

Zemahşerî Tefsirinde Emanet Âyeti

Yrd. Doç. Dr. Muhammed COŞKUN*

Öz: Ahzâb 33/72-73. âyetlerinde anlatılan “emanetin arz edilmesi” tefsir geleneğinde farklı şekillerde anlaşılmıştır. Önce Zeccâc (ö. 311/923), Mâtürîdî (ö. 333/944) ve Nehhâs (ö. 338/949) tarafından ifade edilen, daha sonra Zemahşerî (ö. 538/1143) tarafından delillendirilerek öne çıkarılan bir yorum, sonraki tefsir geleneği üzerinde çok etkili olmuş görünmektedir. Özellikle emanetin sunulması (*arz*) ve yüklenilmesine (*haml*) ilişkin ifadelerin mecaza hamledilmesi yaygın bir kabul görmüştür. Zemahşerî'nin yorumu, diğer yorumlar karşısında güçlü bir argümantasyona sahip olsa da kusursuz değildir. Bu yazıda âyetin tefsirindeki ihtilaf noktalarını özetledikten sonra Zemahşerî'nin yorumunda başarılı bir şekilde cevaplandırılmadığı düşünülebilecek soruları sormaya, meseleyi bu yönüyle tartışmaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Emânet, Akıl, İtaat, Zemahşerî. Delillendirme

Zamakhsharî's Interpretation of the Qur'anic Verse of the “Offering the Trust”

Abstract: The expression of “offering the Trust” stated in the Quran, chapter al-Ahzâb (The Joint Forces) 33/ 72-73, is interpreted divergently in the commentary tradition. One of the well-supported interpretation, which is first stated by Zajjâj (d. 311/923), Mâtürîdî (d. 333/944) and Nahhâs (d. 338/949) and supported by evidence by Zamakhsharî, has been quite influential on the commentary tradition later on. Especially the relationship between the terms, “offering of the Trust” (*arđ*) and “undertaking it” (*haml*) is most often taken as a metaphor. Although Zamakhsharî's interpretation has a stronger argumentation than other interpretations, it is not flawless. In this article I am going to discuss difficulties inherent in Zamakhsharî's interpretation. First, I am going to highlight issues of disagreement, then I am going to raise the questions that may not be satisfactorily answered by Zamakhsharî's interpretation.

Keywords: Offering of the Trust, Reason, al-Zamakhsharî, Argumentation

I- Giriş

33/Ahzâb Sûresinin 72. âyetinde *emanet*'in göklere, yere ve dağlara sunulduğu (*arz*), fakat onların bu emaneti yüklenmekten (*haml*) kaçındıkları (*ibâ* ve *işfâk*), bundan çekindikleri, buna karşılık insanın (*el-İnsân*) bu emaneti yüklediği (*haml*) ifade edilmekte, devamında da insanın (*el-İnsân*) çok zalim (*zalûm*) ve çok cahil (*cehûl*) olduğu belirtilmektedir. Tefsir geleneğinde âyetteki *emanet*, sunma (*arz*) ve yüklenme (*haml*) kelimelerinin anlamı üzerinde olduğu gibi “çok zalim” (*zalûm*) ve “çok cahil” (*cehûl*) olarak nitelenen *el-İnsân* kelimesinin bütün insan cinsini içine alıp almadığı üzerinde de farklı yorumlar yapılmıştır. Bu farklılıklara bağlı olarak âyetin metin içindeki bağlamı ile birlikte bir bütün olarak nasıl

* Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.
E-posta: muhammed.coskun@marmara.edu.tr

bir mesaj verdiği konusunda da farklı görüşler mevcuttur. Bu görüşler içerisinde görece daha dikkat çekici olanı başlangıçta Zeccâc (ö. 311/923), Matürîdî (ö. 333/944) ve Nehhâs (ö. 338/949) tarafından ifade edilen, daha sonra Zemahşerî (ö. 538/1143) tarafından gerekçelendirilmesi yapılan yorumdur. Bu yorum diğerlerine kıyasla, metin içi bütünlüğe atıf yapması açısından, daha güçlü görünmekle beraber gerekçelendirmesinde tartışmaya açık noktalar bulunmaktadır. Bu sebeple biz bu yazıda ilgili ihtilaf noktalarını kısaca özetlemek dışında, emanetin ne anlama geldiği ve ayetin genel mesajının ne olduğu gibi hususları büyük ölçüde konu edinmeyip sadece Zemahşerî'ye atfedilen yorumun gerekçelerini ve bu gerekçelerin yeterince güçlü olup olmadığını tartışacağız.

Âyetin tefsirindeki temel ihtilaf noktalarını; a) emanetin ne olduğu, b) emanetin yüklenilmesinin (*hamlül-emâne*) ne anlama geldiği, c) emanetin sunulmasının (*arz*) ve yüklenilmesinin (*haml*) mecazi bir anlatım olup olmadığı şeklinde üç ana kategoride tasnif etmek mümkündür. Bu kategorilerden her birine ilişkin tercihler, diğerlerine ilişkin tercihlerde belirleyici rol oynamaktadır. Yine bu üç kategorideki görüşlerin âyete bütüncül bir mana verecek şekilde ve kendi içerisinde insicamlı olarak tanzim edilmesi de, görüş sahiplerinin farklı düzeylerde dikkate aldıkları bir husus olarak görünmektedir.

a-Emanet

Emanetin ne olduğu konusunda pek çok görüş vardır. Bunlar içerisinde itaat,¹ akıl,² kâinatta Allah'a ve O'nu birliğine delalet eden şeyler,³ hilafet,⁴ dinî yükümlülükler (farzlar ve hadler),⁵ elest bezminde alınan misâk,⁶ marifetullah,⁷ namaz,⁸ insanların birbirlerine bıraktıkları türden emanet,⁹ insanın bedeni,¹⁰ erkek ve kadının avret mahalli ve bunun korunması (iffet),¹¹ tevhit,¹² ilahî isimlerin ve sıfatların tecellisi¹³ gibi görüşler öne çıkmak-

- 1 Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr*, thk. Ahmed Ferîd, Beyrut, 2003, III, 57; Taberî, İbn Cerîr, *Câmiü'l-beyân an te'vilî'l-Kur'an*, thk. Abdülmuhsin et-Türki, Kahire, 2001, XIX, 196; Nehhâs, Ebu Ca'fer, *Me'âni'l-Kur'an*, thk. M. Ali es-Sabûnî, Mekke, 1989, V, 385; Mâverdi, Ali b. Muhammed b. Habib, *en-Nüket ve'l-uyûn*, Beyrut, ts, IV, 428; Zemahşerî, Carullah Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf*, thk. A. Abdülmevcud- Muhammed Muavvid, Riyad, 1998, V, 102; İbn Âşûr, Muhammed Tâhir, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, Tunus, 1984, XXII, 126.
- 2 Kâdi Beydâvi, *Envârü't-tenzil*, İstanbul, ts, II, 254; Şirbîni, Muhammed b. Ahmed, *Tefsîrüs-siraci'l-münir*, Beyrut, ts, III, 340; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XXII, 127.
- 3 Mâverdi, *en-Nüket ve'l-uyûn*, IV, 429; Tûsî, Ebû Ca'fer, *et-Tibyân fi tefsiri'l-Kur'an*, thk. A. Habib el-Âmilî, Beyrut, ts, VIII, 367.
- 4 İbn Kuteybe, *Tefsîru ğaribi'l-Kur'an*, thk. es-Seyyid Ahmed Sakr, Beyrut, 1978, s. 353; İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*, Beyrut, 1984, VI, 428; Konevi, İsmail b. Muhammed, *Hâşiye 'ala tefsiri'l-Beydavi*, nşr. Abdullah M. Ömer, Beyrut, 2001, XV, 434; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XXII, 126.
- 5 Taberî, *Câmiü'l-beyân*, XIX, 197-201; Mâtürîdî, Ebu Mansûr Muhammed, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, thk. Ali Haydar Ulusoy, İstanbul, 2008, XI, 393; Nehhâs, *Me'âni'l-Kur'an*, V, 384; Mâverdi, *en-Nüket ve'l-uyûn*, IV, 428; Râzî, Fahreddin, *Mefâtihu'l-ğayb*, Beyrut, 1981, XXV, 236; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XXII, 126.
- 6 Konevi, *Hâşiye*, XV, 431; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XXII, 127.
- 7 Âlûsî, *Rûhu'l-maânî*, Beyrut, ts, XXII, 102.
- 8 Âlûsî, *Rûhu'l-maânî*, XXII, 102
- 9 Taberî, *Câmiü'l-beyân*, XIX, 201-202; Mâverdi, *en-Nüket ve'l-uyûn*, IV, 429; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XXII, 127.
- 10 Şevkânî, *Fethü'l-kadîr*, Beyrut, ts, IV, 308.
- 11 Taberî, *Câmiü'l-beyân*, XIX, 200; Mâverdi, *en-Nüket ve'l-uyûn*, IV, 428; İbn Kesir, İmadüddin Ebu'l-Fidâ, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-azîm*, thk. M. es-Seyyid Muhammed vd, Kahire, 2000, XI, 251.
- 12 Mâtürîdî, *Te'vilât*, XI, 393; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, thk. Rıza Ferec, Beyrut, 2012, III, 508; Kuşeyri, Abdülkerim, *Letâifü'l-işârât*, nşr. A. Hasan Abdurrahman, Beyrut, 2007, III, 46; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XXII, 127.
- 13 Âlûsî, *Rûhu'l-maânî*, XXII, 99; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XXII, 127.

tadır. İbn Âşûr (ö. 1973) bu görüşleri beş ana başlık altında toplar. Buna göre emanetin şer'i yükümlülükler ve ibadet-itaat gibi anlamlara geldiği söyleyen görüşler birinci grubu; itikat ve inanç konuları ile ilgili olduğunu ifade eden görüşler ikinci grubu; ihanetin zıddı anlamındaki emanet anlamını vurgulayanlar üçüncü grubu, akıl görüşü dördüncü grubu, hilafet görüşü ise beşinci grubu oluşturmaktadır. İbn Âşûr'a göre insana yüklendiği ifade edilen emanetin muhakkak insan fitratında yerleşik bir özellik olması gerekir, çünkü aksi durumda vahye muhatap olmayan ve şeriatından haberdar olmayan kimselerin bu emaneti yüklenmemiş olduğu sonucu çıkar.¹⁴ Âlûsî (ö. 1127/1715) emanet kelimesini insanın bedeni, avret mahalli gibi uzuvlar şeklinde yorumlamanın iltifata değer olmadığını kaydetmekte, bu doğrultudaki rivayetlerin, sahih kabul edilmeleri durumunda bile bu anlamlara delalet etmeyeceğini söylemektedir.¹⁵ Bir diğer görüş Süddî'den (ö. 127/744) nakledilir; buna göre emanet, Âdem Aleyhisselamın, oğlu Habil'i diğer oğlu Kâbil'e emanet etmesi, onun da bu emanete hıyanet etmesidir.¹⁶ Şevkânî (ö. 1250/1834) bu yorumu şiddetle eleştirmekte, dilsel açıdan hiçbir tutarlılığı olmadığı gibi rivayet ve mantık açısından da zayıf olduğunu ifade etmektedir.¹⁷

Rivayetlerde emanetin Allah tarafından insana yüklenen mükellefiyetler olduğu yönünde ifadeler mevcuttur. Ancak bu hususlar rivayetlerde tekil olarak ifade edilmiş, kiminde namazdan, kiminde abdestten, zekâtta, Ramazan orucundan, kiminde diğer ibadetlerden söz edilmiştir.¹⁸ Yine itaat, sevap-günah gibi kavramlar da rivayetlerde emanetin anlamı çerçevesinde zikredilmektedir.¹⁹ Buna karşılık akıl, hilafet, misâk, marifetullah vb. görüşler, sözü edilen emanetin sadece insanda bulunan, kâinattaki diğer varlıklarda bulunmayan özellikler olması açısından bu kelimeye yüklenmiş anlamlar olarak değerlendirilebilir.

b-Emanetin Yüklenilmesi (*Hamlü'l-emâne*)

Arz edilen bu emanetin insan tarafından yüklenmesine (*haml*) karşılık dağların, göklerin ve yerin bundan kaçınmaları ve ürpermeleri (*ibâ ve işfâk*) iki farklı şekilde anlaşılmıştır. İlkinde göre bu ifadeler zâhir (kelimeden ilk etapta anlaşılan ve baskın olan) anlam üzeredirler; yani *haml* kelimesi *yüklenmek*, *üstlenmek* anlamına, *ibâ* ve *işfâk* kelimeleri ise *yüklenmekten kaçınmak*, *korkmak* gibi anlamlara gelmektedir. Buna göre Allah emaneti yere, göklere ve dağlara arz etmiş, fakat onlar bu emaneti yüklenmekten çekinmişler, bu yüzden yüklenmek istememişler, insan ise (bir tür cüretkârlık göstererek, haddini bilmeyerek) yüklenmiştir.²⁰ Bu durumda emanetin sadece insanda bulunan, cansız varlıklarda bulunmayan bir hususiyet olması gerekmektedir.²¹ Çünkü bu yoruma göre cansız varlıklar (yer, gökler ve dağlar) bu emaneti yüklenmek istememiş, dolayısıyla yüklenmemiş olmaktadır. Bunun neticesinde ise emanetin akıl, şer'i mükellefiyetler, misâk, hilafet seçeneklerinden birine

14 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XXII, 127.

15 Âlûsî, *Rûhu'l-maânî*, XXII, 97.

16 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XIX, 203; Mâverdi, *en-Nüket ve'l-uyûn*, IV, 428; Kurtubî, *el-Câmiu li-ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Abdürrezzak el-Mehdi, Beyrut, 2007, XIV, 226; Semerkandî, Ebu'l-Leys, *Bahru'l-ulûm*, thk. A. Muhammed Muavvîd- A. Ahmed Abdülmevcud, Beyrut, 1993, III, 63.

17 Şevkânî, *Fethü'l-kadîr*, IV, 308-309.

18 bk. Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer, *Tefsîriü'l-Kur'an*, thk. Yâsir b. İbrahim- Ğuneym b. Abbas, Riyad, 1997, IV, 313.

19 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XIX, 200-201.

20 Mâverdi, *en-Nüket ve'l-uyûn*, IV, 429; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, VI, 428.

21 Bu hususu Gazâlî de ifade etmiştir. bk. Gazâlî, Ebû Hâmid, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, Beyrut, ts, III, 14.

göre anlamlandırılması gerekmektedir. Çünkü emaneti (örneğin) itaat olarak tanımladık-tan sonra *haml*, *ibâ* ve *işfâk* kelimelerine bu ilk görüşteki anlamı vermek, cansız varlıkların Allah'a itaat etme özelliğine sahip olmadıkları anlamına gelecektir. Oysa bu ayetin tefsirinde müfessirlerin sıklıkla atıf yaptıkları gibi Kur'an (örneğin Râd 13/15; Hacc 22/18), canlı cansız bütün varlıkların Allah'a kulluk/itaat ettiklerini çeşitli şekillerde ifade etmektedir. İkinci görüşe göre ise emanetin yüklenilmesi (*hamlül-emâne*) emanete ihanet etmek, yani emanet olarak verilen şeyin hakkını yerine getirmemek anlamına gelir.²² Çünkü bir şeyi yüklenmiş olmak, onun insanın sırtında bir yük, görev olarak mevcudiyetinin devamını ima etmektedir. Bu ise söz konusu görevin insanın uhdesinden henüz kalkmamış olduğu, yani yerine getirilmediği anlamına gelir. Bu anlam üzerinden düşünüldüğünde, göklerin, yerin ve dağların emaneti yüklenmekten kaçınmaları, emaneti hakkıyla ifâ etmeleri anlamına gelecektir. Dolayısıyla göklerin, yerin ve dağların *ibâ* ve *işfâk* tavrı içinde olmaları, emaneti üstlenmeyi kabul etmeyip geri çevirmek şeklinde değil, onun hakkını vermek, gereğini bihakkın yapmak şeklinde anlaşılacaktır. Görüleceği üzere bu görüşte *haml* kelimesine ilk etapta akla gelen baskın (*zâhir*) anlamın tam aksi bir istikamette mana verilmiştir. Bu tercihin delillendirilmesi Zemahşerî tarafından yapılmıştır ve yazımızın ana konusunu teşkil edecektir.

c- Mecaz-Temsil Tartışması

Emanet kelimesine hangi anlam verilirse verilisin, adına emanet denilen bir şeyin gök-lere, yere ve dağlara (cansız varlıklara) sunulması, bu sunumun keyfiyeti ihtilaf konusu olmuştur. Acaba bu sunum gerçekten yaşanmış mıdır yoksa burada mecazi bir anlatım mı söz konusudur? İlk görüşe göre bu hadise gerçekten yaşanmıştır ve Allah bu cansız varlıklara o esnada bu sunumu anlayabilecekleri akıl gücü vermiş, onlar da bu akıl sayesinde, kendilerine yapılan bu teklifi değerlendirmiş ve kabul etmemeyi tercih etmişlerdir.²³ Daha sonra Allah onlardan bu akli geri almıştır. Bu görüşte olanlar söz konusu arzın lüzûm (zorunluluk) içeren, yani zorunlu olarak kabul edilmesi gereken bir arz değil, muhataba kabul ve ret seçeneği sunmak şeklinde bir arz olduğunu ifade etmişlerdir.²⁴ Çünkü Allah'ın herhangi bir varlığa belli bir görevi lüzûm içerecek şekilde arz etmesine rağmen o varlığın bundan kaçınmış olduğunu düşünmek, ilahî kudret açısından muhaldir. Bu izah Hasan-ı Basrî'nin (ö. 110/728) görüşü olarak da nakledilmiştir.²⁵

İkinci görüşe göre burada temsîli bir anlatım söz konusudur. Anlatılmak istenen; emanet mükellefiyetinin dağların, göklerin ve yerin dahi taşımaktan çekinecekleri kadar ağır bir sorumluluk olduğu düşüncesidir.²⁶ Zemahşerî'nin savunduğu bu görüşün delilleri ilerde genişçe ele alınacaktır. Yine bu görüşle aynı minvalde olmak üzere, cansız varlıkların bu teklifi kabul etmeyecek (edemeyecek) şekilde yaratılmış oldukları, dolayısıyla buradaki sunumun (*arz*), yaratılışın keyfiyetine delalet eden bir ifade olduğu söylenmiştir. Bu görüşte olanlara

22 bk. Zeccâc, *Me'ânî'l-Kur'an*, thk. Abdülcelil Şelebi, Beyrut, 1988, IV, 238; Mâtürîdî, *Te'vilât*, XI, 395; Nehhâs, *Me'ânî'l-Kur'an*, V, 386; Zemahşerî, *Keşşâf*, V, 102.

23 Nehhâs, *Me'ânî'l-Kur'an*, V, 386; Sem'ânî, *Tefsîrül-Kur'an*, IV, 313; Kuşeyri, *Letâifü'l-işârât*, III, 46, Âlûsî, *Rûhu'l-ma'ânî*, XXII, 97.

24 Mâtürîdî, *Te'vilât*, XI, 394-395; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, VI, 428.

25 Semerkandî, *Bahrü'l-'ulûm*, III, 63.

26 Zemahşerî, *Keşşâf*, V, 102-103; Tabersî, *Mecmau'l-beyân*, VIII, 142.

göre bu arz, *arz-ı hilka't*'tir, yani Allah bu varlıkları sözü edilen emaneti taşıyamayacak bir yaratılışta yaratmıştır. Anlatılmak istenen husus budur.²⁷

Üçüncü bir görüşe göre ise âyetteki '*ale's-semâvâti ve'l-arzi ve'l-cibâli* [göklere, yere ve dağlara] ifadesi '*alâ ehli's-semâvâti ve'l-arzi ve'l-cibâli* [göklerin, yerin ve dağların ehline, halkına] anlamında olup *ehl* kelimesi hafz edilmiştir.²⁸ Bu *ehl* ifadesi ile de genellikle meleklerin kast edildiği söylenmiştir.²⁹ Âlûsî bu görüşün Mu'tezile'den [Ebû Ali] el-Cübbâî'ye atfedildiğini belirtmekte ve "kayda değer bir görüş değildir" [*leyse bi-şey'm*] şeklinde değerlendirmektedir.³⁰

d- "el-İnsân" Kelimesinin Kapsamı

Âyette "çok zalim" (*zalûm*) ve "çok cahil" (*cehûl*) olarak nitelenen *el-İnsân* kelimesi bir görüşe göre bütün insanları kapsayan genel bir ifadedir.³¹ Bu Sa'leb'in (ö. 291/903) görüşü olarak nakledilir. Bir diğer görüşe göre ise *el-İnsân*'dan maksat Hz. Âdem'dir. Bu görüş Hasan-ı Basrî'ye atfedilmiştir.³² İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1200) -ilginç bir şekilde- bunun cumhuriyet (çoğunluğun) görüşü olduğunu kaydetmektedir.³³ İbnü'l-Cevzî'nin bu kaydı ilginçtir, çünkü eğer hadise yaratılışın başlangıcında gerçekleşmiş ise, o zaman Hz. Âdem'in şahsında bütün insanlıktan söz ediliyor olması gerekir. Diğer seçenekler söz konusu ise, o zaman Hz. Âdem'in "çok zalim" (*zalûm*) ve "çok cahil" (*cehûl*) olarak nitelendirilmesini anlamlandırmak zorlaşmaktadır.³⁴ Diğer taraftan Zeccâc, Nehhâs (ö. 338/949), Sem'ânî (ö. 428/1096) ve İbnü'l-Cevzî gibi müfessirler Hasan-ı Basrî'ye, *el-İnsân* kelimesi ile kâfir ve münafık kimselerin kast edildiği şeklindeki görüşü de atfetmiştir.³⁵ Zeccâc'ın naklinde Hasan-ı Basrî bu görüşünü, "kâfir ve münafık emaneti yüklenmiş, fakat gereğini yerine getirmemişlerdir" şeklinde delillendirmektedir. Bu da, Hasan-ı Basrî'ye ait olan (asıl) görüşün bu olduğu düşüncesini güçlendirmektedir. Bu teyidin ardından Zeccâc aynı görüşü, devamında gelen âyetlerde münafıklardan ve kâfirlerden söz edilmesine ve itaat ehli olan peygamberler ve siddiklara "çok zalim" (*zalûm*) ve "çok cahil" (*cehûl*) demenin mümkün olmayışına değinerek gerekçelendirmektedir.³⁶ Bir başka görüşe göre ise *el-İnsân*'dan maksat Kâbil'dir. İbnü'l-Cevzî bu görüşü Süddî'ye (ö. 127/744) atfetmektedir.³⁷

II- Zemahşerî'nin Yorumu ve Argümantasyonu

Öncelikle "Zemahşerî'nin yorumu" ifadesinin bu yorumun ilk kez Zemahşerî tarafından yapıldığı anlamına gelmediğini belirtmek gerekmektedir. Çünkü bu yorum Zeccâc,

27 Mâtürîdî, *Te'vilât*, XI, 394; Tûsî, *et-Tibyân*, VIII, 367.

28 Nehhâs, *Me'âni'l-Kur'an*, V, 383; Tabersî, Fadl b. Hasan, *Mecmau'l-beyân*, thk. S. Haşim el-Mahallâtî, Beyrut, 2009, VIII, 141; Sem'ânî, *Tefsîrül-Kur'an*, IV, 313; Kuşeyri, *Letâifül-işârât*, III, 46.

29 Mâverdi, *en-Nüket ve'l-uyûn*, IV, 429; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, VI, 428; Semerkandi, *Bahru'l-'ulûm*, III, 63; Tûsî, *et-Tibyân*, VIII, 367.

30 Âlûsî, *Rûhu'l-ma'ânî*, XXII, 97.

31 Mâverdi, *en-Nüket ve'l-uyûn*, IV, 430.

32 Mâverdi, *en-Nüket ve'l-uyûn*, IV, 430.

33 İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, VI, 429.

34 bk. Tabersî, *Mecmau'l-beyân*, VIII, 142.

35 Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'an*, IV, 238; Nehhâs, *Me'âni'l-Kur'an*, V, 387; Sem'ânî, *Tefsîrül-Kur'an*, IV, 313; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, VI, 428.

36 Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'an*, IV, 238.

37 İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, VI, 429.

Mâtürîdî, Nehhâs, Tûsî (ö. 460/1067) gibi Zemahşerî öncesinde yaşamış müfessirler tarafından kaydedildiği gibi Zemahşerî ile çağdaş olan Tabersî (ö. 548/1153) tarafından da kaydedilmiştir. Tûsî bu yorumu Mu'tezil'e'den Ebu'l-Kâsım el-Belhî'ye (ö. 319/913) atfederek,³⁸ Tabersî ise (en azından temsil/mecaz görüşünü, bu görüşün gerekçelerini ve âyetteki *haml* kelimesine "ihânet" anlamını vermeyi) Ebû Ali el-Cübbâî'ye (ö. 303/915) atfederek³⁹ nakletmektedir. Bu da söz konusu yorumun bütün bir tefsir literatüründe olduğu gibi Mu'tezile tefsir geleneğinde de Zemahşerî öncesinde açık ve güçlü bir mevcudiyetinin bulunduğunu gösterir. Diğer taraftan Zemahşerî, birazdan "Zemahşerî'nin yorumu" olarak aktaracağımız yorumu tek seçenek olarak sunmayıp ikinci bir görüş daha vermekte ve bu görüşlerden herhangi birini diğerine tercih ettiğini ihsas edecek hiçbir kayda yer vermemektedir. Bahse konu olan bu yorumun belki Zemahşerî ile birlikte şöhret ve meşruiyet bulmuş olduğu söylenebilir ve ancak bu açıdan bunun "Zemahşerî'nin yorumu" olduğu ifade edilebilir.

a- Emanet: itaat

Zemahşerî tarafından belirli ölçüde delillendirilmiş olan bu görüşü, doğrudan Keşşâf metindeki pasajlar üzerinden değerlendireceğiz. Öncelikle Zemahşerî, âyetin metin içi bağlamını öne çıkaracak şekilde, bir önceki âyete Allah'a ve peygambere itaat etme konusunun zikredildiğine dikkat çekmekte ve devamında gelen "emanet ayeti" ile "Allah'a ve peygambere itaat etme"nin önemini vurgulandığını ifade etmektedir;

لما قال [وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ] وعلق بالطاعة الفوز العظيم، أتبعه قوله [إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ] وهو يريد بالأمانة الطاعة، فعظم أمرها وفخم شأنها،

Hak Teâlâ önce "her kim Allah'a ve Resûlüne itaat ederse [büyük başarıya nail olur]" buyurup "büyük başarı"yı "itaat" ile ilişkilendirmiş olduğu için, bunun hemen devamında "biz emaneti... arz ettik" buyurmuştur ki, bu emanet ile "itaat"i kast etmektedir. Böylelikle emanetin önemini ta'zim etmiş, durumunu yüceltmış olmaktadır.⁴⁰

Böylece Zemahşerî ilk etapta *emanet* kelimesine *itaat* anlamının verilmesini, siyak-sibak ilişkisi çerçevesinde delillendirmiş olmaktadır. Haddizatında kelimeye bu anlamın verilmesi rivayetlerle de gerekçelendirilebilir. Dolayısıyla Zemahşerî'nin bu noktadaki argümantasyonunun yeterince güçlü olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü gerçekten de emanet kelimesine "itaat" anlamı verildiğinde, 72. âyette konu olan emanetin göklere, yere ve dağlara arz edilmesi meselesi, 69-70. âyetlerdeki konu ile güçlü bir şekilde irtibatlandırılmış olacaktır. 69-70. âyetlerde surenin başında da işaret edilen bir konuya değinilmektedir. Konu Hz. Peygamber'in Zeyneb bt. Cahş ile evliliği çerçevesinde gelişen hadiselerdir. Bilindiği gibi bu evlilik esnasında münafıklar ve yahudiler, Zeyneb bt. Cahş'ın daha önce Hz. Peygamber'in azatlı kölesi ve ardından evlatlığı olan Zeyd b. Harise ile evli olmasından yola çıkarak "Muhammed oğlunun eski eşiyle evleniyor" şeklinde bir yaygara koparmışlar, böylece müminleri etkilemek istemişlerdir. Surenin 40. âyetinde [Muhammed aranızdan hiçbir erkeğin babası değildir] denilirken, onun Zeyd b. Harise'nin gerçek babası olmadığı, dolayısıyla münafıkların ve yahudilerin "Muhammed oğlunun eski eşiyle evleniyor" şeklindeki yaygaralarına

38 Tûsî, *et-Tibyân*, VIII, 367.

39 Tabersî, *Mecmau'l-beyân*, VIII, 141.

40 Zemahşerî, *Keşşâf*, V, 102.

itibar edilmemesi gerektiği ifade edilmiştir. Taberî, 40. âyetteki vurgunun bu olduğunu çok açık bir şekilde ifade etmektedir.⁴¹

İşte bu yaygara Medine’de bazı müslümanları da etkilemiş olmalıdır ki, sûrede müminlere sitemkâr bir dille hitap edilmekte, [“Allah ve Resûlü bir konuda belli bir hüküm/karar verdikten sonra hiçbir mümin erkek ve kadının o konuda başka bir tercihte bulunması söz konusu olamaz” (Ahzâb 33/36)] denilmektedir. Bu ifadelerde Zeynep bt. Cahş ve kardeşinin kast edildiği müfessirler tarafından ifade edilmiştir.⁴² Bu çerçevede 69-71. âyetlerde şöyle denilmektedir;

Ey İman edenler! Vaktiyle Musa’ya eziyet eden kimseler gibi olmayın. Bakın, Allah Musa’yı onların söylediklerinden temize çıkarmıştı. Kaldı ki Musa, Allah katında çok değerli idi. Ey İman edenler! Allah’tan korkun ve doğru söz söyleyin ki Allah da sizin işlerinizi ıslah etsin ve günahlarınız bağışlasın. *Her kim Allah’a ve Resulüne itaat ederse*, büyük bir başarıya nail olmuş demektir.

Bu ifadelerin hemen ardından emanetin göklere, yere, dağlara arz edilmesinden söz edilmesi, bu emanetin Allah’a ve peygambere itaat etmekle bir ilgisinin olduğunu düşündürmektedir. Bu da, emanet kelimesine verilen anlamlar içerisinde “itaat” seçeneğinin tercih edilmesini yeterli ölçüde delillendirmiş olmaktadır.

b- Birinci Yorum

Zemahşerî bunun ardından âyetin devamındaki ifadelerin iki türlü yorumlanabileceğini söylemekte ve ilk yorumu vermektedir;

وفيه وجهان، أحدهما: أن هذه الأجرام العظام من السماوات والأرض والجبال قد انقادت لأمر الله عز وعلا انقياد مثلها- وهو ما يتأتى من الجمادات- وأطاعت له الطاعة التي تصح منها وتليق بها- حيث لم تمتنع على مشيئته وإرادته إيجادا وتكويناً وتسوية على هيات مختلفة وأشكال متنوعة، كما قال [قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ] وأما الإنسان فلم تكن حاله- فيما يصح منه من الطاعات ويليق به من الانقياد لأوامر الله ونواهيته، وهو حيوان عاقل صالح للتكليف- مثل حال تلك الجمادات فيما يصح منها ويليق بها من الانقياد وعدم الامتناع،

Burada iki yorum vardır. İlki şöyledir: Şu devasa fiziksel hacme sahip olan gökler, yer ve dağlar, kendileri gibi olan varlıkların Allah’a boyun eğme biçimlerinde- cansız varlıklardan sadır olacak şekilde- Allah’a boyun eğmişler, kendilerinden sadır olması mümkün olacak tarzda ve kendilerine yaraşır şekilde O’na itaat etmişlerdir. Nitekim bu varlıklar Allah’ın kendilerini farklı şekillerde ve çeşitli biçimlerde yaratması, var etmesi ve düzenlemesi konusundaki irade ve meşietine karşı çıkmamışlar, bundan imtina etmemişlerdir. Bu husus, [“(yer ve gök) ‘itaatkâr olarak geldik’ dediler” (Fussilet 41/11)] âyetinde de ifade edilmiştir. İnsanın ise -akıl sahibi ve mükellefiyete uygun bir canlı olduğu halde- kendisinden sadır olması mümkün olan itaati gösterme

41 Taberî, *Câmiu’l-beyân*, XIX, 121.

42 bk. Taberî, *Câmiu’l-beyân*, XIX, 112-113; Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, XXV, 212.

ve kendisine yaraşacak şekilde ilahî emirlere ve yasaklara boyun eğme konusundaki durumu, bu cansız varlıkların kendilerinden sadır olacak ve kendilerine yaraşacak şekilde Allah'a boyun eğme ve imtina etmeme konusundaki durumları gibi olmamıştır.⁴³

Buna göre âyette kâinattaki cansız varlıkların (göğlerin, yerin ve dağların) kendi varlık tarzlarına uygun bir biçimde Allah'a itaat etmekte oldukları, O'na karşı gelmedikleri, fakat insanın akıl sahibi bir canlı olarak bu durumda olmadığı, Allah'a itaat konusunda kusurlu olduğu ifade edilmiş olmaktadır. Oysa âyetteki ifadelerin zahir [düz/doğrudan] anlamı böyle değildir. Zahir anlama göre emanet yere, göklere ve dağlara sunulmuş, onlar bu emaneti yüklenmekten çekinmişler, insan ise çekinmeyip yüklenmiştir. Yani Zemahşeri'nin burada ifade ettiği anlam, âyetten ilk okunuşta akla gelen anlamın dışındadır. Dolayısıyla âyetten bu anlama ulaşabilmek için öncelikle buradaki *arz* (sunum) hadisesinin ve cansız varlıkların bu teklifi kabul etmemelerinin (*ibâ* ve *işfâk*) mecaz olduğunun ortaya konulması, daha sonra da *haml* kelimesinin yüklenmek değil, gereğini yapmamak, emanete hıyanet etmek anlamına geldiğinin kanıtlanması gerekmektedir. Bir diğer önemli sorun ise, emanet kelimesi her ne kadar itaat anlamına geliyor olsa da, âyette neden doğrudan "itaat" kelimesinin değil de "emanet" kelimesinin kullanıldığının izah edilmesidir. Böylece âyetin tefsirinin tam bu noktasında üç temel soru ortaya çıkmaktadır;

- a) *Arz* (sunum) hadisesinin ve cansız varlıkların bu teklifi kabul etmemelerinin (*ibâ* ve *işfâk*) mecaza hamledilmesinin gerekçesi nedir?
- b) *Haml* kelimesine, zahir anlamı terk ederek, "emanete hıyanet etmek" anlamının verilmesinin gerekçesi nedir?
- c) Âyette *itaat* kelimesinin yerine *emanet* kelimesinin kullanılmış olmasının sebebi nedir?

Bu sorulara verilen cevaplar Zemahşeri tefsirinin gücünü gösterdiği gibi zayıf noktalarını da göstermektedir. Diğer taraftan bu soruların Zemahşeri öncesi tefsir geleneğinde bu denli açık bir şekilde sorulmamış (bu meselelerin konu edilmemiş) olması, Zemahşeri'nin özgün ve güçlü yanını göstermekte, sorulara verilen cevapların tartışmaya açık olması ise yapılan yorumun zayıf yönlerini teşkil etmektedir. Elbette bu sorular metinde bizim ifade ettiğimiz şekilde açıkça sorulmamakta, ancak cevaplandırılmak suretiyle zımnen sorulmuş olmaktadır. Zemahşeri'nin ilk iki soruya ilişkin cevabı sarıh bir şekilde anlaşılır olduğu halde, üçüncü soru ve bu soruya verilen cevap metinde açık olmayıp belirli bir yorum dolaşımıyla anlaşılabilir niteliktedir. Yani aşağıdaki ifadenin böyle bir soruya cevaben söylenmiş olup olmadığı, yorum gerektirmeyecek açıklıkta değildir;

والمراد بالأمانة: الطاعة، لأنها لازمة الوجود، كما أن الأمانة لازمة الأداء.

Emanet ile kast edilen "itaat"tir, çünkü itaat varlık itibariyle zorunluluk arz eder (*lâzimetü'l-vücûd*), emanet ise edâ (yerine getirilme) açısından zorunluluk (*lâzimetü'l-edâ*) arz eder.⁴⁴

43 Zemahşeri, *Keşşâf*, V, 102.

44 Zemahşeri, *Keşşâf*, V, 102.

Emanet ile *itaat* kelimeleri arasında kurulan bu benzerlik, bu kelimelerden birinin diğerinin yerine kullanılmış olmasının gerekçesi gibi görünmektedir. Çünkü *emanet* ile *itaat* arasında burada ifade edilen benzerliğin olması, *emanet* kelimesinin *itaat* anlamına geldiğini kanıtlayacak bir argüman olamaz. Zira eğer bu benzerlik böyle bir kanıt teşkil etseydi, Arap dilinde uzmanlıkları konusunda kuşku bulunmayan büyük müfessirlerin ve onlardan önce tabiîn devri âlimlerinin bu kelimeye başka anlamlar vermiş olmalarını izah etmek mümkün olmazdı. Dolayısıyla Zemahşerî'nin buradaki ifadesi *emanet* kelimesine *itaat* anlamının verilmesinin gerekçesi değil, -*emanet* kelimesine *itaat* anlamının verilmesi metin içi siyak üzerinden delillendirildikten sonra-, âyette neden doğrudan *itaat* kelimesinin değil de, *emanet* kelimesinin tercih edilmiş olduğunun gerekçesi olmalıdır. Eğer bu yorumumuz doğru ise, yani burada Zemahşerî âyette doğrudan *itaat* kelimesinin kullanılmayıp onun yerine *emanet* kelimesinin kullanılmış olmasını delillendirmek istiyorsa, ortaya koyduğu bu argüman yeterli görünmemektedir. Diğer taraftan bu yorumumuzun yanlış olması durumunda, yani Zemahşerî'nin bu ifadesinin *emanet* kelimesinin *itaat* anlamına geldiğini delillendirmeye matuf olduğunu düşünmemiz halinde de, söz konusu delillendirme sorunludur. Çünkü belli durumlarda belli kelimelerin kullanılması, kelimeler arası ilişkiler ya da kelimeler ile varlıklar arasındaki ilişkiler üzerinden değil, ancak dilin toplumsal boyutu üzerinden gerekçelendirilebilir.⁴⁵ Diğer deyişle kelimeler ile anlamlar arasındaki ilişki mantıksal değil, rastlantısaldır.⁴⁶ Yani hangi kelimenin hangi durumda kullanılacağı, *kelime* ile *durum* arasında mantıksal bağlantı kurularak verilen bir karar değil, dil içerisinde o tür durumlarda o kelimenin kullanılıp kullanılmadığına bakılarak verilebilecek bir karardır. Çünkü biz belli bir durumu ifade etmek için bir kelime kullandığımız zaman, muhatabımızın o kelimedenden tam da o durumu anlayacağını varsayabiliriz. Bu da, o kelimenin o durumu ifade etmek üzere kullanılması konusunda önceden sağlanmış toplumsal bir mutabakatın var olmasını gerektirir. Aksi durumda muhatabımızdan söylediğimiz sözü mevcut dilbilgisi üzerinden anlamasını değil, kullandığımız kelime ile o kelimeyi ilişkilendirdiğimiz durum arasındaki mantıksal bağlantıyı tam da bizim kurduğumuz gibi kurmasını beklemiş oluruz. Takdir edileceği üzere böyle bir beklenti, iletişim imkânını tehdit edecek boyutlar içerir. Haddizatında (Zemahşerî'nin de içerisinde yer aldığı) Mu'tezile geleneğinde dil-varlık ilişkisinin toplumsal boyutu vurgulanmış, dillerin vaz'ının *tevkîfî* (ilahî) değil, *istilâhî* (toplumsal uzlaşma dayalı) olduğu açıkça ifade edilmiş ve savunulmuştur.⁴⁷ Buna ilgili tartışmalarda *muvâzaâ* (toplumsal uyulaşım) denmektedir.⁴⁸ Bu açıdan bakıldığında bir fikir ve tasavvur olarak "emanet" ile "itaat" arasında Zemahşerî'nin ifade ettiği lüzûm ilişkisinin bulunması, bunları ifade etmek için kullanılan kelimelerin birbirinin yerine kullanılmasını gerektirmez. En azından böyle bir kullanım için yeterli şartı sağlamaz. Böyle bir kullanımı en güçlü

45 bk. Ferdinand De Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, Çev. Berke Vardar, İstanbul, 1998, s. 109 vd; Taylan Altuğ, *Dile Gelen Felsefe*, İstanbul, 2008, s. 204, 218 vd; Türkân Fırıncı Orman, "Jacques Derrida Düşüncesinde "Dil", *Kilikya Felsefe Dergisi*, (1), 2015, s. 61-81.

46 Bu rastlantısallık, zorunsuzluk anlamındadır.

47 İlgili tartışmanın geniş özeti için bk. Suyûtî, *el-Müzhir fi 'ulumî'l-luğati ve enva'iha*, thk. Fuâd Ali Mansûr, Beyrut, 2009, I, 12 vd. Mutezile içerisinde farklı görüşte olanlar da vardır. Örneğin Ebu'l-Hüseyn el-Basrî'ye (ö. 436/1044) göre kelamın (sözün) tanımında *muvazaa* şart değildir, çünkü dilciler kelamı, mühmel ve müsta'mel olarak ikiye taksim etmişlerdir. Bu da, mühmel olan, yani belli bir anlamın karşılığı olmayan kelime ya da seslerin de kelam cümlesinden sayılmasını gerektirir. bk. Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed fi usûlî'l-fıkh*, nşr, Halil el-Meyyis, Beyrut, 2005, I, 10.

48 Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî fi ebvâbî't-tevhidi ve'l-'adl*, thk. Mahmud Kâsım, Kahire, ts, V, 160 vd.

şekilde gerekçelendirecek olan argüman, vahyin indiği toplumsal vasat içerisinde *emanet* kelimesinin *itaat* anlamında kullanılıyor olduğunu ispat etmektir. Diğer deyişle Cahiliye şiiirinden, o döneme ait deyişlerden ya da Hz. Peygamber'in veya sahabenin başka vesilelerle *emanet* kelimesini *itaat* anlamında kullandıklarına dair örneklerden hareketle argümanı kurmak daha sağlıklı olacaktır. Ne var ki Zemahşerî argümanı bu şekilde kurmamaktadır. Bu durum, elde böyle bir argümanın mevcut olmadığı anlamına gelebilir. Neticede biz, Cahiliye devri Araplarının ve Kur'an'ın nüzül döneminde yaşayan insanların, *emanet* kelimesinden *itaat* anlamını anlayıp anlamadıkları konusunda somut bir veriye sahip değiliz. Bu da, diğer mantıksal argümanların, ne kadar güçlü olurlarsa olsunlar, yeterli olmayacağı anlamına gelmektedir.

Yukarıdaki sorulardan ikincisini cevaplama, yani *haml* kelimesine *emanete* hıyanet manasının verilmesinin gerekçesini ortaya koyma sadedinde Zemahşerî şöyle demektedir;

وعرضها على الجمادات وإباؤها وإشفاقها: مجاز. وأما حمل الأمانة فمن قولك: فلان حامل للأمانة ومحمّل لها، تريد: أنه لا يؤديها إلى صاحبها حتى تزول عن ذمته ويخرج عن عهدها لأن الأمانة كأنها راكبة للمؤمن عليها وهو حاملها. ألا تراهم يقولون: ركبته الديون، ولى عليه حق، فإذا أداها لم تبق راكبة له ولا هو حاملها. ونحوه قولهم، لا يملك مولى لمولى نصرا. يريدون: أنه يبذل النصرة له ويسامحه بها، ولا يمسكها كما يمسكها الخاذل. ومنه قول القائل:

أخوك الذي لا تملك الحسّ نفسه ... وترفضّ عند المحفظات الكتائف

أى لا يمسك الرقة والعطف إمساك المالك الضنين ما في يده، بل يبذل ذلك ويسمح به. ومنه قولهم ابغض حق أخيك؟ لأنه إذا أحبه لم يخرج به إلى أخيه ولم يؤده، وإذا أبغضه أخرجه وأداه، فمعنى: [فأبين أن يحملها] و [حملها الإنسان]، فأبين إلا أن يؤدينها وأبى الإنسان إلا أن يكون محتملا لها لا يؤديها.

Emanetin cansız varlıklara sunulması (*arz*) ve onların da bundan kaçınmaları ve çekinmeleri (*ibâ* ve *işfâk*) mecazdır. Emanetin yüklenmesi (*hamlül-emanet*) ise “falan kimse emaneti yüklenmiştir”, “onu yük edinmiştir” şeklindeki ifadelerine benzer ki, sen bu ifadeleri kullandığında kişinin emaneti teslim (*edâ*) etmediğini, bu yüzden de emanetin kişinin zimmetinden çıkmamış olduğunu ve kişinin de o emanetin sorumluluğundan kurtulamamış olduğunu kast edersin. Çünkü bu durumda emanet sanki kendisine emanet verilen kimsenin sırtında bir binici gibi, emanet verilen kimse ise onun taşıyıcısı gibidir. Nitekim Arapların *rakibethü'd-düyûn* [borçlar sırtına bindi] ve *li 'aleyhi hakk'* [Onun üzerinde bana ait bir hak var] şeklindeki ifadeleri de böyledir. Kişi emaneti edâ ettiği zaman artık emanet onun sırtında binici olarak kalmaz ve o da emanetin yüklenicisi olmaz. (Fiilin bu şekilde kullanımı) Arapların “Dost dosta yardıma malik değildir” [*lâ yemlikü mevl^{en} li-mevl^{en} nas^{en}*] ifadesinde de söz konusudur. Bu ifadede Araplar, dostun dostu yardımı elinden geldiğince sarf edeceğini, perişan vaziyetteki kimsenin yaptığı gibi yardımını dostundan sakınıp elinde tutmayacağını ifade etmek isterler. Şairin şu ifadeleri de bu kabildendir;

Ehûke'llezi lâ temliku'l-hisse nefsuhi ve terfaddu 'inde'l-muhfizâtî'l-ketâifu [Kardeşin dediğin hissine (merhametine) malik olmayan... ve dara düştüğünde kırgınlıkları dağılıp gidendir.]

Yani (kardeş dediğin kimse) şefkat ve merhametini tıpkı cimri bir mal sahibinin elindeki malı sıkı sıkıya tuttuğu gibi tutmaz, aksine onu sarf eder, bolca harcar. Yine Arapların “kardeşinin hakkına buğz et” şeklindeki ifadeleri de buna benzemektedir. Çünkü insan kardeşinin hakkını severse onu çıkarıp da kardeşine vermez, ama o hakka buğz ederse çıkarıp verir ve eda eder.

Dolayısıyla âyetteki *fe-ebeyne en yehmilneha* [onu yüklenmekten kaçındılar] ve *hameleha'l-insân* [insan onu yükledi] ifadelerinin manası; “onlar (cansız varlıklar) emaneti eda etmekten başka her şeyden kaçındılar, insan ise emaneti sırtında yük etmekten ve onu eda etmemekten başka her şeyden kaçındı” şeklindedir.⁴⁹

İşte Zemahşerî'nin meşhur görüşü ve delillendirmesi böyledir. Baş taraftaki [Emanetin cansız varlıklara sunulması (*arz*) ve onların da bundan kaçınmaları ve çekinmeleri (*ibâ* ve *işfâk*) mecazdır] ifadesi, ilerde konu edilecek olan ve yukarıdaki sıralamamızda ilk sıraya koyduğumuz sorunun cevabı çerçevesindedir. Aslında bu ifadelerin mecaza hamledilmesi bu yorum (birinci yorum) açısından zorunluluk teşkil etmemektedir. Dolayısıyla burada böyle bir tespitin yapılması, metin için insicam açısından sorunlu görünmektedir. Zira bu yorum, söz konusu ifadeleri mecaza hamletmeden de yapılabilir. Oysa birazdan göreceğimiz ikinci yorumun kabul edilebilmesi için *arz*, *ibâ* ve *işfâk* kelimelerinin mecaza hamledilmesi zorunludur. Zaten -bu nedenle olsa gerek- Zemahşerî burada sadece bu tespiti yapmakla yetinmekte, delillendirmeyi ise ikinci yorum çerçevesinde yapmaktadır. Dolayısıyla bu konuyu ikinci yorum çerçevesinde ele alacağız. Devamındaki metne yakından bakıldığında, Zemahşerî'nin temel iddiasının “*haml* kelimesinin emaneti yüklenme anlamına gelmediği, aksine dolaylı yoldan *hıyanet* anlamına geldiği” şeklinde olduğu görülmektedir. Bu iddiayı desteklemek üzere Zemahşerî Arap dilinde bu şekilde dolaylı anlamda kullanılan başka fiillerin bulunduğunu ifade etmekte, örnek olarak “Dost dosta yardıma malik değildir” [*lâ yemlikü mevl^{en} li-mevl^{en} nasr^{an}*] ifadesinde geçen *yemliku* fiilini ve şiirde geçen “Kardeşin dediğin hissine (merhametine) malik olmayandır” [*Ehûke'llezi lâ temliku'l-hisse nefsuhi*] beytindeki *temliku* fiilini göstermektedir. Bu örneklerdeki *yemliku/temliku* fiili zahir mana itibarıyla malik olmak, sahip olmak anlamına gelse de, dolaylı olarak “sahip çıkamamak, tutamamak, bolca vermek, bahş etmek” gibi anlamlarda kullanılmıştır. Zemahşerî'ye göre âyetteki *haml* fiili de işte bu *temliku/yemliku* fiili gibi dolaylı bir anlama sahiptir. Dikkatle bakıldığında Zemahşerî'nin bu delillendirmesi, *haml* fiiline verdiği anlamı *mümkün kılma*la birlikte, yeterli açıklıkta kanıtlanamamaktadır. Çünkü Zemahşerî'nin gösterdiği deliller bize, *haml* fiilinin de *yemliku/temliku* gibi kullanılmış olduğunu kesin olarak göstermemektedir. Burada *haml* kelimesine dolaylı anlam vermenin *imkânı* kanıtlanmış olmakla birlikte *vukuu* kanıtlanmış değildir. Diğer deyişle bazı kelimelerin bu şekilde dolaylı anlama gelebileceği kanıtlanmış, bunun Arap dilinde yaygın ve bilinen bir kullanım olduğu gösterilmiş olsa da, *haml* kelimesinin bunlardan biri olduğunu ve bu kelimenin âyetteki kullanımın da

49 Zemahşerî, *Keşşâf*, V, 102-103.

bu yönde olduğunu gösteren bir delil bulunmamaktadır. Eğer Zemahşerî doğrudan *haml* kelimesinin bu şekilde dolaylı bir anlamda kullanıldığında dair Cahiliye şiiirinden ya da o döneme dair deyişlerden bir örnek verebilseydi, istediği kanıtlamayı daha güçlü bir şekilde başarmış olurdu. Çünkü böyle bir delil bize, Kur'an'ın indiği dönemin Arap toplumunun emanet kelimesini bu anlamda kullanmakta olduğunu, dolayısıyla *ihānet/hıyanet* “anlamı” ile *haml* “kelimesi” arasında ilişki kurulmasına dair bir muvazaanın (toplumsal uyuşmanın) bulunduğunu gösterirdi. İşte bu nokta Zemahşerî'nin argümantasyonundaki en önemli boşluğu teşkil etmektedir. Tam da bu noktada Derveze (ö. 1984) *haml* kelimesine hıyanet manası vermenin hem dil açısından hem de bu kökten türeyen kelimelerin Kur'an'daki genel kullanımı açısından problemli olduğuna işaret etmektedir.⁵⁰ Ayrıca Derveze'ye göre *haml* kelimesini bu şekilde yorumlamak bütün bir insan cinsinin zalim ve cahil olarak nitelenmesini gerektirecektir. Ancak bize göre Derveze bu tespitinde yeterince dikkatli değildir. Çünkü *haml* kelimesinin Kur'an'daki genel kullanımında Zemahşerî'nin yorumuna imkân tanıyacak unsurlar bulunmaktadır. Her ne kadar Zemahşerî bunları zikretmemiş olsa da, örneğin *Zeccâc haml* kelimesinin günah taşımak anlamında kullanıldığını ifade etmekte ve buna örnek olarak, [“onlar hem kendi ağırlıklarını (veballerini) hem de kendilerinininki ile birlikte başka ağırlıkları da yüklenecelerdir” (Ankebût 29/13)] ayetindeki kullanımı göstermektedir.⁵¹ Mâtürîdî de bu görüşte olanların Kur'an'da *haml* kelimesinin daima günah, hata gibi şeylerin yüklenilmesi anlamında kullandığını işaret ettiklerini söylemekte ve örnek olarak, [“Kıyamet gününde kendi günahlarını tam olarak taşımaları ve bilgisizce saptırmakta oldukları kimselerin günahlarından da bir kısmını yüklenmeleri için...” (Nahl 16/25)] âyetini zikretmektedir.⁵² Yine [“bir zulüm yüklenen gerçekten hüsrana uğramıştır” (Tâhâ 20/111)] âyetinde de bu kullanım çok açıktır. Bu da Derveze'nin Kur'an'ın genel kullanımı hakkındaki tespitinin titiz olmadığını göstermektedir. Üstelik Derveze'nin iddiasının aksine, *haml* kelimesine Zemahşerî'nin verdiği anlamı vermekle *el-İnsân* lafzını umuma hamletmek arasında zorunlu bir ilişki bulunmamaktadır. Ancak bu durum, (Derveze'nin tespitine yönelik bu tenkitlerimiz) Zemahşerî'nin *haml* kelimesine verdiği anlamın Kur'an'daki bütün kullanımlar için geçerli olduğunu da göstermez. Örneğin [“Eğer yüz çevirirseniz şunu bilin ki, Peygamberin sorumluluğu kendine yüklenen, sizin sorumluluğunuz da size yüklenendir.” (Nur 24/54)] âyetinde *haml* kelimesi sorumluluk yüklenme anlamında kullanılmıştır. Haddizatında bu âyetlere baktığımızda ***haml* kelimesinin anlamını belirleyen şeyin, bu kelimeye muzâf ya da mef'ûl olan unsur olduğunu** söylemek mümkündür. Diğer deyişle “zulmü hamletmek” ya da “vizr'i (günahı) hamletmek” denildiği zaman bunun günahkâr olmak, zulüm işlemek gibi bir anlama geldiğini derhal anlayabiliriz, ama “emaneti hamletmek” denildiği zaman bunun emaneti yüklenmek mi yoksa emanete hıyanet etmek mi olduğunu belirlemek kolay değildir. Dolayısıyla incelediğimiz âyette *haml* kelimesinin bu iki anlamdan hangisine geldiğini, bu kelimenin Kur'an'daki diğer kullanımları üzerinden tespit etmek mümkün değildir. Bu yüzden de bu âyette *haml* kelimesinin hangi anlamda kullanıldığını

50 Derveze, Muhammed İzzet, *et-Tefsîrû'l-hadis*, Tunus, 2008, VII, 429-430.

51 *Zeccâc, Me'ânî'l-Kur'an*, IV, 238.

52 Mâtürîdî, *Tevîlât*, XI, 395.

belirleyecek olan şey, cahiliye Araplarının emanet kelimesi ile birlikte kullanıldığı zaman bu kelimedenden, yani *hamlü'l-emâne* kalıbından ne anladıklarının tespit edilmesidir. Bu tespit yapılmadığı zaman (ki Zemahşerî gibi dilbilim uzmanı bir müfessir dahi bu tespiti yapmış değildir) geriye kelimenin zahir, baskın anlamından hareket etme seçeneği kalmaktadır. Bu durumda da *haml* kelimesine hıyanet anlamı değil, yüklenme anlamını vermek daha güçlü bir ihtimal olarak görünmektedir. Belki de Zemahşerî'nin bu görüşü tek görüş olarak vermeyip ikinci görüşü de arz etmesinin ve aralarında herhangi bir tercihte bulunmamasının sebebi de budur.

Diğer taraftan tefsir geleneğinde *haml* kelimesinin hıyanet manasına geldiğini şiir üzerinden delillendirme teşebbüsü de mevcuttur. Hem Ebû Hayyân (ö. 745/1345) ve Âlûsî'nin⁵³ Zeccâc'a attettikleri⁵⁴ bir yorumda hem de dördüncü yüzyılın önemli dilbilim âlimlerinden Ezherî'nin (ö. 370/980) *Tehzîbu'l-lügâ*'sında *haml* kelimesinin emanete ihanet etmek anlamına geldiğini delillendirmek üzere, cahiliye şairlerinden Beyhes el-'Uzrî'nin⁵⁵ aşağıdaki beyti verilmiştir;

إِذَا أَنْتَ لَمْ تَبْرَحْ تُؤَدِّي أَمَانَةً ... وَتَحْمِلُ أُخْرَى أَفْرَحَتْكَ الْوَدَائِعُ

Sen (böyle) devamlı olarak bir emaneti eda edip de bir başkasını yüklenirsen, emanetler belini büker (ağırlaşır)

Ezherî'ye göre beyitteki *ve tahmilu uhrâ* ifadesi [bir başka emanete hıyanet edersen] anlamına gelmektedir. Yine Ezherî'ye göre beytin sonundaki *efrahatke'l-vedâi'u* ifadesi de [hıyanet ettiğin emanetler belini büker] anlamına gelmekte, dolayısıyla da *ve tahmilu uhrâ* ifadesinin [bir başka emanete hıyanet edersen] anlamına geldiğini göstermektedir.⁵⁶ Ne var ki Ebû Hayyân beyitteki *ve tahmilu uhrâ* ifadesinin [bir başka emanete hıyanet edersen] anlamına değil, [bir diğer emaneti yüklenirsen] anlamına geldiğini söyleyerek, bu beytin *haml* kelimesinin hıyanet anlamında kullanılmasına dair açık bir delil (*nass*) olmadığını söylemektedir.⁵⁷ Kaldı ki Ezherî'nin iddiasının aksine, beytin sonundaki “emanetler belini büker” ifadesi *ve tahmilu uhrâ* ifadesinin [bir başka emanete hıyanet edersen] anlamına geldiğini göstermek için yeterli görünmemektedir. Zira beyti, “bir emaneti edâ eder etmez hemen bir başka emaneti yüklenirsen, sürekli olarak emanet sorumluluğu taşımak belini büker” şeklinde anlamak pekâlâ mümkündür, dolayısıyla Ebû Hayyân'ın itirazı oldukça yerinde görünmektedir. Zemahşerî de muhtemelen Ebû Hayyân'ın tespit ettiği bu ihtimalin farkında olduğu için bu beyit ile istişhatta bulunmamıştır. Fakat bu durumda Zemahşerî'nin argümantasyonundaki boşluk kapatılmamış, yani *hamlü'l-emâne* kelimesine “emanete hıyanet etme” anlamını vermek yeterince gerekçelendirilememiş olmaktadır. Belki de bu nedenle Âlûsî (her ne kadar *hamlü'l-emâne* kelimesine “emanete hıyanet etme” anlamının verilmesi

53 Âlûsî, *Rûhu'l-maâni*, XXII, 99.

54 Aslında Ebû Hayyân'ın bu beyti Zeccâc'a attettiğini Âlûsî söylemektedir, ancak Ebû Hayyân tefsirinde beyit Zeccâc'a değil, İbn İshak'a atfedilmektedir. bk. Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf, *el-Bahru'l-muhit*, thk. A. Ahmed Abdmevcudvd, Beyrut, 1993, VII, 244.

55 Beyhes el-'Uzrî hakkında çok az bilgi vardır. bk. Âmidi, Ebu'l-Kâsım el-Hasen b. Bişr, *el-Mü'telif ve'l-muhtelif fi esmâi's-şuarâi ve kenâhüm ve elkâbihim ve ensâbihim ve ba'zi ş'rihim*, thk. Fritz Krenkow, Beyrut, 1991, s. 79.

56 Ezherî, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbu'l-lügâ*, thk. M. Avad, Beyrut, 2001, V, 61

57 Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhit*, VII, 244.

konusunda herhangi bir değerlendirme yapmasa da) bu yorumun geneli hakkında, “zayıflığı açıktır, rivayetlerde de bunu destekleyen bir şey göremiyoruz” ifadelerini kullanmaktadır.⁵⁸

c- İkinci Yorum

İlk görüşteki bu argümantasyon boşluğu nedeniyle olsa gerek, Zemahşerî herhangi bir değerlendirme yapmadan doğrudan ikinci görüşe geçmekte ve bu görüşü şu şekilde sunmaktadır;

والثاني: أن ما كلفه الإنسان بلغ من عظمه وثقل محمله: أنه عرض على أعظم ما خلق الله من الأجرام وأقواه وأشدّه: أن يتحمّله ويستقل به، فأبى حمّله والاستقلال به وأشفق منه، وحمله الإنسان على ضعفه ورخاوة قوّته

İnsana yüklenmiş olan (mükellefiyet) öylesine muazzamdır ve ağırdır ki Allah'ın yaratmış olduğu mahlûkat içerisinde en büyük, en kuvvetli ve şedid olanına dahî bu mükellefiyeti müstakil olarak yüklenip taşınması arz edilse bunun yüklenip müstakil olarak taşımaktan kaçınır, bundan çekinir. İnsan ise zayıflığına ve gücünün azlığına rağmen bunu üstlenmiştir.⁵⁹

Bu görüş, daha önce de ifade ettiğimiz üzere, başlangıçta emanet kelimesine “itaat” anlamı verdikten sonra ayetin geri kalan kısmı hakkında ortaya çıkan iki ihtimalden biri olarak ifade edilmiştir. Keşşâf şârihi Tıybi (ö. 743/1342) bunu açıkça ifade etmektedir.⁶⁰ Dolayısıyla bu pasajdaki *mâ küllifehu'l-insan* [insana yüklenen mükellefiyet] ifadesini “itaat” olarak anlamak mümkündür. İşte bu yorumda emanetin sunulmasını (*arz*) ve cansız varlıkların bundan kaçınmasını (*ibâ* ve *işfâk*) mecaza hamletmeyi zorunlu kılan nokta da burasıdır. Çünkü insana yüklenen mükellefiyetin itaat olduğunu kabul ettiğimizde, bu itaat mükellefiyetinin sunulması karşısında cansız varlıkların bundan kaçınmalarını mecazi bir anlatım olarak değil de gerçek bir hadise olarak düşünmek mümkün görünmemektedir. Böyle bir kaçınma, Allah'a itaatten kaçınma anlamına gelecek ve devamında cansız varlıkların itaat hali içinde olmadıkları gibi bir neticeyi doğuracaktır. Bu nedenle de bu *arz*, *ibâ* ve *işfâk*'ın mecaza hamledilmesi gerekmektedir. Böylelikle ortada gerçek bir *sunumun* ve gerçek bir *kaçınmanın* olmadığı; aksine bu ifadelerde insana yüklenen itaat mükellefiyetinin dağlar, gökler ve yer gibi devasa cirme sahip varlıklar tarafından dahi taşınamayacak denli ağır olduğunun anlatıldığı sonucu çıkarılacaktır. Buna karşılık ilk yorum dikkate alındığında bu ifadeleri mecaza hamletmek zorunlu olmamaktadır. Çünkü o yoruma göre zaten cansız varlıkların emaneti reddetmeleri, bundan kaçınmaları söz konusu değildir. Aksine *hamlü'l-eman*e tabirine verilen hıyanet anlamının gereği olarak o yoruma göre, cansız varlıklar emanetin gereğini bihakkın yerine getirmişler, yani bizzat kendi varlık tarzlarının gerektirdiği ve bu tarz içinde mümkün olacak şekilde [*fi mâ yesihhu minhâ ve yeliku bihâ mine'l-inkiyâd ve 'ademi'l-ımtinâ*] itaat etmişlerdir. İnsan ise kendi varlık tarzının gerektirdiği ve bu tarz içinde mümkün olacak şekilde itaat etmemiştir. Dolayısıyla buradaki arzın *arz-ı hilkat* olduğu, yani Allah'ın o varlıkları bu şekilde yarattığı düşünüldüğünde, ayrıca bir mecaza hamletme sorunu kalmamaktadır. Fakat **Zemahşerî metninde sorun olan nokta, bu arz,**

58 Âlûsî, *Rûhu'l-maânî*, XXII, 99.

59 Zemahşerî, *Keşşâf*, V, 103.

60 Tıybi, el-Hüseyn b. Abdullah, *Fütûhu'l-ğayb*, thk. Ö. Hasan el-Kıyyam, Abu Dabi, 2013, XII, 490.

ibâ ve işfâk'ın mecaza hamledilmesine ilişkin tespiti ikinci yorum kapsamında değil, birinci yorum kapsamında yapılmış olmasıdır. Oysa -yukarıda ifade ettiğimiz gibi- arz, *ibâ* ve *işfâk*'ın mecaza hamledilmesi birinci yorum kabul edildiğinde değil, ikinci yorum kabul edildiğinde zorunlu olmaktadır. Ancak yine de Zemahşerî ilk yorum çerçevesinde kısaca yapmış olduğu bu tespitin gerekçelendirmesini burada, yani ikinci yorum kapsamında yapmaktadır. Bu da söz konusu tespit ve gerekçelendirmenin bu yorumla (ikinci yorumla) ilişkili olduğunun Zemahşerî tarafında da kabul edildiğini düşünmemize imkân vermektedir. Ancak bu durumda da mecaza ilişkin bu tespitin ilk görüş esnasında yapılmış olması, bir sorun olarak kalmaktadır. Her halükarda Zemahşerî mecaza hamletmenin gerekçesini bu yorum çerçevesinde yapmakta ve şöyle demektedir;

ونحو هذا من الكلام كثير في لسان العرب. وما جاء القرآن إلا على طرقهم وأساليبهم من ذلك قولهم: لو قيل للشحم: أين تذهب؟ لقال: أسوى العوج، وكم وكم لهم من أمثال على ألسنة البهائم والجمادات. وتصوّر مقابلة الشحم محال، ولكن الغرض أنّ السمن في الحيوان مما يحسن قبيحه، كما أن العجف مما يقبح حسنه، فصور أثر السمن فيه تصويراً هو أوقع في نفس السامع، وهي به أنس وله أقبل، وعلى حقيقته أوقف، وكذلك تصوير عظم الأمانة وصعوبة أمرها وثقل حملها والوفاء بها.

Bu tür ifadeler Arap dilinde çoktur. Zaten Kur'an da onların ifade tarzlarına ve üsluplarına göre gelmiştir. Örneğin *lev kıyle liş-şahmi eyne tezheb le-kâle üsevvil-'ivec* [Yağa sorulsa nereye gidiyorsun diye, eğrilikleri düzelmeye der] şeklindeki sözleri böyledir. Bundan başka cansız varlıkların ve hayvanların dilinden daha nice nice misaller vardır. Burada yağ ile bir karşılıklı konuşmanın yapıldığını tasavvur etmek muhaldir. Fakat anlatılmak istenen şey hayvanlarda besili olmanın çirkinliği örtün, cızlılığın ise güzelliği örtüp çirkinleştiren bir özellik olduğudur. Bu itibarla besili olmanın hayvandaki neticesi (yağın hayvanı güzelleştirmesi), dinleyen kişinin aklında daha etkili şekilde yer edecek (*evka*), akıl tarafından daha kolay anlaşılacak, (*ânes*) daha kolay kabul edilecek (*ekbel*), hakikatine daha bir vakıf olacak (*evkaf*) şekilde tasvir edilmiştir. İşte âyette de emanetin büyüklüğü, taşınmasının zorluğu ve vefâ ile yerine getirilmesinin çetinliği tasvir edilmiştir.⁶¹

Bu argümantasyonun dilbilim açısından yeterince güçlü olduğu açıktır. Ancak dikkat çekici olan husus, “yağ ile bir karşılıklı konuşmanın yapıldığını tasavvur etmek muhaldir” cümlesinde kendisini göstermektedir. Hatırlanacağı üzere Nehhâs, Sem'ânî ve Kuşeyrî gibi müfessirler Allah'ın bu cansız varlıklara o esnada bu sunumu anlayabilecekleri bir akıl gücü verdiğini, onların bu akıl sayesinde, kendilerine yapılan teklifi değerlendirdiklerini ve kabul etmemeyi tercih ettiklerini ifade etmişlerdir.⁶² Her ne kadar Zemahşerî teferruata girmemiş olsa da, bu mesele esas itibarıyla kelimada illiyet, nedensellik, tabiat, tecviz gibi kavramlar çerçevesinde tartışılan konularla ilgilidir.⁶³ Ancak yine de hem tabiat görüşünü kabul et-

61 Zemahşerî, *Keşşâf*, V, 103.

62 Nehhâs, *Me'ânî'l-Kur'an*, V, 386; Sem'ânî, *Tefsirü'l-Kur'an*, IV, 313; Kuşeyri, *Letâifü'l-işârât*, III, 46.

63 Konuyla ilgili olarak bk. Kutluer, İlhan, “İllyet”, *DİA*, XXII, 120-121; Yavuz, Yusuf Şevki, “İllyet” *DİA*, XXII, 121-123; a.mlf, “İmam Matürîdî'nin Tabiat ve İllyete Bakışı” *Büyük Türk Bilgini İmam Matürîdî ve Matürîdilik* içinde, İstanbul, 2012, ss. 54-64.

meyen Eş'arî kelamına mensup âlimlerin hem de sebeplerin varlığını ve nesnelere belli tabiatlarda yaratıldığını belirtmesine rağmen sebeplerin ve tabiatların sonuçlar üzerindeki etkisini zayıflatıcı bir yaklaşımı benimseyen Matürîdî⁶⁴ kelamına mensup âlimlerin de bu ifadeleri mecaza hamlettikleri vakidir. Bizzat Mâtürîdî'nin kendi yorumu buna en açık örnektir. Bu da, söz konusu yorum farkının bir yönüyle kelamdaki illiyet, nedensellik, tabiat, tecviz gibi konularla ilgili olsa da bütünüyle bu tartışmalar tarafından domine edilmediğini gösterir.

Zemahşerî son olarak *arz, ibâ* ve *işfâk*'in mecaza hamledilmesine ilişkin tespite yöneltilebilecek muhtemel bir itirazı dile getirip cevaplamaktadır. Bu itirazda Arap dilinde temsilin bilinen iki şey arasında yapıldığı, fakat ayette cansız varlıklara emanetin arz edilmesinin bilinebilir ve mümkün daire içerisinde olmadığı, dolayısıyla bunun temsile konu olmasının uygun olmayacağı ifade edilmiştir. Buna verilen cevapta ise her ne kadar cansız varlıklara emanetin sunulması özü itibarıyla muhal olsa da bunun zihnen tahayyül edilebileceği vurgulanmış ve zihinde tahayyül etme açısından varsayımsal durumlar (*mefrûzât*) ile dış dünyada gerçekleşmiş durumlar (*muhakkakât*) arasında bir fark olmadığı belirtilmiştir.

Sonuç

Emanet âyeti olarak bilinen Ahzab 33/72-73. âyetler surenin iç bağlamı çerçevesinde düşünüldüğünde Hz. Peygamber'in Zeyneb bt. Cahş ile evlenmesi hadisesi karşısında münafikların ve yahudilerin çıkardıkları yaygaraları ve bu yaygaralardan etkilenen müminleri Allah'a ve peygambere itaat etmeye, bu ağır sorumluluğun gereğini yapmaya teşvik ediyor görünmektedir. Zemahşerî başta olmak üzere, emanet kelimesine itaat anlamın veren müfessirlerin yorumları bu değerlendirmeyi güçlendirmektedir. Bununla beraber bu âyet üzerinde tefsir geleneğinde farklı yorumlar da yapılmıştır. Bu yorumlarda emanet kelimesinin tam olarak hangi anlama işaret ettiği tartışıldığı gibi cansız varlıklara emanetin sunulmasının gerçek bir hadisenin anlatımı mı yoksa mecaz mı olduğu da tartışılmıştır. Zemahşerî'nin yorumu, emanet kelimesinin itaat anlamında olduğu yönündedir ve bunu metin içi bağlam ile teyit etmektedir. Ancak emanet kelimesine itaat anlamı verildikten sonra âyetin geri kalan kısmı, yani bu itaat mükellefiyetinin dağlara, göklere ve yere sunulmasının ve onların *ibâ* ve *işfâk* tavrı içinde olmalarının ne anlama geldiği konusunda Zemahşerî iki farklı yorum vermekte ve ikisinden hangisini tercih ettiğine dair açık bir ifade kullanmamaktadır. Diğer taraftan ilk görüş olarak verdiği yorum daha önce Zeccâc, Mâtürîdî, Nehhâs, Tûsî gibi müfessirler tarafından kaydedildiği gibi Zemahşerî ile çağdaş olan Tabersî tarafından da kaydedilmiştir. Bu da Zemahşerî'nin yorumu olarak bilinen bu yorumun aslında tefsir geleneğinde Zemahşerî öncesinde de bilindiğini göstermektedir. Ancak Zemahşerî'nin bu yorumu gerekçelendirme konusunda önemli bir rolünün bulunduğu da açıktır. Bununla beraber Zemahşerî'nin argümantasyonu kusursuz değildir. Bu argümantasyonda *hamlül-eman*e kalıbına *haml* kelimesinin zahir anlamından hareketle "emaneti yüklenme" anlamı vermek yerine bu zahir anlamı terk edip "hıyanet" anlamı vermek yeterince delillendirilememiştir. Çünkü Keşşaf metninde en nihayetinde *yemliku/temliku* fiillerinin buradakine benzer şekilde zahir anlamın tam tersi istikamette kullanıldığı şiir üzerinden kanıtlanmış, fakat *haml* kelimesinin bu şekilde kullanıldığına dair bir örnek verilmemiştir. Bu ise *haml*

64 Yavuz, İmam Matürîdî'nin Tabiat ve İlliyete Bakışı, s. 62.

kelimesinin zahir anlamın tam tersi istikamette anlamlandırılmasını *mümkün* kılıyor olmakla beraber, âyetteki kullanımın bu yönde olduğunu tam olarak tespit etmeye yetmemektedir. Çünkü bu argüman, *haml* kelimesinin bu şekilde kullanılmasının *vukuunu* değil, *imkânını* göstermektedir. Bu da argümanı kusursuz olmaktan çıkarmaktadır.

Kaynaklar

Altuğ, Taylan, *Dile Gelen Felsefe*, İstanbul, 2008.

Âlûsî, Ebu'l-Fazl Şihabuddîn Mahmud, *Rûhu'l-maânî*, Beyrut, ts.

Âmidi, Ebu'l-Kâsım el-Hasen b. Bişr, *el-Mü'telif ve'l-muhtelif fi esmâi's-şuarâi ve kenâhüm ve elkâbihim ve ensâbihim ve ba'zi şîrihim*, thk. FritzKrenkow, Beyrut, 1991.

Basrî, Ebu'l-Hüseyin, *el-Mu'temed fi usûli'l-fıkh*, nşr, Halil el-Meyyis, Beyrut, 2005.

Derveze, Muhammed İzzet, *et-Tefsîru'l-hadîs*, Tunus, 2008.

Ferdinand De Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, Çev. Berke Vardar, İstanbul, 1998.

Fırıncı Orman, Türkan, "Jacques Derrida Düşüncesinde "Dil", *Kilikya Felsefe Dergisi*, (1), 2015, s. 61-81.

Gazâlî, Ebu Hamid, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, Beyrut, ts (Daru'l-Ma'rif).

İbn Âşûr, Muhammed Tâhir, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, Tunus, 1984.

İbn Kesîr, İmadüddin Ebu'l-Fidâ, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-azîm*, thk. M. es-Seyyid Muhammed vd, Kahire, 2000.

İbn Kuteybe, *Tefsîru ğaribi'l-Kur'an*, thk. es-Seyyid Ahmed Sakr, Beyrut, 1978.

İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir, *Ahkâmu'l-Kur'an*, thk. Rıza Ferec, Beyrut, 2012.

İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*, Beyrut, 1984.

Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, (el-Fırakğayru'l-İslâmiyye) thk. M. Kâsım, Kahire, ts.

Kâdî Beydâvî, *Envârü't-tenzîl*, İstanbul, ts.

Konevi, İsmail b. Muhammed, *Haşiye 'ala tefsiri'l-Beydavi*, nşr. Abdullah M. Ömer, Beyrut, 2001.

Kurtubi, *el-Câmiu li-ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Abdürrezzak el-Mehdi, Beyrut, 2007.

Kuşeyri, Abdülkerim, *Letâifü'l-işârât*, nşr. A. Hasan Abdurrahman, Beyrut, 2007.

Kutluer, İlhan, "İlliyyet", *DİA*, XXII, 120-121.

Mâtürîdî, Ebu Mansûr Muhammed, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, thk. Ali Haydar Ulusoy, İstanbul, 2008.

Mâverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habib, *en-Nüket ve'l-uyûn*, Beyrut, ts.

Mukâtil b. Süleyman, *TefsîruMukâtil b. Süleyman*, thk. Ahmed Ferîd, Beyrut, 2003.

- Nehhâs, Ebu Ca'fer, *Me'âni'l-Kur'an*, thk. M. Ali es-Sabûnî, Mekke, 1989.
- Râzî, Fahreddin, *Mefâtihu'l-ğayb*, Beyrut, 1981.
- Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed, *Tefsîrû'l-Kur'an*, thk. Yâsir b. İbrahim- Ğu- neym b. Abbas, Riyad, 1997.
- Semerkandi, Ebu'l-Leys, *Bahru'l-'ulûm*, thk. A. Muhammed Muavvîd- Adil Ahmed Abdül- mevcud, Beyrut, 1993.
- Suyûtî, Celalüddin, *el-Müzhir fi 'ulûmi'l-luğati ve envâ'ihâ*, thk. Fuâd Ali Mansûr, Beyrut, 2009.
- Şevkânî, *Fethü'l-kadîr*, Beyrut, ts (Alemü'l-kütüb).
- Şirbînî, Muhammed b. Ahmed, *Tefsîrüs-siraci'l-münir*, Beyrut, ts, (Alemü'l-kütüb).
- Taberî, İbn Cerîr, *Câmiu'l-beyân an te'vili'l-Kur'an*, thk. Abdülmuhsin et-Türkî, Kahire, 2001.
- Tabersî, Fadl b. Hasan, *Mecmau'l-beyân*, thk. S. Haşim el-Mahallâtî, Beyrut, 2009.
- Tıybî, Şerefüddin el-Hüseyn b. Abdullah, *Fütûhu'l-ğaybfi'l-keşf'an kınâir-rayb*, thk. Ö. Hasan el-Kıyyam, Abu Dabi, 2013.
- Tûsî, Ebû Ca'fer, *et-Tibyân fi tefsiri'l-Kur'an*, thk. A. Habib el-Âmilî, Beyrut, ts, (Dâru ihyâit- türâsî'l-'arabî).
- Yavuz, Yusuf Şevki, "İlliyyet" *DİA*, XXII, 121-123.
- , "İmam Matürîdî'nin Tabiat ve İlliyyete Bakışı" *Büyük Türk Bilgini İmam Matürîdî ve Matürîdîlik* içinde, İstanbul, 2012, ss. 54-64.
- Zeccâc, Ebû İshâk, *Me'âni'l-Kur'an*, thk. Abdülcelil Şelebi, Beyrut, 1988.
- Zemahşerî, Carullah Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf*, thk. A. Ahmed Abdülmevcud-A. Muham- med Muavvîd, Riyad, 1998.