durumu aklen kabul etmeyen Şehristânî, Sahabenin bir hatayı farkedip buna rağmen "Araplar, bu hataları okuma esnasında düzeltirler."[455] dediklerini düşünmeyi doğru bulmaz. Ancak bu rivayetler ona göre Kur'ân'ın sübûtunun kat'î olması noktasına şüphe düşürmektedir: "Hâl şu ki Kur'an harfleriyle ilgili olarak sayısız ihtilâf bulunmaktadır. Bu ihtilâfların bir kısmı harflerin imlasıyla ilgili iken, bir kısmı onların okunuşlarıyla ilgilidir. Bütün bu fikir ayrılıklarına rağmen, mushafın iki kapağı arasında bulunanların tamamının Allah kelamı olduğu hususundaki bir icmâ', nasıl sahîh bir icmâ' olabilir ki?"[456]

Zemahşerî'nin Kur'ân'ın tahrifi konusundaki tepkisi, Şehristânî'nin yukarıdaki ifadeleriyle birlikte değerlendirildiğinde daha anlaşılır olmaktadır. Zemahşerî, Şianın Kur'ân'ın sübûtü konusundaki görüşlerine tepki göstermek ve onu bir araya getiren Sahabenin Kur'ân'ın cem edilmesindeki masumiyetini savunmak amacıyla, Kur'ân'da en küçük bir tahrifin dahi olmadığını vurgulama ihtiyacı hissetmiştir.

Müfessirin tahrif iddialarına yanıt verdiği bir diğer örnek Nisâ suresi 162. ayette geçen وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ *"Namaz kılanlar."* (Nisâ 4/162) ifadesidir. Müfessir وَالْمُقِيمِينَ kelimesinin, namazın faziletini beyan etmek için övgü babından nasb olarak geldiğini söylemiştir. Bu şekildeki kullanımı, mushaf hattında bir yanlışlık olduğuna delil olarak ileri sürenleri; Arap diline vakıf olmamak ve Kur'ân hakkında derince düşünmemekle itham etmiştir. Tevrat'ta ve İncil'de örnek gösterilen Sahabe nesli[457] İslam'a toz kondurmama ve itirazları bertaraf etmek konusunda son derece hassas

[454] Zemahşerî, *Keşşâf,* 2/485.
[455] Bu ifade için bkz. Tabersî, *Mecmeu'l-Beyân*, 3/231.
[456] Muhammed b. Abdülkerim Şehristânî, *Mefâtîhu'l-Esrâr ve Mesâbîhu'l-Ebrâr*, nşr. Muhammed Âzerşeb, (Tahran: Mîrâs-ı Mektûb, 2008), 13.
[457] Fetih 48/29.

davranmışlardır. Bundan dolayı Allah'ın kitabında kendilerinden sonrakilerin kapatacağı bir noksanlık ya da yamamaları gereken bir gedik bırakmadıklarının ısrarla altını çizmiştir.[458]

Bu eleştirilerin yöneldiği kimseler söz konusu kelimenin mansub yazılması hakkında Hz. Aişe'den nakledilen "Bu katiplerin işidir onu yazarken hata yaptılar. Allah'ın kitabında böyle şeyler vardır. Araplar onları ileride dilleri ile düzelteceklerdir." rivayetiyle delil getiren kimseler olmalıdır. Bu rivayete tefsirlerinde yer veren Şiî müfessirler Tûsî ve Tabersî Sahabenin Kur'ân'ı insanlara hatalı bir şekilde öğretmeyeceklerini, onların vahyi Hz. Peygamberden alan önderler olduğuna vurgu yaparak bu bilgiye itibar etmemişlerdir.[459]

Görüldüğü üzere Zemahşerî, Kur'ân'da en küçük bir tahrifi dahi kabul etmemektedir. *"Sana Kitab'ı hak, önündeki kitapları doğrulayıcı, onları gözetici olarak indirdik."* (Mâide 5/48) ayetinin tefsiri bağlamında Kur'ân'ın önceki kitapların sıhhat ve sübûtuna şahitlik yaptığını, Allah tarafından gözetlenerek bozulma ve değiştirilmeden korunduğunu belirtmiştir. Ayrıca bütün beldelerde bulunan hafızların her birinin Kur'ân'dan bir harf, hareke ya da sükûn dahi değişse fark edeceklerini ve tepkilerini göstereceklerini söylemiştir.[460]

Bu noktada dikkat çeken bir durum vardır: Zemahşerî, Kur'ân'da tahrif olduğuna dair rivayetleri, doğrudan zikretmeme konusunda oldukça hassas davranmaktadır. Bu kabul edilemez bilgileri açıktan vermek yerine, onları reddederek kapalı bir şekilde işaret etmeyi tercih etmiştir. Ayrıca Sahabenin Kur'ân'ı korumadaki titizliklerine yaptığı yoğun vurgu da onlara olan saygısını göstermektedir.

Onun bu konu üzerinde bu denli durmasında, ğulât-ı Şiadan sayılan Bâtıniyye fırkasının o dönemde çok güçlü olması etkili olmalıdır. Çünkü Kur'ân'a yönelik bu tarz tahrif iddiaları[461] 3/9. asrın ikinci yarısında Bâtıniyye[462] tarafından yoğun bir

---

[458] Zemahşerî, *Keşşâf,* 1/550.
[459] Tûsî, *et-Tibyân,* 3/ 389-390; Tabersî, *Mecmeu'l-Beyân,* 3/231.
[460] Zemahşerî, *Keşşâf,* 1/596-597.
[461] Şiî müfessir Kummî'nin iddiaları için bkz. Nesrişah Saylan, "Kummî Tefsirinde Kur'ân'ın Metni Konusundaki Tahrif İddialarının İncelenmesi", *Cumhuriyet İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/3 (2017), 1543 vd.
[462] Kur'ân'dan bazı kısımların çıkarıldığını ve içerisinde noksanlıklar bulunduğunu ifade eden ve Ğulât-ı Şiadan olan Bâtıniyye hareketi, hicrî 2. asırda ilk nüvelerini atmış ve dönem dönem yükselişe geçmiştir. Mu'tezile ve ehl-i Sünnet bu fırkanın kaynağını Mecusilik, Yahudilik ve Sâbiîlik gibi inançlara dayandırmaktadır. (Avni İlhan, "Bâtıniyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/190-194).

şekilde dile getirilmeye başlanmıştır.[463] Ayrıca her iki rivayetin de Şianın kendisine karşı olumsuz bir tutuma sahip olduğu, Hz. Aişe'ye dayandırılması dikkat çekicidir. Selçuklu döneminde oldukça güçlenen bu hareketin, bir takım terör olayları gerçekleştirdiği, içlerinde ünlü vezir Nizamülmülk'ün de[464] bulunduğu birçok devlet adamı ve Sünnî alime suikast düzenledikleri,[465] Selçuklu Devletinin onlarla fikrî mücadele edebilmek için ülkenin önemli merkezlerine medreseler açtığı bilinmektedir.[466] Nitekim Gazâlî'nin *el-Munkız* isimli eserinde eleştirdiği gruplardan biri de Bâtıniyye olmuştur.[467] Zemahşerî'nin Kur'ân'ın i'câzını, kelamın nazım ve belâgatına dayandırdığı ve bütün dinî bilgilerin kaynağını Kur'ân kabul ettiği bilgisi dikkate alınınca,[468] onun bu hassasiyeti daha anlaşılır olmaktadır. Onun yaptığı savunmalar, bu tarz tahrif iddialarına karşı, Kur'ân'ın sübûtunu muhafaza etme çabasıyla geliştirilmiş bir tepkidir.

3.1.2.3. Sünnet Delili ve Sünnetin Kaynağı Hakkındaki Görüşleri

Zemahşerî'nin dinî alanda kabul ettiği üçüncü delil sünnettir. *"O elçi onlara kitabı ve hikmeti öğretti."* (Cum'a 2/62) ayetinde geçen kitabın Kur'ân, hikmetin ise sünnet olduğunu ifade etmiştir.[469]

Sünnetin kaynağı bağlamında tartışılan "Hz. Peygamberin sözleri vahiy mi yoksa kendi içtihadı mıdır?" konusunda şöyle demiştir: *"O, hevasından konuşmaz, söyledikleri vahiyden başkası değildir."* (Necm 53/2-3) Bu ayet, Kur'ân'ın Hz. Peygamberin hevasına ve reyine dayanmadığını, Allah'tan gelen bir vahiy olduğunu beyan etmektedir. Peygamberlerin içtihat yapmayıp, sözlerinin vahiy olduğuna bu ayeti delil sunanlara ise şöyle yanıt vermiştir: "Ayet, Allah peygamberlerin içtihadına

---

[463] Mehmet Ümit, "Kur'an'a Yönelik Tahrif İddialarına Zeydî Tepki", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/9 (2006/1), 65-66 vd.
[464] Nizamülmülk 1092 senesi Ramazan ayında Bağdat'dan İsfehan'a dönerken Nihavend'de Bâtıniler tarafından öldürülmüştür. (Ebu'l-Hasen İzzüddin İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fî't-Tarîh*, (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1997), 8/554).
[465] Bâtınîlerin katlettiği devlet adamları için bkz. Ayşe Atıcı, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nda Bâtınî Hareketi*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005), (Ekler, Tablo I: Bâtinîler'ce Suikasta Uğrayan, Öldürülen Devlet Adamlarının Listesi), II-III.
[466] Ahmet Ocak, "Bir Terör Örgütü Olarak "Bâtınîlik" ve Selçuklu Ülkesindeki Faaliyetleri", *Dinî Araştırmalar* 7/20, 176.
[467] Ebu Hâmid Muhammed el-Gazâlî, *el-Munkız mine'd-Dalâl*, (Mısır: Dâru'l-Kütübi'l-Hadise, t.y.), 158 vd. 103 vd. Ayrıca Şia'nın tahrif iddiaları için bkz. Sabuhi Şahavatov, "İmâmiyye Şîası'nın Kur'ân'ın Tahrifi Konusuna Yaklaşımı", *Usûl: İslam Araştırmaları* 22/14 (2014), 50-55.
[468] Zemahşerî, *Keşşâf,* 2/485, 4/283.
[469] Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/383.

izin verdiğinde, onların içtihatlarının hepsi vahye dayanır, hevalarından konuşmazlar anlamına gelmektedir."[470]

Zemahşerî, burada vahiy ile Kur'ân'ı kastetmektedir ve sünnetin Kur'ân gibi vahiyle gelmeyip Hz. Peygamberin Kur'ân'a dayanan içtihatları olduğunu ifade etmektedir. Bu durumda, gayr-i metlüv vahiy olarak ifade edilen, Kur'ân dışı vahyi kabul etmediği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Hz. Peygamberin sünneti, Mu'tezileye göre bir bilgi kaynağıdır.[471] Mezhebin önde gelenlerinden Kâdî Abdulcebbâr, sübûtu ve delaleti kesin olan sünnetin, Kur'ân seviyesinde bir delil olduğunu söylemiştir.[472] Zemahşerî de mütevatir sünnetin, Kur'ân seviyesinde bilgi değeri taşıdığını düşünmektedir.[473] Ancak sünnetin, kaynak olarak doğrudan ilahî bir niteliğe sahip olduğu düşüncesinde değildir.

Zemahşerî öncesi usûl geleneğinde sünnete yaklaşım farklılıklar göstermektedir. İmam Şafiî (204/820), İbn Hazm[474] ve Gazâlî, sünneti gayr-i metlüv vahiy olarak kabul etmektedirler.[475] Debûsî ve Serahsî ise sünnetin bir kısmının vahiy olduğunu düşünmektedirler.[476] Zemahşerî düşüncesinde olduğu gibi Kur'ân dışında hiçbir vahiy bulunmadığı şeklindeki görüş, son dönem alimlerinden Subhî Salih (1986) ve bazı akademisyenler[477] tarafından da dile getirilmiştir.

3.1.2.4. İcmâ'ın Delil Değeri ve Hakkındaki Tartışmalara Yaklaşımı

Müfessir, icmâ'ın dinî alanda Kur'ân ve sünnet gibi bir hüccet olduğunu düşünmektedir. Bu bağlamda *"Kim Peygamber'e karşı çıkar ve müminlerin yolundan başka bir yola giderse..."* (Nisâ 4/115) ayetinin, müminlerin yolunun dosdoğru haniflik olduğunu açıkladığını belirtmiştir. Bu ayetin hem icmâ'ın delil olduğuna hem de ona muhalefet edilemeyeceğine delil olduğunu söylemiştir: "Çünkü Allah,

---

[470] Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/283.
[471] Bkz. Hansu, *Mutezile ve Hadis*, 82-83.
[472] Kâdî, *Muğnî,* 17/90.
[473] Zemahşerî, *Keşşâf,* 2/578.
[474] Ebu Muhammed Ali İbn Hazm, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, tah: Şeyh Muhammed Ahmed Şakir, (Beyrut: Daru'l-Âfâki'l-Cedîde, t.y.), 1/ 96/97.
[475] Ebu Hâmid Muhammed el-Gazâlî, *el-Mustasfâ*, tah: Muhammed Abdusselam Abdüşşâfi', (y.y.: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 1/103.
[476] İbn İsa ed-Debûsî, *Takvîmü'l-Edille fî Usûli'l-Fıkh*, tah: Halil Muhyiddin, (y.y.: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 232; Şemsü'l-Eimme es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, t.y.) 2/72.
[477] Subhi Salih, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, (y.y: Daru'l-İlm, 2000) 33-36; Ahmet Akbulut, *Nübüvvet Meselesi Üzerine*, (Ankara: Birleşik Dağıtım,1992), 62 vd; Mevlüt Güngör, "Kur'ân'a göre Kur'ân'dan başka bir vahiy var mıdır?" *Tefsirin Dünü ve Bugünü Sempozyumu*, (Samsun: Kardeşler Matbaası, 1992), 125-138.

müminlerin yolundan başkasına tâbi olmak ile Peygambere karşı çıkmayı şart cümlesinde birlikte zikretmiş ve ceza cümlesinde bunun şiddetli bir azabı gerektirdiğini belirtmiştir. Böylelikle Hz. Peygamberi veli edinmek nasıl zorunlu ise müminlerin yoluna uymak da zorunludur."[478]

Burada kastettiği müminler, Sahabe olmalıdır, yani onun kabul ettiği icmâ', Sahabe icmâ'ıdır. Çünkü söz konusu ayetin icmâ'a teşvik ettiğini belirten Zemahşerî, Hz. Peygamberin Sahabesine uyan ve onların sözlerini rehber edinen ümmetinden razı olduğunu söylemiştir. Bu bağlamda Hz. Peygamberin "Ashabım yıldızlar gibidir, hangisini takip ederseniz hidayet olursunuz." hadisini hatırlatması Sahabe icmâ'ına işaret etmektedir.[479] Sonraki dönemlerde icmâ'ın gerçekleşeceğini kabul etse bile bu, ancak Mu'tezile alimlerine ait bir icmâ' olabilir. Çünkü Zemahşerî, Tevhid ve Adalet ehli dışındaki inanç sahiplerinin, İslam dini üzere olmadıklarını düşünmektedir.[480]

Ayrıca Nazzâm (231/845) hariç Mu'tezile mezhebinin icmâ'ı kabul ettiği bilinmektedir.[481] İcmâ'ı reddedenler ise Hâriciyye ve Şia fırkalarıdır.[482] Onların bu reddi siyasî bir niteliğe sahip olup, mezhep inanışlarının bir sonucudur.[483] Nitekim usûl eserlerinde geliştirilen icmâ' teorisindeki "ümmetin ismeti" kavramının, Şiî anlayışta inanç esaslarından biri haline gelmiş "masum imam" düşüncesinin imamı, ümmetin akıl ve idrakine önceleyen inançlarına tepki olarak geliştirilmiş olduğu düşünülmektedir. Ayrıca Kur'ân'a yönelik gerçekleşebilecek bir manevî tahrif tehlikesine karşı, içtihat hürriyetini Kur'ân ve sünnet dışında ümmetin ortak kanaatini ifade eden icmâ' ile sınırlamak, aşırı yorumlara karşı bir önlem çabasının ürünüdür.[484] Bu noktada Zemahşerî, Bâtınîyye'nin aşırı te'villerine bir eleştiri olarak, icmâ'ın delil değerini vurgulamış olabilir.

---

[478] Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/526. Gazâlî bu âyetlerin delaletinin zayıf olduğunu savunmuş, bunların hiçbirinin maksadı (icmâ'ı) açıkça ifade etmediğini, Nîsâ sûresinin 115. âyetinin kısmen kuvvetli bir delâlete sahip sayılabilirse de onun da icmâ' anlamı için sevk edildiği kanaatinde olmadığını ifade etmiştir. (Gazâlî, *Mustasfâ,* 138).

[479] Zemahşerî*, Keşşâf,* 2/572-573.

[480] Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/322-324

[481] Bkz. Hansu, *Mutezile ve Hadis,* 83.

[482] Şa'ban, *İslam Hukuk İlminin Esasları,* 108; Vehbi Yavuz, "İcma'ın Hakikati ve İslâm Teşri'indeki Önemi", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 3 (2004), 95.

[483] Yavuz, "İcma'ın Hakikati", 102.

[484] Berat Sarıkaya, "İcmâ Delili Üzerindeki İhtilaf Ve Delalet Bakımından İtikadi Konularda İcmâ", *Kelam Araştırmaları Dergisi* 15/2 (2017), 324-325.

3.1.2.5. Kıyasın Delil Değeri ve Hakkındaki Tartışmalara Yaklaşımı

Zemahşerî, kıyası şer'î delillerden birisi kabul etmiş ve buna Kur'ân ayetlerinden delil getirmiştir. "*Andolsun, ilk yaratılışı bildiniz. Düşünüp ibret almanız gerekmez mi?"* (Vâkıa 56/62) ayetini kıyasın sahih olduğuna delil sunmuştur. Çünkü ayet ikinci yaratılışı, ilk yaratılışa kıyas etmeyenleri cahil saymıştır.[485] *"Bugün dininizi kemale erdirdim."* (Mâide 5/3) ayetini ise "Mükellef olunan konularda ihtiyaç duyulan helal-haramın öğrenilmesi, şeriate, kıyasın kanunlarına ve içtihat yöntemlerine vakıf olunması kemale ermiştir." sözleriyle açıklamıştır.[486] Bu yoruma binaen hemen akabinde gelen *"Sana helal olan şeyleri sorarlar."* (Mâide 5/4) ayetindeki helallerin; Kitap, sünnet ve müçtehitlerin kıyası ile haram olduğuna dair bir bilgi gelmeyen her şey olduğunu söylemiştir.[487] Böylelikle kıyas ile hüküm verilebileceğine işaret etmiştir.

Gelenekte kıyas delilini kabul etmeyenler de mevcuttur. Mu'tezileden Nazzâm ve onu tâbi olan bir grup[488] Râfizîlerin bir kısmı, İbâziyye, Ezârika ve Hâricîlerin çoğunluğu şer'î kıyası kabul etmemektedir.[489] Onların bu görüşe delil getirdikleri ayetlerden birisi *"Sana bu kitabı her şeyi açıklayıcı olarak indirdik."* (Nahl 16/89) ayetidir.[490] Zemahşerî'nin bu ayete yaklaşımı ise onu delil sayarak kıyası reddedenlere cevap niteliği taşımaktadır: "Ayette geçen her şeyi açıklayıcı ifadesinden maksat, Kur'ân'ın din işleri ile ilgili bütün meseleleri açıklamasıdır. Bazı konularda nass vardır bazılarını ise Allah, elçisine tâbi olunmasını ve itaat edilmesini emrederek sünnete havale etmiştir. Onun hevasından konuşmayacağı söylenmiştir. Ayrıca *"Kim müminlerin dışında bir yol tutarsa…"* (Nisâ 4/115) ayeti ile icmâ'a teşvik etmiştir. Hz. Peygamber, Sahabesine uyan ve onların sözlerini rehber edinen ümmetinden razı olmuş ve "Ashabım yıldızlar gibidir hangisini takip ederseniz, hidayet olursunuz."[491] buyurmuştur. Ulema da içtihat etmiş, kıyasta bulunmuş ve bu ikisinin yollarını ortaya

---

[485] Zemahşerî, *Keşşâf,* 4/323.
[486] Zemahşerî, *Keşşâf,* 1/564.
[487] Zemahşerî, *Keşşâf,* 1/565.
[488] Kıyası reddeden diğer Mu'tezilîler ve Nazzâm'ın kıyası red sebepleri ile aklî-şerî kıyas ayrımı için Bkz. Mustafa Türkan, "Mu'tezilî Âlimlere Göre Kıyasın Delil Değeri", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 1 (2014), 71, 77-78; Hansu, *Mutezile ve Hadis,* 82.
[489] İmamu'l Harameyn el-Cüveynî, *el-Burhân fi Usûli'l-Fıkh,* (Katar: b.y., 1399), 750.
[490] Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*, tah: Halil Elmîs, (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403), 2/230.
[491] İbn Abdi'l-Berr, *Câmiu Beyani'l-İlmive Fadlih,* tah: Übeyy el-Eşbâl ez-Züheyrî, (Memleketü'l-Arabbiyeti's-Suudiyye: Daru'l-İbnü'l-Cevzî, 1994), 2/925.

koymuşlardır. Dolayısıyla sünnet, icmâ‘, kıyas ve içtihat Kitabın açıklayıcı olmasının sonucudur. Böylelikle Kitap da her şeyi açıklayan kaynak olmuştur.”[492]

Zemahşerî bu açıklamalarıyla, Kur’ân’ın dinî alanda tek başına bir kaynak olmadığı ancak bütün delillerin kendisine dayandığı ve meşruiyetlerini Kur’ân’dan aldıklarını ifade etmektedir. Nitekim Kur’ân hakkındaki “dinin bina edildiği kuralların kaynağı olan kanun koyucu” tanımı, onun bu düşüncesini ortaya koymaktadır.

Yine söz konusu Nahl 89. ayetin tefsirinde Kur’ân’ın kapsam alanına ilişkin “din işleri ile ilgili her şeyi açıklayıcı” cümlesiyle yaptığı tahsis dikkat çekicidir. Çünkü hem kendi dönemi hem de sonraki dönemlerde ilim dünyasını oldukça etkilemiş Zemahşerî’nin çağdaşı Gazâlî, *Cevâhiru’l-Kur’ân* isimli eserinde, Kur’ân’ın dinî ve fennî ilimlerin hepsiyle alakalı ilkesel bilgiler barındırdığını söylemiştir. O, böylelikle Kur’ân’ın kapsam alanını genişletmiş ve Kur’ân’ın bu özelliğini, Allah’ın bilgisinin sonsuz olmasıyla izah etmiştir.[493]

Zemahşerî’nin açıklamalarından Gazâlî’nin bu görüşünü paylaşmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim Gazâlî’den sonra Râzî ile devam eden bilimsel tefsir yöntemi ciddi eleştirilere maruz kalmıştır.[494] Özellikle dil açısından yapılan eleştiriler; Kur’ân’ın nazil olduğu dönemde Arapların fikrî ve ilmî düzeyini dikkate almasının gerekliliği ve vahyin bu düzeyin üstünde olmasının Kur’ân’ın muhatabın seviyesine uygun söz söyleme sanatı olan meânî özelliğini ortadan kaldırarak, onlara güç yetiremeyecekleri şeyin yüklenmesi anlamına geleceği noktasında gerçekleşmiştir.[495] Mu‘tezilenin adalet prensipleri ve Zemahşerî’nin Kur’ân’ın i‘câzı hakkındaki görüşleri göz önünde bulundurulduğunda, bu eleştirinin gerekçelerini paylaştıkları görülür. Taberî, Mâtûridî gibi müfessirler de bu ayeti dinî alanla ilgili bilgiler olarak anlamış ancak özellikle “din işleri” vurgusu yapmamışlardır.[496] Zemahşerî’nin bu vurgusu, Gazâlî’nin ileri sürdüğü Kur’ân anlayışına[497] bir red içeriyor olabilir. Müfessirin vahyin muhtevasına yönelik koyduğu sınırlar daha isabetli görünmektedir.

---

[492] Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/572-573.
[493] Ebu Hâmid Muhammed el-Gazâlî, *Cevâhiru’l-Kur’ân*, tah: Muhammed Reşid Rıza, (Beyrut: Daru İhyai’l-Ulûm, 1986), 44-47.
[494] İbrahim İbn Musa eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât,* tah: Ebû Ubeyde (y.y.: Daru İbn Affân, 1997), 2/127-131; Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-Müfessirûn*, (Kahire: Mektebetü Vehbe, t.y.) 2/ 359-362; Celal Kırca, *Kur’ân ve Fen Bilimleri*, (İstanbul: Marifet Yayınları, t.y.), 69-70.
[495] Şâtıbî, *Muvâfakât*, 2/129-131.
[496] Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 17/278; Mâturîdî, *Te’vîlât,* 6/554.
[497] Gazâlî’nin Kur’ân anlayışı için Bkz. Mesut Okumuş, *Kur’ân’ın Çok Boyutlu Okunuşu-İmam Gazâlî Okunuşu-*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006), 99-111.

3.1.2.5.1. Zann-ı Galibin Bilgi Değeri ve İçtihada Yaklaşımı

Zann-ı galib ve içtihat konusunu, kıyasın bir alt başlığı olarak ele almamızın sebebi; içtihat faaliyetinin esasının zann-ı galib olması ve kıyasın içtihada dayanmasından kaynaklanmaktadır.[498] Hatta İmam Şâfiî, içtihat ile kıyası aynı görmektedir.[499]

Zemahşerî, kıyası delil kabul etmesinin doğal sonucu olarak, zann-ı galibe de bilgi değeri yüklemektedir: *"Ben hesapla karşılaşacağımı biliyordum.* (ظَنَنْت)*"* (Hâkka 69/20) ayetinde geçen zannetmek fiilinin, bilmek anlamına geldiğini ve zannın, bilgi işlevi gördüğüne değinmiştir. Buna delil olarak da zann-ı galibe dayanan sonuçların adetlerde ve hükümlerde bilgi yerine kullanıldığını hatırlatmıştır.[500] Aynı şekilde *"Ne kadar kaldınız? dedi. Bir gün veya daha az bir müddet kaldık dediler."* (Kehf 18/19) ayetinde geçen cevabın, zann-ı galibe dayandığını, bunu da zann-ı galib ile içtihat etmenin caiz olduğuna delil göstermiştir. Böyle bir hükmün, yanlış olması durumunda eğer cevaz verilmişse hata sayılıp, yalan sayılamayacağını belirtmiştir.[501]

Yine *"Eğer onların mümin kadınlar olduklarını bilirseniz.* (عَلِمْتُمُوهُنَّ) " (Mümtehine 60/10) ayetinde geçen bilmek fiilinin, zannetmek manasına sahip olduğunu ve "bilmeye güç yetirebildiğiniz oranda" demek olduğunu söylemiştir. Güç yetirilebilen miktarın mümin kadınlardan yemin almak ve dışsal alametlere bakarak kanaate varmak olduğunu ve bu yolla elde edilen bilginin zann-ı galib sayılacağını belirtmiştir. Bilmek fiilinin özellikle tercih edildiğini söyleyen Zemahşerî, bunun zann-ı galibin kıyas ve içtihat yapmak suretiyle, bilgi değeri taşıdığını insanlara bildirmek için kullanıldığını ifade etmiştir. Ayrıca zann-ı galib ile hareket eden kimsenin *"Bilmediğin şeyin ardına düşme."* (İsrâ 17/36) ayetinin kapsamına girmediğini söylemiştir.[502] Çünkü İsrâ suresinde geçen bu ayet, kıyası reddedenlerin delil getirdikleri ayetlerden birisidir.[503] Zemahşerî bu duruma söz konusu ayetin tefsirinde yer vermektedir: "İçtihadı batıl görenler bu ayeti delil getirmiştir. Bu, doğru değildir. Çünkü içtihat, bilginin bir çeşididir. Nitekim şeriat, zann-ı galibi ilim yerine

[498] Servet Armağan, "İslam Hukukunda İçtihad Faaliyeti ve Benzer Müesseseler", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 5 (2005), 219.
[499] Muhammed İbn İdris eş-Şâfiî, *er-Risâle*, tah: Ahmed Şakir, (Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1940), 476.
[500] Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/451.
[501] Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/646.
[502] Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/372.
[503] Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî (Şer'iyyât)*, 17/315 vd; el-Basrî, *Mu'temed*, 2/230.

koymuş ve onunla amel etmeyi emretmiştir.[504] Burada Zemahşerî'nin kıyas yerine içtihat kelimesini kullanması, içtihat ile kıyası aynı gördüğü şeklinde anlaşılabilir.

Tefsir geleneğine bakıldığında, Taberî İsrâ 36. ayetin tefsirinde zann-ı galib, kıyas, içtihat gibi konulara değinmezken[505] Mâturîdî, bu ayet bağlamında kıyas ve içtihadın geçersiz olduğuna hüccet gösterenlere cevap vermiş ve bu faaliyetlerin Sahabe döneminde dahi olduğuna dair örnekler sıralamıştır.[506] Zemahşerî'ye tarihsel olarak daha yakın zamanda yaşayan Kuşeyrî, ayeti; "Zan sana galip gelir ve hakka kesin olarak muttali olamazsan, delilsiz o konuda hüküm verme." şeklinde açıklarken[507] Tûsî, bu ayetin kıyas ve haber-i vahid ile amel edilemeyeceğine delil getirildiğini, çünkü bu ikisiyle ilim elde edilemeyeceğini ifade etmiştir.[508] Sa'lebî ve Begâvî ise bunun varsayım ve zanna dayanmamak anlamına geldiğini söylemişlerdir.[509] Tefsir metinlerindeki aynı ayetle alakalı bu yorum farklılıkları tarihsel süreçte fıkıh usulündeki tartışma alanlarının tefsirlere yansıdığını göstermektedir.

Keşşâf sahibinin içtihat konusunda değindiği bir başka mesele, Hz. Peygamberin huzurunda içtihat yapmanın hükmüdür. Tefsirinde iki yerde bu duruma ait görüşlerini belirtmiştir. Bunlardan ilki; Müslümanlarla olan anlaşmalarını bozan Nadiroğullarının Medine'den sürülmesi esnasında gerçekleşen bir olayı anlatan *"Hurma ağaçlarından, herhangi birini kesmeniz veya olduğu gibi bırakmanız hep Allah'ın izniyledir."* (Haşr 59/5) ayetinin tefsirinde yer almaktadır. Olay Keşşâf'ta şöyle anlatılmıştır: "(Kafirlerle yapılan savaş sonrası) İki adam, biri acve ve diğeri levn türü olan hurma ağaçları ile uğraşıyorlardı. Hz. Peygamber onlara ne yaptıklarını sorunca; birisi, ağacı kesmeyerek Allah rasulüne bıraktığını, diğeri ise ağacı kafirlere öfkesinden keseceğini söylemiştir." Zemahşerî bu olayın, içtihatta bulunmanın caiz olduğuna ve Peygamberin huzurunda dahi içtihat edilebileceğine delil görüldüğünü söylemiştir. Çünkü her ikisi de içtihat etmiştir ve müçtehit hükmünde isabet etmiş sayılmaktadır.[510]

[504] Zemahşerî, *Keşşâf,* 2/608.
[505] Taberî *Câmiu'l-Beyân,*17/446-448.
[506] Mâturîdî, *Te'vîlât*,7/46.
[507] Kuşeyrî, *Letâifu'l-İşârât,*2/347.
[508] Tûsî, *Tibyân*, 4/477.
[509] Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân,* 6/99; Beğavî, *Meâlimü't-Tenzîl,* 5/95.
[510] Zemahşerî, *Keşşâf,* 4/357.

Diğer örnek ise *"Ayrılığa düştüğünüz herhangi bir şeyde hüküm vermek, Allah'a mahsustur."* (Şûrâ 42/10) ayetinin tefsirinde geçmiştir. Zemahşerî bu ayetin ehl-i kitapla dinî bir meselede ihtilaf edilmesi durumunu kastettiğini söylemiştir. Bununla birlikte bazılarına göre ayet, Müslümanlar arası ihtilafı konu edinmektedir. Bu noktada "müçtehitlerin şer'î hükümlerle ilgili ihtilafı da bu ayet içerisinde değerlendirilebilir mi?" diye soranlara şöyle verir: "Hayır, çünkü Hz. Peygamberin huzurunda içtihat caiz değildir."[511]

Zemahşerî birinci örnekte Hz. Peygamber huzurunda içtihadın caiz olduğunu, ikincide ise caiz olmadığını söylemiştir. İlk bakışta çelişkili gibi görünen bu iki yorum incelendiğinde bunlara dayanaklık yapan olayların, esaslı farklılıklara sahip olduğu anlaşılmaktadır. Birincide mübah hükmünde olan dünyevî bir meselede Hz. Peygamberin, Sahabesinin iki farklı tavrına takrîrî bulunmaktadır. Zemahşerî'nin savaş esnasında kafirlerin ağaçlarının meyveli olsun veya olmasın kesilmesinde beis olmadığını ve alimlerin bu konuda ittifak ettiğini nakletmesi, bu hükmü mübah gördüğünü göstermektedir.[512] Yani savaşta hurma ağacını kesen sahabinin de kesmeyerek bırakan sahabinin de tavrı doğrudur. İkinci durumda ise dinî hükümlerden bahsedilmektedir. Zemahşerî dinî meselelerde otorite konumunda olan Hz. Peygamberin huzurunda içtihatta bulunmayı caiz kabul etmemiştir.

3.1.3. İlmin Önemine Dair Görüşleri

Harizm'de yetişmiş Zemahşerî ilim öğrenmeye çok düşkün ve istekli bir şahsiyettir. İlerlemiş yaşlarında dahi ilim yolculukları yapmış, ilim tedrisine devam etmiştir. 533 yılında 66 yaşında iken Bağdat'a gittiğinde Ebu Mansur el-Cevâlîkî'den bazı lugat kitaplarını okuyup icazet almıştır.[513] Onun bu ilgisi, bazen doğrudan ilmi konu edinen, bazen dolaylı olarak ilme işaret eden, bazen de müfessirin kendisinde ilmî bir çağrışım yapan ayetleri yorumlarken kendini göstermiştir.

Doğrudan ilmi konu edinen ayetlerden birisi *"Davud ve Süleyman'a ilim verdik. Onlar 'Bizi mümin kullarina üstün kılan Allah'a hamdolsun.' dediler."* (Neml 27/15) ayetidir. Zemahşerî burada ilmin şerefine, onun makamının saygınlığına, ilmi taşıyanların ve ilim ehlinin öncelenmesine delil olduğunu ifade etmiştir. Çünkü ilim

[511] Zemahşerî, *Keşşâf,* 4/101.
[512] Zemahşerî, *Keşşâf,* 4/357.
[513] Kıftî, *İnbâhu'r-Ruvât,* 3/270.

nimeti, nimetlerin en değerlisidir. Hz. Peygamberin alimleri "enbiyanın varisleri"[514] olarak tanımlamasını, onların yüksek şerefleri ve mertebeleri yönünden peygamberlere yakınlıklarıyla izah etmiştir. Ancak alim ilmi sebebiyle üstün olduğunu bilmeli ve kendisinden daha üstünleri olduğunu kabul ederek tevazuyu elden bırakmamalıdır. Bu tavrın örneği olarak ise Hz. Ömer'in şu sözünü hatırlatmıştır: "Bütün insanlar Ömer'den daha fakîhtir"[515]

Yine *"Ey inananlar! Allah ve Peygamber, sizi, hayat verecek şeye çağırdığı zaman icabet edin."* (Enfâl 8/24) ayetinde de onun ilme verdiği yüksek değer görülmektedir: "Hayat veren şey, dinî ilimler ve şeriattir. Çünkü ilim hayattır, cehalet ise ölüm gibidir."[516] Öyle ki, onun bir konu hakkında açıklama yaparken seçtiği benzetmeler bile ilme olan sevgisini göstermektedir: *"Bundan daha iyisini size haber vereyim mi? Sakınanlar için Rableri katında cennetler vardır."* (Âli İmrân 3/15) "Ayetin bu kısmı yeni bir cümledir. Tıpkı şunun gibi; "sana alim bir adam göstereyim mi? Onun özellikleri şöyle şöyledir..."[517]

İlmi, hayat olarak tanımlayan müfessir, "ilmin bu kıymeti nereden gelmektedir?" sorusunu tefsirinde şöyle yanıtlamıştır: "*Onun bazı ayetleri muhkemdir, onlar kitabın anasıdır. Diğerleri de müteşâbihtir."* (Âli İmrân 3/7) "Neden Kur'ân'ın tamamı muhkem olmadı dersen; derim ki, o zaman insanlar onu kolayca anlar araştırmak, düşünmek, nazar ve istidlâl yapmak gibi eylemlerden uzak dururlardı. Şayet böyle yapsalardı marifetullaha ve tevhide ulaştıran tek yolu da kullanmamış olurlardı. Alimler müteşâbihleri anlamak için çabalamış, değerli ilimler ve faydalar elde etmiş, Allah katında derecelere nail olmuşlardır."[518]

Onun bilgiye olan düşkünlüğü kendisiyle ilgili enteresan bir tablo çizmektedir. Zemahşerî *"Kendilerine ilim verilenleri derecelerle yükseltsin."* (Mücâdele 58/11) ayetinin tefsirinde ilmin şeref ve değerine dair bazı rivayetler nakleder. Bunlardan en dikkat çekici olanı ise Ahnef'ten rivayet ettiği "Alimler neredeyse Rabler olacaktılar." cümlesidir. Tevhid inancı konusunda çok hassas davranan ve öteki mezhepleri bu

[514] İbn Mâce Ebu Abdillah, *Sünenü İbn Mace,* tah: Muhammed Fuad Abdulbaki, (y.y.: Daru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabi, t.y.), "Fadlü'l-Ulemâ ve'l-Hassü alâ Talebi'l-İlm", 1/81 (223); Ebu Davud Süleyman es-Sicistânî, Sünenü Ebî Davud, tah: Muhammed Muhyiddin Ebu Hamid, (Beyrut: Mektebtü'l-Asriyye, t.y.), "el-Hassü alâ Talebi'l-İlm", 3/317 (3641); Tirmizî, *Sünen*, "Ma Câe Fî Fadli'l-Fıkhı ale'l-İbâde", 5/48 (2682).
[515] Zemahşerî, *Keşşâf,* 3/323-324.
[516] Zemahşerî, *Keşşâf,* 2/ 196.
[517] Zemahşerî, *Keşşâf,* 1/321.
[518] Zemahşerî, *Keşşâf,* 1/316.

yönden sıklıkla eleştiren Zemahşerî'nin, böyle bir söze yer vermesi ilginçtir. Her ne kadar cümlede "neredeyse" ifade geçiyor olsa da lafızlara önem veren birisi için bu ifade, kabul edilemez bir yapıdadır. Bu tavır, müfessirin ilme olan ilgisi ve heyecanının bir sonucu olmalıdır. Ayrıca kendisinin de ilim sahibi olmasından dolayı bu rivayet onun şahsına da bir taltif yöneltmektedir.

3.1.4. İlim Öğrenme Adabına İlişkin Görüşleri

Onun yaşadığı dönemdeki medrese kültürünün izleri ilim tedrisi esnasında hoca-talebe âdâbından bahsederken kendini göstermektedir: *"Eğer bana tâbi olursan, sana o konuda bilgi verinceye kadar hiçbir şey hakkında bana soru sorma."* (Kehf 18/70) Zemahşerî, bilgi verilinceye kadar bir şey sormamanın müteallim ile alim, tâbi ile matbû' arasındaki edepten olduğunu ifade etmiştir. [519]

İlim tahsilinde gerekli gördüğü diğer bir edep; çok değerli bir amaca ulaşmak gayesiyle elde edilen bilginin, basit çıkarlar, dünyalık menfaatler için kullanılmaması, farklı imtiyazlar kazanmak için edinilmemesidir. Nitekim *Atvaku'z-Zeheb* eserinde dünyalık menfaatler için fetvalar veren alimleri "kötü alimler" olarak isimlendirmiştir.[520] Bu açıdan farklı medreselerde yetişenlerin birbirlerine olumsuz bakmalarını, ötekileştirmelerini eleştirmektedir: *"Onların her kesiminde bir grup dinde fakih olmak ve kavimleri (savaştan) döndüklerinde onları uyarmak için... geride kalmalıdır."* (Tevbe 9/122) "Dini iyice öğrenmelerindeki amaçları, insanları irşad etmek ve nasihat vermek olmalıdır. Bazı ilim sahiplerinin amaçladığı türden imam olma, beldelere hâkim olma, önderlik yapma, giyim ve binekler hususunda zalimlere benzeme, kendi aralarında rekabete girişme, kuma kadınlar gibi sırları ortaya dökme, bütün insanların sadece kendisini takip etmesi gibi bir gaye olmamalıdır. Yine bilgi sahibi kişiler bir başka ilim adamının medresesini gördüğünde veya önünde diz çöküp oturan grubu gördüğünde -küçüksemek maksadı- ile gözlerini çevirerek bakmamalıdır. Bu kimseler, *"Bu ahiret yurdunu, yeryüzünde böbürlenmeyi ve bozgunculuğu istemeyen kimselere veririz."* (Kasas 28/83) ayetinin bahsettiği kimselerden ne kadar da uzaktır!"[521]

[519] Zemahşerî, *Keşşâf,* 2/669.
[520] Zemahşerî, *Atvâku'z-Zeheb fi'l-Mevâız ve'l-Hutab*, (Matbaatü Nuhbetü'l-Ahbâr: 1304, t.y.), 19
[521] Zemahşerî, *Keşşâf,* 2/298.

Zemahşerî bu yorumuyla; yaşadığı dönemde ilmi, dünyalık menfaatler uğruna elde eden kişiler olduğunu ve medreseler arası çekişmeler yaşandığını ortaya koymuştur. Bundan dolayı ayetin mefhum-u muhalifine dayanarak, ilmin hangi amaçlarla öğrenilemeyeceğine dikkat çekme ihtiyacı hissetmiştir.

Bilgi edinmenin diğer bir önemli şartı, bilmeye tâlip olan kimsenin ilmi mutlaka uzmanından öğrenmesi ve gerekirse bunun için başka yerlere yolculuklar yapması, meşakkatlere katlanmasıdır: *"Size temiz ve hoş olan şeyler, bir de Allah'ın size verdiği yeteneklerle eğitip öğrettiğiniz avcı hayvanların tuttuğu (avlar) helâl kılındı."* (Mâide 5/4) "Ayette *öğrettiğiniz* (عَلَّمْتُمْ) kelimesinin geçmesi yeterli olmasına rağmen, hayvan eğiticisi (مُكَلِّبِينَ) kelimesinin hal olarak gelmesinin faydası nedir? dersen, şöyle derim: Bu, av hayvanını eğitecek kişinin ilminde derin, eğitici vasfıyla bilinen kimse olması gerektiğini vurgulamak içindir. İkinci değerli bir mesaj ise şudur: Bir ilimde ilerlemek isteyen kimse, devesinin ciğeri susuz kalsa bile, o ilmi mutlaka uzmanından, o ilmin hakikat ve inceliklerine dalmış kimseden almalıdır. Nice ilmi ehil olmayandan alanlar var ki; onlar günlerini ziyan etmişler, sonra gerçek ilim adamları ile karşılaşınca parmaklarını ısırmışlardır."[522] Burada Zemahşerî'nin kimi kastettiğini kesin olarak tespit etmek mümkün değil ancak kendisini Arap dilinde oldukça mahir gördüğü bilinmektedir. Nitekim yaşadığı dönemde Arapça'yı en iyi bilen acem olduğu ifade edilmiştir.[523] Burada onun ilmini görüp ondan tedris etmedikleri için, pişmanlıklarını ifade edenlere işaret ediyor olması muhtemeldir.

Zemahşerî bir alim olarak bazen hoş olmayan tavırlarla, hareketlerle karşılaşmıştır. Bundan dolayı ilim sahibine saygı göstermenin ilmin edeplerinden biri olduğunu vurgulamıştır: *"İyi bilin ki, onlar bozguncuların ta kendileridir. Fakat farkında değillerdir."* (Bakara 2/12) "Ayet, münafıkları iki yönden uyarmıştır. İlkinde onların doğrudan uzak olduklarını, fitne ve fesada sürüklediklerini ifade etmiş, diğerinde onlara doğru yolu göstermeye çalışmıştır. Fakat onların tepkisi nasihat edenleri cahillik ve akılsızlıkla vasıflandırmak olmuştur. Ayrıca ayetin bu kısmı, cahillerden gördükleri olumsuz tavırlardan ötürü, ilim adamlarına yönelik bir teselli de içermektedir."[524] Zemahşerî başka bir yerde "cahillere" öğüt vermeye çalışırken onlardan kendisine gelen tepkileri şöyle ifade etmiştir: "Kendi pislikleri ile övünerek

[522] Zemahşerî, *Keşşâf,* 1/565.
[523] Kıftî, *İnbâhu'r-Ruvât,* 3/270.
[524] Zemahşerî, *Keşşâf,* 1/71.

günahlardan temizlenenler ile alay ettiler. Tıpkı hilekâr fâsıkların kendilerine nasihat etmeye çalışan sâlih kimselere; "Şu zahidi, sofu adamı bizden uzaklaştırın." demeleri gibi."[525] Burada müfessir yaşadığı olumsuz olayların etkisiyle, tefsirini vesile kılarak ilim sahiplerine nasıl muamele edilmesi gerektiğini anlatma ihtiyacı hissetmiş olmalıdır.

3.1.5. Alimlerin Sahip Olması Gereken Özelliklere Dair Görüşleri

Zemahşerî'nin bir alimin mutlaka sahip olması gerektiğini sıklıkla vurguladığı temel özellik ve sorumluluk, alimin bilgisine uygun davranışlar sergilemesidir. Bilgi değerini nasıl ki Allah'a ulaştırmasından alıyorsa, alim de ilmiyle amel ettiği takdirde bu değeri kazanır. Aksi durumda alim ile cahil arasında hiçbir fark yoktur. Bu bağlamda *"Bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?"* (Zümer 39/9) ayetinin tefsirinde bilenler ile din alimlerinden ilmine uygun davrananlar kastedildiğini söylemiştir. Ona göre ayette ilmiyle amel etmeyenler adeta hiç bilmeyen kimse gibi görülmüştür: "Bu onlar için ağır bir küçümsemedir. Allah katında cahildirler. Yalnızca itaatkâr kimseler alim sayılmıştır."[526] Benzer açıklamaları *"Onların tuzaklarını benden uzaklaştırmazsan, onlara meyleder ve cahillerden olurum."* (Yûsuf 12/33) ayetinde de yapmıştır: "Cahiller ile bilmesine rağmen uygulamayanlar kastedilir. Çünkü bilgisinden fayda sağlamayanlar, bilmeyenler ile eşittir."[527]

Alim sahip olduğu bilgiyi hayatına taşımakla sorumlu olduğu gibi, avamdan olanların da bazı sorumlulukları vardır. Zemahşerî bunu şöyle ifade etmiştir: *"Onlardan ümmi olanlar vardır… Bir de elleriyle kitabı yazıp sonra az bir pahaya satanlara yazıklar olsun."* (Bakara 2/78-79) "Ayetlerde önce gerçeği bilen ancak onu tahrif edenlerden sonra ise körü körüne onları taklit edenlerden bahsedilmiştir. Onlar günahta eşittirler. Alim ilmiyle amel etmeli, avam da taklit ve zanna razı olmamalıdır. Bu da ancak ilimle mümkün olur."[528]

Bilgisiyle amel etmeyen ve sorumluluklarını yerine getirmeyen alimleri eleştirirken, kendisi de bunlardan olmaktan çok korkmaktadır. Çünkü ona göre şu ayetin mesajı çok açıktır: *"Bunları, din adamları ve bilginler günah söz söylemekten*

[525] Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/118.
[526] Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/11.
[527] Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/429. Mâturîdî, ayetin, Mu'tezilenin irade konusundaki görüşünü nakzettiğini; hayrı elde etmede ve şerri uzaklaştırmada kudretin tamamının Allah tarafından verildiği gösterdiğini söylemiştir. *Te'vîlât,* 6/236.
[528] Zemahşerî, *Keşşâf,* 1/149-150.

ve haram yemekten sakındırsalardı ya! Yapmakta oldukları (يَصْنَعُون) *şey ne kötüdür!"* (Mâide 5/63) " يَصْنَعُون fiili, her yapılan şey için kullanılmaz. Bir kimsenin sâni' olarak isimlendirilmesi için, o işte ustalaşması, üzerinde düşünmesi ve o işe nispet edilecek seviyede olması gerekir." O, bu ayetten çok etkilenmiştir: "Ömrüme yenim olsun ki bu ayet, işiteni korkuya düşürmekte ve günahlara ilgisizliklerinden ötürü alimlere uyarıda bulunmaktadır." İbn Abbas bu ayet hakkında "Kur'ân'daki en şiddetli ayettir." derken, Dahhâk ise "Bana göre Kur'ân'da bu ayetten daha korkutucu bir ayet yoktur." diyerek ayetin içerdiği şiddetli uyarıya vurgu yapmışlardır.[529]

Zemahşerî'ye göre alimler mütevazi olmalıdır. Onların en büyük hataları kendinlerini beğenmeleridir. Nitekim onun hakkında da gençlik yıllarında kibirli, kendini beğenmiş olduğu, bu halin eserlerine yansıdığı[530] 512 yılında yani 45 yaşında iken gördüğü bir rüya ve yakalandığı hastalığın etkisiyle daha zâhid bir yaşama geçtiği ifade edilmiştir.[531] Tefsirinde onun bu olgun döneminin özellikleri görülmektedir. O, alimlerin kibre kapılmalarının önüne geçmeleri için sahip oldukları ilmi küçük görmeleri gerektiğini söylemektedir: *"Ben senin bilmediğin bir şey öğrendim."* (Neml 27/22) "Hüdhüd kuşu ile Hz. Süleyman arasında geçen bu konuşma, Süleyman'ın nefsini hakir görmesi ve ilmini küçümsemesi içindir. Ayrıca alimlerin imtihanlarından en büyüğü olan kendini beğenme huyunu terketmesi için ona verilmiş bir lütuftur." Bu açıklamaların hemen sonrasında mezhebî hassasiyetini devreye sokarak bu ayetin Râfızanın "İmama hiçbir şey gizli kalmaz." şeklindeki iddialarının geçersizliğine delil olabileceği bilgisine yer vermeyi ihmal etmemiştir.[532]

Alimlerin taşıması gereken başka bir özellik amellerinde ihlaslı olmaları ve riyadan kaçınmalarıdır. Her dönemde olduğu gibi onun döneminde de inananlardan namazı ve zekâtı hakkıyla yerine getirmeyenler mevcuttur. Zemahşerî bazı alimlerin bile namazlarında eksikleri olduğunu söyler ve bunu riyakâr olmanın, zekâttan kaçınmanın bir neticesi görür: *"O namaz kılanlara yazıklar olsun."* (Mâûn 107/7) "Bu kimseler Hz. Peygamber ve selefin kıldığı gibi namaz kılmazlar. Kuşun yem yemesi gibi huşusuz ve Allah'a boyun eğmeyen bir şekilde kılarlar. Namazda sakallarıyla ve elbiseleriyle oynarlar, çok esner ve etrafa bakarlar. Amellerinde riyakârlığı adet haline

---

[529] Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/610.
[530] Polat, *İslâm Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler,* 75-76
[531] Taşköprüzâde, *Miftâhü's-Saâde,* 2/87-89; Mustafa es-Sâvî el-Cüveynî, *Menhecü'z-Zemahşerî fî Tefsiri'l-Kur'ân ve Beyâni İ'câzih,* (Mısır: Dâru'l-Meârif, 1119), 32-33.
[532] Zemahşerî, *Keşşâf,* 3/330.

getirenlerin ve mallarının hakkını vermeyenlerin çoğunun namazını tıpkı böyle görürsün. Nice Müslüman olarak ile isimlenenler hatta onlardan alimler olanlar dahi, bu özellikleri taşımaktadır. Bu ne büyük musibettir."[533]

Mu'tezile mezhebi genellikle siyasîlerle iyi ilişkiler kurmasıyla tanınmış bir kelamî ekoldür. Kaynaklarda Zemahşerî'nin de yöneticilere yaklaşmak istediği ancak mezhebinden ötürü aradığı desteği bulamadığı ifade edilmektedir.[534] *Dîvân* isimli eserinde Nizamülmülk'e içinde yaşadığı sıkıntıları anlatan bir şiir yazmıştır.[535] Ayrıca Horasan ve İsfahan ziyaretlerinde de devlet adamlarına kitaplarını takdim edip, onlarla yakınlık kurmaya çalıştığı bilinmektedir.[536] Bu çabalarının sebebi olarak diğer alimlerin devlet tarafından desteklendiği bir dönemde, kendisinin yaşadığı geçim sıkıntısına çare araması gösterilmiştir.[537] Belli tecrübelerinden sonra bir olgunluk evresine girmiş ve tefsirini bu süreçte kaleme almıştır.[538] Bundan dolayı devlet adamları ile yakınlaşmayı bırakıp, onlara karşı daha sert ifadeler kullanmaya başladığı belirtilmektedir.[539]

Bu bağlam bilgisi ile Keşşâf'a bakıldığında; Zemahşerî'nin, ilim ehlinin yöneticilerle yakınlık kurmalarını yanlış gördüğü anlaşılmaktadır. *"Zulmedenlere meyletmeyin; sonra size ateş dokunur."* (Hûd 11/113) ayetinin tefsirinde, hadislerin tedvini aşamasında sultanlarla yakın ilişkilerde olduğu için eleştirilere maruz kalan Zührî'ye yazılan, uyarı mektubuna yer vermiştir. Mektup özetle; onun bir alim olduğundan, Allah'ın ona kitabını ve nebisinin sünnetini öğretmesinin ağır yükümlülüğünden bahsetmektedir. Mektupta Zührî'nin kimseye hakkını vermeyen ve herhangi batılı terketmeyen birine yaklaşmak suretiyle, o zalimin yalnızlığı giderip, azgınlığını kolaylaştırarak günah işlediğini ifade edilmiştir. Benzer bir dille Zührî'yi

---

[533] Zemahşerî, *Keşşâf,* 4/635.
[534] Cüveynî, *Menhecü'z-Zemahşerî,* 33. Zemahşerî, *Dîvân*'ında yöneticilerin cahillere değer verip alimlere zulmettiğini ifade eden beyitler kaleme almış ve bu durumdan şikâyet etmiştir. (Zemahşerî, *Dîvân,* 548-549).
[535] Zemahşerî, *Dîvân,* 457. Sanadır şikâyetim ey Nizamülmülk! Geçim sıkıntılarının her yandan beni sardığını görsen ya. Eğer Dabbî'nin yardım eli o sıkıntıların kederini almasaydı üzerimden, o zaman felaketler ayrılmazdı asla bedenimden.
[536] Kıftî, *İnbâhu'r-Ruvât,* 3/269-271; Nuri Yüce, "Zemahşerî", *İslam Ansiklopedisi,* (İstanbul: M.E.B., 1986), 13/510.
[537] Ahmed Muhammed el-Hûfî, *ez-Zemahşerî,* (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyye el-Âmme li'l-Kitab, t.y.), 71-72; Polat, Zemahşerî'nin durumun normal olduğunu söyler ve Hûfî'nin bu görüşüne katılır. (Polat, *İslâm Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler,* 68-69).
[538] Hastalık geçirdiği ve kendisini etkileyen bir rüya gördüğü yılı, uyarıcı yıl olarak isimlendirmiş ve tevbe etmiştir. (Taşköprüzâde, *Miftâhu's-Saâde,* 2/89).
[539] Taşköprüzade, *Miftâhü's-Saâde*, 2/87-89.

uyarmaya devam eden mektup, ona dinini tedavi etmesini söyleyen bir tavsiye ile son bulmuştur.[540]

Bu mektuba yer vermesi Zemahşerî'nin alimlerin yöneticilerle böyle bir yakınlık kurmasını hoş karşılamadığını gösterir. Nitekim bazı yöneticilerin zulmünden şikâyet etmiş ve bu yüzden Harizm'den hicret etmiştir.[541] Döneminde yöneticilerin Sünnî düşüncede olmaları ve medreselerde Eş'arî akaidi okutmalarını zulüm olarak değerlendirmesi gayet mümkündür. Çünkü tefsirinde Sünnîlerin bazı düşüncelerini zulüm olarak gördüğünü ifade etmekten geri durmamıştır.[542] Ayrıca Emevî yöneticileri ehl-i Beyte olan haksızları sebebiyle eleştirmiş ve bu yüzden Şiî olmakla itham edilmiştir.[543]

3.2. DİNÎ İLİMLERE YAKLAŞIMININ YANSIMALARI

Zemahşerî Keşşâf'ta tefsir ile birlikte, kelam, tasavvuf, hadis ve fıkıh gibi dinî ilimlerden istifade etmiş ve bu ilimlere dair görüşlerini belirtmiştir.

3.2.1. Tefsir İlmine Kavramsal ve Metodolojik Yaklaşımı

Müfessirin tefsir ilmine yaklaşımı; öncelikle bu ilmin temel kavramları tefsir ve te'vili nasıl tanımladığı, tefsirde nasıl bir yöntem uyguladığı ve hangi yöntemlerin uygulanmasını yanlış bulduğu incelenecektir.

3.2.1.1. Tefsir ve Te'vil Kavramlarını Tanımlaması

Zemahşerî, *"Bu, inkâr edenlerin batıla uymaları ve inananların rablerinden gelen gerçeğe uymalarından dolayıdır."* (Muhammed 47/3) ayetinde geçen batıl kelimesini, "fayda vermeyen şey" olarak açıklamıştır. Tâbiûn müfessirlerinden Mücahid'e dayanan bir rivayete göre ise batılın, "şeytan" olduğunu nakletmiş ve Mücahid'in bu sözünün beyan alimleri tarafından tefsir olarak isimlendirildiğini ifade etmiştir.[544]

Onun tefsir ve te'vil tanımını, *"Göklerin ve yerin anahtarları O'nundur."* (Zümer 39/63) ayetinin tefsirinde görmek mümkündür: "Hz. Osman, bu ayetin

[540] Zemahşerî, *Keşşâf,* 2/397-398.
[541] Zemahşerî, *Dîvân*, 549, 550, 573, 574.
[542] Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/545.
[543] Zemahşerî, *Keşşâf,* 2/574; Hansârî, *Ravdâtü'l-Cennât*, 8/120-123.
[544] Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/193.

anlamını Hz. Peygambere sormuştur. Peygamber (sas) ona, "Bu soruyu senden önce kimse sormadı, onun tefsiri şöyledir: Allah'tan başka ilah yoktur, Allah en büyüktür. Onu hamd ile tesbih ederim. Ondan bağışlanma dilerim. Yüce olan Allah'tan başka güç, kuvvet yoktur. O, Evvel, Âhir, Zâhir ve Bâtın'dır. Hayır onun elindedir. Öldüren ve yaşatan O'dur. O, her şeye gücü yetendir." Zemahşerî, Hz. Peygamberin bu açıklamalarına dayanarak ayetin te'vilinin; "Allah, bu ifadelerle tevhid edilir ve yüceltilir. Bu sözler, yerin ve semanın anahtarlarıdır." şeklinde olduğunu söylemiştir.[545] Bu ifadeleri, onun Hz. Peygamberin ayete yönelik izahlarını tefsir, kendisinin bu izaha dayanarak ayeti yorumlama çabasını ise te'vil olarak isimlendirdiğini belirtmektedir.[546] Bu ve bir önceki örnek Zemahşerî'nin; Hz. Peygamber, Sahabe ve tâbiûndan gelen açıklamaları tefsir, bunun dışında kalan kimselerin açıklama ve yorumlarını ise te'vil kapsamında değerlendirdiğini göstermektedir.

Bunu destekleyen başka bir yorum da *"Bu, kendilerine ilim verilenlerin Kur'ân'ın, senin rabbinden bir gerçek olduğunu bilip de ona inanmaları ve gönüllerini bağlamaları içindir. Allah, inananları şüphesiz doğru yola eriştirir."* (Hacc 22/54) ayetinin tefsirinde geçmektedir. Zemahşerî, ayetteki doğru yola eriştirilmenin; müteşâbihi sahih te'villerle te'vil ederek, müşkilleri, muhkem usullerin ve sağlam kanunların gerektirdiği ihtimallere göre yorumlayarak mümkün olacağını söylemiştir. Bunun inananlara bir şaşkınlık, bir şüphe bulaşmasın ve ayakları kaymasın diye olduğunu belirtmiştir.[547] Bu açıklamalar, te'vilin kesinlik içermeyip, ayetin muhtemel manalardan biriyle yorumlanması özelliğini vurgulamaktadır.

Zemahşerî'nin *"Bu Kur'ân, ayetlerini düşünsünler ve akıl sahipleri öğüt alsınlar diye sana indirdiğimiz mübarek bir kitaptır."* (Sâd 38/29) ayetinin tefsiri hakkında söyledikleri ise Kur'ân ayetleri üzerinde düşünerek, dakik bir anlama çabası gerçekleştirmeyi te'vil olarak isimlendirdiğini göstermektedir: "Kur'ân'ın tedebbür edilmesi, onun zahirinin içerdiği sahih te'villeri ve güzel manaları derinlemesine düşünmek ve anlamaya çalışmaktır. Çünkü kim Kur'ân'ın zahiri okunuşuyla yetinirse ondan büyük bir fayda elde edemez. Bu tıpkı bol süt veren deveden süt sağamamaya ve çok doğurgan bir kısraktan yavru alamamaya benzer. Hasan Basrî, te'vil konusunda

[545] Zemahşeri, *Keşşâf*, 4/33.
[546] Örnek için bkz. Zemahşerî, *Keşşâf,* 4/185.
[547] Zemahşerî, *Keşşâf*, 3/152.

bilgisi olmayan köleler ve çocukların, Kur'ân okuması hakkında "Onlar harfleri korudular, hadleri ziyan ettiler." demiştir. Şayet onlardan biri, Kur'ân'ı okudum ondan bir harf bile düşürmedim derse, Allah'a yemin olsun ki hepsini düşürmüştür. Çünkü onun ahlakında ve fiillerinde Kur'ân'ın hiçbir izi görülmemektedir. Vallahi onlar harfleri muhafaza edip, hadleri kaybetmişlerdir. Bunlar alim ve yanlıştan engelleyen kimseler değillerdir. Allah toplumda böyle olanların sayısını arttırmasın. Allah'ım! Bizi derin düşünen alimlerden kıl ve kibirli kurralardan bizi sakındır."[548]

Zemahşerî'nin Kur'ân'ın anlaşılması ile ilgili bu açıklamaları oldukça dikkat çekicidir. Öncelikle Kur'ân mesajına muhatap olan insanların lafızlar üzerinde gerçekleştirdiği bireysel anlama çabalarını, te'vil olarak isimlendirdiği görülmektedir. Bu kadar emek sarfedilerek ulaşılan "Kur'ân'ın anlamı"nın ise çok değerli bir amacı vardır: İnananların hayatına ve ahlakına yön vermek. Zemahşerî, Mu'tezilenin öncülerinden kabul ettikleri Hasan Basrî'nin sözünden hareketle günümüzde de yaygın olan Kur'ân'ın sadece lafzını okumaya odaklanıp manasını göz ardı etmeyi eleştirmektedir. Bu, onun yaşadığı dönemde kıraat ilminin oldukça değer gördüğüne fakat onu anlamaya yeterince teşvik olmadığına ya da yeterli eğitim verilmediğine işaret edebilir.[549] Nitekim tefsirinin mukaddimesinde kendi döneminde Arap dili ve belâğatına vukûfiyetin yetersiz olduğunu ve kendisinden bu sebepten dolayı tefsir yazmasını istediklerini nakletmektedir.[550] Ayrıca sondaki dua cümlesinde "kibirli kurrâ" ifadesini kullanması kıraat ilminin çok kıymet görmesi sebebiyle kârilerin bir kibre kapıldığı izlenimini vermektedir.

"*Ayetlerimiz konusunda doğruluktan sapanlar bize gizli kalmaz."* (Fussilet 41/40) ayetinde ise sapmak fiilinin istiâre yöntemiyle, Kur'ân ayetlerinin te'vilinde hakikat ve istikamet cihetinden kayanları anlattığını, gizli kalmaz lafzı ile onların bu tahriflerine bir tehdit yöneltildiğini söylemiştir.[551] Taberî'ye baktığımızda bu ayette bahsedilen kişilerle ilgili te'villeri şöyle sıralamıştır: Kur'ân'a yalan ve küçümseme ile muâraza yapan müşrikler, ayetleri yalanlayanlar, inatlaşan ve itaatsizlik yapanlar, küfre ve şirke düşenler, manada tahrif yapanlar. Taberî, bu te'villerin hepsinin yakın anlama sahip olduğunu, ayetin bu anlamların hepsini kapsadığını ve bundan dolayı da

[548] Zemahşerî, *Keşşâf,* 3/651.
[549] Nitekim Zerkeşî, Burhân'da manayı anlamadan başka bir ayete geçmenin caiz olmadığını belirtmiş ve "düşünmeksizin Kur'ân okumanın kerâheti hakkında" bir fasıl açma ihtiyacı hissetmiştir. Zerkeşî, *Burhân,* 1/532, 538.
[550] Zemahşerî, *Keşşâf,* 1/16-17.
[551] Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/91.

aralarında sıhhat açısından evla bir görüş olmadığını belirterek tercih yapmamıştır.[552] Zemahşerî'nin anlamı teke indirip, ayette konu edinen kimseleri "manada tahrif yapanlara" indirgemesi dikkat çekicidir. Daha önce dinî delillerden Kur'ân'ı incelerken, onun Kur'ân'da lafzî tahrif olduğunu iddia edenlere sert eleştiriler yaptığı görülmüştü. Burada ise manada tahrif yapanları hedefe almıştır.

Buraya kadar ele alınan örneklerde Zemahşerî'nin tefsir ile te'vil kavramlarının kullanımında bir ayrım gözettiği, tefsiri; Hz. Peygamber, Sahabe ve tabiûnun Kur'ân'a dair açıklamaları, te'vili; kelamın sonraki muhatabı olan neslin muhkem ayetlere bağlı kalarak, ayetler üzerinde derin düşünce ve tahkik ile ulaştığı yorumlar olarak tanımladığı sonucu çıkmaktadır. Bu da genel Mu'tezile yorum sistemi ile uyuşmaktadır. Böylece onun hermenötiğinin mezhebî rengi biraz daha netleşmiştir.

Bununla birlikte onun bu tefsir-te'vil ayrımını, tefsirinin tamamında uyguladığının ifade edilmesi pek mümkün değildir. Öncelikle eserin mukaddimesinde kitabının ismini *"el-Keşşâf an Hakâikı Ğavâmizi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl"* olarak belirtmesi, tefsir kelimesini kullanmaktan kaçınmasına ve kendi yorumlarını te'vil olarak isimlendirmesine işaret etmesi açısından dikkat çekici olabilir. Ancak mukaddimenin devamında bu eserinden ve yaptığı Kur'ân'ı açıklama faaliyetinden tefsir olarak bahsetmesi, kavramlar arasında keskin bir sınır çizilmesine engel olmaktadır.[553] Nitekim Keşşâf'ın birçok yerinde kendi açıklamaları için tefsir kelimesini mastar ve fiil formunda kullanmış,[554] tabiûndan sonraki nesilden gelen açıklamalar için de yine tefsir fiilini kullanmakta sakınca görmemiştir.[555]

Bu bilgiler ışığında Zemahşerî'nin tefsiri üst bir kavram, te'vili de kapsayıcı bir terim olarak kullandığı sonucuna ulaşılabilir. Te'vil sayılabilecek açıklamalar için zaman zaman tefsir kelimesini kullanması bunu destekler niteliktedir. Te'vil kavramını ise derinlikli zihnî bir ameliyeyi gerektiren ayetlerde, müfessirin öznel anlama ve yorumlama çabası için tercih ettiği görülmektedir. Ancak te'vili, sınırsız bir alan, kuralsız bir yorumlama yöntemi olarak görmemektedir. Yapılan te'villerin Arap

[552] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 21/477-478.
[553] Zemahşerî, *Keşşâf,* 1/16.
[554] Zemahşerî, *Keşşâf,* 1/482; 2/11, 15, 275, 660, 683.
[555] Ebû Hânife'nin Enfâl suresi 38. ayete ilişkin açıklamasını tefsir olarak değerlendirmiştir. (Zemahşerî, *Keşşâf,* 2/204).

dili ve belâğatının kurallarına ve muhkem ayetlere uygun olmaları gerekmektedir. Aksi takdirde yorumlar yanlış olacak ve Kur'ân'a zarar verecektir.[556]

3.2.1.2. Tefsir Yöntemi

Zemahşerî'ye göre bir Kur'ân yorumunun sahih sayılması için bazı ilkelere uygun olması ve bunların dışına çıkmaması gerekir. Kendisinden önce yapılan yorumlardan bu ilkeler içerisinde olanları güzel, kabul edilebilir bulurken; aksi olan yorumları "zorlama" olarak tanımlamıştır.

Mesela, *"Onlarla Allah alay eder ve taşkınlıklarını güzel gösterir."* (وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ)" (Bakara 2/15) ayetinde geçen *yemüddü* fiilinin, *mühlet verme* anlamına gelen *medd* kökünden değil; *donatmak, teçhiz etmek* anlamına gelen *meded* kökünden türediğini ifade etmiştir. Bununla birlikte dilin yapısı böyle bir yoruma imkân vermemesine rağmen, müfessirleri yemüddü fiilini mühlet verme şeklinde tefsir etmeye götüren sâikin, şeytana ait fiilleri Allah'a isnat etme korkusu olduğunu belirtmiştir. Zemahşerî'ye göre doğru mana, lafza uygun olan ve doğruluğuna delil getirilen manadır. Aksi takdirde lafız-mana uygunsuzluğu ortaya çıkacaktır. Bundan dolayı Allah'ın mu'ciz ve eşsiz kitabını tefsir eden müfessirin yapması gereken; kelamın nizamını, güzelliğini, belâğatının mükemmelliğini ve onun aciz bırakan yönünü yorumlarında göstermesidir. Eğer müfessir kelimelerin dildeki anlamlarını dahi bilmiyorsa Kitab'ın nazmını, belâğtını ortaya koymaktan çok uzak kalacaktır. Zemahşerî, yemüddü fiili hakkındaki bu yorumunu, tabiûndan Hasan Basrî'nin "Onlar sapkınlıklarını sürdürmektedirler, kalplerine mühür vurulanlar bunlardır." açıklamasının desteklediğini söylemiştir.[557]

Müfessir yukarıdaki açıklamalarında Hasan Basrî'den gelen rivayetin kendi yorumunu teyit ettiğini ifade etse de şu örnekte farklı bir tavır sergilemiştir: Ona göre *"Allah onları uykunda sana az gösteriyordu."* (Enfâl 8/43) ayetinde geçen uyku kelimesi ile kasıt rüyada düşmanların az gösterilmesidir. Hasan Basrî'ye dayanan bir yoruma göre ise uyku kelimesi ile göz kastedilmiş ve rüyada değil, savaş esnasında düşmanın göze az gösterildiği anlatılmak istenmiştir. Göz yerine uyku denmesinin sebebini, uykunun gözde gerçekleşmesinden dolayı olduğunu belirten Hasan Basrî, kadifeye de üzerinde uyunduğu için "menâme" dendiğini belirterek görüşünü

[556] Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/35-36.
[557] Zemahşerî, *Keşşâf,* 1/75.

delillendirmiştir. Zemahşerî, Hasan Basrî'nin bu tefsirini zorlama bir tefsir olarak isimlendirmiştir. Buna gerekçe olarak, rivayetteki açıklamaların Arap dili ve fesâhatine uymamasını ve rivayetin sahih olduğunu düşünmemesini göstermiştir.[558]

Bu örneklere göre Zemahşerî'nin bir ayete ilişkin yorumu sahih sayılabilmesi için gerekli gördüğü şartlardan birisi, Arap dili ve belâğatının kurallarına uygunluktur. O, vahyin dilinin incelikleri, vahyi anlamada temel ölçüt kabul etmiştir. Rivayetlerin sıhhatini dahi bu kurallara uygunluk ile sınamaktadır. Aşağıdaki örnek bu çıkarımı daha anlaşılır kılacaktır:

"Allah onlara salih bir evlat verince, Allah'ın kendilerine verdiği çocuk konusunda O'na ortaklar koşarlar." (A'râf 7/190) "Bir yoruma (vech) göre, bu hitap Hz. peygamberin döneminde yaşayan Kureyşlileredir. Onlar Kusay'ın neslidir. Burada ortak koştular ifadesindeki zamir, Kusay ve eşi ile şirk konusunda onları takip eden nesillere aittir. Bu güzel bir tefsir olup herhangi bir problem içermemektedir."[559] Bu örnekte müfessir bir önceki örneğin aksine Arap dili ile çelişmediğini düşündüğü bu tefsir vechini, güzel bir yorum olarak tabir etmiş ve kabul etmekte bir sakınca olmadığını belirtmiştir.

Sahih yorumun diğer bir ilkesi ise Mu'tezilenin beş usulüne uygun olmaktır. Ancak Zemahşerî bunu dolaylı olarak ifade eder: *"Ey kendi nefisleri aleyhine haddi aşan kullarım! Allah'ın rahmetinden ümit kesmeyin! Çünkü Allah bütün günahları bağışlar."* (Zümer 39/53) Müfessir, mezhep görüşü gereği ayette geçen bütün günahların bağışlanması ifadesini mutlak olarak kabul etmemektedir. Bu bağlamda bağışlanmanın Kur'ân'da farklı yerlerde tekrarlandığı üzere tevbe şartıyla mukayyed olduğunu belirtmiş, Kur'ân'ın hüküm konusunda tek bir kelam gibi olup içinde tenâkuz bulunmasının mümkün olmadığını ifade etmiştir.[560] Burada Zemahşerî Kur'ân'ı Kur'ân'la tefsir yöntemini kendi düşüncesini destekler nitelikte kullanmış fakat bu yorumun Kur'ân'ın anlam bütünlüğünün bir sonucu olduğunu söylemiştir. Bu yöntem, her ne kadar İbn Teymiye tarafından en güzel tefsir yönteminin bir

[558] Zemahşerî, *Keşşâf,* 2/209.
[559] Zemahşerî, *Keşşâf,* 2/175.
[560] Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/28.

unusuru olarak betimlense de[561] örnekte görüldüğü üzere müfessirin öznelliğinden uzak değildir.[562]

Benzer şekilde *"O, sizin günahlarınızdan bir kısmını bağışlamak için sizi (hak dine) çağırıyor."* (İbrâhîm 14/10) ayetini tefsir ederken hem Kur'ân'ın anlam bütünlüğüne hem de mezhebin büyük günahların affı için tevbeyi şart gören ilkesine bağlı kalmaya çalışmıştır: "Teb'îz edatı (من) ayette neden kullanılmış dersen, şöyle derim: Bu edat ancak kafirlere hitap ederken kullanılır. Benzeri ayetler Kur'ân'da geçmektedir.[563] Bunları incelersen, tümevarım (istikrâ) yöntemiyle bu sonuca ulaşabilirsin. Bu hitap farklılığı, müminler ile kafirleri ayırmak içindir ki, ahirette aynı seviyede olmasınlar." [564]

Yorumda Kur'ân bütünlüğünün önemine vurgu yaptığı başka bir açıklama, *"Rabbimiz! Bizi iki defa öldürdün, iki defa dirilttin."* (Mü'min 40/11) ayetinde görülmektedir: "İki defa ölüm ile kasıt, ilkinde insanları ölü olarak yaratması, ikincisinde ecelleri geldiğinde onların canını almasıdır. İki defa diriltme ise birincisi ilk defa can vermesi diğeri ikinci ölümden sonra diriltmesidir." Zemahşerî'ye göre bu ayete en mükemmel tefsir *"Ölü idiniz sizleri diriltti, sonra öldürecek sonra tekrar diriltecek."* (Bakara 2/28) ayetidir. İbn Abbas'tan gelen rivayete göre de ayetin tefsirinin böyle olduğunu belirtmiştir.[565]

Sonuç olarak Zemahşerî'nin sahih tefsirin çerçevesini; Arap dili ve belâğatının kuralları ile Mu'tezile ilkelerini destekleyen veya bunlarla zıtlık içermeyen Kur'ân'ın bütüncül anlamına dayanarak çizdiği anlaşılmaktadır.

3.2.1.3. Tefsir Bid'atleri ve Kur'ân Yorumunda Tahrife Yönelttiği Eleştiriler

"Tefsir bid'atleri" ifadesi; Zemahşerî'nin sahih Kur'ân yorum kriterlerine uymayan açıklamaları tanımlamak için kullandığı bir ifadedir. Keşşâf'ta birçok yerde çeşitli yorumlar hakkında tekrarladığı tefsir bid'atleri betimlemesi, onun özgün betimlemelerinden birini oluşturmaktadır. Bunun dışında bazı Kur'ân açıklamalarını ise te'vil bid'ati ve yorumda tahrif diye nitelendirerek tenkit etmiştir. Mesela "*Nihayet*

[561] İbn Teymiye, *Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr*, (Beyrut: Daru Mektebeti'l-Hayat, 1980), 39.
[562] Mustafa Öztürk, "Kur'ân'ı Kur'ân'la Tefsir: Bir Mahiyet Soruşturması", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2008/Temmuz-Aralık), 2 vd.
[563] Zemahşerî'nin verdiği örnekler için bkz: Nûh, 71/4; Ahkâf, 46/31; Saff, 61/12.
[564] Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/497.
[565] Zemahşerî, *Keşşâf,* 4/46.

gözden kaybolup gittikleri zaman, 'Onları bana geri getirin.' dedi." (Sâd 38/32-33) ayetinde geçen hicab kelimesini "kaf dağının ötesinde olan ve gidişi bir sene süren arkasında güneşin battığı bir dağ" olarak tefsir edenler olduğunu belirtmiş ve bunun tefsir bid'atlerinden birisi olduğunu söylemiştir.[566] Onun işaret ettiği bu tefsiri yapanlardan birisi, Mukâtil b. Süleyman'dır.[567] Bu gerçek dışı yorum, son derece akılcı olan ve dil sınırları içerisinde Kur'ân'ı anlamaya çalışan bir müfessir için, doğal olarak kabul edilemez niteliktedir.

Yine ayetleri tarihsel bağlamından koparark, anakronik bir okuma ile yorumlamayı şöyle eleştirmiştir: *"Eğer işitmiş veya akletmiş olsaydık, şu alevli ateştekilerden olmazdık."* (Mülk 67/10) "Tefsir bid'atlerinden biri de işitmiş veya akletmiş olmayı "Ehl-i hadis ya da ehl-i rey mezhebinden olsaydık." şeklinde açıklamalarıdır. Sanki ayet bu iki mezhep çıktıktan sonra nazil olmuş da bunlar dışındaki diğer mezhep ashabı ve müçtehitler hakkında Allah va'îd indirmiştir. Sanki kim bu iki mezheptense onlar şüphesiz kazananlardır. Cennetle müjdelenenler on kişidir. Onlara on birinci kişi eklenmemiştir. Doğru yolda olanları çoğunluğu bu iki mezhebin isimlerini bile duymamışlardır."[568] Zemahşerî açıklamada görüldüğü gibi mezhebî tefsir yapılmasını ve ayetlere nüzûl döneminde sahip olmadıkları bir manayı yüklemeyi bid'at addetmektedir.[569] Bu tavır kendisinin mezhepçi yaklaşımıyla çelişkili görülebilir. Ancak o mezhep taraftarlığını bu kadar aşikâr bir şekilde değil, nesnel görünümlü bir zeminde yapmaktadır.

Arap dilinin kurallarına dayanmayan ve bağlamı ile uyumsuz olan yorumlar da müfessir tarafından bid'at kabul edilmiştir: "Tefsir bid'atlerinden biri de *"Elini koynuna sok."* (Kasas 28/32) ayetinde geçen الرَّهْبِ kelimesini الكم (yen, kol) şeklinde Hamir lugatına göre açıklamaktır. Onlar şöyle dermiş: "Yeninde olan şeyden bana ver." (أعطنى مما في رهبك) Ne acayip! Keşke bilsem bu kullanımın lugattaki sıhhati nasıldır? Bunu söyleyen Arapların kabul ettiği güvenilir kimselerden bir delil işitmiş midir? Bir de anlasam bu kelimenin ayetteki yeri nasıl olur? Vahyin diğer

[566] Zemahşerî, *Keşşâf*, 3/653.
[567] Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 3/118.
[568] Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/430.
[569] Belli başlı tefsirlerde bu yoruma rastlayamadık. Zemahşerî farklı bir kaynağa dayanmış olmalıdır. (Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil,* 3/382; Tüsterî, *Tefsiru't-Tüsterî,* 1/172; Mâturîdî, *Te'vîlât,* 10/111; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 23/510; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 10/ 3363; Beğavî, *Meâlimü't-Tenzîl,* 5/126; Kuşeyrî, *Letâifu'l-İşârât,* 3/612; Sa'lebî, *el-Keşf,* 9/358; Tûsî, *Tibyân*, 10/63; Ali b. İbrahim el-Kummî, *Tefsîru'l-Kummî,* 3/291). Zemahşerî'ye atıfla el-Ğımârî bu yorumu zikretmiş ancak kaynağını belirtmemiştir. (Abdullah Muhammed es-Sâdık el-Ğımârî, *Kitabü Bideu't-Tefâsir,* (y.y: Daru'l-Reşâdi'l-Hadîse: 1986), 137).

kelimelerinde olduğu gibi bağlamı içerisinde anlamı nasıl olur? Hz. Musa'nın üzerinde münâcât gecesi, kol yeni olmayan yünden bir giysi vardı."[570] Zemahşerî'nin bid'at olarak nitelendirdiği bu tefsir, Beğavî'ye kadar tefsir kaynaklarında geçmemektedir.[571] Begâvî bu yorumu Keşşâf'ta yer alan aynı metinle, senetsiz olarak dendi ki (*kîle*) lafzı kullanarak nakletmiştir.[572] Zemahşerî'nin, *Meâlimü't-Tenzîl'*de gördüğü bu tefsiri eleştirdiği anlaşılmaktadır. Ancak kendisinin de Hz. Musa'nın kıyafetine ilişkin verdiği bilgiyi nereden elde ettiği ve bu bilginin sıhhat durumu ayrı bir sorun teşkil etmektedir.

Zemahşerî açısından, nüzûl dönemindeki Arap dilinin kullanımı, Kur'ân'ı anlamada temel ölçüttür. Anlam genişlemesi ile kelimenin sonradan kazandığı anlamlara dayanarak, Kur'ân'ın tefsir edilmesine karşı çıkmaktadır: *"Kullarından bir kısmını, O'nun bir cüzü kıldılar. Gerçekten insan apaçık bir nankördür."* (Zuhruf 43/15) "Tefsir bid'atlerinden biri de ayetteki cüz kelimesini "inâs (kadınlar)" olarak tefsir etmektir. İddialarına göre cüz kelimesi Arap dilinde kadınlar için kullanılan bir isimdir. Bu izah, Araplar hakkında bir yalandan başka bir şey değildir. Bu tefsiri yapanlar, yeni türemiş, zayıf bir şey ortaya attılar, insanları ikna etmek için bu kullanımın; أجزأت المرأة (Kadın, kız doğurdu.) ibaresinden iştikâk ettiğini söylediler. Ayrıca bir de beyitler ürettiler:

إن أجزأت حرّة يوما فلا عجب

Şayet bir gün hür bir kız doğurursam, bunda şaşılacak bir şey olmaz."[573]

Bu tefsiri ilk nakleden Zeccâc, yukarıdaki beyit ile ilgili olarak "kadîm mi yoksa sonradan uydurulmuş mu olduğunu bilmiyorum" şeklinde bir açıklama yapmıştır.[574] Zemahşerî kadar keskin ifade etmemekle birlikte Zeccâc da bu tefsire mesafeli yaklaşmayı tercih etmiştir.

Başka bir örnek ise *"Bütün insanları kendi imamlarıyla birlikte çağıracağımız günü hatırla."* (İsrâ 17/71) ayetinde görülmektedir. Zemahşerî ayette yer alan imam

---

[570] Zemahşerî, *Keşşâf,* 3/375.
[571] Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 2/496; Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, 2/316; Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân,* 4/143; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 19/594-595; Maverdî, "Rahb, kümm (yen) anlamına gelir." şeklinde bir bilgiyi Müverrık'tan nakletmiştir. Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn,* 4/252; Ebu'l-Hasen Ali el-Vâhidî, *el-Vecîz fî Tefsiri'l-Kitabi'l-Azîz,* tah: Safvân Adnan Dâvûdî, (Beyrut: Daru'l-Kalem, 1415); 1/818 Ebu'l-Muzaffer Mansur es-Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân,* tah: Yasin b. İbrahim & Ğanîm ibn Abbas, (Riyad: Daru'l-Vatan, 1997), 4/138-139.
[572] Beğavî, *Meâlimü't-Tenzîl,* 3/534.
[573] Zemahşerî, *Keşşâf,* 4/126.
[574] Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 4/407.

kelimesini, ümm (anne) kelimesinin çoğulu kabul edip, insanların kıyamet günü anneleri ile çağırılacağını söyleyen tefsiri yine bid'at saymıştır. Bu görüş sahipleri, insanların babalarıyla değil de anneleriyle çağrılmalarındaki hikmetin; Hz. İsa'nın hakkını gözetmek, Hasan ve Hüseyin'in şereflerini göstermek ve veled-i zina olanları rezil etmemek şeklinde açıklamaktadırlar. Zemahşerî bu yoruma tepkisini, "Ah bir bilsem, bunlardan hangisi daha bid'attir. Görüşün kendisi mi yoksa hikmeti mi?[575] diyerek ortaya koymuştur. Beğavî'nin tefsirinde yer alan bu rivayet[576] yine ondan önceki tefsirlerde yer almamaktadır.[577] Özellikle bu ayete ilişkin kendisinden önce yapılan te'villeri nakleden Mâverdî bu açıklamayı içlerinde saymamıştır.[578] Anlaşılan bu yorum sonraları ortaya çıkmış yeni bir anlamlandırmadır. Nitekim Zemahşerî'nin bid'at ile kastettiği de tam olarak bu durumdur.

"Binlerce oldukları halde, ölüm korkusundan dolayı yurtlarından çıkıp gidenleri görmedin mi?" (Bakara 2/243) ayetinin tefsirinde ise kaç bin olduğuna dair farklı sayılar verilmesini eleştirmiştir. Ona göre binlerce ifadesi bu sayının çokluğuna delildir. On bin, otuz bin, yetmiş bin diyenler olduğunu belirterek bu tefsirleri bid'at diye nitelendirmiştir.[579]

Zemahşerî, *"Rabbin bal arısına ilham etti."* (Nahl 16/68) ayetinde geçen bal arısı kelimesini Râfizîlerin, "Hz. Ali ve onun kavmi"[580] şeklinde açıklamalarını te'vil bid'ati olarak değerlendirmiştir. Bu açıklamayı diğerlerinden farklı olarak te'vil diye nitelendirmesi bu yorumun hiçbir dilsel dayanağı olmaması ve mezhebî bir amaç taşımasından kaynaklanıyor olmalıdır. Ayetle ilgili naklettiği başka bir rivayet şöyledir: Birisi Mehdi'nin yanında "Bal arısı; Haşimoğullarıdır, onların karınlarından ilim çıkar." demiştir. Orada bulunan başka bir adam ise "Allah senin yiyecek ve içeceğini onların karınlarından çıkanlardan eylesin." deyince, Mehdi buna gülmüş ve Mansur'a anlatmıştır. Bu olay onların anlatıp güldüğü olaylardan birisi olmuştur.[581] Zemahşerî'nin ikinci anlatımı yorumsuz nakletmesi, yorumun yapıldığı dönemde dahi

---

[575] Zemahşerî, *Keşşâf,* 3/622-623.
[576] Beğavî, *Meâlimü't-Tenzîl,* 3/146.
[577] Mukâtil, *Tefîru Mukâtil,* 2/266; Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, 2/127; Taberî, *Câmiu'l-Beyân,* 17/502-503; Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân,* 3/253-254; İbn Ebi Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm,* 7/2339.
[578] Maverdî, *en-Nüket,* 3/258.
[579] Zemahşerî, *Keşşâf,* 1/271.
[580] Bu yoruma temel Şiî eserlerde rastlanmamaktadır: Kummî, *Tefsiru'l-Kummî,* 2/553; Tûsî, *Tibyân,* 6/402; Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, 6/166; Ayyaşî, diğer Şiî müfessirlerden farklı olarak bal arısını imamlar olarak tefsir etmiştir. (Ebu Nadr Muhammed el-Ayyâşî, *Tefsiru'l-Ayyâşî*, tah: Kısmü'l-Dirâsetü'l-İslâmiyye, (Kum: Müessesetü'l-Bi'se, 1421), 3/15).
[581] Zemahşerî, *Keşşâf,* 2/564-565.

dikkate alınmadığının gayet açık bir şekilde ifade edilmesinden kaynaklanıyor olmalıdır.

Önceki örneklerde Zemahşerî'nin ilk dönem tefsir metinlerinde olmayıp sonradan ortaya çıkan yeni açıklamaları bid'at saydığını görülmüştü. Bu ayette, farklı bir durum ve farklı bir tanımlama bulunmaktadır: "*Melike: Hükümdarlar bir memlekete girdiler mi, orayı perişan ederler ve halkının ulularını alçaltırlar. (Herhalde) onlar da böyle yapacaklardır, dedi."* (Neml 27/34) "Dendiğine göre "Onlar da böyle yapacaklar." kısmı Allah'tan Belkıs'ın sözlerine bir tasdiktir. Yeryüzünde fesada çabalayanlar bu ayete tutunurlar ve onu kendileri için delil kılarlar. Kim haramı, mübah görürse kâfir olur. Ayrıca Kur'ân'ı tahrif eden bir yorumla (vecih) delil getirdikleri için iki küfrü bir araya getirmiş olurlar."[582] Müfessirin Kur'ân'ı tahrif eden bir yorum olarak değerlendirdiği açıklama, Mâturîdî'nin tefsirinde burada geçtiği şekliyle yer almaktadır.[583] Onun öncesinde ise Mukâtil ve Taberî "Onlar da böyle yapacaklar." ifadesinin Allah'a ait olduğunu söylemiş ancak bu kısmın Belkıs'ın sözlerini tasdik ettiğini belirtmemişlerdir.[584] Zemahşerî bu yorumu ilk tefsirlerde bulunması sebebiyle, bid'at olarak değerlendirmeyip, Allah'ın kulları hakkında kötülüğü dilememesi şeklindeki Mu'tezilî inanç doğrultusunda tahrif olarak nitelemiş ve mezhebî bir taassubla yorum sahiplerini dolaylı olarak tekfir etmiştir.

3.2.2. Kur'ân İlimlerine Yaklaşımı

Keşşâf tefsiri, Kur'ân'ı anlamak için gerekli olan ilimleri ifade eden, Kur'ân ilimleri yönüyle incelenmiştir.[585] Bu çalışmada ise Kur'ân ilimleri, Zemahşerî'nin kişiliğini ve dönemin etkilerini yansıtması açısından ele alınacaktır.

3.2.2.1. Müteşâbihü'l-Kur'ân

Müteşâbih; birçok manaya ihtimali olup, bu manalardan birini tayin edebilmek için, haricî bir delile ihtiyaç duyan ayetlerdir. Bunun zıttı olan muhkem; manası

[582] Zemahşerî, *Keşşâf,* 3/335.
[583] Mâturîdî, *Te'vîlât*, 8/114.
[584] Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 2/475; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 19/454.
[585] Recep Orhan Özel, *Keşşâf Tefsirinin Kur'ân İlimleri Yönünden İncelenmesi*, (Samsun: On Dokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 144-324.

kolaylıkla kavranılan, haricî bir tefsire ihtiyaç duymayan ve tek manası olan ayetlerdir.[586]

Mu‘tezile mensupları, mezheplerinin beş usulünün dayandığı ayetleri muhkem kabul edip, buna uymayan ayetleri müteşâbih saymış ve muhkem ayetlere uygun şekilde te’vil etmişlerdir. Bu açıdan muhkem ve müteşâbihin sınırlarının belirleyicisi, mezhep paradigması olmuştur.

Zemahşerî, muhkem ve müteşâbih ayrımını konu alan, Ali İmran 7. ayeti kendi mezhep düşüncesini destekleyen, diğerlerini ise eleştiren bir yapıda tefsir etmiştir: *“O, sana Kitab’ı indirendir. Onun bazı âyetleri muhkemdir, onlar kitabın anasıdır. Diğerleri de müteşâbihtir. Kalplerinde bir eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ve onun olmadık yorumlarını yapmak için müteşâbih ayetlerinin ardına düşerler. Oysa onun gerçek manasını ancak Allah bilir. İlimde derinleşmiş olanlar, ‘Ona inandık, hepsi Rabbimiz katındandır.’ derler. Bunu ancak akıl sahipleri düşünüp anlar.”* (Âli İmrân 3/7) “Muhkem ihtimallerden ve başka anlama benzemekten korunmuş olan ibarelerdir. Müteşâbihât ise anlamında ihtimaller bulunanlardır. Bunlar, Kitab’ın aslı olan muhkem ayetlere hamledilir, onlara müracaat edilir. Örneğin *“Gözler O'nu göremez.”* (En‘âm 6/103) ayeti muhkem *“Rablerine bakarlar.”* (Kıyâme 75/23) ayeti müteşâbih; yine *“Allah kötülüğü emretmez.”* (A‘râf 7/28) ayeti muhkem, *“Biz bir memleketi helâk etmek istediğimizde, onun refah içinde yaşayan şımarık elebaşlarına (itaati) emrederiz.”* (İsrâ 17/16) ayeti ise müteşâbih bir ayettir.”[587]

Zemahşerî muhkem ve müteşâbihi Mu‘tezile ile diğerleri arasında büyük bir tartışma konusu olan Allah’ın ahirette görülmesi ve kullarına kötülüğü emretmesi meseleleri üzerinden örneklendirmiştir. Muhkem olan, Allah’ın görülemeyeceğini bildiren ayet iken, görülmesini mümkün gösteren ayet müteşâbih sayılmıştır. Adalet ilkesi gereği, onun kötülüğü emretmediğini bildiren ayet muhkem, bunun aksini ifade eden ayet ise müteşâbih örneği olarak sunulmuştur. Onu, bu tefsire götüren saikin; zihin dünyasını oluşturan mezhebî düşünce ile içinde bulunduğu kelamî tartışmalar olduğu açıktır.

Âli İmrân 7. ayetin tefsirinin devamında, kalbinde hastalık olanları bid‘at ehli olarak açıklamış, bunların dinde fitne çıkarmak ve insanları saptırmak için

[586] Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, 129.
[587] Zemahşerî, *Keşşâf,* 1/315-316.

müteşâbihin peşine düştüklerini söylemiştir. Müteşâbihlerin, bid'atçilerin muhkem ayetlere uymayan görüşlerine hamledilebileceği gibi; ehl-i hakkın muhkem ayetlere uyan görüşlerine de hamledilebileceğini belirtmiştir. Ancak ona göre müteşâbihin hak te'vilini Allah ile ilimde derinleşmiş olanlar yani; "İlimde sebat etmiş, sağlamlaşmış, ona azı dişleri ile sıkı bir şekilde bağlanmış olanlar." bilebilirler. Bundan dolayı Zemahşerî'ye göre müteşâbihlerin bilgisi sadece Allah'a has değildir. Doğrudan ifade etmese de ehl-i hak dediği ilim sahibi Mu'tezile üyeleri de müteşâbihlerin doğru yorumunu yapabilirler. Bununla birlikte bazılarının ayette geçen Allah lafzının üzerinde vakıf yaparak, sonraki cümleyi isti'nâf kabul ettiklerini de nakletmiştir. Bu görüşte olanların müteşâbihi zebanilerin sayısı ve benzeri gibi bilgisini Allah'ın kendisine has kıldığı, hikmetini yalnız kendisinin bilebileceği ayetler olarak tefsir ettiklerini söylemiştir. Ancak ona göre müteşâbih bunlarla sınırlı değildir. Bu açıdan ehl-i hakkın müteşâbihi bilebileceğini söyleyen birinci görüşü doğru kabul etmiştir.[588]

Bu ifadeler, Zemahşerî'nin muhkem-müteşâbih konusuna teorik yaklaşımını ortaya koymuştur. Onun Kur'ân'ı anlamada temel meselelerden biri olan müteşabihât algısının, mezhep paradigmasının bir uzantısı olduğu anlaşılmaktadır. Bu teorinin, tefsirindeki pratikleri konuyu daha anlaşılır kılacaktır.

Zemahşerî, müteşâbih saydığı ayetleri yorumlamada dilsel bir anlama esası olarak tahyîlî anlatımı öne çıkarmıştır. Bu bağlamda müteşâbihâttan sayılan, *"Allah'ın kadrini gereği gibi bilemediler. Yeryüzü kıyamet gününde bütünüyle O'nun elindedir. Gökler de O'nun kudretiyle dürülmüştür."* (Zümer 39/67) ayetinin Allah'ın büyüklüğünü kavrayamayanlar için tahyîl yöntemi[589] kullanılarak anlatıldığını söylemiştir. Çünkü burada amaç, Allah'ın kudretini tasvîr etmek ve onun varlığının yüceliğine vâkıf olunmasını sağlamaktır. Benzer şekilde şu rivayetin de tahyîlî anlatıma sahip olduğunu söylemiştir: "Cebrail Hz. Peygambere gelerek; Ey Ebu'l-Kasım, Allah kıyamet günü semayı bir parmağında, yeri bir parmağında, dağları, ağaçları ve yaratılan her şeyi parmağında tutar sonra onları sarsar ve 'Melik, benim' der." Hz. Peygamberin bu anlatıma şaşırıp güldüğünü, ardından tasdik ederek bu ayeti okuduğunu belirten Zemahşerî; Arapların en fasihi olan Nebi (sas)'in dahi buna gülmesini, kendi müteşâbih algısını destekleyen bir delil saymıştır. Çünkü Hz.

[588] Zemahşerî, *Keşşâf,* 1/315-316.
[589] Zemahşerî, Kur'ân üslûbuna ait bazı anlatımların; insanların algı dünyasına hitap ederek, zihinlerinde canlanmasına (hayal) imkân tanıyan, tahyîlî anlatım üslubuna sahip olduğunu düşünmektedir. Bu konu "Üslûbu'l-Kur'ân" başlığında incelenecektir. (Tez metni, 151).

Peygamber, bu ifadeleri beyan alimlerinin anladığı gibi; tutmayı tasavvur etmeksizin, gerçek manada parmak, sarsma ve hiçbir şey olmaksızın kudrete işaret eden bir delil olarak anlamıştır.[590]

Ayetin tefsirinde değindiği tahyîlî anlatım yönteminin; zihinleri ve algıları hayrete düşüren büyük fiillerin kolayca anlaşılması, özüne vakıf olunması için kullanıldığını, aksi takdirde bu tarz ifadeleri anlamanın mümkün olmadığını vurgulamıştır.[591] Bu anlama yönteminin önemini ve bunu bilmemenin ne tür sakıncalara sebebiyet vereceğini şu ifadelerle anlatmıştır:

"Beyan ilminde tahyîl babından daha hassas, daha dakik bir kullanım göremezsin. Ayrıca Allah'ın Kur'ân'daki ve diğer semavî kitaplarındaki kelamında, peygamberlerin sözlerinde bulunan müteşâbihleri anlamlandırmada daha faydalı ve daha yardımcı olan bir ifade tarzı yoktur. Birçok kimsenin bu tahyîlâttan olan anlatımlarda araştırma ve inceleme yetersizliğinden ötürü ayağı kaymış, hata yapmışlardır. Eğer bu dakik ilimleri bilselerdi; onlara ihtiyaç duydukları bilgilerin hiçbiri gizli kalmazdı. Ancak bu bilgilerle kapalılıklar çözülür, sıkıntılı düğümler açılır. Nice Kur'ân ayeti ve Peygamber hadisi zayıf te'viller, yanlış vecihler dolayısıyla zarar görmüştür. Çünkü kim bu ilim olmaksızın bir te'vil yaparsa önemsiz, hiçbir işe yaramayan bir şey yapmıştır."[592]

Bu ifadelerle Zemahşerî; Müşebbihe, Mücbire ve bu iki gruba dahil ettiği Sünnî düşüncenin hakikatten kaymalarını beyan ilminde yetersiz olup, bundan ötürü doğru anlama yöntemine sahip olmamalarına bağlamıştır. Ona göre belâğat ve Arap dilinin incelikleri, Kur'ân'ın gerçek anlamını kavramak için zorunlu ilimlerden biridir.

Başka bir örnek ise *"O gün baldırlar açılır ve secdeye davet edilirler; fakat güç yetiremezler."* (Kalem 68/42) ayetidir. Zemahşerî, "baldırın açılması" ifadesinin işin başlamasını anlattığını ve işin şiddetlenmesi, durumun zorlaşmasından temsil yapıldığını söylemiştir. Yani olayın ciddileştiği ve kötüleştiği gün anlamına gelmektedir. Gerçekte açılma ya da baldır yoktur. Ayetteki anlatımı gerçek anlamda yorumlayarak teşbih yapanları, beyan ilminde derinliklerinin azlığı nedeniyle dar görüşlü olmakla eleştirmiştir. Ona göre bu kimseleri teşbihe giderek yanıltan şey, İbn Mesud'dan nakledilen "O gün Rahman'ın baldırı açılır. Ancak müminler ona secde

[590] Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/35.
[591] Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/35.
[592] Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/35-36.

ederler. Münafıklar ise sırtları tabak tabak içlerine şişler saplanmış gibi olur." hadisidir. Burada kastedilen aslında Rahman'ın işinin şiddetlenmesi, korkunun artmasıdır. Müşebbihe, bu rivayeti hakiki anlamda değerlendirerek, Rahman'ın baldırından bahsedildiğine inanmışlardır.[593]

Zemahşerî bu ayetin tefsiri bağlamında teşbih düşüncesinin Mukâtil b. Süleyman'a dayandığını zikretmiştir. Ebu Ubeyde'nin "Horasan'dan iki adam çıktı. Biri temsilde bile teşbihe giden Mukâtil, diğeri tenzihte aşırı gidip sıfatları inkara düşen Cehm b. Safvan" dediğini nakletmiştir. Ona göre bu aşırılıklar, beyan ilmine vakıf olmamaktan kaynaklanmıştır.[594] O, böylelikle kendi tenzih inançlarını mutedil kabul ederek, düşüncelerinden büyük oranda etkilendikleri Cehmiyye'den[595] ayırmıştır.

3.2.2.2. Nesih

Nesih, şer'î bir hükmün daha sonra gelen şer'î bir delille kaldırılması anlamına gelmektedir.[596] Zemahşerî nesih kavramına, Mu'tezile mezhebinin paradigmasında belirleyici bir özelliğe sahip olan; Allah'ın fiillerinin hikmete mebni olması ve bunun sonucu olarak da kulların maslahatını gözetmesi kabulü üzerinden yaklaşmıştır. Nesihin Kur'ânî delillerinden biri olan *"Biz bir âyeti değiştirip yerine başka bir âyet getirdiğimiz zaman -ki Allah, neyi indireceğini gayet iyi bilir- onlar Peygamber'e, 'Sen ancak uyduruyorsun.' derler."* (Nahl 16/101) ayetine yaptığı açıklamalarda bu görülmektedir: "Ayetin başkasıyla değiştirilmesi nesihtir. Allah, dinî hükümleri başka hükümlerle değiştirir. Çünkü hükümler maslahat esasına dayanır ve dün yararlı olanın, bugün zararlı olması mümkündür. Yararlı olanları da zararlı olanları da Allah bilir, dilediğini bırakır, dilediğini hikmeti ile nesheder. Bu ayet, neshi bilmeyenlerin "Muhammed ashabıyla alay ediyor, bugün bir şey emrediyor yarın onu yasaklayıp daha kolayını getiriyor." demeleri üzerine inmiştir. Hz. Peygamber, kolay hükmü, zor ile zor hükmü, kolay ile ya da kolay hükmü kolay ile zor hükmü zor ile değiştirebiliyordu. Çünkü amaç maslahattır, kolaylık ve zorluk değildir."[597]

---

[593] Zemahşerî, *Keşşâf,* 4/443-444.
[594] Zemahşerî, *Keşşâf,* 4/443-444.
[595] Şerafettin Gölcük, "Cehm b. Safvân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/233-234.
[596] Zurkânî, *Menâhilü'l-İrfân,* 2/147.
[597] Zemahşerî, *Keşşâf,* 2/578.

Görüldüğü üzere nesihte asıl olan toplumsal maslahattır. Bu maslahat dönemlere göre farklılık gösterebilir. Bundan dolayı hükümlerde değişiklik olabilir. Bu değişiklik mutlak olarak daha kolay bir hükmün gelmesi şeklinde olmayabilir. Çünkü nesihin amacı bu değildir. Zemahşerî'nin bu kolaylık şartının nesihte zorunlu bir şart olmadığını belirtmesi "nâsih ayetin mensûhtan daha kolay bir hüküm getirmesi"[598] gerekir şeklinde ifade edilen, nesih şartına bir red içermektedir. O, Hanefî usulcüler; Cessâs ve Serahsî gibi nesihte bu şartı zorunlu görmeyen ve amacın kulların maslahatı olduğu görüşünü savunan ulemaya katılmaktadır.[599]

Ona göre maslahat, nesihin tek amacıdır. "*De ki: "Ruhu'l-Kudüs, Kur'ân'ı Rabbinden hak olarak indirdi* (نَزَّلَه*)."* (Nahl 16/102) ayetini yine bu amaca uygun tefsir etmiştir. Ayette geçen indirmek fiilinin yapısının, Kur'ân'ın olaylara ve maslahata göre parça parça tenzil edilmesi anlamını taşıdığını söylemiştir. Bu, ayetlerin değişmesinin maslahat gereği olduğuna işarettir. Çünkü, ona göre nesihin terkedilmesi, Kur'ân'ın bir defada toptan indirilerek hikmete uygun olmaması anlamına gelir."[600] Bu açıdan Zemahşerî nesihi, maslahat açısından bir zorunluluk olarak görmektedir. Nitekim Kur'ân'ın peyderpey nazil olması, bu zorunluluğun bir sonucudur.

Usulcüler tarafından tartışılan bir konu olan, "Kur'ân diğer dini delillerle ile neshedilebilir mi?" meselesine *"Bir ayetin, başka ayetle değiştirilmesi…"* (Nahl 16/101) ibaresi bağlamında değinir: "Bu ifadenin zikredilmesinde Kur'ân'ın ancak Kur'ân'la neshedileceğine, bunun dışında; sünnet, icmâ' ve kıyas ile neshedilemeyeceğine delil var mı? dersen şöyle derim: Bu ifade, ayetin ayetle neshedilebileceğini gösterir ancak, ayetin başka bir şeyle neshedilmeyeceğini göstermez. Çünkü kat'î, mütevatir sünnet, ilim açısından Kur'ân gibidir ve ayetin böyle bir sünnetle neshedilmesi, Kur'ân'la neshedilmesi ile aynıdır. Ancak icmâ', kıyas ve kat'î olmayan sünnet ile Kur'ân'ın neshi sahih değildir.[601]

Zemahşerî, insâ (unutturma) işinin ise yalnız Allah'a ait olduğunu ifade etmektedir. Hz. Yusuf'un hapishane arkadaşlarına, kendisinden efendilerine bahsetmesini konu alan "*Onlardan, kurtulacağını bildiği kimseye dedi ki: Beni efendinin yanında an, fakat şeytan ona, efendisine anmayı unutturdu."* (Yûsuf 12/42)

[598] Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 2/486; Şâfiî, *Risâle*, 106.
[599] Cessâs, *el-Füsûl*, 2/223; Serahsî, *Usûl*, 2/62.
[600] Zemahşerî, *Keşşâf,* 2/579.
[601] Zemahşerî, *Keşşâf,* 2/578.

ayetinde unutmayı şöyle ele alır: "Şeytanın insan üzerinde güç sahibi olması; ona unutmasına sebep olacak meşguliyetler ile vesvese vermesi ve kalbinden o bilginin çıkması şeklinde gerçekleşir. Doğrudan unutturmaya Allah'tan başkası güç yetiremez. Nitekim, *"Bir ayeti nesheder ya da unuttururs*ak*..."* (Bakara 2/106) buyurmuştur.[602]

Maslahat esasına dayanan bir nesih teorisine sahip olan Zemahşerî, ayetlerin neshedilmesinde bu esası dikkate almıştır. O, *"Onlar barışa yanaşırlarsa sen de yanaş."* (Enfâl 8/61) ayetinin İbn Abbas'a göre; *"Allah'a ve ahiret gününe iman etmeyenlerle savaşın."* (Tevbe 9/29) ayetiyle Mücahid'e göre ise *"Müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün"* (Tevbe 9/5) ayetiyle neshedildiğini nakletmiştir. Ancak müfessir, bu konuda mutlak nesih görüşüne katılmamaktadır. Ona göre doğru olan; savaş mı yoksa barış mı olacağının, devlet başkanının İslam ve Müslümanlar hakkında uygun gördüğü karara göre belirlenmesidir. Bu açıdan, inanmayanlarla devamlı iyi geçinmek ya da savaş halinde olmak gibi değişmez bir hüküm olmadığı görüşünü savunmuştur.[603] Bu açıklama, onun Müslümanların maslahatını önceleyen nesih teorisi ile uygunluk göstermektedir.

Zemahşerî erken dönemlerde; takyîd, tahsîs ve beyan gibi konuları kapsayan, sınırları geniş ve kolay tercih edilen bir anlama yöntemi olan nesih anlayışına katılmamaktadır.[604] Bu bağlamda *"Şimdilik onlara güzel muamele et."* (Hicr 15/85) ayetinin "Onlardan yüz çevir, onların yaptıklarını ağırbaşlılıkla tahammül göster." anlamına geldiğini söyleyen müfessir, bu hükmün seyf ayetiyle neshedildiğinin ifade edildiğini belirtmiştir. Ancak o, ilk yol olarak nesihe gitmeyi tercih etmeyerek, bunun yerine ayetin farklı bir yorumunun yapılıp yapılamayacağını değerlendirmiştir. Ona göre bu ayet ile, inanmayanlara karşı güzel ahlakla mücadele etmek kastedilmiş olabilir. Bu durumda, ayetin mensuh sayılamayacağını söylemiştir.[605]

Seyf ayetinin neshettiği iddia edilen bu ayetle ilgili tarihsel süreçte farklı yaklaşımlar sergilenmiştir. Müslümanlar, güçlü dönemlerde bu ayetlerin tamamen neshedildiğini rahatlıkla ifade etse de zayıf dönemlerde bunun gerektirdiği şekilde davranmak mümkün olmamıştır. Bu yüzden katı anlayış zamanla yumuşamış, daha

---

[602] Zemahşerî, *Keşşâf,* 2/433.
[603] Zemahşerî, *Keşşâf,* 2/216.
[604] Şâtıbî, *el-Muvâfakât,* 3/344. Ayrıca ilk dönem nesih algısı için bkz. Şeyma Altay, "Mukâtil b. Süleyman Örneğinde Erken Dönem Nesih Algısı", *Usul İslam Araştırmaları* 23 (2015), 45-67.
[605] Zemahşerî, *Keşşâf,* 2/534.

siyasî bir tutum takınılmıştır.[606] Zemahşerî'nin yaşadığı dönem Müslümanların güçlü olduğu bir dönemdir ve gayr-i müslimler ile Müslümanlar birlikte yaşamaktadır. Onun maslahat temelli hüküm anlayışı ile birlikte nesihin kavramsallaşması da onun ilk dönem nesih algısından farklı bir bakış açısına sahip olmasına etki etmiştir. Dikkat çekici başka bir yön ise Zemahşerî'nin mutlak-değişmez bir hüküm niteliğinde olmayan nesih anlayışı ile Kur'ân'da nesih bulunmadığını iddia edenlerin sebepleri arasındaki benzerliktir. Bu düşünce sahipleri, müşriklerle ilişkilerin belli aşamalardan oluştuğu ve aynı şartlar yaşandığında söz konusu ayetlerin tekrar yürürlüğe konabileceğini söyleyerek, seyf ayetinin nâsih sayılamayacağını savunmaktadırlar.[607] Burada aynı düşüncelerin farklı şekillerde ifade edildiğini görülmektedir. Zemahşerî'nin maslahat odaklı nesih yaklaşımı ise vahyin amacına son derece uygundur.

3.2.2.3. Yedi Harf Ve Kıraat

Yedi harf; Kur'ân'ı Kerim'deki bir kelimenin yerine, lafzı farklı ancak anlamı yakın olan başka bir kelime okuma ruhsatıdır.[608] Kıraat ise aynı kelime üzerinde med, kasır, hareke, sükûn, nokta gibi konularda olan farklılıktır.[609]

Zemahşerî, İbn Mücahid'in (324/936) içerisine sahih kıraatleri aldığını belirttiği *Kitâbü's-Seb'a fi'l-Kırâât* isimli eserini telif ettiği[610] ve sahih yedi kıraatin belirlenerek bunun dışında kalan okuyuşların şazz sayıldığı ve kabul görmediği[611] bir dönemde yaşamıştır.[612] Bununla birlikte müfessir, dönemindeki mütevatir kıraat kabullerinin dışına çıkarak, bu yedi kıraate dahil olmayan birçok şazz kıraati Keşşâf'ta

[606] Bu değişimi görmek için bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân,* 13/329-330; Ebu Ca'fer en-Nehhâs, *en-Nâsih ve'l-Mensûh,* (Kuveyt: Mektebetü'l-Felâh, 1987), 1/381, 448; Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Nevâsihu'l-Kur'ân,* (Medine: Medine İslam Üniversitesi İslam Araştırmaları Merkezi, 2003), 2/423-424, 428, 479; Zerkeşî, *Burhân,* 2/49.
[607] M. Sait Şimşek, *Kur'an'ın Anlaşılmasında İki Mesele,* (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1991), 111-112.
[608] Bu konu ile ilgili farklı yorumlar ve tartışmalar mevcuttur. Ayrıntı için bkz. Zerkeşî, *Burhân,* 1/269 vd.; Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü,* 95 vd.
[609] Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü,* 96.
[610] Ebu Bekir İbn Mücahid, *Kitabü's-Seb'a fi'l-Kırâât,* (Kahire: Dâru'l-Marife, 1980), 45.
[611] Bu dönemde sahih kıraatlerin dışında kalan kıraatler ile Arap dilinin imkan verdiği okuyuşları kullanan İbn Şenebûz (328/939) ile İbn Miksem (354/965) İbn Mücahid tarafından mahkemeye verilmiş ve bu yaptıklarından tevbe ederek vazgeçmişlerdir. Bu olay o dönemde sahih kıraatler dışında bir okuyuşun ne kadar zor olduğunu göstermektedir. Ebu Abdullah Şemseddin Zehebî, *Ma'rifetü'l-Kurrâi'l-Kibar ale't-Tabakât ve'-Âsâr*, tah: Tayyar Altıkulaç, (İstanbul: TDV İSAM Yayınları, 1995), 2/550-552, 598-599.
[612] Kıraatlerin yedi ile sınırlandırılması süreci için bkz. Mehmet Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, (İstanbul: TDV İSAM Yayınları, 2011), 284-291.

nakletmiştir.[613] Ebu Bekir Ahmed b. Hüseyin en-Nîsâbûrî'nin (381/992) İbn Mücahid'in sahih kabul ettiği yedi kıraat imamına, üç imam daha ekleyerek sahih kıraatleri on olarak naklettiği *el-Ğâye fi'l-Kırââti'l-Aşr* isimli eserindeki onlu kıraat sistemi ise Zemahşerî'den üç asır sonra İbnü'l-Cezerî (883/1429) ile birlikte kabul görmeye başlamıştır.[614]

Müfessirin yedi harf ve kıraat konularına yaklaşımını gösteren bazı örnekler şunlardır: O, *"Günahkarların (*الْأَثِيمِ*) yemeğidir."* (Duhân 44/44) ayetindeki الأثيم kelimesinin çok günah işleyen fâcir anlamına geldiğini belirtmiştir. Ebû Derdâ'nın bu kelimeyi, doğru telaffuz etmekte zorlandığı için, yanlış telaffuz eden bir adama; طعام الفاجر şeklinde okumasını söylediğini nakletmiştir. Zemahşerî bu rivayeti, bir kelimenin yerine, aynı anlamı taşıyan başka bir kelimenin getirilmesinin caiz olduğuna delil saymıştır. Ebu Hanife'nin Farsça kıraati; okuyucunun anlamda hiçbir eksiklik barındırmaması ve bütün manayı kapsayan bir şekilde okuması şartı ile caiz gördüğü hükmüyle ilgili şunları söylemiştir: "Bu şartlar, söz konusu iznin, asla tam anlamıyla izin olmadığına şahitlik etmektedir. Çünkü, genelde Arap kelamı, özelde Kur'ân, fesâhatı, nazmının ve üslubunun güzelliği, manalarının ve hedeflerinin incelikleri ile mu'cizdir ki ne Farsça ne de başka bir dil bu özellikleri yerine getiremez. Ebu Hanife'nin böyle bir hüküm vermesi, onun Farsça'yı iyi bilmemesi ve bundan dolayı bu görüşünü tahkik edip inceleyecek imkânı olmamasından kaynaklanmaktadır."[615]

Burada yine Zemahşerî'nin Kur'ân'ın i'câzının kaynağı saydığı, Kur'ân'ın üstün dil ve belâğatı konusundaki düşüncelerinin tefsire yansıdığı görülmektedir. Farsça'nın Arapça kadar fasîh ve belîğ bir dil olduğunu düşünmeyen Zemahşerî, fıkıhta imamı olan Ebu Hanife'nin Farsça kıraate cevaz veren bu görüşünü kabul etmemiştir. Ona göre yedi harf ruhsatı, Arap dili sınırları içerisinde tanınan bir kolaylıktır. Ondan önce belli başlı tefsirlerde bu ayet bağlamında manen/Farsça kıraat konusuna değinilmemiştir.[616] Mâturîdî konuya başka bir mezhebî düşünce açısından yaklaşmıştır. O, büyük günah işleyenlerin bu ayet kapsamında olmadığını, çünkü

[613] Bu konu ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa Kılıç, *Kıraat-Tefsir İlişkisi Zemahşerî Örneği*, (İstanbul: MÜİF Vakfı Yayınları, 2015), 71 vd.; Mehmet Dağ, "Zemahşerî Özelinde Kur'an'ın Mu'tezilî Yorumuna Eleştiriler -Ekmelüddîn Bâbertî Örneği-" *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2013), 40, 74-75.
[614] el-Hafız Ebu'l-Hayr İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-Kırââti'l-Aşr*, tah: Ali Muhammed ed-Dabbâ', (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-Âlemiyye, t.y.), 1/34.
[615] Zemahşerî, *Keşşâf,* 4/161.
[616] Taberî, *Camiu'l-Beyân*, 22/43 vd.; Mâturîdî, *Te'vîlât,* 9/210-211; Mâverdî, *en-Nüket*, 5/257; Beğavî, *Meâlimü't-Tenzîl*, 4/1.

"esîm" kelimesinin müminler için kullanılamayacağı ve bu ifadenin, mutlak günahkâr olan kafirleri kastettiğini belirtmiştir.[617] Ancak Zemahşerî, genel bir tanımlama ile çok günah işleyen kimse olarak tefsir etmiştir. Zemahşerî'den sonra gelen Râzî de Mâturîdî'ye katılarak, Mu'tezilenin fâsıkları bu ayete dahil etmelerini reddetmiştir. Râzî, ayetin tefsiri bağlamında Ebu Hanife'nin söz konusu kıraate dayanarak, manen rivayeti caiz gördüğü fetvayı nakletmiştir. Ancak, bu delilin son derece zayıf olduğunu ifade etmiştir.[618] Sonuç olarak Zemahşerî, Arap diline duyduğu hayranlık ve ona denk bir dil görmemesi sebebiyle Farsça kıraat konusuna değinirken, Râzî, Zemahşerî'nin yer vermesine binaen bu fetvayı zikretmiştir. Nitekim Râzî'nin kıraat konusunda "Sahibü'l-Keşşâf dedi ki"[619] şeklinde açıklamalarda bulunması, onun tefsirinden faydanlandığını göstermektedir.

Tefsirde bazı yorumları bid'at olarak niteleyen müellif, aynı şekilde anlamı belirleme yönü dolayısıyla bazı kıraatleri de bid'at saymıştır. *"Öyleyse, bir işi bitirince diğerine koyul"* (İnşirâh 94/7) ayetindeki فانصَبْ fiilinin Râfizîlerden nakledilen bir kıraate göre ص harfinin kesrasıyla فانصِبْ şeklindeki okunuşunun bid'at olduğunu söylemiştir. Çünkü bu okuyuşa göre ayet; "Ali'yi imamet makamına getir" anlamını taşımaktadır. "Eğer bu kıraat, Râfizîler için sahihse Nâsibîler[620] için de sahih olur ve böylelikle ayeti, Hz. Ali'ye düşmanlık ve buğuz için bir emir olarak görürler" diyerek bu kıraati sahih sayanları tenkit etmiştir.[621] Söz konusu kıraat ve buna dayalı Hz. Ali'ye işaret eden yorum, Şiî müfessirlerden Ayyâşî[622] ile Kummî'nin tefsirlerinde geçmektedir.[623] Zemahşerî'nin bu açıklaması, mezhep görüşüne uygun düşen bir kıraati tercih etmenin, karşıt iddialara da mesnet olabileceği ve mananın nesnelliğini zedeleyeceğini vurgulaması açısından çok önemlidir.

Başka bir kıraat örneği şu ayette geçmektedir: *"Allah'a ortak koşanların çoğuna, koştukları ortaklar, çocuklarını öldürmelerini güzel gösterdi."* (En'âm 6/137)

---

[617] Mâturîdî, *Te'vîlât,* 9/210.
[618] Fahreddin Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb,* (Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabî, 1420), 27/664.
[619] Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 27/663.
[620] Nâsıbîler Hz. Ali'den nefret edip ona düşmanlık besleyenlerdir. Çoğulu nevâsıb olan bu kelimenin zıddı Revâfız (Râfizîler) dır. Bkz. Cevad Meşkur, *Mezhepler Tarihi Sözlüğü*, çev. Mahfuz Söylemez, Mehmet Ümit, Cemil Hakyemez, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011), 374; Tahsin Özcan, "Nâsıbe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* (Ankara: TDV Yayınları 2002), 32/393-394.
[621] Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/603.
[622] Ayyâşî, *Tefsîru'l-Ayyâşî,* 3/172. Ayyâşî Tefsiri'nin Kehf suresinden sonraki ikinci kısmı elimize ulaşan nüshalarda mevcut değildir. Ancak ondan alıntı yapan müfessirlerin eserlerinden faydalanılarak eksik kısım müstedrek edilmiştir. (Bkz. *Tefsiru'l- Ayyâşî*, 1/47, 52).
[623] Kummî, ayeti "Veda haccını bitirdiğinde Hz. Ali'yi müminlerin emiri tayin et." şeklinde açıklamıştır. (*Tefsîru'l-Kummî*, 3/1165).

Müfessir İbn Âmir (118/736) kıraatinde ayette geçen قَتْلَ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَاؤُهُمْ terkibinin قَتْلُ أَوْلَادَهِمْ شُرَكَاؤُهُمْ şeklinde katl kelimesinin şürekâ (ortaklar) kelimesine izafetle okunduğunu nakletmiştir. Muzaf ile muzafun ileyhin arasının, bir zarf olmaksızın böyle ayrılmasının, ancak zaruret durumunda şiirde olacağını ve bunun şiirde dahi merdud ve nahoş görüldüğünü söylemiştir. Buradan hareketle "Şiirde kabul edilemez görülen bir kullanım, mensur bir kelamda ve dahi Kur'ân gibi nazmının güzelliği ve etkileyiciliği ile mu'ciz bir kelamda nasıl mümkün olabilir?!" diyerek, bu okuyuşu kabul edenleri eleştirmiştir. Ona göre İbn Âmir'i bu okuyuşa götüren şey; onun bazı mushaflarda شركائهم kelimesini yâ ile شركايهم olarak görmüş olmasıdır.[624] Bu örnekte, Zemahşerî'nin kıraatlerin sıhhatini dile uygunluk ile ölçen bakış açısının, bu kıraati reddetmeye sevkettiği görülmektedir.

"İzzetin tamamı Allah'a aittir." (Yûnus 10/65) ayetinin tefsirinde ise Ebu Hayve'nin ayette geçen إِنَّ edatını fethalı olarak, أَنَّ şeklinde okuduğunu nakletmiştir. Bunun manası "çünkü izzet" anlamına gelerek, kendinden önceki ifadeyi gerekçelendirmektedir. Zemahşerî bu okunuşu edattan önce gelen, قَوْلُهُمْ sözcüğünden bedel yapıp, sonra bu kıraati hoş görmeyen birinden bahsederek; "Asıl hoş olmayan onun bu çıkarımıdır yoksa yadırganacak şey kıraat değildir." diyerek bu şahsı tenkit etmiştir.[625] Tîbî'nin belirttiğine göre bu şahıs, Kuteybe b. Müslim'dir (96/715).[626]

Müfessirin kıraat konusundaki kaynakları ilginçtir: *"Yeryüzüne bakmazlar mı nasıl yayılmış?"* (Ğâşiye 88/20) ayetindeki سُطِحَتْ kelimesini, Hz. Ali'nin سَطَحَتْ şeklinde, Harun Reşid'in (193/809), şeddeli olarak سُطِّحَتْ şeklinde şeddeli okuduğunu nakletmiştir.[627] Onun bir kıraat imamı yerine bir halifeden nakilde bulunması ilim geleneği açısından ilgi çekicidir. Zemahşerî'nin hocaları arasında kıraat hocalarından bahsedilmemesi, araştırmacıları, zikrettiği şazz kıraatleri bir hocadan değil, yazılı olarak okuduğu kitaplardan naklettiği sonucuna götürmüştür.[628] Bu açıdan onun kıraat değerlendirmelerinde bu kitabî bilgileri etkili olmuştur.

---

[624] Zemahşerî, *Keşşâf,* 2/66.
[625] Zemahşerî, *Keşşâf,* 2/329.
[626] Şerefüddin Tîbî, *Fütûhu'l-Ğayb fi'l-Keşf an Kınâi'r-Rayb*, tah: Hamza Muhammed Vesiymi'l-Bekriyyi, (Dübey: Câizetü Dübeyid'-Devliyye li'l-Kur'âni'l-Kerim, 2013), 7/525; Kuteybe b. Müslim (96/ 715) Emevîlerin Horasan valisidir. Bkz. İsmail Yiğit, "Kuteybe b. Müslim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/490-491.
[627] Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/577.
[628] Kılıç, *Kıraat-Tefsir İlişkisi Zemahşerî Örneği,* 71.

Yine dil temelli bir kıraat açıklaması, şu ayetin tefsirinde görülmektedir: *"Siz onu istemediğiniz halde biz sizi ona zorlayacak mıyız?"* (Hûd 11/28) Zemahşerî, Ebu Amr'ın (154/771) أَنُلْزِمُكُمُوهَا kelimesindeki م harfini, sükun ile okuduğunu belirtmiştir. Ancak ona göre Ebu Amr, harfi ihtilas[629] ile okumuş, ravisi, sükûn olarak okuduğunu sanmıştır. Müfessir bu çıkarımını; Halil b. Ahmed (175/791), Sîbeveyh (180/796) ve Basralı dilcilere göre, harfin sarih bir sükûn ile okunmasının lahn/hata görülmesine ve irab harekesinin, sadece şiirde zaruretten kaldırabileceği kuralına dayandırmıştır.[630]

3.2.2.4. Garîbü'l-Kur'ân

Arap dilinin Kureyş lehçesi ile nâzil olan Kur'ân-ı Kerim'de bulunan, yabancı dillerden Arapçaya geçerek Arapçalaşmış kelimeler ile diğer Arap lehçelerine ait kelimeleri açıklayan ilmin adı Garîbü'l-Kur'ân'dır.[631]

Zemahşerî *"Meyveler ve otlar bitirdik."* (Abese 80/31) ayetinde geçen ebb (وَأَبًّا) kelimesinin taşıdığı anlamı bilmeyen Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer'in, bu yabancı kelimeye yaklaşımlarını ele almıştır. Hz. Ebubekir kendisine bu sözcük sorulunca; "Allah'ın kitabı hakkında bilgim olmayan bir şeyi söylersem hangi sema beni gölgelendirir, hangi yeryüzü beni barındırır?" diye cevap vermiştir. Hz. Ömer ise bu ayeti okuyunca; "Ayetteki her şeyi biliyoruz ama 'ebb' nedir?" diyerek elindeki asayı atmış ve şöyle devam etmiştir. "Allah'a yemin olsun ki bu zorluktur. Ey Ömer'in annesinin oğlu, sana 'ebb'in ne olduğunu bilmek gerekmez. Bu kitapta size açıklananlara tâbi olun, bunun dışındakileri bırakın."

O, bu rivayetlerden; Kur'ân manalarının ve müşkillerinin araştırılmasının yasaklandığı şeklinde bir sonuca varmaya karşı çıkmıştır: "Bu ifadeler, o anlama gelmez. Sahabiler, en büyük derdi amelde bulunmak olan bir topluluktu. Onlara göre, amel edemeyecekleri ilimlerle uğraşmak zorluktan başka bir şey değildi. Çünkü ayetin sibakından, Allah'ın insanlara verdiği nimetlerden bahsettiği ve onları şükre davet ettiği anlaşılıyordu. Bundan dolayı Hz. Ömer, özel bir bitki cinsi olan ebb kelimesinin manasını öğrenmekle meşgul olmaya gerek görmemiştir. Aynı şekilde insanlara da

[629] Kıraat esnasında harekenin üçte ikisini okuyup üçte birini hazf etmeye ihtilas denir. (İbrahim b. Said ed-Devserî, *Muhtasaru'l-İbârât li Mu'cemi Mustalahâti'l-Kıraât,* (Riyad: Dâru'l-Hadâra, 2008), 14).
[630] Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/359.
[631] İsmail Cerrahoğlu, "Garibu'l-Kur'an", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/379.

Müşkilâtü'l-Kur'ân'dan olan benzer meselelerde bu yöntemi devam ettirmelerini tavsiye etmiştir."[632]

Müfessir, "Müşkilâtü'l-Kur'ân" ifadesini sözlük anlamında kullanarak, anlaşılmasında zorluk bulunan ibareleri kastetmiştir.[633] Ancak tefsirde geçen bu örnek ve benzer meseleler, tefsir terminolojisinde Garîbü'l-Kur'ân başlığında ele alınmıştır.[634] Onun, Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer'in yaklaşımlarına yaptığı değerlendirmeler, onun zihin yapısını ortaya koymuştur. O, ilim ile ameli birbirinden ayrılmayan, tamamlayıcı unsurlar olarak görmektedir. Bununla birlikte uygulama alanı olmayan, bilgiler ile de ilgilenmiştir. Çünkü, Kur'ân'da anlaşılmayan bir kelimenin varlığını kabul etmemektedir. Nitekim müteşâbih ayetleri, ilimde yetkinlik sahibi olan kulların te'vil edebileceğini düşünmektedir.[635] Kendisinin ince düşünen, araştırmacı kimliği, Kur'ân'da bilmediği bir şey ile karşılaştığında, görmezden gelmesini engellemektedir. Ayrıca tefsir işine girişen birinin de aksi bir yaklaşım sergilemesi, ayetleri anlamaktan, açıklamaktan kaçınması düşünülemez.

3.2.2.5. Müphemâtü'l-Kur'ân

Kur'ân'da kendi ismiyle veya ne olduğunu ortaya koyan bir kelimeyle belirtilmeyip, bunların yerine; insan, melek, cin, hayvan, ağaç, yıldız ve şehir için kullanılan zamir, işaret isimleri, zaman ve mekan isimleri, künye, lakap veya vasıf gibi kapalı kelime ve ifadelerle belirtilen hususlara Müphemâtü'l-Kur'ân denilmiştir.[636]

Zemahşerî, *"Onu sandığın içine koy ve denize bırak ki, deniz onu kıyıya atsın."* (Tâ-Hâ 20/39) ayetinde yer alan zamirlerin mercii ile ilgili şu açıklamayı yapmıştır: "Ayetteki bütün zamirler, Hz. Musa'ya râcidir. Bazı zamirlerin Musa'ya, bazılarının tabut kelimesine ait olması nazmın düzenini bozduğu için bir kusurdur. Eğer "denize konan (makzûf) ve sahile vuran (mulkî) sandıktır" dersen, şöyle derim: Sana ne zararı

---

[632] Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/541

[633] Müşkil kelimesinin sözlük anlamı için bkz. Ahmed el-Kazvinî İbn Fâris, *Mu'cemu Mekayisi'l-Luğa*, tah: Abdusselam Muhammed Harun, Dâru'l-Fikr, ty., 3: 204; Ebû Nasr İsmail b. Hammad el-Cevherî, *es-Sıhâh Tâcu'l-Luğa ve Sıhah-ı Arabiyye,* tah: Ahmed Abdulgafur Attar, (Beyrut: Dâru'l-İlm, 1987), 5/1736.

[634] İbn Kuteybe, *Garîbü'l-Kur'ân,* tah: Ahmed Sakar (y.y.: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1978), 1/515.

[635] Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/316; Mu'tezile mezhebi mübîn bir kitap olan Kur'ân'da anlaşılmayacak mahiyette bir ifade olduğunu kabul etmez. Onlara göre manada aslolan lafzın dil kuralları çerçevesinde delalet ettiği ilk anlamdır. Kâdî Abdulcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân,* 16; *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, (eş-Şer'iyyât), nşr. Emîn el-Hûlî, (Kahire: b.y., 1963), 17/49.

[636] Hüseyin Abdulhadi Muhammed, Abdülhamit Birışık, "Mübhemâtü'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/437.

olur her ikisi de sandığın içindeki Hz. Musa'yı kastediyor desen? Böylelikle zamirleri ayırmamış ve Kur'ân nazmında tenâfür ortaya çıkarmamış olursun. Çünkü o nazım, Kur'ân i'câzının temeli olan tahaddinin dayandığı kanundur ve buna riayet etmek müfessirin en önemli vazifesidir."[637]

Zemahşerî Kur'ân i'câzının kaynağı olarak gördüğü, kelamın dil ve belâğat özelliklerini, müphemâtın belirlenmesi mevzuunda uygulamış ve bu esasa dayanmayı müfessirler için bir zorunluluk gördüğünü ifade etmiştir. Müfessirin yukarıdaki ibarede, *İ'râbü'l-Kur'ân* müellifi Nehhâs'ın ayetteki zamirlerin birini Hz. Musa'ya, diğerini sandık kelimesine ait gören açıklamalarını kastettiği anlaşılmaktadır.[638] Temel tefsir eserlerinde, Zemahşerî'nin tenkit ettiği yorum bulunmamaktadır.[639] Kendi düşünce bütünlüğü içerisinde, eleştirisi haklıdır ve onun açıklaması ayetin anlaşılmasını daha kolay kılmaktadır.

3.2.2.6. Üslûbu'l-Kur'ân

Üslûbu'l-Kur'ân, Kur'ân'ın anlatımlarında kendisini başkalarından ayırt edecek bir yapı ile kastettiği manayı muhatabına en uygun şekilde sunmak için seçtiği cümle, terkip ve kelimeleri ifade eden ilimdir.[640] Zemahşerî Kur'ân'ın kendine has üslubunu ortaya koyarken ilmî birikimini ve bakış açısını şöyle yansıtmıştır: *"Bir de elini koltuğunun altına sok ki, bir başka mucize olmak üzere o, kusursuz ve lekesiz beyazlıkta çıksın."* (Tâ-Hâ, 20/22) "Kusur (سُوۡءٍ), her şeyde kalitesizlik ve çirkinliği ifade eder. Avret yerlerine kinaye olarak sev'ete dendiği gibi, kusur (sûi) ifadesi de abraş (cüzzam) hastalığından kinayedir. Arap Yarımadası Kraliçesi ez-Zebâ'nın eşi olan Hımyer Meliki Cüzeyme, cüzzam olunca ona abraş lakabı verilmiştir. Bu Arapların en hoşlanmadığı hastalıktır, ondan nefret ederler, ismini dahi duymaya tahammül edemezler. Bundan dolayı Kur'ân onu kinaye ile anlatmıştır. Kur'ân kinayelerinden ve edebî ifadelerinden daha latif, daha güzel konuya daha uygun ifadeler görmüyoruz."[641] Burada Zemahşerî Kur'ân üslubunun üstün belâğatını ortaya koymak için Arap dilinin inceliklerine değinmiş ve ifadelerin tarihî arka planına yer

---

[637] Zemahşerî, *Keşşâf*, 3/57.
[638] Ebu Câ'fer Nehhâs, *İ'râbü'l-Kur'ân*, (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421,) 3/27.
[639] Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil,* 2/329; Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân,* 2/179; Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 3/356; Taberî, *Câmiu'l-Beyân,* 18/302; Mâturîdî, *Te'vilât,* 7/279; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn,* 3/401-402; Beğavî, *Meâlimü't-Tenzîl,* 5/272; Tûsî, *et-Tibyân,* 7/173.
[640] Zurkânî, *Menâhilü'l-İrfân,* 2/ 253.
[641] Zemahşerî, *Keşşâf,* 3/ 54.

vererek kanaatini güçlendirmiştir. Abraş kelimesiyle ilgili yaptığı bu izah, Cevherî'nin *Sıhâh* isimli eserinde geçmektedir.[642] Bu, müfessirin Arap toplumunun düşünce dünyasına ve temel Arapça eserlere vukûfiyetini göstermektedir.

Onun, Kur'ân üslubuna yaklaşımında özgün yönlerinden biri de sembolik din dili düşüncesidir. Zemahşerî, Kur'ân üslûbuna ait bazı anlatımların; insanların algı dünyasına hitap ederek, zihinlerinde canlanmasına (hayal) imkân tanıyan, tahyîlî anlatım üslubuna sahip olduğunu düşünmektedir. Tefsirinde bazı yerlerde ise temsil ile tahyîl kavramlarını eş anlamlı kullanarak, sembolik dil üslubuna dikkat çekmiştir.

Başka bir örnek *"O gün cehenneme, 'Doldun mu?' deriz. O da 'Daha var mı?' der."* (Kâf 50/30) ayetinin tefsirinde geçmektedir: "Cehenneme soru sorulması ve onun da bunu yanıtlaması tahyîl babından bir anlatımdır. Bununla mananın tasvîr edilmesi ve kalbe yerleştirilmesi hedeflenmiştir. İfade iki anlama gelebilir: İlki cehennem kapasitesi ve sınırlarının geniş olmasına rağmen daha fazla dolduracak, genişleyecek alanı kalmamıştır. Diğer anlama göre oraya girecek olanlar girdiğinde, onlar için alan açılır. "Daha var mı?" cümlesinin, girenlerin çokluğunu anlatmak ve alanın genişlemesinin aşırı çoklukları sebebiyle zor olduğunu belirtmesi mümkündür. Yine asilere öfkesinden dolayı daha fazlasını istemesini ifade edebilir."[643] Zemahşerî burada metafizik alana ilişkin bu anlatımın, insanların anlayabilmesi için onların bildiği sembollerle ifade edildiğini vurgulamıştır.

Benzer şekilde yaratılış misakındaki diyaloğun, sembolik bir anlatım olduğunu düşünmektedir: *"Hani Rabbin (ezelde) Âdemoğullarının sulplerinden zürriyetlerini almış, onları kendilerine karşı şahit tutarak, 'Ben sizin Rabbiniz değil miyim?' demişti. Onlar da 'Evet, şahit olduk Rabbimizsin." demişlerdi"* (A'râf 7/172) "Bu diyalog, temsil ve tahyîl babından bir anlatımdır. Bununla Allah'ın rububiyeti ve vahdaniyeti konusunda insanlara deliller yerleştirdiği, onların akıl, hidayet ve sapkınlığı ayırmalarını sağlayan basiret vasıtaları ile buna şahitlik ettikleri anlatılmaktadır. Temsilî anlatım; Allah'ın kelamında, peygamberinin sözlerinde ve Arap dilinde yaygındır. *"Biz bir şeyin olmasını istediğimiz zaman sözümüz sadece, ona, "ol" dememizdir. O da hemen oluverir."* (Nahl 16/40) ve *"Semaya ve yerküreye, isteyerek*

[642] Cevherî, *es-Sıhâh,* 5/1884.
[643] Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/ 258.

veya istemeyerek, gelin! dedi. 'İsteyerek geldik.' dediler." (Fussilet 41/11) ayetleri buna örnektir.[644]

Müfessir, makâsıd merkezli yaptığı yorumda, ayetin sembolik bir üslup kullanarak, Allah'ın varlığı konusunda insanın fıtratına yerleştirilmiş vasıtalara dikkat çektiğini söylemiştir. Onun, aklı insanın mükellefiyetinde temel delil görmesi bu yorumunda etkili olmuştur.

Allah hakkında yalnızca tenzihî bir dille konuşulabileceği inancı da onu sembolik anlatım düşüncesine yöneltmiştir. Bu bağlamda *"O'nun kürsüsü, bütün gökleri ve yeri kaplayıp kuşatmıştır."* (Bakara 2/255) ayetindeki kürsü lafzının dört şekilde anlaşılabileceğini söyler. İlkine göre, Allah'ın kürsüsü yeri ve göğü kuşatacak genişliktedir ve Allah bundan aciz değildir. Bu onun azametinin tasvir edilmesi ve tahyîl metodu ile anlatılmasıdır. Yoksa gerçekte ne kürsü ne oturma fiili ne de oturan kimse vardır. İkinci yoruma göre, Allah'ın ilmi her şeyi kuşatmıştır. Burada ilim, mekanı ile isimlendirilmiştir, bu mekan alimin kürsüsüdür. Üçüncü yoruma göre, onun mülkü her şeyi kuşatmıştır. Dördüncü yorum ise bir rivayete dayanmaktadır. Buna göre Allah bir kürsü yaratmış olup, bu kürsünün altında gökler ve yer vardır.[645]

Yine ehl-i Sünnete göre ruyetullahın delillerinden birisi olan[646] *"Hayır! Şüphesiz onlar, kıyamet günü Rablerini görmekten mahrum bırakılacaklardır*." (Mutaffifîn 83/15) ayetine yaptığı açıklama dikkat çekicidir: "Mahrum bırakılmak ile maksat, küçümsemeyi ve önemsememeyi anlatmak için yapılmış bir temsildir."[647] Zemahşerî burada temsilî anlatım yapıldığını söyleyerek, dolaylı yoldan ruyetullahın imkanına dair bir delili reddetmiştir

Onun ayetlerde sembolik anlatım olduğunu vurgulamak için kullandığı kelimelerden tahyîl, ondan önceki tefsirlerde yer almamaktadır.[648] Muhtemelen ondan

---

[644] Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/165.

[645] Zemahşerî, *Keşşâf,* 1/281-282; Beydâvî, kürsüyü tıpkı Zemahşerî gibi tasvîr ve temsîl olarak açıklamış, hakikatte oturan olmadığını belirtmiş ve Zümer suresi 67. ayeti buna örnek göstermiştir. Kâdî Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Tevîl,* (Beyrut: Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1418), 1/154.

[646] Mâturîdî, *Te'vilât,* 10/460.

[647] Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/555.

[648] **Bakara 255**, Tüsterî, *Tefsirü't-Tüsterî*, 1/37; Mâturîdî, *Te'vilât,* 2/237-238; Taberî, *Câmiu'l-Beyân,* 5/397-403; Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 1/337-338; Sa'lebî, *el-Keşf*, 2/232-233; Mâverdî, *en-Nüket*, 2/277-279; Beğavî, *Meâlimü't-Tenzîl*, 1/347-349; **A'râf 172**, Tüsterî, 1/68; Mâturîdî, 5/82-84; Taberî, 13/222-251; Sa'lebî, 4/302-304; Mâverdî, 2/277-279; Beğavî, 2/246-248; **Kâf 30**, Taberî, 22/361-363; Mâturîdî, temsîlî anlatım olabileceğini söylemiştir. 9/361; Zeccâc, 5/46-47; Sa'lebî, 9/102-103; Mâverdî, 5/353; Beğavî, 4/275; **Mutaffifîn 15**, Tüsterî, 1/189; Bu ayet şu tefsirlerde ruyetullah ile açıklanmıştır: Taberî, 24/289-290; Mâturîdî, 10/460; Sa'lebî, 10/154; Beğavî, 5/225.

etkilenen Sünnî müfessirler; Beydâvî (685/1286) ve Nesefî (71071310), bu kavrama eserlerinde yer vermekte bir sakınca görmemişlerdir.[649] Temsilî anlatım ise Sünnî müfessirlerin Kur'ân'da olduğunu kabul ettiği bir anlatım biçimidir.[650] Bununla birlikte tefsir geleneğinde olmayan tahyîl kavramı, Fârâbî'nin (339/950) din dili düşüncesinde mevcuttur. Fârâbî, muhayyile yetisi milleyi (dini) doğrudan anlamaya yetmeyecek seviyede olanlar için, millenin tahyîl, temsil ve taklit yöntemiyle sembolik olarak anlatılması gerektiğini ifade etmektedir.[651] Zemahşerî'nin bu düşünceden etkilendiğinin mutlak olarak söylenmesi mümkün olmamakla birlikte, tahyîlî anlatım betimlemesinin, dinin sembolik bir dile sahip olduğunu savunan Fârâbî'nin düşüncesi ile benzerlik taşıdığı sonucunu çıkarmak mümkündür.

3.2.2.7. Mecâzü'l-Kur'ân

Bir belâgat terimi olarak mecâz, gerçek anlamın kastedilmesine engel olan bir karine ve bir alakanın varlığı sebebiyle gerçek anlam dışında kullanılan kelime ve terkiplere denir. Kur'ân-ı Kerim'deki mecâzların tefsirini konu alan ilmin adı ise Mecâzü'l-Kur'ân'dır.[652]

Müfessir *"...derken orada yıkılmak üzere bulunan (yıkılmak isteyen) bir duvarla karşılaştılar."* (Kehf 18/77) ayetinde geçen "duvarın yıkılmak istemesi"ni yıkılmaya yaklaşma, yıkılmaya az kalması anlamında istiâre olduğunu belirtmiştir. Bu konuya şiirden ve ayetlerden örnek verdikten sonra ayet hakkında duyduğu bir yorumu şöyle eleştirmiştir: "Bana ulaştığına göre Allah'ın kelamını tahrif etmek isteyen bilgisizlerden birisi جِدَارًا يُرِيدُ ifadesindeki istemek fiilindeki zamirin, Hızır'a râci olduğunu söylemektedir. Bu kişide bulunan cehalet afeti ve anlama hastalığı, yüksek seviyedeki bir kelamı, daha aşağı bir seviyede göstermiş ve kendince daha fasih ve sahih olan manaya çekmek için böyle bir yoruma gitmiştir. Çünkü ona göre mana

---

649 Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, 5/127, 143, 202; Ebu'l-Berekât en-Nesefî, *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Tevil*, tah: Yusuf Ali el-Bedevî, (Beyrut: Daru'l-Kelimi'l-Tayyib, 1998), 3/335.

650 İbnü'l-Müneyyir, temsil denmesinin güzel olduğunu, şeriatte böyle ifadeler bulunduğunu ancak Allah'ın kelamında tahyîl yapıldığını söylemenin merdud olduğu çünkü bu konuda bir nakil gelmediğini ifade etmiştir. Bunu, akla muhalif olmayan ayetlerin zahiri üzere anlaşılması gerektiği şeklindeki kaideye dayandırmaktadır. (İbnü'l-Müneyyir, *İntisâf,* 2/165).

651 Bkz. Ebu Nasr Muhammed Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, Haz. Fevzi M. Neccar, (Imprimerie Catholique: Beyrut, t.y.), 86; Ömer Ali Yıldırım, "Fârâbî Felsefesinde Din, Yasa (Şeriat) Ve Yorum", *Dini Araştırmalar,* 21/53 (2018), 108-109'den naklen); Şenol Korkut, *Fârâbî'nin Siyaset Felsefesi*, (Ankara: Atlas Yayıncılık, 2015), 268-269.

652 Abdulhamit Birışık, "Mecâzü'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2003) 28/223.

mecâzdan ne kadar uzaksa o kadar fazla i'câz içermektedir."[653] Bu görüş, müfessirin i'câz görüşüyle temelden bir zıtlık içerdiği için sert bir dille tenkit etmiş ve Kur'ân'ı tahrif etmeye yönelik bir girişim olarak değerlendirmiştir. Zemahşerî'nin işaret ettiği bu kişinin Davud ez-Zâhirî (270/884)[654] olduğu ifade edilmiştir.

3.2.2.8. İ'câzü'l-Kur'ân

İ'câzü'l-Kur'ân, Kur'ân'ın beşer takatini aşan ve benzerini getirmekten insanları aciz bırakan bir yapıda olmasını ifade etmektedir.[655] Mu'tezile mezhebine mensup bazı kişiler, Kur'ân'ın i'câzı konusunda sarfe teorisini geliştirmişlerdir. Bu teoriye göre Kur'ân üstün belâğat, fesâhat ve nazım yapısına sahiptir. Bununla birlikte onun bir benzerinin getirilmesi aklen mümkündür. Ancak beşerin Kur'ân'a denk bir lafız oluşturması Allah tarafından engellenmiştir.[656]

Zemahşerî ise Kur'ân'ın i'câzı konusunda Mu'tezile mensuplarının çoğu tarafından kabul edilen düşünceden farklı bir anlayışa sahiptir. Ona göre Kur'ân iki yönden mu'cizdir. Biri nazmı, diğeri içerisinde bulundurduğu gaybî haberlerdir. Bu düşünceye binaen; *"Onlar, ilmini kavrayamadıkları ve henüz yorumu da kendilerine bildirilmemiş olan şeyi yalanladılar."* (Yûnus 10/39) ayetinde bahsedilen kişileri; belâğatı son derece mu'ciz olan kelamın nazmına bakmaksızın ve gayb haberlerin açıklanmasını beklemeksizin yalanlamada acele edenler olarak tefsir etmiştir.[657] Onun i'câz görüşünün sarfe teorisinden temel farkı; Kur'ân'ın benzerinin getirilmesini Allah'ın engellemesi ile değil bizzat Kur'ân'daki üstün belâğat üslubundan kaynaklandığını düşünmesidir. Bu açıdan Zemahşerî, sarfe teorisini savunan Mu'tezilî Nazzâm'ı değil, başka bir Mu'tezilî Câhız'ın (255/869) nazım teorisini takip etmektedir. Nazım teorisi Sünnî bazı ulema tarafından da kabul edilen bir düşünce sistemidir.[658]

Zemahşerî Kur'ân'ın nazmına dayandırdığı i'câz anlayışı, tefsirinin tamamında kendini açıkça göstermektedir. *"Fakat Allah sana indirdiğine şahitlik*

---

[653] Zemahşerî, *Keşşâf,* 2/673.
[654] Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri,* 4/106, (2 nolu dipnot).
[655] Suyûtî, *el-İtkân* 4/303 vd.
[656] Yusuf Şevki Yavuz, "Sarfe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2009) 26/140-141.
[657] Zemahşerî, *Keşşâf,* 2/321; Benzer bir yorum Mâturîdî tarafından nakledilmiştir. *Te'vilât,* 6/43.
[658] Sedat Şensoy, "Nazmü'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/464-466.

eder; onu kendi ilmi ile indirdi." (Nisâ 4/166) "Bu ayet, Kur'ân'ın Allah tarafından başkasının bilmediği sadece kendisine has olan bir ilimle indirildiğinin ifadesidir. Kur'ân her türlü belâğat ustası ve beyan sahiplerini aciz bırakan bir üslup ve nazım ile telif edilmiştir."[659]

Yine *"Biz sana bu Kur'ân'ı vahyetmekle kıssaların en güzelini anlatıyoruz."* (Yûsuf 12/3) ayetinde Yusuf kıssasının, "kıssaların en güzeli" olarak ifade edilmesinin sebebini; anlatımındaki sanatsal yöntem ve harika üslup ile izah etmiştir. Bu kıssaların, öncekilerin kitaplarında ve tarih kitaplarında anlatıldığını söyleyen Zemahşerî, Kur'ân'daki anlatıma hiçbirinin yaklaşamayacağını belirtmiştir.[660] Onun, diğer kutsal kitaplar ve tarih kitapları ile yaptığı bu mukayese, söz konusu kaynakları okumuş olmasının tefsirine bir yansımasıdır. Bu türden ek bilgiler ile yaptığı yorumları desteklemektedir.

"Benimle sizin aranızda şahit olarak Allah ve yanında kitap bilgisi bulunanlar yeter." (Ra'd 13/43) ayetinde ise kitap bilgisi olanları; Kur'ân'ın beşer takatini aşan harikulade söz diziminden haberdar olanlar şeklinde tefsir etmiştir.[661] Böylelikle yeteri kadar belâğat bilmeyenleri, Kur'ân hakkında yetkin görmediğini ifade etmiştir.

Yine onun i'câz görüşünü yansıttığı bir başka ayet *"Yoksa siz ona yeryüzünde bilmediği bir şeyi mi haber veriyorsunuz?"* (Ra'd 13/33) ayetidir. Bu ayetin, onda meydana getirdiği etkiyi şöyle dile getirmiştir: "Bu delillendirme ve hayranlık verici üslup, Kur'an hakkında son derece güzel ve açık bir şekilde şu gerçeği haykırıyor: İşi bilen insaf sahibi için bu bir beşer sözü olamaz. *Ne yücedir yaratanların en güzeli olanı Allah."* (Mü'minûn 23/14)[662] Müfessirin ayetin üslubundaki güzellik karşısında duygularını ifade etmek için seçtiği bu ayet, aynı zamanda Kur'ân'ın kadîm olmayıp, yaratılmış olduğu şeklindeki inancının tezâhürüdür.

[659] Zemahşerî, *Keşşâf,* 1/552.
[660] Zemahşerî, *Keşşâf,* 2/404-405.
[661] Zemahşerî, *Keşşâf,* 2/489.
[662] Zemahşerî, *Keşşâf,* 2/486.

3.2.2.9. Kur'ân Dili ve Belâğatı

Zemahşerî'nin Keşşâf'ı dil ve belâğat özellikleri açısından çeşitli tezlerin konusu olmuştur.[663] Bu çalışmada, tefsirinde yaptığı dil ve belâğat açıklamaları, onun bireysel birikimi ve bakış açısını yorumlarına yansıtması bağlamında ele alınacaktır.

Kur'ân dili Arapça'nın dilsel yapısıyla ilgilenen fıkhu'l-luğa ilmi; ilmü'l-esvât, sarf, nahiv, delâlet, belâğt ve lugat gibi alt başlıklar altında incelenmektedir. Belâğat kavramı biri meleke, diğeri ilim olmak üzere iki anlamda kullanılmaktadır. Meleke kullanımına göre belâğat; sözün fasih olmakla beraber yer ve zamana uygun olması, bir fikrin sözlü veya yazılı olarak yerinde, yeterince ve zamanında ifade edilmesidir. İlim olarak belâğat; düzgün ve yerinde söz söyleme usul ve kaidelerini inceleyen, bedî, beyan, meânî bölümlerinden oluşan ilim dalını ifade etmektedir.[664] Zemahşerî belâğatın bu iki anlamına da tefsirinde yer vermiştir.

"Kitap'ta İdrîs'i de an." (Meryem 19/56) ayetinin tefsirinde Hz. İdris'in gerçek isminin Uhnûh olduğunu ancak Allah'ın kitabını çok tedris ettiği için İdris olarak isimlendirildiğinin söylendiğini nakletmiştir.[665] Arap dilinde üstad olması ile bilinen Zemahşerî, bu açıklamayı lugat açısından doğru bulmamaktadır: "Eğer İdrîs ismi, ders kökünden if'îl vezninde türemiş olsaydı, munsarıf olurdu. Ancak bu kelime gayr-i munsarıftır. Bu da yabancı bir kelime olduğunun delildir. Aynı şekilde İblîs kelimesi de acemdir ve bazılarının iddia ettiği gibi iblâs kökünden türememiştir.[666] Ayrıca İbn Sükeyt'in dediğini gibi Ya'kub akıb'ten, İsrâil, israille'den türemiş değildir. Kim kelimelerin köklerini tahkik etmez, iyice düşünmezse böyle yanlışlar çoğalır. Ancak buradaki İdrîs kelimesi, kendi asıl dilinde tedris etmek anlamına yakın bir anlama sahip olup, ravinin de onu dersten türemiş zannetmesi mümkündür."[667] 6. yüzyılda yaşamış bir müfessir olarak Zemahşerî, önceki müfessirlerin kelimelerin kökenine ilişkin izahlarını yanlış olarak nitelemiş ve bu yanlışlığın yeterince dile vâkıf olmamalarından kaynaklandığını söylemiştir. Bu tavır, onun Arap dili alanındaki

---

663 İsmail Bayer, *Keşşâf Tefsirinde Belagat Uygulamaları*, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 69-250; Mustafa Başkan, *Keşşâf'ta Fıkhu'l-Luğa Uygulamaları,* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 18-92; Mehmet Kaya, *İ'râb değerlendirmelerinin Kur'ân'ın Anlaşılmasındaki Rolü-Zemahşerî Örneği-*, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 201-371.

664 Hulusi Kılıç, "Belâgat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/380.

665 Sa'lebî, *el-Keşf,* 17/397; Sem'ânî, *Tefsiru'l-Kur'ân*, 3/300; Beğavî, *Meâlimü't-Tenzîl*, 3/238.

666 Mâturîdî, *Te'vîlât*, 8/289; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 1/509-510; İsfehânî, *el-Müfredât*, 94; Mâverdî, *en-Nüket*, 1/102; Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 1/67.

667 Zemahşerî, *Keşşâf,* 3/22.

birikimine güveninin bir göstergesidir. Ayrıca vahiy dönemine, ondan daha yakın bir tarihte yaşamış olmalarını, dil yeterliliği açısından tek başına değerli görmediği anlaşılmaktadır.

Yine *"Allah'ın gökten yağmur indirdiğini, böylece yeryüzünün yemyeşil olduğunu görmedin mi?"* (Hacc 22/63) ayetinde istifhamın cevabı olan, فَتُصْبِحُ fiilinin neden mansûb değil de merfu' olarak geldiğini şöyle açıklamıştır: "Mansub olsaydı amacının aksi bir anlamı ifade ederdi. Çünkü amaç yeşilliğin ispat edilmesidir. Mansûb olduğunda sözcük, bu yeşilliğin yokluğunu ifade eden bir anlama dönüşmüş olur. Bu ve benzeri bilgiler irab ilminde alim olmak isteyen kimselerin bilmesi gereken konulardır. Bunun ehli olanlara da saygı gösterilmesi gerekir."[668] Bu örnekte, müfessire söz konusu kelimenin irabının neden mansûb olmadığını soran, gerçek bir şahıs olmadığı açıktır. O, bu açıklamayla hem kendi birikimini göstermiş hem de bu derin bilgisinin saygıyı hak ettiğini ifade etmiştir. Döneminde yeterince iltifat görmediğini düşünmesi, bu hatırlatmayı yapmasını gerekli kılmış olmalıdır.

"Dedi ki: Hayır! Bunu şu büyükleri yapmıştır. Konuşabiliyorlarsa, onlara sorun bakalım!" (Enbiyâ 21/63) ayetinin tefsiri sadedinde ise belâğattaki yetkinliğini ve kelamcı bakış açısını ortaya koymuştur: "Bu ifade tarzı imâ ile bir şey söylemektir. Kelamdaki böyle inceliklere, pratik zekâ sahibi olan meânî alimleri nüfuz edebilir. Burada Hz. İbrahim'in kastı kendi yaptığı fiili putlara nispet etmek değil, ta'rîz üslubuyla fiili kendi yaptığını ispat etmektir. Böylelikle muhataplarını kesin delillerle susturma amacına ulaşmıştır.[669]

Onun yaşadığı dönemde dil ve belâğat alanı ile ilgilenenler vardı. Ancak o kendi tespit ettiği bazı belâğat inceliklerini, bu alanda uzman olanların dahi fark edemeyeceğini ifade etmekten çekinmemiştir: *"Kim de hasta veya yolcu olursa, tutamadığı günler sayısınca başka günlerde tutsun…Bu da sayıyı tamamlamanız ve hidayete ulaştırmasına karşılık Allah'ı yüceltmeniz ve şükretmeniz içindir."* (Bakara 2/185) Bu ayette yer alan "sayıyı tamamlamanız" ifadesi; iki önceki cümlede geçen sayıya riayet etmenin gerekçesi iken, "Allah'ı yüceltmeniz" ifadesi; kazanın nasıl yerine getirileceği ve özel durumlarda tanınan oruç tutmama serbestisinin nasıl telafi edileceği ile ilgilidir. "Şükretmeniz içindir" kısmı, bir önceki cümlede geçen ruhsat verme ve kolaylaştırmanın gerekçesidir. Ayette yer alan bu sıralama biçimi çok hassas

[668] Zemahşerî, *Keşşâf,* 3/154.
[669] Zemahşerî, *Keşşâf,* 3/113.

bir anlatım olan, leff sanatıdır.[670] Bu sanatı beyan ilminde araştırmacı ve uzman olanlar bile zor fark edebilirler."[671]

Daha önce de belirtildiği gibi Zemahşerî, dil alanında kendine oldukça güvenmektedir. Bu konudaki yetkinliğinin tanınması, hakkının teslim edilmesini ise örneklerde görüldüğü üzere başkalarına bırakmadan kendisi yapmaktadır.

3.2.3. Kelamî Bakış Açısının Yansımaları

Kelâm, din kurucusunun açıkça belirttiği belli düşünce ve davranışları teyit edip bunlara aykırı olan her şeyin yanlışlığını, sözle gösterme gücü kazandıran bir tartışma yeteneğidir.[672] Zemahşerî döneminde, kelamî meselelerdeki mezhep tartışmalarının Keşşâf'a yansımaları 2. Bölümde incelenmişti. Bu başlıkta, Mu'tezilî kimliği ile öne çıkan müfessirin, ayetlere yaklaşımında kurumsallaşmış kelam ilmine ne şekilde atıflar yaptığı ele alınacaktır.

Ekseri çoğunluğunu Mu'tezile mensuplarının oluşturduğu Harizm bölgesi, fikrî seviyenin yüksek olduğu ve halkın içinde dahi mütekellimlerin bulunduğu bir yapıya sahiptir. Zemahşerî, Harizm'i ve halkını bu durum sebebiyle metheder. Kaynaklarda insanların bölge çarşılarında, aralarında taassup sergilemeden ilmî münazaralar yaptığı belirtilmektedir.[673] Kelam yöntemleri cedel üzerine kurulu olan Mu'tezilenin bu yönü, Zemahşerî'nin tefsirinde sıklıkla "şayet ... dersen, ben de derim ki..." kalıbını kullanmasında kendini göstermektedir.

O, Allah hakkında ancak tenzihî üslupla konuşmanın mümkün olduğunu düşünmektedir. Bu bağlamda *"De ki: "Şahitlik bakımından hangi şey daha büyüktür?" De ki: "Allah benimle sizin aranızda şahittir."* (En'âm 6/19) ayetinde geçen "şey" kelimesi geçmesini şöyle açıklamıştır: "Şey" kendisinden haber verilmesi mümkün olan varlıklar için kullanılan en genel kelimedir. Kadîm, cisim, araz, muhal, mümkün varlıkların hepsi için kullanılabilir. Bundan dolayı Allah hakkında "O bir şeydir ancak diğer şeyler gibi değil." denmesi doğru olur. Bununla birlikte "O bir

---

[670] Leff ve Neşr sanatında önce iki veya daha fazla unsur ayrı ayrı yahut icmâlen zikredilir (leff), ardından bunların her biriyle ilgili öğeler getirilir (neşr). İlk bölümde yer alan öğelerin ikinci bölümdeki unsurlardan hangisine ait olduğu açıkça belirtilmez, bunları tayin etme işi okuyucuya bırakılır. Neşr öğeleri lef bölümü unsurlarını tamamlayıcı ve açıklayıcı nitelikte olur. Yekta Saraç, İsmail Durmuş, "Leffü Neşr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/122.
[671] Zemahşerî, *Keşşâf,* 1/213-214.
[672] Ebu Nasr el-Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm,* tah: Ali b. Mülhım, (y.y: Dâru Mektebeti Hayâl, 1996), 86.
[673] Kazvînî, *Âsâru'l-Bilâd,* 519-520, 525; Turan, *Selçuklular Tarihi,* 323-324, 485.

cisimdir ancak diğer cisimler gibi değil." demek caiz değildir. Ayette "şahitlik bakımından hangi şahit daha büyüktür?" denmek istenmiştir. Böylelikle şahit kelimesi yerine şey kelimesi konarak, umumî bir kelimeyle mübalağa yapılmıştır.[674] Bu ifadeler, Allah'ın zatının diğer varlıklardan farkını ortaya koymak ve onun hakkında en ufak bir teşbihî düşünceye dahi izin vermemek kastını taşımaktadır. Bundan dolayı ayeti, kelam ilminin kavramları ile tefsir etmiştir. Aynı zamanda kelamcı olan müfessir Mâturîdî de "şey" kelimesinin Allah hakkında kullanılmasına değinmiş ve benzer bir açıklama yapmıştır.[675] Henüz kelâm ilminin kavramsallaşmadığı bir dönemde yaşamış olan Mukâtil ise ayetin tefsirinde bu mesele üzerinde durmamıştır.[676]

Yine ölülerin diriltilmesi meselesini, *"Allah'ın rahmetinin eserlerine bir bak: yeryüzünü ölümünün ardından nasıl diriltiyor! Şüphesiz O, ölüleri de mutlaka diriltecektir. O, herşeye kadirdir."* (Rûm 30/50) ayetinin tefsiri bağlamında kelâm ilminin kavramları üzerinden izah etmeye çalışmıştır. Allah'ın, makdurattan[677] olan her şeye kadir olduğunu, ölülerin diriltilmesinin de inşâ delili[678] ile makdurat türünden bir olay sayıldığını belirterek, iâdenin imkanını ortaya koymaya çalışmıştır.[679]

Benzer şekilde *"O, hayydir, kayyûmdur."* (Bakara 2/255) ayetinde Hayy kelimesinin, yokluğu hiçbir şekilde mümkün olmayan, "Bâkî" anlamına geldiğini ifade etmiştir. Kelamcıların ıstılahına göre "Hayy, ilmi ve kudreti mümkün olandır." diyerek, kelam ilminin kurumsallaşmış yapısına değinmiştir.[680] Zemahşerî, Allah'ın zatının dışında hiçbir kadîm sıfata sahip olmadığını savunduğu için, Hayy'ı bu şekilde tanımlamış ve hayat sıfatından bahsetmemiştir.

Düşüncelerini ifade etmede cedel yöntemini vazgeçilmez gören müfessir bunu tefsiri vasıtasıyla ifade etmiştir: *"Allah'ın ayetleri hakkında ancak kafirler mücadele ederler."* (Mü'min 40/4) "Nassta geçen cidal/tartışma, ayetler hakkında batıl ile tartışmak ve onları eleştirmektir. Kafirlerin bununla amaçları, hakikati ortadan kaldırmak ve Allah'ın nurunu söndürmektir. Nitekim *"Hakkı yok etmek için batıl*

---

[674] Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/12; Şey kelimesi ile ilgili benzer açıklamalar Bakara suresi 20. ayetin tefsirinde de yer almaktadır. *Keşşâf*, 1/90.
[675] Mâturîdî, *Te'vîlât,* 4/39-40.
[676] Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 1/340.
[677] Allah'ın kudretiyle varlık kazanan her şey.
[678] İnşâ, nesneleri ilkin yaratma anlamına gelmektedir. Bkz. Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü,* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 156. Zemahşerî burada ilkin yaratılanın ikinci defa da yaratılmasının mümkün olduğunu anlatmaya çalışıyor.
[679] Zemahşerî, *Keşşâf*, 3/446.
[680] Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/280.

şeyler ileri sürerek mücadeleye girmişlerdi." (Mü'min 40/5) ayeti buna işaret etmektedir. Ancak ayetlerde geçen karışık durumları açıklamak, müşkillerini çözmek gibi sebeplerle cedel yapılabilir. Yine ilim ehlinin Kur'ân manalarında istinbatta bulunmak ve sapkınların ayetlere yönelik yorumlarını reddetmek için yapılan cedele gelince; bu, Allah katında en büyük cihaddır. Hz. Peygamberin "Kur'ân hakkında cidal etmek küfürdür."[681] hadisinde cidal kelimesi nekra olarak gelmiştir. Şayet Nebi (sas) el-cidâl şeklinde -umum ifade eden bir tarzda- marife olarak söylememişse bunun amacı; iki cidal türünü (hak-batıl) birbirinden ayırmak içindir."[682]

Zemahşerî bu yorumlarıyla ayeti farklı bir yöne taşıyarak, kendileri için çok önemli olan cedelin, İslamî olduğunu ayet ve hadislerden delilerle desteklemeye çalışmıştır. Bu savunma, Mu'tezilenin cedel yöntemleri sebebiyle kavgacı olarak nitenlenmesine bir cevap olabilir.[683] Müfessir, yeri geldikçe cedel yönteminin meşruiyetini ortaya koymaya devam etmektedir: *"Allah, kendisine hükümdarlık verdi diye Rabbi hakkında İbrahim ile tartışanı görmedin mi? Hani İbrahim, 'Benim Rabbim diriltir, öldürür.' demiş; o da 'ben de diriltir, öldürürüm.' demişti. İbrahim, 'Şüphesiz Allah güneşi doğudan getirir, sen de onu batıdan getir.' deyince, kâfir şaşırıp kaldı."* (Bakara 2/258) "Hz. İbrahim bu ayette Nemrut'a, "Benim Rabbim diriltir ve öldürür." diyerek ona çok açık bir delil sunmuştur. Ancak o akılsızın, buna verdiği cevabı işitince, aynı konuda başka bir delil getirmek yerine, güç yetiremeyeceği ve susup kalacağı başka bir meseleden delil getirmiştir. Bu durum, cedel esnasında bir hüccetten, başka bir hüccete geçmenin caiz olduğuna işaret etmektedir.[684]

Kur'ân'da, müminlere hitap eden ayetler ile kâfirlere hitap edenler arasındaki farklılığı, tümevarım yöntemiyle şöyle tespit etmiştir: *"Peygamberleri dedi ki: Gökleri ve yeri yaratan Allah hakkında şüphe mi var? (Hâlbuki) O, günahlarınızdan bir kısmını bağışlamak ve sizi belli bir zamana kadar ertelemek için sizi (imana) çağırıyor."* (İbrâhîm 14/10) "Burada مِنْ ذُنُوبِكُمْ (günahlarınızın bir kısmını) ibaresindeki, teb'îz edatı (مِنْ) ne anlama gelir dersen, şöyle cevap veririm: Benim öğrendiğime göre bu kullanım, ancak kafirlere hitap eden ayetlerde geçer. Benzer hitap tarzı yine kafirlere hitap eden *"Allah'a kulluk edin; O'ndan sakının ve bana itaat edin*

---

[681] Ebu Davud et-Tayâlisî, *Müsnedü Ebî Davud et-Tayâlisî*, tah: Muhammed b. Abdilmuhsin, (Mısır: Daru Hicr, 1999), 4/43. (Bu eserde hadis, "لَا تُجَادِلُوا فِي الْقُرْآنِ فَإِنَّ جِدَالًا فِيهِ كُفْرٌ" lafzıyla yer alıyor.)
[682] Zemahşerî, *Keşşâf,* 4/42.
[683] Adam Mez, *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti*, çev. Salih Şaban, (İnsan Yayınları: İstanbul, 2004), 238.
[684] Zemahşerî, *Keşşâf,* 1/286.

ki Allah günahlarınızın bir kısmını size bağışlasın." (Nûh 71/3-4), *"Ey kavmimiz! Allah'ın davetçisine uyun, ona iman edin ki, günahlarınızı kısmen bağışlasın."* (Ahkâf 46/31) ayetlerinde de geçmektedir. Müminlere seslenen *"Allah'a ve peygamberine inanır, mallarınızla ve canlarınızla Allah yolunda cihat edersiniz. Eğer bilirseniz, bu sizin için çok hayırlıdır. Böyle yapın ki Allah günahlarınızı bağışlasın."* (Sâff 61/12) ayetinde ise teb'îz edatı kullanılmamıştır. Bu ve benzeri çıkarımlar istikrâ (tümevarım) yöntemiyle ulaşabileceğin sonuçlardır. Böylelikle iki farklı hitap tarzı ile muhatap grupların arası ayrılmıştır ki bunlar ahirette aynı seviyede olmasınlar."[685]

Zemahşerî ayetleri tefsir ederken kelam ilminin ıstılahlarına ve yöntemlerine başvurmuştur. Bundan şüphesiz kelam ilminin kurucusu olan Mu'tezile mezhebine mensubiyeti etkili olmuştur.

3.2.4. Tasavvuf Eleştirileri

Selçuklu Devleti dönemi, tasavvuf ilminin tam anlamıyla meşruiyet kazandığı bir dönemdir. Selçuklu hükümdarları, kendileri yüksek dinî hassasiyete sahip olmalarının yanı sıra sûfileri de her zaman desteklemiş ve onlara saygı göstermişlerdir. Tasavvufa olan bu ılımlı yaklaşım sonucu Zemahşerî'nin yaşadığı bölge Horasan'da çeşitli tasavvufî akımlar gelişmiş, tekke ve zaviyeler yaygınlaşmıştır. Sonraki asırları büyük çapta etkilemiş olan tarikatların bu dönemde kurulduğu bilinmektedir.[686]

Zemahşerî'nin Keşşâf'ta zaman zaman bazı tasavvufî olguları eleştirdiği görülmektedir. Onun tasavvufa yaklaşımına geçmeden önce, yaptığı yorumları, yalnızca "rasyonalistlerin mistiklere bakışı"[687] içerisinde değerlendirmenin doğru olmayacağını belirtmemiz gerekir. Müfessirin Keşşâf'ı yazdığı dönem, 45 yaşından sonra geçirdiği bir hastalık ve sonrasında gördüğü rüya ile tamamen değiştiği ve olgunlaştığı zaman dilimine rastlar. Onun bu olaydan sonra hacca giderek tevbe ettiği, zühd ve takvaya yönelik *Makâmat* ve *Atvâkü'z-Zeheb fi'l-Mevâiz ve'l-Hutab* gibi dinî

[685] Zemahşerî, *Keşşâf,* 2/496-497. Mukâtil, teb'îz edatının zaid olduğu söylenmiştir. (*Tefsîru Mukâtil,* 2/185); Ebu Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'ân,* 336.
[686] Coşkun Alptekin, "Büyük Selçuklular", *Büyük İslam Tarihi*, (İstanbul: Çağ Yayınları, 1992), 7/212; Kadir Özköse, "Selçuklular Döneminde Tasavvuf İlminin Gelişim Seyri", *Selçuklularda Bilim ve Düşünce (II. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Sempozyumu Bildiriler Kitapçığı)*, Konya: Selçuklu Belediyesi Yayınları, 2013), 1/337-346; Hodgson, *İslam'ın Serüveni,* 2/221, 228, 279.
[687] Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, (İstanbul: Dergah Yayınları, 2017), 101.

içerikli eserler telif ettiği bilinmektedir.[688] Nitekim tefsirinde ihlas ve takvasını gösteren son derece içten açıklamaları bulunmaktadır.[689]

Tasavvuf terminolojisinde ilahî aşk olarak isimlendirilen, Allah ile kul arasındaki karşılıklı sevgiyi Zemahşerî, *"De ki: "Allah'ı seviyorsanız bana uyun. Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın."* (Âli İmrân 3/31) ayeti bağlamında şöyle açıklamıştır: "Kulun Allah'ı sevmesi, ibadetlerini bir başkasına değil yalnızca Allah'a has kılması ve ona yönelmesinden mecâz olarak kullanılmıştır. Allah'ın kulunu sevmesi ise ondan razı olması ve fiillerini beğenmesidir. Hasan Basrî'den rivayet edildiğine göre, Hz. Peygamber döneminde bir grup Allah'ı sevdiğini iddia etmiştir. Bunun üzerine Peygamber (sas), bunu fiilleri ile tasdik etmelerini söylemiştir. Çünkü kim, Allah'ı sevdiğini söyleyip, Hz. Peygamberin sünnetine muhalefet ederse o, yalancıdır, Allah'ın kitabı onu yalanlamaktadır. Kim Allah'ı sevdiğini söyleyip bunu göstermek için ellerini çırpar, bağırır çağırırsa, onun Allah'ı tanımadığından ve Allah sevgisi nedir bilmediğinden şüphen olmasın. Onun el çırpması, çığlıklar atması, kendinden geçip bayılması, kendi çirkin zihinlerinde âşık oldukları güzel bir sureti, cehalet ve ahlaksızlıkları sebebiyle "Allah" olarak isimlendirmelerinden başka bir şey değildir. Çevresindeki ahmaklar ise onların bu halinden etkilenip gözyaşlarına boğulurlar."[690]

Yine Allah sevgisini konu alan, Mâide Suresi 54. ayetin tefsirinde sûfîlerin ilahî aşk anlayışları hakkında şu açıklamaları yapmıştır: *"Ey iman edenler! Sizden kim dininden dönerse, (bilin ki) Allah onların yerine öyle bir topluluk getirir ki, Allah onları sever, onlar da Allah'ı severler."* (Mâide 5/54) "Kulun Rabbini sevmesi; ona itaati ve onun rızasını arzulaması, rabbinin öfkesini ve cezasını gerektiren şeyleri de yapmamasıdır. Allah'ın kulunu sevmesi, onun itaatine karşılık en güzel sevaplarla ödüllendirmesi, ona değer vermesi ve razı olmasıdır. İnsanların en cahil olanı, ilme ve onun ehline en çok düşmanlık besleyeni, şeriatten en çok hoşlanmayanı ve en kötü yolda olanlarının inançlarına gelince- her ne kadar bunlara kendileri gibi cahil ve akılsız kişiler itibar etse de- onlar sûf kelimesinden türemiş (tasavvuf adlı), uyduruk bir tarikata mensupturlar. Bunların din edindikleri muhabbet ve aşk; yıkılasıca kürsülerinde şarkılar söylemeleri, telef olasıca raks hallerinde, şahitler[691] olarak

[688] Cüveynî, *Menhecü'z-Zemahşerî,* 35.
[689] Zemahşerî, *Keşşâf,* 2/104; 3/316; 3/651-652; 3/581; 4/434.
[690] Zemahşerî, *Keşşâf,* 1/330.
[691] Tanrı'nın tecelli ettiği kimseler.

isimlendirdikleri delikanlılara yazılan beyitleri okurken, bayılıp kendilerinden geçmelerinden ibarettir. Musa'nın Tûr dağının parça parça oluşu esnasında bayılması, bunların raks halinde bayılmaları yanında hiçbir şey değildir."[692]

Onun bu iki açıklaması, dönemindeki bazı sûfî tarikatların Allah aşkı tasavvurlarının, İslamî olmayan bazı hareketler sergilemelerine sebep olmasıyla alakalıdır.[693] Tasavvufun bazı yönleri ile eleştirilmesi, ilk ortaya çıktığı süreçten günümüze kadar devam eden bir olgudur. Bundan dolayı mutasavvıfların, tasavvufun bir ilim olduğunu ortaya koymak ve meşruiyetini kazandırmak için çeşitli kitaplar telif ettikleri bilinmektedir.[694] Zemahşerî'nin Mâide 54. ayete binaen melâmet[695] düşüncesini benimsemiş ve melâmet ile muhabbet arasında ilişki kurarak cezbeye büyük önem veren, tasavvufî düşünceyi tenkit ediyor olması muhtemeldir. Bu düşünce, Horasan'ın özellikle Harizm ve Maveraünnehir bölgelerinde yaygınlık kazanmıştır.[696] Mu'tezile mezhebi açısından, bu tarz bir ilahî aşk; teorik yönden teşbihe, pratik yönden hulûl inancına götürmesi sebebiyle kabul edilemezdir.[697]

Sûfîlerin, ayetlerin tefsirinde bâtınî yorumlara yönelmeleri, başka bir eleştiri konusu olmuştur. *"Gök gürlemesi O'na hamd ederek tespih eder. Melekler de O'nun korkusundan tespih ederler."* (Ra'd 13/13) ayetinde geçen gök gürültüsünü meleklerin haykırışları, yıldırımı kalplerinin iniltisi, yağmuru ise ağlamaları şeklinde yorumlayan mutasavvıfların bu görüşlerinin bid'at olduğunu söylemiştir.[698] Zemahşerî'nin atıf yaptığı bu tefsir, Sûfî müfessir Sülemî'nin naklettiğine göre İbnü'r-Reyhânî'ye aittir.[699] Zemahşerî,,Kur'ân yorumu konusunda bid'at ifadesini sadece mutasavvıfların tefsirlerine kullanmamış, uygun görmediği diğer bazı yorumları da tefsir bid'ati olarak değerlendirmiştir.[700]

---

[692] Zemahşerî, *Keşşâf,* 1/603-604.
[693] Benzer bir çıkarım için bkz. Polat, *İslam Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler,* 447-451.
[694] Abdullah Kartal, "Tasavvufun Bir İlim Olarak İnşâ Süreci:Şer'î ve Metafizik Bir İlim Olarak Tasavvuf", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 24/2 (2015), 150 vd.
[695] Sözlükte "kınamak, kötülemek, ayıplamak" gibi anlamlara gelen melâmet kelimesinin tasavvuf literatüründe bir makam ve bir tasavvuf anlayışının adı olarak kullanılmaktadır. Nihat Azamat, "Melâmet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/24-25.
[696] Azamat, "Melâmet", 29/24-25; Ahmet Kartal, "Anadolu Selçuklu Devleti Döneminde Tasavvuf", *Şiraz'dan İstanbul'a-Türk-Fars Kültür Coğrafyası Üzerine Araştırmalar*, (İstanbul: Kurtuba Kitab, 2010), 333-334.
[697] Özköse, "Selçuklular Döneminde Tasavvuf İlminin Gelişim Seyri", 1/341.
[698] Zemahşerî, *Keşşâf,* 2/474.
[699] Muhammed Hüseyin es-Sülemî, *Hakâiku't-Tefsir*, tah: Seyyid İmrân, (y.y: Dâru'l-Fikri'l-İlmiyye, 2001), 329.
[700] Bkz. Tez metni "Tefsir Bid'atleri ve Kur'ân Yorumunda Tahrife Yönelttiği Eleştiriler" başlığı, 134.

Zemahşerî'nin eleştirileri, tümüyle mistisizmin reddi anlamına gelmemektedir. O sadece bazı sûfilerin aşırı gördüğü davranışlarına tepki göstermiştir. Meşhur sûfî, Şakîk-ı Belhî'den (194/810)[701] nakil yaptığı şu ifadeler bu kanıyı desteklemektedir: *"Şüphesiz hayvanlarda da sizin için bir ibret vardır. Onların karınlarındaki fışkı ile kan arasından süzülen, içenlere halis ve içimi kolay süt içiriyoruz."* (Nahl 16/66) "Horasanlı alim Şakîk-ı Belhî'ye "ihlas nedir?" sormuşlardır. Belhî bu soruya "ameli, sütün, posa ve kandan ayrılması gibi kusurlardan ayırıp temizlemedir diyerek yanıt vermiştir."[702] Burada Belhî'den alim diyerek övgüyle bahsetmesi, genellemeci bir sûfizm anlayışına sahip olmadığını göstermektedir.

3.2.5. Hadislere Yaklaşımı

Zemahşerî sünneti, akıl ve Kur'ân'dan sonra üçüncü sırada delil olarak kabul etmektedir. Bu hiyerarşi, Mu'tezilî müfessir açısından hadislere yaklaşımda kriterin ne olacağına işaret etmektedir. Şöyle ki; Zemahşerî, Mu'tezilenin görüşlerine uyan ya da onlara karşı bir red içermeyen hadisleri, olduğu gibi kabul etmekte bir mahzur görmemektedir. Sıhhat durumuna bakmaksızın sûrelerin faziletlerine ilişkin naklettiği rivayetler de bunu desteklemektedir.[703] Mezhep görüşlerine uygun düşmeyen hadislerde ise iki yol izler: Muhkem kabul ettiği ayetlerle çelişmeyecek şekilde te'vil imkânı varsa te'vil eder ya da hadisin sahih olmadığını ifade ederek reddeder.[704]

Mu'tezileye göre, büyük günah işleyenin tevbesiz bağışlanması mümkün değildir. Bu kabule binaen Zemahşerî, Mücbirenin *"Onlar, gökler ve yerler durdukça orada ebedî olarak kalacaklardır. Ancak Rabbinin dilemesi başka."* (Hûd 11/107) ayetinde geçen istisna cümlesi sebebiyle "Büyük günah işleyenler cehennemden çıkacaktır." inancını savunmalarına tepki göstermiştir. Çünkü Zemahşerî'ye göre cennete ya da cehenneme girenler oradan asla çıkamayacaklardır. Buradaki istisna lafzı, Allah'ın cennetliklere kesintisiz nimet, cehennemliklere dilediği azabı vereceğini ifade etmektedir. Bu noktada Kur'ân bütünlüğüne vurgu yaparak, hemen peşinden gelen *"Bu kesintisiz bir lütuftur."* (Hûd 11/108) ayetini, cennet nimetlerinin

---

[701] Ali Bolat, "Şakîk-ı Belhî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/ 305-306.
[702] Zemahşerî, *Keşşâf,* 2/561.
[703] Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/35, 312, 428, 559, 651 vd.; Keşşâf tefsirindeki hadislerin kaynakları için bkz. Hasan Yerkazan, "Zemahşerî'nin Eserlerinde Bulunan Hadîslerin Kaynakları" *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2017), 279-281.
[704] Ayrıntılı bilgi için bkz. Hasan Yerkazan, "Zemahşerî'nin Hadisleri Tevil Metodu", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi,* 17/2 (2017), 45 vd.

kalıcı olacağına delil göstermiştir. Cehennem hakkındaki istisnanın da böyle olduğunu söylemiştir. Sonradan ortaya çıkan, türedi bir grup olarak isimlendirdiği bu topluluğun, Allah'ın kitabını arkalarına atarak, Abdullah b. Amr b. Âs'ın (65/685) Hz. Peygamber'den naklettiği şu rivayete uyduklarını ifade etmiştir: "Mukakkak ki cehennem için öyle bir gün gelecek ki oradaki bütün kapılar açılacak ve hiç kimse kalmayacak. Bu orada uzun çağlarca kalmalarından sonra olacaktır."[705] Ona göre bu rivayet sahihse; "Cehennem ateşinin sıcağından çıkıp, zemherir soğuğuna girerler." anlamına gelebilir. Râvî Abdullah b. Amr hakkında ise "Onun iki kılıcıyla Hz. Ali ile savaşmış olmasındaki vebal, böyle bir hadis rivayet etmesiyle ortadan kalkacak türden değildir." [706] diyerek, râvînin Muâviye'nin (69/680) yanında Sıffîn savaşına katılmasına vurgu yapmıştır.

Yukarıdaki açıklamalarda müfessir, mezhep ilkesine uymayan yorumu Kur'ân bütünlüğünü dikkate almaması sebebiyle eleştirmiş ve bu batıl yorumu hadise dayandıranları, Kur'ân'ı arkalarına atmakla itham etmiştir. Ancak hadisin sahih olma ihtimaline karşı yine de kendi görüşünü destekler nitelikte bir te'vilini yaptığı görülmektedir. Ayrıca onun Hz. Ali'ye duyduğu muhabbetin bir sonucu olarak, Sıffîn'de fiilen savaşmamış olup, sadece Muâviye ordusuna katılmasından dolayı dahi büyük bir pişmanlık hisseden, muksirûn sahabî Abdullah b. Amr'a[707] öfkesi dikkat çekmektedir. Çeşitli ayetlerin tefsirinde Hz. Peygamberin sahabesinin kıymetini ifade eden ve onlara büyük hürmet gösteren[708] Zemahşerî'nin bu yorumu aşırı tepkisel görünmektedir.

"Her canlı ölümü tadacaktır. Ancak kıyamet günü yaptıklarınızın karşılığı size tastamam verilecektir." (Âli İmrân 3/185) Zemahşerî, bu ayetin zihinde "Kabir ya cennet bahçelerinden bir bahçe ya da cehennem çukurlarından bir çukurdur."[709] hadisini reddeder gibi bir düşünce uyandırmasını şöyle açıklar: التوفية kelimesi, bu vehmi izâle etmektedir. Çünkü bu kelime iyiliklerin karşılığının kıyamet günü eksiksiz verileceği anlamını taşır. Bundan önce kabirde verilenler ise karşılığın bir kısmıdır.[710]

---

[705] Ebu Bekir Ahmed el-Bezzâr, *Müsnedü Bezzâr,* tah: Mahfuzu'r-Rahman Zeynullah, (Medine: Mektebetü'l-Ulum ve'l-Hıkem, 1988-2009), "Müsnedü Abdullah b. Amr b. Âs", 6/442, (2478).
[706] Zemahşerî *Keşşâf,* 2/395-396.
[707] M. Yaşar Kandemir, "Abdullah b. Amr b. Âs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/85-86.
[708] Zemahşerî, *Keşşâf,* 1/550; 2/485.
[709] Tirmizî, *Sünen,* 4/640.
[710] Zemahşerî, *Keşşâf,* 1/419.

Görüldüğü üzere müfessir, kabir azabının olup olmadığı tartışması ekseninde,[711] ayetin tefsirine yaklaşmış ve ayetin hadisi nakzetmediğini, Arap dilinin sınırları içerisinde açıklamıştır.

Zemahşerî, İkrime'nin (105/723) naklettiği bir rivayete yaptığı değerlendirme ile dönemindeki mezhepsel etkileşimi ve kendi bakış açısını tefsirine şöyle yansıtmıştır. *"Ateşten çıkmak isterler ama ondan çıkabilecek değillerdir. Onlara sürekli bir azap vardır."* (Mâide 5/37) İkrime'nin rivayet ettiğine göre Hârici Nâfi b. Ezrâk (65/685) bu ayete dayanarak, İbn Abbas'a (68/687) "Ey gözü ve kalbi kör olan adam Allah, 'Oradan çıkacak değiller.' derken sen bir grubun cehennemden çıkacağını iddia ediyorsun" demiştir. İbn Abbas ise ayetin öncesini de okumasını burada bahsedilenin kafirler olduğunu söylemiştir. Zemahşerî, İbn Abbas'a nispet edilen bu rivayetin Mücbirenin uydurmaları olduğunu ve bunun onların ilk yalan ve iftiraları olmadığını söylemiştir. Çünkü Nâfi'nin, bu ümmetin büyük bir alimi ve müfessiri olan Hz. Peygamberin amcaoğlu İbn Abbas ile konuşma tarzını inandırıcı bulmamaktadır. İbn Abbas, Kureyşli destekçileri ile Abdulmuttalip oğullarından akrabaları yanında iken, hiç kimsenin onunla bu şekilde konuşmaya cesaret edemeyeceğini ifade etmiştir. Ayrıca rivayetin, İkrime'ye[712] ref' edilmesini de rivayetin uydurmadan ibaret olduğuna ikinci bir delil saymıştır.[713] Çünkü İkrime bazı tarih ve tabakat kitaplarında yalancılıkla ve Hâricî olmakla itham edilmiştir.[714] Ondan gelen bu rivayet, Taberî ve ondan naklen İbn Atiyye tefsirlerinde yorumsuz olarak geçmektedir.[715] Zemahşerî, büyük günah işleyen fâsık kimselerin durumu hakkındaki mezhep görüşünün etkisi ile sahih olmadığını düşündüğü bu rivayete yer vermiş ve bunu delil olarak kullananlara karşı, onu çürütme ihtiyacı hissetmiştir.

3.2.6. Fıkhî Mezheplere Yaklaşımı

Fıkıh başlığı altında Zemahşerî'nin fıkhî görüşleri değil, bu alana yönelik bilgi birikimi ve bakış açısının; ayetleri farklı bir bağlama taşıyıp, yorumlarına nasıl yön

[711] Kabir azabının varlığı meselesine, Kâdî Abdulcebbâr da değinmiştir. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse,* 2/663.
[712] İbn Abbas'ın azatlısı.
[713] Zemahşerî, *Keşşâf,* 1/587.
[714] Muhammed Ersöz, "Bir Tâbiûn Müfessiri İkrime Hakkındaki İthamların Değerlendirilmesi", *Şırnak İlahiyat Fakültesi Dergisi,* (2011) 2/3, 88-100.
[715] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 10/294; Ebu Muhammed İbn Atiyye, *Muharraru'l-Vecîz fî Tefsiri'l Kitâbi'l-Azîz*, tah: Abdusselam Abdüşşâfî Muhammed, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye,1422), 2/187.

verdiği incelenecektir. Nitekim fıkhî hükümler, içinde bulunulan çevre, toplumun ihtiyaçları ve algısı ile doğrudan alakalı olarak belirlenmektedir.

Zemahşerî, fıkıhta taassup yapmaması ile bilinir. Hanefî olmasına rağmen,[716] tefsirinde diğer mezhep imamlarının görüşlerini tercihte bulunmaksızın zikretmekte bir sakınca görmemesi bunun göstergesidir.[717] Konuyla ilgili örneklere geçmeden önce, döneminde mezhepçilik düşüncesine nasıl yaklaşıldığını kendi ifadeleriyle görmek, onun zihin dünyasının anlaşılmasında faydalı olacaktır:

"Mezhebimi sorduklarında açık etmeyip gizlerim; çünkü saklamak daha güvenlidir. Hanefî diyecek olsam, haram kılınmış şarap dediği nebizi, helal gördüğümü söylerler. Mâlikîyim desem, köpek eti yemeyi caiz gördüğümü söylerler. Şâfîyim desem, haram olduğu halde kişinin öz kızı ile evlenmesini helal gördüğümü iddia ederler. Hanbelîyim desem, kaba, hulûle inanan, buğz sahibi ve mücessim olduğumu yayarlar. Eğer ehl-i Hadisten olduğumu söylesem, Allah kahretsin ne kafası çalışır ne de bir şeyden anlar derler. Bu zamana ve insanlarına şaşırdım. İnsanların eleştiri oklarından kurtulan bir Allah'ın kulu yok."[718]

Bu sözlerinden onun fıkıh alanında mezhepçilik yapmadığı ve bütün mezheplerin bir şekilde eleştiriye tutulmasından rahatsız olduğu anlaşılmaktadır. Kendisini bir mezhebe tamamen bağlı hissetmeyen bir alim görmesi de mümkündür. Ancak bu tutumu, fıkıh mezhepleri için geçerlidir. İtikadî konularda kendisi de oldukça mezhepçi bir tutum sergilemektedir.

Bu ön bilgilerden sonra konuyla ilgili ilk örneğe geçilebilir. Zemahşerî'ye göre "*Hurma ağaçlarının meyvelerinden ve üzümlerden hem içki hem de güzel bir rızık edinirsiniz."* (Nahl 16/67) ayetinde geçen içki ile kastedilen nebizdir.[719] Ebu Hanife'nin, sarhoş edici seviyeye ulaşmadığı takdirde, nebizi helal saydığını belirtmiştir. Kendisinden "üstadımız" diye bahsettiği Cübbâî'ye, (303/916) büyük bir değer verdiği onunla ilgili yaptığı ilave izahlarda görülmektedir. Cübbâî'nin, nebizin helal olduğuna dair birden çok kitap yazdığını, ancak iyice yaşlandığında yazdığı kitaplar hatırlatılıp, kuvvet bulması için nebiz içmesi söylenince, bunu yapmayı

[716] Taşköprüzâde, *Miftâhu's-Saâde*, 2/87.
[717] Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/423, 471, 519. Zemahşerî'nin ahkam ayetlerine yaklaşımı için bkz: Fatma Solaker Doğramacı, *Zemahşerî'nin Keşşaf Tefsirindeki Ahkâm Ayetlerini Yorumlama Metodu*, (Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019).
[718] Ez-Zemahşerî, *Mülhaku'd-Dîvân*, tah: Abdüssettar Dayf, (Kahire: Müessesetü'r-Risâle, 2003), 608.
[719] Zemahşerî nebizi, "yaş ve kuru üzüm ile hurma suyunun üçte ikisi buharlaşıncaya kadar pişirildikten sonra sertleşene kadar bekletilmiş hali" olarak açıklamıştır. *Keşşâf,* 2/523.

reddettiğini nakletmiştir. Cübbâî, bu tavrının gerekçesini, nebizi artık günahkarların içtiğini ve kendisinin onu içmesinin faziletli duruşuna zarar verebileceği ile açıklamıştır.[720] Bu yorumda müfessirin Mu'tezilî- Hanefî kimliğinin yansımaları açıkça görülmektedir. Yukarıda naklettiğimiz ifadelerinde Zemahşerî, Hanifîlerin nebiz konusundaki hükümleri dolayısıyla eleştirilmesinden duyduğu rahatsızlığı dile getirmişti. Bu hükmü zikredip, ardından Cübbâî'nin nebizden uzak durduğunu belirten açıklamalarına yer vermiş olması, bu eleştirileri etkisiz hale getirme amacı taşıyabilir.

Müfessirlerin ilgileri ve birikimleri bir ayete tarih içerisinde yüklenen yorumlara yaklaşımlarında da kendini göstermektedir. Örneğin Zemahşerî, meninin temiz olduğunu savunanların, necis olduğunu düşünenlere karşı *"Size, onların karınlarındaki fışkı ile kan arasından (gelen), içenlerin boğazından kolayca geçen hâlis bir süt içiriyoruz."* (Nahl 16/66) ayetiyle delil getirdiklerini söylemiştir. Bu hükme varırken, posa ile kan arasından çıkan sütün temiz olmasını dikkate alarak, idrar yolundan çıkan şeyin de temiz olmasında garipsenecek bir durum olmadığını söylediklerini ifade etmiştir.[721] Bu meseleye dair herhangi bir açıklama başlıca fıkhî tefsirlerde bulunmamaktadır.[722] Ancak Zemahşerî, bu bilgiyi ayetin tefsirine eklemeyi gerekli görmüştür. Bunun sebebini anlamak için soracağımız "neden böyle yapmıştır?" sorusuna kesin cevap verebilmek ise pek mümkün değildir. Bu konuyla ilgili tartışmalara şahit olması ya da bununla ilgili bilgiler edinmesi böyle bir meseleye temas etmesinde yeterli olacaktır.

O, fıkıhta taassup yapmadığı gibi fukâhanın, bir ayete ilişkin farklı bir yorumda bulunmasını eleştirenlere de tepki göstermektedir. İmam Şâfiî'nin *"Eğer adaletli davranmayacağınızdan korkarsanız, o takdirde bir tane ile evlenin veya cariyeler ile yetinin. Bu, adaletten ayrılmamanız için daha uygundur."* (Nisâ 4/3) ayetinin son kısmında geçen أَلَّا تَعُولُوا ifadesini "bakmakla yükümlü olduğunuz kişileri ('ıyâleküm) çoğaltmamanız için" olarak tefsir etmesini şöyle açıklamaya çalışmıştır: "Çünkü kişinin çocuğu çok olursa, onların ihtiyacı da o kadar çok olur ve takvaya riayet etmesi, temiz ve helal kazanç sağlaması zorlaşır." Zemahşerî bu izahı, Şafiî'nin yorumunu tahrif görenlere cevaben yapma ihtiyacı hissetmiştir. Onun büyük bir alim, müçtehit

[720] Zemahşerî, *Keşşâf,* 2/563.
[721] Zemahşerî, *Keşşâf,* 2/562.
[722] Ebu Bekir er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, tah: Abdüsselam Muhammed Ali Şahin, (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye,1994), 3/238-248; Ebu Ca'fer Muhammed et-Tahâvî, *Ahkamü'l-Kur'ân,* tah: Sadeddin Ünal, (Merkezü Buhûsi'l-İslâmiyye: İstanbul, 1995), 1/67-131; Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân,* 4/243; İbnü'l-Arabi, *Ahkâmü'l-Kur'ân,* 3/117-176.

olduğunu vurgulayarak, yaptığı tefsirin doğru bir yorumla anlaşılması ve hakkında su-i zanda bulunulmaması gerektiğini belirtmiştir. Bu bağlamda Hz. Ömer'in "Hayra yorma imkânı bulduğun sürece, kardeşinin ağzından çıkan sözler hakkında su-i zan etme" buyurduğunu hatırlatmıştır. Ayrıca kendisinin telif ettiği *Şâfî'l-âyyi min kelâmi'ş-Şâfi'iyyi* isimli eserin, Şafiî'nin Arap dilinde yetkinliğine şahit olarak yeteceğini söylemiştir. Ancak alimlerin farklı yöntem ve üslupları olduğunu Şafiî'nin de bu kelimeyi kinaye yoluyla tefsir ettiğini belirtmiştir.[723]

Zemahşerî'nin İmam Şâfiî hakkındaki açıklamalarında dikkat çeken nokta Mu'tezilenin prensiplerini savunurken, diğer görüşlere karşı sert ve net bir duruşu olan müfessirin, fıkhî meselelerde, farklılıklara açık ve anlayışlı bir kişilik sergilemesidir. Anlaşılıyor ki, onun kırmızı çizgileri Mu'tezilenin inanç alanındaki beş ilkesidir. Bunlara uymayan görüşlere tahammül ve anlayış gösterememektedir. Bu tavır bilinçli olacağı gibi, yetiştiği dünyanın etkisinde gelişen bilinç dışı bir tavır da olabilir.

Yine *"Muhammed Allah'ın elçisidir. Onun beraberinde bulunanlar, inkarcılara karşı sert, birbirlerine merhametlidirler."* (Fetih 48/29) ayetinin tefsirinde, müminlerin aralarında olan merhamet üzerinde durmuştur. Hasan Basrî'nin müminlerin aralarındaki merhameti, birbirlerini gördüklerinde musafaha yapmaları ve kucaklaşmaları şeklinde açıkladığını nakletmiştir. Buradan hareketle konuyu başka bir noktaya taşıyan Zemahşerî, musafahanın caizliğinde, fukâhanın bir ihtilafı olmadığını, ancak Ebu Hanife'nin erkeklerin kucaklaşması ve birbirlerini öpmelerini mekruh gördüğünü söylemiştir. "Bir adamın, başka bir adamın elini ya da bedeninden başka bir yeri öpmesini hoş görmüyorum." diyerek, bunu mekruh sayan Ebu Hanife'ye karşı, Ebu Yusuf'un, kucaklaşmaya ruhsat verdiğini açıklamalarına eklemiştir.[724] Zemahşerî öncesi başlıca tefsirlerde bu ayet bağlamında Hasan Basrî'nin rivayetine ve bu konudan neşet eden fıkhî meselelere değinilmemiştir.[725]

Fıkhî hükümler ile adetler arasındaki ilişkiye yaklaşımını *"O, taze et yemeniz ve takınacağınız süs eşyası çıkarmanız için denizi sizin hizmetinize verendir."* (Nahl 16/14) ayetinin tefsirinde görmek mümkündür. Bu ayette balığın, et olarak ifade edilmesine rağmen fakihlerin, "Bir adam et yemeyeceğine yemin edip, balık yese

[723] Zemahşerî, *Keşşâf,* 1/436.
[724] Zemahşerî, *Keşşâf,* 4/221.
[725] Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* 3/524; Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* 4/378-380; Taberî, *Câmiu'l-Beyân,* 22/261; Mâturîdî, *Te'vîlât,* 9/316-317; Mâverdî, *En-Nüket ve'l-Uyûn*, 5/323; Beğavî, *Meâlimü't-Tenzîl,* 4/245.

yemini bozmuş olmaz." fetvasını izah etmeye çalışmıştır. Bu fetvanın kaynağı, yeminlerin adetlere dayanması ve insanların adetinin et tek başına zikredildiğinde, bundan balık anlamıyor olmalarıdır. Buna örnek olarak, bir adam oğluna "Şu dirhemlerle et al." dese, oğlu da balık getirse bunun gerçekten yadırganacak bir durum olmasını sunmuştur. Benzer şekilde *"Şüphesiz Allah katında, yeryüzündeki canlıların en kötüsü, inkâr edenlerdir."* (Enfâl 8/55) ayetinde kafirlerden canlı (dabbe) olarak bahsedilmiştir. Bununla ilgili olarak, "Bir adam hiçbir canlıya binmeyeceğine yemin edip bir kafirin sırtına binse yemini bozulmaz." demiştir.[726]

Zemahşerî'nin balık eti örneği üzerinden, hükümlerin adetlerle bağlantısına değinmesi, kendisinin farklı adete sahip bir bölgede yetişmesinden kaynaklanmaktadır. Tarih eserlerinde Harizm bölgesinde, balıkçılığın yaygın olduğu ve bölgede et deyince, balık eti anlaşıldığı ifade edilmiştir.[727] Müfessir, Ebu Hanife'nin Harizm yöresinin adetlerine uygun olmayan fetvasını, onun başka bir bölgede yetişmiş olmasıyla açıklamıştır.

Zemahşerî'ye göre *"Sizin dostunuz ancak Allah'tır, Resûlüdür ve Allah'ın emirlerine boyun eğerek namazı kılan, zekâtı veren mü'minlerdir."* (Mâide 5/55) ayetinde yer alan وَهُمْ رَاكِعُونَ ifadesindeki vav harfi, hal içindir. Böylelikle anlam; "Huşu, boyun eğme ve tevazu içinde namaz kılar, zekât verirler." şeklinde olmaktadır. Bazılarının bu hal cümlesinin, zekât veren kimselere ait olduğunu söylediklerini belirtmiştir. Böyle kabul edildiğinde ifade "Namazda rükû halinde iken zekât verirler." anlamına gelmektedir. İkinci yorumu destekleyen bir rivayete göre, bu ayet namazda iken kendisinden bir şey isteyen dilenciye yüzüğünü çıkarıp veren, Hz. Ali hakkında nazil olmuştur. Zemahşerî bu hadise, fıkhî açıdan yaklaşarak "Yüzük serçe parmağına taktığı geniş bir yüzük olmalıdır ki, onu namazı bozacak seviyede aşırı bir davranışta (amel-i kesir) bulunmadan zorlanmaksızın çıkarabilmiştir." açıklamasını yapmıştır.[728] Bu açıklamalar da aldığı eğitimin bir sonucu olarak fıkhî bir bakış açısı kazandığına işaret etmektedir.

[726] Zemahşerî, *Keşşâf,* 2/546.
[727] Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 2/395; Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsim*, 285.
[728] Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/605.

3.3. BEŞERÎ İLİMLERE YAKLAŞIMININ YANSIMALARI

Beşerî bir faaliyet olarak tefsir, diğer beşerî bilimler ile etkileşim içerisindedir. Zemahşerî, Kur'ân'ı anlamak için gerekli malzemeleri çoğunlukla dil, bağlam ve temel dinî ilkeler üzerinden temin etmeye çalışmakla birlikte; tarih, felsefe, coğrafya ve edebiyat gibi beşerî bilim alanlarından da istifade etmiştir.

3.3.1. Tarih Bilgilerinin Yansımaları

Zemahşerî ayetleri tefsir ederken daha iyi anlaşılmalarına imkân verecek ve yorumunu zenginleştirecek tarihî verileri kullanmayı ihmal etmemiştir. Genelde İslam tarihinde yaşanmış olaylara, daha seyrek olarak da İslam öncesi Arap tarihi ve diğer milletlerin tarihî olaylarına atıflar yapmıştır: *"Semûd kavmine de kardeşleri Salih'i peygamber gönderdik. Dedi ki:...O, sizi yeryüzünden (topraktan) yarattı ve sizi oranın imarında görevli kıldı."* (Hûd 11/61) ayetinin tefsirinde imar faaliyetini, dinî açıdan incelemiştir. Yeryüzünü imar etmenin, yerine göre; vacip, mendûb, mübâh ve mekrûh olabileceğini belirtmiştir. Halka zorbaca muamele etmelerine rağmen uzun bir ömür yaşayan Pers krallarının, yeryüzünde su kanalları açıp, ağaçlar diktiklerini nakletmiştir. Onların bu durumunu dönemin peygamberlerinden biri, Rabbine sorunca; ona, "Onlar benim ülkelerimi imar ettiler, böylece orada benim kullarımın yaşama imkânı buldular." diye vahyedilmiştir. Zemahşerî, Muâviye b. Ebi Süfyan'ın da döneminin sonuna doğru toprakları ihya ettiğini ve kendisini buna, "Kendisinden ışık alınamayan genç, genç değildir- Yeryüzünde bıraktığı bir eseri olmayan." şiirinin teşvik ettiğini söylemiştir.[729]

Keşşâf'ta atıf yapılan başka bir tarihî şahsiyet Abbâsî döneminin önemli isimlerinden Muvaffak Billah'tır. (278/891)[730] Anlatıldığına göre bu şahıs, arkasında namaz kıldığı imamın *"Zulmedenlere meyletmeyin. Yoksa size de ateş dokunur."* (Hûd 11/113) ayetini okuması üzerine, namazda bayılmıştır. Uyandığında neden bayıldığı sorulunca "azıcık meyledenlerin hali böyleyse zalimlerin hali nasıl olur" dediği nakledilmiştir.[731]

[729] Zemahşerî, *Keşşâf,* 2/375.
[730] Abbâsî halifesi Mütevekkilin oğlu olup Abbâsî hânedanının en nüfuzlu şahsiyetlerindendir. Mu'temid Alellah'ın hilâfet nâibidir. Abdülkerim Özaydın, "Muvaffak el-Abbâsî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2016), ek 2/332-334.
[731] Zemahşerî, *Keşşâf,* 2/39.

Meşhur Abbâsî halifesi Harun Reşid, Zemahşerî'nin çeşitli vesilelerle[732] kendisine atıf yaptığı isimlerden birisi olmuştur. Müfessir, *"Onlar bollukta ve darlıkta Allah yolunda harcayanlar, öfkelerini yenenler, insanları affedenlerdir."* (Âli İmrân 2/134) ayetinde geçen öfkelerini yenenlerin, kendisini öfkelendiren duruma karşı sabırla nefsini engelleyen ve bunu karşısındakine yansıtmayanlar olduğunu belirtmiştir. İnsanları affedenler ise birisi kendine karşı haksızlık ettiğinde onu cezalandırmayanlardır. Hz. Peygamber, "Kıyamet günü münadi 'mükafatlarını Allah'ın vereceği kimseler nerede?' dediğinde insanları bağışlayanların dışında kimse kalkmaz." buyurmuştur. Zemahşerî, Harun Reşid'in bir adama kızgın iken İbn Uyeyne'nin (198/814) ona bu hadisi rivayet etmesi üzerine, adamı serbest bıraktığının anlatıldığını söylemiştir.[733]

Yine Harun Reşid'in dinî hassasiyetini gösteren tarihî bir hadiseye *"Bunlar cimrilik eden, insanlara da cimriliği emreden kimselerdir."* (Nisâ 4/37) ayetinin tefsirinde yer vermiştir. Tefsir sadedinde Müslümanların cimrilik etmemeleri gerektiğini ifade eden "Allah kuluna nimet verdiğinde, nimetinin kulu üzerinde görülmesinden hoşlanır."[734] hadisini naklettikten sonra Harun Reşid zamanında yaşanmış şu olayı, hadisin uygulaması olarak sunmuştur: "Rivayete göre Harun Reşid'in bir çalışanı onun sarayının hizasında bir saray yaptırmıştır. Bunun üzerine bazıları, onun yanında bu adamı karalayınca, adam; "Ey müminlerin emiri! Cömert insanlar nimetlerinin eserinin görülmesinden hoşnut olurlar. Ben de sizin nimetlerinizin eserine bakarak mutlu olmanızı arzuladım." diyerek kendini savunmuştur. Harun Reşid adamın, bu cevabını beğenmiştir."[735]

Verilen örneklerde Zemahşerî, devlet yöneticilerinin ayetleri hayatlarına taşıdığını gösteren olayları, tefsir malzemesi olarak kullanmıştır. Onun alıntıladığı bu hikayelere ondan önceki müfessirler değinme ihtiyacı hissetmemiştir.[736] Kendisinden sonra yaşayan Râzî, Hûd suresi 61. ayette, Muâviye'yi konu eden olayı Keşşâf'ta geçtiği şekliyle yer vermiştir.[737] Zemahşerî'yi bu hadiseleri nakletmeye iten bazı

[732] Zemahşerî, Harun Reşid'den kıraat nakletmiştir. Bkz. *Keşşâf*, 2/359.
[733] Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/388.
[734] Tirmizî, *Sünen*, "Edep", 5/123, (2819) «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ أَنْ يَرَى أَثَرَ نِعْمَتِهِ عَلَى عَبْدِهِ» ifadesiyle geçiyor.
[735] Zemahşerî, *Keşşâf,* 1/476.
[736] Bkz. Mâturîdî, *Te'vîlât,* 2/483-484, 3/181-182, 6/48-149, 192; Taberî, *Câmiu'l-Beyân,* 7/213-216, 8/351-355, 15/368, 15/501-502; İbn Ebi Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm,* 3/793, 3/951-952, 6/2048, 2089-2090; Sa'lebî, *el-Keşf,* 3/167-168, 3/306-307, 5/176, 192-193; Mâverdî, *en-Nüket,* 1/424-423, 487, 2/479, 508; Kuşeyrî, *Letâifu'l-İşârât*, 1/278, 332, 2/144, 161; Beğavî, *Meâlimü't-Tenzîl*, 1/507-508, 621, 2/454, 469.
[737] Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 18/367-368.

saikler olmalıdır. Özellikle kendilerini zikrettiği yöneticileri, Kur'ân'a uygun davranmaları ve takvaları dolayısıyla örnek göstermesi dikkat çekicidir. Bu rivayetler, döneminin yöneticilerine, dinî yaşayışları noktasında bir tenkit ve hatırlatma amacı taşıyabilir.

Zemahşerî, İslam öncesi tarihe de atıflar yapmıştır. *"Şehrin öbür ucundan bir adam koşarak geldi ve şöyle dedi: "Ey kavmim! Bu elçilere uyun."* (Yâ-Sîn 36/20) ayetinde müphem olarak ifade edilen şahsın, önceleri put yapmakla meşgul olan Habib bin İsrail en-Necccâr[738] olduğunu söylemiştir. Habib en-Neccâr, Hz. Muhammed'in bi'setinden altı yüz önce ona iman etmiş ve bundan dolayı dönemindeki inkarcılar tarafından işkence yapılarak şehit edilmiştir. Zemahşerî, bu zatın kabrinin, Antakya çarşısında olduğu bilgisini nakletmiştir.[739] Kaynaklarda geçtiğine göre, kabrin olduğu söylenen yerde Roma döneminde bulunan tapınak, Ebu Ubeyde b. Cerrâh, Antakya'yı fethettikten sonra 636 yılında camiye çevrilmiştir. Günümüzde de Habib-i Neccar Camii olarak bilinen ibadethanenin yanında, birisinin Zemahşerî'nin de işaret ettiği üzere Habib en-Neccâr'a, diğer ikisinin, Hz. İsa'nın havarilerine ait olduğu söylenen üç kabir bulunmaktadır.[740]

Vahyin nüzul dönemindeki Arap tarihi, onun tefsirde ilk anlamı tespit edebilmek amacıyla başvurduğu bir kaynak olmuştur. Müfessir, *"O gün günahkârları, (gözleri korkudan) masmavi kesilmiş olarak haşredeceğiz."* (Tâ-Hâ 20/102) ayetinde "gözlerin mavi olması" hakkında iki farklı açıklama yapılabileceğini söylemiştir. İlkine göre mavi, Arapların en hoşlanmadığı göz rengidir. Çünkü düşmanları Rumlar, mavi gözlüdür. Hatta bundan dolayı düşmanlarını kara ciğerli, kızıl bıyıklı ve mavi gözlü olarak nitelendirmektedirler. İkinci görüşe göre mavilikten kasıt kör olmaktır. Nitekim göz ışığı giden kimsenin göz bebeği mavileşmektedir.[741]

"Melekler, kafirlerin yüzlerine ve artlarına vura vura ve 'Haydi tadın yangın azabını!' diyerek canlarını alırken bir görseydin." (Enfâl 8/50) ayetinin tefsirinde, Çin tarihine yer verdiği görülmektedir. Ayette, özellikle yüz ve arkanın belirtilmesi; bu bölgelere vurulmasının, daha ağır aşağılama ve cezalandırma içermesinden

[738] Hz. İsa'nın havarilerine tâbi olarak Hz. Peygamberin nübüvvetine inanan kimse.
[739] Zemahşerî, *Keşşâf,* 3/580.
[740] Süleyman Ateş, "Habîb en-Neccâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/373-374; ayrıca bkz. http://www.antakya.bel.tr/icerik/29/12/habibi-neccar-camisi.aspx (13.09.2019).
[741] Zemahşerî, *Keşşâf,* 3/79.

kaynaklandığını belirtmiştir. Zemahşerî, Çinliler'in zina suçuna verdikleri ceza hakkında şöyle bir bilgi duyduğunu nakletmiştir: "Onlarda zina edene ağır işkence edildikten sonra, güçlü birisi demirden imal edilmiş, tutamaçlı ağır bir alet ile zânînin arkasına tüm gücüyle vurup, kişiyi dümdüz edermiş. Başka bir bilgiye göre hem önüne hem arkasına vururmuş."[742]

Müfessirin tarihî bilgileri aktarırken *anlatıldığına göre, bana ulaşan bir bilgiye göre* şeklindeki ifadeleri bu bilgileri kitabî olarak değil, işitme yoluyla öğrendiği izlenimi vermektedir.

3.3.2. Felsefe Eleştirileri

Mu'tezilî bir müfessir olarak Zemahşerî'nin, tefsirindeki felsefî etkileşim üzerinde durulması gereken bir konudur. Çünkü Mu'tezile, İslam mezhepleri içerisinde, Abbasiler dönemindeki tercüme faaliyetleri sonucu ortaya çıkan felsefi fikirlerden beslenerek güçlenen, akılcı din söylemini benimsemesiyle meşhur olmuş bir mezheptir.[743] Mu'tezilenin erken dönemlerinde felsefeyle olan etkileşimi, İslam'ı diğer dinler ve düşüncelere karşı savunurken, hasımlarıyla ortak bir dil ve yöntem edinme maksadıyla gerçekleşmiştir. Arap dilcisi ve tefsir alimi olan Zemahşerî'nin, iddia edilenin aksine,[744] felsefeye eğilimi olmadığı gibi, bu ilme mesafeli yaklaştığını gösteren örnekleri tefsirinde görmek mümkündür.

Hz. Süleyman döneminde, sihre ve cinlerin gaybı bildiğine inanan topluma Allah, Hârût ve Mârût isimli iki meleği göndermiş ve onları imtihan etmek için bu iki meleğe sihir ilmi vermiştir. Bu olay, Kur'ân'da şöyle anlatılmıştır. *"Bu ikisi, 'Biz sadece imtihan ediyoruz, sakın inkar etme.' demedikçe kimseye bir şey öğretmezlerdi. Onlar kendilerine zarar verecek, faydalı olmayacak şeyler öğreniyorlardı."* (Bakara 2/102) Zemahşerî'ye göre ayet; insanlara fayda sağlamayıp, aksine zarar veren sihirden uzak durmanın, en doğru tavır olduğunu anlatmaktadır. O, sihri felsefeye benzetmiş ve felsefe öğreniminin de aynı tehlikeyi barındırdığını, kişiyi doğru yoldan çıkarmayacağından emin olunamayacağını, bundan dolayı sakınmak gerektiğini ifade

[742] Zemahşerî, *Keşşâf,* 2/212.
[743] İlyas Çelebi, "Mutezile", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/391-392; Osman Aydınlı, "Mutezile Ekolü Teşekkülü İlkeleri ve İslam Düşüncesine Katkıları", *Marife* 3/3, (2003), 28; Hodgson, *İslam'ın Serüveni,* 2/409.
[744] Hodgson, Zemahşerî'nin Kur'ân'daki felsefî yönleri araştırdığını iddia etmiştir. (*İslam'ın Serüveni,* 2/337).

etmiştir.[745] Burada, Zemahşerî'nin felsefe eğitimine sıcak bakmadığı ve dinden çıkarabilecek bir yapıda olabileceği kanaatini taşıdığı görülmektedir. *Atvâku'z-Zeheb* isimli eserinde ise bazı filozofların sözüne kulak verilmemesini onların ahmaklığa daldıklarını ifade etmiştir.[746] Ancak, onun felsefeye köklü bir olumsuzlama yapmadığı açıktır. Bu risk, felsefe bilgisini doğru kullanamayacak kişiler için vardır. Bununla birlikte kişinin sonucu kestirememe olasılığından dolayı, uzak durmasının daha uygun olduğu düşüncesindedir.

Felsefe konusunda başka bir açıklaması, *"Peygamberleri onlara apaçık deliller getirince, sahip oldukları bilgi ile şımardılar. Sonunda alaya almakta oldukları şey kendilerini sarıverdi."* (Mü'min 40/83) ayetinin tefsirinde yer almaktadır. Zemahşerî, burada bahsedilen kişilerin kimlikleri hakkında iki yorum yapmıştır. Bunlardan ilkine göre ayet; ahiret hayatı, öldükten sonra diriltilme ve cehennem azabı konusundaki tutumları sebebiyle inkarcılardan bahsetmektedir. Onların bu inançları, *"Kıyametin kopacağını sanmıyorum. Andolsun, Rabbime döndürülürsem, şüphesiz O'nun yanında benim için daha güzel şeyler vardır."* (Fussilet 41/50) ve *"Kıyametin kopacağını da sanmıyorum. Eğer Rabbime döndürülürsem, and olsun ki orada bundan daha iyisini bulurum."* (Kehf 18/36) ayetlerinde anlatılmaktadır. Zemahşerî, bu kişilerin sahip oldukları bilgilere dayanarak şımardıklarını ve peygamberlerin kendilerine getirdikleri apaçık delilleri ve bilgileri reddettiklerini söylemiştir. *"Her fırka, kendilerinde olan ile böbürlenmektedir."* (Rûm 30/32) ayetinin bu meseleden bahsettiğini belirtmiştir.

Diğer bir yoruma göre ise ayette, "bilgilerine dayanarak şımaranlar" şeklinde bahsedilen kimseler; Yunan oğullarından Dehriyyûn[747] ve filozoflardır. Zemahşerî bu grubun, Allah'ın vahyini işittikleri zaman onu reddederek, kendi ilimlerine nispetle peygamberlerin ilimlerini küçük gördüklerini ifade etmiştir. Sokrat'ın (mö. 399), Hz. Musa'yı işittiği zaman "Sen de ona katılsana!" diyenlere, "Biz eğitimli bir toplumuz, bizi eğitecek bir kimseye ihtiyacımız yok." diyerek cevap verdiğini nakletmiş ve filozofların kendi bilgilerini vahiyden daha üstün gördüklerini ifade etmiştir. [748]

---

[745] Zemahşerî, *Keşşâf,* 1/162.
[746] Zemahşerî, *Atvâku'z-Zeheb*, 11. Burada eleştirdiği filozoflar; astronomiyle ilgilenen, ay ve güneş tutulmalarına farklı anlamlar yükleyen filozoflardır.
[747] Dehriyye, alemin ezelî olduğunu ve bir yaratıcısının bulunmadığını savunan materyalist felsefe akımıdır. Bkz. Hayrani Altıntaş, "Dehriyye" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/107-109.
[748] Zemahşerî, *Keşşâf,* 4/72.

Zemahşerî'nin Mü'min suresi 83. ayete yaptığı bu te'vilde hem hocası hem de öğrencisi olmuş Mu'tezilî kelamcı İbnü'l-Melâhimî'nin[749] (536/1141) etkisinden bahsedilebilir. *Tuhfetü'l-Mütekellimîn* isimli bir felsefe eleştiri kitabı bulunan İbnü'l-Melâhimî, eserinde bu ayette bahsedilenlerin filozoflar olduğunu, peygamberler onlara tevhid inancını getirdiğinde sahip oldukları; hendese, matematik gibi riyâzî ilimlerle övünerek, peygamberleri küçük gördüklerinden bahsetmiştir. Buraya kadar Zemahşerî ile aynı doğrultuda açıklamaları olan İbnü'l-Melâhimî, felsefe eleştirisini daha ileri götürerek "peygamberleri kabul ettiklerini iddia edenler hakikatte onlara muhalif iken, peygamberleri kabul etmeyenler nasıl olur?" diyerek, peygamberleri küçümseyenlere Müslüman filozofları da dahil etmiştir.[750] İki Mu'tezilî şahsın, filozoflar hakkındaki düşünceleri kıyaslandığında; Zemahşerî'nin daha ılımlı bir eleştiri yaptığı ve özellikle Yunan filozoflarını zikrederek, Müslüman filozofları bunun dışında tuttuğu dikkat çekmektedir.

Vahiy bilgisini, kesbî bilgiden daha değersiz gören filozoflara, Zemahşerî'nin bir başka eleştirisi; onların bilgilerinin tevhidden yoksun olması noktasında gerçekleşmiştir. İbn Abbas'tan nakledildiğine göre, *"Allah ile birlikte başka bir tanrı edinme, yoksa kınanmış ve yalnızlığa itilmiş olarak kalırsın."* (İsrâ 17/22) ayetinden *"Bunlar, Rabbinin sana vahyettiği bazı hikmetlerdir. Allah ile birlikte başka ilâh edinme."* (İsrâ 17/39) ayetine kadar olan on sekiz ayetlik kısım, Hz. Musa'ya verilen levhalarda yazılı olan on emri içermektedir. Son ayette kendilerinden hikmet olarak bahsedilen de bu emirlerdir. Hikmet olarak isimlendirilmesi, hiçbir şekilde bozulmaya uğramayacak muhkem bir kelam olmasından ileri gelmektedir. Bu ayet grubunun hem başlangıcında hem de bitişinde şirkten nehyettiğini vurgulayan Zemahşerî, tevhid inancının her hikmetin başı ve esası olduğunu söylemiştir. Tevhid inancına sahip olmayan kişinin, bütün hikmet sahiplerine üstün gelecek, hatta başı göğe erecek kadar hikmeti ve bilgisi olsa dahi, bundan fayda görmeyeceğini belirtmiştir. Ona göre, böyle kişilerin örnekleri; hikmet dolu kitaplara sahip olan filozoflardır. Onlar, bilgi sahibi olmalarına rağmen Allah'ın dininde uzak olmada, hayvanlardan dahi sapkın durumdadırlar.[751]

---

[749] Enderesbânî, "Fî Sîreti'z-Zemahşerî Cârillah", 368.
[750] Ruknüddin İbnü'l-Melâhimî el-Hârezmî, *Tuhfetü'l-Mütekellimîn fî Reddi ale'l-Felâsife*, tah: Hassan Ansari, (Tahran: Wilferd Madelung, Iranian Instutite of Philosophy & Instutite of Islamic Studies Free University of Berlin, 2008), 8.
[751] Zemahşerî, *Keşşâf,* 2/609-610.

Sonuç olarak Zemahşerî'nin felsefe eleştirisi tevhid inancından yoksun olan gayr-i müslim filozoflara yöneliktir. Onun bu eleştirileri, bilgiyi Allah'a ulaşmak için bir vesile gören ve bilginin ancak kendisiyle amel edildiğinde değerli olduğunu düşünen birisi açısından son derece haklıdır. Nitekim ilmiyle amel etmeyen Müslümanlara da sert ifadeleri bulunmaktadır.[752] Çağdaşları olan Gazâlî[753] ve İbnü'l-Melâhimî'nin Müslüman felsefecileri tekfire varan tenkitlerine[754] katılmayarak daha mutedil bir yaklaşım sergilemiştir.[755] Ayrıca Selçuklu Devletinin son devirlerinde filozof ve tabiatçıların[756] dinsiz sayıldığı, nassa ve Sünnî düşünceye dayanan alimlerin ise felsefecilerden ve Mu'tezileden daha fazla destek bulduğu ifade edilmektedir.[757] Bu ortamın da onun felsefeye yaklaşımında etkin rol oynamış olması muhtemeldir.

3.3.3. Coğrafya Bilgilerinin Yansımaları

Yetiştikleri coğrafya, müfessirler açısından Kur'ân'ı yorumlamada farklılığın, çeşitliliğin sebeplerindendir. Bunun güzel bir örneğini Zemahşerî'nin *"Safa ve Merve Allah'ın nişanelerindendir."* (Bakara 2/158) ayetinde geçen Safa ve Merve'yi; Sammân ve Mukattam dağları gibi iki meşhur dağ olarak açıklamasında görebiliriz.[758] Söz konusu dağlardan Sammân, Şam çölleri yakınında Mukattam, Mısır'da bulunmaktadır.[759] Safa ve Merve'nin, kendilerine nispetle açıklanması bu iki dağın o dönemde herkes tarafından bilindiğini göstermektedir.

3.3.4. Edebiyat Bilgilerinin Yansımaları

Keşşâf tefsirinde edebiyat alanı ile etkileşim, mersiye özelinde incelenecektir. Mersiye; Arap, Fars ve Türk edebiyatlarında çoğunlukla ölen kimse ya da kaybedilen

---

[752] Bkz. Tez metni, "Alimlerin Sahip Olması Gereken Özelliklere Dair Görüşleri" başlığı, 125.
[753] Bkz. Gazâlî, *Munkız,* 143-144; Tehâfütü'l-Felâsife, (Beyrut: Daru'l-Fikr el-Lübnânî, 2019), 220.
[754] Bkz. Orhan Ş. Koloğlu, *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi -Harezmli Mutezilî İbnü'l-Melâhimî'nin Felsefeye Reddiyesi-*, (Bursa: Emin Yayınları, 2010), 60.
[755] Zemahşerî'nin yaşadığı dönemde tefsirde felsefeye nasıl bakıldığını göstermek açısından şu bilgiyi paylaşmak faydalı olacaktır: Belirtildiğine göre Kur'ân tefsirinde felsefeye büyük önem veren Şehristânî'ye (548/1153), çağdaşı olan tarihçi alim Ali b. Zeyd Beyhakî (565/1169) Tâbiûn ve selef yolunda kalmasını, felsefeye bağlanıp İslam'dan uzaklaşmamasını ve Gazâlî'ye uymasını tavsiye etmiştir. Bkz. Turan, *Selçuklular Tarihi*, 333-334.
[756] İyonyalı filozoflar gibi tabiat bilimlerine dayalı bir metafizik kurma çabası içinde olan İslâm filozoflarının temsil ettiği akım. Burhan Köroğlu, "Tabiatçılar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/327.
[757] Turan, *Selçuklular Tarihi*, 472-473.
[758] Zemahşerî, *Keşşâf,* 1/195.
[759] Cevherî, *Sıhâh,* 5/2014; Ebu Abdullah Muhammed İbn Arefe, *Tefsîru ibn Arafe,* tah: Celal Sûyûtî (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971), 1/189. (Zemahşerî'nin Samman olarak bahsettiği dağ, İbn Arefe tefsirinde Damman şeklinde geçmektedir.)

değerlerin ardından onu öven ve kaybından duyulan üzüntüyü dile getiren şiirlerin genel adıdır.[760] Zemahşerî, *"Nihayet Allah, ona kardeşinin ölmüş cesedini nasıl örtüp gizleyeceğini göstermek için yeri eşeleyen bir karga gönderdi."* (Mâide 5/31) ayetinin tefsirinde, Hz. Adem'in oğlunun ölümünden sonra hiç gülmeden yüz yıl yaşadığı ve oğlu için mersiye söylediğinin rivayet edildiğini belirtmiştir. Ancak ona göre bu rivayet, tamamen yalandır. Hz. Adem'e nispet edilen şiir, zayıf ve hatalı ifadelerden ibarettir. Ayrıca peygamberlerin şiirden masum oldukları kesindir.[761]

Edebiyat kaynaklarında ilk mersiyenin, Hz. Adem'in oğlu Habil için Süryanîce söylediği mersiye olduğu geçmektedir.[762] Zemahşerî'nin hatalı bir dile sahip olduğunu belirttiği şiirin, Süryanîce tercümesinden sadeleştirilmiş hali şöyledir:

Yöreler ve orada yaşayanlar çok hoyratlaştı. Her şeyin rengi ve tadı farklılaştı.

Güzel yüzlerin gülümseyişi azaldı. Zulme uğrayarak mezara konulmuş oğlum Hâbil'e yazık.[763]

Müfessir bu rivayeti, dilci yönüyle üslup açısından, müfessir yönüyle ise peygamberlerin şiirden uzak durmaları noktasında tenkit etmiştir. Tefsirinde olumsuzlama yoluyla işaret ettiği şiirin, kendisine yer vermeyi tercih etmemiştir.

3.4. TABİÎ İLİMLERE YAKLAŞIMININ YANSIMALARI

Konusu tabiat ve tabiattaki olayları incelemek olan tabiî bilimler, Kur'ân'ın bu alanlardan bahseden ayetleri sebebiyle, müfessirlerin gerekli gördükleri ve bilgi seviyeleri ölçüsünde istifade ettikleri bir alan olmuştur. Bu kesişim alanının sınırlarını belirleyen, müfessirin Kur'ân anlayışı, kelamın maksadını tanımlayışı ve hiç şüphesiz aldığı eğitimdir. Dinî ilimler ile tabiî ilimler arasında keskin bir ayrım yapan bir müfessirin, ayetlere bilim paradigmasından bakması düşünülemez. Yine fizik, matematik, astronomi gibi alanlarda eğitim almamış ya da bireysel olarak ilgi duymamış bir kişinin de tefsirinde bu alanlara pek atıf yapmayacağı açıktır. Bu

[760] M. Faruk Toprak, "Mersiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/219.
[761] Zemahşerî, *Keşşâf,* 1/574.
[762] M. Faruk Toprak, "Mersiye", 29/219-221; Gencay Zavotçu, "Mersiyenin Tarihçesi Hakkında", *Atatürk Üniversitesi Türkiyât Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 13, (1999), 169.
[763] Zavotçu, "Mersiyenin Tarihçesi Hakkında" 170.

bağlamda, Zemahşerî'nin tabiî bilimlere nasıl yaklaştığı ve hangi meselelere neden değindiği, tefsirinden örnekler verilerek incelenecektir.

3.4.1. Fizik Bilgilerinin Yansımaları

Müfessir, fizikî olayları anlatan ayetlerde, bu konularla ilgili bazı açıklamalar yapmıştır. Bu açıklamaların hem müfessirin fiziğe ilişkin bilgilerini hem de dönemdeki bilimsel yaklaşımları yansıttığı görülmektedir. Bu ayetlerden birisi *"Yahut onların durumu, gökten yoğun karanlıklar içinde gök gürültüsü ve şimşekle sağanak hâlinde boşanan yağmura tutulmuş kimselerin durumu gibidir."* (Bakara 2/19) ayetidir. Zemahşerî bu ayetin, yağmurun suyunu denizden aldığını iddia edenlerin aksine, yağmurun gökten indiği ve suyunu da semadan aldığını gösterdiğini ifade etmiştir. Bu düşüncesine delil olarak yine başka bir Kur'ân ayetini getirerek *"Gökten içinde dolu bulunan dağlar gibi bulutlar indirir."* (Nûr 24/43) ifadesinin kendi görüşünü desteklediğini söylemiştir.[764] Bu yorum, onun yaşadığı dönemde yağmurun oluşumu ile ilgili tartışmalar olduğuna işaret etmektedir. Zemahşerî'nin ayeti önceleyen tutumu ise, Kur'ân'ı müspet ilimlerde bir doğruluk ölçütü kabul ettiğinin göstergesi olmalıdır.

Benzer bir yorumu *"Dönüş sahibi göğe yemin olsun ki."* (Târık 86/11) ayetinde de yapmıştır. Müfessirin dediğine göre "dönüş sahibi gök" ifadesi; Arapların, bulutların yeryüzündeki deniz sularını yüklenip, sonra onu yeryüzüne geri bıraktıklarını zannetmelerinden kaynaklanmaktadır. Ya da yağmurun düzenli yağması konusunda iyimser taleplerini anlatmak için dönüş sahibi olarak isimlendirmiş olabilirler.[765] Bu açıklamada, yağmurun kaynağının yeryüzündeki sular olduğu düşüncesi, eski Arapların yanlış bilgilerinin bir sonucu olarak sunulmuştur.

Zemahşerî'nin çağdaşı olan filozof Ömer b. Sehlan es-Sâvî (540/1145), Sultan Sancar'ın (552/1157) kütüphanesi için, *er-Risâletü'l-Senceriyye fi kâinâti'l-Unsuriyye* ismiyle devrin pozitif ilimlerini ele alan önemli bir eser telif etmiştir.[766] Sâvî kitabında, tabiatta cereyan eden olayları büyük oranda bugünkü fizik ilmine göre açıklamıştır. Bu olaylardan biri de Zemahşerî'nin temas ettiği yağmurun yağması hadisesidir. Sâvî, güneşin harareti ile yeryüzündeki suların buharlaştıklarını, soğuk havaya rastlayan

[764] Zemahşerî, *Keşşâf,* 1/86.
[765] Zemahşerî, *Keşşâf,* 4/569.
[766] Ahmet Kayacık, "Ömer b. Sehlân Sâvî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/202-203.

buharların yoğunlaşarak yağmur halinde geri döndüklerini belirtmiştir.[767] Bu bilgi birçok alim tarafından bu şekilde kabul edilmesine rağmen[768] Zemahşerî'nin reddedici yaklaşımı oldukça enteresandır. Bu tavır, tercüme hareketleri ile birlikte İslam dünyasına giren Batlamyus (150) fiziği özelinde, Yunan felsefesine tepkisinin bir uzantısı olabilir. Ancak aklî yöntemi kendisine metod edinmiş birinin, nassın zahirine dayanarak -ki Haşviyye'yi bu sebeple eleştirmektedir- yorum yapmasını onun genel tefsir yöntemi ile uyuşturmak pek mümkün görünmemektedir. Ayete dilsel yaklaştığı için buradaki fizik olayını yanlış açıklamış olabilir. Yine tabiat ilimlerinde yeterli bilgi sahibi olmaması ya da itibar etmemesi de bu açıklamanın sebebi olabilir.

3.4.2. Astronomi Bilgilerinin Yansımaları

Astronomi; kökenleri, evrimleri, fiziksel ve kimyasal özellikleri ile gök cisimlerini açıklamaya çalışmak üzere gözlem yapan bilim dalıdır. Selçuklu hükümdarı Melikşah ve veziri Nizamülmülk döneminde yapılan ilk sultanî rasathane ile Selçuklularda astronomi çalışmaları başlamıştır.[769]

Zemahşerî'nin yaşadığı zaman dilimi olan 12. Yüzyılda, Selçuklu Devleti bilim dünyasında Aristoteles (mö. 322) ve Batlamyus'a dayanan, yer merkezli (jeosentrik) evren sistemi anlayışı devam etmektedir.[770] Bunun bir etkisi olarak müfessir, *"Güneş de kendi yörüngesinde akıp gitmektedir."* (Yâ-Sîn 36/38) ifadesini, Güneşin doğudan batıya doğru, kendi yörüngesinde gerçekleştirdiği hareketler olarak açıklamıştır. Buna göre Güneş yörüngesi içinde bir sene sonunda ulaşacağı, zamanı belirlenmiş sınıra doğru akmaktadır. Doğudan batıya doğru en son sınıra ulaşıncaya kadar hareketine devam edip, buradan sonra kendi yörüngesine geri dönmektedir. Güneşin bu rutin hareketlerinde yörüngesinden hiç şaşmadığını, insanların her gün gözleriyle onu batıda gördüklerini söylemiştir. Bu ayetle ilgili farklı açıklamalara da yer veren müfessir, bir yoruma göre *müstekarr* (yörünge) lafzının, Güneşin, Allah'ın kendisine emrettiği üzere, bir yıl sonunda hareketlerini tamamlamasını kastettiğini

[767] Turan, *Selçuklular Tarihi,* 336.
[768] Bkz. Abdullatif Harpûtî, Bekir Topaloğlu, "Din ve Astronomi", *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, 13/6 (1974), 352.
[769] Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam'da bilim ve Medeniyet*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 80; Seyfettin Kaya, *Selçuklular Döneminde Astronomi*, (Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 97 vd.; Mehmet Bayrakdar, *İslâm'da Bilim ve Teknoloji,* (Ankara: TDV Yayınları, 2017), 154.
[770] Kaya, *Selçuklular Döneminde Astronomi*, 102.

söylemiştir. Başka bir görüşe ise *müstekarr* lafzı, ism-i zaman anlamı taşıyarak, Güneşin kıyamet gününde hareketlerini keseceği vakti anlatmaktadır.[771]

Keşşâf'ta atıf yapılan başka bir astronomi konusu yeryüzünün şekli olmuştur. Zemahşerî *"O, yeryüzünü size bir döşek ve göğü de bir bina kıldı."* (Bakara 2/22) ayetinde, yeryüzünün küre şeklinde değil de düz olduğuna delil olup olmadığını tartışmıştır. Bu ayetin, dünyanın küre ya da düz olduğuna dair doğrudan bir bilgi içermediği kanaatinde olan müfessir, buradaki vurgunun; insanların yeryüzünün üzerinde yatakta uzanır gibi uzanabilmelerine olduğunu belirtmiştir. Bu açıdan düz ya da küre şeklinde olması fark etmemektedir. Hacminin büyüklüğü, alanının genişliği ve uçları arasındaki uzak mesafe sebebiyle, üzerinde yayılmak imkânsız bir şey değildir. "İnsanlar yeryüzünün direklerinden olan dağların üstüne bile yerleşebiliyorken, gayet uzun ve geniş olan yeryüzünde daha kolay yerleşebilirler." diyerek, yeryüzünün küre şeklinde olmasına engel teşkil edecek bir durum olmadığını savunmuştur.[772] Bu tartışma, yeryüzünün küre şeklinde olduğu görüşüne dayanan bilimsel düşünce ile[773] düz olduğunu ifade eden Orta Çağ inancı arasındaki çatışmanın bir ürünü olarak vuku bulmuş olmalıdır.[774] Müfessir, bilimsel tefsirden ve tartışmalardan uzak durarak, ayetin maksadını vurgulamaya çalışmıştır

Zaman zaman da sahip olduğu bilimsel bilgi ile dinî bilgiyi birleştirerek ayetleri tefsir etmiştir. *"Göğün boşluğunda emre boyun eğdirilmiş olarak uçuşan kuşları görmediler mi?"* (Nahl 16/79) ayetinde geçen gök boşluğunun (cevv), yeryüzünden yukarıda yükselip giden hava akımı olduğunu söylemiştir. Bu hava akımının ötesinde Sükâk (stratosfer) ismi verilen tabakanın bulunduğunu, Sükâk'ın daha ötesinde ise Levh-i Mahfuz'un bulunduğunu açıklamıştır.[775] Bu noktada Zemahşerî'nin derinlemesine bir astronomi bilgisi olmadığını ve bildiği kadarıyla yorum yaptığı ve bu alana pek ilgi duymadığı söylenebilir.

---

[771] Zemahşerî, *Keşşâf*, 3/585; güneşin hareket etmesinden bahsettiği başka bir örnek için bkz. *Keşşâf,* 1/545.
[772] Zemahşerî, *Keşşâf,* 1/95.
[773] Bkz. İbn Sina, *Kitabü'ş-Şifâ*, (Fizik bölümü), çev. Muhittin Macit, Ferruh Özpilavcı, (Litera Yayıncılık: İstanbul, 2004), 1/50.
[774] Orta Çağ'da Hıristiyanlık kozmolojisinin etkisiyle Eski Yunan'da var olan yerin düz olduğu inancına geri dönülmüştür. Bkz. Yavuz Unat, "Yer", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/279-280; Topaloğlu, "Astronomi ve Din", 348; Yeryüzünün şekli konusundaki tartışmalar her dönem tefsirlerinde bulunmaktadır. Bkz. Aladdin Sultanov, *Fahreddin er-Râzî (V. 606/1209) ve Elmalılı'nın (V. 1361/1942) Yeryüzü İle İlgili Ayetlere Yaklaşımlarının Mukayesesi*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 46-53.
[775] Zemahşerî, *Keşşâf,* 2/569.

Yine astronomiye ilişkin bazı verilere yer verdiğini görülmektedir. *"Gökte burçlar var eden, orada ışık saçan güneş ve aydınlatan ayı yaratan Allah, yücelerin yücesidir."* (Furkân 16/61) ayetinde geçen burçların, gökyüzündeki yedi gezegenin; koç, boğa, ikizler, yengeç, aslan, başak, terazi, akrep, yay, oğlak, kova ve balıktan oluşan menzilleri olduğunu belirtmiştir. Bu menzillerin "yüksek saraylar" anlamına gelen burç kelimesiyle isimlendirilmesinin sebebini, buraların tıpkı insanların konakladıkları evler gibi gezegenlerin konakladıkları yerlere benziyor olmasıyla ilişkilendirmiştir.[776]

Son olarak *"Ayın dolaşımı için de konak yerleri belirledik."* (Yâ-Sîn 36/39) ayetinin tefsirinde ise ayın menzilleri ve hareketi hakkında kısaca şu ayrıntılara yer vermiştir: Ayın dolaşımı için 28 menzil takdir edilmiştir. Her gece bunlardan birine geçer, hiçbirinde ne fazla ne de eksik kalmayıp, belirlenmiş yörüngesinin dışına çıkmaz. Bu yörüngede başlangıçtan 28. evreye doğru hareket eder. Ay eksik olduğu zamanlarda bir ya da iki gece gözden kaybolur. Bu menzillere Araplar şu isimleri vermiştir: eş-Şeretân, el-Batîn, es-Süreyyâ, el-Deberân, el-Hek'a, el-Hen'a, ez-Zira', en-Nesra, et-Tarf, el-Cebhe, ez-Zübre, es-Sarfe, el-Avvâ', es-Simâk, el-Ğafr, ez-Zübânâ, el-İklîl, el-Kalb, eş-Şevle, en-Naâim, el-Belde, Sa'dü'z-zâbih, Sa'dü bula', Sa'dü's-suûd, Sa'dü'l-ahbiyye, Ferğu'd-delvü'l-mukaddem, Ferğu'd-delvü'l-muahhar, er-Reşâ.[777] Genelde tabiî bilimler alanına ilişkin ayrıntılı bilgi sunmayan müfessir, burada bütün menzillerin isimlerine tek tek yer vermiştir.

3.4.3. Tıp Bilgilerinin Yansımaları

Zemahşerî'nin tefsirinde tıp alanına ilişkin bilgilere yer verdiği yorumlar, çoğunlukla Kur'ânî çerçeve ile sınırlı kalıp bilimsel düzeyde olmamıştır. Mesela *"Yiyiniz, içiniz fakat israf etmeyiniz."* (A'râf 7/31) ayetinin tefsiri bağlamında İslam'ın tıp anlayışını, Harun Reşid döneminde yaşanan bir olay üzerinden şöyle anlatmıştır: Rivayete göre Harun Reşid'in işinde mahir olan Hristiyan doktoru vardır. Bu şahıs, Ali b. Hüseyin b. Vâkıd'a; "Sizin kitabınızda tıp ilmine dair bir şey yok. Halbuki ilim, beden ve din ilimleri olmak üzere iki ilimden oluşur." diyerek, Kur'ân'da beden ilmine dair bir bilgi olmadığını söylemiştir. Bunun üzerine Ali b. Hüseyin b. Vâkıd, "Allah, tıp ilminin tamamını yarım ayette bir araya getirmiştir." diyerek A'râf 31. ayeti

[776] Zemahşerî, *Keşşâf*, 3/266.
[777] Zemahşerî, *Keşşâf,* 3/585; Ayın menzilleri ve menzillerin isimleri hakkında bkz: Muammer Dizer, "Ay (Astronomi)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/186.

okumuştur. Devamında Hıristiyan doktor; "Peygamberinizden tıbba dair bir bilgi nakledilmiş midir?" diye sormuştur. Ali b. Hüseyin b. Vâkıd, Hz. Peygamberin tıp ilmini, "Mide hastalığın yuvası, perhiz ise ter türlü devanın başıdır. Bedenin her uzvuna ona iyi gelecek olanı ver."[778] cümlesiyle özetlediğini belirtmiştir. Bu bilgiler üzerine Hıristiyan doktor, "Sizin Peygamberiniz ve kitabınız Galenos'a (ms. 199)[779] tıp adına bir şey bırakmamıştır." diyerek şaşkınlığını dile getirmiştir.[780]

Yine baldaki şifaya dikkat çeken *"Onların karınlarından renkleri çeşitli bir şerbet (bal) çıkar ki, onda insanlar için şifa vardır."* (Nahl 16/69) ayetinde müfessir balın tıp ilminde ilaç olarak kullanımına ve önemine değinmiştir. Balın şifa vesilesi ve devaların özünü kendinde barındıran faydası ile meşhur bir yiyecek olduğunu belirterek, doktorların önerdiği ilaçlardan içinde bal bulunmayanın çok az olduğunu vurgulamıştır. Bununla birlikte balın kendisinde barındırdığı bu şifa özelliği, tıpkı diğer ilaçlar gibi balın bütün hastalıklara iyi gelmesi anlamını taşımamaktadır. Ayette şifa kelimesinin nekra (belirsiz) kullanılması ise ondaki şifanın büyüklüğünü ve içinde bazı şifalar bulunduğunu ifade etmek içindir.[781] Zemahşerî'nin "Bal her şeye şifadır." şeklinde genelleme yapmaktan kaçınarak, "bazı" kaydını koyması, dilsel delaletin yanı sıra Kur'ân'ın mutlak bilimsel veriler sunma amacı gütmediği düşüncesinden kaynaklanmış olabilir. Yine, ayet yorumlarında, tabiî bilimler alanına dayanarak kullanılacak bilgilerin, aksinin ispat edilmesi halinde, Kur'ân'ın hakikati temsil ettiği gerçeğine zarar vereceği kanaatini taşıyor olabilir.

3.4.4. Zooloji Bilgilerinin Yansımaları

Zooloji, biyolojinin hayvanları çeşitli yönleriyle inceleyen kısaca hayvan bilimi olarak ifade edilen bir dalıdır.[782] Keşşâf tefsirinde zaman zaman bir açıklama biçimi olarak, ayette geçen ifadeyi haricî delillerle desteklemek amacıyla zooloji bilgilerine yer verilmiştir.

Zemahşerî *"Sana gösterdiğimiz o rüyayı da Kur'ân'da lânetlenmiş bulunan o ağacı da sırf insanları sınamak için vesile yaptık."* (İsrâ 17/60) ayetinde yer alan

[778] Hz. Peygambere atfedilen bu hadisin, ünlü Arap doktorlarından Haris b. Kelede'ye ait olduğu belirtilmiştir. Orhan Yılmaz, "Tıbb-ı Nebevî Ve Bu Konudaki Bazı Hadislerin Değerlendirmesi" *Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZİFDER],* 6/2, (2017), 123-124.
[779] Hipokrat'tan sonra eski çağın en büyük hekimi.
[780] Zemahşerî, *Keşşâf,* 2/95.
[781] Zemahşerî, *Keşşâf,* 2/564.
[782] Rikap Yüce, *Zooloji Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları, 1999), 301.

ağacın *"O zakkum ağacı ki günahkarların yiyeceğidir."* (Duhân 44/43-44) ifadelerinde bahsedilen ağaç olduğunu belirtmiştir. Naklettiğine göre Kureyşliler, Duhân suresindeki ayetleri işitince "Muhammed cehennem narının taşları bile yakacağını iddia ediyor, sonra da orada ağaç biteceğini söylüyor." diyerek alay etmişlerdir. Bu sözlerin Allah'ın kudretini hakkıyla idrak edememelerinden kaynaklandığını belirten müfessir, Allah'ın ateş içinde yanmayan cinsten ağaç yaratmasını engelleyecek hiçbir şey olmadığını söylemiştir. Buna örnek olarak, (Moğol) Türklerinin memleketinde yaşayan küçük bir hayvan olan semenderin tüyünü örnek vermiştir. Bu tüyden üretilen mendilin ateşte yanmayan bir yapıda olduğunu, kirlendiği zaman ateşe atıldığını, üzerindeki kirin gidip, mendilin ateşten etkilenmemiş halde sağlam kaldığını anlatmıştır. Konuyu başka örneklerle desteklemeye çalışan Zemahşerî, devekuşunun da ateşte kızarmış taş ve demir parçalarını yuttuğunu ancak zarar görmediğini, bunlardan daha açık ve belirgin örneğin ise Allah'ın bütün ağaçların içinde (potansiyel) ateş yaratmış olmasına rağmen, bu ateşin ağaçları yakmaması olduğunu vurgulamıştır.[783]

Söz konusu semender isimli hayvan ile ilgili farklı bilgiler bulunmaktadır. Bunlardan birisi Hint kültürüne göre ateşte yanmayan bir kuş türü olduğudur.[784] Genel olarak birçok kaynakta kendisinden bahsedilen semender, ateşte yanmayan bir canlı olarak tanımlanmaktadır.[785] Diğer bir açıklamaya göre ise sürüngen familyasından olan semender çoğunlukla nemli bölgelerde saklandığı için bu bölgeler yandığında, sıcağın etkisiyle dışarı çıkan semenderlerin ateşi söndürdüğüne inanıldığı şeklindedir.[786] Muhtemelen Zemahşerî, kitaplardan okuduğu ya da sözlü olarak işittiği bu bilgiye dayanarak, yanmayan ağaç meselesini delillendirmek istemiştir.

Diğer bir mesele deve kuşunun kızgın ateş parçalarını yemesi ve zarar görmemesi durumu, Araplar tarafından bilinen bir durumdur. Mu'tezilî Câhız ve Nazzâm'ın deve kuşunun kızgın maddelere karşı midesinin dayanıklılığını ölçmeye yönelik deneysel çalışmalar yaptıkları bilinmektedir.[787] Zemahşerî'nin Mu'tezile

---

[783] Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/616.

[784] Mecdeddin Ebu Tâhir Fîrûzâbâdî, *Kamûsü'l-Muhît*, tah: Mektebe Tahkikü'-Türas, (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2005), 1016.

[785] Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, tah: Muhammed İvaz, (Beyrut: Daru İhyâi't-Türasi'l-Arabî, 2001), 13/110; Takiyuddin İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, tah: Abdurrahman Muhammed b. Kasım, (Medine: Vezerâtü'ş-Şuûni'l-İslâmiyye ve'l-Evkâf ve'd-Da've ve'l-İrşâd, 2004), 3/113, 8/133, 9/219, 11/527, 18/823.

[786] http://www.herpamura.org/index.php/semenderates?view=featured (10.09.2019)

[787] Josef van Ess, "Ebû İshâk en-Nazzâm Örneği Üzerinden Kelâm-Bilim İlişkisi", çev. Mehmet Bulğen, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 46, (Nisan 2014), 268-269; Ebu Osman Amr b. Bahr

ekolünün önde gelen bu iki kelamcısının zooloji ile ilgili çalışmalarını takip ettiği anlaşılmaktadır.

3.4.5. Hendese Bilgilerinin Yansımaları

Hensede, riyâzî ilimlerin şekil ve cisimler arasındaki ilişkilerini inceleyen dalıdır.[788] Zemahşerî tefsirinde sadece bir yerde hendesenin çalışma disiplini ile ayette geçen ifade arasında bağlantı kurmuştur: *"Sana dağlar hakkında sorarlar. De ki: Rabbim onları ufalayıp savuracak. Böylece yerlerini dümdüz, bomboş bırakacaktır. Orada ne bir girinti ne de çıkıntı göremeyeceksin."* (Tâ-Hâ 20/105-107) Müfessir ayette neden maddî şeylerde çukur ve girintiyi ifade eden *'avac* kelimesinin değil de manevî (soyut) durumlar için kullanılan *'ıvac* kelimesinin kullanıldığını izah etmiştir. Ona göre bu ifade en küçük bir engebe dahi bulunmayacağının etkili bir ifade tarzı ile belirtilmesidir. Bunu bir örnekle şöyle açıklamıştır. Çiftçilerin bir arazi parçasını hiçbir eğrilik kalmadığından emin olacak şekilde düzleyip, sonrasında bir mühendisi geometrik hesaplar yapması için çağırdıklarında, mühendisler arazide gözle görülmeyen küçük engebeler tespit edebilirler. Ona göre ayetteki *'ıvac* kelimesi, işte bu şekilde duyu organlarıyla idrak edilmeyip ancak mühendisin tespit ettiği, küçük eğriliklerin dahi olmayacağını anlatmaktadır.[789] Müfessir, ayetin anlaşılmasına katkı sağlayacağını düşündüğü ölçüde mühendisliğe dair bilgilerden istifade etmiştir.

3.5. DEĞERLENDİRME

Zemahşerî'nin akılcı bir mezhebe olmasını yanı sıra kendi kişiliğinin ilme düşkün bir yapıda olması, Kur'ân'ı anlarken birikimi ölçüsünde birçok ilim dalından istifade etmesi ve onlara atıflar yapması sonucunu doğurmuştur. Anlayıp yorumlamaya çalıştığı metin Kur'ân, dinî bir metin olduğu için doğal olarak Keşşâf'ta dinî ilimler, özelde de Kur'ân ilimleri ile etkileşim yüksek olmuştur.

Onun tefsirinde, dönemindeki İslamî ilimlerin durumunun, ilim adamlarının tartıştıkları meselelerin, mezhep perspektifinin ve kendi bireysel fikirlerinin yorumlarına yansıdığı anlaşılmaktadır. Keşşâf'ta dinî meselelere yaklaşım ile pozitif

---

el-Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, tah: Abdusselam Muhammed Harun, (Mısır: Şirketü Mektebeti Mustafa el-Bânî el-Halebî ve Evladih, 1937), 4/320-321.

[788] Muhammed Süveysî, "Hendese", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/199 vd.

[789] Zemahşerî, *Keşşâf*, 3/80.

ilimlere yaklaşım mukayese edildiğinde, Zemahşerî'nin dinî akıl ile anlamaya çalıştığı dünyayı ise din ile anlamaya çalıştığı farkedilmektedir. Bundan dolayı bazı tabiat ayetlerinde ya Kur'ân merkezli yorumlar yapmış ya da ayetin zahiri ile ilgilenmeyerek maksadını vurgulamıştır.

SONUÇ

Nâzil olduğu dönemde sözlü metin özellikleri taşıyan Kur'ân'ı Kerim'in, Hz. Peygamberin ahirete irtihalinden sonra Mushaf halini alarak yazılı metin formuna dönüşmesi, Kur'ân tefsirlerinin nesnel-tarihüstü yönlerle birlikte öznel-tarihsel yönlere de sahip olması sonucu doğurmuştur.

Bütün tefsirlerin yazılış gayesi vahyin hakikatini ortaya çıkarmak olsa da dilin, bilginin ve bilgiye dayanarak yapılan yorumların insanlar tarafından meydana getirilmesi, müfessirlerin belli sınırlamalar altında Kur'ân'ı anladıklarını ve yorumladıklarını göstermektedir. Bu durum, müfessirin toplumla etkileşimini sağlayarak vahye dinamik bir yapı kazandırmasından dolayı, dönemin insanına büyük bir hizmet sunmaktadır. Ancak bu aynı zamanda tefsirlerin, müfessirlerin paradigmaları, psikolojileri ve yetkinlikleri kısaca onların öznellikleri altında şekilleniyor olması anlamına gelerek, ayetlere aşırı yorumlar yapılmasına sebep olabilmektedir. Bu, bir tefsir metninin doğru anlaşılması için, müfessirin ve tefsirinin kendi tarihi içinde okunmasını gerekli kılmaktadır.

Zemahşerî'nin bireysel yönleri ile yaşadığı dönemin sosyokültürel unsurlarının Keşşâf'taki yansımaları incelendiğinde; müfessirin yaşadığı coğrafyanın, kendisini yetiştiren hocalarının, uzmanlık alanlarının, karakter özellikleri ve tecrübelerinin, tefsirini Mekke'de yazmış olmasının eserine etki ettiği tespit edilmiştir. Ancak tecrübelerine genelde dilsel izah yaparken yer verdiği ve özel hayatına ilişkin başka tecrübelerine ise nadiren değindiği dikkat çekmektedir.

Bir toplumu meydana getiren sosyokültürel unsurları ifade eden din, siyaset, sanat, hukuk, ahlak, kültür öğeleri ve toplumsal yapının bazı yönleri az ya da çok Keşşâf'a sirayet etmiştir. Koyu bir Mu'tezilî olan Zemahşerî, itikadî mezhepler konusunda yüksek bir hassasiyet göstermiştir. Özellikle mezhebinin ilgilendiği konularda Mu'tezile müdafaası niteliği taşıyan tefsirinde, bu müdafaayı diğer mezhepleri eleştirerek ve onların görüşlerini reddederek gerçekleştirmiştir. Müfessirin siyaset ile yakın bir ilişkisi bulunan Mu'tezile mezhebine mensup olması, tefsirinde daha yoğun bir siyasî etkileşim olacağı izlenimi uyandırsa da elde edilen tespitler bu yönde değildir. Eserinde sadece dönemindeki bazı yerel yöneticiler ile geçmişteki Emevî yöneticilere tepki gösterdiği saptanmıştır. Bunun en önemli nedeni bu

mezhebin artık eskisi gibi güçlü olmaması ve siyasetle ilişkisinden çok fazla zarar görmesi olabilir.

Müfessirin diğer sosyokültürel unsurlar ile etkileşim içinde olmakla birlikte, koyduğu tefsir yönteminin dışına çıkmamak adına bu alanlara tefsirinde pek fazla yer vermediği anlaşılmaktadır. Eserde dikkat çeken bir başka yön ise tefsir geleneğindeki kadın algısının Zemahşerî ile kadın aleyhine kısmen değişmeye başladığı sonraki tefsirlerde daha belirgin hale gelmiş olduğudur. Ahlak konusunda dönemindeki bazı şahıs ya da grupları eleştirdiği görülmektedir. Ancak bunların kimler olduğunu tespit edebilmek mümkün olmamıştır.

Keşşâf tefsirinin ilmî bağlamının analiz edildiği son bölümde Zemahşerî'nin ilmî yetkinliği kendini açıkça göstermektedir. Bilgiye büyük önem veren Cârullah, İslam geleneğinin meydana getirdiği sahih bilgiyi muhafaza etmek için büyük çaba vermiştir. Bu bağlamda dönemindeki Bâtınî iddialardan kaynaklanan tehlikeye karşı, Kur'ân'ın her türlü tahriften uzak olduğunun altını ısrarla çizmesi ve dinî alandaki delil değerini vurgulaması dikkat çekmektedir. Bunun yanı sıra usul-ü fıkıh alanında gerçekleşen tartışmalara dâhil olarak, tefsiri üzerinden kendini görüşünü beyan ettiği izlenmektedir.

Sahih tefsirin çerçevesini Arap dili ve belâğatının kuralları, tefsir rivayetleri, Mu'tezilenin beş ilkesi ve bu ilkelerden doğan anlama esasları ile sınırlayan Zemahşerî, kendisinden önce yapılan bazı yorumları bu sınırın dışında bularak "tefsir bid'ati" olarak isimlendirmiştir. Onun çoğunlukla müteşâbih ayetlerin anlaşılmasında müracaat ettiği ve ayette sembolik dil kullanıldığını ifade eden "tahyîlî anlatım" nitelendirmesi ise tefsir ilmine sağladığı özgün katkılardan biri olarak değinilmeyi hak etmektedir.

Zemahşerî, tasavvuf ve felsefe ilimlerini birtakım konularda eleştirmiştir. Bu tepkisinin arkasında, bu ilimlere dönemindeki yaklaşımlar ile hocalarının görüşlerinden etkilenmiş olması yatmaktadır. Kendisini mutedil bir akılcılığa yerleştiren müfessir, felsefeyi aklî bilgiyi yüceltmede, tasavvufu ise sûfîlerin tarikat ritüelleri esnasında duygu kontrolü sağlayamamaları konularında aşırı bulmaktadır.

Keşşâf'ta tabiî ilimlere az sayıda atıflar yapılmıştır. Bu atıflardan müfessirin müspet ilimlerde yeterince bilgi sahibi olmadığı, duyuma dayalı bazı aktarımlarda bulunduğu ve bu ilmin alanına giren konularda, ayetlerin zahirine bağlı kalmayı tercih

ettiği görülmektedir. Bu durum, müfessirin bazı mezhepleri şekilci olmakla eleştirdiği bilgisi ile değerlendirildiğinde çelişkili bir görüntü sunmaktadır.

Sonuç olarak Zemahşerî'nin Keşşâf'ta izlediği anlama ve yorumlama yöntemini üç kategoride tasnif etmek mümkündür:

1. Aşikâr ettiği yöntem: Nüzûl dönemindeki Arap dili ve belâğatının kuralları, sebeb-i nüzûl rivayetleri, Hz. Peygamber, Sahabe ve tabiûndan nakledilen tefsir açıklamaları ile Kur'ân'ın bütüncül anlamına dayanan yöntem. Keşşâf'ın büyük bölümünde bu yöntemi uygulamıştır.

2. Aşikâr etmediği gizli/kapalı yöntem: Mu'tezilenin ilkelerini temel alan öznel yöntem. İtikadî konularda bu yönteme bağlı kalmıştır.

3. Tarihsel yöntem: Dönemin tarihsel ve kültürel yapısının etkisiyle şekillenen yöntem. Zemahşerî'nin bu yöntemle yaptığı yorumlar hem bilinçli hem bilinçdışı yani farkında olmadan yaptığı ve tarihsel-öznel etkiler yansıtan yorumlarından oluşmaktadır.

KAYNAKÇA

Açıkgenç, Alparslan, *Bilgi Felsefesi*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.

Ahmed b. Hanbel, Ebu Abdillah, *Müsnedü Ahmed b. Hanbel*, tah: Şuayb el-Arnavût vd., y.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2001.

Akbulut, Ahmet, *Nübüvvet Meselesi Üzerine*, Ankara: Birleşik Dağıtım, 1992.

Aktay, Yasin, "Kur'an Yorumlarının Hermenötik Bağlamı, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 9/1-4, 1996.

Albayrak, Halis, *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine*, İstanbul: Şule Yayınları, 2011.

Albayrak, Halis, *Tefsir Usûlü*, İstanbul: Şule Yayınları, 2016.

Alevnur, Hasan, *Selçuklular Döneminde Gayr-i Müslimler*, Manisa: Celal Bayar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.

Ali Abdillah Abd Amr, *Tahkîki Dîvâni'z-Zemahşerî ve Risaleti Şi'rihi*, Mısır: Camiatü'l-Ezher, Doktora Tezi, 1979.

Alptekin, Coşkun, "Büyük Selçuklular", *Büyük İslam Tarihi*, İstanbul: Çağ Yayınları, 1992.

Alpyağıl, Recep, *Kimin Tarihi, Hangi Hermenötik?*, İstanbul: Ağaç Yayınları, 2003.

Altay, Şeyma, "Mukâtil b. Süleyman Örneğinde Erken Dönem Nesih Algısı", *Usul İslam Araştırmaları* 23, 2015.

Altıntaş, Hayrani, "Dehriyye" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 9, 1994.

Armağan, Servet, "İslam Hukukunda İçtihad Faaliyeti ve Benzer Müesseseler", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 5, 2005.

Arpa, Enver, *Zemahşerî'nin Tefsirdeki Yeri*, Ankara: Fecr Yayınları, 2012.

Arslan, Hüsamettin, *Epistemik Cemaat*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2018.

Ateş, Süleyman, "Habîb en-Neccâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 14, 1996.

Atıcı, Ayşe, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nda Bâtınî Hareketi*, Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.

Aydın, Atik, *İbn Cerir et-Taberî'nin Kur'ân Anlayışı ve Te'vil Tercihleri*, Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004.

Aydınlı, Osman, "Mutezile Ekolü Teşekkülü İlkeleri ve İslam Düşüncesine Katkıları", *Marife* 3/3, 2003.

Aydınlı, Osman, *Mu'tezile Ekolü, Tarihi ve Öğretisi,* İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.

Ayyâşî, Ebu Nadr Muhammed, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, tah: Kısmü'l-Dirâsetü'l-İslâmiyye, Kum: Müessesetü'l-Bi'se, 1421.

Azamat, Nihat, "Melâmet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, 29, 2004.

Bağdâdî, Abdulkâhir, *el-Fark beyne'l-Firak*, Daru'l-Âfâkı'l-Cedîde: Beyrut, 1977.

Bardakoğlu, Ali, "Cahıliyye Döneminde Kadın", *Sosyal Hayatta Kadın,* İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.

Basrî, Ebu'l-Hüseyn, *el-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*, tah: Halil Elmîs, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403.

Başkan, Mustafa, *Keşşâf'ta Fıkhu'l-Luğa Uygulamaları,* Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.

Başkan, Ömer, *Kur'an Yorumunun Politik Bağlamı-Mevdûdî Örneği-*, Ankara: Berikan Yayınevi, 2010.

Bayer, İsmail, *Keşşâf Tefsirinde Belâgat Uygulamaları*, Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.

Bayrakdar, Mehmet, *İslâm'da Bilim ve Teknoloji,* Ankara: TDV Yayınları, 2017.

Beğavî, Ebu Muhammed Hüseyin, *Meâlimü't-Tenzîl fî Tefsîri'l-Kur'ân*, tah: Abdurrezzak el-Mehdî, Beyrut: Daru İhyâi't-Turasi'l-Arabî, 1420.

Bendenîcî, Ebu Bişr, *et-Takfiyye fi'l-Luğa*, tah: Halil İbrahim el-Atiyye, Bağdat: Matbaatu'l-Ânî, 1976.

Berger, Peter L., *Sosyolojiye Çağrı Hümanist bir Perspektif*, çev. A. Erkan Koca, İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.

Bezzâr, Ebu Bekir Ahmed, *Müsnedü Bezzâr,* tah: Mahfuzu'r-Rahman Zeynullah, Medine: Mektebetü'l-Ulum ve'l-Hıkem, 1988-2009.

Bilen, Osman, *Çağdaş Yorumbilim Kuramları –Felsefî ve Eleştirel Hermeneutik-*, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2016.

Bilgin, Nuri (ed.), *Sosyal Psikoloji*, İzmir: Ege Üniversitesi Rektörlüğü Basımevi Müdürlüğü, 2017.

Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi*, İstanbul: Semerkand Yayınları, 2014.

Birışık, Abdulhamit, "Mecâzü'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, 28, 2003.

Bolat, Ali, "Şakîk-ı Belhî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 38, 2010.

Bor, İbrahim, *Dil Düşünce ve Anlam*, Ankara: Elis Yayınları, 2011.

Bozkurt, Nahide, "Mansûr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* Ankara: 2003 TDV Yayınları.

Buhârî, Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahîh*, tah: Muhammed Züheyr, y.y.: Daru Tavku'n-Necât, 1422.

Câbirî, Muhammed Abid, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev: Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.

Câhız, Ebu Osman Amr b. Bahr, *Kitâbü'l-Hayevân*, tah: Abdusselam Muhammed Harun, Mısır: Şirketü Mektebeti Mustafa el-Bânî el-Halebî ve Evladih, 1937.

Cerrahoğlu, İsmail, "Garibu'l-Kur'an", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 13, 1996.

Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi,* Ankara: Fecr Yayınları, 2017.

Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usulü*, Ankara: TDV Yayınları, 2011.

Cessâs, Ebu Bekir er-Râzî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, tah: Abdüsselam Muhammed Ali Şahin, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye,1994.

Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammad, *es-Sıhâh Tâcu'l-Luğa ve Sıhah-ı Arabiyye,* tah: Ahmed Abdulgafur Attar, Beyrut: Dâru'l-İlm, 1987.

Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2013.

Cündioğlu, Dücane, *Kur'ân'ı Anlamanın Anlamı,* İstanbul: Kapı Yayınları, 2016.

Cürcânî, Ali b. Muhammed Şerîf, *Kit'âbü't-Ta'rifât*, Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-İlmiyye, 1983.

Cüveynî, İmamu'l Harameyn, *el-Burhân fi Usûli'l-Fıkh,* Katar: b.y., 1399.

Cüveynî, Mustafa es-Sâvî, *Menhecü'z-Zemahşerî fî Tefsîri'l-Kur'ân ve Beyâni İ'câzih,* Mısır: Dâru'l-Meârif, 1119.

Çalışkan, İsmail, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.

Çalışkan, İsmail, *Tefsir Usulü*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.

Çelebi, İlyas, "Mutezile", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 31, 2006.

Çınar, Aziz, *Cârullah Ez-Zemahşerî'nin El-Keşşâf İsimli Tefsirinde Ehl-i Kitap,* Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.

Çiçek, Hacı, *Zemahşerî Ve Atwâqu'z-Zeheb Fi'l-Mewâ'İz We'l-Hutab Adlı Eseri*, Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.

Çubukçu, İbrahim Agah, "Hicrî 5/Milâdî 11. Yüzyılda İslamda Dinî ve Siyasî Durum", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13, 1965.

Dağ, Mehmet, "Zemahşerî Özelinde Kur'an'in Mutezilî Yorumuna Eleştiriler - Ekmelüddîn Bâbertî Örneği-" *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40, 2013.

Dağ, Mehmet, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, İstanbul: TDV İSAM Yayınları, 2011.

Dahhâk b. Müzâhim, *Tefsîru Dahhâk*, tah: Muhammed Şükri Ahmed, Kahire: Daru's-Selam, 1999.

Debûsî, İbn İsa, *Takvîmü'l-Edille fî Usûli'l-Fıkh*, tah: Halil Muhyiddin, y.y.: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.

Devserî, İbrahim b. Said, *Muhtasaru'l-İbârât li Mu'cemi Mustalahâti'l-Kırâât*, Riyad: Dâru'l-Hadâra, 2008.

Dilthey, Wilhelm, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, çev. Doğan Özlem, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.

Dizer, Muammer, "Ay (Astronomi)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,* İstanbul: TDV Yayınları, 4, 1991.

Doğramacı, Fatma Solaker, *Zemahşerî'nin Keşşaf Tefsirindeki Ahkâm Ayetlerini Yorumlama Metodu*, Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.

Duman, Zeki, "Kur'ân'ın Tefsirinde Sahabenin İhtilafları", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2, 1985.

Durkheim, Emile, *The Rules of Sociological Method*, çev. W. D. Halls, New York: The Free Press, 1982.

Dursun, Gülseren Ceceli, *Hârizmşâhlar Devleti'nde İlmî Hayat (1097-1231)*, İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.

E. Palmer, Richard, *Hermenöti*k, çev. İbrahim Görener, İstanbul: Anka Yayınları, 2002.

Ebu Davud, Süleyman es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Davud*, tah: Muhammed Muhyiddin Ebu Hamid, Beyrut: Mektebtü'l-Asriyye, t.y.

Ebu Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ, *Mecâzü'l-Kur'ân*, tah: Mehmed Fuâd Sezgin, Kahire: Mektebetü Hancî, 1381.

Ebu Zeyd, Nasr Hamid, *Dinsel Söylemin Eleştirisi,* Ankara: Kitâbiyât, 2002.

Ebu Zeyd, Nasr Hamid, *İlahi Hitabın Tabiatı,* çev. Mehmet Emin Maşalı, Ankara: Otto Yayınları 2013.

Ebu Zeyd, Nasr Hamid, *Mefhumu'n-Nass Dirasetün Fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Mağrib: Darû'l-Beydâ, 2014.

Eco, Umberto, *Yorum ve Aşırı Yorum*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017.

Enderesbânî, Abdüsselâm b. Muhammed, "Fî Sîreti'z-Zemahşerî Cârillah", neş. Abdülkerim el-Yâfî, *Revne Academie Arabe de Damas*, 57/3, 1982.

Eren, Cüneyt, *Tefsir Okumalarına Giriş Külli Kaideler*, İstanbul: Ensar Yayınları, 2013.

Eren, Selim, "İnanç ve Sosyo-Kültürel Çevre Etkileşimi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 11/1, 2007.

Ersöz, Muhammed, "Bir Tâbiûn Müfessiri İkrime Hakkındaki İthamların Değerlendirilmesi", Şırnak İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2/3, 2011.

Erten, Mevlüt, *İslam Tefsir Geleneğinde Öznellik,* Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.

Erten, Mevlüt, *Nass-Yorum İlişkisi,* Ankara: Araştırma Yayınları, 2011.

Erten, Mevlüt, "Tefsirde Sahabenin Öznelliği", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14/27, 2016.

Ess, Josef van, "Ebû İshâk en-Nazzâm Örneği Üzerinden Kelâm-Bilim İlişkisi", çev. Mehmet Bulğen, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 46, Nisan 2014.

Eyüpoğlu, Osman, "Kur'an'ı Anlamaya Yönelik Literal ve Kültürel Yaklaşımların Sosyal Değişmeye Uyum Açısından İşlevselliği", *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi* 5/3, 2016.

Eyüpoğlu, Osman, *Türkiye'de Sosyal Değişme ve Kur'ân Yorumları İlişkisi (Cumhuriyet Dönemi Örneği),* Samsun: On Dokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyol Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003.

Ezherî, Muhammed b. Ahmed, el- *Tehzîbü'l-Luğa*, tah: Muhammed İvaz, Beyrut: Daru İhyâi't-Türasi'l-Arabî, 2001.

Fahri, Macid, "İslam Düşüncesinin Kaynakları", *II. Uluslararası İslam Düşüncesi Konferansı,* İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1997.

Fârâbî, Ebu Nasr Muhammed, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, Haz. Fevzi M. Neccar, (Imprimerie Catholique: Beyrut, t.y.

Fârâbî, Ebu Nasr, *İhsâu'l-Ulûm,* tah: Ali b. Mülhım, y.y: Dâru Mektebeti Hayâl, 1996.

Ferrâ, Ebû Zekeriyya Yahya, *Meâni'l-Kur'ân*, tah: Ahmed b. Yûsuf vd., Mısır: Daru'l-Mısriyye, t.y.

Fîrûzâbâdî, Mecdeddin Ebu Tâhir, *Kamûsü'l-Muhît*, tah: Mektebe Tahkikü'-Türas, (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2005), 1016.

Gazâlî, Ebu Hâmid Muhammed, el- *Cevâhiru'l-Kur'ân*, tah: Muhammed Reşid Rıza, Beyrut: Daru İhyai'l-Ulûm, 1986.

Gazâlî, Ebu Hâmid Muhammed, *el-Munkız mine'd-Dalâl*, Mısır: Dâru'l-Kütübi'l-Hadise, t.y.

Gazâlî, Ebu Hâmid Muhammed, *el-Mustasfâ*, tah: Muhammed Abdusselam Abdüşşâfi', y.y.: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.

Gazâlî, Ebu Hâmid Muhammed, *İhyâu Ulûmi'd-Din*, Beyrut: Daru'l-Marife, t.y.

Gazâlî, Ebu Hâmid Muhammed, *Tehâfütü'l-Felâsife*, Beyrut: Daru'l-Fikr el-Lübnânî, 2019.

Gezer, Süleyman, "Sözlü ve Yazılı Kültür Ayrımında Kur'ân", *İslâmî İlimler Dergisi (İslâm Tarihçiliği sayısı)* 3/2, 2008.

Göka, Erol, Topçuoğlu, Abdullah, Aktay, Yasin, *Önce Söz Vardı*, Ankara: Vadi Yayınları, 1996.

Göktürk, Akşit, *Okuma Uğraşı*, İstanbul: Yapı kredi Yayınları, 2016.

Gölcük, Şerafettin, "Cehm b. Safvân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Görener, İbrahim, "Algılama-Anlama ve Tefsir", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17, 2003.

Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılmasında Metodoloji Sorunu*, Ankara: Otto Yayınları, 2017.

Guiraud, Pierre, *Anlambilim*, çev. Berke Vardar, Ankara: Kuzey Yayınları, 1984.

Gül, Ali Rıza, "Geleneksel Kur'an Tasavvurunun Tefsir İlminin Oluşumuna ve Gelişimine Etkisi", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2006, 47/1.

Güngör, Mevlüt, "Kur'ân'a göre Kur'ân'dan başka bir vahiy var mıdır?" *Tefsirin Dünü ve Bugünü Sempozyumu*, Samsun: Kardeşler Matbaası, 1992.

Ğımârî, Abdullah Muhammed es-Sâdık, *Kitabü Bideu't-Tefâsir*, y.y: Daru'l-Reşâdi'l-Hadîse: 1986.

Hamevî, Yâkût, *Mucemu'l-Büldân*, Daru Sadr: Beyrut, 1995.

Hansârî, Muhammed Bâkır b. Zeynelâbidîn, *Ravdâtü'l-Cennât fî Ahvâli'l-ulemâ ve's-Sâdât*, tah: Esedullah İsmailiyyân, Tahran: Müessesetü İsmailiyyân, 1390.

Hansu, Hüseyin, *Mu'tezile ve Hadis*, Ankara: Otto Yayınları, 2018.

Harpûtî, Abdullatif, Topaloğlu, Bekir, "Din ve Astronomi", *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, 13/6, 1974.

Herrâsî, İlkiyâ, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* tah: Musa Muhammed Ali, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye: 1405.

Hodgson, Marshall G. S., *İslam'ın Serüveni,* İstanbul: İz Yayıncılık, 1995.

Hökelekli, Hayati, *Din Psikolojisine Giriş*, İstanbul: Dem Yayınları, 2012.

Hûfî, Ahmed Muhammed, *ez-Zemahşerî,* Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyye el-Âmme li'l-Kitab, t.y.

Hûlî, Emin, *Menâhicu Tecdîd fi'n-Nahv ve'l-Belâğa ve'l-Tefsîr ve'l-Edeb,* y.y.: Dâru'l-Marife, 1971.

Hüseyin Abdulhadi Muhammed, Birışık, Abdülhamit, "Mübhemâtü'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 31, 2006.

Işık, Kemal, *Mutezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1967.

İbn Abdi'l-Berr, *Câmiu Beyani'l-İlmive Fadlih*, tah: Übeyy el-Eşbâl ez-Züheyrî, Memleketü'l-Arabbiyeti's-Suudiyye: Daru'l-İbnü'l-Cevzî, 1994.

İbn Arefe, Ebu Abdullah Muhammed, *Tefsîru İbn Arafe*, tah: Celal Sûyûtî Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971.

İbn Atiyye, Ebu Muhammed, *Muharraru'l-Vecîz fî Tefsîri'l Kitâbi'l-Azîz*, tah: Abdusselam Abdüşşâfî Muhammed, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye,1422.

İbn Ebî Hâtim, Abdurrahman, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, tah: Esad Muhammed Tayyib, Memleketü's-Suûdiyeti'l-Arabbiyye: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1419.

İbn Fâris, Ahmed el-Kazvînî, *Mu'cemu Makâyisi'l-Luğa*, tah: Abdusselam M. Harun, y.y.: Dâru'l-Fikr, 1979.

İbn Hallikân, Ebu'l-Abbas Şemsuddin, *Vefeyâtü'l-A'yân*, tah: İhsan Abbas, Beyrut: Daru Sâdır, 1900.

İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, tah: Şeyh Muhammed Ahmed Şakir, Beyrut: Daru'l-Âfâki'l-Cedîde, t.y.

İbn Hıbbân, Muhammed, *el-Mecrûhîn mine'l-Muhdisîne ve'd-Duafâi ve'l-Metrûkîn*, tah: Muhammed İbrahim Zayid, Haleb: Dâru'l-Ve'yi, 1396.

İbn Kesir, Ebu'l-Fida *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azim*, tah: Sami b. Muhammed Selâme, y.y.: Daru Tayyibe, 1999.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, y.y.: Daru'l-Fikr: 1986.

İbn Kuteybe, *Te'vîlü Müşkili'l-Kur'ân,* Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.

İbn Mâce, Ebu Abdillah, *Sünenü İbn Mace,* tah: Muhammed Fuad Abdulbaki, y.y.: Daru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabi, t.y.

İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut: Daru'l-Fikr, t.y.

İbn Mücahid, Ebu Bekir, *Kitabü's-Seb'a fi'l-Kırâât,* Kahire: Dâru'l-Marife, 1980.

İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, çev. Bekir Karlığa, İstanbul: İşaret Yayınları, 1992.

İbn Sina, *Kitabü'ş-Şifâ*, (Fizik bölümü), çev. Muhittin Macit, Ferruh Özpilavcı, Litera Yayıncılık: İstanbul, 2004.

İbn Teymiye, Takiyuddin, *Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr*, Beyrut: Daru Mektebeti'l-Hayat, 1980.

İbn Teymiyye, Takiyuddin, *Mecmûu Fetâvâ,* tah: Abdurrahman Muhammed b. Kasım, Medine: Vezerâtü'ş-Şuûni'l-İslâmiyye ve'l-Evkâf ve'd-Da've ve'l-İrşâd, 2004.

İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec, *Nevâsihu'l-Kur'ân,* Medine: Medine İslam Üniversitesi İslam Araştırmaları Merkezi, 2003.

İbnü'l-Esîr, Ebu'l-Hasen İzzüddin, *el-Kâmil fi't-Tarîh*, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1997.

İbnü'l Cezerî, el-Hafız Ebu'l-Hayr, *en-Neşr fi'l-Kırââti'l-Aşr*, tah: Ali Muhammed ed-Dabbâ', Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-Âlemiyye, t.y.

İbnü'l-Melâhimî, Ruknüddin el-Hârezmî, *Tuhfetü'l-Mütekellimîn fî Reddi ale'l-Felâsife*, tah: Hassan Ansari, Tahran: Wilferd Madelung, Iranian Instutite of Philosophy & Instutite of Islamic Studies Free University of Berlin, 2008.

İbnü'l-Müneyyir, *el-İntisâf,* (el-Keşşâf'ın hamişinde), Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2012.

İbnü'lArabî, Ebu Bekir, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, tah: Muhammed Abdulkadir Atâ, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

İlhan, Avni, "Bâtıniyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* İstanbul: TDV Yayınları, 5, 1992.

İnalcık, Halil, *Türklük Müslümanlık ve Osmanlı Mirası*, İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2016.

İsfehânî, Ragıb, *Müfredât fî Elfâzi'l-Kur'ân*, tah: Mustafa b. el-Adevî, y.y.: Mektebetü Feyyâz, 2009.

İshak Hocasî, *Aksa'l-Erab fî Tercemeti Mukaddimeti'l-Edeb*, b.y.: Matbaa-i Amire, 1313.

Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, tah: Mahmud Muhammed Kâsım, nşr. Emîn el-Hûlî, Kahire: b.y, 1960-1965.

Kâdî Abdulcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân,* nşr. Adnan Zarzûr, Kahire: b.y., 1969.

Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, çev: İlyas Çelebi, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.

Kâdî Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Tevîl*, Beyrut: Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1418.

Kağıtçıbaşı, Çiğdem, *İnsan ve İnsanlar,* İstanbul: Evrim Yayınları, 1988.

Kahraman, Ferruh, *Tefsirde İhtilafların Mahiyeti, Çeşitleri ve Sebepleri,* Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.

Kandemir, M. Yaşar, "Abdullah b. Amr b. Âs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

Karacelil, Süleyman, "Müfessirin Kur'ân'ı Tefsirinde Etkili Unsurlar ve Müfessirin Yönteminin Tespiti", *Tarihten Günümüze Kur'ân'a Yaklaşımlar,* 2010.

Karslı, İbrahim Hilmi, *Kuran Yorumlarında Kadın -Sosyo-Kültürel Çevrenin Kur'ân Yorumlarındaki Yansımaları-*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003.

Karslı, İbrahim Hilmi, "Tefsirin Sosyolojik Boyutu ve Sosyolojik Okunması", *İslâmî Araştırmalar* 17/2, 2015.

Kartal, Abdullah, "Tasavvufun Bir İlim Olarak İnşâ Süreci: Şer'î ve Metafizik Bir İlim Olarak Tasavvuf", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 24/2, 2015.

Kartal, Ahmet, "Anadolu Selçuklu Devleti Döneminde Tasavvuf", *Şiraz'dan İstanbul'a-Türk-Fars Kültür Coğrafyası Üzerine Araştırmalar*, İstanbul: Kurtuba Kitab, 2010.

Kaya, Mehmet, *İ'râb değerlendirmelerinin Kur'ân'ın Anlaşılmasındaki Rolü-Zemahşerî Örneği-*, Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.

Kaya, Seyfettin, *Selçuklular Döneminde Astronomi*, Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.

Kaya, Seyfettin, *Selçuklularda Toplumsal ve Kültürel Hayat*, Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.

Kayacık, Ahmet, "Ömer b. Sehlân Sâvî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 36, 2009.

Kazvînî, Zekeriyya, *Âsâru'l-Bilâd ve Ahbâru'l-İbâd,* Beyrut: Daru Sâdır, t.y.

Kıftî, Cemalüddin Ali b. Yusuf, *İnbâhu'r-Ruvât alâ Enbâhi'n-Nüvât*, tah: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Kahire: Daru'l-Fikri'l-Arabi, 1982.

Kılavuz, Ulvi Murat, "İnsan mı Melek mi? Türlerarası Efdaliyyet Tartışmasına Bir Bakış", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 56/1, 2015.

Kılıç, Hulusi, "Belâgat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 5, 1992.

Kılıç, Mustafa, *Kıraat-Tefsir İlişkisi Zemahşerî Örneği*, İstanbul: MÜİF Vakfı Yayınları, 2015.

Kırca, Celal, "Mâturîdî'nin Tefsir, Te'vil Anlayışı ve Metodu", *Ebû Mansur Semerkandî Matüridî (862-944)*, 1, 1986.

Kırca, Celal, *Kur'ân ve Fen Bilimleri*, İstanbul: Marifet Yayınları, t.y.

Koç, Turan, *Din Dili*, Kayseri: Rey Yayıncılık, t.y.

Koçyiğit, Hikmet, "Tefsirin İşlevi", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1, 2011.

Koloğlu, Orhan Ş., *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi -Harezmli Mutezilî İbnü'l-Melâhimî'nin Felsefeye Reddiyesi-*, Bursa: Emin Yayınları, 2010.

Korkut, Şenol, *Fârâbî'nin Siyaset Felsefesi*, Ankara: Atlas Yayıncılık, 2015.

Köroğlu, Burhan, "Tabiatçılar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 39, 2010.

Köymen, Mehmet Altay, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi,* Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2016.

Kuhn, Thomas S., *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev. Nilüfer Kuyaş, İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2016.

Kummî, Ali b. İbrahim, *Tefsîru'l-Kummî,* tah: Müessesetü'l-İmami'l-Mühtedî, Kum: Müessesetü'l-İmami'l-Mühtedî, 1435.

Kuşeyrî, Abdulkerim, *Letâifu'l-İşârât,* tah: İbrahim el-Bisyûnî, Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyye'l-Âmme Li'l-Kitab, t.y.

Makdisî, Ebu Abdillah Muhammed, *Ahsenü't-Tekâsim fî Ma'rifeti'l-Ekâlim*, Beyrut: Daru Sadr, 1991.

Mannheim, Karl, *Ideology and Utopia*, çev: Louis Wirth and Edward Shils, London: Routledge and Kegan Paul LTD, 1954.

Mâturîdî, Ebu Mansûr, *Kitabü't-Tevhîd*, tah: Fethullah Halîf, El-İskenderiyye: Daru'l-Camiatü'l-Mısriyye, t.y.

Mâturîdî, Ebu Mansur, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, tah: Mecdî Bieslûm, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.

Mâverdî, Ebu'l-Hasen, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, tah: es-Seyyid ibn Abdi'l-Maksud, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.

Meşkur, Cevad, *Mezhepler Tarihi Sözlüğü*, çev. Mahfuz Söylemez, Mehmet Ümit, Cemil Hakyemez, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011.

Mez, Adam, *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti*, çev. Salih Şaban, İnsan Yayınları: İstanbul, 2004.

Mukaddesî, Abdurrahman b. Muhammed, *et-Tarihu'l-Mu'teber fî Ebnâi min Ğaber,* tah: Lecnetün Muhtessa min Muhakkikîn, Suriye: Daru'n-Nevâdir, 2011.

Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, tah: Ahmed Ferîd, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

Murat Bahar, *Tefsir-Sosyal Hayat İlişkisi-İmam Kurtubî'nin Bakara Suresi Tefsiri Örneği-*, İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.

Mücâhid, Ebu'l-Haccac, *Tefsîru Mücâhid*, tah: Muhammed Abdusselam, Mısır: Daru'l-Fikri'l-İslami'l-Hadîse, 1989.

Müslim, Mustafa, *Menâhicu'l-Müfessirîn*, (el-kısmü'l-evvel-fî asri's-sahabe), Riyad: Daru'l-Müslimin, 1415.

Nehhâs, Ebu Ca'fer, *en-Nâsih ve'l-Mensûh*, Kuveyt: Mektebetü'l-Felâh, 1987.

Nehhâs, Ebu Câ'fer, *İ'râbü'l-Kur'ân*, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421.

Nesâî, Ebu Abdirrahmân, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, tah: Hasan Abdu'l-Mün'ım, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.

Nesefî, Ebu'l-Berekât, *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, tah: Yusuf Ali el-Bedevî, Beyrut: Daru'l-Kelimi'l-Tayyib, 1998.

Nizamülmülk, *Siyasetname*, çev: Nurettin Bayburtlugil, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017.

Ocak, Ahmet, "Bir Terör Örgütü Olarak "Bâtınîlik" ve Selçuklu Ülkesindeki Faaliyetleri", *Dinî Araştırmalar* 7/20.

Ok, Üzeyir, "Kur'ân Okumanın "Metalinguistik" Yapısı: Bir Sosyo-kültürel Aktivite Teorisi Yaklaşımı", *İslâmiyât* 6/4, 2003.

Okumuş, Mesut, *Kur'ân'ın Çok Boyutlu Okunuşu-İmam Gazâlî Okunuşu-*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006.

Ong, Walter J, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, çev. Sema Postacıoğlu Banon, İstanbul: Metis Yayınları, 2014.

Öz, Mustafa, "Muhakkime-i Ûlâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* İstanbul: TDV Yayınları, 2005.

Özaydın, Abdülkerim, "Muvaffak el-Abbâsî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, ek 2, 2016.

Özcan, Tahsin, "Nâsıbe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* Ankara: TDV Yayınları 2002.

Özcan, Zeki, *Teolojik Hermenötik*, İstanbul: Alfa Yayınları, 2000.

Özdemir, Metin, "Kötülük Problemine Felsefî ve Kelamî Açıdan Mukayeseli Bir Yaklaşım", *İslâmî Araştırmalar,* 27/3.

Özel, Ahmet, "Gayri Müslim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Özel, Recep Orhan, *Keşşâf Tefsirinin Kur'ân İlimleri Yönünden İncelenmesi*, Samsun: On Dokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.

Özen, Şükrü, "KâdılKudât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Özköse, Kadir, "Selçuklular Döneminde Tasavvuf İlminin Gelişim Seyri", *Selçuklularda Bilim ve Düşünce (II. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Sempozyumu Bildiriler Kitapçığı)*, Konya: Selçuklu Belediyesi Yayınları 1, 2013.

Özlem, Doğan, *Hermenötik (Yorumbilim) Üzerine Yazılar*, Ankara: Ark Yayınevi, 1995.

Öztürk, Mustafa, "Kur'ân'ı Kur'ân'la Tefsir: Bir Mahiyet Soruşturması", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2, 2008/Temmuz-Aralık.

Öztürk, Mustafa, *Cahileyeden İslamiyet'e Kadın*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.

Öztürk, Mustafa, *Kur'ân ve Aşırı Yorum- Tefsirde Bâtinîlik ve Bâtınî Te'vil Geleneği*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.

Paçacı, Mehmet, "Kur'ân-Kur'ân'ın Açıklanması ve Yorumlanması-", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Polat, Fethi Ahmet, *İslâm Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler-Mu'tezilî Zemahşerî'ye, Eş'ârî İbnü'l-Müneyyir'in Eleştirileri-*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.

Rahman Fazlur, *İslam ve Çağdaşlık*, çev. Hayri Kırbaşoğlu, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.

Râzî, Fahreddin, *Mefâtihu'l-Ğayb,* Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabî, 1420.

Rûmî, İbn Süleyman, *Menhecü'l-Medreseti'l-Akliyyeti'l-Hadîseti fi't-Tefsîr,* Riyad: b.y., 1983.

Sa‘lebî, Ebu İshak, *el-Keşf ve’l-Beyân an Tefsîri’l-Kur’ân*, tah: Ebu Muhammed İbn Âşûr, Beyrut: Daru İhyai’t-Türâsil’l-Arabî, 2002.

Salih, Subhi, *Mebâhis fî Ulûmi’l-Kur’ân*, y.y: Daru’l-İlm, 2000.

Saraç, Yekta, Durmuş, İsmail, “Leffü Neşr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, 27, 2003.

Sarıkaya, Berat, “İcmâ Delili Üzerindeki İhtilaf Ve Delalet Bakımından İtikadi Konularda İcmâ”, *Kelam Araştırmaları Dergisi* 15/2, 2017.

Sarıtaş, Kamil, “İbn Hâldun’da Bilgi Felsefesi”, *Uluslararası İbn Haldûn Sempozyumu,* Ankara: Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, 2015.

Savaş, Rıza, “Emevîler Devri Eğlence Hayatından Kesitler Ve Dönemin Bazı Kadın Şarkıcıları”, *İSTEM: İslâm San’at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi*, 4/8, 2006.

Saylan, Nesrişah, “Kummî Tefsirinde Kur’ân’ın Metni Konusundaki Tahrif İddialarının İncelenmesi”, *Cumhuriyet İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/3, 2017.

Sem‘ânî, Ebu’l-Muzaffer Mansur, *Tefsîrü’l-Kur’ân,* tah: Yasin b. İbrahim ve Ğanîm İbn Abbas, Riyad: Daru’l-Vatan, 1997.

Serahsî, Şemsü’l-Eimme, *Usûlü’s-Serahsî*, Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, t.y.

Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam’da bilim ve Medeniyet*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.

Sezen, Yümni, İslâmın Sosyolojik Yorumu, İstanbul: İz Yayıncılık, 1998.

Sıcak, Ahmet Sait, *Kur’ân Tefsirinde Öznellik*, İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.

Stark, Werner, *The Sociology of Knowledge: An Essay in Aid of a Deeper Understanding of the History of Ideas,* London: Routledge and Kegan Paul Group, 2011.

Suhârî, Seleme b. Müslim Avtevbî, *el-İbâne fî Luğati’l-Arabiyye,* tah: Abdülkerim Halîfe vd., Ammân: Vüzerati’t-Türâsi’l-Kavmî ve’s-Sekâfe, 1999.

Sultanov, Aladdin, *Fahreddin er-Râzî (V. 606/1209) ve Elmalılı’nın (V. 1361/1942) Yeryüzü İle İlgili Ayetlere Yaklaşımlarının Mukayesesi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.

Suyûtî, Celaleddin, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, tah: Ahmed b. Ali, Kahire: Daru'l-Hadis, 2006.

Sülemî, Muhammed Hüseyin, *Hakâiku't-Tefsîr*, tah: Seyyid İmrân, y.y: Dâru'l-Fikri'l-İlmiyye, 2001.

Süleyman Narol, *Mezhep Mensubiyetinin Kur'ân'ı Anlamaya ve Yorumlamaya Etkisi (Eş'ariyye ve Mı'tezile Örneği)*, Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.

Süveysî, Muhammed, "Hendese", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 17, 1998.

Şa'bân, Zekiyüddin, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, Ankara: TDV Yayınları, 2011.

Şâfiî, Muhammed İbn İdris, *er-Risâle*, tah: Ahmed Şakir, Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1940.

Şahavatov, Sabuhi, "İmâmiyye Şîası'nın Kur'ân'ın Tahrifi Konusuna Yaklaşımı", *Usûl: İslam Araştırmaları* 22/14, 2014.

Şâtıbî, İbrahim İbn Musa, *el-Muvâfakât*, tah: Ebû Ubeyde y.y.: Daru İbn Affân, 1997.

Şebusteri, Muhammed Müctehid, *Hermenötik, Kur'an ve Hadis*, çev. Abuzer Dişkaya, İstanbul: Mana Yayınları, 2012.

Şehristânî, Muhammed, *Mefâtîhu'l-Esrâr ve Mesâbîhu'l-Ebrâr*, nşr. Muhammed Âzerşeb, Tahran: Mîrâs-ı Mektûb, 2008.

Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, çev: Mustafa Öz, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.

Şenat, Fatma Asiye, *Olgu ile Algı Arasında İtaat*, Konya: Çizgi Kitabevi, 2016.

Şensoy, Sedat, "Nazmu'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Şevkânî, Muhammed b. Ali, *İrşadü'l-Fuhûl*, Beyrut: Daru'l-Fikr, t.y.

Şimşek, M. Sait, *Kur'an'ın Anlaşılmasında İki Mesele*, İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1991.

Şimşek, Sait, "Yaygın Halk Kültürünün Tefsir Üzerindeki Etkileri" *Tarihten Günümüze Kur'ân İlimleri ve Tefsir Usûlü*, 2009.

Taberî, İbn Cerîr, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*, tah: Ahmed Şakir, (y.y.: Müessesetü'r-Risale: 2000.

Tabersî, Ebu'l-Ali el-Fadl, *Mecmeu'l-Beyân*, Beyrut: Daru'l-Fikr, 1994.

Taftazânî, Sadüddîn, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, tah: Ali Kemal, Beyrut: Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2014.

Tahâvî, Ebu Ca'fer Muhammed, *Ahkâmü'l-Kur'ân,* tah: Sadeddin Ünal, İstanbul: Merkezü Buhûsi'l-İslâmiyye, 1995.

Taşdelen, Vefa, "Çağdaş Hermeneutiğe doğru: Schleiermacher ve Genel Hermeneutik", *Felsefe Dünyası* 2/46, 2007.

Taşköprüzâde, Ahmed b. Mustafa b. Halil, *Miftâhü's-Saâde ve Misbâhü's-Siyâde fî Mevdûâti'l-Ulûm*, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.

Tatar, Burhanettin, "Anlamanın Tabiatı ve Kur'ân'ı Anlama", *Eski Yeni: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi* 27, Güz 2013.

Tatar, Burhanettin, *Felsefi Hermenötik ve Yazarın Niyeti*, İstanbul: Vadi Yayınları, 2016.

Tatar, Burhanettin, *Hermenötik*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.

Tayâlisî, Ebu Davud, *Müsnedü Ebî Davud et-Tayâlisî*, tah: Muhammed b. Abdilmuhsin, Mısır: Daru Hicr, 1999.

Taylan, Necip, "Din Felsefesinde Kötülük Problemi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 11-12, 1993-1994.

Tîbî, Şerefüddin, *Fütûhu'l-Ğayb fi'l-Keşf an Kınâi'r-Rayb*, tah: Hamza Muhammed Vesiymi'l-Bekriyyi, Dübey: Câizetü Dübeyid'-Devliyye li'l-Kur'âni'l-Kerim, 2013.

Tirmizî, Muhammed b. İsâ, *Sünen-i Tirmizî*, nşr: Şirketü Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Beyrut: Daru'l-Ğarbi'l-İslamî, 1998.

Topaloğlu, Bekir, Çelebi, İlyas, *Kelâm Terimleri Sözlüğü,* İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.

Toprak, M. Faruk, "Mersiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, 29, 2004.

Turan, Osman, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2016.

Turhan, Mümtaz, *Kültür Değişmeleri*, İstanbul: Marmara Üniversitesi ilahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1987.

Tûsî, Ebu Ca'fer, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut: Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y.

Türcan, Selim, *İlk Dönem Kur'an Tasavvuru ve Dönüşümü,* Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.

Türkan, Mustafa, "Mu'tezilî Âlimlere Göre Kıyasın Delil Değeri", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 1, 2014.

Tüsterî, Sehl b. Abdillah, *Tefsiru't-Tüsterî*, tah: Muhammed Bâsil, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1423.

Uludağ, Süleyman, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, İstanbul: Dergah Yayınları, 2017.

Unat, Yavuz, "Yer", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 43, 2013.

Uzun, Nihat, *Hicrî II. Asırda Siyaset-Tefsir ilişkisi,* Pınar Yayınları: İstanbul, 2011.

Ümit, Mehmet, "Kur'an'a Yönelik Tahrif İddialarına Zeydî Tepki", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 5/9, 2006/1.

Üzüm, İlyas, "Kaderiyye" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Vâhidî, Ebu'l-Hasen Ali, *el-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitabi'l-Azîz,* tah: Safvân Adnan Dâvûdî, Beyrut: Daru'l-Kalem, 1415.

Vanleene, Sengün M. Acar, "Wilhelm Dilthey'da "Anlama" Üzerine*", Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 52/1, 2012.

Yavuz, Vehbi, "İcma'ın Hakikati ve İslâm Teşri'indeki Önemi", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 3, 2004.

Yavuz, Yusuf Şevki, "Sarfe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 26, 2009.

Yerkazan, Hasan, "Zemahşerî'nin Eserlerinde Bulunan Hadîslerin Kaynakları" *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8, 2017.

Yerkazan, Hasan, "Zemahşerî'nin Hadisleri Tevil Metodu", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi,* 17/2, 2017.

Yeşildurak, Efe, *Sultan Sencer Devri (1098-1157) Selçuklular'da İlmî Ve Fikrî Hayat*, Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.

Yıldırım, Ömer Ali, "Fârâbî Felsefesinde Din, Yasa (Şeriat) Ve Yorum", *Dini Araştırmalar,* 21/53, 2018.

Yıldız, Merve Soylu, *Harezmşahlarda Hakimiyet Anlayışı ve Prensipleri*, İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

Yılmaz, Orhan, "Tıbb-ı Nebevî Ve Bu Konudaki Bazı Hadislerin Değerlendirmesi" *Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZİFDER],* 6/2, 2017.

Yiğit, İsmail, "Kuteybe b. Müslim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Yurdagür, Metin, "Haşvviye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Yüce, Nuri, "Zemahşerî", *İslam Ansiklopedisi,* İstanbul: M.E.B., 13, 1986.

Yüce, Rikap, *Zooloji Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları, 1999.

Yüksel, Muhammed Bahaeddin, *Kur'an'ı Farklı Anlama ve Nedenleri*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.

Zavotçu, Gencay, "Mersiyenin Tarihçesi Hakkında", *Atatürk Üniversitesi Türkiyât Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 13, 1999.

Zebidî, Muhammed Murtaza, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, Mısır: b.y., 1306.

Zeccâc, Ebu İshak, *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbühü,* tah: Abdulcelil Abdüh Şelebî, Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1988.

Zehebî, Ebu Abdullah Şemseddin, *Ma'rifetü'l-Kurrâi'l-Kibâr ale't-Tabakât ve'-Âsâr*, tah: Tayyar Altıkulaç, İstanbul: TDV İSAM Yayınları, 1995.

Zehebî, Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, Kahire: Mektebetü Vehebe, 1995.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Muhammed b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl ve Uyûni't-Te'vîl fî Vücûhi't-Te'vîl*, tah: eş-Şirbînî Şerîde, Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2012.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Muhammed b. Ömer, *Atvâku'z-Zeheb fî'l-Mevâız ve'l-Hutab*, y.y: Matbaatü Nuhbetü'l-Ahbâr: 1304.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Muhammed b. Ömer, *Dîvânü'z-Zemahşerî,* tah: Fatıma Yusuf el-Haymî, Beyrut: Daru Sadr, 2007.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Muhammed b. Ömer, *el-Mufassal fî San'ati'l-İ'râb*, tah: Ali Ebu Mülhım, Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1993.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Muhammed b. Ömer, *Esâsü'l-Belâğa*, "trb mad", tah: Muhammed Bâsil, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Muhammed b. Ömer, *Keşşâf Tefsiri,* çev: Muhammed Coşkun vd., Murat Sülün (ed), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Muhammed b. Ömer, *Mülhaku'd-Dîvân*, tah: Abdüssettar Dayf, Kahire: Müessesetü'r-Risâle, 2003.

Zerkeşî, Bedreddin, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, tah: Mustafa Abdulkadir Atâ, Beyrut: Daru'l-Fikr, 2005.

Zurkânî, Muhammed Abdu'l-Azîm, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, tah: Ahmed b. Ali, Kahire: Daru'l-Hadis, 2001.

http://www.antakya.bel.tr/icerik/29/12/habibi-neccar-camisi.aspx (13.09.2019).

https://edebiyatvesanatakademisi.com/edebiyat-terimleri-mazmunlar/hirsiz-teshiri-ve-hirsiz-cezasi/36267 (17.05.2020).