

## Tefsir Metinlerinin Hermenötik Analizi -el-Keşşâf Tefsiri Örneği-

Hermeneutic Analysis Of Tafsir Texts -Example of Kashesaf Tafsir-

### Dr. Öğr. Üyesi Şeyma ALTAY

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı  
Asst. Prof., Bolu Abant İzzet Baysal University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Bolu, Türkiye.  
[saltay@ogu.edu.tr](mailto:saltay@ogu.edu.tr)

 0000-0002-9381-6900

#### Makale Bilgisi / Article Information

Geliş Tarihi / Received	Makale Türü / Article Type	Kabul Tarihi / Accepted	Yayın Tarihi / Published
01 Temmuz / July 2021	Araştırma Makalesi / Research Article	24 Eylül / September 2021	15 Mart / March 2022

#### Atıf Bilgisi / Cite as:

Altay, Şeyma. "Tefsir Metinlerinin Hermenötik Analizi -el-Keşşâf Tefsiri Örneği-", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (Mart 2022), 12-38.  
<http://doi.org/1051702/esoguifd.960587>

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by least two referees and scanned via a plagiarism software.

**Copyright © Published by** Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

**CC BY-NC 4.0** This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

**Etik Beyanı / Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu, yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği ve bu araştırmanın desteklenmesi için herhangi bir dış fon almadıkları yazar tarafından beyan olunur / It is declared by the author that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study; that all the sources used have been properly cited; that no external funding was received in support of the research.

## Tefsir Metinlerinin Hermenötik Analizi -el-Keşşâf Tefsiri Örneği-<sup>1</sup>

**Öz** ▶ Bu çalışmada, asırlardır devam eden Kur'ân'ı anlama çabasının ürünü olan tefsir metinlerini analiz etmeye yönelik bir yöntem sunulmuştur. Yöntem oluşturulurken, müfessiri tarihsel ve toplumsal bir varlık olması yönüyle ele alarak onun yorumlarını analiz etmede faydalanmak amacıyla çeşitli sosyal bilimlerin metodolojilerinden istifade edilmiştir. Teklif edilen yöntemle göre tefsir metinleri, eş zamanlı ve art zamanlı kaynak taraması ile elde edilen bilgiler doğrultusunda yakın okuma ve satırarası okuma teknikleri ile analiz edilmektedir. Böylelikle yazarın ayetlere yaklaşımında etkili olan fikirleri, olayları ve nedenlerini tespit etmek mümkün olacaktır. Çalışmada sunulan yöntem, Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* tefsirinden seçilen metinlere uygulanmıştır. İncelenen örneklerde Zemahşerî'nin Kur'ân yorumlarında tecrübelerinin, itikâdî mezhebinin, ilmî birikiminin ve dönemindeki sosyokültürel ortamın etkileri tespit edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Tarih, Hermenötik, Zemahşerî, el-Keşşâf.

### *Hermeneutic Analysis of Tafsir Texts -Example of Kashshaf Tafsir-*

**Abstarct** ▶ In this study, a method for analyzing the texts of tafsir is presented. This method has benefited from the methodologies of various social sciences while analyzing the comments by considering the mufassir as a historical and social being. According to this method, tafsir texts should be analyzed with close reading and reading between the lines techniques. Synchronic and diachronic resource analysis should be done to obtain the necessary information. Thus, it will be possible to identify the ideas, events and reasons that are effective in the author's approach to the verses. The practice of the method presented in the study was applied to the examples selected from al-Kashshaf tafsir of Zamakhshari. In the samples examined, it was seen that Zamakhshari's experiences, his creed, his scientific formation and the socio-cultural environment of his period were the effects in the interpretations of the Qur'an him.

**Keywords:** Tafsir, History, Hermeneutic, Zamakhshari, al-Kashshaf.

### Giriş

Başlangıçtan günümüze kadar Kur'ân'ı açıklamak amacıyla farklı tarihlerde ve farklı coğrafyalarda yaşayan Müslümanlar tarafından tefsirler yazılmıştır. İnsanî bir çaba olan Kur'ân'ı anlama ve yorumlama faaliyetleri, toplumsal bir ihtiyaç olması yönüyle devamlı ve dinamik bir özelliğe sahiptir. Bundan dolayı tefsirler, sabitelerinin yanı sıra değişken bakış açılarını da barındırmaktadır. Tefsir metinlerinin hermenötik analizi yapılarak müfessirin yorumlarını etkileyen unsurların tespit edilmesini ve tarihsel yönlerinin tefsire yansımalarını ortaya koymak mümkündür. Çalışmanın amacı, farklı dönemlerde farklı şahıslar tarafından kaleme alınan Kur'ân tefsirlerini analiz ederek söz konusu farklılıkların arka planını ortaya koymak ve yorumların aktüel

---

<sup>1</sup> Bu makale Prof. Dr. Fatma Asiye Şenat danışmanlığında 2020 yılında tamamladığımız “Keşşâf Tefsiri'nin Tarihsel Bağlamı: Hermenötik Bir Analiz” başlıklı doktora tezi esas alınarak üretilmiştir. / This article is extracted from my doctorate dissertation entitled “Historical Context of Kashshâf Tafsir: A Hermeneutic Analysis”, supervised by Prof. Dr. Fatma Asiye Şenat (Ph.D. Dissertation, Eskişehir Osmangazi University, Eskişehir/Türkiye, 2020).

anlamını tespit ederek günümüzle bağlantılarını kurabilmektir. Çalışmanın problemini, tefsirlerin Kur'ân metni gibi tarihistü, genelgeçer bilgiler üretmediği ve belli bir tarihsellik altında kaleme alındığının gözardı edilmesi oluşturmaktadır. Bu bağlamda makalede bir müfessirin bir ayet hakkında “ne söylediği”nin yanısıra “neden söylediği” anlaşılmaya çalışılacaktır. Çalışmada yöntem olarak başta hermenötik olmak üzere tarih, edebiyat, sosyoloji gibi çeşitli sosyal bilimler metodolojilerinden istifade edilerek tefsir alanına özgü bir yöntem takip edilecektir. Böyle bir yöntem denemesinin sistemli olarak ilk kez çalışılması ve tefsir eserlerinden daha fazla faydalanılmasına olanak tanınması, konunun önemini artırmaktadır. Geliştirilen bu yöntem, Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* tefsirinden seçilen örneklere uygulanacaktır.

### 1. Anlama ve Yorumlama Faaliyetinin Öznesi Olarak Müfessir

Doğası gereği sosyal varlık olan insan bir toplum içinde yetişir ve toplum yapısını oluşturan kültürel unsurlarla karşılıklı etkileşim içinde yer alır. Kültür, toplumun bir bireyi olarak insanın geliştirdiği ve kuşaktan kuşağa ilettiği; sanat, ahlak, ilim, dil, örf, inanç, davranış, düşünme kalıpları ve hâkim düşünceyi içine alan değerler bütünüdür.<sup>2</sup> Bir toplumda üretilen her bilgi, üretildiği tarihsel yapı içerisinde anlama ve yorumlama faaliyetlerinin konusu olur. Bundan olayı hermenötik teorisyenleri ve sosyologlar bir bilgiyi anlamak için bilgiyi üreten insan ile onun yetiştiği sosyokültürel çevreyi anlamının gerekliliğini vurgulamışlardır.<sup>3</sup> Özellikle sosyolojide ‘iç halka’ olarak ifade edilen aile ve yakın arkadaş çevresinin, bireyin düşünce yapısının oluşumunda önemli bir etkiye sahip olduğunu belirtmişlerdir.<sup>4</sup>

İnsanın bireysel ve toplumsal özellikleri, anlama ve yorumlama faaliyetleri açısından son derece önemlidir. Her insan bir sosyal çevre içerisinde doğmaktadır. Bu çevrenin ekonomik, psikolojik, politik ve ahlakî unsurları o kişiye tesir etmektedir. İnsanlar bu çevre vasıtasıyla, kendi kavramlarını oluşturur ve bu kavramlar ona bir dünya görüşü kazandırır. Bir insanın bunlardan soyutlanması demek, düşünmemesi ve doğal olarak anlayamaması demektir.<sup>5</sup> Yani anlam ve yorum, ayrılmaz biçimde tarihsel, kültürel ve kurumsal çevreyle bağlantılıdır. Bu durumda bir insanı anlamak, onun üzerinde kalıcı izler bırakan ve onu şekillendiren tarihsel öğelerin

<sup>2</sup> Mümtaz Turhan, *Kültür Değişmeleri*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1987), 36.

<sup>3</sup> Erol Göka, vd., *Önce Söz Vardı* (Ankara: Vadi Yayınları, 1996), 43-44, Hüsamettin Arslan, *Epistemik Cemaat* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2018), 52, 70, 147. Peter L. Berger, *Sosyolojiye Çağrı Hümanist Bir Perspektif*, çev. A. Erkan Koca (İstanbul: İletişim Yayınları, 2017), 96; Burhanettin Tatar, *Hermenötik* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004), 33.

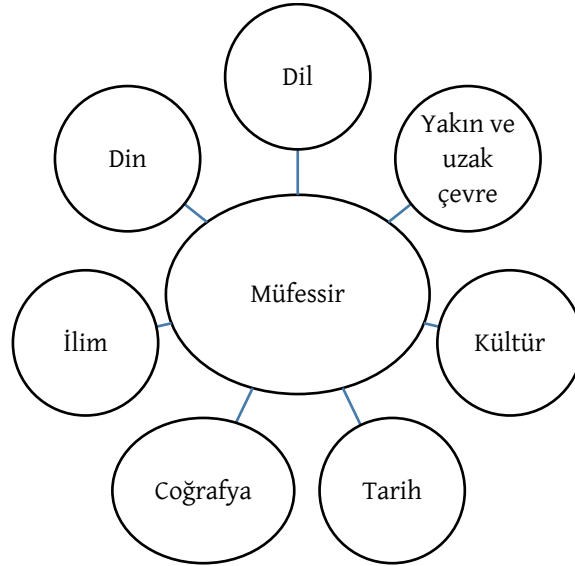
<sup>4</sup> Berger, *Sosyolojiye Çağrı*, 99.

<sup>5</sup> İbrahim Görener, “Algılama-Anlama ve Tefsir”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2003), 317; Üzeyir Ok, “Kur'ân Okumanın “Metalingüistik” Yapısı: Bir Sosyo-kültürel Aktivite Teorisi Yaklaşımı”, *İslâmiyât* 6/4 (2003), 152-155.

anlaşılmasına bağlıdır. Bundan dolayı bir dönemde yaşamış bir yazarı anlamak için; onun bilgiyi ürettiği, eserini telif ettiği tarihsel ortama gitmek gereklidir.

İnsanın tarihsel ve kültürel yönü, doğal olarak Kur'ân'ı anlamaya ve yorumlamaya çalışan müfessirler için de geçerlidir. Müfessirin tefsir metodolojisini belirleyen temel parametrelerden biri olan din anlayışında hem sosyokültürel yapının hem de müfessirin bireysel özelliklerinin etkin olduğu bilinmektedir.<sup>6</sup> Bundan dolayı Kur'ân tefsirlerini analiz ederken müfessirin tarihsel, sosyal ve psikolojik yönlerini göz önünde bulundurmak elzemdir. Kur'ân yorumcularının paradigmasını etkileyen kişisel özellikleri ile dış etkenler arasındaki bağlantıyı şu tablo ile ifade edebiliriz:

**Şekil 1: Müfessir ve Sosyal Çevresi**



Bu halka sistemi, müfessirin düşünce dünyasının etrafını çevreleyen unsurlar altında şekillendiğini ve onun yorumlarının, toplumun nitelikleri göz önünde bulundurularak anlaşılması gerektiğini göstermektedir.<sup>7</sup> Ayrıca müfessirin mizacı, tecrübeleri, fiziksel ve psikolojik durumları onun öznel yönlerini oluşturmaktadır. Tefsir metnini okurken müfessirin kişisel özellikleri de dikkate alınmalıdır.

## 2. Tefsir Metinlerinin Yapısı

Tefsir metinleri diğer insanî metinlerle benzer öznel ve tarihsel özellikler göstermektedir. Bununla birlikte tefsirlerin ilahî kaynaklı bir eser üzerine yazılmış metinler olması sebebiyle

<sup>6</sup> Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisine Giriş* (İstanbul: Dem Yayınları, 2012), 44, 106.

<sup>7</sup> bk. Emile Durkheim, *The Rules of Sociological Method*, çev. W. D. Halls, (New York: The Free Press, 1982), 101-102.

kendine özgü bir yapısı bulunmaktadır. İlk dönemlerde eş anlamlı olarak kullanılan tefsir ve te'vil kavramları sonraki dönemlerde ayrılarak Kur'ân yorumlarının yapısındaki farklılığı ifade etmek üzere kullanılmıştır.<sup>8</sup> Buna göre tefsir; Kur'ân'ın manaya dair rivayetler ile Arap dili ve belağatının kurallarına, sebab-i nüzûl, kıraat ve tarihsel bilgiye dayanarak anlaşılması ve açıklanmasıdır. Te'vil ise ayetin bağlama uygun, Kur'ân ve sünnete aykırı olmayan muhtemel bir manayla yorumlanmasıdır.<sup>9</sup> Tefsir rivayete, te'vil dirayete dayandığı için müfessir nakil yapan, müevvil (yorumcu) ise kendi görüşleriyle ayetten çıkarımda bulunan kişi olarak tanımlanmıştır.<sup>10</sup>

Tefsir ile te'vil kavramlarının ortaya çıkması ve aralarında bir ayrıma gitmeyi gerektiren süreç, Hz. Muhammed ve ashabının tarih sahnesinden çekilmesi ve ardından İslam toplumunun fetihler sonucu değişen sosyal, siyasal ve kültürel yapısının getirdiği yeni problemlerle yüzleşmesi ile başlamıştır. Müslümanlar, yeni problemlere çözüm üretebilmek amacıyla farklı bilimsel disiplinler, yorumlar ve düşünce sistemleri geliştirmişlerdir. Allah'ın kelamı hakkında kesin ifadelerle konuşmanın sakıncalı olmasından dolayı bu yeni yorumlar için te'vil kelimesi, vahiy dönemine ilişkin açıklamalar için tefsir kelimesi tercih edilmiştir.<sup>11</sup> Tefsir eserlerinde, bu iki yöntemin birlikte kullanılması, toplumsal bir ihtiyaç ve vahyin her dönemin insanına hitap etmesinin bir gerekliliğidir. Bu açıdan Kur'ân yorumları tefsire dayanan sabit anlamların yanı sıra te'vile dayanan tarihsel ve öznel anlamları da barındırmaktadır.

Tefsir metinlerinin tarihsel yapıda olması insanın varlık olarak sınırlılıklarından kaynaklanmaktadır. Çünkü müfessirin insanî metinlerde olduğu gibi kendini Allah'ın yerine koyup kelamının manasına nüfuz etmesi ontolojik olarak imkansızdır. Allah, zamandan ve mekândan münezze, tarihüstü bir varlık, insan ise tarihsel bir varlıktır. Bundan dolayı onun yaptığı yorumlar da tarihsel bir özellik göstermektedir. Bu durum sahabenin yorumları için de geçerlidir.<sup>12</sup> Farklı tefsir ekollerinin ortaya çıkması da insanın tarihselliğinden kaynaklanmaktadır.

Yöntem olarak tefsirin, ayetleri rivayetlere ve Arap diline dayanarak açıklaması, bu yöntemi te'vile göre daha meşru ve nesnel kılmaktadır. Ancak müfessirin Arap diline hâkimiyeti, rivayetleri anlama, yorumlama ve seçmesi esnasında öznellik göstermesi sebebiyle bu yöntem, mutlak değil

<sup>8</sup> Tefsir kelimesi; Kur'ân'ı açıklayan edebî eserler ve Kur'ân'ı açıklama yöntemi olmak üzere iki anlama gelmektedir. Tefsir geleneği derken ilk anlam, tefsir-te'vil ayrımından bahsederken ikinci anlam kastedilmiştir.

<sup>9</sup> Ebu Mansur el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*. thk. Mecdî Bieslûm (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 1/349. Bedreddin ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Mustafa Abdulkadir Atâ (Beyrut: Daru'l-Fikr, 2005), 1/33, 2/162-166.

<sup>10</sup> ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/165-183.

<sup>11</sup> Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılmasında Metodoloji Sorunu* (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 49-50.

<sup>12</sup> Mevlüt Erten, "Tefsirde Sahabenin Öznelliği", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/27 (2016), 27, 85.

ağırlıklı nesnel olarak ifade edilebilir. Yorumcunun yaptığı te'vilin de kabul edilebilir olması için dil ve nakil zeminine dayanması gerekmektedir.

Belli oranda nesnel olan tefsir yöntemi, Kur'ân muhtevasının tamamını kapsamamaktadır. Nitekim alimler tevatüren nakledilen Kur'ân-ı Kerim'i sübût açısından kat'î, lafızlarının delaleti açısından, bir kısmını zannî, bir kısmını kat'î olarak tanımlamışlardır.<sup>13</sup> Ebu Zeyd bu durumu, dinî metinlerin üç anlam düzeyi bulunmasıyla açıklamıştır. Bunlardan ilki mecazî te'vile veya başka bir yoruma açık olmayan tarihsel tanıklık mesabesindeki anlam düzeyidir. İkincisi mecazî yoruma açık olan anlam düzeyi, üçüncüsü metinlerin içinde bulunduğu sosyokültürel bağlamdan elde edilmesi mümkün olan ve maksat doğrultusunda genişleme imkânına sahip olan anlam düzeyidir.<sup>14</sup> 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.

Yorumcunun metnin derinliğine nüfuz ederek onun delaletini ortaya çıkarması şeklinde gerçekleşebilecek olan kültürel nesneliliğin mümkün olduğu da ifade edilmektedir.<sup>15</sup> Bu açıdan te'vil, tarihsel kesinlik içerebilir. Tarihsel kesinlik ifadesi ile, müfessirin metnin anlamına ilişkin ürettiği bilginin belli bir zaman diliminde, belli bir bölge ve kültürde bilgi değerinin olması kastedilmektedir. Nitekim tefsir ve te'vil arasındaki temel ayrım, genelgeçer bilgi değerine sahip olma noktasından kaynaklanmaktadır.

Tefsir metinlerinin kesin, nesnel, değişmez bilgiler içerdiğini kabul etmek, onların tarihselliğini gözardı etmek, bu eserleri bağlayıcılık ve kaynak yönünden Kur'ân ile eşdeğer görmek anlamına gelebilir. Zengin tefsir külliyyatına 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 yorumlar olduğunu göstermektedir. 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 yazılacak bütün tefsir eserlerinin 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 ile uyumlu te'villeri kastetmekteyiz. Kur'ân'ın her çağda yorumlanması "en iyi yorum yönteminin" henüz keşfedilememiş olması ile alakalı değil, insan

---

<sup>13</sup> Zekiyüddin Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 54, 63.

<sup>14</sup> Nasr Hâmid Ebu Zeyd, *Dinsel Söylemin Eleştirisi* (Ankara: Kitâbiyât, 2002), 190-191.

<sup>15</sup> Ebu Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, çev. Mehmet Emin Maşalı (Ankara: Otto Yayınları 2013), 336-337.

bilincinin faniliği ve Kur'ân'ın çağlar üstü bilgi karakterine sahip olması yani ilahî olması ile alakalıdır.<sup>16</sup> Bir müfessirin yorumu murad-ı ilahî ile özdeş olsa dahi bunun bilinmesinin imkânı yoktur. Bu açıdan murad-ı ilahîyi anlama çabası inananlar için daima ulaşılmaması gereken bir ideal olmalıdır.<sup>17</sup> Her müfessir, bu yüce ideale ulaşmayı hedefleyerek, donanımı ölçüsünde Kur'ân'ı anlamak ve anlatmak çabasıdadır.

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

**Tablo 1: Kur'ân Metni ile Tefsir Metni Arasındaki Farklar**

Metin	Kaynak	Tarihsel Geçerlilik	Bilgi Değeri
Kur'ân	Salt ilahî	Genelgeçer	Mutlak nesnel
Tefsir	Büyük oranda insanî	Büyük oranda tarihsel	Büyük oranda öznel
Te'vil	Salt insanî	Tarihsel	Mutlak öznel, kültürel nesnel

Tefsiri açıklarken “büyük oranda” ifadesini kullanmamızın sebebi, tefsir rivayetlerinin küçük bir kısmının Hz. Peygamber'den gelen açıklamalara ve uygulamalara dayanması, diğer büyük kısmının ise sahabe'nin öznel algı ve açıklamalarından oluşması ve bu rivayetlerin sıhhatine ve bilgi değerine ilişkin alimlerin farklı yorumları bulunmasından kaynaklanmaktadır.

### 3. Hermenötik Analizin Tefsir Metinlerine Uygulanışı

Bir tefsir metnini doğru anlamak için, müfessirin hayatı, yaşadığı dönemin tarihsel ve toplumsal özellikleri hakkında bilgi sahibi olmak gerekir. Tefsir metinlerinin tarihsel ve öznel yönler barındırması sebebiyle bu metinleri analiz ederken hermenötikten ve tarih metodolojisinden faydalanılmalıdır. Biz bu çalışmada metnin derinine nüfuz edebilmek için *satırarası okuma* ve *yakın okuma* tekniklerine başvuracağız. Satırarası okuma, metnin satır aralarında geçen, yazarın açıktan ifade etmediği örtük anlamlara ulaşmaya çalışmaktır.<sup>18</sup> Yakın okuma ise yazarı ve metnin inşa edildiği tarihsel ve sosyal bağlamı dikkate alarak eleştirel söylem analizi yapmaktır.<sup>19</sup> Bu okuma

<sup>16</sup> Tatar, Burhanettin, “Anlamanın Tabiatı ve Kur'ân'ı Anlama”, *Eski Yeni: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi* 27 (2013), 129.

<sup>17</sup> Alparslan Açıkgenç, *Bilgi Felsefesi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), 37.

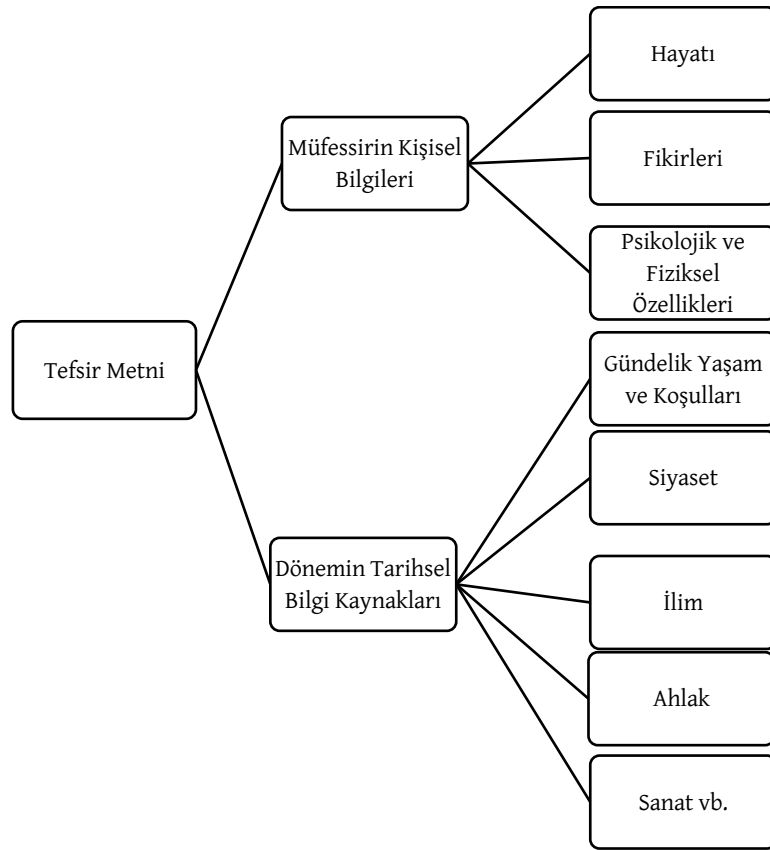
<sup>18</sup> Blake Poland vd, “Reading Between the Lines: Interpreting Silences in Qualitative Research” *Qualitative Inquiry* 4/2 (1998), 293-312.

<sup>19</sup> J.R. Martin, “Close Reading: Functional Linguistics As a Tool For a Critical Discourse Analysis”, ed. Len Unsworth, *Researching language in Schools and Communities: Functional Linguistic Perspective*, (Cassell: London, 2000), 275-303.

tekniklerini uygulayabilmek için gerekli verilere eş zamanlı (yatay) ve art zamanlı (dikey) kaynak taraması yapılarak ulaşılabilir.

**Eş zamanlı kaynak taramasında**, müfessirin hayatı ve en geniş anlamıyla yaşadığı tarih hakkında bilgi toplanır. Müfessirin eğitimi, mizacı, düşünceleri, fiziksel özellikleri, yolculukları, ailesi hakkındaki bilgiler onun kişiliği ve kimliğinin Kur'ân yorumlarındaki izdüşümünü anlarken bize kaynak sağlayacaktır. Müfessir, tecrübelerine, toplumda gördüğü problemlere, siyasî meselelere, ilmî tartışmalara çeşitli ayetler vasıtasıyla değinir ve görüşlerini bildirir. Bu etkileşim kimi zaman bilinçli bir tercihle tefsire yansırken kimi zaman da müfessirin farkında olmadığı, zihnini çevreleyen ortamın bilinçdışı yansıması olarak gerçekleşir. Eş zamanlı okumada müfessirin yaşadığı tarihî bağlamı anlamak için tarih ve tabakât kitapları ile birlikte müfessirin ilişkili olduğu ya da etkilendiği çağdaşı müelliflerin eserlerine başvurmak gerekmektedir.

**Tablo 2: Eş Zamanlı (Yatay) Kaynak Taraması**



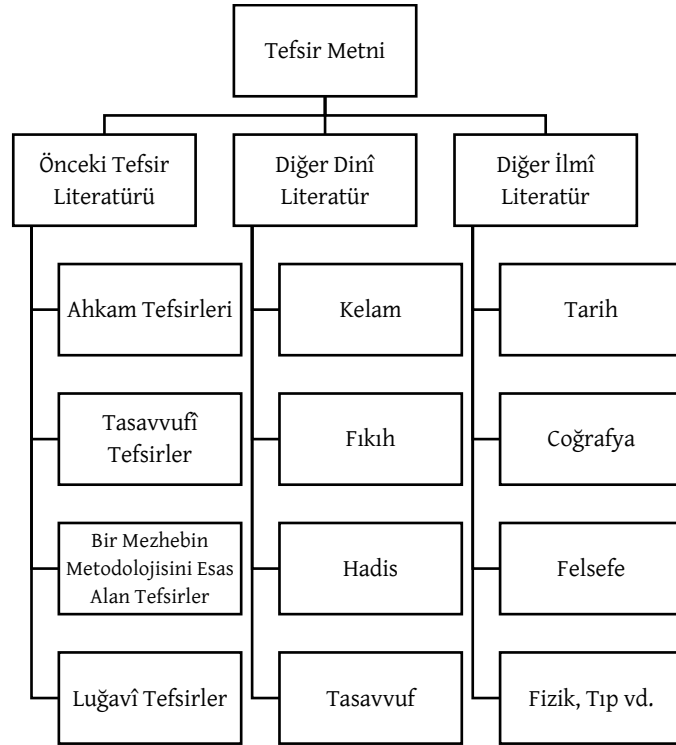
**Art zamanlı kaynak taramasında** ise incelenen tefsir metninde geçen bir fikrin, yorumun ya da kavramın kendisinden önceki tefsir metinleri ile mukayesesi yapılarak aralarındaki etkileşim veya



farklılaşmalar tespit edilmeye çalışılır. Kur'ân'ı tefsir etmeye çalışan kişi mutlaka ulaşabildiği oranda kendinden önce telif edilmiş eserlere müracaat eder. Bazen bir yorumu onaylayarak kendi eserinde yer verir bazen ise eleştirmek amacıyla önceki müfessirlerin açıklamalarını tefsirine alır ve onları yanlış olarak nitelendirir. Bu tercihi, açık şekilde kendini gösterdiği gibi örtük bir anlatım ile lafızda da hissedilebilir. Özellikle örtük etkileşimlerin fark edilmesinde bir yorumun, ilk dönem müfessirlerinin açıklamaları ile mukayese edilmesi önemlidir.

Bu kaynak taramasında mukayese edilecek tefsirler konunun içeriğine göre değişebilir. Rivayet tercihlerinde rivayetleri barındıran tefsirlere, fikhî meselelerde ahkam tefsirlerine, mezhepsel bir konuda kelâmî yönü ağır basan tefsirlere, tasavvufî konularda sûfî tefsirlere, dil ile ilgili meselelerde filolojik tefsirlere müracaat edilir. Ancak, müfessirin yaptığı yorumun tarihsel arka planını tefsirlerde bulamamak mümkündür. Bu durumda müfessirin uzmanlık sahasıyla uyumlu olarak kelâm, fıkıh, hadis, tasavvuf, tarih ve dil ilimleri alanları da tarihsel analiz için kaynak oluşturmaktadır. Bu geniş külliyat sahasında tarama yaparken kaynakları daraltmak için müfessirin kişisel bilgileri, bağlantıları dikkate alınmalıdır. Örneğin Şîî bir müfessir hakkında Şîî kaynaklardan, Mu'tezilî bir müfessir hakkında Mu'tezilî kaynaklardan veri toplanabilir.

**Tablo 3: Art Zamanlı Kaynak Taraması**



Hermenötik analiz için gerekli kaynakları zikrettiğimizde çok geniş bir külliyatla karşılaşırız. Ancak burada yöntemin kapsayıcı olması amacıyla olası kaynakları da yöntem içinde belirttik. Araştırmacıyı, müfessirin kendisi ve incelenen yorum doğal olarak yönlendirecektir. Tefsir metinlerini analiz ederken diğer önemli nokta, yorumcunun düşünce bütünlüğünü kavramaktır. Şayet yorumcu bir meseleye eserinin farklı yerlerinde değindiyse bu parçalar bir araya getirildikten sonra onun bu konudaki te'villeri analiz edilebilir. -Eğer varsa- müfessirin diğer eserleri de onun düşünce dünyasını anlamamızda temel kaynaklardan olacaktır.

Hermenötik analiz yönteminin sınırlılıklarına gelecek olursak, öncelikle sosyal bilimlerde mutlak şekilde nesnel bir sonuca ulaşabileceğimiz yöntemden bahsetmemiz mümkündür değildir.<sup>20</sup> Çünkü insan zihnî son derece kompleks bir yapıya sahiptir. Her zaman fikirlerin ya da fiillerin nedenleri tespit edilemeyebilir. Ayrıca, tarihin bir dönemine ait verilerin tamamına sahip olamayabiliriz. Diğer bir kısıtlılık ise tarihsel veriler arasında bağlantı kurmaya çalışan tarihinin önyargıları ya da bilgi eksikliği sebebiyle yanlış bir çıkarımda bulunma ihtimalidir. Bundan dolayı mutlak nesnellik değil, mümkün olan en ileri nesnellik hedeflenebilir. Bu bağlamda araştırmacının bağlı kalması gereken ilkeleri kısaca şöyle sıralayabiliriz:

1. Her olayı, dönemin siyasî, sosyal, iktisadî şartları içerisinde değerlendirmelidir.
2. Mensubu olunan dinî, siyasî ve ideolojik anlayışlarla ve peşin hükümlerle tarihçilik yapmamalı, kendi doğrularını tarihte aramamalı ya da tarihi meşrulaştırma aracı görmemelidir.
3. Belge ve bilgiler arasında kendi görüşüne göre seçme yapmamalıdır.
4. Doğru bilgi ve belgeleri yerinde ve usulüne uygun kullanmalıdır.
5. Tarihî olaylarda taraf olmamalıdır.<sup>21</sup>

Özetle müfessirin yaptığı bir yorumu anlamak ve “neden böyle yorumladı” sorusuna cevap verebilmek için şu adımlar atılmalıdır:

1. Yorumun, müfessirin kişisel yönleri ve/veya dönemin tarihsel, siyasî, ilmî ortamı ile etkileşimini gösterecek veriler tespit edilir. (Eş zamanlı kaynak taraması)

2. Kendisinden önceki tefsir eserleri başta olmak üzere etkilendiği düşünce sisteminin literatürüne ve diğer ilimlere ait eserlerde konuya yaklaşım incelenir. (Art zamanlı kaynak taraması)

---

<sup>20</sup> Max Weber, *Sosyal Bilimler Metodolojisi*, çev. Vefa Saygın Öğütle, (İstanbul: Küre Yayınları, 2017), 196-222.

<sup>21</sup> Mustafa Öztürk, *Tarih Felsefesi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2020), 65.

3. Bu taramalar sonucu elde edilen veriler, yakın okuma ve satırarası okuma teknikleri kullanılarak analiz edilir ve müfessirin yorumu ile bağlantısı ortaya konur.

Şayet art ya da eş zamanlı kaynak taramasından birisi tek başına bir yorumun arka planını anlamak için yeterli veriyi sağlıyorsa diğer kaynaklara başvurmaya gerek olmayacaktır. Aksi takdirde iki yönlü bir veri taraması yapılması gerekmektedir.

#### 4. el-Keşşâf Tefsirinden Hermenötik Analiz Örnekleri

el-Keşşâf müellifi Zemahşerî (ö. 538/1143), 467/1075 yılında Selçuklu Devletinin egemenliğinde olan Horasan bölgesindeki Harizm şehrinin Zemahşer köyünde dünyaya gelmiştir.<sup>22</sup> Arap dilindeki mahareti ve koyu bir Mu'tezilî olmasıyla meşhur olan müfessirin,<sup>23</sup> hayatı ve fikirleriyle ilgili diğer bazı ayrıntılara tefsirinden örnekler incelenirken yer vereceğiz.

##### 1. Kişisel Yönleri

Zemahşerî, “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) ayetini şöyle açıklamıştır:

“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?” denir. Acziyet içinde kalmayın, başka yerlere hicret edin. Hicretinizde Peygamberleri ve salih kulları örnek alın; iyiliğinize iyilik, itaatinize itaat eklensin. Bu ayette bahsedilen kişilerin; müşrik beldede yaşayan müminler olduğu, onlara hicretin emredildiği de söylenmiştir. Bu yorumu yapanlar “Allah’ın arzı geniş değil miydi, orada hicret etseydiniz ya!” (Nisâ 4/97) ayetini örnek vermişlerdir. Başka bir yoruma göre ise ayette geçen arzın, cennetin arzı olduğu söylenmiştir. Ayette geçen sabredenler; Allah’a itaat ve hayrı çoğaltmak amacıyla vatanlarından, akrabalarından ayrılmaya, cefalara, belalara sineye çekmeye sabreden kimselerdir.”<sup>24</sup>

Bu açıklamalarında Zemahşerî’nin “Allah’ın arzı geniştir” ifadesine odaklandığı ve bu kavramı bir tahsis yapmaksızın “Allah’a kulluk niyetiyle yapılan bütün hicretler” şeklinde yorumladığı görülmektedir. Zemahşerî’nin tefsirinde işaret ettiği, ayette hicret edilmesi emredilen kişileri

<sup>22</sup> Abdurrahman el-Mukaddesî, *et-Târihu'l-Mu'teber fi Ebnâi Men Çaber* (Suriye: Daru'n-Nevâdir, 2011), 3/232.

<sup>23</sup> Cemalüddin el-Kıftî, *İnbâhu'r-Ruvât alâ Enbâhi'n-Nüvât*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabi, 1982), 3/270.

<sup>24</sup> Ebu'l-Kâsım ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil ve Uyûni't-Ekâvil fi Vücûhi't-Te'vil*, thk: eş-Şirbînî Şerîde. (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2012), 4/11.

“müşrik beldede yaşayan müminler” olarak yorumlayan müfessirler; Taberî (310/923)<sup>25</sup> ve Mâtürîdî’dir (333/944).<sup>26</sup> Arz kelimesini “cennet arzı” olarak açıklayan ise Mâverdî’dir (450/1058).<sup>27</sup> Zemaşerî’nin çağdaşı Beğavî de (516/1122) Zemaşerî’ye yakın ifadelerle ayetin, müminleri Allah’a isyanın olduğu bir bölgeden başka bir yere hicret etmeye teşvik ettiğini ifade etmiştir.<sup>28</sup> Erken dönem müfessirlerinden Mücâhid (103/721), bu ayeti “Hicret edin ve putlara tapmayı terkedin.” şeklinde tefsir ederken, Mukâtil (150/767), bu konuda “Medine geniştir.” açıklamasını yapmış ve ayeti sadece vahiy dönemi ile ilişkilendirmiştir.<sup>29</sup>

Zemaşerî’nin hicretle ilgili bu yorumunun arka planını, başka bir ayetin tefsirinde geçen açıklamalarında görmemiz mümkündür:

“Ey mümin kullarım! Mutlaka benim arzım geniştir. Öyleyse bana kulluk edin.” (Ankebût 29/56) “Ayetin manası şudur: Bir mümin, bir beldede ibadetlerini kolaylıkla yapamıyorsa, bunları daha selim bir kalple yapacağı...yere hicret etsin. Ömrüme yemin olsun ki bölgeler çok fazla farklılık gösterir...Biz ve öncekiler gezip dolaştığımız yerler içinde nefse üstün gelme, şehvetin isyanını bastırma, bozuk kalplerin toplanması..., 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.”<sup>30</sup>

Zemaşerî, kırk beş yaşlarında geçirdiği bir hastalık<sup>31</sup> sonrası Mekke’ye yerleşmiş ve tefsirini Mekke’de yazmıştır.<sup>32</sup> O, yaptığı bu yolculuğu hicret olarak isimlendirmiş ve daha takvalı bir yaşam için hareme yerleştiğini belirtmiştir. Kendi memleketinde yaşadığı sıkıntılar da bölgeye hicretinin sebeplerinden olabilir. *Dîvân*’ında zaman zaman Harizm’den şikâyet etmiş, bölgenin değiştiğinden ve artık orada kalmaya devam etmesinin bir anlamı olmadığından bahsetmiştir.<sup>33</sup> Ayrıca yöneticiler hakkında; “zamanın katılığını ve yöneticilerin bana yaptığı zulmü Allah’a arz ederim. Onlar, cahil insanları önemserler.” şeklinde ifadeler kullanmıştır.<sup>34</sup> Selçuklu yönetiminden övgü ile

<sup>25</sup> İbn Cerîr et-Taberî, *Câmiu’l-Beyân fi Te’vili’l-Kur’ân*, thk. Ahmed Şakir (b.y.: Müessesetü’r-Risale, 2000), 21/269.

<sup>26</sup> el-Mâtürîdî, *Te’vilât*, 8/666.

<sup>27</sup> Ebu’l-Hasen el-Mâverdî, *en-Nüket ve’l-Uyûn*, thk. es-Seyyid ibn Abdi’l-Maksud (Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, t.y.), 5/118.

<sup>28</sup> Hüseyin el-Beğavî, *Me’âlimü’t-Tenzîl fi Tefsîri’l-Kur’ân*, thk. Abdurrezzak el-Mehdî (Beyrut: Daru İhyâi’t-Turasi’l-Arabî, 1420), 4/81.

<sup>29</sup> Ebu’l-Haccac Mücahid, *Tefsîru Mücâhid*, thk. Muhammed Abdusselam. (Mısır: Daru’l-Fikri’l-İslami’l-Hadîse, 1989), 578. Mukâtil b. Süleyman. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. thk. Mahmud Şehhâte (Beyrut: Daru İhyâi’-Turâs, 1423), 3/129.

<sup>30</sup> Zemaşerî, *Keşşâf*, 3/423.

<sup>31</sup> Zemaşerî, *Dîvânü’z-Zemaşerî*, thk. Fatıma Yusuf el-Haymî (Beyrut: Daru Sadr, 2007), 543, 572.

<sup>32</sup> Zemaşerî, *Keşşâf (Mukaddime)*, 1/17; *Dîvân*, 1.

<sup>33</sup> Zemaşerî, *Dîvân*, 295, 542, 543.

<sup>34</sup> Zemaşerî, *Dîvân*, 549-550.

bahsetmesi,<sup>35</sup> zalim olarak nitelendirdiği yöneticinin, Harizm'deki yerel bir yönetici olduğu ihtimalini güçlendirmektedir.

“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 dua edelim de Allah'tan yalancılar üzerine lânet dileyelim.” (Âli İmrân 3/61) Bu ayet, inançlarının doğru olduğunu iddia eden Necran Hıristiyanlarını, Hz. Peygamberin ailesi ile mübâhele (lanetleşme) yapmaya davet etmektedir. Zemahşerî, bu ayetin tefsirinde ehl-i Beytin “Ashab-ı Kisâ” olarak isimlendirilmesine sebep olan rivayete yer vermiştir. Hz. Aişe'den naklettiği habere göre, Hz. Nebi siyah kıldan yapılmış, nakışlı abasını giyinerek dışarı çıkmıştır. O sırada Hz. Hasan gelince onu abasının içine almış, sonra Hz. Hüseyin, Hz. Fatıma, Hz. Ali de gelince onları da abasının içine almış ve “Ey Peygamberin ev halkı! Allah, sizden ancak günah kirini gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor.” (Ahzâb 33/33) ayetini okumuştur. Zemahşerî, ayetteki sıralamada oğulların ve kadınların, insanın kendi nefsinden önce zikredilmesine dikkat çekerek, bunun Ashab-ı Kisâ'nın faziletine ilişkin çok sağlam bir delil içerdiğini söylemiştir.<sup>36</sup>

Tefsir geleneğine bakıldığında Şîî olmayan müfessirlerin, bu ayetin tefsirinde ehl-i Beyte değinmedikleri görülmektedir.<sup>37</sup> Şîî müfessirlerden Tûsî (460/1067), ayet inince Hz. Peygamberin Hz. Ali, Fatıma, Hasan ve Hüseyin'in ellerini tutarak onları mübâheleye davet ettiğini rivayet etmiştir. Ve mezhebinin bu ayeti, Hz. Ali'nin en faziletli sahabî olduğuna delil getirdiklerini belirtmiştir.<sup>38</sup> Zemahşerî'nin bu yorumunda Şîî bir müfessirle yakın bir bakış açısı sergilediği görülmektedir. Nitekim onun Şîî olduğu iddia edilmiştir.<sup>39</sup> *Dîvân*'ında halifelerin fazileti konusunda Hz. Ali'yi, Hz. Osman'dan önce üçüncü sırada zikretmiştir.<sup>40</sup> Bu yaklaşımı, Mu'tezilenin kurucusu Vâsıl bin Atâ'nın (131/748) yaklaşımı ile örtüşmektedir. Ancak sahabenin fazileti konusunda mezhep içinde farklı görüşler bulunmaktadır.<sup>41</sup> Zemahşerî'nin kişisel olarak da Hz. Ali ve ehl-i Beyt'e muhabbet duyduğu ve bu muhabbetini tefsirine yansıttığı anlaşılmaktadır.

<sup>35</sup> Zemahşerî, *Dîvân*, 458.

<sup>36</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/345.

<sup>37</sup> Sehl b. Abdillâh et-Tüsterî, *Tefsiru't-Tüsterî*, thk. Muhammed Bâsil (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1423), 48; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 6/473 vd; Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2/392; Abdulkerim el-Kuşeyrî, *Letâifu'l-İşârât*, thk: İbrahim el-Bisyûnî (Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyye. t.y.), 1/247.

<sup>38</sup> Ebu Ca'fer et-Tûsî, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Habib (Beyrut: Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y.), 2/484, 485.

<sup>39</sup> Muhammed Bâkır Hansârî, *Ravdâtü'l-Cennât fî Ahvâli'l-ulemâ ve's-Sâdât*, thk. Esedullah İsmailiyyân (Tahran: Müessesetü İsmailiyyân, 1390), 8/120-123.

<sup>40</sup> Zemahşerî, *Dîvân*, 547.

<sup>41</sup> Kâdî Abdulcebbar. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*. çev. İlyas Çelebi, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 2/715.

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 (mulki) sandıktır” dersin, şöyle derim: Sana ne zararı 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.”<sup>42</sup>

Zemahşerî Kur’ân i’câzının kaynağı olarak gördüğü kelamın dil ve belâğat özelliklerini, müphemâtın belirlenmesi konusunda uygulamış ve bu esasa dayanmayı müfessirler için bir zorunluluk gördüğünü ifade etmiştir. Müfessirin yukarıdaki ibarede, Nehhâs’ın (338/950) ayetteki zamirlerin birini Hz. Musa’ya, diğerini sandık kelimesine ait gören açıklamalarını kastettiği anlaşılmaktadır.<sup>43</sup> Temel tefsir eserlerinde, Zemahşerî’nin tenkit ettiği yorum bulunmamaktadır.<sup>44</sup>

Zemahşerî “Günahkarların (الذَّائِمِ) yemeğidir.” (Duhân 44/44) ayetindeki الذَّائِمِ 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. O, bu rivayeti, bir kelimenin yerine, aynı anlamı taşıyan başka bir kelimenin getirilmesinin caiz olduğuna delil saymıştır. Bu ayetin tefsiri bağlamında 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.”<sup>45</sup>

Bu açıklamada 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, fıkhıta imamı olan Ebu Hanife’nin Farsça kıraate cevaz veren bu görüşünü kabul etmemiştir. Ondan önce belli başlı tefsirlerde bu ayet bağlamında

<sup>42</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, 3/57.

<sup>43</sup> Ebu Câ’fer Nehhâs, *İ’râbü’l-Kur’ân*, (Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1421,) 3/27.

<sup>44</sup> 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’vîlât*, 7/279; Mâverîdî, *en-Nüket*, 3/401-402; Beğavî, *Meâlimü’t-Tenzîl*, 5/272; Tûsî, *et-Tibyân*, 7/173.

<sup>45</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/161.

manen ya da Farsça kıraat konusuna değinilmemiştir.<sup>46</sup> Mâtürîdî konuya başka bir mezhebî düşünce açısından yaklaşmıştır. O, büyük günah işleyenlerin bu ayet kapsamında olmadığını, çünkü “esîm” kelimesinin müminler için kullanılamayacağı ve bu ifadenin, mutlak günahkâr olan kafirleri kastettiğini belirtmiştir.<sup>47</sup> Ancak Zemahşerî, genel bir tanımlama ile çok günah işleyen kimse olarak tefsir etmiştir. Zemahşerî’den sonra gelen Râzî de (606/1210) Mâtürîdî’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.<sup>48</sup> Zemahşerî’nin, Arap diline duyduğu hayranlık ve ona denk bir dil görmemesi sebebiyle Farsça kıraat konusuna değindiği ve kendisinden sonra gelen Râzî’yi itikâdî konulardaki karşıtlığa rağmen etkilediği anlaşılmaktadır.

## 2. Dinî Çevresi

Zemahşerî, “Nefsini arındıran kurtuluşa ermiş, kötülöklere gömen de ziyan etmiştir.” (Şems 91/9-10) ayetini şöyle tefsir etmiştir: “Kaderiyye, zekkâ ve dessâ fiillerindeki zamirin Allah’a ait olduğunu söyleyerek, Allah’ı kaderi belirlemekle itham etmişlerdir. Bunu, gece gizlice işledikleri kötü eylemlerinin sorumluluğunu yüklenmeyip, onları kurnazlıkla Allah’a nispet etmek için yapmaktadırlar.”<sup>49</sup> Bu ayetlerin tefsirinde Allah lafzını fail gösteren bazı müfessirler; Mukâtil, Taberî, Sa‘lebî (427/1035) ve Beğavî’dir.<sup>50</sup> Mâtürîdî, fiilin hem Allah’a hem de kula nispet edilmesinin caiz olduğunu ifade etmiştir.<sup>51</sup> Şîî müfessir Tûsî, Zemahşerî ile benzer bir tefsir yaparak, söz konusu fiillerdeki zamiri nefse ait göstermiştir.<sup>52</sup> Müfessirin, ayeti kendi mezhebî düşüncesi doğrultusunda yorumlayarak, önceki tefsir geleneğini itikâdî açıdan tenkit ettiği anlaşılmaktadır.

Yukarıdaki açıklamalarında dikkat çeken bir durum Kaderiyye ifadesini, kaderi kabul etmeyenler için değil, kulun özgür iradesini kabul etmeyen Cebriîler için kullanmasıdır. Ayrıca Hasan Basrî’nin (110/728) “Hz. Peygamber Araplara gönderildiğinde, onlar günahlarını Allah’a yükleyen Kaderiyyeden olan mücbire kimselerdi.” dediğini nakletmiştir.<sup>53</sup> Mu‘tezilenin önde gelenlerinden Kâdî Abdulcebbâr; Mu‘tezileye göre Kaderiyyenin Cebriyye ve Müşebbihe olduğunu, bu gruplara göre ise Kaderiyyenin Mu‘tezile olduğunu söylemiştir. “Biz onlara bu lakabı takıyoruz,

<sup>46</sup> Taberî, *Camîu’l-Beyân*, 22/43; Mâtürîdî, *Te’vilât*, 9/210-211; Mâverdî, *en-Nüket*, 5/257; Beğavî, *Meâlimü’t-Tenzil*, 4/1.

<sup>47</sup> Mâtürîdî, *Te’vilât*, 9/210.

<sup>48</sup> Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, 27/664.

<sup>49</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/591.

<sup>50</sup> Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 3/478; Taberî, *Camîu’l-Beyân*, 24/456; Ebu İshak es-Sa‘lebî, *el-Keşf ve’l-Beyân an Tefsîri’l-Kur’ân*, thk. İbn Âşûr, (Beyrut: Daru İhyai’t-Türâsil’l-Arabî, 2002), 10/213; Beğavî, *Meâlimü’t-Tenzil*, 5/260.

<sup>51</sup> Mâtürîdî, *Te’vilât*, 10/543.

<sup>52</sup> Tûsî, *Tibyân*, 10/358.

<sup>53</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/93-94.

onlar da bize aynı lakabı veriyorlar.” diyerek aralarındaki ihtilafa dikkat çekmiştir.<sup>54</sup> Zemahşerî, “Kaderiyye” kavramını mezhebinin tanımladığı şekilde kullanmış ve ayeti Mu‘tezilenin adalet ilkesine bağlı kalarak yorumlamıştır.

### 3. Toplumsal Çevresi

“Süs içerisinde yetiştirilen ve tartışmada açık olamayana mı Allah’a yakıştırıyorlar?” (Zuhruf 43/18) ayeti inkarcıların “melekler, Allah’ın kızlarıdır” şeklinde inançlarını tenkit etmektedir. Zemahşerî’ye göre kadınlar, akıllarının zayıf ve erkeğe göre daha noksan olduğu için tartışma esnasında kendilerini savunacak deliller sunamamaktadırlar. Hatta kadın hakkında, “Konuştuğu zaman delille konuşmayı istemesi çok nadirdir. Böyle yaptığında da kendi aleyhine delillerle konuşur” dendiğini belirtmiştir.<sup>55</sup> Bu açıklamalar, müfessirin çağdaşlarından, Beğavî ve Tabersî’nin (548/1154) ayete yaklaşımları ile örtüşmektedir. Zemahşerî’nin senedsiz naklettiği, kadının tartışmalarda kendi aleyhine delil getirdiği şeklindeki rivayet, bu tefsirlerde Katâde’ye (117/735) nispetle zikredilmiştir.<sup>56</sup>

Erken dönem müfessirlerinden Mukâtil ve Mâtürîdî yukarıdaki ayetin tefsirinde kadının aklen zayıf olduğunu ifade eden bir açıklama yapmamışlardır. Mâtürîdî, ilk olarak ayette putlardan bahsedildiği görüşüne yer vermiştir. İkinci olarak, Mukâtil’in de zikrettiği, kızların daha zayıf ve hilelerinin daha az olması sebebiyle, düşmanlık ve savaş durumunda kendilerini açıkça ifade edemeyecekleri görüşünden bahsetmiştir. Ayetteki ifadenin müşriklerin algısını yansıttığına işaret ederek, kızları hem aciz, zayıf ve noksan olarak nitelemeleri hem de onları Allah’a nispet etmelerinin kınandığını söylemiştir. Katâde’ye nispet edilen rivayete ise yer vermemişlerdir.<sup>57</sup>

Kadınlar hakkındaki başka bir yorumu “Bana bunak demezseniz, şüphesiz ben Yusuf’un kokusunu alıyorum.” (Yûsuf 12/94) ayetinin tefsirinde yer vermiştir. Ayette Hz. Yakub’un kendisi hakkında kullandığı “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 bulunmadığına dikkat çekmiştir. Çünkü kadınlar, gençliğinde bile fikir sahibi olmadıklarından, yaşlandıklarında bunamaları gibi bir durum söz konusu değildir.<sup>58</sup> Bu ayetin tefsiri

<sup>54</sup> Kâdî, Şerh, 2/723.

<sup>55</sup> Zemahşerî, Keşşâf, 4/128-129.

<sup>56</sup> Taberî, Câmiu’l-Beyân, 21/580; Beğavî, Meâlimü’t-Tenzil, 4/156; Ebu’l-Ali et-Tabersî, Mecmeu’l-Beyân, (Beyrut: Daru’l-Fikr, 1994), 9/57.

<sup>57</sup> Mukâtil, Tefsîr, 3/187; Mâtürîdî, Te’vilât, 9/155.

<sup>58</sup> Zemahşerî, Keşşâf, 2/461.



bağlamında kadınlarla ilgili benzer bir açıklama önceki tefsirlerde yapılmamıştır.<sup>59</sup> Zemaşerî'nin dildeki yetkinliğine güvenerek kadınlar hakkındaki öznel fikirlerini dilsel bir zemine yerleştirdiği anlaşılmaktadır.

Zemaşerî'nin bu yaklaşımının tarihî arka planına baktığımızda onun döneminde Selçuklu Devleti'nin eski Türk hukukundaki kadının değerli konumunu devam ettirdiği görülmektedir.<sup>60</sup> Ancak dönemin meşhur veziri Nizamülmülk'ün (485/1092) *Siyasetnamesi*'nde kadın aleyhinde kullanılan ifadeler dikkat çekicidir. Nizamülmülk, tıpkı Zemaşerî gibi kadın aklının kâmil olmadığını söylemiştir. Bu düşüncede Melikşah'ın eşi Terken Hatun'un ihtiraslarının devletin parçalanmasında etkili olmasının rolü bulunmuş olabilir. Nitekim saray kadınlarının, sultana hâkim oldukları zamanlarda, ülkede rezillik, kötülük, fitne ve fesattan başka bir şey görülmediği şeklinde yorumlar yapmıştır. Nizamülmülk, bu algıyı dinî bir temele dayandırmayı ihmal etmeyerek, ilk insan Hz. Adem'in de eşi Hz. Havva'yı dinlediği için cennetten çıkarıldığını hatırlatmış ve bu konuyla ilgili hadislere yer vermiştir.<sup>61</sup> Zemaşerî de saray kadınlarının erkekler konusunda daha tehlikeli hileler bildiklerini ifade etmiştir. İsim vermeden bir alimin, "ben kadınlardan, şeytandan korktuğumdan daha çok korkarım. Çünkü Allah şeytan hakkında, "Şüphesiz şeytanın hilesi zayıftır." (Nisâ 4/76) buyururken, kadınlar hakkında "Şüphesiz sizin tuzağınız çok büyüktür." (Yûsuf 12/28) buyurmaktadır" dediğini nakletmiştir.<sup>62</sup> Zemaşerî'nin yaşadığı dönemde siyâsî sebeplerden ötürü kadın algısında olumsuz değişimler gerçekleştiği ve bunun *el-Keşşâf*'a ve dönemin diğer eserlerine yansdığı anlaşılmaktadır. Ayrıca müfessirin evlenmemeyi tercih etmesinin de<sup>63</sup> kadınlar hakkındaki düşüncelerini etkilemesi muhtemeldir.

"*Seni insanlara bir peygamber olarak gönderdik. Şahit olarak Allah yeter.*" (Nisâ 4/79) ayetinde Hz. Peygamberin elçilik yönüne dikkat çekilmiştir. Zemaşerî'nin ise ayette altını çizmek istediği nokta, Hz. Peygamberin sadece Araplara değil bütün insanlara peygamber olarak gönderildiğidir. Bu vurguyu "sen hem Arapların hem acemlerin peygamberisin" cümlesiyle ifade etmiştir.<sup>64</sup> 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.<sup>65</sup> Tûsî, Beğavî ve Tabersî önceki tefsirleri takip ederek, Hz.

<sup>59</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 16/246; Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 6/286; Ebû Zekerîyya el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, thk. Ahmed b. Yûsuf vd., (Mısır: Daru'l-Mısriyye, t.y.), 2/55; Ebu İshak ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbühü*, thk. Abdulcelil Abdüh Şelebî, (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988), 3/128; Ma'mer b. Müsennâ, *Mecâzü'l-Kur'ân*, thk. Fuâd Sezgin, (Kahire: Mektebetü Hancî, 1381), 1/318; Mâverdî, *en-Nüket*, 3/77; Beğavî, *Meâlimü't-Tenzîl*, 2/513; Tabersî, *Mecmeu'l-Beyân*, 5/350.

<sup>60</sup> Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2016), 310-311.

<sup>61</sup> Nizamülmülk, *Siyasetname*, çev: Nurettin Bayburtlugil, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017), 195 vd.

<sup>62</sup> Zemaşerî, *Keşşâf*, 2/424.

<sup>63</sup> Zemaşerî, *Dîvân*, 159, 550, 571.

<sup>64</sup> Zemaşerî, *Keşşâf*, 1/502.

<sup>65</sup> Mukâtil, *Tefsîr*, 1/243; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 8/561.

Peygamberin nübüvveti üzerinde durmuş, nübüvvetin muhatabı olarak Arap-Acem üyelerine değinmemişlerdir.<sup>66</sup>

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 nübüvmete 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.”<sup>67</sup>

Bu ayetin tefsirinde de Zemahşerî’nin yine kendisinden önceki müfessirlerden farklı bir yaklaşım sergilediği anlaşılmaktadır. Mukâtil, Taberî ve Mâtürîdî ayetin, kendilerini daha kadim bir dine mensup olmaları sebebiyle üstün gören Yahudi ve Hıristiyanlar hakkında olduğunu ifade etmişlerdir.<sup>68</sup> Zemahşerî’nin değindiği, Araplar ile acemlerin eşit olduğu ve nübüvvetin liyakate dayandığı şeklinde bir yorum yapmamışlardır. Zemahşerî’nin ayette neden peygamberin elçiliği yerine, vahyin muhataplarını merkeze alan ve ırklar arası eşitliğin altını çizen bir yorum yaptığını tespit etmek oldukça zordur. Ancak Türk ya da Fars asıllı olduğu iddia edilen müfessirin,<sup>69</sup> Arap milliyetçiliği ve Arapların üstünlüğü düşüncelerine bir tepki geliştirdiği söylenebilir. “Şeyhu’l-Arap ve’l-acem”,<sup>70</sup> “Arapçayı en iyi bilen acem”<sup>71</sup> gibi vasıflarla meşhur olan Zemahşerî’nin Arapları çok sevmekle birlikte onları vahye muhatap olmaları sebebiyle üstün görmediği anlaşılmaktadır. Bu vurgusunda eserini Mekke’de yazması sebebiyle, çevresinde bulunan Arapların tavırlarını gözlemleyerek onlara yönelik bir uyarı yaptığı izlenimi uyanmaktadır.

#### 4. İlmî Çevresi

“Onların durumu, gökten yoğun karanlıklar içinde gök gürültüsü ve şimşekle sağanak halinde boşanan yağmura tutulmuş kimselerin durumu gibidir.” (Bakara 2/19) Zemahşerî’ye göre bu ayet, yağmurun suyunu denizden aldığı iddia edenlerin aksine, yağmurun gökten indiği ve suyunu da gökyüzünden aldığı göstermektedir. Bu iddiasına başka bir ayeti delil getirmiş ve “Gökten içinde

<sup>66</sup> Tûsî, *Tibyân*, 3/296-297; Beğavî, *Meâlimü’t-Tenzil*, 1/666; Tabersî, *Mecmeu’l-Beyân*, 3/115.

<sup>67</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/185.

<sup>68</sup> Mukâtil, *Tefsîr*, 1/81, 82; Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 3/120-121; Mâtürîdî, *Te’vîlât*, 1/580.

<sup>69</sup> Fethi Ahmet Polat, *İslâm Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 64.

<sup>70</sup> Abdüsselâm Enderesbânî, “Fî Sîreti’z-Zemahşerî Cârillah”, neş. Abdülkerim el-Yâfi, *Revne Academie Arabe de Damas*, 57/3 (1982), 370.

<sup>71</sup> Kıftî, *İnbâhu’r-Ruvât*, 3/270.

dolu bulunan dağlar gibi bulutlar indirir.” (Nûr 24/43) ifadesinin kendi görüşünü desteklediğini söylemiştir.<sup>72</sup> Bu görüşüne uygun olarak “Dönüş sahibi göğe yemin olsun ki.” (Târık 86/11) ayetini şöyle açıklamıştır: “Dönüş sahibi gök” ifadesi; Arapların, bulutların yeryüzündeki deniz sularını yüklenip, sonra onu yeryüzüne geri bıraktıklarını zannetmelerinden kaynaklanmaktadır. Ya da yağmurun düzenli yağması konusunda iyimser isteklerini ifade etmek için dönüş sahibi olarak isimlendirmiş olmaları muhtemeldir.”<sup>73</sup>

Zemahşerî yukarıda geçen yorumlarında, yağmurun kaynağının yeryüzündeki sular olduğu düşüncesini, eski Arapların yanlış bilgilerinin bir sonucu olarak sunmuştur. Yağmurun oluşumu ile ilgili bir yorum, önceki tefsirlerde geçmemiştir.<sup>74</sup> Zemahşerî sonrası müfessirlerinden Râzî, Zemahşerî’ye katılarak yağmurun yerdeki suların buharlaşması sonucu oluştuğu görüşünü ayetlere dayanarak reddetmiştir.<sup>75</sup> Bu yorumlardan Zemahşerî döneminde bir tartışma olduğu anlaşılmaktadır. Döneme bakıldığında Gazâlî’nin (505/1111), *Cevâhiru’l-Kur’ân* isimli eserinde, Kur’ân’ın dinî ve fennî ilimlerin hepsiyle alakalı ilkesel bilgiler barındırdığını savunduğu görülmektedir.<sup>76</sup> Aynı dönemde Ömer es-Sâvî (540/1145) ise Sultan Sancar’ın (552/1157) kütüphanesi için kaleme aldığı *er-Risâletü’l-Senceriyye fi kâinâti’l-Unsuriyye* eserinde, güneşin harareti ile yeryüzündeki suların buharlaştıklarını, soğuk havaya rastlayan buharların yoğunlaşarak yağmur halinde geri döndüklerini belirtmiştir.<sup>77</sup> Bu bilgiler, Zemahşerî’nin Kur’ân’ın yalnızca dinî alanla ilgili bütün meseleleri barındırdığı düşüncesiyle<sup>78</sup> değerlendirildiğinde, Gazâlî’nin aksine bilimsel tefsire mesafeli bir yaklaşım sergilemesi beklenmektedir. Ancak burada ayetin lafzî anlamını öncelediği ve dönemindeki bilimsel tartışmalarda Kur’ân’ı esas aldığı görülmektedir. Bu yaklaşımı, onun dinî deliller hiyerarşisinde Kur’ân’ı akıldan sonra gelen ikinci kaynak kabul etmesiyle<sup>79</sup> uyumlu bir görünüm sergilememektedir.

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 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,

<sup>72</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/86.

<sup>73</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/569.

<sup>74</sup> Mukâtil, *Tefsîr*, 1/91; Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 1/333 vd.; Mâtürîdî, *Te’vilât*, 1/396; Sa’lebî, *el-Keşf*, 1/161; Beğavî, *Meâlimü’t-Tenzîl*, 1/91.

<sup>75</sup> Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, (Beyrut: Daru İhyai’t-Türasi’l-Arabî, 1420), 2/317.

<sup>76</sup> Muhammed el-Gazâlî, *Cevâhiru’l-Kur’ân*, thk. Reşid Rıza, (Beyrut: Daru İhyai’l-Ulûm, 1986), 44-47.

<sup>77</sup> Turan, *Selçuklular Tarihi*, 336.

<sup>78</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/467.

<sup>79</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/467.

Allah'ın ateş içinde yanmayan cinsten ağaç yaratmasını engelleyecek hiçbir şey olmadığını söylemiştir. Buna örnek olarak, Türklerin 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.<sup>80</sup>

Söz konusu semender isimli hayvan ile ilgili farklı bilgiler bulunmaktadır. Bunlardan birisi Hint kültürüne göre ateşte yanmayan bir kuş türü olduğudur.<sup>81</sup> Diğer bir açıklamaya göre ise sürüngen familyasından olan semender çoğunlukla nemli bölgelerde saklandığı için bu bölgeler yandığında, sıcaklığın etkisiyle dışarı çıkan semenderlerin ateşi söndürdüğüne inanıldığı şeklindedir.<sup>82</sup> Diğer bir mesele deve kuşunun kızgın ateş parçalarını yemesi ve zarar görmemesi durumu, o dönemde bilinen bir durumdur. Mu'tezilî Câhız (255/869) ve Nazzâm'ın (231/845) deve kuşunun kızgın maddelere karşı midesinin dayanıklılığını ölçmeye yönelik deneysel çalışmalar yaptıkları bilinmektedir.<sup>83</sup> Zemahşerî'nin yukarıdaki yorumlarında Mu'tezile ekolünün önde gelen bu iki kalamcısının zooloji ile ilgili çalışmalarından faydalandığı anlaşılmaktadır.

Hız. 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 ve felsefeden sakınmak gerektiğini ifade etmiştir.<sup>84</sup> Burada, Zemahşerî'nin felsefe eğitimine sıcak bakmadığı görülmektedir. *Atvâku'z-Zeheb* isimli eserinde ise bazı filozofların sözüne kulak verilmemesini, onların ahmaklığa daldıklarını ifade etmiştir.<sup>85</sup>

<sup>80</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/616.

<sup>81</sup> Ebu Tâhir el-Fîrûzâbâdî, *Kamûsü'l-Muhît*, thk. Mektebe Tahkikü't-Türas, (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2005), 1016.

<sup>82</sup> <http://www.herpamura.org/index.php/semenderates?view=featured> (10.09.2019)

<sup>83</sup> Amr el-Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424), 5/167; 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.

<sup>84</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/162.

<sup>85</sup> Zemahşerî, *Atvâku'z-Zeheb* (b.y: Matbaatü Nuhbetü'l-Ahbâr,1304), 11.

Felsefe konusunda başka bir açıklaması, “Peygamberleri onlara apaçık deliller getirince, sahip oldukları bilgi ile şımdılar. 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 ilkinde göre ayet; ahiret hayatı, öldükten sonra diriltirme ve cehennem azabı konusundaki tutumları sebebiyle inkarcılardan bahsetmektedir. Diğer bir yoruma göre ise ayette, “bilgilerine dayanarak şımaranlar” şeklinde bahsedilen kimseler; Yunan oğullarından Dehriyyûn ve filozoflardır. Zemahşerî bu grubun, Allah’ın vahyini işittikleri zaman onu reddederek, kendi ilimlerine nispetle peygamberlerin ilimlerini küçük gördüklerini ifade etmiştir. Sokrat’ın (m.ö. 399), Hz. Musa’yı işittiği zaman “Sen de Musa’ya katılana!” diyenlere, “Biz eğitilmiş bir toplumuz, bizi eğitecek bir kimseye ihtiyacımız yok.” diyerek cevap verdiğini nakletmiş ve filozofların kendi bilgilerini vahiyden daha üstün gördüklerini ifade etmiştir.<sup>86</sup> Zemahşerî’nin Mü’min suresi 83. ayete yaptığı bu te’vilde hem hocası hem öğrencisi olmuş, Mu’tezilî kelamcı İbnü’l-Melâhimî’nin (536/1141)<sup>87</sup> 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.<sup>88</sup> 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.

## 5. Fizikî Çevresi

Zemahşerî, “O, taze et yemeniz ve takınacağınız süs eşyası çıkarmanız için denizi sizin hizmetinize verendir.” (Nahl 16/14) ayetinde fikhî hükümler ile adetler arasındaki ilişkiye değinmiştir. Bu ayette balığın, et olarak ifade edilmesine rağmen fakihlerin, “Bir adam et yemeyeceğine yemin edip, balık yese 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 getirirse bunun gerçekten yadırganacak bir durum olmasını sunmuştur.<sup>89</sup>

<sup>86</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/72.

<sup>87</sup> Enderesbânî, “Fî Sîreti’z-Zemahşerî”, 368.

<sup>88</sup> Ruknüddin İbnü’l-Melâhimî, *Tuhfetü’l-Mütekellimîn fi Reddi ale’l-Felâsife*, thk: Hassan Ansari, (Tahran: Iranian Institute of Philosophy, 2008), 8.

<sup>89</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/546.

Zemahşerî'nin balık eti örneği üzerinden, hükümlerin adetlerle bağlantısına değinmesi, kendisinin farklı adete sahip bir bölgede yetişmesinden kaynaklanmaktadır. Tarih eserlerinde müfessirin memleketi Harizm bölgesinde, balıkçılığın yaygın olduğu ve bölgede et deyince, balık eti anlaşıldığı ifade edilmiştir.<sup>90</sup> Zemahşerî, fakihlerin Harizm yöresinin adetlerine uygun olmayan fetvasını, başka bir bölgede yetişmiş olmalarıyla açıklamıştır.

### **Sonuç ve Öneriler**

Her insan gibi müfessirler de anlama ve yorumlama faaliyetlerini gerçekleştirirken tarihsel ve öznel unsurlardan etkilemiştir. Bu etkileşim kaleme aldıkları tefsir metinlerine yansımıştır. Kur'ân yorumcusunun belli oranda kendi yaşantısı, görüşleri ve sosyokültürel konjonktür doğrultusunda te'viller yaptığı anlaşılmaktadır.

Tefsir metinlerinde, müfessirlerin farklılaşan söylemlerini tarihsel analiz ile değerlendirmenin, yorumların doğru anlaşılmasında ve tefsirlerden daha fazla faydalanılmasında önemli bir yere sahip olduğu görülmüştür. Çalışmada sunulan yöntem ile bir metne yaklaşıldığında müfessirin yorumlarının tarihsel ve toplumsal bağlantısını ortaya koyabilmek mümkün olmuştur.

Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* tefsirinden seçilerek incelenen örneklerde, müfessirin kimi zaman bazı problemleri meselelere cevap verdiği, kimi zaman dönemindeki tartışmalara katılarak tefsiri üzerinden fikir beyan ettiği, kimi zaman da kendi deneyimlerini, duygularını ayetlerin pratiği olarak okuyuculara sunduğu tespit edilmiştir.

Çalışmada metodolojisi ve uygulaması ortaya konan tefsir metinlerinin hermenötik analizi yönteminin geliştirilmesi için önerilerimiz şunlardır:

1. Daha derin bir analiz için incelenen tefsir metni belli konular ile sınırlandırılmalıdır. Örneğin; siyasî söylemin hermenötik analizi, felsefî söylemin hermenötik analizi, tasavvuf hakkındaki görüşlerinin hermenötik analizi gibi.
2. Müfessirin araştırmaya konu olan eseri ve diğer eserlerinde kullandığı ifadeler bir bütünlük içerisinde değerlendirilerek yazarın bütüncül bir portresi çizilebilir.
3. Dil ve edebiyat bölümlerinde uygulanan metin analiz yöntemlerinden ve kaynaklarından istifade edilmelidir.

### **Kaynakça**

---

<sup>90</sup> Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, (Daru Sadr: Beyrut, 1995), 2/395.

- Açıkgenç, Alparslan. *Bilgi Felsefesi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.
- Arslan, Hüsamettin. *Epistemik Cemaat*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2018.
- Beğavî, Hüseyin. *Meâlimü't-Tenzîl fî Tefsîri'l-Kur'ân*. 5 Cilt. thk. Abdurrezzak el-Mehdî. Beyrut: Daru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî. 1420.
- Berger, Peter L. *Sosyolojiye Çağrı Hümanist bir Perspektif*. çev. A. Erkan Koca. İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.
- Câhız. Amr. *Kitâbü'l-Hayevân*. 7 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424.
- Durkheim, Emile. *The Rules of Sociological Method*, çev. W. D. Halls. New York: The Free Press, 1982.
- Ebu Zeyd, Nasr Hâmid. *İlahi Hitabın Tabiatı*. çev. Mehmet Emin Maşalı. Ankara: Otto Yayınları.
- Ebu Zeyd. Nasr Hâmid. *Dinsel Söylemin Eleştirisi*. Ankara: Kitâbiyât, 2002.
- Enderesbânî, Abdüsselâm b. Muhammed. “Fî Sîreti'z-Zemahşerî Cârillah”. nşr. Abdülkerim el-Yâfi. *Mecelletü'l-Mecme'i'l-Arabbiye bi Dimaşk* 3/57 (1982), 365-382.
- Erten, Mevlüt. “Tefsirde Sahabenin Öznelliği”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/27 (2016), 57-90.
- Ess, Josef van. “Ebû İshâk en-Nazzâm Örneği Üzerinden Kelâm-Bilim İlişkisi”. çev. Mehmet Bulğen. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46 (2014). 267-286.
- Ferrâ, Ebû Zekerriyya. *Meâni'l-Kur'ân*. thk. Ahmed b. Yûsuf vd. 3 Cilt. Mısır: Daru'l-Mısriyye, t.y..
- Fîrûzâbâdî, Ebu Tâhir. *Kamûsü'l-Muhît*. thk. Mektebe Tahkikü't-Türas. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2005.
- Gazâlî, Muhammed. *Cevâhiru'l-Kur'ân*. thk. Reşid Rıza. Beyrut: Daru İhyai'l-Ulûm, 1986.
- Göka, Erol vd. *Önce Söz Vardı*. Ankara: Vadi Yayınları, 1996.
- Görener, İbrahim. “Algılama-Anlama ve Tefsir”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 17 (2003) 275-314.
- Görmez, Mehmet. *Sünnet ve Hadisin Anlaşılmasında Metodoloji Sorunu*. Ankara: Otto Yayınları, 2017.
- Hansârî, Muhammed Bâkır. *Ravdâtü'l-Cennât fî Ahvâli'l-ulemâ ve's-Sâdât*, thk. Esedullah İsmailiyyân. 8 Cilt. Tahran: Müessesetü İsmailiyyân, 1390.

Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisine Giriş*. İstanbul: Dem Yayınları, 2012.

İbnü'l-Melâhimî, Ruknüddin. *Tuhfetü'l-Mütekellimîn fi Reddi ale'l-Felâsife*, thk: Hassan Ansari. Tahran: Iranian Institute of Philosophy, 2008.

Kâdî Abdulcebbâr. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*. çev. İlyas Çelebi. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.

Kıftî, Cemalüddin. *İnbâhu'r-Ruvât alâ Enbâhi'n-Nüvât*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabi, 1982.

Kuşeyrî, Abdulkarim. *Letâifu'l-İşârât*, thk: İbrahim el-Bisyûnî. 3 Cilt. Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyye. t.y.

Ma'mer b. Müsennâ. *Mecâzü'l-Kur'ân*, thk. Mehmed Fuâd Sezgin. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü Hancî, 1381.

Martin, J.R. "Close Reading: Functional Linguistics As a Tool For a Critical Discourse Analysis". ed. Len Unswort. *Researching language in Schools and Communities: Functional Linguistic Perspective*. Cassell: London, 2000, 275-303.

Mâtürîdî, Ebu Mansur. *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*. thk. Mecdî Bieslûm. 10 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.

Mâverdü, Ebu'l-Hasen. *en-Nüket ve'l-Uyûn*. thk. es-Seyyid ibn Abdi'l-Maksud. 6 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, t.y.

Mukaddesî, Abdurrahman. *et-Târihu'l-Muteber fi Ebnâi Men Ğaber*. thk. Lecne. 3 Cilt. Suriye: Daru'n-Nevâdir, 2011),

Mukâtil b. Süleyman. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. thk. Mahmud Şehhâte. 5 Cilt. Beyrut: Daru İhyâi'l-Turâs, 1423.

Mücâhid, Ebu'l-Haccac. *Tefsîru Mücâhid*. thk. Muhammed Abdusselam. Mısır: Daru'l-Fikri'l-İslami'l-Hadîse, 1989.

Nizamülmülk, *Siyasetname*, çev: Nurettin Bayburtlugil, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017.

Ok, Üzeyir. "Kur'ân Okumanın "Metalinguistik" Yapısı: Bir Sosyo-kültürel Aktivite Teorisi Yaklaşımı". *İslâmiyât* 6/4 (2003). 151-170.

Özlem, Doğan. *Tarih felsefesi*, (İzmir: Dokuz Eylül Yayınları, 1998),

Öztürk, Mustafa. *Tarih Felsefesi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2020.



- Poland, Blake vd. "Reading Between the Lines: Interpreting Silences in Qualitative Research". *Qualitative Inquiry* 4/2 (1998), 293-312.
- 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.
- Râzî, Fahreddin. *Mefâtihu'l-Ğayb*. 32 Cilt. Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabî, 1420.
- Sa'lebî, Ebu İshak. *el-Keşf ve'l-Beyân an Tefsîri'l-Kur'ân*. thk. İbn Âşûr. 10 Cilt. Beyrut: Daru İhyai't-Türâsil'l-Arabî, 2002.
- Şa'bân, Zekiyüddin. *İslam Hukuk İlminin Esasları*, Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Taberî, İbn Cerîr. *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Şakir. 24 Cilt. b.y.: Müessesetü'r-Risale, 2000.
- Tabersî, Ebu'l-Ali. *Mecmeu'l-Beyân*, 10 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1994.
- Tatar, Burhanettin. "Anlamanın Tabiatı ve Kur'ân'ı Anlama", *Eski Yeni: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi* 27 (2013). 123-129.
- Tatar, Burhanettin. *Hermenötik*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.
- Turan, Osman. *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2016.
- Turhan, Mümtaz. *Kültür Değişmeleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1987.
- Tûsî, Ebu Ca'fer. *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Habib. 10 Cilt. Beyrut: Daru İhyai't-Türâsil'l-Arabî, t.y..
- Tüsterî, Sehl b. Abdillâh. *Tefsiru't-Tüsterî*, thk. Muhammed Bâsil. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1423.
- Weber, Max. *Sosyal Bilimler Metodolojisi*, çev. Vefa Saygın Ögütle, (İstanbul: Küre Yayınları, 2017), 196-222.
- Yâkût el-Hamevî. *Mu'cemü'l-Büldân*. 7 Cilt. Daru Sadr: Beyrut, 1995.
- Zeccâc, Ebu İshak. *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbühü*, thk. Abdulcelil Abdüh Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım. *Atvâku'z-Zeheb fî'l-Mevâız ve'l-Hutab*. b.y: Matbaatü Nuhbetü'l-Ahbâr: 1304.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım. *Dîvânü'z-Zemahşerî*, thk. Fatıma Yusuf el-Haymî (Beyrut: Daru Sadr, 2007),

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım. *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl ve Uyûni't-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl*, thk: eş-Şîrbînî Şerîde. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2012.

Zerkeşî, Bedreddin. *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Mustafa Abdulkadir Atâ, 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, 2005.

## **Hermeneutic Analysis Of Tafsir Texts -Example of Kashesaf Tafsir-**

**Res. Asst. Dr. Şeyma ALTAY**

### **Extended Summary**

The Qur'an has been the subject of understanding, explanation and interpretation activities since the time it was revealed and has created a rich literature in this field. In this study, a method has been developed for the analysis of tafsir works. The aim of the study is to reveal the background of the differences in question by making a hermeneutic analysis of the Qur'an commentaries written by different people in different periods and to establish their connection with the present by determining the actual meaning of the interpretations. The problem of the study is ignoring that tafsirs do not produce suprahistorical and universal information like the text of the Qur'an and that they are written under a certain historicity. In this context, in this article, it has been tried to understand "why he said" rather than "what he said" about a verse. In the study, a method specific to the field of tafsir was followed by making use of various social science methodologies such as history, literature and sociology, especially hermeneutics. The systematic study of such a method trial for the first time increases the importance of the subject.

The first title of this article, which consists of four main parts, is titled "The Commentator as the Subject of Understanding and Interpretation". In this title, the interaction of the commentator with the socio-cultural and subjective elements that affect the world of thought is emphasized and the central role of these elements in the act of understanding is mentioned. In the second title, titled "The Structure of Tafsir Texts", the structure of the Qur'an and the concepts of tafsir and ta'wil developed for its explanation and interpretation were examined. At this point, the structural differences between the text of the Qur'an and the texts of tafsir; resource value, historical validity and information value. Attention is drawn to the necessity of an appropriate methodology in order to understand the divinely sourced Qur'an and the human-sourced tafsir that is the interpretation of the divine.

In the title of "Application of Hermeneutic Analysis to Tafsir Texts", the ways and resources to be followed in order to apply the mentioned methodology to the commentaries are shown. In this context, the interlinear reading technique was used to reach the implicit meanings between the lines of the text, which the author did not express explicitly, and the close reading technique, which takes into account the historical and social context in which the text was built, in order to penetrate the text more deeply. The data to be obtained while applying these techniques were obtained by simultaneous (horizontal) source scanning and diachronic (vertical) source scanning. In the simultaneous literature review, information should be collected about the life and history of the interpreter. The commentator refers to his experiences, issues in society, political and scientific debates through various verses and gives his views on these issues. While this interaction is sometimes reflected in the tafsir with a conscious choice, sometimes it occurs as an unconscious reflection of the environment surrounding his mind, which the interpreter is not aware of. In order to understand the historical context in which the tafsir lived in

simultaneous reading, it is necessary to refer to the books of history and *tabaqât*, as well as the works of contemporary authors with whom the tafsir was related or influenced. In the diachronic literature review, an idea, interpretation or concept in the analyzed tafsir text is compared with the previous tafsir texts and the interaction or differentiations between them are tried to be determined. The person who tries to interpret the Qur'an always applies to the works that have been copyrighted before him as much as he can reach. This preference can be felt in words with an implicit expression as well as manifesting itself clearly. It is important to compare an interpretation with the explanations of the early commentators, especially in recognizing implicit interactions.

There are some limitations of the hermeneutic analysis method. First of all, it is not possible to talk about a method that can reach an absolutely objective result in social sciences. Because the human mind has an extremely complex structure. The causes of ideas or actions may not always be identified. Also, we may not have all the data for a period in history. Another limitation is the possibility of making a wrong inference due to the prejudices or lack of knowledge of the historian trying to establish a connection between the historical data. Therefore, not absolute objectivity, but the highest possible objectivity can be aimed. In this context, the researcher should evaluate each event within its own history, should not choose between documents and should not be a party.

In the last part, hermeneutic analysis was applied to the samples selected from the exegesis of *al-Kashshaf*. The examples discussed here are classified according to the effects of Zamakhshari's personal aspects, religious environment, social environment, scientific environment and physical environment. It has been seen that Zamakhshari's interpretation of writing in Mecca and his evaluation of moving there as a migration is reflected in the verses that mention migration. When the other works of the mufassir and the social situation of his period were examined, it was determined that he migrated to Mecca due to certain problems. In addition, it has been understood that the commentator criticizes some linguistic interpretations that are incompatible with his proficiency in the Arabic language and his views on the *i'jaz* of the Qur'an. Again, it was seen that he used some of the concepts as defined by the Mu'tazila sect of which he belonged, and showed an oppositional approach to other ideas.

It has been understood that some of Zamakhshari's thoughts on women also have subjective and social effects, and these interpretations differ from the tradition of tafsir. It has drawn attention that he was influenced by the teachers who trained him and the scientific environment of the period on subjects that fall within the field of philosophy and some other positive sciences, and that he reacted harshly to some views. It has been seen that he evaluated the jurisprudence according to the geography he lived in in the verses about some *fiqh* issues.

As a result, the study revealed that commentators mostly made comments in line with their own life, views, experiences and socio-cultural conjuncture, and tafsirs can be more useful and more understandable when analyzed considering these situations.

**Keywords:** Tafsir, History, Hermeneutic, Zamakhshari, *al-Kashshaf*.