

et-Teshîl'de İbn Cüzey'in Meânî'l-Kur'an Anlayışı

Ibn Jusay's Understanding of Maânî Al Qur'an in Et-Teshîl

● Sıddık BAYSAL^a

^aTemel İslâm Bilimleri-Tefsir AD,
Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi
İslâmi İlimler Fakültesi,
Niğde, TÜRKİYE

Received: 23.11.2017
Received in revised form: 08.01.2018
Accepted: 09.01.2018
Available online: 21.11.2018

Correspondence:
Sıddık BAYSAL
Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi
İslâmi İlimler Fakültesi,
Temel İslâm Bilimleri-Tefsir AD, Niğde,
TÜRKİYE/TURKEY
sbaysal72@my.net.com

ÖZ İbn Cüzey'e göre, Kur'an'ın maksadı, insanları Allah'a ibâdete (kulluğa) davet etmektir. Ancak bunun için öncelikle ibadetin ne olduğunun açıklanması ve insanlığı Allah'a ibadete yönlendiren temel faktörlerin dile getirilmesi, bir başka ifadeyle Allah'a ibadetin zorunluluğunun akli ve nakli delillerle kanıtlanması gerekmektedir. Kur'an'ın maksadından kaynaklanan ve nihai mertebede tekrar oraya dönen ibadet kavramının açıklanması ve ibadetin gerekliliğine dair akli ve nakli delillerin sunulması, meânî'l-Kur'an'ın bilinmesine bağlıdır. Müfessirin meânî'l-Kur'an'dan kastı, *usûlu'l-akâid* ve *ahkâmu'l-a'mâl*dir. Bu bağlamda rubûbiyet, nübüvvet, meâd, ahkâm, va'd, vaid ve kasas konularının çerçevesi çizilmeli; Kur'an metninden bu çerçeveye muhalif anlamlar çıkartılmayacağı hususu küllî bir kaide olarak benimsenmelidir. İbn Cüzey'in meseleye bu şekilde yaklaşması, meânî'l-Kur'an'ı, Kur'an'ın tefsirine ve te'viline çerçeve çizen tümeller olarak mütalaa ettiğini düşündürmektedir. Ayrıca onun ilim addettiği bu konular, esasen kelim, akaid, fıkıh ve fıkıh usûlünün konularıdır. Onun Kur'an mânâlarını bu şekilde incelemesi, konulu Kur'an tefsirinin ve disiplinlerarası yaklaşımın kendi çağındaki nüvesi olarak değerlendirilmelidir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir; meânî'l-Kur'an; usûlu'l-akâid; ahkâmu'l-a'mâl; İbn Cüzey, et-Teshîl

ABSTRACT According to Ibn Jusay, the purpose of Qur'an is to invite people to worship Allah. But in order to do this, firstly it is required to explain what the worshipping means and to express the basic factors which lead people to worship. In other words, it is necessary to prove the obligation of worshipping Allah with evidences based on the rationality and content of Qur'an and Sunnah. According to Ibn Jusay, explaining this issue, which stems from the purpose of Qur'an and finally results in it, depends on getting to know maânî al Qur'an. Thus, maânî al Qur'an is regarded as the most important instrument of declaration which science of interpretation should consult. Ibn Jusay refers to the origins of faith verdicts about worship and the provisions of business by using the term of maânî al Qur'an. In this context, the framework for the sciences of the rububiyah/sovereignty, prophecy, hereafter, provisions, blessing and punishment in the hereafter, and qasas/stories should be defined. In addition, the principle that the expressions opposed to this framework cannot be inferred from the text of Qur'an, should be adopted. Ibn Jusay's approach to the issue shows that he considers maânî al Qur'an as universal, which draw a frame for interpretation and exegesis of Qur'an. Also, these topics, which he associates with sciences, essentially belong to theology, science of faith, Islâmic law and Islâmic law methodologies. The fact that Ibn Jusay regards these topics as universal, which draw the lines of interpretation and exegesis in the context of maânî al Qur'an, should be evaluated as the appearance of interdisciplinary relations in that specific era.

Keywords: Interpretation; maânî al Qur'an; origins of beliefs; the provisions of business; Ibn Jusay; et-Teshîl

İbn Cüzey el-Kelbî'nin (ö. 741/1340) tefsir sahasında yazdığı *et-Teshîl li Ulûmi't-Tenzîl* adlı eser, iki mukaddimesiyle akademik düzeyde tefsirle ilgilenenlerin dikkatlerini üzerine çekmektedir. İlk mukaddimeyi ulû-

mu'l-Kuran'a, ikincisini ise müfredâtü'l-Kur'an'a ayıran müfessir, ilk mukaddimedeki *el-meânî ve Kur'an'ın içerdiği ilimler* (في المعاني و العلوم التي تضمنها القرآن) konulu üçüncü babda okurun karşısına klasik ulûmu'l-Kur'an kitaplarında görmeye alışık olmadığımız bir içerikle çıkmaktadır. Şöyle ki Rubûbiyet, nübüvvet, meâd, ah-kâm, va'd, va'id ve kasas konularını, meâni'l-Kur'an ilimleri sıfatıyla bu başlık altında tasnif etmektedir.¹

İbn Cüzey'e kadarki tefsir geleneği sözkonusu olduğunda bu şekilde bir meâni'l-Kur'an tasnifi, orijinal bir tasniftir. Ebu Ubeyde'nin (ö. 18/639) *Mecâzu'l-Kur'ân*'ı, Ferrâ'nın (ö. 207/822) *Meâni'l-Kur'an*'ı, Zeccâc'ın (ö. 311/923) *Meâni'l-Kur'an*'ı, İsfahânî'nin (ö. V/XI. yüzyılın ilk çeyreği) *el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'an*'ı ve Râzî'nin (ö. 666/1267) *Tefsîru Garîbi'l-Kur'âni'l-Azîm*'i incelendiğinde bu eserlerin anlaşılma güçlüğü çekilen tüm Kur'an lafızlarını konuları bakımından tasnife gitmeksizin mesele edindikleri görülecektir. Onların nazarında bir lafzı, meâni'l-Kur'an'ın araştırma alanına dâhil eden husus, o lafzın anlamının kapalı olmasıdır. Ancak burada söz konusu müfessirlerin de Kur'an lafızları ve terkiplerini ilâhî murada delalet kaydıyla incelediklerinin altını çizmek gerekmektedir.² Dolayısıyla nihai mertebede onların lafızlar üzerindeki çalışmaları da İbn Cüzey'in belirttiği Kur'an konularının açıklanmasına hizmet etmektedir.

İbn Cüzey'den sonraki dönemlerde de klasik anlayış önemli ölçüde devam ettirilmiştir. İbn Âşûr (ö. 1248/1868) örneği, bunu kanıtlamaktadır. *et-Tahrîr*'in mukaddimesinde verdiği bilgilerden anlaşılmalıdır ki onun nazarında da bütün kapalı ve çok anlamlı Kur'an lafızları, meâni'l-Kur'an'ın konusudur.³ Ancak Mahmut Şeltût'un (ö. 1963), *İle'l-Kur'ani'l-Kerim* adlı eserinde ortaya koyduğu yaklaşım, klasik çizgiden önemli ölçüde ayrılmaktadır. Şeltût'un bu eserinde takip ettiği tematik tefsir yöntemi, İbn Cüzey'in mukaddimedeki teorik altyapısını oluşturduğu meâni'l-Kur'an anlayışına oldukça yakın görünmektedir.⁴ Bu bağlamda konulu tefsir yöntemini ideal tefsir yöntemi olarak öneren Emin el-Hûlî (ö. 1966) ve öğrencisi Aişe Abdurrahman'ı (ö. 1998) da zikretmek gerekmektedir.⁵ Ancak İbn Cüzey'in meâni'l-Kur'an anlayışına en yakın çağdaş yaklaşım, Fazlurrahman'ın (ö. 1988) *Ana Konularıyla Kur'an* adlı eserinde sergilediği yaklaşımdır.⁶

Şunu kaydetmek gerekir ki İbn Cüzey'in ilim ismini verdiği bu konular, İslâmî literatüre klasik anlamda müdevven ilimler olarak değil; müslüman bireyin inancı gereği cehaletinin mazur görülemeyeceği temel akaid ve ilmihal konuları olarak girmiştir. Müfessirin aşağıdaki ifadeleri de bu durumu teyit etmektedir:

“el-Meânî ve Kur'an'ın içerdiği ilimler iki üslupla ele alınabilir: İcmâlî ve tafsilî. İcmâlî açıdan bu ilimler, Kur'an'ın gayesi etrafında dönmektedir. Kur'an'ın gayesi ise insanları Allah'a ibâdet ve İslâm'ı kabul etmeye çağırmaktır. Bu maksat, her ikisi de Kur'an mânâlarına rücû' eden iki hususu zorunlu kılmaktadır: İlki, insanların davet edildiği ibâdet kavramının beyanı, ikincisi ise ibadet noktasında insanları tereddüde düşüren etkenlerin zikredilmesidir. İbadet, ikiye ayrılır: *Usûlu'l-akâid* ve *ahkâmu'l-a'mâl*.”⁷

¹ İbn Cüzey el-Kelbî, Ebu'l-Kasım, *et-Teshîl li Ulûmi't-Tenzîl*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1995, c. 1, s. 8.

² Ebu Ubeyde, Ma'mer bin Musanna, *Mecâzu'l-Kur'ân*, (thk. Fuad Sezgin), Mektebetü'l-Hanci, Kahire, ty.; Ferrâ, Yahya bin Ziyad, *Meâni'l-Kur'an*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut1983; Zeccâc, Ebu İshak İbrahim, *Meâni'l-Kur'an*, (thk. Abdulcelil Abduh Şelci), Âlemü'l-Kütüb, Beyrut1988; İsfahânî, Râgib, *el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'an*, Kahraman Yay., İstanbul 1986; Râzî, Ebu Abdullah, *Tefsîru Garîbi'l-Kur'âni'l-Azîm*, (thk. Hüseyin Elmalı), Diyanet Vakfı Yay., Ankara1997; Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsîr Tarihi*, Fecr Yay., Ankara1996, 1/249-278; Aslan, Şükrü, “Meâni'l-Kur'an”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2003, c. 28, s. 208; Birişik, Abdülhamit-Muhammed, H. Abdulhadi, “Mübhemâtü'l-Kur'an”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2000, c. 31, s. 437-439; Yerinde, Adem, “Müşkilü'l-Kur'an”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2006, c. 32, s. 164-167.

³ İbn Âşûr, Muhammed, *et-Tahrîru ve't-Tenvîr*, ed-Dâru't-Tûnisyye, Tunus 1984, c. 1, s. 93-100.

⁴ Şeltût, Mahmud, *İle'l-Kur'ani'l-Kerim*, Dâru's-Şurûk, Beyrut 1983.

⁵ Bintu's-Şâtî, Aişe Abdurrahman, *Beyânî Tefsîr Yöntemi ve Örnekleri*, (çev. Ertuğrul Özalp-Ömer Aydın) İşaret Yay., İstanbul 2015.

⁶ Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an* (çev. Alpaslan Açıkgeçen), Ankara Okulu Yay., Ankara 1992.

⁷ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. 1, s. 8.

Usûlu'l-akâid ve ahkâmu'l-a'mâl, çağdaş ilim insanları ve aydınların *İslâm'ın inanç ve ibâdet esasları* ismini verdikleri, Şatıbî'nin (ö. 790/1388) *Ahkâm, Makâsıdu'l-Kur'an ve Delâil* başlıkları altında işlediği, Fazlurrahman'ın ise *Kur'an'ın Ana Konuları* dediği temel Kur'an konularıdır.⁸ Dolayısıyla bu çalışmada da İbn Cüzey'in *meâni'l-Kur'an ilimleri* dediği bu konular, birer ilim olarak değil, Kur'an'ın ana konuları olarak telakki edilecektir.

Bir tefsir çalışması olması hasebiyle burada müfessirin *usûlu'l-akâid ve ahkâmu'l-a'mâl* terimleri kapsamında sıraladığı konularının herhangi bir kayıt konmaksızın doğrudan ifade edilmesi amaçlanmamaktadır. Çünkü bir konunun bu şekilde ifadesi, cihet-i vahdesini yeterince izhar ettiremeyeceğinden araştırma konusu dâhilindeki mesâilin hangi prensipler ve hangi haysiyet kayıtlarıyla araştırılacağı sorunu muğlâk bırakacaktır. Nitekim bu konuları, kelam ve akaid kitapları kendi metotları ve gayeleriyle tetkik etmektedir.⁹ Şâtübî de fıkıh ilmi ve usûlü açısından mülâhaza etmektedir.¹⁰ Tefsir alanında bir araştırma olması dolayısıyla bu çalışma da konusunu, tefsirin usûl ve kaideleriyle işleyecek; müfessirin ilim dediği bu konuları, tefsire hangi kayıtlarla eklediğini tespit etmeye çalışacaktır.

Son olarak yöntemle alakalı bir hususu da belirtmek gerekir ki bu çalışma, gerek esasta gerek şekilde müfessirin tasnifine uygun olarak konusunu, *usûlu'l-akâid ve ahkâmu'l-a'mâl* ekseninde ele alacaktır. Farklı olarak aralarında özsel ilişkiler bulunan bu konular, ilişkilerine göre daha kuşatıcı başlıklarda birleştirilerek işlenecektir. Ayrıca iman-ibadet ilişkisinin zeminini ve keyfiyetini belirlemesi dolayısıyla ahlak konusu da bu bağlamda ele alınacaktır.

I. USÛLU'L-AKÂİD

İbn Cüzey, mukaddimedede meâni'l-Kur'an'ı ikili bir tasnife tabi tutarak *usûlu'l-akâid ve ahkâmu'l-a'mâl* içinde mütalaa etmiştir. Ancak bu bağlamda zikrettiği konuları, ayrıca tasnif gereği duymamıştır. Meâni'l-Kur'an konularının tasnifinin muğlâk bırakıldığı intibahı veren bu yaklaşım, esasen müfessirin hitap ettiği kesimin entelektüel birikiminin böyle bir tasnifi gereksiz kılmasından kaynaklanmaktadır. Gâyet açıktır ki *usûlu'l-akâid* terimi, itikad ortak paydasında birleşen konuları kapsamaktadır. Dolayısıyla rubûbiyet, nübüvvet, meâd, va'd, va'id ve kasas konuları, *usûlu'l-akâid* konularıdır. *Ahkâmu'l-a'mâl* terimi de amellere dairdir. Fakat *usûlu'l-akâid* terimi içinde ikinci bir tasnif daha yapılmalıdır. Zira bu terimin fertleri arasındaki rubûbiyet, muhtevası itibariyle başlı başına bir Kur'an konusu iken nübüvvet ve kasas, nübüvvet başlığında; meâd, va'd ve va'id ise ahiret başlığında birleştirilebilecek bir muhtevaya sahiptirler. Bu şekilde bir tasnif, müfessirin tefsir pratiği ile örtüşmektedir.¹¹

a. RUBÛBİYET

İbn Cüzey mukaddimedede rubûbiyet konusunun kavramsal analizine hiç girmemektedir. Bunun yerine doğrudan Kur'an'ın bu konuyu ele alış gerekçesine yönelmektedir. Bu gerekçe,

“(Muhatabının zihnini) yarattıklarından yaratana doğru hareket ettirerek Allah'ın varlığını ve birliğini ispat etmektir. Bu noktada Kur'an, insanın dikkatini bütün kâinata çekmektedir. Gökler

⁸ Atay, Hüseyin, *İslâm'ın İnanç Esasları*, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yay, Ankara1992; Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, Şâtübî, Ebu İshak, *Muvâfâkât*, c. 1-4, (çev. Mehmed Erdoğan), İz Yay., İstanbul 1990.

⁹ Neseî, Ebu Muîn, *Tabîratu'l-Edille*, (thk. Hüseyin Atay), DİB Yay., Ankara1993-2003, c. 1, s. 34-580; c. 2, s. 1430; Râzî, Fahrüddin, *Kelama Giriş* (çev. Hüseyin Atay), Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2002, 147-270; Kemal ibnu'l-Hümmam, *Kitâbu'l-Musâyere*, Çağrı Yay., İstanbul 1979, 1-353; Sâbüni, Nureddin, *Mâturidi Akaidi*, (çev. Bekir Topaloğlu), DİB Yay., 6. Baskı, Ankara 1998, s. 53-179.

¹⁰ Şâtübî, *Muvâfâkât*, c. 1, s. 1-363; c. 2, s. 1-415, c. 3, s. 1-410, c. 4, s. 1-388; Kalou, Muhammed, “Makâsıdu'l-Kur'an Esâsu't-Tedebbur”, *Adıyaman Üniv. İslâmi İlimler Fak. İslâmi İlimler Araştırmaları Dergisi*, 2017, c. 1, sayı: 1, s. 171-172.

¹¹ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. 1, s. 8, 262-265.

ve yerdeki hayvanlar, bitkiler, rüzgâr, yağmur, güneş, ay, gündüz, gece, kısaca canlı ve cansız tüm varlıklar, O'nun varlığının delilleridir. Kur'an, bu delillerle aynı zamanda müşriklerin iddia ve inançlarını çürütmektedir. Bunun için Allah'ı, isimleri ve hayat, ilim, semi', basar, kudret gibi sıfatları ile tanıtmakta; zâtına yakışmayacak kusurlardan ve yakıştırmalardan tenzih etmektedir."¹²

Yukarıdaki ifadelerinden anlaşılmaktadır ki İbn Cüzey, Kur'an'ın rubûbiyet konusunu, Allah'ın varlığını ve vahdaniyetini ispatlamak için işlediğini düşünmektedir. Müfessire göre bu noktada Kur'an'ın kullandığı ispat yöntemi, insan zihnini yaratılmışlardan yaratana (hudus, inâyet, gaye ve nizam delilleriyle sebepliden sebebe/muhdes varlıklardan muhdise) intikal ettirmek esprisine dayanmaktadır. Şu halde Kur'an'ın delilleri, salt vahiyden ibaret değildir; nakille birlikte enfüsî ve âfâkî deliller de Kur'an'ın müracaat ettiği delillerdir.

Mukaddimeden iktibas ettiğimiz yukarıdaki paragraf, İbn Cüzey'in rubûbiyet konusunu, Allah'ın varlığının ispatı ile başlattığını ortaya koymaktadır. Ona göre bu noktada izlenmesi gereken yol, Kur'an'ın önerdiği yoldur. Kur'an, insanların dikkatini, kendi varlıklarındaki ve dış dünyadaki âyetleri itibar etmeye çağırılmaktadır. Dolayısıyla kavli âyetlerin kevnî âyetlerle bütünlük içinde okunması gerekmektedir.¹³ İnsanın, ulûhiyetin ihtişamıyla birlikte yaratılışın hikmet ve gayesine vakıf olabilmesi, birbirini bütünleyen kitabî ve kevnî âyetleri akl-ı selim ile okuyup idrak etmesine bağlıdır.¹⁴ İnsan, Allah'ın kendisini sudan, topraktan, çamurdan, nutfeden, kandan, kemik ve etten aşama aşama yarattığını, ruhundan üfleyip insanî kimliğini kendisine ilham ettiğini, müspet ve menfi eğilimlerini tabiatına yerleştirdiğini, nihayetinde onu en güzel kıvama ulaştırdığını bir yandan kitabî âyetlerden okurken öte yandan kâinatın önüne açtığı belgelerden müşahede etmeli,¹⁵ nihayetinde üstlendiği hilafet görevinin bilincine varmalıdır.¹⁶ İnsan, irade ve akıl gibi yeteneklerini doğru kullanıp isyan etme kabiliyetine rağmen Allah'ın mutlak otoritesine boyun eğmelidir.¹⁷ Yalnızca iradeli ve akıllı varlıklarda bulunan bu özellik, ilah-kul ilişkisine ahlakî bir boyut kazandırmaktadır.¹⁸

İbn Cüzey açısından Kur'an'ın rubûbiyet noktasındaki açıklamaları, Allah'ın varlığını ispatlamakla sınırlı yüzeysel bir beyan faaliyeti değildir; aynı zamanda O'nun tanıtılmasını da içermektedir. Kur'an bu rolünü, Allah'ı isim ve sıfatları ile anlatarak gerçekleştirir. Bu sırada hiçbir varlıkla O'nun arasında benzerlik ilişkisinin kurulamayacağını sürekli hatırlatır. Bu, Kur'an'ın koyduğu temel bir kaidedir. Kur'an *Rab* ismini, Allah'a tahsis etmekle bu lafzın içerdiği seyyid, mâlik ve muslih anlamlarını en mükemmel boyutlarıyla tek bir ilahta birleştirmiştir. Dolayısıyla bu ilah, sözde ilahlardan farklıdır.¹⁹ Müfessir, Hadîd Sûresi 3. âyetin tefsirinde bu hususu şu ifadelerle tespit etmektedir:

"O, ilk ve sondur" âyetindeki evvel ve ahir lafızları, varlığının başlangıcının ve sonunun olmadığını bildirmektedir. Zâhir, bâtına deliller ve burhanlar yoluyla delalet eden göstergelerin genel adıdır. Zât-ı İlâhî'nin künhünün bilgisi gibi duyularla idrak edilmesi mümkün olmayan hususlar anlamında bâtın, zâhir ile bilinir. Kur'an, Allah'ın sıfatlarını "ve" bağlacıyla birbirine bağlamış; böylece O'nun tüm bu sıfatları kendinde topladığını göstermek istemiştir. İşte bu, beyan araçlarının en güzeli olan lâfzî mutabakattır.²⁰

¹² İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. 1, 8.

¹³ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. 1, s. 47, 261-265, 328, 432, 428; c. 2, s. 109, 114, 296, 289-290, 298, 328, 513.

¹⁴ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. 2, s. 297-299.

¹⁵ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. 1, 162, 174-175, 297, 491, 261-262; c. 2, s. 20, 29-39, 49-50, 67-69, 166-167, 228, 233, 260, 293, 517, 576-578.

¹⁶ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. 1, 61-62, 72, 103, 483-484; c. 2, s. 198-199.

¹⁷ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. 1, 79, 509; c. 2, s. 301-304.

¹⁸ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. 1, s. 52-58, 44-47; c. 2, s. 360-361, 614-615.

¹⁹ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. 1, s. 45-46.

²⁰ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. 2, s. 409-410

İbn Cüzey'in mukaddimede belirlediği meânî ile tefsir uygulaması mutabakat içindedir. Nitekim mukaddimede "Kur'an'ın Allah'ı isim ve sıfatları ile tanıttığına"²¹ dair tespitini, Haşr Sûresi 22-24. âyetlerinin tefsirinde şu şekilde nesnelleştirmiştir:

"Allah, gayb ve şahadetle ilgili hadiseleri bilir. Her ne kadar lafzın umûmî mânâsını tercih etmek daha isabetli görülse de bazıları gayb ahiret, şahadet ise dünyadır, demişlerdir. Takdis kökünden mübalağa kipindeki Kuddûs ismi, Allah'ın muhdes varlıkların sıfatlarından, onlara ilişebilen ayıp ve kusurlardan münezzehe olduğunu tespit etmektedir. Selâm ismi de aynı şekilde O'nu tenzih etmektedir. Ayrıca bu isim, kullarını zulümden selamete çıkardığını anlatmaktadır. Mü'min ismi hakkında iki görüş vardır. Bunlardan ilki kullarını emniyette kılması, ikincisi ise kullarının imanını veya kıyamette diğer kullarına şahadetini yahut sözleri hususunda kendisini tasdik etmesidir. Müheymin, gözeten, şahit olan ve emin olan demektir. Cebbâr, Allah'ın kahrını veya kullarını rahmetine zorlamasını ifade eder. Ancak lafzın kahr anlamı, öne çıkmaktadır. Mütekebbir, hakikaten büyük; Bârî, yaratan; Musavvir, suretlerin yaratıcısı demektir."²²

Kur'an, muhatabının varlık şartlarından dolayı Allah'ı anlatırken insanbiçimci bir dil kullanmaktadır. Ancak İbn Cüzey'in de tespit ettiği üzere bu tür ifadelerden Allah'ın ulûhiyet, rubûbiyet ve vahdaniyet sıfatlarını zedeleyecek anlamlar çıkarılamaz. Bu, rubûbiyet konusuna aykırıdır. Bazı mezheplerin Kur'an'a mezhebi görüşlerini teyit ettirmek için yaklaştıkları bir hakikattir. Ancak bir müfessirin bu şekilde Kur'an'ın makâsıdına ulaşması mümkün değildir. Kur'an'ın maksatlarına ulaşabilmek için meânî'l-Kur'an'ın doğru anlaşılması gerekmektedir.²³ Rubûbiyet konusu noktasında bu, Kur'an lafız ve ibarelerinin tenzih eksenli bir dille okunması gerektiği anlamına gelmektedir. Müfessirin Bakara Sûresi 255. âyetinin tefsirindeki ifadeleri bu hususa şu şekilde temas etmektedir:

"Sahih bir hadiste bildirildiğine göre Âyete'l-Kürsî adı verilen Kur'an'ın en büyük âyeti, uyuklama ve uyku gibi muhdes varlıklara özgü afetlerden Allah'ın etkilenmeyeceğini ifade etmektedir ki bu, tenzihdir. Şefaât konusundaki istifham da O'nun izni dışında hiçbir varlığın şefaât etmek yetkisine sahip olmadığını beyan etmek içindir. Allah, kullarının dünyalarını da ahretlerini de bilir. Göklerde ve yerdeki tüm varlıklar O'na aittir. Bu varlıklar O'nun bilgisi içinde ancak dilediği kadarına vâkıf olabilirler. Bunlar, zaten O'nun öğrettiği bilgilerdir. Arşın önünde duran kürsüsü, yaratılmıştır. Gökler ve yerden büyük olan bu kürsü, arşa nispetle gâyet küçüktür. Kürsünün Allah'ın ilmi veya mülkünden istiâre olduğunu düşünenler de bulunmaktadır. Hiçbir şey O'nu meşgul edemez ve O'na zor gelmez."²⁴

İbn Cüzey'in, Allah'ın *arşa istivâsı* hakkındaki açıklamaları, meânî'l-Kur'an konusuna ilişkin yukarıda ifade ettiğimiz yaklaşımının en güzel örneklerinden birini oluşturmaktadır. O, A'raf Sûresi 54. âyetteki bu ibare hakkında şu ifadeleri kaydetmektedir:

"Aralarında İbn Zeyd'in de bulunduğu bir grup, bu lafızları zâhiriyle anlamışlardır. Bir diğer grup da إلى السماء ثم استوى âyetini delil göstererek *istivâ* lafzına *kasıt* anlamı vermiştir. Ancak bu, sağlıklı bir yaklaşım değildir; zira dedikleri gibi olsaydı *arş* lafzı, *istivâ* fiiline delil gösterdikleri

²¹ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. 1, s. 8.

²² İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. 2, s. 432.

²³ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. 1, s. 12.

²⁴ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. 1, s. 121-122.

âyette olduğu gibi إلى edatıyla bağlanırdı. Eş'arîler ise *istivâ* lafzına mülk ve kudrete tekabül edecek şekilde *istilâ* anlamını vermişlerdir. Bu lafızlara herhangi bir keyfiyet tasavvuruna gitmeksizin iman etmek en doğrusudur. İmam Mâlik'in "istiva malum, keyfiyeti meçhul, onun hakkında soru sormak bidattir." şeklindeki ifadesi gâyet isabetlidir. Ebu Hanife, Cafer-i Sâdık ve Hasan-ı Basrî'den de buna yakın sözler nakledilmiştir. Sahabe ve tabiûn ise *istivânın* mahiyeti hakkında susmayı tercih etmiştir.²⁵

Yukarıdaki ifadeleri, müfessirin müteşâbih âyetler konusunda mutlak susmayı önerdiği izlenimini vermektedir. Ancak, ikinci mukaddimedeki Kur'an lügatinde *arş* kelimesinin sedir, döşek, taht anlamlarına geldiğini, bunun dışında lafzın dam/çatı anlamında da kullanıldığını, mecâzî olarak, ebeveynin konumunu yüceltmek için "Buyur tahtına!" dendiğini, aynı mânâda lafzın Allah'ın yüceliğini anlatmak için kullanıldığını tespit etmiştir.²⁶ Aynı şekilde yön anlamına gelen *vech* lafzının, Allah'a izafe edilmesi halinde O'nun rızasına tekabül ettiğini, kıblenin tayin edilememesi halinde herhangi bir yöne dönmeyi tavsiye eden Bakara Sûresi 115. âyette de Allah'ın zâtı anlamına geldiğini, bazılarının bu lafzı sem'e tâbi bir sıfat olarak algıladıklarını kaydetmiştir.²⁷

Buradan anlaşılıyor ki İbn Cüzey, tevkîf ile bilinebileceğini söylediği lafızları mecâzî mânâlarına hamletmekte bir sakınca görmemekte; ancak müteşâbih lafızların tevilde Arabın örfü ve Kur'an'ın maksatlarını kıstas almayı önermektedir.²⁸ Zira Kur'an'da mecâz, istiâre, kinâye gibi söz sanatlarının kullanılması, olgusal bir durumdur.²⁹ Dolayısıyla meâni'l-Kur'an, Kur'an'ın kullandığı sembolik dilden bağımsız olarak ele alınamaz. Ancak bu dil, dinamik bir muhtevayı bünyesinde taşımaktadır. Muhtevastaki dinamizm dolayısıyla bu tür lafızların ve ibarelerin anlamını teke indirgemek mümkün değildir. Bu nedenle söz konusu âyetlerin tefsirinde ihtiyatlı bir dil kullanmak ve ilâhî hitabın mutlak muradının nasslar dışında kalan araçlarla belirlenemezliğini belirterek örfi delaletle ilâhî murada en yakın mânânın belirlenmeye çalışıldığını kaydetmek gerekmektedir.³⁰

Yukarıdaki örneklerde açıkça görüldüğü gibi İbn Cüzey, Kur'an lafız ve ibarelerinden Allah'ın kastettiği mânâların anlaşılması ve açıklanması için, nüzul tarihi ile birlikte Arap dili ve belagatinin de bilinmesini zaruri görmektedir.³¹ Kur'an, rubûbiyetin esası olan tevhidi tahriften korumak için tenzih eksenli bir dil kullanmaktadır. Buna göre Allah başka varlıklara benzemeyen, ezeli, ebedî, diğer varlıklara ihtiyaç duymayan, zâtı ile kaim ve her bakımdan yegâne bir var oluşla vardır. Yegânelik O'nun tüm sıfat ve fiilleri için geçerlidir. Kur'an gibi kâinatın nizamı ve Allah'ın inâyeti de bu hakikati ilan etmektedir.³²

Şu halde İbn Cüzey'in nazarında rubûbiyet konusu, Allah'ın zâtı, sıfatları, isimleri ve fiillerine taalluk eden Kur'an lafız ve ibarelerinin nasıl tefsir edileceğine ilişkin tenzih odaklı küllî bir çerçeve çizmesi itibarıyla tefsir ilminin meselesidir. Dolayısıyla müfessirler, usûlu'd-dîn ilminin koyduğu küllî kaidelerden istifade etmek zorundadırlar.³³

²⁵ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. 1, s. 303.

²⁶ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. 1, s. 32.

²⁷ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. 1, s. 80.

²⁸ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. 1, s. 17-19; c. 2, s. 198, 294, 615, 617, 623.

²⁹ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. 1, s. 17-19, 198, 474; c. 2, s. 288, 294.

³⁰ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. 1, s. 10; Zübeyrî, Ali Muhammed, *İbn Cüzey ve Menhecuhu fi't-Tefsir*, Dâru'l-Kalem, Şam 1987, c. 1, 356-358; c. 2, s. 595, 624-703.

³¹ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. 2, s. 288, 294.

³² İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. 1, s. 9, 19, 61, 80, 127, 141, 243, 261-262, 271, 303; c. 2, s. 69-70, 166, 264-265, 272, 299, 328, 468-469.

³³ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. 1, s. 12.

b. NÜBÜVVET

İbn Cüzey, rubûbiyeti ve uhrevî konuları haber veren kaynak olması itibarıyla İslâm'ın inanç esaslarının ikincisi olan nübüvvetin³⁴ şu konuları içerdiğini tespit etmektedir:

Genelde nübüvvet özelde Hz. Muhammed (s.a.v.)'in peygamberliği, kitapların ve meleklerin ispatı; bunları inkâr edenlerin iddialarının reddi; bu hususlarda Hz. Muhammed (s.a.v.) ve diğer peygamberlerin Kur'an'da bildirilen ahlâkî meziyetlerinin benimsenmesi; onlara Kur'an metninde ifade edildiği şekilde ülfet ve ünsiyet beslenmesi, saygı gösterilmesi ve tüm bunların Kur'an'da bildirildiği şekilde yürütülmesi gerektiği³⁵ meselelerini içermektedir.

Bu pasaj, İbn Cüzey'in müstakil bir meâni'l-Kur'an konusu olarak telakki ettiği kasas konusunun da nübüvvet kapsamında işlenmesi gerektiğini göstermektedir. Çünkü İbn Cüzey, sadece Hz. Peygamber'in değil, Kur'an'ın zikrettiği tüm peygamberlerin nübüvvetlerinin ispatını ve ilâhî vahyin tebliği noktasında izledikleri usûlü, melek ve kitap inancıyla birlikte nübüvvet kavramının içinde zikretmekte; üstelik bu hususların Kur'an'dan tahsil edilmesi gerektiği şeklinde bir usûl kaidesi önermektedir. Bu sırada kıssalara özel bir paragraf açıp peygamberlerin ve salih insanların haberlerine itikad esaslarını ispat etmek ve üslûbunu akıcı hale getirmek için değindiğini belirtmektedir. O halde Kur'an, kıssaları ve kıssa tekniğini, bir ispat yöntemi olmasının yanı sıra anlatımın durağanlığını engelleyen bir fesahat aracı olarak kullanmaktadır. Dolayısıyla lâfzen kıssaların tekrarlandığını düşündüren âyetlerde dahi içerik ve makatlar farklılaşmaktadır. Müfessir, bahse konu faydaları şöyle açıklamaktadır:

1. Aynı kıssa, iki sûrede farklı yönleriyle anlatılmış olabilir. Bu anlatımların her biri kendilerine has faydaları içerir. Kur'an'ın fesahatinin itnâb ve îcâz yolu ile ortaya konması, o faydalardan biridir.

2. Kur'an, aynı kıssayı farklı yerlerde zikrederek nübüvvetin ispatını amaçlamıştır. Peygamberlerin mucizelerini ve onları inkâr edenlerin uğradığı felaketleri hatırlatarak, nübüvvetin tarihi bir vâkıa olduğunu, dolayısıyla nübüvveti inkârın tarihi hakikati inkâr anlamına geldiğini ortaya koymaktadır. Ancak bu, onun genel hedefidir; bir de özel hedefi vardır. Bu hedef ise kıssalarla Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispat etmektir. Hz. Peygamber, bu kıssaları, hiçbir kimseden talim etmemiştir. "Bunları ne sen ne de kavmin daha önceden biliyor değildiniz" (Hûd Sûresi, 11/49) âyeti bunun delildir. Dolayısıyla Allah, başka bir yerden öğrenmesinin mümkün olmadığı bu tarihi bilgileri kendisine vahyederek onun nübüvvetini ispat etmeyi amaçlamaktadır.

3. Diğer bir maksat, vahdaniyetin ispatıdır. "Allah dışında tapındıkları ilahlar kendilerine hiçbir fayda vermedi" (Hûd Sûresi, 11/11) âyetinde kâfirlerin helakini Kur'an, bu itibarla zikretmektedir.

4. Kur'an bu yolla Allah'ın kudretini ve inkâr edenlere karşı azabının şiddeti üzerinde muhatapları düşündürmek istemektedir. "Senden önce de peygamberler yalanlandı" (En'âm Sûresi, 6/34) âyetinde peygamberlerin uğradığı kötü muameleye karşı kazandıkları başarıların hatırlatılmasının nedeni, Hz. Peygamber'i teselli etmek ve ona destek olmaktır. Allah'ın önceki peygamberlere verdiği vaadi gerçekleştirdiğini gösteren bu hikâyeler, Hz. Peygamber'i yüzüstü bırakmayacağını da ispatıdır.

5. Kur'an, kıssalarla öncekilerin cezalandırıldığı gibi şimdiki kâfirlerin de cezalandırılacağını beyan edip kâfirleri korkutmaktır. Görüldüğü üzere farklı surelerde aynı kıssanın tekrar edilmesi bir ifade kursu değildir; bilakis farklı faydaların tahakkuku için gerekli bir yöntemdir.³⁶

³⁴ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. 1, s. 58.

³⁵ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. 1, s. 8.

³⁶ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. 1, s. 8.

Bu ifadeler, İbn Cüzey'in kıssa konusunu, nübüvvetin fūrû'u şeklinde anladığına kanıt teşkil etmektedir. Dolayısıyla bu konu, nübüvvetten bağımsız bir konu değildir.

İsfahânî, nübüvvet teriminin nebe' kökünün mastarı olduğunu, sözlükte bu kökün ilim veya zann-ı galiple tahsil edilen haber anlamına geldiğini belirlemiştir.³⁷ Şu halde her haber, nebe' değildir. Nebe', haber içerisinde doğruluğu ilim ve zann-ı galiple kanıtlanmış bilgileri ifade etmektedir. Haber ise birilerinden aktarılan doğru veya yanlış her sözdür. İbn Cüzey de bu kanaattedir. Nitekim En'am Sûresi 6/25. âyetteki *el-esâtîr el-evvelîn* ifadesini kıssalar ve haberler şeklinde tefsir etmiştir. Onun tespitlerine göre bu ifade, Nadr bin Haris'e aittir. Nadr, kendi haberlerinin Hz. Peygamber'in sözünden daha güzel olduğunu iddia etmiştir. Müfessir, bu cümlede haber ve hadîs (söz) kelimelerini aynı mânâda kullanmıştır ki Nadr'ın hadisinin Hz. Peygamberin hadisi ile bir tutulması mümkün değildir.³⁸ Bu örnek, Kur'an'ın anlayışına uygun olarak müfessirin haber sınıfındaki bilgileri, özü ve kaynağı bakımından bir tutmadığını göstermektedir. Kaynak ve içeriği şüpheli haberin tetkik ve tahkikini dinî, ahlakî, idarî, siyasî ve sosyal sorumluluk olarak ilgililere yükleyen Hucûrât Sûresi 6. âyetin tefsirinde fâsığın haberinin ispatlanması halinde geçerli sayılması gerektiği yönündeki görüşe katıldığını ifade etmesinden de bu anlaşılmaktadır.³⁹

İbn Cüzey'in nübüvvet konusundaki açıklamaları, bu görevin birtakım özel şartları gerektirdiğini ortaya koymaktadır. Buna göre nübüvvet, insan hayatının yalnızca psişik boyutuyla değil, tüm boyutları ile alakalı bir eğitim görevidir. Bu göreve seçilenlerin görevin ağırlığını kaldırabilecek niteliklere sahip olmaları gerekir. Yükümlü olduğu görevin mahiyet ve işlevini idrak ve ifa edebilecek zihinsel, fiziksel ve psikolojik yeterliliğe sahip olmak ve tebliğ ettiği mesajı fiilen yaşamak nebîde bulunması gereken temel özelliklerdir.⁴⁰

İbn Cüzey, Kur'an'ın lügatte develerin zorluk çıkarmadan sevk edildikleri istikamette yürümesi anlamına gelen risâlet lafzını da nübüvvetle birlikte kullandığını tespit etmektedir ki risâlet, ıstılahta taraflar arasında elçilik yapmak demektir.⁴¹ Ancak müfessir, telif ettiği eserin usûlü'd-din veya fıkıh ilmi yahut da fıkıh usûlü eseri olmadığını altını çizercesine risâlet lafzının ıstilah anlamını meseleler halinde vermemekte; ilgili lafızları kontekst (bağlam)leri içinde veciz bir şekilde açıklamaktadır. Esasen bu tavrı, Kur'an metnini bütünlüğü içinde okuma ilkesini benimsemesinden kaynaklanmaktadır. Nitekim mukaddimedeki ifadeleri, bu ilkeyle alakalı tespitlerdir. Ne ki okur, eserin tefsir kısmını kabaca incelediğinde müfessirin mukaddimedeki küllî yaklaşımını tefsir kısmına yansıtmadığı izlenimine kapılabilir. Çünkü o, geleneksel usûlü takip ederek tefsirinde Mushaf tertibini esas almıştır. Ancak bu, Kur'an'ın nazmı ve üslûbu bakımından mu'ciz olduğu inancından kaynaklanan şekilsel bir durumdur. Nitekim aynı konu ile ilgili âyetler arasında atıflar yapmak suretiyle bir bağıntı kurmuştur. Söz konusu bağıntılar, kimi zaman ilgili âyetlerin bir başka âyetin tefsiri için lafızlarıyla zikredilmesi kimi zaman da "Bu konu ... Sûresinde açıklandı" şeklindeki zihinsel gönderi ile eserde ifadesini bulmuştur.⁴²

Yukarıdaki yaklaşımından müfessirin tefsir ilmini diğer ilimlerden yalıtılmış bir alanda faaliyet gösteren bir ilim olarak telakki etmediği anlaşılmaktadır. *el-Meânî ve Kur'an'ın içerdigi ilimler* konulu birinci mukaddimedeki üçüncü bab, bir tefsir ilkesi olarak meânî'l-Kur'an konularının bahsi geçen alan-

³⁷ İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 732-733.

³⁸ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. 1, s. 266.

³⁹ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. 1, 377-378, 438; c. 2, s. 357.

⁴⁰ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. 1, s. 87, 155, 265, 310-311, 326-331, 428-429, 502-521; c. 2, s. 60, 185, 471-472, 353-354, 364, 367, 380, 391, 568-569, 577-578.

⁴¹ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. 1, s. 84-85, 120, 285, 374; c. 2, s. 9, 61, 338.

⁴² İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. 1, 80; c. 2, s. 16.

lardan tahsil edilen altyapı ile okunmasını öngörmektedir. Müfessirin tefsir kısmındaki izahları, mukaddimede inşa ettiği bu altyapıdan soyutlanarak okunduğunda ne risâletin ne de diğer meâni'l-Kur'an konularının tam olarak ne olduğuna ilişkin okurun zihninde yeterli derecede tasavvur ve tasdik oluşmayacaktır. Zira eser, ihtisar gayesine bağlılık adına gâyet kısa ve remzî ifadelerle Kur'an lafız ve ibarelerini işlemektedir ki, kimi zaman müfessirin önem atfettiği konularda dahi zihinde kuşatıcı ve derinlikli bir kavrayışın oluşması güçleşmektedir. Risâlet konusundaki açıklamaları da böyledir.⁴³ Bununla birlikte râsûl veya nebî lafızlarını, rubûbiyet konusu çerçevesinde ele alarak mukaddimede koyduğu meâni'l-Kur'an - makâsıdu'l-Kur'an ilişkisinin tefsirin açıklama faaliyetine esas olduğu şeklindeki kaideden taviz vermemektedir.⁴⁴

c. AHİRET

İbn Cüzey, mukaddimede ahiretten meâd ismi ile bahsetmekte; ancak kelimenin lügat veya ıstılahtaki anlamlarına değinmeyip doğrudan delaleti üzerine yoğunlaşmaktadır. Onun nazarında bu konu, haşrin ispatı, meâd konusundaki kat'î delillerin ikamesi, reddedenlerin iddia ve delillerinin çürütülmesi; uhrevî ceza ve ödüllerin zikredilmesi, hesap, mîzan ve amel defterleri ile ilgilidir.⁴⁵ Müfessir, her ne kadar müstakil konular olarak kategorize etse dahi bu çerçevedeki uhrevî ceza ve ödüller, va'd ve vaîd konularından da meâd bahsinde işlenmesini zorunlu kılmaktadır.⁴⁶ Zira va'd ve vaîd kapsamındaki Kur'an'ın uyarı ve müjdeleri, daha çok ahirete yöneliktir. Aşağıdaki ifadeler, müfessirin de bu kanaatte olduğunu göstermektedir:

“Va'd Allah'ın kullarına dünyada ve ahirette nimetler vereceğine dair söz vermesidir. Bu bağlamda Kur'an, daha çok cennet nimetlerinden bahsetmektedir. Vaîd ise Allah'ın, insanların eylemlerini veya eylemsizliklerini dünyada ve ahirette cezasız bırakmayacağını taahhüt etmesidir. Kur'an bu noktada da daha çok uhrevî cezalar üzerinde durmakta, cehennemi ve oradaki azabı, ansızın gelip çatan kıyameti ve korkudan insanları dehşete düşüren kıyamet vâkıalarını anlatmaktadır. Eşyanın zıddı ile açıklanması ilkesinde olduğu üzere va'd ve vaîd Kur'an'da birlikte zikredilmektedir. Bu, *terğîb* ve *terhîbi* birleştirmek; biriyle diğerini açıklamak içindir.”⁴⁷

Buradan İbn Cüzey'in ahiret konusuna yaklaşımını biçimleyen temel unsurun Kur'an'ın maksatları olduğu sonucu çıkmaktadır. Meâd, va'd ve vaîd lafızlarının veya bu lafızlarla ilgisi bulunan diğer Kur'an lafızlarının geçtiği âyetlerdeki açıklamaları, bu tespiti teyit etmektedir. el-Yevm ve es-sâ'a lafızlarına verdiği anlam, buna örnek verilebilir. Nitekim İbn Cüzey'in kendi ifadeleriyle el-yevm ve es-sâ'a, “ebedileştirmekten ibaret olan âhiretin başlangıcıdır.”⁴⁸ O başlangıç anında mahiyeti bilinmeyen manevî bir araç olan sûra üflenecek, işitenin dimağını uçuran, yürekleri hoplatan, zihinleri dehşete düşüren, gözlerin yuvalarından fırlamasına neden olan korkunç sesiyle sûr, bu ebedî hayatın başladığını duyuracaktır.⁴⁹ Bu gün, sıradan bir gün değildir; bilakis din günü, fasıl günü, hurûc (ba's) günü, fetih günü, telâk günü, toplanma ve teğâbun günü, hasre günü, tenâd günü, azife günü, insanların dünyada iken yaptıkları

⁴³ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. 2, s. 290, 306-307, 537.

⁴⁴ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. 1, 78, 80, 85, 140, 150, 153, 155, 160-161, 145-146, 229, 239, 244, 249, 252, 262-263, 269, 271, 285, 300-301, 310, 326-331, 355-356, 382, 388, 392, 401-403, 408, 439, 443, 472, 497, 502, 513; c. 2, s. 103, 147, 367, 374, 656; c. 2, s. 36, 59, 107, 147, 150, 314, 318, 327-328, 368, 523, 542, 567, 577; İsfahâni, *el-Müfredât*, s. 783-784.

⁴⁵ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. 1, s. 8.

⁴⁶ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. 1, s. 8.

⁴⁷ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. 1, s. 8-9.

⁴⁸ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. 1, s. 121, 155, 190, 264, 331, 406, 448, 470.

⁴⁹ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. 2, s. 226, 539-541.

veya yapmaları gerekirken yapmadıkları tüm işlerin mîzanda eskizsiz tartılacağı hesab günüdür.⁵⁰ Amel defterlerinin açılıp amellerin tartılacağı, iman edip salih ameller işleyenlerin ödüllendirileceği, inkâr eden ve kötü ameller işleyenlerin müstahak oldukları cezaya çarptırılacakları gündür.⁵¹ Her nefsin dünyada iken yaptıklarının karşılığını Naîm, Adn, Firdevs, Elfâf ve A'nab cennetlerindeki murassa tahtlarında veya cahîm, hâviye, saîr, lezâ, sakar ve hutame cehennemlerindeki ıstırap makamlarında eksiksiz alacağı zamandır. O gün samimi bir kalple Allah'a yönelip imanlarını salih amellerle süsleyenlere kitapları sağ, diğerlerine ise sol veya arka taraflarından verilecektir.⁵² Fakat tüm bunlardan önce insanlar kıyâmete tanık olacaklar, beklemedikleri anda kabirlerinden fırlatılacaklar, şaşkın ve ürkmüş bir halde mahşere doğru harekete geçecekler ve saîd (mutlu) mi yoksa şakî (bedbaht) mi olacaklarının farkına varacaklardır.⁵³

İbn Cüzey'in uhrevî ceza ve mükâfatları, insanın dünyevî durumuyla ilişkilendirmesi, Kur'an'ın ahreti ve dünya hayatını ele alış biçiminin bir yansımasıdır. Şöyle ki Kur'an, ahiret konusunu işlediği âyetlerde iman, amel ve ahlak esaslarına vurgu yapmakta; insanın ahirette karşılaşacağı akıbetin dünyada iken benimsediği inanç ve bu inanç doğrultusunda işlediği fiiller tarafından belirlendiğinin altını çizmektedir. Bu durum, dikkatimizin tekrar dünya hayatına çevrilmesine neden olmaktadır. Zira yukarıdaki izahlar, âhiretin tasvirindeki asıl hedefin dünyevi hayatın ıslahı olduğunu göstermektedir. Maksud, bireyin kendini âhiret yurdunda tasavvur etmesini, oradan her türlü şartlanmışlık ve basiretini örten dünyevi sütrelere arındırılmış bir bakışla kendi hakikatine bakmasını, nihayetinde kendi vakiasını tam bir şuur haliyle idrak etmesini sağlamaktır.⁵⁴ Kur'an, bu şuur oluşturmak için insanın dikkatini Allah'ın kavli ve kevnî âyetlerine çekmekte;⁵⁵ böylece insanın zihnini şuhuddan gayba doğru hareket ettirmeye çalışmaktadır.⁵⁶

AHKÂMU'L-A'MÂL VE İBÂDET

İbn Cüzey'in ifadesiyle "Ahkâm, namaz ve oruç gibi bedenî ibâdetlere; zekât gibi malî ibâdetlere; ihlâs ve takva gibi kalbî ibâdetlere müteallik emirler ve nehiylerdir. Beşe ayrılır: vacip, mendûb, haram, mekruh ve mubah."⁵⁷

Şu halde İbn Cüzey'in zihninde *ahkâm*'l-a'mâl, ibadetlere dair ilâhî hükümlerdir. Ancak bu tanım, modern hayatımıza hükmeden profan bakış açısının bir neticesi olarak, bu hükümlerin dinî ayinlerle sınırlı olduğu şeklinde bir anlayışın oluşmasına yol açabilir ki bu anlayış, hayatı dinî ve dünyevî olmak üzere iki izole alana bölmektedir. Dolayısıyla dünya görüşü ve kavramları modernizm tarafından belirlenen çağdaş insan, "ibadete taalluk eden hükümler" ifadesinden bu hükümlerin namaz, oruç, hac ve zekât gibi standart dînî tekliflerle sınırlı olduğu sonucunu çıkarabilir. Bu itibarla öncelikle İbn Cüzey'in düşünce dünyasında ibadet kavramından ne anlama geldiğinin tespit edilmesi gerekmektedir.

⁵⁰ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. 1, 44; c. 2, s. 8, 180, 233, 257-259, 278-279, 281, 367, 452.

⁵¹ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. 1, 58, 75, 103, 180, 262, 297, 300-301, 310, 327, 362, 408, 439, 445, 472, 491, 521; c. 2, s. 20, 36-38, 59, 78, 108, 114, 153, 180, 274, 328, 399, 451, 480, 551-552, 563-564, 603.

⁵² İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. 1, 287, 439, 472, 493, c. 2, s. 38, 236, 328, 400-407, 480-483, 503, 510, 551-552, 587-589.

⁵³ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. 1, 60, 264-266, 281, 297, 333, 432, 439, 463-464, 521; c. 2, s. 28, 38, 49, 71, 126-127, 162, 180, 226, 229-230, 282, 289, 306, 328, 367, 374, 383, 425, 528, 539, 544, 563-564.

⁵⁴ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. 2, s. 512-514.

⁵⁵ Râzi, Fahreddin, *Mefâtihu'l-Gayb*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1981, c. 1, s. 16.

⁵⁶ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. 1, 262-265, 428; c. 2, s. 109, 114, 296, 289-290, 298, 328, 513, 565-567.

⁵⁷ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. 1, 8.

İbn Cüzey'e göre ibadet, Allah'ın rızasını kazanmak ve gazabından korunmak için fizikî ve rûhî yeterliliğe ulaşmış insanların kulluk bilinci ile işledikleri iyi ve faydalı işlerdir.⁵⁸ Kur'an, buna *amel-i salih* demektedir.⁵⁹ *Amel-i salih*, kişinin yalnızca fiillerini ifade eden bir kavram değildir; aynı zamanda niyetlerini, düşünce ve duygularını, kısaca iyi ve faydalı niteliğini haiz maddî-manevî her tutum ve davranışını kapsamaktadır. Ancak şer'î mânâda ibâdet, Allah'a yakınlaşmak kastıyla işlenen belirli tevkîfi davranışlardır. Dolayısıyla ibâdetin akıl ve irade sahibi varlıklara izafesiyle cemâdâta izafesi arasında fark vardır. Akıl ve irade sahibi olmayan varlıkların ibâdetleri varoluş gayelerini harfiyen gerçekleştirilmektir.⁶⁰

Bu tespitler, İbn Cüzey'in zihninde insan davranışlarının dînî ve dünyevî şeklinde tasnif edilemeyeceğini göstermektedir. Nitekim onun tasnifi, literatürde ibâdet-i mersûme ve gayr-ı mersûme şeklinde ifade edilen klasik tasniften ibarettir. Buna göre ibadetler; vakit, rükün ve şartları muayyen olmak veya olmamak bakımından ayrılmaktadır; yoksa insan davranışlarının her biri, ya bir ibadet ya da isyandır. Dolayısıyla ahkâmı'l-a'mâl bireyin bütün davranışlarına dair ilâhî kurallardır.

İbn Cüzey'e göre ibadetlerin tevkîfi olması Allah'ın rahmetin tecellisidir. Tevkîfi olan hükümler, taabbudî olduğundan yalnızca nassla bilinirler.⁶¹ Nassla sabit rükünlere ve menâsike eklenecek her türlü ziyade bidattir, merduttur. Zira icâd boyutuyla ibâdet, Allah'a mahsustur.⁶²

İbn Cüzey, ibâdetin şer'î tarifindeki "Allah'a yakınlaşmak kastı ile" şeklindeki kaydı, her itaatin ibâdet olmadığını, ancak her ibâdetin itaat olduğunu vurgulamak için ibadetin tanımına özellikle dâhil etmiştir. Zira insan, kendinin veya sevdiklerinin tehdit altında olduğu endişesiyle ceberût bir otoriteye fiilen itaat edebilir. Ancak içselleştirilemeyen bu itaat, onu meşrulaştıran kültürün telakkisine rağmen gerçekte ibâdet değildir.⁶³ Ayrıca bu kayıt, ibâdetin bilinçli ve istekli bir teslimiyet oluşunu vurgulamaktadır.⁶⁴ Kur'an'ın ibâdet yerine çoğu zaman amel lafzını tercih etmesindeki espri budur. Çünkü İslâm inancına göre amelin değeri, failinin niyetine göre takdir edilir.⁶⁵ Kur'an'ın kulluk bilincinin en ileri safhası olarak tavsiye ettiği takva, ancak o niyetin halis olması ile tahakkuk eder.⁶⁶ İbn Cüzey'in tabiriyle, "Vikâye mastarından lügatte korkmak anlamına gelen takva, istılahta Allah'a itaat etmenin gereklerini yerine getirmek ve isyan etmeyi terk etmektir ki bu yönüyle bütün iyilikleri kapsamaktadır."⁶⁷ Dolayısıyla takva, "Kulun küfürden, günah-tan, haramdan, şüpheli davranışlardan ve kalbine Allah'tan başkasını getirmekten sakınmasıdır. İslâm; tevbe, verâ, zühd ve müşahede makamıdır."⁶⁸ Allah'ın ardından başa kakma gelen sadakayı, güzel bir sözden daha değersiz sayması; kurbanın ne etinin ne de kanının kendisine ulaşmayacağını bildirmesi; riya, ki-bir ve samimiyetsizliğin ameli değersizleştirilmesi, ibadet-niyet ilişkisinin önemini göstermektedir.⁶⁹

İman-ibâdet ilişkisi, iman gibi ibadetin de kalbe dönmesinden kaynaklanmaktadır. Fakat bu, İbn Cüzey'in amelle imanı özdeşleştirdiği anlamına gelmez. Bilakis onun nazarında iman ile amel mahiyet bakımından ayrıdır. Bunun en bariz delili, ilgili âyetlerde amelin imânâ dilde ve örfte ayrıklığa delalet eden atıf vâvı ile bağlanmasıdır.⁷⁰

⁵⁸ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. 2, s. 95-96.

⁵⁹ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. 1, 59, 71-72, 147, 196, 211-220, 368-369, 376-377, 393-394, 437, 445, 502, 511, 519.

⁶⁰ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. 2, s. 95-96.

⁶¹ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. 1, 51, 65, 78, 81, 294; c. 2, s.56, 97, 357, 428

⁶² İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c. 1, s. 2776-2782; İsfahânî, *el-Müfredat*, 479-480; İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. 1, 247-248.

⁶³ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. 2, s. 145, 323, 533.

⁶⁴ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. 1, 79, 139, 171; s. 168, 174.

⁶⁵ Tuğral, Süleyman, *Kur'an'da Değerler Sistemi*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2008, s. 181-185.

⁶⁶ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. 1, 50-51, 56-57, 224, 249, 301.

⁶⁷ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. 1, 24.

⁶⁸ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. 1, 50-51.

⁶⁹ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. 1, 95, 125, 152, 190, 346, 406, 452; II/333, 386-387.

⁷⁰ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. 1, 59.

İbn Cüzey, Kur'an mânâlarının tespit ve te'vilinde *usûlu'l-akâid* ile birlikte *ahkâmu'l-a'mâl* konusunu, bilinmesi gereken -kendi tabiriyle- *bir meâni'l-Kur'an ilmi* olarak telakki ettiğinden itikat ve ibâdete dair bu ahkâmın istihraç ve istinbâtını mezhebi ihtilaflarla birlikte vermeye özen göstermiştir.⁷¹ O, ahkâmın beyanını, bireyin eylemlerinin ve eylemsizliklerinin değerini ve sonuçlarını bilmesi (fıkıh ilmi) açısından gerekli görmektedir. Diğer taraftan bu hükümler, mükellefin ferdi ve içtimâî sorumluluğundan kaynaklanan ceza ve mükâfata ilişkin hükümler olduğundan *terğîb ve terhîble te'dîb* (eğitim) gayesini gerçekleştirmeye matuftur. *Terğîb ve terhîble te'dîb*, meâni'l-Kur'an-makâsîd ilişkisinin metne yansımalarıdır. Bir başka ifadeyle ilâhî hitabın muhatabı olması bakımından birey, Kur'an'daki emir ve yasaklarla ilgili sigaları ve onlardan tahriç edilen ahkâm-ı Şari'in maksatları ile birlikte ve Kur'an'da çizdiği küllî mânâlar çerçevesinde okumalıdır. Bu, ibâdetin hikmetinin ve ona dair hükümlerin hayata daha sağlıklı bir şekilde yansımaları sağlayacaktır. Ubûdiyeti Allah'a tahsis etmek, Kur'an'ın mânâ ve ruhuna aykırı davranışların ibadet vasfıyla Kur'an'dan ihdas edilemeyeceğini hükme bağlamaktadır.

İbn Cüzey, çoğu müfessirin ihmal etmesine rağmen *ahkâmu'l-a'mâl* konusunda tefsir ilminin müraaat etmesi gereken ilmin, usûl-i fıkıh olduğunu kaydetmektedir. Çünkü bu ilim, "Meâni'l-Kur'an'ın anlaşılmasına ve bu konudaki farklı görüşler arasında tercihte bulunmaya imkân tanıyan bir ilimdir. Müfessirlerin bu ilme ihtiyacı vardır. Zira nass, zâhir, mücmel, mübeyyen, âmm, hâss, mutlak, mukayyed, fahva'l-hitâb, delîlu'l-hitâb, lahnu'l-hitâb, şurûtu'n-nesh, vücûhu't-teâruz, esbâbu'l-hilâf ve diğer usûl bilgilerine vakıf olunmadan lafızların delaletleri belirlenemez."⁷²

AHLAK

İbn Cüzey'in Kur'an mânâları kapsamında zikrettiği konuları, nihai mertebede *usûlu'l-akâid* ve *ahkâmu'l-a'mâl* rücû' ettirip iman-amel ilişkisi ekseninde işlemesi, bu konuların aynı zamanda ahlakî da içerdiğini göstermektedir. Zira İslâm inancında amellerin keyfiyetini ve değerini iman belirlerken bireyi ve toplumu harekete geçirecek rûhî-manevî kuvvelerin hangi prensipler doğrultusunda işleyeceğini ve hangi kalıplarda somutlaşacağını ahlak belirlemektedir. Ne var ki İbn Cüzey, *usûlu'l-akâid* ve *ahkâmu'l-a'mâl* içinde veya müstakil bir konu olarak ahlaktan bahsetmemektedir. Bununla birlikte Rasûlullah'ın müslüman birey ve toplumun her bakımından modeli olduğunu açıklayan Ahzâb Sûresi 21. âyetin tefsirinde onun güzel ahlakının tezahürlerine değinerek ahlakî iyinin ne olduğunu şöyle açıklamaktadır:

"Şüphesiz sen büyük bir ahlak üzeresin" (Kalem Sûresi 68/4) âyeti Hz. Peygamber'in ahlakına yönelik bir övgüdür. Hz. Aişe (ra), Kur'an'ın prensipleri ile kendisini yetiştirdiği anlamında O'nun ahlakının Kur'an olduğunu söylemiştir. İbn Abbas ise bu âyetteki hulk lafzını din ve şeriat şeklinde tefsir etmiştir. Bu, ahlakın genel tarifidir; tafsîlî tarifi ise Hz. Peygamber'in bütün erdemleri ve iyi özellikleri üzerinde topladığı şeklindedir. Temiz bir soydan gelmesi, kıvrak aklı, derin idraki, ilmi, hayâsı, ibadetleri, cömertliği, doğruluğu, sabrı, şükrü, murûeti, sevgisi, iktisadı (itidali), zühdü, tevazusu, şefkati, adaleti, affi, öfke kontrolü, sıla-i rahmi, hüsn-i muâşereti ve tedbiri, lisan-ı fasihi, kuvvetli hisleri ve özenli dış görünüşü ile önce içinden çıktığı toplumun, ardından da tüm zamanlardaki müminlerin modelidir. Bu yüce hasletler, O'nun hayatında tahakkuk ettirdiği erdemlerdir. "Ben güzel ahlakı tamamlamak için gönderildim" demesi ahlakın onun hayatındaki yerini ve önemini göstermektedir. Cüneyd'in ifadesiyle "Al-

⁷¹ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. 1, 47, 51, 56, 80, 94, 121, 129, 144-145, 154-156, 170, 194, 225, 248-249, 261, 263, 282, 355, 357, 368, 406-407, 484, 541; c. 2, s. 56-58, 67-68, 124, 166, 359, 367, 379, 428, 564, 615 vd.

⁷² İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. 1, s. 12.

lah dışında hiçbir şeyi hayatının merkezine koymadığı için Hz. Peygamber'in ahlakı, azîm sıfatı ile nitelenmiştir.”⁷³

Yukarıdaki paragrafta İbn Cüzey'in Hz. Peygamber'in erdemleri bağlamında saydığı hasletler, Müslümanların edinmeleri gereken erdemlerdir. Çünkü Hz. Peygamber'in üsve-i hasene (en güzel örnek) olması, O'na iman edenlerin O'nu örnek almalarını gerektirmektedir.⁷⁴ Dolayısıyla müfessirin nazarında ahlak, iman ve amelle iç içe geçmiş yüksek bir şuur hali, gücünü bireyin vicdanından alan içsel bir kontrol mekanizması ve bireyin fiillerini hayatın akışı içinde denetleyip kıvamını veren sosyal bir kurum olarak belirginleşmektedir. Böyle bir ahlak, ancak takvanın tezahürüdür.⁷⁵ Zira takva, ahlakın merkezi kavramıdır. Müfessir bu kavramı, üç bölümde ele almıştır:

İlk bölüm, takvanın Kur'an'dan istinbat edilen faziletleri konusundadır. Buna göre takva, zafer, Allah'a yakınlık, muhabbet ve mağfirettir; bireyin beklemediği yerden rızıklanmasını ve üzüntüden kurtulmasını, işlerinin kolaylaşmasını, günahlarının affedilip mükâfatlarının artmasını, amellerinin kabul olmasını, felaha ermesini, müjdelenmesini, cennete girmesini ve cehennemden kurtulmasını sağlayan manevî bir sebeptir.

İkinci bölüm, takvayı oluşturan faktörler hakkındadır. Bu faktörler şunlardır: Uhrevî ve dünyevî ceza korkusu ve sevap umudu, hesap korkusu, Allah'ın yüzüne bakamama utancı -ki bu, murâkebe ve nimetlerine itaat ederek şükür makamıdır-, Allah'ı ta'zim -ki heybet makamıdır- ve muhabbetin doğruluğu.

Üçüncü bölüm ise takvanın dereceleri hakkındadır. Bu derecelerin ilki, kulun küfürden sakındığı İslâm makamı; ikincisi, isyan ve haramlardan sakındığı tevbe makamı; üçüncüsü şüpheli-lerden sakındığı verâ makamı; dördüncüsü mubahlardan sakındığı zühd makamı; beşincisi, kalbine Allah'tan başkasını koymaktan sakındığı müşahede makamıdır.⁷⁶

Takvayı tüm iyilikleri kapsayan ve tüm kötülüklerden uzak durmayı öneren dinamik bir ruh hali ve sürekli Allah'ın huzurunda bulunuş bilinci olarak gören yukarıdaki yaklaşım, bireyin niçin ve nasıl ahlaklı olabileceğine dair sorularının cevaplarını içermektedir. Esas itibarıyla bu tanım, hatırlanacağı üzere amel-i sâlihînin tanımıdır. İnsanın bezm-i elest denen ruhânî safhada verdiği söz, takvalı davranmasını ahlaki bir ödeva dönüştürmektedir. Çünkü bezm-i elest, “İster hakiki olsun ister temsîlî Allah'ın rubûbiyetini haber ve istidlalle insanın kabul ettiği delilidir.”⁷⁷

İbn Cüzey, Kur'an'ın ahlak konusundaki beyanlarına bağlı olarak birey ve toplumun ahlaklı olabilmelerinin Müslüman olmaları şartına bağlı olmadığını düşünmektedir.⁷⁸ Ahlak, insanın fitratına yerleştirilen iyiye veya kötüye ilişkin temel referansları ifade ettiğinden insan bedîhî olarak ahlakî iyinin ne olduğunu bulabilir. İcma', bu noktada en önemli dayanaktır. Fakat kendinin üstündeki referansların reberliğinde teşekkül etmeyen icma', ahlaken doğru olmayan herhangi bir davranışın doğruluğuna da hükmedebilir. Müşrik akılların rasyonalize ettiği, müşrik vicdanların içselleştirilerek huya dönüştürdüğü, şirk ve kız çocuklarının katli gibi cahiliye âdetleri buna örnektir.⁷⁹

⁷³ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. 2, s. 472.

⁷⁴ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. 2, s. 185.

⁷⁵ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. 1, s. 24.

⁷⁶ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. 1, s. 24, 50-51.

⁷⁷ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. 1, s. 328-329; c. 2, s. 576-578.

⁷⁸ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. 1, s. 137-138.

⁷⁹ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. 1, s. 84, 93, 103, 253, 279, 290, 306, 310, 328, 385, 400-406, 410, 416, 463, 502; c. 2, s. 37-38, 70-76, 105, 116-119, 136, 145, 174, 233-237, 241, 311-312, 322-323, 383, 402.

İbn Cüzey'in Kur'an'dan istinbat ettiği ahlak, sırf beşerî muamelelerle alakalı normatif bir mefkûre ve basit bir sosyal kurum değil, aynı zamanda ruhî ve amelî durumumuzla, yani her halimizle alakalı nazarî ve pratik bir disiplindir. Nazarîdir; çünkü ahlaklı olmak, öncelikle neyin ahlakî doğru olduğunu tespit etmeye yönelik zihinsel bir gayreti gerektirir. Pratikdir; zira zihin ve vicdanın ahlakî saydığı eylem ve tavırlar, niyet ve bilgi düzeyinden eylem düzeyine geçmek isterler. Bu ahlakın somutlaşmasıdır ve Kur'an bir iyiyi ancak fiile dönüşme eğiliminde olduğunda ve dönüştüğünde hakikaten iyi telakki eder. Pasif iyi, onun nazarında iyi değildir. Bir başka ifadeyle çevresinde olup bitenlere kayıtsız, Kur'an'ın di- liyle iyiliğe çağırmayan, onu emredip sedd-i zerâi (kötülüğe giden yolları kapatma) endişesi taşımayan iyi, gerçekte iyi değildir yahut hakiki iyi olmak için bu yeterli bir çaba değildir.⁸⁰

İbn Cüzey'e göre Müslüman birey ve toplum iyiyi sadece kendisi için istemez. Bu, İslâm ahlakının ayırt edici özelliklerinden biridir. Onun nazarında iyi olan faydalı olandır; ancak bu fayda bireyin kendin- de başlayıp kendinde biten kısır bir fayda değildir; bilakis tüm insanlığa yöneliktir. Bu tür bir iyilik, birrdir, maruftur, hidâyettir, istikamettir, amel-i salihdir, hayırdır, ihsandır.⁸¹ Muttakî insanlar bu iyilikleri mizaç- larında sifata dönüştürmeye gayret ederler ve onların bu gayretleri dünyevî ve uhrevî ödülleri karşılıklıdır.⁸² Kötülükse ismdir, seyyiedir, fahşâdır, münkerdir, bağydır, hevaya tapınmaktır, israftır, itraftır, fısktır, fü- curdur, zulümdür, istiğnadır, kibirdir, kizbdır, iftiradır, kazıfdir, ifktir, kısacası Hakk'ın ve halkın hoşlan- madığı her türlü davranıştır. Bu davranışları âdet edinen bireylerin ve toplumların uğradıkları akıbeti Kur'an; görebilenlere, işitebilenlere ve düşünebilenlere ibret olsun diye haber vermektedir.⁸³

Allah bütün mahlûkatın Hâlık'ı, Râzık'ı ve Müdebbir'i olduğuna göre Allah-insan ilişkisi öncelikle ontolojik bir ilişkidir. Ancak söz konusu ilişki bu safhada bitmemektedir. Zira Allah Rab, insan kuldur. Bu durum, rubûbiyet-ubûdiyet ilişkisinin özel bir çerçevede sürdürülmesini gerektirmektedir. Dolayı- sıyla başta ontolojik düzeyde seyreden Allah-insan ilişkisine bu safhada ahlakî ilişki eklenir. Ahlakîlik kulun Rabbine, kendine, kendi türüne ve diğer varlıklara karşı sorumluluklarını hangi ilkeler dâhilinde yerine getireceğini belirleyen manevî bir özdür. Akıl, irade, ibadet, hilafet, emaneti üstlenmek, imtihan edilmek rubûbiyet-ubûdiyet ilişkisini temellendiren ahlakî gerekçelerdir.⁸⁴

O halde ahlaka aykırı olan bir şey İslâm'a da aykırıdır. Bu genel ilkeye rağmen gayriahlakî bir dav- ranışı, Kur'an'a dayandırmaya çalışmak, rubûbiyet konusunun koyduğu "Allah'ın zatına yakışmayacak kusurlardan ve yakıştırmalardan tenzih edilmesini" gerektiren küllî kaideye aykırıdır. Ayrıca yukarıda sayılan iyi ve kötü davranışların, vacip, mendûb, haram, mekruh ve mubah şeklinde tasnif edilen *ahkâm-u'l-a'mâl içinde* mütalaa edildikleri açıktır. Dolayısıyla ma'rûfun münker, münkerin ma'rûf adde- dilmesine yol açacak bir kavram kargaşasına Kur'an metninden yol bulunamaz.

SONUÇ

Mukaddimede çizdiği ana çerçeve ve tefsir uygulamalarından anlaşılmaktadır ki İbn Cüzey'in meâni'l- Kur'an anlayışı, esasen usûl kaygısının bir tezahürüdür. Zira o, kaynaklarda usûlu'd-din, fıkıh ve fıkıh usûlü meseleleri olarak mütalaa edilen rubûbiyet, nübüvvet, meâd, ahkâm, va'd, vaîd ve kasas konuları-

⁸⁰ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. 1, s. 65, 95, 155-156, 170, 282 346, 327, 364; c. 2, s. 154, 359, 428, 464.

⁸¹ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. 1, s. 65, 96, 107, 299, 334, 380, 406, 437, 472, 484; c. 2, s. 12, 162, 174, 293, 333, 484.

⁸² İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. 1, s. 50-57, 224, 249, 301.

⁸³ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. 1, s. 62-65, 72-73, 95, 107, 151-152, 159, 170, 175, 224, 265, 286, 288, 299, 307, 334, 377, 380, 394, 406, 437, 472, 484; c. 2, s. 12, 21, 58, 85, 108, 132, 153, 155-157, 162, 169, 174, 293, 302, 328, 359, 402, 508, 515, 536, 576, 596-600, 603-609.

⁸⁴ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. 1, s. 27, 46, 61, 86, 122, 155, 285; c. 2, s. 162, 174, 237, 374, 515.

nı, birinci mukaddimede *usûlu'l-akâid* ve *ahkâmu'l-a'mâl* tasnifiyle meâni'l-Kur'an bağlamında işleyerek Kur'an'ın tefsir ve te'viline esas teşkil eden küllî kaideleri belirlemektedir.

İbn Cüzey, birinci mukaddimenin üçüncü babında öncelikle Kur'an'ın maksatları ile mânâları arasındaki ilişkinin anlaşılmasının tefsir açısından önemine dikkat çekmektedir. Zira Kur'an'ın maksatları, ancak meâni'l-Kur'an doğru anlaşıldığında tezahür edecektir. Meâni'l-Kur'an'ın doğru anlaşılmasını sağlamak ise tefsir ilminin görevidir. Çünkü Kur'an lafızlarını ve ibarelerini ilâhî murada delalet kaydıyla inceleyen ilim dalı tefsirdir.

İbn Cüzey'in nazarında meâni'l-Kur'an kapsamındaki konular, tümel konular oldukları için lafızlardan değil, Kur'an'ın bütünlüğünden çıkmaktadır. Dolayısıyla tefsir ilmi, lafızların delaletlerini tespit etmek için müracaat ettiği naklî ilimlere, aklî ilimleri de eklemelidir. Zira tefsir rivâyetleri, lafızların ahvalini araştırmaktadır. İbarelerin delaletleri ise içtihatla tespit edilebilir, dolayısıyla te'vilin konusudur. Şu halde tefsir, *usûlu'l-akâid* ve *ahkâmu'l-a'mâl* konularının içeriği ve gayesinin saptanmasında diğer ilimler ve disiplinlerle ilişkiye girmek durumundadır. Müfessirin kelim, fıkıh ve fıkıh usûlünü çağrıştıracak bir içerik ve usûlle *usûlu'l-akâid* ve *ahkâmu'l-a'mâl* konularını işlemesi, bu tespiti desteklemektedir. Kaldı ki bir sonraki babda müfessirlerin usûlu'd-dîn ve fıkıh usûlüne müracaat etmelerinin zorunluluğunu ifade etmiştir. Bu, disiplinler arası ilişkilerin müfessirin çağındaki tezahürüdür.

Ayrıca İbn Cüzey'in mukaddimedeki meâni'l-Kur'an tasnifi, klasik tefsir tatbikatında örneğine pek rastlanmayan bir yöntemle ilâhî metni okuduğunu göstermektedir. Klasik tefsir anlayışı, Kur'an metnini, mushaf tertibine göre ve lafızların delaletleri ekseninde incelemeyi teamül edinmiştir. Bu yaklaşım, analitiktir. Müfessirin yaklaşımı ise Kur'an'ın, mukaddimede çerçevesini çizdiği ön bilgi ile okunmasını öngörmektedir. Kur'an'ın bütünlüğünden çıkarılan bu ön bilgi, Kur'an metninin bütünlüğü içinde okunmasını gerekli görmektedir. Esasen bu, Kur'an'ın yedi temel konu çerçevesinde anlaşılmasını ve açıklanmasını teklif etmesi itibarıyla konulu Kur'an tefsiridir. Vazettiği küllî kaide ise ilâhî metinden Kur'an'ın maksat ve mânâlarına aykırı herhangi bir anlam veya hükmün çıkarılamayacağıdır.

KAYNAKÇA

- Aslan, Şükrü, "Meâni'l-Kur'an", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2003, c. 28, ss. 208.
- Atay, Hüseyin *İslâm'ın İnanç Esasları*, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yay., Ankara 1992.
- Bintu'ş-Şâtî, Aişe Abdurrahman, *Beyânî Tefsir Yöntemi ve Örnekleri*, (çev. Ertuğrul Özalp-Ömer Aydın), İşaret Yay., İstanbul 2015.
- Birişik, Abdülhamit-Muhammed, H. Abdulhadi, "Mübhemâtü'l-Kur'an", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2000, c. 31, ss. 437-439.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, Fecr Yay., Ankara 1996.
- Ebü Ubeyde, Ma'mer bin Musennâ, *Mecâzu'l-Kur'an*, (thk. Fuad Sezgin), Mektebetü'l-Hanci, Kahire ty.
- Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, (trc. Alpaslan Açıkgeçen), Ankara Okulu Yay., Ankara 1992.
- Ferrâ, Yahya bin Ziyad, *Meâni'l-Kur'an*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1983.
- İbn Âşûr, Muhammed, *et-Tahrîru ve't-Tenvîr*, ed-Dâru't-Tûnisîyye, Tunus 1984.
- İbn Cüzey el-Kelbî, Ebu'l-Kasım, *et-Teshîl li Ulûmi't-Tenzîl*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1995.
- İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Dâru'l-Meârif, Kahire, ty.
- İsfahânî, Râgıb, *el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'an*, Kahraman Yay., İstanbul 1986.
- Kalou, Muhammed, "Makâsîdu'l-Kur'an Esâsu't-Tedebbür", *Adıyaman Üniv. İslâmî İlimler Fak. İslâmî İlimler Araştırmaları Dergisi*, 2017, c. 1, sayı: 1, ss. 153-189.
- Kemâl İbnu'l-Hümmam, *Kitâbu'l-Musâyere*, Çağrı Yay., İstanbul 1979.
- Nesefî, Ebu Muîn, *Tabşîratu'l-Edille*, (thk. Hüseyin Atay), DİB Yay., Ankara 1993-2003.
- Râzî, Ebu Abdullah, *Tefsîru Garîbi'l-Kur'âni'l-Azîm*, (thk. Hüseyin Elmali), TDV. Yay., Ankara 1997.
- Râzî, Fahreddin, *Mefâtihu'l-Gayb*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1981.
- Râzî, Fahrüddin, *Kelama Giriş* (trc. Hüseyin Atay), Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2002.
- Sâbüni, Nureddin. *Mâturidi Akaidi*, (çev. Bekir Topaloğlu), DİB. Yay., 6. baskı, Ankara 1998.
- Şâtîbî, Ebu İshak, *Muvâfakât*, c. 1-4, (çev. Mehmed Erdoğan), İz Yay., İstanbul 1990.
- Şeltût, Mahmud, *İle'l-Kur'ani'l-Kerim*, Dâru's-Şurûk, Beyrut 1983.
- Tuğral, Süleyman, *Kur'an'da Değerler Sistemi*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2008.
- Yerinde, Adem, "Müşkilü'l-Kur'an", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2006, c. 32, ss. 164-167.
- Zeccâc, Ebü İshak İbrahim, *Meâni'l-kur'an*, (thk. Abdulcelil Abduh Şelci), Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1988.
- Zübeyrî, Ali Muhammed, *İbn Cüzey ve Menhecühü Fi't-Tefsir*, Dâru'l-Kalem, Şam 1987.