T.C.

MARMARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

TEFSİR BİLİM DALI

MUʿTEZİLÎ MÜFESSİR HÂKİM el-CÜŞEMÎ ve et-TEHZÎB fi't-TEFSÎR ADLI ESERİNİN TEFSİR LİTERATÜRÜNDEKİ YERİ

Yüksek Lisans Tezi

CEMAL SÜNBÜL

İstanbul, 2019

T.C.

MARMARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

TEFSİR BİLİM DALI

MUʿTEZİLÎ MÜFESSİR HÂKİM el-CÜŞEMÎ ve et-TEHZÎB fi't-TEFSÎR ADLI ESERİNİN TEFSİR LİTERATÜRÜNDEKİ YERİ

Yüksek Lisans Tezi

CEMAL SÜNBÜL

DANIŞMAN: DR. ÖĞRETİM ÜYESİ MUHAMMED COŞKUN

İstanbul, 2019

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ

TEZ ONAY BELGESİ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ Anabilim Dalı TEFSİR Bilim Dalı TEZLİ YÜKSEK LİSANS öğrencisi CEMAL SÜNBÜL'nın MU'TEZİLÎ MÜFESSİR HÂKİM EL-CÜŞEMÎ VE ET-TEHZİB FİT-TEFSİR ADLI ESERİNİN TEFSİR LİTERATÜRÜNDEKİ YERİ adlı tez çalışması, Enstitümüz Yönetim Kurulunun 8.08.2019 tarih ve 2019-25/6 sayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından oy birliği / ~~oy çokluğu~~ ile Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Tez Savunma Tarihi 28/08/2019

Öğretim Üyesi Adı Soyadı			**İmzası**
1.	Tez Danışmanı	Dr. Öğr. Üyesi MUHAMMED COŞKUN	
2.	Jüri Üyesi	Prof. Dr. MUHSİN DEMİRCİ	
3.	Jüri Üyesi	Dr. Öğr. Üyesi HARUN ABACI	

GENEL BİLGİLER

Adı ve Soyadı:	Cemal SÜNBÜL
Anabilim Dalı:	Temel İslâm Bilimleri
Programı:	Yüksek Lisans, Tefsir
Tez Danışmanı:	Dr. Öğr. Üyesi Muhammed COŞKUN
Tez Türü ve Tarihi:	Yüksek Lisans - 2019
Anahtar Kelimeler:	Tefsir, Muʿtezile, Gelenek, Etki, Hâkim el-Cuşemî.

ÖZET

MUʿTEZİLÎ MÜFESSİR HÂKİM el-CÜŞEMÎ ve et-TEHZÎB fi't-TEFSÎR ADLI ESERİNİN TEFSİR LİTERATÜRÜNDEKİ YERİ

Kur'an-ı Kerim'i anlama ve ilahi muradı doğru tespit etme adına İslam'ın ilk asrından günümüze değin pek çok tefsir, müfessirin algı, birikim, inanç ve zihniyeti çerçevesinde kaleme alınmış bulunmaktadır. Hicri beşinci asırda Horasan bölgesinde yaşayan Hâkim el-Cuşemî (ö. 494/1101), Muʿtezile'nin esaslarını benimseyip bu mezhebin önemli isimleri arasında yer almıştır. Birçok alanda yetkinleşen Cuşemî, Kur'an'ın tamamını "*et-Tehzîb fi't-tefsîr*" adlı eserinde tefsir ederek tefsir literatürüne önemli bir eseri miras bırakmıştır. Sistematik bir yorumlama usulü benimseyerek ayetleri tefsir eden Cuşemî, ayetlere dair yapılan pek çok farklı yorumu bazen doğrudan aktarmakta bazen değerlendirerek tercihlerini zikretmektedir. Tefsirinde pek çok isimden istifade eden Cuşemî, alıntıda bulunduğu müfessirlerin zamanımıza ulaşmayan tefsirlerinden parçaları eserinde toplayarak onların günümüze taşınmasına aracılık etmekte ve ayrı bir önemi haiz bulunmaktadır.

Bu araştırmada Muʿtezilî kimliğiyle öne çıkan Hâkim el-Cuşemî'nin eğitimi ve yaşamı hakkında malumatlar verildikten sonra müfessirin "*et-Tehzîb fi't-tefsîr*"de takip ettiği usule değinilmektedir. Ayrıca Cuşemî'nin tefsirine etkisi olan eser/müfessirlere ve onların etki boyutuna değinilerek Muʿtezile'nin yorum geleneğinin belli bir dönemi irdelenmektedir. Ardından "*et-Tehzîb fi't-tefsîr*"in bazı tefsirlere/müfessirlere kaynaklık teşkil etmesine ve bunun tezahürlerine işaret edilerek "*et-Tehzîb fi't-tefsîr*"in tefsir literatüründeki yeri hakkında bir kanaatin oluşması sağlanmaktadır. Sonuçta ilmi gelenek içerisinde entelektüel birikimin türlü şekillerde bir sonraki nesle aktarıldığı ve belli başlı meselelerin faal olarak müfessirlerin gündeminde yer aldığı görülmektedir.

GENERAL INFORMATION

Name and Surname:	Cemal SÜNBÜL
Department:	Basic Islamic Sciences
Programme:	Master Programme, Qur'anic Exegesis (Tafsîr)
Supervisor:	Dr. Öğr. Üyesi Muhammed COŞKUN
Degree Awarded and Date:	Master Programme - 2019
Keywords:	Tafsîr, Muʿtazila, tradition, influence, al-Hâkim al-Jushamî.

ABSTRACT

THE PLACE OF MUʿTAZILĪ EXEGETE al-HĀKIM al-JUSHAMĪ and HIS TAFSĪR al-TAHDHĪB fī TAFSĪR al-QURʾĀN IN THE TAFSĪR LITERATURE

From the very begining of Islam until today many exegesis, written within the framework of scholars own scope of thoughts and beliefs for understanding the Qur'ān and its divinity intention. al-Hākim al-Jushamī (d. 494/1101) who lived in Hurāsān adopting principle of Muʿtazilite school of theology and takes place as an important representative person in the sect. al-Hākim al-Jushamī leaved an important exegesis legacy which made comment about all of the Qur'ān and benefited from rigorous intellectual accumulation in his tafsīr made all comments integrated in a systematic way. al-Hākim al-Jushamī some times directly transfered the commentaries on the verses mentioned without change but some times talks about chooses and evaluate the verses. Benefiting from most of his predecessors al-Hākim al-Jushamī, collected some part of pre written books that not reached these days. His work is also important in this respect.

In this study I talk about education and life of al-Hākim al-Jushamī who known as Muʿtazilī. Then it is mentioned about the method and exegetical principle of al-Hākim al-Jushamī in the book of "*at-Tahdhīb fī tafsīr al-Qurʾān*". Also I mentioned the influence of exegetes to al-Hākim al-Jushamī and the quantity of the effect and exeamined the Muʿtazila of exegetical traditions about that the period. After that I signed examples and the influence to other tafsîr as a source. I provide opinions about the place of tafsīr literature thanks to these examples. Finally, it is seen that intellectual accumulations transfered the next generation and some matters dynamically take part agenda of exegetes.

İÇİNDEKİLER

Sayfa No.

ÖZET ..... **IV**

ABSTRACT ..... **V**

İÇİNDEKİLER ..... **VI**

ÖNSÖZ ..... **VIII**

KISALTMALAR ..... **X**

GİRİŞ

1. ARAŞTIRMANIN KONUSU, ÖNEM VE AMACI ..... **XI**

2. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ VE KAYNAKLARI ..... **XII**

BİRİNCİ BÖLÜM: HİCRİ BEŞİNCİ ASIR VE HÂKİM EL-CUŞEMÎ

1. HÂKİM EL-CUŞEMÎ'NİN YAŞADIĞI ASRIN SİYASİ VE KÜLTÜREL DURUMU **2**

2. HÂKİM EL-CUŞEMÎ'NİN YAŞAMI VE ESERLERİ **6**

3. HÂKİM EL-CUŞEMÎ'NİN MUʿTEZİLE VE ZEYDİYYE İÇERİSİNDEKİ YERİ **16**

İKİNCİ BÖLÜM: ET-TEHZÎB Fİ'T-TEFSÎR VE TEFSİR LİTERATÜRÜNDEKİ YERİ

1. ET-TEHZÎB Fİ'T-TEFSÎR'İN BİÇİM, YÖNTEM VE MUHTEVA ANALİZİ **24**

1.1. et-Tehzîb fi't-tefsîr'in Biçim ve Yöntemi **25**

1.1.1. el-Kirâe **26**

1.1.2. el-Luga **30**

1.1.3. el-İʿrâb **33**

1.1.4. en-Nazm **36**

1.1.5. en-Nuzûl **39**

1.1.6. el-Maʿnâ **41**

1.1.7. el-Ahkâm ve'l-Edille / el-Fikh **47**

1.1.8. el-Kissa ve'l-Ahbâr **51**

1.2. et-Tehzîb fi't-tefsîr'in Muhteva Analizi 53
1.2.1. Rivayet ve Dirayet Yönü 53
1.2.1.1. Hadislerin Kullanımı 54
1.2.1.2. İsrâiliyat 56
1.2.1.3. Tarihi İçerikli Bilgiler 58
1.2.1.4. Kelami Meseleler 58
1.2.1.4.1. Tevhîd 59
1.2.1.4.2. Adalet 61
1.2.1.4.3. İʿcazu'l-Kur'ân 63
1.2.1.5. Fıkhi Meseleler 64
1.2.1.6. Dilbilimsel İzahlar ve Arap Şiirinden İstifade 67
1.2.1.7. İşari/Sufi Temalar 68
1.2.2. Anlam ve Yoruma Dair Bazı Kavramlar 70
1.2.2.1. Tefsir-Tevil 70
1.2.2.2. Mecaz 71
1.2.2.3. Muhkem-Müteşabih 72
1.2.3. Cuşemî'nin Kaynakları 73

2. ET-TEHZÎB FİʾT-TEFSÎR'İN TEFSİR LİTERATÜRÜNDEKİ YERİ 77
2.1. et-Tehzîb'in Geriye Dönük Bağlantıları 77
2.1.1. Ebû ʿAlî el-Cubbâî (ö. 303) ve Ebû Hâşim el-Cubbâî (ö. 321) 77
2.1.2. Ebû Muslim el-İsfahânî (ö. 322) 87
2.1.3. ʿAlî b. ʿİsâ er-Rummânî (ö. 384) 93
2.1.4. Kādî ʿAbdulcebbâr (ö. 415) 99
2.1.5. Ebû Caʿfer et-Tûsî (ö. 460) 104
2.2. et-Tehzîb'in Sonraki Döneme Etkisi 107
2.2.1. Ebu'l-Kāsim Cârullâh ez-Zemahşerî (ö. 538) 107
2.2.2. Ebû ʿAlî et-Tabersî (ö. 548) 116

SONUÇ 122

EKLER 125

KAYNAKÇA 215

ÖNSÖZ

Anlama ve yorumlama uğraşının merkeze alındığı tefsir veya tevil faaliyeti, farklı anlayış ve kavrayışlar ile farklı mezhep mensupları tarafından türlü saikler eşliğinde icra edilmiştir. Hz. Peygamber aleyhisselam'ın vefatıyla beraber ivme kazanan Kur'an-ı Kerim'i doğru anlama gayesi, Müslümanları bu alana yönelten temel bir itki rolü oynamıştır. Bu yorum faaliyetleri farklı anlayışta pek çok tefsirin yazılmasına sebebiyet vermiştir. Hicri ikinci asrın ortalarında baş gösteren Muʿtezile mezhebi, savunduğu beş temel esas ile ayırt edilmiş ve belli bir kitle tarafından benimsenmiştir. Bir Muʿtezilî olan Hâkim el-Cuşemî, doğup büyüdüğü ve temel eğitimini aldığı Horasan/Beyhak bölgesinde son dönemlerini yaşayan Muʿtezile mezhebini muhaliflerine karşı savunmuş ve bu çerçevede ilmi çalışmalarını sürdürmüştür. Güçlü bir geleneğin entelektüel mirasını devralan Cuşemî, bu birikimi tefsirine taşıyarak birçok yönden önemli sayılabilecek özellikleri harmanlayarak sistematik bir tefsir telif etmeyi başarmıştır. ʿUlûmu'l-Kurʾân" literatüründe yer alan belli başlı Kur'an ilimlerini, tefsirinde bazı başlıklar/kategoriler şeklinde kullanarak, ilgili ayetleri bu literatür çerçevesinde ve aynı literatürün yardımıyla yorumlamaya çalışmış ve gelenekte yapılagelen yorum ve görüşleri aktarmaya özen göstermiştir.

Bu çalışma bir giriş, iki ana bölüm ve sonuç kısımlarından oluşmaktadır. Giriş bölümünde konunun tanımı, önemi, kapsamı, sınırları ve yöntemine değinilmekte ve bu araştırma ile amaçlanan hususa yer verilmektedir. Ardından birçok alt başlığı muhtevi bulunan iki ana bölüm gelmektedir. Birinci bölümde Cuşemî'nin yaşadığı Hicri beşinci asırda öne çıkan devletler, Horasan bölgesindeki siyasi karışıklıklar ve devam eden iktidar mücadeleleri hakkında bilgiler verilmekte, akabinde dönemin ilmi ve kültürel atmosferine, hangi mezhep mensuplarının gücü elinde bulundurduğuna kısaca değinilmektedir. Daha sonra Cuşemî'nin, hakkında sınırlı malumat bulunan hayat serüveni, ilmi birikimi ve kaleme aldığı kırkı aşkın eseri konu edilmektedir. Son olarak Muʿtezile ve Zeydiyye içerisinde önemli bir mevkide yer alan ve söz konusu mezhep mensuplarınca saygıyla anılan Cuşemî'nin bu iki mezhep içerisindeki yeri/önemi hakkında bilgi verilmektedir.

İkinci bölümde Cuşemî'nin Muʿtezile'nin tefsir birikimini topladığı/derlediği eseri "*et-Tehzîb fi't-tefsîr*"e, ayetleri tefsir ederken takip ettiği, el-Kirâe, el-Luga, el-

İʿrâb, el-Maʿnâ, en-Nuzûl, en-Nazm ve el-Ahkâm gibi belli başlıklardan müteşekkil sistematiğe, ʿulûmu'l-Kurʾân içerisinden tespit ettiği bu başlıkların ayrıntısına, hangi hususlara değindiğine ve hangi âlim/müfessirlerden istifade ettiğine yer verilmektedir. Bu bölümde son olarak Hâkim el-Cuşemî'nin tefsirini yazarken kaynak olarak kullandığı başlıca tefsirler/bilginler ve Cuşemî'nin kendinden sonra devam eden nesle/müfessirlere etkisi ve bu etkinin boyutu irdelenmeye çalışılmaktadır.

Bu çalışmanın tamamlanmasını nasip eden Yüce Yaratıcıya hamd ediyor ve araştırmanın yapılmasında birikiminden ve tecrübesinden istifade ettiğim değerli danışmanım Sayın Muhammed COŞKUN'a, destekleriyle her zaman yanımda olan, beni motive eden aileme ve türlü şekillerde yardımı dokunan arkadaşlarıma teşekkür ediyorum.

Cemal SÜNBÜL

İstanbul, 2019

KISALTMALAR

***a.e.*:**	Aynı eser
***a.g.e.*:**	Adı geçen eser
***a. mlf.*:**	Aynı müellif
***AÜİFD*:**	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
***b.*:**	Bin, ibn
***bkz.*:**	Bakınız
***c.*:**	Cilt
***çev.*:**	Çevirmen
***ed.*:**	Editör
***Hz.*:**	Hazreti
***İFAV*:**	Marmara Üniversitesi İlâhiyat Vakfı Yayınları
***İSAM*:**	İslam Araştırmaları Merkezi
***nşr.*:**	Neşreden
***ö.*:**	Ölüm tarihi
***s.*:**	Sayfa
***ss.*:**	Sayfa aralığı
***sy.*:**	Sayı
***SBE*:**	Sosyal Bilimler Enstitüsü
***TDV*:**	Türkiye Diyanet Vakfı
***thk.*:**	Tahkik eden
***tlk.*:**	Talik eden
***UÜİFD*:**	Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
***vr.*:**	Varak
***y.*:**	Yıl

GİRİŞ

1. ARAŞTIRMANIN KONUSU, ÖNEM VE AMACI

Hicri beşinci yüzyılda yaşayan ve yaşadığı dönemde önemli bir konumda bulunan Hâkim el-Cuşemî, hem Zeydî hem de Muʿtezilî bir bilgin olarak özellikle Kelam ilminde öne çıkmış ve pek çok eser telif etmiştir. Bu araştırmada Hâkim el-Cuşemî'nin genel hatlarıyla hayatı, Muʿtezile ve Zeydiyye mezhepleri içerisindeki yeri, yaşadığı dönemin başat özellikleri ve beşinci asrın önde gelen devletleri hakkında bilgilendirme yapılmaktadır. Müellifin "*et-Tehzîb fi't-tefsîr*" adlı eseri merkeze alınarak bu tefsirdeki usulü ve yaklaşımının tespiti ve onun kendisinden önceki ve sonraki önemli isimlerle etkileşiminin boyutu irdelenmektedir.

Kelam disiplininde öne çıkan bir isim olmasına rağmen kendisi hakkında Türkiye'de neredeyse hiçbir çalışma yapılmamış bulunan Cuşemî'nin müfessir kimliğini haiz bulunması ve bu kimliği ile tefsiri hakkında Türkçe bir çalışmanın yokluğu, bu mevzuda araştırma yapılmasını gerekli kılmıştır. Bu sebepten hareketle çalışmada hem Hâkim el-Cuşemî hem de tefsiri merkeze alınarak onun Tefsir literatüründeki yerinin gösterilmesi hedeflenmiştir. Hâkim el-Cuşemî'nin bir Muʿtezilî müfessir olarak tefsir tarihinde nerede durduğunu belirlemek, onun tefsirinde benimsediği ilkeleri ve yaptığı yorumları geleneğin birikimi içerisinde bir noktada toplamak veya açıklamak, tefsir tarihine dair önemli bir açığı kapatma işlevine racidir. Cuşemî'nin benimsediği akide, müntesibi olduğu mezhep ve bu mezhep içerisinde etkilendiği ve etkilediği isimler onun şahsiyetini daha anlaşılır bir zemine taşıyacaktır. Bu araştırma sonucunda hem Hâkim el-Cuşemî hem de tefsiri "*et-Tehzîb fi't-tefsîr*" hakkındaki malumat açığı kapatılmış olmakla birlikte bu konuda araştırma yapacaklara bir öngörünün kazandırılacağı hedeflenmektedir.

2. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ VE KAYNAKLARI

Sosyal bilimler alanında takip edilen bazı genel ve özel metotlar söz konusu olmakla birlikte bu araştırma yürütülürken karşılaştırma, değerlendirme ve dokümantasyon metotları kullanılmıştır. İncelenen eserler muhteva ve yöntemleri bakımından yer yer karşılaştırmaya tabi tutulmuş ve bazı değerlendirmeler yapılarak araştırma sürdürülmüştür.

Araştırmaya konu olan "*et-Tehzîb fi't-tefsîr*" adlı eserin hem el yazmaları hem de matbu halleri çalışmamızın ana kaynaklarını oluşturmaktadır. Söz konusu tefsirin Türkiye'de İSAM Kütüphanesi'nde bulunan ve 1/el-Fatiha ile 2/el-Bakara sûresinin 253. ayetine kadarki kısmı kapsayan tahkik edilmiş ilk iki cildi temel alınarak araştırma yürütüldüğünden gerek Cuşemî'nin tefsir usulüne dair verilen örnekler gerekse de Cuşemî ile diğer müfessirler arasındaki irtibatı gösterme adına aktarılan örnekler daha çok 2/el-Bakara sûresi üzerinden seçilmiştir. İlgili kütüphanede sadece ilk iki cildin bulunuyor olması ve tefsirin tamamına ulaşma imkânının kısıtlı olması, ulaşılan kısımlar ile iktifa etme zorunluluğunu doğurmuştur.

Başvurulan kaynaklar arasında Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi'nde bulunan "*et-Tehzîb*'in" 3/Âli ʿİmrân sûresinin 102. ayetinden 4/en-Nisâ sûresi 102. ayeti kapsayan bölümünün mikrofilminden istifade edilmiştir. Almanya Bavyera Eyalet Kütüphanesi'nin elektronik ortamda bulunan ve *et-Tehzîb fi't-tefsîr*'in altıncı cildi olarak belirtilen 17/el-İsrâ sûresin 61. ayetinden başlayıp 25/el-Furkan sûresi 78. ayete kadar devam eden ilgili nüshasından yer yer istifade edilmiştir. Son olarak internet ortamında "Mektebetu'l-Elûke/Alukah" adlı sitede mevcut olan ve 2/el-Bakara sûresinin 208. ayetine kadarki kısmı içeren ilgili mikrofilmden istifade edilmiştir.

Bu araştırmanın konusu üzerine Türkiye'de ciddi bir akademik çalışma olmamakla birlikte Diyanet İslam Ansiklopedisi'nde Hâkim el-Cuşemî hakkında Muhammed Eroğlu tarafından yazılan "Hâkim el-Cüşemî" adlı bir madde bulunmaktadır. Burada yazar, genel hatlarıyla Cuşemî'nin yaşamından ve bazı eserlerinden bahsetmektedir. Türkiye'de yapılan bir diğer çalışma ise Ramazan Yıldırım tarafından kaleme alınarak "Mutezile'nin Kelami Polemikleri Hakim el-Cüşemi Örneği" adıyla yayımlanan ve bizimde kısmen istifade ettiğimiz çalışmadır. Bu

çalışmada yazar Cuşemî'nin kelami kişiliğine yoğunlaşmaktadır. Eserin ilk bölümünde Cuşemî'nin hayatı, ikinci bölümünde Cuşemî'nin usûlu'd-dîn anlayışı ve diğer mezhep/inançlara karşı algısı, son bölümünde ise Cuşemî'nin tevhîd ve adalet konularındaki görüşleri, bazı eserlerinden hareketle aktarılmaya çalışılmaktadır. Ancak eserde Cuşemî'nin müfessir kimliği üzerinde durulmayıp sadece tefsiri hakkında kısa bir bilgi verilmektedir.

Farklı ülkelerde Cuşemî üzerine yapılan çalışmalar da Türkiye'deki gibi az miktardadır. Bunlar arasında İslam Ansiklopedisi'nde (*Encyclopaedia of Islam*) Wilfred Madelung tarafından kaleme alınan "*al-Hākim al-Djushamī*" adlı madde mevcuttur. Bunun dışında Amerika Simith College'de görevli olan Suleiman Mourad tarafından yazılan benzer kabilde dört ayrı makale bulunmaktadır. Bu makalelerden ilki "*The Survival of the Muʿtazila Tradition of Qur'anic Exegesis in Shīʿī and Sunnī tafāsīr*" adını taşımakta ve içeriğinde Muʿtezile geleneğinin Sünnî ve Şiî müfessirlere etkisi hakkında bazı tespitler yer almaktadır. "*Tafsīr Interpreteing the Qurʾān*" adlı eser içerisinde yer alan "*The Muʿtazila and Their Tafsīr Tradition*" adındaki ikinci makale ise içerisinde Cuşemî'nin de bulunduğu beş Muʿtezilî müfessirin (İbn Hallâl el-Basrî, Rummânî, Kādî ʿAbdulcebbâr, Cuşemî, Zemahşerî) 3/Âli İmrân sûresinin 178. ayetinin tefsirine dair yaptıkları yorumların karşılaştırmasını içermektedir. "*Aims, Method and Context of Qurʾanic Exegesis*" adlı kitap içerisinde bulunan "*Towards a Reconstruction of the Muʿtazilī Tradition of Qurʾanic Exegesis: Reading to the Tahdhīb of al-Hākim al-Jishumī and Its Application*" adlı bir diğer makalesinde Mourad, Cuşemî ve tefsiri hakkında bazı bilgiler aktarmaktadır. Son makalesi ise *The Revealed Text and Intended Subtext: Notes on the Hermeneutics of the Qurʾān in the Tahdhīb of al-Hākim al-Ǧisumī*" adında olup bir önceki makalesiyle benzer mahiyettedir.

Cuşemî üzerine yapılan en ciddi ve en eski çalışma ʿAdnân Zerzûr tarafından doktora tezi olarak hazırlanan "*el-Hâkim el-Cuşemî ve menhecuhu fî tefsîri'l-Kurʾân*" adlı çalışmadır. Müellif bu çalışmasını 1971 senesinde Şam'da tamamlamış bulunmaktadır. Çalışmasında Cuşemî'nin yaşadığı dönemin siyasi, sosyal ve ilmi durumunu, Cuşemî'nin hayatını ve kariyerini, Kur'an'ı tefsir ederken benimsediği ilke ve unsurların ne olduğunu ve başlıca kaynaklarını incelemektedir. Bizim de yararlandığımız ikincil kaynak mahiyetindeki bu çalışma Arapça kaleme alınmış olup

Cuşemî'nin müfessir kimliğine dair malumatlar barındırmaktadır. Söz konusu çalışma ile tarafımızdan yapılan bu araştırma arasındaki temel farkı, Cuşemî'nin tefsirinin geriye dönük bağlantıları ve bu bağlantıların incelenmesi ile Cuşemî'nin kendinden sonraki nesle etkisi ve bu etkinin boyutunun irdelenmesi oluşturmaktadır. Araştırmamız ile tekrara düşmekten ve benzer konuları aktarmaktan kaçınarak bu mevzuda yapılan araştırmaların bir noktaya kadar getirdiği seviyeyi bir adım daha ileri taşımak hedeflerimiz arasında yer almaktadır.

BİRİNCİ BÖLÜM

HİCRİ BEŞİNCİ ASIR ve HÂKİM el-CUŞEMÎ

1. Hâkim el-Cuşemî'nin Yaşadığı Asrın Siyasi ve Kültürel Durumu

Hâkim el-Cuşemî'nin 413-494 (1022-1101) yıllarını kapsayan yaşamının ilk dönemi, Horasan bölgesinin batısında yer alan Nîşâbur (Nîsâbûr) şehrinin Beyhak'a (Sebzevâr) bağlı Cuşem (Cişum) köyünde geçmiştir.[1] Cuşemî'nin yaşadığı Hicri beşinci asırda İslam dünyası, sosyo-kültürel açıdan hayli hareketli bir devir içerisinde olmuş ve ciddi kargaşalar, mücadelelere tanıklık etmiştir. Bu asrın önde gelen devletleri arasında yer alan Abbâsîler (h. 132-656/m. 750-1258) Arap yarımadası ve Orta Asya'nın içlerine kadar uzanan bir hâkimiyete sahipken Sâmânîler (204-395/819-1005) Maveraünnehir ve Horasan'da; Fâtımîler (297-567/909-1171) Mısır ve Kuzey Afrika'da; Büveyhîler (323-453/932-1062) İran ve Irak bölgesinde; Gazneliler (351-582/963-1186) Horasan, Afganistan ve Kuzey Hindistan'da; Büyük Selçuklular (431-552/1040-1157) ise daha çok Anadolu bölgesinde iktidarlarını sürdürmüşlerdir.

Bu genel tarihi seyir içerisinde Hicri üçüncü asrın ortalarında, Muʿtezile mezhebi Abbâsîler'in desteklediği ve savunduğu bir mezhep konumundan bertaraf edilmeye çalışılan bir mezhep konumuna düşmüş ve gücünü kaybetmeye başlamıştır. Ancak Muʿtezile, Büveyhiler zamanında tekrar güç kazanmaya başlamış ve devlet tarafından desteklenmiştir. Hicri dördüncü asırda Maveraünnehir ve Horasan bölgesinde Sâmânîler, etkin devlet olarak bu coğrafyada siyasî istikrarın sağlanmasında etkili olmuştur. Ülkede yoğun ticarî faaliyetlerin yapılması/desteklenmesi neticesinde refah seviyesi yükselerek sosyal ve kültürel hayata canlılık kazandırılmıştır. İlerleyen dönemlerde çıkan isyanlar sebebiyle hem iç yönetimde hem de Büveyhîler'e karşı yapılan mücadeleler neticesinde dış ilişkilerde Sâmânîler, hâkimiyetlerini muhafaza etmede zor bir dönem geçirmişlerdir.[2] Bu dönem ve devam eden beşinci asırda Abbâsî hilâfeti siyasi ve askeri alanda gün geçtikçe gücünü kaybetmiş ve bu durum Abbâsîler'in müslümanlar nezdindeki otoritesini kaybetmesine neden olmuştur. Hicri

---

1 Beyhak'ın Nîşâbur'a bağlı bir yerleşim yeri olduğuna dair bkz. İbn Funduk ʿAlî b. Zeyd el-Beyhakî, **Târîhu Beyhak**, Yûsuf el-Hâdî (thk.), Dimeşk: Dâru İkraʾ, 2004, s. 132; Ebû Sa'd 'Abdulkerîm b. Muhammed b. Mansûr et-Temîmî es-Semʿânî, **el-Ensâb**, 'Abdurrahmân b. Yahyâ el-Yemânî (thk.), Kāhire: Mektebetu İbn Teymiyye, 1980, c. II, s. 381.

2 Aydın Usta, "Sâmânîler", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, https://islamansiklopedisi.org.tr/samaniler (03.05.2019).

dördüncü asırda Fars ve Şiî bir hanedan olan Büveyhîler; Fars, Hûzistan, Kirman ve Cibâl bölgelerinde hâkimiyetini tesis ederek Abbâsîler'in başkenti olan Bağdat'ı işgal etmişlerdir.[3]

Abbâsîler sadece siyasi otoritesini değil aynı zamanda dini otoritesini de kaybedince hilafet mekanizması, bazı hükümdarların meşruiyetleri için kullanılan sembolik bir makama dönüşmüştür. Nitekim bu dönemde Abbâsî Halifesi Mustekfî'nin, Büveyhîler'den Muizzuddevle Ahmed'e 'emîrü'l-ümerâlık' pâyesi vermek zorunda kalması bu durumu örneklemektedir. Neticede Abbâsî hilâfeti Şiî bir devletin otoritesi altına girmiş ve zamanla Buveyhîler'in hâkimiyet alanı genişledikçe Abbâsî halifeleri onların kuklaları durumuna düşmüş, bütün siyasî ve askerî otoritelerini kaybetmişlerdir.[4]

Hicri dördüncü asırda Büveyhîler'in Bağdat'ta siyasi iktidarı ele geçirmeleriyle birlikte Şiî ve Bâtınî teşekküllerin etkisi artmış ve diğer mezhep mensuplarının hayli rahatsız edildiği bir dönem baş göstermiştir. Dönemin siyasi çalkantıları içerisinde aktif olarak yer alan Muʿtezilîler, Büveyhî hanedanlığı Bağdat'ta hâkimiyetini tesis ettiği vakit, diğer mezhep müntesiplerine sıkıntılı bir süreç yaşatmıştır. Büveyhîler, başta Şiîler olmak üzere Muʿtezile'ye de destek vererek özellikle Irak, Horasan ve Maveraünnehir bölgelerinde bu ekolün temsilcilerinin ön plana çıkmalarını sağlamışlardır. Muʿtezile'nin Cubbâî ekolüne mensup önemli mütekellimlerinden olan Kādî ʿAbdulcebbâr, Büveyhî döneminin en büyük kadıları arasında yer alırken, Sâhib bin ʿAbbâd (ö. 385/995) bu dönemin en etkin ve en güçlü veziri olarak belirmiştir.[5]

Büveyhî iktidarının son bulmasıyla Muʿtezilîler zor bir döneme girmiştir. İslam dünyasında yeni bir siyasi aktör olarak beliren ve iktidara gelen başta Gazneli Mahmut olmak üzere birçok Gazneli yöneticinin döneminde özellikle Muʿtezile ve Şia gibi muhalif ilan edilen fırka mensupları, türlü takibatlara maruz bırakılmış ve özellikle

---

3 Erdoğan Merçil, "Büveyhîler", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, https://islamansiklopedisi.org.tr/buveyhiler (06.05.2019).

4 Hakkı Dursun Yıldız, "Abbâsîler", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, https://islamansiklopedisi.org.tr/abbasiler#1 (06.05.2019).

5 Ramazan Yıldırım, **Mutezîle'nin Kelamî Polemikleri Hakim el-Cüşemî Örneği**, İstanbul: İşaret Yayınları, 2016, s. 25.

Muʿtezilî düşünürler Horasan bölgesine sürülüp kitap ve eserleri yakılmıştır.[6] Bu dönemde Cuşemî'nin de hayatının belli bir kısmını geçirdiği Horasan/Nîşâbur bölgesinde Muʿtezilî ve Şiî pek çok ilim erbabı, şair veyahut edip yaşamıştır. Kādî ʿAbdulcebbâr'ın öğrencilerinden olan Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî, Nîşâbur'a yerleşip burada büyük bir ders halkası oluşturarak dönemin kelamcılarını etrafında toplamış ve Muʿtezile'nin görüşlerini bu coğrafyada yaymıştır.

Hicri dördüncü asrın sonları ile beşinci asrın başlarında bu bölgede Hanbeliler'in ve bazı farklı görüşleri benimseyenlerin etkin bir konuma geçerek başta Eşʿarîler olmak üzere Muʿtezilîler gibi farklı mezhep müntesiplerine baskılar uygulaması veya onlarla mücadele etmesi onların farklı coğrafyalara göç etmelerine sebebiyet vermiştir. Hâkim el-Cuşemî, hayatının muhtemelen ilerleyen döneminde yaşadığı bu bölgede baş gösteren Sünnîler ile Şîa arasındaki hadiseler ve büyük huzursuzluklar yüzünden Ebu'l-Meʿâlî el-Cuveynî (ö. 478/1085) ve İmam Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) de aralarında bulunduğu pek çok âlimle birlikte memleketinden ayrılmak zorunda kalmıştır. Pek çok bilgin Kudüs ve Mekke gibi farklı coğrafyalara gitmişlerdir.[7]

Horasan bölgesinde güçlenen Gazneliler ile savaşan Sâmânî ordusu yapılan savaşta yenilmiş ve sonrasında bu bölgedeki hâkimiyetlerini kaybetmişlerdir. İlerleyen süreçte Gazneliler ile yaptıkları mücadelelerde netice alamadıklarından varlıklarını devam ettirememişlerdir.[8] Hicri dördüncü yüzyılın sonlarına doğru Horasan, Gazneliler'in eline geçmiş ve 427'de (1036) Selçuklular'ın Ceyhun'u aşarak buraya girmesine kadar onların hâkimiyetinde kalmıştır.[9] Gazneliler, Selçuklular'ı Horasan'dan

---

6 Yıldırım, s. 26.

7 ʿAdnân Zerzûr, **el-Hâkim el-Cuşemî ve menhecuhu fi tefsîri'l-Kurʿân**, Dimeşk: Muessesetu'r-Risâle, 1970, s. 69; Muhammed Eroğlu, "Hâkim el-Cüşemî", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, https://islamansiklopedisi.org.tr/hakim-el-cusemi (16.05.2019); Yıldırım, s. 27.

8 Aydın Usta, "Sâmânîler", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, https://islamansiklopedisi.org.tr/samaniler (03.05.2019).

9 Osman Çetin, "Horasan", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, https://islamansiklopedisi.org.tr/horasan (06.05.2019).

atmak için çok uğraşmış olsalar da 428 (1037) ve 429'da (1038) iki defa yenilgiye uğratılarak Horasan'daki hâkimiyetlerine Selçuklular tarafından son verilmiştir.[10]

Hicri beşinci asrın ortalarında Büveyhîler güçlerini kaybetmeye başladıklarında Arslan el-Besâsîrî, Bağdat'a hâkim olarak hutbeyi Fâtımî halifesi adına okutmaya başlamıştır. Abbâsî hilâfetinin ortadan kaldırılmaya çalışıldığı bu dönemde İran bölgesinde Sünnîlik'i benimsemiş olan Selçuklular, yeni bir güç olarak ortaya çıkmış ve Arslan el-Besâsîrî'nin hutbeyi Fâtımî halifesi adına okutmasına karşın 446 (1055) yılında Bağdat'ı Arslan el-Besâsîrî'nin hâkimiyetinden alarak Abbâsî halifesine iade etmiş ve halifelik müessesesinin itibarını düzeltmeye çalışmıştır.[11]

Nîşâbur, Selçuklular'ın Gazneliler'e karşı Serahs yakınlarında kazandığı zaferin ardından 429 (1038) yılı ilkbaharında Tuğrul Bey'in eline geçmiş ve Nîşâbur, Selçuklular döneminde Tuğrul Bey'in idare merkezi olmuştur. Bu dönemde halkın önemli bir kısmının Şâfiî, Hanefî ve Kerrâmiyye mezheplerine mensup olduğu; ayrıca burada Mecûsîler'le Yahudi ve Hristiyanların da yaşadıkları kaynaklarda aktarılmaktadır. Selçuklu-Gazneli mücadelesi sırasında yaşanan kıtlık ve savaşlar yüzünden büyük zararlar gören şehir, Selçuklu hâkimiyetinden itibaren yeniden toparlanmaya başlamıştır. Nîşâbur, Hicri beşinci yüzyılın ortalarına doğru dinî-mezhebi birtakım karışıklıklara sahne olduysa da hâlâ Horasan'ın en önemli yerleşim merkezi olmayı korumuş ve İslâm dünyasında ilk medreselerin kurulduğu yerlerin başında gelmiştir.[12] Selçuklular'dan önce Muʿtezile ve Eşʿariyye gibi farklı mezhep mensuplarına yönelik baskılar Selçuklu Sultanı Alp Arslan'ın iktidara gelmesiyle farklı bir veçheye bürünmüştür. Her ne kadar Muʿtezilîler için olumlu bir etkisi olmamış olsa da bu dönemde Eşʿarîler için rahat ve ilmi bir atmosfer teşekkül etmiş, Cuveynî gibi

---

10 Erdoğan Merçıl, "Gazneliler", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, https://islamansiklopedisi.org.tr/gazneliler#1 (11.05.2019).

11 Hakkı Dursun Yıldız, "Abbâsîler", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, https://islamansiklopedisi.org.tr/abbasiler#1 (06.05.2019).

12 Osman Gazi Özgüdenli, "Nîşâbur", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, https://islamansiklopedisi.org.tr/nisabur--iran (11.05.2019).

karışıklıklar sebebiyle bu bölgeden ayrılan bazı bilginler tekrar Horasan bölgesine gelerek ilmi faaliyetlerini sürdürmüşlerdir.[13]

2. Hâkim el-Cuşemî'nin Yaşamı ve Eserleri

Ebû Saʿd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim el-Cuşemî 413 (1022) senesinde Horasan'ın batısında yer alan Beyhak'ın Cuşem (Cişum) adlı köyünde/beldesinde doğmuştur.[14] Soyu Muhammed bin Hanefiyye aracılığıyla Hz. Ali'ye ulaşan Cuşemî'nin doğum yeri ve tarihi hakkında farklı malumatlar bulunmaktadır. Brockelmann, Cuşemî'nin isminin "Muhsin", dedesinin adının da "Kerâme" olduğunu ve Hicri 431 senesinde doğduğunu aktarmaktadır.[15] Hâkim el-Cuşemî hakkında bilgi veren kaynaklar arasında yer alan ve tarihi olarak onun dönemine en yakın eserlerden birisi olan İbn Funduk'un (ö. 565/1169) *Târîh'u-Beyhak* adlı eserinde, Cuşemî'nin dedesinin isminin "Kerâme" şeklinde olduğunu ortaya koyan bir şiir yer almaktadır. Bu şiirde vezin gereği Cuşemî'nin dedesinin ismi "Kerâme" şeklinde telaffuz edilmektedir. Hâkim el-Cuşemî'nin ismindeki kavmi yahut doğduğu yeri belirten "Cuşem" ifadesinin "Cişum" şeklinde telaffuz edilmesi gerektiği bazı araştırmacılarca belirtilmektedir.[16] Zira Cuşem adının bir yer ismi mi yoksa bir kabile ismi mi olduğu hususunda farklı görüşler bulunmaktadır. Bu konudaki görüşlere mesnet olarak aktarılan rivayetlerin bir kısmında Cuşem'in, Beyhak'da bulunan bir köy ismi olduğu belirtilirken bir kısmında da kabile ismi olduğu dile getirilmektedir. Bu bilgiler

---

13 Zerzûr, s. 69; Muhammed Eroğlu, "Hâkim el-Cüşemî", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, https://islamansiklopedisi.org.tr/hakim-el-cusemi (16.05.2019).

14 Bu hususa dikkat çeken Suleiman Mourad; "The popular identification of this author as al-Ǧušamī is erroneous, because it assumes a reference to the Arab tribe Ǧušam or a town named after that tribe. His hometown is called Ǧišum, and the reference to it therefore must be al-Ǧišumī." şeklinde bir açıklama yapmaktadır. Bkz. Suleiman A. Mourad, "The Revealed Text and Intended Subtext: Notes on the Hermeneutics of the Qurʾân in the Tahdhîb of al-Hâkim al-Ǧisumî", Hans Daiber ve Diğerleri (ed.), **Islamic Philosophy Science Culture and Religions** içinde (367-395), Leiden: Brill, 2012, c. LXXXIII, s. 368.

15 Muhammed Eroğlu, "Hâkim el-Cüşemî", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, https://islamansiklopedisi.org.tr/hakim-el-cusemi (17.05.2019).

16 İbn Funduk, s. 391. Bu konuda benzer bir değerlendirme için bkz. Mourad, *a.g.e.,* s. 369.

ışığında Cuşem'in bir Arap kabilesi ismi olup, zamanla bu kabile vesilesiyle yerleşilen yere ad olduğu sonucuna varmak olası görünmektedir.

Cuşemî hakkında bahsedilirken onun "Hâkim" lakabıyla anılması dikkat çeken bir başka husustur. Ancak kendisine bu lakabın neden verildiği hakkında kaynaklarda net bir açıklama bulunmamakta ve bunun, hadis terimlerinden biri olan "Hâkim" ile bir alakasının olup olmadığı bilinmemektedir. Ancak bazı Zeydî müellifleri, onun hadis ilminde "hâkim" seviyesinde olmadığı görüşünü dile getirmektedirler.[17]

Hâkim el-Cuşemî, Hicri beşinci asrın ortalarında Nîsâbûr ve çevre bölgelerinde başlayan iç huzursuzluklar ve mezhepler arası mücadeleler sebebiyle birçok önemli âlim gibi bu bölgeyi terk ederek Mekke'ye gitmiştir. Bir daha Nîsâbûr'a döndüğüne dair bilgi edinilemeyen Cuşemî, muhtemelen ömrünün sonuna kadar Mekke'de ikamet etmiştir. Ancak Cuşemî'nin Mekke'deki hayatına dair kaynaklarda herhangi bir bilgi yer almamaktadır.[18] Bu hususun muhtemel sebepleri arasında Hâkim el-Cuşemî hakkında araştırma yapan bir araştırmacı Cuşemî'nin Mekke'ye gizli/kaçak bir vaziyette girdiğini, muhaliflerinin saldırısından korunmak için kendisini görünür/tanınır kılacak hal ve hareketlerden kaçındığını ileri sürmektedir.[19] Sonuç olarak Cuşemî'nin ne Horasan'daki ne de Mekke'deki hayatının ayrıntıları bilinmektedir.

Cuşemî'nin, 494 (1101) senesinde Mekke'de öldürüldüğü aktarılmakla birlikte niçin ve kimler tarafından öldürüldüğü hakkında net bir bilgi bulunmamaktadır. Mekke'ye yaşadığı coğrafyada baş gösteren fitnelerin baskısından kurtulmak maksadıyla geldiği ancak Cebriyye gibi muhalif addettiği fırkalar hakkında edindiği menfi söylem ve yazdığı "*Risâletu'ş-şeyh Ebî Murre ilâ ihvânihi'l-Mucbire* (*Risaletu İblîs ila ihvanihi'l-menâhîs*) adlı eseri sebebiyle düşmanlarının öfkesini üzerine çektiği

---

17 Zerzûr, s. 66.

18 Mekke'nin tarihi ve şahsiyetlerini konu edinen bio-bibliyografik eserlerde bile Cuşemî'ye yer verilmemektedir. Bu eserler içerisinde; Takiyyuddîn el-Fâsî'nin (ö. 832/1429), *el-ʿİkdu's-semîn*'i; İbnu'z-Ziyâ el-Mekkî'nin (ö. 854/1450) *Târîhu Mekkete'l-müşerrefe*'si; ʿÂrif ʿAbdulgānî'nin, *Târîhu umerâ'i Mekkete'l-mükerreme*'si sayılabilir.

19 Zerzûr, s. 70.

ve onların hücumuna uğrayarak hayatını kaybettiği araştırmacılarca dile getirilmektedir.[20]

Cuşemî'nin ilim tahsilini doğup büyüdüğü Beyhak ve Nîsâbûr bölgelerinde döneminin önde gelen âlimlerinden aldığı belirtilmektedir. Bu âlimler arasında ilk olarak Ebû Hâmid Ahmed bin Muhammed bin İshâk en-Neccârî en-Nîsâbûrî (ö. 433/1042) gelmektedir. Cuşemî, Kādî ʿAbdulcebbâr'ın öğrencileri arasında yer alan Ebû Hâmid'i Muʿtezile ricali arasında on ikinci tabaka içerisinde zikretmekte ve onun hakkında "Ehl-i ʿAdl meşayihinden olan şeyhimiz Ebû Hâmid'den kelam ve fıkıh usulü okudum. Kendisi Muʿtezile kelamı ile Ebû Hanîfe'nin fıkhına, hadis rivayetine, Kur'an ve tefsir bilgisine sahip bir kimse olup dünyalık şeylere aldanmayıp takvalı yaşamıştır."[21] şeklinde bilgi vermektedir.

Cuşemî, ilk eğitimini Ebû Hâmid gibi daha çok Muʿtezile'ye mensup âlimlerden almıştır. Şeyhi Ebû Hâmid vefat ettikten sonra Ebu'l Hasen ʿAlî bin ʿAbdullâh'dan (ö. 457/1067) ilim tahsil etmiştir. Ebu'l-Hasen, hocası Ebû Tâlib Yahyâ bin Huseyn (ö. 424/1033) aracılığıyla Kādi ʿAbdulcebbâr'ın ikinci kuşaktan öğrencileri arasında yer almaktadır. Cuşemî, Kādî ʿAbdulcebbâr'ın ilmi geleneğinden beslenen Ebu'l-Hasen'den başta kelam, fıkıh usulü ve tefsir ilimlerine dair eğitimler almıştır. Cuşemî, "*Şerhu ʿUyûni'l-mesâil*" adlı eserinde şeyhi Ebu'l-Hasen'den bahsetmekte, onun faziletine ve hitabetine hayranlığını dile getirmektedir.[22]

Cuşemî, adı geçen eserinde şeyhi Ebû Muhammed ʿAbdullâh bin Huseyn en-Nâsihî'den (ö. 447/1057) de bahsetmekte ve başta Hanefî fıkhı olmak üzere bazı çeşitli ilimleri ondan tahsil ettiğini aktarmaktadır. Cuşemî'nin hocaları arasında ayrıca Ebu'l-Kāsim Muhammed bin Ahmed bin Mehdî el-Hasenî, Ebu'l-Berekât Hibetullâh bin Muhammed el-Hasenî, Şeyh Ebu'l-Hasen ʿAlî bin el-Hasen gibi Zeydî âlimler de yer almaktadır. Diğer hocaları arasında; Ebû Hâzim Saʿd bin Huseyn, Kādî Ebû ʿAbdullâh İsmâʿîl bin Mansûr el-Harefî, Ebu'l-Hasen ʿAbdulgāfir bin Muhammed el-Fârisî, Ebû

---

20 Zerzûr, s. 73; Muhammed Eroğlu, "Hâkim el-Cüşemî", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, https://islamansiklopedisi.org.tr/hakim-el-cusemi (17.05.2019); Yıldırım, s. 31.

21 Zerzûr, s. 77.

22 Yıldırım, s. 32'den naklen; Hâkim el-Cuşemî, **Şerhu ʿUyûni'l-mesâil**, c. I, vr. 162.

Muhammed ʿAbdullâh bin Hâmid el-İsfehânî gibi yaşadığı coğrafyadaki bazı bilginler yer almaktadır.[23]

Hocalarına nazaran talebeleri konusunda ayrıntılı bir bilgiye rastlanılmayan Hâkim el-Cuşemî'nin öğrencileri arasında başta kendi evladı Muhammed bin Muhsin, Ebu'l-Kāsim ez-Zemahşerî, ʿAli bin Zeyd er-Rûkānî, Ahmed bin Muhammed bin İshâk el-Hârizmî yer almaktadır.[24] Cuşemî ve hayatı hakkında detaylı malumatların bulunmuyor oluşunun sebepleri arasında Cuşemî sonrası dönemde Muʿtezile ve Zeydiyye literatürünün uzun bir zaman ilgisizliğe uğraması, diğer mezhepler karşısında etki ve gücünü kaybetmesi, kitlelerce benimsenmemesi dile getirilmektedir.[25] Bu ve benzeri sebeplerle gerek Cuşemî gerek öğrencileri ve hocaları hakkındaki bilgiler zamanla kaybolmuş, unutulmuş veya kayıt altına alınmamıştır.

Eserleri;

Kelam, fıkıh, hadis, tefsir ve tarih alanlarında pek çok eser telif eden Cuşemî, eserleri vesilesiyle kendinden önceki Muʿtezile literatürünün sonraki dönemlere taşınmasında bir köprü vazifesi görmüş ve bu ilmi geleneğin bir halkasını oluşturmuştur. Özellikle kelam ve tefsir alanlarında yazdığı eserlerle müntesibi bulunduğu Muʿtezile mezhebinin ilke ve esaslarını sıkı sıkıya benimseyip türlü şekillerde savunarak Muʿtezile'nin son döneminin önemli ve güçlü bir temsilcisi olarak temayüz etmiştir.

Kaynaklarda belirtildiğine göre sayısı 40'ı aşan farklı alanlara dair pek çok esere sahip olan Cuşemî'nin çoğu eseri, günümüze ulaşmamış yahut tespit edilememiş haldedir. Ancak bir kısım eseri günümüze ulaşmıştır. Çoğu başta Yemen olmak üzere farklı diyarlardaki kütüphanelerde genellikle yazma eser olarak mevcuttur. Günümüze ulaşan bazı eserleri tahkik edilerek ilim camiasına kazandırılmıştır. Cuşemî'nin bilinen eserleri şu şekildedir:

---

23 Zerzûr, s. 79.

24 Mueyyed Billâh İbrâhîm b. Kāsim, **Tabakātu'z-Zeydiyyeti'l-Kubrâ**, ʿAbdusselâm b. ʿAbbâs el-Vecih (thk.), ʿAmmân: Muessesetu'l-İmam Zeyd b. ʿAlî, 2002, c. II, s. 892.

25 Zerzûr, s. 80.

1) *et-Tehzîb (fî tefsîri'l-Kurʾân);* Kur'an-ı Kerim'in tamamını tefsir ettiği en meşhur eseridir. Eserde ayetlerin tefsirinde önce kıraatlerdeki farklı okuyuşlara işaret edilmiş ve kelimelerin sözlük anlamları verilmiş, daha sonra ayetlerin tefsirine geçilerek Muʿtezile'nin görüşlerini teyit eden açıklamalar yapılmıştır. Muʿtezilî müfessirlerin eserleri kaynak olarak kullanılmakla birlikte başta İbn Abbas, Mücahid b. Cebr, Katâde b. Diâme ve Hasen el-Basrî olmak üzere seleften gelen tefsir rivayetlerine ve nüzul sebeplerine geniş ölçüde yer verilmiş, bu özelliğinden dolayı eserin Taberî tefsirinin bir muhtasarı sayılabileceği ileri sürülmüştür. Bilgilerin kesbî oluşunun ispatı ve Cebriyye'nin tenkidi eserin önemli özelliğini oluşturmaktadır. Bu arada nübüvvet, mucize, rızık ve ecel, kabir azabı, hayat, ölüm, fena ve beka gibi kelami ve felsefî konulara da temas edilmiştir. Zemahşerî'nin tefsiri dâhil Zeydî -İʿtizâlî tefsirlerin ana kaynağı olan kitabın tamamı on cilttir.[26]

Başta Yemen olmak üzere Mısır, İtalya, Hindistan, İran ve Türkiye'deki kütüphanelerde bazı ciltleri yazma halinde mevcut olan tefsirin tüm ciltleri günümüze intikal etmiştir.[27] Günümüzde matbu olarak da mevcut bulunan *et-Tehzîb,* ilk olarak Mısır Teknoloji ve Bilim Üniversitesi Tahkik Merkezince 2012 yılında ilk iki cildi tahkik edilerek basılmış olup akabinde diğer ciltleri de aynı üniversite tarafından tahkik edilmiştir. Bir diğer tahkik çalışması ise ʿAbdurrahmân b. Suleymân es-Sâlimî tarafından yapılarak 2018 yılında 10 cilt halinde Dâru'l-Kitâbi'l-Misrî ve Dâru'l-Kitâbi'l-Lubnânî tarafından yayımlanmış olup, tefsirin tamamı ilim camiasına kazandırılmıştır.

2) *Risâletu İblîs ilâ ihvânihî mine'l-Mucbire ve'l-Muşebbihe fi'ş-şikâyeti ʿani'l-Muʿtezile (Risâletü'ş-Şeyh Ebî Murre ilâ ihvânihi'l-Mucbire)*; Hâkim el-Cuşemî'nin ömrünün sonlarına doğru yazdığı tahmin edilen bu eser, Cebriyye ile Müşebbihe fırkalarının görüşlerini çürütmek amacıyla kaleme alınmıştır. Huseyn el-Muderrisî tarafından tahkik edilen eser, *Risâletu İblîs ilâ ihvânihi'l-menâhîs* adıyla Beyrût'da

---

26 Muhammed Eroğlu, "Hâkim el-Cüşemî", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, https://islamansiklopedisi.org.tr/hakim-el-cusemi (22.05.2019).

27 Cuşemî, **Şerhu ʿUyuni'l-mesâil**, Fuâd Seyyid (thk.), Tunus: Dâru'l-Kutubi'l-Misriyye, 1974, s. 355; Zerzûr, s. 95; Mourad, s. 372-373.

1995 senesinde yayımlanmıştır. Bu eserde Cuşemî, tevhit, adalet, kaza-kader, kulların fiillerinin yaratılması, istitâat, irade, Kur'an, nübüvvet, imamet, el-emru bi'l-maʿrûf, ecel-rızık, vaʿîd, selefin zikri, makāmat-hikâyât, mezhepler gibi pek çok konuya yer vermektedir.[28]

3) *Tenbîhu'l-gāfilîn ʿan fedâʾili't-tâlibiyyîn*; müellif bu eserinde, Hz. Ali ve ehli beyt hakkında nazil olduğu kanaatini taşıdığı ayetleri Mushaf'taki tertibe göre ele alarak tefsir etmiş, daha sonra bu ayetlerin onlar hakkında indiği yolunda gelen rivayetlere yer vermiştir. Toplamda 62 sûredeki övgü ifade eden, dünyada zafer, ahirette rahmet vaad eden ayetleri bir araya getiren Cuşemî, söz konusu ayetlerin ehli beyt hakkında nazil olduğunu ileri sürerek izah etmektedir.[29] Eserin bilinen iki nüshası Sanʿa, el-Câmiʿu'l-kebîr, el-Mektebetu'l-Garbiyye, nr. 32, 287'de bulunmaktadır.[30] ʿAdnân Zerzûr bu nüshalardan söz etmeden Sanʿa Kütüphanesi'nde bir yazmasına işaret etmekte ve bundan çekilmiş bir mikrofilmin de Dâru'l-kutubi'l-Misriyye'de bulunduğunu söylemektedir.[31]

4) *Tahkîmu'l-ʿukūl fî tashîhi'l-usûl*; Hâkim el-Cuşemî'nin kelam ilmiyle ilgili önde gelen eserlerinden biri olan bu eser, ʿAbdusselâm bin ʿAbbâs el-Vecih tarafından tahkik edilerek 2001 senesinde ʿAmmân'da yayımlanmıştır. Eserin mukaddimesinde dönemindeki bazı dini ve felsefi görüşleri tasvir eden Cuşemî, kendi görüş ve değerlendirmelerini aktarmaktadır. Eserin içeriğinde ise tevhîd, adalet, nübüvvet, şefaat, tevbe ve ahiret ahvaline dair bazı meseleler yer almaktadır.

5) *ʿUyûnu'l-mesâil fi'l-usûl*; Hâkim el-Cuşemî'nin kelam ilmine dair önde gelen bir diğer eseridir. Kitabın günümüze değin bilinen tek nüshası, Yemen'deki Bedr Müessesesinin özel yazmalar bölümünde bulunmaktadır. Toplamda 191 varaktan müteşekkil bu nüshanın Hicri 557 senesinde istinsah edildiği belirtilmektedir. Eserin içeriğinde Cuşemî, hem İslam'ın dışındaki dinlere ve fırkalara hem de müslümanlar

---

28 Yıldırım, s. 40.

29 Cuşemî, **Tenbîhu'l-Gāfilîn ʿan fedâʾili't-tâlibiyyîn**, Seyyid Tahsîn Âlu Şebîb el-Mûsevî (thk.), İran: Merkezu'l-Gadîr li'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, 2000, s. 15-16.

30 Muhammed Eroğlu, "Hâkim el-Cüşemî", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, https://islamansiklopedisi.org.tr/hakim-el-cusemi (22.05.2019).

31 Zerzûr, s. 96

arasında ortaya çıkan mezhepler ve ekollere, onların belli başlı görüşlerine, ortaya çıkış sebeplerine ve kollarına dair genel malumatlar aktarmakta ve Muʿtezile'nin yaklaşımını esas alarak tevhîd, adalet, nübüvvet ve ahiret konularıyla ilgili kelami mevzuları anlatmaktadır. Ayrıca, Muʿtezile'nin tabakatı ve Muʿtezile'nin ittifak ettiği konular, kaza-kader, dalalet, lütuf, Kelamullah, Kurʾan ve mucizeler, imamet, hayat, ekvan, kudret, hak ve batıl gibi meseleleri dağınık bir şekilde ana konuların bütünlüğünü gözetmeksizin ele almaktadır.[32] Söz konusu eser 2018 yılında Ramazan Yıldırım tarafından tahkik edilmiş ve Dâru'l İhsân tarafından "*ʿUyûnu'l-mesâil fi'l-usûl*" adıyla yayımlanmış bulunmaktadır.

6) *Kitâbu'l ʿuyûn fî zikri Ehli'l-bidʿa*; yazma olarak mevcut olan eserin aynı zamanda mikrofilmi de mevcuttur. Eser toplam 161 varaktan oluşmakta ve hem isim hem de muhteva olarak "*ʿUyûnu'l-mesâil fi'l-usûl*" adlı eserle büyük benzerlikler taşımaktadır. İçerikleri mukayese edildiğinde her iki eserin aynı olduğu ve *ʿUyûnu'l-mesâil*'in önce yazılmış olup söz konusu eserin onun bir nüshası olduğu görüşü bazı araştırmacılarca dile getirilmektedir.[33]

7) *Şerhu ʿUyûni'l-mesâil*; kendi eseri "*ʿUyûnu'l-mesâil*" üzerine kaleme aldığı dört ciltlik şerhini öğrencilerinin talebi üzere yazdığını belirten Cuşemî, eserinde klasik şerh yöntemini takip etmekte, bir önceki eserde ele aldığı konuları özet mahiyetinde tekrar etmekte ve akabinde şerh edip konunun detayları hakkında bilgiler vermektedir. Eserin içeriğinde İslam dışı fırkalar, ehl-i kıble olan fırkalar, Mu'tezile ve meşhur âlimleri, tevhîd, ta'dîl ve tecvîr, nübüvvet konuları ve şer'î deliller olmak üzere yedi bölümden müteşekkil bir konu dağılımı yer almaktadır. Kitabın yazma nüshaları Sanʿa'da el-Câmiʿu'l-kebîr Kütüphanesi'nde ve Dâru'l-Kutubi'l-Misriyye'de kayıtlıdır.[34] Ayrıca eserin bir kısmı Kral Suʿûd Üniversitesi Kütüphanesi el yazmaları bölümünde bulunmaktadır.[35]

---

32 Yıldırım, s. 51-53.

33 Yıldırım, s. 55.

34 Muhammed Eroğlu, "Hâkim el-Cüşemî", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, https://islamansiklopedisi.org.tr/hakim-el-cusemi (22.05.2019).

35 Eserin elektronik ortamdaki nüshası için bkz. http://makhtota.ksu.edu.sa/makhtota/8453/1 (10.02.2019).

Eserde ele alınan meseleler genellikle Kādî ʿAbdulcebbâr'ın görüşlerini yansıtmaktadır. Hatta Muʿtezile'yi ele aldığı üçüncü bölümde Muʿtezile ricalinden bahsederken Kādî ʿAbdulcebbâr'ın *Fadlu'l-iʿtizâl ve Tabakātu'l-Muʿtezile* adlı eserinden istifade etmektedir. Söz konusu eserde Kādî ʿAbdulcebbâr, Muʿtezile'nin önde gelen şahsiyetlerini on tabaka halinde kronolojik olarak aktarmaktadır. Cuşemî zikredilen bu on tabakayı eserine taşımakta ve bu bölüme iki tabaka ekleyerek Kādî ʿAbdulcebbâr'dan kendi zamanına değin gelen Muʿtezilî bilginler hakkında bazı bilgiler aktarmaktadır. Bu yönüyle "Tabakāt-ı Muʿtezile" literatürüne çok önemli bir katkı sağlayan eserin ilgili bölümü, "*et-Tabakātâni'l-hâdiyete ʿaşerete ve's-sâniyete ʿaşerete min kitâbi Şerhi'l-ʿUyûn*" başlığı ile Fuâd Seyyid tarafından *Fadlu'l-iʿtizâl ve Tabakātu'l-Muʿtezile* adı altında neşredilmiştir.[36]

8) *et-Teʾsîr ve'l-muʾessir*; Hâkim el-Cuşemî'nin kelam ve felsefe konularını işlediği eserleri arasında yer almaktadır. Eserin yazma bir nüshası Yemen/Sanʿa'da el-Câmiʿu'l-kebîr Kütüphanesi'nde mevcut olup muhtemelen bu nüshadan çekilmiş mikrofilmi de Dâru'l-Kutubi'l-Misriyye'de bulunmaktadır. Kitabın içeriğinde eşyanın yaratılışı ve icadı, âlemin kıdemi ve hâdis oluşu, yoktan yaratmanın keyfiyeti, yaratmanın herhangi bir müessire yahut illete bağlı olup olmadığı, kadîm olan Allah'ın kudret, ilim ve hayat sıfatı, kâinatı yoktan var eden Allah'ın bu oluş üzerindeki tesirinin mahiyeti gibi çeşitli kelami meseleler ele alınmaktadır.[37]

9) *Cilâʿu'l-ebsâr fî mutûni'l-ahbâr*; hadislerin şerh edildiği yirmi altı baplık bu eser, yazma halinde birçok kütüphanede bulunmaktadır. Bunlar arasında Yemen, Saʿde bölgesinde yer alan bazı özel kütüphaneler ve el-Câmiʿu'l-Kebîr Kütüphanesi yer almaktadır. Eserin elektronik ortamda mevcut bulunan bazı nüshaları da Muessesetu'l-İmam Zeyd b. ʿAlî es-Sekafiyye Kütüphanesi'nin elektronik bölümünde mevcut bulunmaktadır. Bir araştırmacı, esere dair bilinen bazı bilgilerin eksik olduğunu belirtmekte ve elektronik ortamda bulunan eserden hareketle eserin asıl isminin "*Cilâʿu'l-Ebsâr*" olarak geçtiğini ve toplamda 404 sayfa yani 202 varaktan müteşekkil

---

36 Ebu'l-Hasen el-Kādî ʿAbdulcebbâr, **Fadlu'l-iʿtizâl ve tabakātu'l-Muʿtezile**, Fuâd Seyyid (thk.), Tunus: Dâru'l-Kutubi'l-Misriyye, 1974.

37 Eroğlu, "Hâkim el-Cüşemî", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, https://islamansiklopedisi.org.tr/hakim-el-cusemi (22.05.2019)*;* Zerzûr s. 99; Yıldırım, s. 56.

olup, 60 baptan oluştuğunu belirtmektedir.[38] İman, Kur'an, ilim ve âlimlerin fazileti, Hz. Ali ve ehli beytin üstünlüğü, namaz, oruç, hac ve cihat gibi farklı konulara dair hadislerin bir arada toplandığı eserin bazı kısımları Wilferd Madelung tarafından yayımlanmıştır.

10) *Sefînetu'l-Câmiʿa li envâi'l-ʿulûm*; Hâkim el-Cuşemî her ne kadar kelam, fıkıh, siyer ve ahlak gibi birçok konuya değinse de bu eserinde asıl olarak tarih alanıyla ilgilenmektedir. Genel olarak Tarih ile ilgili bir eser olan bu kitap, dört ciltten oluşmaktadır. Eser Yemen'de çeşitli şahıs kütüphanelerinde ve Yemen Câmiʿul-Kebîr Kütüphanesi'nde yazma olarak mevcut olup içeriğinde bütün peygamberlerin hayatı, Hz. Peygamber ve ashabının yaşantısı ve kendi yaşadığı asra kadar gelen Ehli beyte mensup önemli şahısların hayatları gibi bazı bibliyografik bilgiler yer almaktadır.

11) *er-Risâletu't-tâmme fî nasîhati'l-ʿâmme*; eserin Hâkim el-Cuşemî tarafından Farsça olarak kaleme alındığı belirtilmekle birlikte daha sonraları Arapça'ya tercüme edildiği aktarılmaktadır. Eserin Yemen Sanʿa ve İtalya Ambrosiana Kütüphanesi'nde yazma halinde bulunduğu ve Türkiye'de Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 810'da 7 varak olarak bir bölümünün yazma halinde mevcut olduğu belirtilmektedir.[39]

12) *Tenzîhu'l-enbiyâʾ ve'l-eimme*; Peygamberler ve imamlar hakkında olan bu risalenin şimdiye değin bilinen tek nüshasının Yemen/Saʿde, Âlu Hâşimî özel kütüphanesinde yazma olarak mevcut olduğu aktarılmaktadır.[40]

Kaynaklarda adı belirtilen fakat haklarında detaylı bilgi bulunmayan birçok eseri bulunan Hâkim el-Cuşemî'nin diğer eserleri ise şöyledir;[41]

---

38 Yıldırım, s. 58.

39 Eroğlu, "Hâkim el-Cüşemî", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, https://islamansiklopedisi.org.tr/hakim-el-cusemi (22.05.2019); Yıldırım, s. 64.

40 Cuşemî, **Tahkîmu'l-ʿukūl**, ʿAbdusselâm b. ʿAbbâs el-Vecih (thk.) Sanʿâ: Muessesetu'l-İmam Zeyd b. ʿAlî, 2008, Tahkik edenin mukaddimesi, s. 8.

41 Hayruddîn ez-Ziriklî, **el-Aʿlam Kāmûsu Terâcim**, Beyrût: Dâru'l-ʿİlm li'l-Melâyîn, 2002, c. V, s. 289; Zerzûr, s. 98-99; Cuşemî, **Tahkîmu'l-ʿukūl**, Tahkik edenin mukaddimesi, s. 7-8; Cuşemî, **Risâletu İblîs**, Huseyn el-Muderrisî (thk.), Beyrût: Dâru'l-Muntahabi'l-ʿArâbi, 1995, Tahkik edenin mukaddimesi, s. 9-15.

13) *et-Tefsîru'l-mebsût*; Cuşemî'nin Farsça kaleme aldığı bir tefsir olarak belirtilmektedir.

14) *et-Tefsîru'l-mûcez*; Cuşemî'nin Farsça kaleme aldığı bir tefsir olarak belirtilmektedir.

15) *er-Risâletu'l-Gārraʾ*

16) *Bustânu'ş-şeref*

17) *el-Hakāʾik ve'd-dekāʾik*

18) *Kitâbu'l-İmâme*;

19) *Kitâbu'l-ʿakl*

20) *el-Muntehab*

21) *eş-Şurût ve'l-muhâdara*

22) *Kitâbu'l-esmâʾ ve's-sifât*

23) *er-Risâletu'l-bâhireti fî firkati'l-Hasirati*

24) *Tergîbu'l-muhtedî ve tezkiretu'l-muntehî*

25) *el-İntisar li sâdâti'l-Muhâcirîn ve'l-Ensâr*

3. Hâkim el-Cuşemî'nin Muʿtezile ve Zeydiyye İçerisindeki Yeri

Muʿtezilî ve Zeydî bir kimliğe sahip olan Hâkim el-Cuşemî, yaşadığı Hicri beşinci asırda müntesibi bulunduğu Muʿtezile mezhebinin son önemli temsilcileri arasında zikredilmektedir. Muʿtezilî geleneğin ilmi birikiminden bir hayli istifade eden Cuşemî, tefsirinde mezhebine dair yer yer bazı açıklamalar yapmaktadır. Örneğin 2/el-Bakara sûresinin 222. ayetinin tefsirinde "iʿtizal" kelimesini izah ederken Muʿtezile isminin, Hasen el-Basrî'ye muhalefeti neticesinde Vâsıl bin ʿAtâ'nın (ö. 131/748) "el-menzile beyne'l-menzileteyn" görüşünden hareketle verildiğini aktarmakta ve Muʿtezile'nin tarihini Vâsıl bin ʿAtâ ve ʿAmr b. ʿUbeyd (ö. 144/761) ile başlatmaktadır. 18/el-Kehf sûresinde Ashabı Kehf'in sergilediği davranışa referansta bulunarak Muʿtezile'nin bu isimle anılmasının onların, her türlü bidatten kaçınmaları, her türlü şüpheden sakınmaları, adalet yolunu benimsemeleri ve dinin selameti için mücadele etmelerinden dolayı verildiğini belirtmektedir.[42]

Her ne kadar Muʿtezile'nin tarihi Vâsıl bin ʿAtâ ve ʿAmr bin ʿUbeyd ile başlatılsa da bu noktada kaynaklarda yeterli bir malumat bulunmamaktadır. İslam'ın ilk dönemlerinde daha çok dini bir hareket olarak beliren Muʿtezile, özellikle Abbâsî sarayında Kelam'a ilginin artmasıyla yerel bir düşünce olmaktan çıkıp merkezi bir konumda, Bağdat'da, büyük kitlelere hitap eden çok önemli bir mezhep konumuna ulaşmıştır.[43] Ancak gerçek anlamda Muʿtezilî düşüncenin ortaya çıkışı Ebu'l-Huzeyl el-ʿAllâf (ö. 235/849-50), Nazzâm (ö. 231/845), Muʿammer b. ʿAbbâd (ö. 215/830) gibi orijinal düşüncelere sahip kişilerden oluşan daha sonraki bir döneme tekabül etmektedir. Pek çok özgün düşüncenin kelami çevrelerin gündemine girmesinde öncü bir rol edinen bu şahıslar, Basra Muʿtezilesi içerisinde yer almış ve sonraki baskın ekol olma mücadelelerinin temelini oluşturmuşlardır. Örneğin Ebu'l-Huzeyl, *Kitâbu'l-hucce* adlı eseriyle "beş esas" kavramını geliştirmiş ve aşağı yukarı bütün kelami problemlere değinerek ilmi bir ivme oluşturmuştur. Hoca talebe ilişkisiyle ilerleyen ve gelişim gösteren ilmi/entelektüel birikim sonraki nesillere intikal ederek dinamizmini

---

42 Hâkim el-Cuşemî, **et-Tehzîb fî't-tefsîr**, ʿAbdulʿazîz Mebrûk ve ʿAdil Yûsuf ʿAbdullâh (thk.), Kāhire: Câmiʿatu Misr li'l-ʿulûm ve't-Tiknûlûciyâ, 2012, c. II, s. 412.

43 Josef Van Ess, **Muʿtezile: İslamın Akılcı Yorumu**, Veysel Kasar (çev.), Şanlıurfa: Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yıl 13, sy. 20, 2008, s. 294.

korumuştur. Bu dönemi takiben gelen ve Mutezile'nin 7. tabakası içerisinde zikredilen pek çok isim, bu entelektüel birikimden istifade etmiştir. Aynı zamanda bu dönem Muʿtezile'nin tarihinde önemli bir yer tutan Mihne hadisesinin gerçekleştiği döneme denk düşmektedir.[44]

Muʿtezile mezhebi, her ne kadar Hasen el-Basri ve Vâsıl bin ʿAtâ vesilesiyle Basra'da doğmuş ve gelişmiş olsa da Bişr b. Muʿtemir ayağıyla Bağdat'da da gelişim göstermiştir. Abbâsîler devrinde Basra/Basriyyun ve Bağdat/Bağdadiyyun ekolleri olarak iki kola ayrılan Muʿtezile'nin bu ayrımı bölgesel/coğrafi bir ayrımdan ziyade imamet konusu gibi belli başlı meselelerde beliren fikirsel ayrılığa dayanmaktadır. Söz konusu dönemde Bağdat ekolünün siyasetin içine iyice girmesine ve Mihne hadisesinde aktif rol almasına nazaran Basra Muʿtezilesinin siyasi gelişmelerden uzak kalmaya çalıştığı görülmektedir.

Bu dönemde yani yedinci tabaka içerisinde Ebû Osman el-Câhiz (ö. 255/869), ʿAbbâd b. Suleymân es-Saymerî (ö. 250/864) ve Ebû Yûsuf Yaʿkūb eş-Şahhâm (ö. 270/883) Basra Mutezilesinin öne çıkan isimleri arasında yer almaktadır. Câhiz, Nazzâm'ın öğrencisi olarak onun ekolünü devam ettirmekte, Şahhâm ise Ebu'l-Huzeyl'in öğrencisi olup onun ekolünü devam ettirmekteydi. Ebu'l-Huzeyl'in en genç öğrencisi olan Şahhâm, sonraki nesiller tarafından, Basra ekolünün Ebu'l-Huzeyl'den sonraki lideri olarak kabul edilmiştir. Ebû ʿAlî el-Cubbâî (ö. 303/916) gibi büyük bir kelamcıya hocalık yapan Şahhâm, Ebu'l-Huzeyl ve Ebû ʿAlî gibi, Mutezile'nin en büyük simalarından ikisi arasında bir köprü vazifesi görerek Ebu'l-Huzeyl'in ilmi mirasının Ebû ʿAlî'ye aktarımında etkin bir görev icra etmiştir.[45]

Muʿtezile'nin devam eden sürecinde 8. tabakada Basra kolu içerisinde Ebû ʿAlî el-Cubbâî, Bağdat kolu içerisinde Ebu'l-Huseyn el-Hayyât (ö. 300/913) ve Ebu'l-Kāsim el-Belhî (ö. 319/931) ilk sırada yer alan önemli isimlerdir. Genel olarak belirtildiğinde Mutezile'nin 6. tabakasından başlayıp 8. tabakasına kadar geçen süreç içinde, Basra ekolünde Ebu'l-Huzeyl'in düşünce yapısının baskın olduğu ve bu yapının Ebû ʿAlî ile

---

44 Orhan Şener Kologlu, **Cübbaʾiler'in Kelâm Sistemi**, İstanbul: İsam, 2011, s. 37-38.

45 Ahmed b. Yahyâ b. el-Murtazâ, **Kitâbu Tabakāti'l-Muʿtezile**, Susanna D. Wilzer (thk.), Beyrût: Dâru'l-Mektebeti'l-Hayat, 1961, s. 71; Kologlu, s. 40.

revize edilme sürecine girerek birbirinden kopuk fikirlerin, bütüncül bir yapı haline getirilmesi, yani sistemleştirilmesi başta kendisi ve oğlu Ebû Hâşim el-Cubbâî (ö. 321/933) ile gerçekleşmiştir.[46] İlerleyen dönemde Basra ekolü içerisinde Ebû ʿAlî'nin ölümünden sonra oğlu Ebû Hâşim ile önde gelen öğrencisi Ömer es-Saymerî (ö. 315/927) arasında ilkesel bir şekle büründürülen liderlik mücadelesi kısmi bir krize yol açmıştır. Saymerî'nin öğrencisi olan ve üstadının ilmi birikiminden istifade eden İbnu'l-İhşîd (ö. 326/938) ilmî kapasitesindeki yeterlilik ve çevresine belirli sayıda bir öğrenci toplaması ile kısa zamanda kendi adıyla anılan "İhşîdiyye" ekolünün doğmasına neden olmuştur. Şeyhi Saymerî etkisiyle Ebû Hâşim ve öğretisine muhalif kesilen İbnu'l-İhşîd, Basra kolu içerisinde Behşemiyye-İhşîdiyye ayrımının belirginleşmesinde etkili olmuştur. İbnu'l-İhşîd'in ölümünden sonra durum pek değişmemiş ve tartışmalar devam etmiştir. Muʿtezile'nin 10. tabakası Behşemiyye-İhşîdiyye mücadelesinin en yoğun şekilde yaşandığı dönem olarak belirtilmektedir. Bu dönemde en önde gelen isimlerden birisi yetkin bir tefsir ve dil bilgini olan ve İbnu'l-İhşîd'in öğrencisi olarak onun öğretisine sıkı sıkıya bağlı kalan ʿAlî b. ʿİsâ er-Rummânî'dir (ö. 384/994). Rummânî, Behşemiyye'nin o dönemki temsilcisi ve aynı zamanda Ebû Hâşim'in öğrencisi olan Ebû ʿAbdullâh el-Basrî (ö. 369/979-80) ile zaman zaman tartışmalarda bulunmuştur. Daha sonraki dönemlerde bu ikili mücadelenin devam etmediği, son bulduğu belirtilmektedir.[47] Muʿtezile'nin Basra kolunun Ebû Hâşim sonrası tarihi, onuncu tabakayla başlamaktadır. Bu tabakada Behşemiyye ekolü baskın olup, önde gelen isimler içerisinde Ebû ʿAbdullâh el-Basrî, Ebû İshâk b. ʿAyyâş (ö. 386/996), Ebû ʿAlî b. Hallâd (ö. IV/X. yüzyılın ortaları) gibi Ebû Hâşim'in öğrencileri yer almaktadır.

Ebû ʿAbdullâh el-Basrî'den sonraki dönem Muʿtezile'nin 11. tabakasını oluşturan şahısların teşkil ettiği dönemdir ve bu dönemin tartışmasız en büyük şahsiyeti Kādî ʿAbdulcebbâr'dır (ö. 415/1025). Hem Ebû ʿAbdullâh el-Basrî hem de İshâk b. ʿAyyâş vesilesiyle Ebû Hâşim'in öğretisini tevarüs edinen Kādî, Behşemiyye'nin sadık bir takipçisi olarak ekolünün öğretilerini bir sonraki nesle nakletmiştir. Fakat onun ekole en büyük katkısı Ebû ʿAlî ve Ebû Hâşim ile başlayan sistemleştirme hareketinin

---

46 Josef Van Ess, "Mu'tazilah", **Encyclopaedia of Religion**, c. X, New York: Macmillan Publishing Company, 1987, s. 223. Kologlu, s. 42.

47 Kologlu, s. 114-115.

son noktasını oluşturmasıdır. Onun *el-Mugnî fî ebvâbi't-Tevhîd ve'l ʿAdl* eseri, genel olarak Basra Muʿtezilesinin, özel olarak ise Behşemiyye'nin öğretilerinin sistemli bir ifadesidir. Bu dönemde Behşemî düşünce, kendisi de Behşemiyye'ye mensup olan ünlü Büveyhî veziri ve Kādî ʿAbdulcebbâr'ı Rey'e baş kadı olarak atayan Zeydî eğilimli Sâhib b. ʿAbbâd'ın (ö. 385/995) desteğiyle iyice yayılarak güçlenmiştir. Ayrıca bu dönemde önce Şiî, sonra Muʿtezilî olan şahıslar yoğun olarak görülmeye başlanmıştır. Zeydiyye'den olan Ebû ʿAbdullâh Muhammed b. el-Hasen ed-Dâʿî el-Mehdî li-dînillâh (ö. 360/971), Ebû'l-Huseyn Ahmed b. el-Huseyn el Muʾeyyed-billâh (ö. 411/1020) ve onun kardeşi olan Ebû Tâlib en-Nâtik bi'l-Hakk (ö. ykl. 424/1033) Behşemî öğretinin Şia içerisine sistemli bir şekilde dâhil edilmesine yol açmışlardır.[48]

Kādî ʿAbdulcebbâr'dan sonra devam eden süreçte 12. tabaka olarak belirtilen ve büyük çoğunluğunun Kādî ʿAbdulcebbâr'ın öğrencilerinden oluştuğu canlı, ilmi bir dönem yaşanmıştır. Bu tabakanın en önde gelen isimleri arasında Behşemiyye'nin de temsilcisi olan Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî (ö. Hicrî V. yüzyılın ortaları) yer almaktadır. Onun dışında yine bu tabakada Hâkim el-Cuşemî'nin şeyhleri arasında zikredilen Ebû Hâmid (ö. 433/1041) ve Ebû Tâlib Yahyâ b. Huseyn (ö. 424/1033) yer almaktadır. Sonuç olarak belirtilmelidir ki Hâkim el-Cuşemî, Ebû ʿAlî el-Cubbâî, Ebû Hâşim el-Cubbâî ve Kādî ʿAbdulcebbâr gibi üstatlarından kendisine değin birikerek ve sistemleşerek gelen ilmi mirası devralmış ve bu geleneğin temsilciliğini üstlenmiştir.

Hâkim el-Cuşemî'nin Zeydî olduğu belirtilmekle birlikte önceleri Hanefî mezhebine mensup olduğu aktarılmaktadır. Hem doğup yaşadığı bölgeye hem de ilk üstatlarının eğilimlerine bakıldığında kendisi hakkında dile getirilen, önceden Hanefî olduğu ama sonraları Zeydîlik'e geçtiği hususu tutarlılık arz etmektedir. Lakin Cuşemî'nin ne zaman mezhebini değiştirdiği konusunda bir bilgi bulunmamaktadır. Cuşemî'nin adının Hanefî tabakat kitaplarında zikredilmeyişi ve Zeydî literatüründe adına çokça yer verilmesi onun ilmi şöhretini daha çok Zeydî kimliği ile sağladığını ortaya koymaktadır.

[48] Koloğlu, s. 121-122.

Gerek Zeydiyye-Muʿtezile gerekse de Zeydiyye-Hanefîlik arasında sıkı bir etkileşimin var olduğu, Zeydiyye'nin itikadi alanda imamet meselesi dışında genel olarak Muʿtezile ile ciddi bir paralellik arz etmesi üzerinden görülmektedir. Ameli/fıkhi alanda da Zeydîlik'in Hanefî mezhebine yakın oluşu, etkileşimin varlığını rahat bir şekilde göstermektedir.[49] Ancak Zeydîlik'in tarihçesine bakıldığında Zeydîlik, imamet iddiaları çerçevesinde siyasi bir hareket olarak belirmiş ve özellikle Kāsim b. İbrâhîm er-Ressî (ö. 246/860) ve Hâdî İle'l-Hak Yahyâ b. Huseyn'nin (ö. 298/911) görüşleri etrafında şekillenerek itikadi bir yapıya kavuşmuştur. İlerleyen süreçte varlık mücadelesi veren Zeydiyye devlet olarak Yemen'de Hâdî İle'l-Hak tarafından 280/893 senesinde hâkimiyetini sağlayabilmiştir.[50]

Kāsim b. İbrâhîm tarafından ortaya konan Zeydî mezhep esaslarından üçünü oluşturan "tevhîd, adalet ve el-vaʿd ve'l-vaʿîd" ilkelerinin Muʿtezile'nin beş esasının üçüyle aynı adı taşıması Zeydiyye'nin itikadi anlamda Muʿtezilî olduğu ve görüşlerini bütünüyle Muʿtezile'den ödünç aldığı yönündeki kanaatleri pekiştirmektedir. Ancak yapılan çalışmalar Kāsim b. İbrâhîm ile çağdaşı Muʿtezilîler arasında görüşmelerin yapıldığına dair pek fazla bilginin olmadığını göstermektedir.[51] Öte yandan Hâdî İle'l-Hak tarafından sistematik hale getirilen Zeydî mezhep esaslarının, "el-Menzile beyne'l-menzileteyn" esası yerine "imamet" esasının ikame edilerek Muʿtezile'ye benzer bir hal aldığı belirtilmektedir. Ayrıca beş ve altıncı asırlarda yoğun olarak Muʿtezilî eserlerin farklı şekillerde Yemen'e taşınması, Zeydîler arasında Muʿtezilî fikirlerin kısa zamanda yayılmasına ve Zeydî kelamcılar tarafından benimsenmesine sebebiyet vermiştir.[52] Neticede bu durumun iki mezhep arasındaki bağı kuvvetlendirdiği görülmektedir.

---

49 Şehristânî (ö. 548/1153) Zeydiyye'nin, itikadi görüşlerinde Muʿtezile'nin, fıkhi meselelerde ise Hanefî mezhebinin görüşleri üzere olduğunu, çok az konularda Şafiîlik'e ve Şia'ya muvafakat ettiklerini aktarmaktadır. Bkz. Ebu'l-Feth Tâcuddîn eş-Şehristânî, **el-Milel ve'n-nihal**, Ahmed Fehmi Muhammed (thk.), Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 1992, s. 162.

50 Yusuf Gökalp, "6/12. Yüzyıl Yemen Zeydi Düşüncesinin Şekillenmesinde Mutezile'nin Etkisi", **e-makâlât Mezhep Araştırmaları**, c. VII, sy. 1 (Bahar, 2014), s. 89-90.

51 Bu konuda geniş bir değerlendirme için bkz. Mehmet Ümit**, Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi Zeyd b. Ali'den Kasım er-Ressî'nin Ölümüne Kadar**, İstanbul: İsam, 2010, ss. 194-201.

52 Yusuf Gökalp, "Zeydilik ve Yemen'de Yayılışı", (**Yayımlanmamış Doktora Tezi**, Ankara Üniversitesi SBE, 2006), s. 94-95.

Zeyd b. ʿAlî (ö. 122/740) ile Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) birbiriyle görüştüğüne ve Ebû Hanîfe'nin Zeyd b. ʿAlî'yi maddi yönden desteklediğine dair aktarılan rivayetlerden hareketle Zeydiyye ve Hanefîlik arasında fikirsel bir uyuşmanın/yakınlaşmanın oluştuğu bazı kaynaklarca ileri sürülmektedir. Bu yakınlaşmanın ilerleyen dönemlerde arttığı ve iki mezhep arasındaki ayrımı şeffaflaştırdığı aktarılmaktadır.[53]

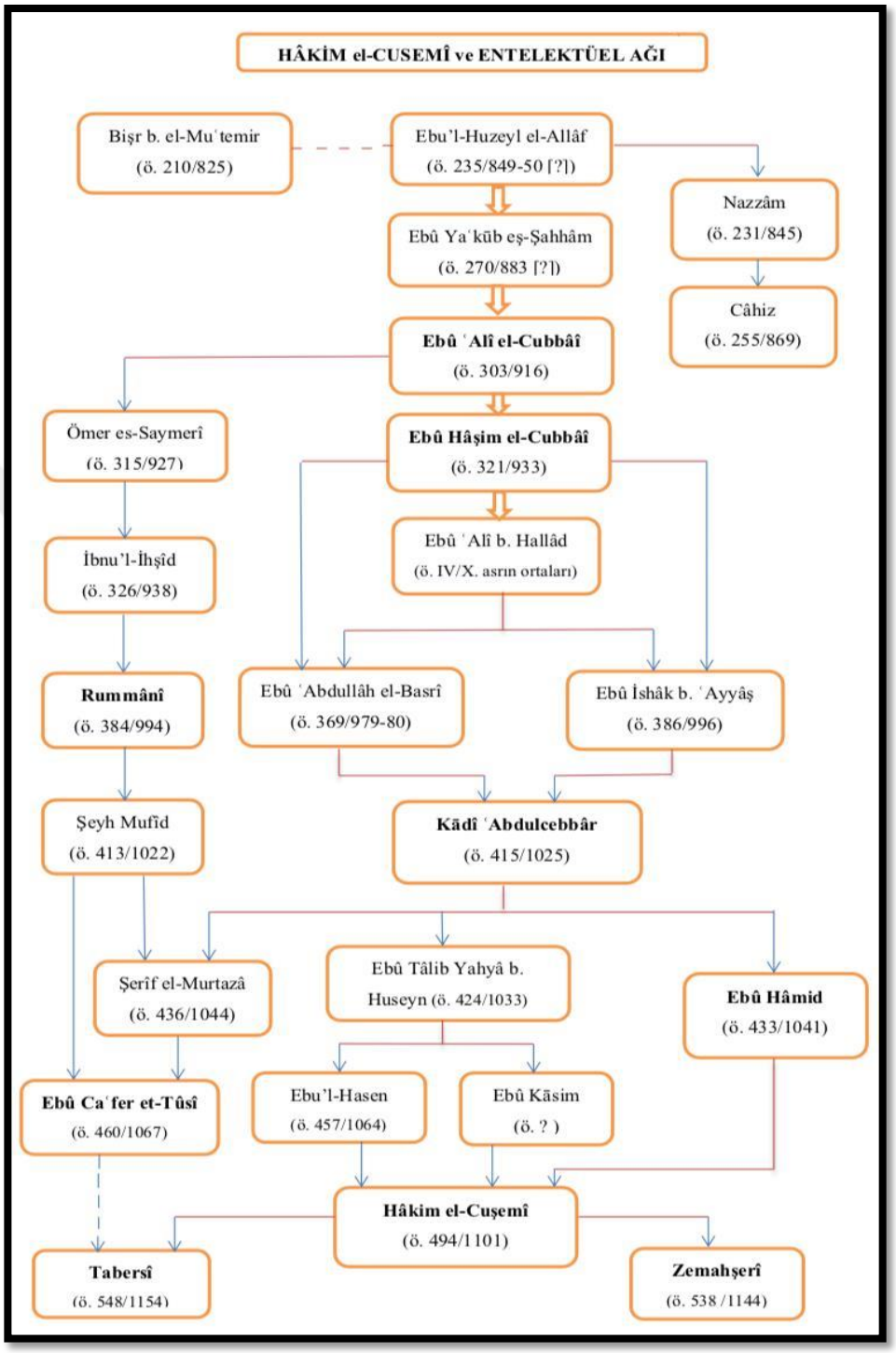
Sonuç olarak Cuşemî'nin amelde hangi mezhebe mensup olduğu müphem bir görüntü arz etse de tefsirinde ahkâm ayetlerine dair yaptığı açıklamalardan hareketle bu görüntüyü berraklaştırmak mümkün gözükmektedir. Fıkhi izahlarında genellikle kendini Ebû Hanîfe'nin ashabı içerisinde gösteren Cuşemî, çoğu yerde Zeyd b. ʿAlî ve Hâdî İle'l-Hak gibi Zeydiyye'nin önde gelen isimlerine de yer vermekte, onları saygı ile zikretmekte ve kendini bu kimselere bağlı addetmeden/aidiyet ifadesi kullanmadan onların görüşlerine yer vermektedir.[54] Buradan hareketle Hâkim el-Cuşemî'nin amelde Zeydî mezhebine müntesip olduğuna dair bir netliğin olmadığı rahatlıkla söylenebilir. Tefsirinden hareketle Cuşemî'nin Hanefî olduğu açıkça görülmekle birlikte, ona isnat edilen Zeydî kimliğin; ya ömrünün sonlarına doğru mezhebini değiştirmesinden dolayı verildiği ya da eserlerinin Zeydî nüfusun yaygın olduğu Yemen coğrafyasında yayılmasıyla buradaki Zeydilerce sahiplenilmesine, kendisinin bir Zeydî olarak algılanmasına/nitelenmesine sebebiyet verdiği belirtilebilir.

---

53 Zeydi isimlerle Hanefî ulamanın birbirleriyle teması ve etkileşimine dair bkz. Mehmet Ümit, "Zeydilerle Hanefiler Arasındaki İlişkiler Üzerine", **IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu Hanefîlik-Mâturîdîlik**, Kastamonu, 05-07 Mayıs 2017, ss. 281-294.

54 Cuşemî'nin, tefsirinde Zeydiyye ulemasının görüşlerini aktardığı yerler için bkz. Cuşemî, *a.g.e.*, c. II, s. 169, 239.

Tablo: Hâkim el-Cuşemî ve Entelektüel Ağı



❖ Cuşemî'nin süregelen Muʿtezilî geleneğin son temsilcilerinden biri olduğunu gösteren yukarıdaki tablo hem Cuşemî'nin geriye dönük bağlantılarını hem de onun sonraki döneme etkisini şemalaştırmaktadır.

İKİNCİ BÖLÜM

ET-TEHZÎB FİʼT-TEFSÎR VE TEFSİR LİTERATÜRÜNDEKİ YERİ

1. et-Tehzîb fi't-tefsîr'in Biçim, Yöntem ve Muhteva Analizi

Tefsirine hayli kısa bir mukaddime ile başlayan Hâkim el-Cuşemî, mukaddimesinde Kur'an'a yönelik algıya, Tefsir disiplinine, ilmi bir çalışma ortaya koyarken benimsenecek tavra, yazacağı tefsirde takip edeceği yönteme değinmekte ve bir ön bilgilendirmede bulunmaktadır. Kısa ancak maksadını ortaya koyması açısından verimli bir mukaddime yazan Cuşemî, öz bir şekilde Kur'an için herhangi bir tahrif ve müdahalenin söz konusu olmadığına, onun ilahi koruma altında tutulduğuna işaret etmektedir.[55] Dini ilimlerle ilgilenen kişilerin, bu uğraşıları vesilesiyle hem kendi başarı ve kurtuluşlarını gerçekleştireceklerini hem de bir ibadet hali içerisinde olacaklarını zikreden Cuşemî, dini ilimlerle uğraşmanın daha öncelikli olduğunu belirtmekte ve bu ilimler içerisinde Allah'ın kitabını tanımanın, onun mana ve ahkâmını anlamanın daha önemli olduğuna işaret etmektedir.

Tefsir ilminin ehemmiyetine dair cümleler sarf eden Cuşemî, ilim hususunda çift yönlü bir uğraşın söz konusu olduğuna değinmektedir. Ona göre bu uğraşın bir ucunda "Selef" diğer ucunda onların yolundan giden sonrakiler yani "Halef" yer almaktadır. Selef, temeller tesis ederek öncülük görevini yerine getirmekte; selefi takip edenlerse onların ilmi miraslarını devralıp, düzenleme, fayda ve incelikleri ortaya çıkarma gibi faaliyetlerle süreci ilerletmektedir. Bu çift yönlü uğraşın süregidecek bir çaba olduğuna değinilmesi, ilmin ve ilmî uğraşının Cuşemî tarafından dinamizm arz eden bir yapı olarak telakki edildiğini göstermektedir. Ayrıca Cuşemî bu mevzuda, bir nevi kendi tefsirinin yazılma sebebini temellendirmekte ve onadığı bu ilmi görevi yerine getirmektedir. Cuşemî tefsirinde ne gereksiz uzatmalara dalarak okuyucuyu sıkacağını ne de sırf sözü kısa tutma adına meseleleri havada bırakacağını aktarmakta ve yazacağı

[55] Cuşemi'nin Kur'an'ın korunmuşluğuna vurgusu muhtemelen döneminde bazı kesimlerce benimsenen veya dillendirilen Kur'an'ın tahrife konu olduğu şeklindeki söyleme bir cevap niteliğindedir. Belirttiği hususlar onun Kur'an'a bakış açısını ortaya koymakta ve tahrife karşı net bir söylem edinmektedir. Nitekim ilk dönem Şiî kaynaklarda Kur'an'ın bazı ayetlerinin değiştirilmesi, ayetlerin bir kısmının çıkarılması veya Kur'an'a ilavelerde bulunma yoluyla tahrif edildiğine dair düşünceler dile getirilmiştir. İmamiyye Şia'sı içerisinde bu tavır daha çok ʿAlî b. İbrâhîm el-Kummî (ö.307/919), ʿAyyâşî (ö.320/932), Kuleynî (ö.329/941) gibi Ahbârî ekol mensuplarında görülmektedir. Daha fazla bilgi için bkz. Aslan Habibov, "İlk Dönem Şiî Tefsir Anlayışı", (**Yayımlanmamış Doktora Tezi**, Ankara Üniversitesi SBE, 2007), ss. 107-138.

tefsirin ilim yolunun başında bulunanlar için bir kılavuz, bu yolu nihayete erdirenler içinse bir nevi hatırlatma mesabesinde olmasını temenni ettiğini belirtmektedir.[56]

Hâkim el-Cuşemî, tefsiri "*et-Tehzîb fi't-tefsîr*"in telifinde biçime yani dış görünüme ayrı bir ehemmiyet vermekte ve belli şemalar aracılığıyla takip ettiği yönteme işlerlik kazandırmaktadır. Kendisinden önceki tefsirlerden bir nevi farklılaşan ve bu yönüyle dikkat çeken *et-Tehzîb*, sistematik bir görünüm arz etmektedir. Bu başlık altında öncelikle Cuşemî'nin tefsirinde hedeflediği amaca ulaşmak için takip ettiği usulü, önemsediği ve benimsediği ilke ve esasların ne/neler olduğu; ihdas ettiği el-Kirâe, el-Luga, el-İʿrâb gibi başlıklar altında sarf ettiği yorum ve tercihlerinden hareketle ortaya konulmaya ve örnekler eşliğinde izah edilmeye çalışılacaktır. Akabinde Cuşemî'nin tefsirinin rivayet ve dirayet açısından taşıdığı bazı özelliklere, ayetler vesilesiyle değindiği bazı meselelere ve ulumu'l-Kur'an'a dair aktardığı görüşlere yer verilmek suretiyle tefsirinin muhtevası hakkında bilgi verilecektir. Yöntem başlığı altında müfessirin yönteminin iyi anlaşılması adına zikredilen örneklerin yer yer tefsirin muhtevası hakkında bilgiler vermesi kapsamsal bir sorun gibi görünse de söz konusu tefsirin muhtevasını aydınlatmaya yeterli değildir. Bu durum ayrı bir başlık altında muhtevanın incelenmesini gerekli kıldığından muhteva için ayrı bir başlığın açılması tercih edilmiştir.

1.1. et-Tehzîb fi't-tefsîr'in Biçim ve Yöntemi

Mukaddimesinde belirttiği üzere Cuşemî, yorumlama yönteminin merkezine Kur'an ilimlerini yerleştirmektedir. Bu ilimler içerisinde en önemlileri olarak gördüğü sekiz ilmi; "el-Kirâe, el-Luga, el-ʿİrâb, en-Nazm, el-Maʿnâ, en-Nuzûl, el-Edille ve'l-Ahkâm ve el-Ahbâr ve'l-Kasas" olarak belirlemekte ve kısa bir şekilde bu ilimlerle neyi kastettiğini izah etmektedir. Sonuç olarak Cuşemî, kendisine kadar birikerek gelen ilmi mirastan istifade ederek onu daha ileriye taşıyacağını ima etmekte ve sistematik bir yöntem edinerek ayetleri tefsir etmektedir.

[56] Cuşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, c. I, s. 17-20.

1.1.1. el-Kirâe:

Kıraatlerin ayetlerin anlamlarını etkileyebilmesi hatta değiştirebilmesi, kıraat ilmini tefsir disiplini ile doğrudan sıkı bir ilişki içerisine taşımaktadır. Müfessirlerin kıraat farklılıklarına tefsirlerinde yer vermeleri ilgili ayete dair farklı yorumların yapılmasına ve yapılan yorumların değerlendirilmesine imkân tanımaktadır. Mukaddimesinde Kur'an ilimleri içerisinde kıraat ilmini muhtemelen taşıdığı ehemmiyet sebebiyle ilk sırada zikreden Cuşemî, kıraatleri tercih noktasında ölçüt olarak "kıraatlerin nakil şekline" vurgu yapmakta ve "mustefîz/tevatür" derecesinde olan kıraatlerin, makbul kıraatler olarak değerlendirileceğini, bunun dışında şâz ve nâdir olarak nitelenen kıraatlerin kabulününse geçerli/caiz olmayacağını belirtmektedir. Kur'an'ın sübutunun tevatür derecesinde olmasına işaret ederek makbul kıraatlerin de aynı ölçüde mütevatir olması gerektiğine işaret eden Cuşemî, mütevatir olmayan kıraatlerin Kur'an'la ilişkilendirilemeyeceğini zikretmekte ve bu mevzudaki yaklaşımını açıklamaktadır.[57]

Herhangi bir ayetin tefsirine başlarken ayete dair aktarılan farklı kıraatler mevcutsa bunları zikreden Cuşemî akabinde ilgili kıraatin kimden rivayet edildiğini, sahih yahut şâz kıraat olup olmadığını belirtmektedir. Örneğin 2/el-Bakara sûresinin 15 ve 67. ayetlerinin tefsirinde yer verdiği "el-Kirâe" başlığı altında aktardığı kıraatlerin sahih yahut şâz kıraat olup olmadıklarını ve onların hangi kıraat imamı tarafından okunduğu bilgisini paylaşmaktadır. (EK: 1.1.1-1)

Tefsirinde kıraatlere geniş bir şekilde yer veren Cuşemî, bazen kıraatleri nakletmekle yetinmekte, kıraatlerle ilgili herhangi bir değerlendirme ve tercihte bulunmamaktadır. 2/el-Bakara sûresinin 125 ve 222. ayetleri örnekliğinde bu husus görülmektedir. Cuşemî'nin ilgili ayetlerde, kıraat ilmine vâkıf olduğu, çoğu kıraat

---

57 Cuşemî'nin "mustefîz" terimiyle mütevatir anlamını kastettiği bağlamdan anlaşılmaktadır. Bkz. Cuşemî, c. I, s. 18. Ancak bir hadis terimi olarak "mustefîz", farklı görüşler bulunmakla birlikte "senedinin ravi sayısı baştan sona her tabakada üçten aşağı düşmeyen, fakat mütevatir derecesine de ulaşmayan hadis" manasına gelmektedir. I-II. (VII-VIII.) yüzyıllarda sözlük anlamından hareketle daha çok "yaygın ve meşhur" gibi manalarda kullanılırken daha sonra mâruf, mahfuz, meşhur ve mütevâtir kavramlarına yakın anlamda, hatta bazen bunlarla aynı anlamı ifade edecek şekilde kullanıldığı belirtilmektedir. Bkz. Zekeriya Güler, "Müstefîz", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, https://islamansiklopedisi.org.tr/mustefiz (27.02.2019).

imamının ismini zikretmesinde ve detaylı bilgileri vermesinde gözlemlenmektedir. (EK: 1.1.1-2)

Kıraatlerin kabulünde "mütevatir olma" şartını gözeten Cuşemî, aynı zamanda "Mushaf'ın imlasına uyma" şartını da dikkate almakta ve kıraatler arasında tercihte bulunurken yer yer bu kriterleri zikretmektedir. Örneğin 2/el-Bakara sûresinin 58. ayetindeki "hatâyâkum/hatalarınız" ifadesinin Kur'an'ın bazı yerlerinde "hatîâtukum/hatalarınız" olarak farklı şekilde gelmesinin sebebini izah ederken bunu Mushaf'a bu şekilde kaydedilmesine bağlamakta ve Mushaf'taki yazımı bağlayıcı bir ölçüt olarak kabul etmektedir. Benzer bir örnek aynı sûrenin 158. ayetinde görülmektedir. Ayette yer alan "en yettavvefe bihimâ" ibaresinin İbn Mesud'un Mushaf'ında "en-lâ yetavvefe bihimâ" şeklinde yer aldığını belirtmekte ve bu kıraati Müslümanların kullandığı Mushaf'a aykırılık teşkil etmesinden dolayı sahih olarak değerlendirmemektedir. Ayrıca Cuşemî, söz konusu İbn Mesud'un Mushaf'ında geçen ibarenin tefsir kabilinden bir açıklama olarak anlaşılması gerektiğine değinmekte ve şeyhi Ebû ʿAlî el-Cubbâî'nin de bu hususta benzer bir söylemi benimsediğini dile getirmektedir. (EK: 1.1.1-3) Bu örnekte görüldüğü üzere Cuşemî bazen sahih bulmadığı kıraatleri, ayeti tefsir eden ek açıklamalar (müdrec kıraat) olarak değerlendirmektedir.

Cuşemî kıraatlerin kabulünde "Arap diline uygunluk" ölçütüne itibar etmekle birlikte bunu temel bir şart olarak kabul etmemektedir. Ona göre mustefîz olmayan bir kıraatin Arapça'da kullanımı caiz olsa bile sahih olarak nitelenemez. Cuşemî'nin 2/el-Bakara sûresinin 100. ayetinin tefsirinde, ayetin başında yer alan "eve kullemâ" ibaresinin, vav harfinin sükûnu ile "ev kullemâ" şeklinde okunduğunu, bunun Arap dili açısından doğru olduğunu lakin sahih bir kıraat olmadığını belirtmesi bu durumu örneklemektedir. (EK: 1.1.1-4) Cuşemî'nin "mustefîz/yaygın" olmayan bir kıraati geçerli saymadığına dair benzer bir örnek aynı sûrenin 24. ayetinde yer almaktadır. Cuşemî bu ayette geçen "vekūduhâ" ifadesinin "vekîdihâ" şeklinde okunduğunu fakat bunun caiz olmadığını, caiz olabilmesi için Hz. Peygamber'den geldiğinin açık ve net olması gerektiğini belirtmektedir. Ayrıca Cuşemî bu ayette "vekūduhâ/yakıt" ifadesinin vav'ın ötreli okunarak "vukūduhâ/ yanma" şeklinde kıraat edildiğini de aktarmakta lakin bu okuyuşun ayetin bağlamına uymamasından ötürü sahih olarak

nitelenemeyeceğini belirtmektedir. (EK: 1.1.1-5) Bu kabilden Cuşemî'nin ayetin bağlamını dikkate alarak kıraatleri değerlendirmesi, onun ehemmiyet verdiği bir diğer ölçüt olarak dikkat çekmektedir.

Zikrettiği kıraatleri temellendirirken Cuşemî, kıraat imamlarının çoğunun kabul ettiği bir kıraat mevcutsa onların icmâsını dikkate almakta ve bunu bir tercih sebebi olarak zikretmektedir. Kûfe, Hicaz gibi kıraat imamlarının bulunduğu şehir ve bölge isimlerini zikreden Cuşemî genellikle Hicaz ehlinin kıraatini üstün tutmakta ve bunu bir diğer tercih sebebi olarak telakki etmektedir. Örneğin 2/el-Bakara sûresinin 20. ayetinde yer alan "yehtafu" ifadesinin bazılarınca "yetehattafu" şeklinde şedde ile ve "خ/hı" harfinin fethalı olarak okunduğunu ancak ilk belirtilen kıraat üzerinde (yehtafu) imamların icmâsının bulunması ve bu kıraatin Hicaz dilinden/lehçesinden olması sebebiyle diğerine tercih edildiğini belirtmektedir. (EK: 1.1.1-6)

Benzer bir örnek aynı sûrenin 133. ayetinin tefsirinde yer almaktadır. Ayette Hz. Yakup'un çocuklarına; "Benden sonra kime ibadet edeceksiniz?" sorusuna karşılık evlatlarının; "Babaların İbrahim, İsmail ve İshak'ın ilahına." şeklinde cevap verdiği belirtilmektedir. Ayette yer alan "âbâike/babaların" ifadesinin, Hz. İsmail'in, Hz. Yakup'un babası değil amcası olması hasebiyle tekil formda yani "ebîke/baban" şeklinde okunması gerektiğini belirten görüşü aktaran Cuşemî, tekil formdaki kıraatin hem icmâya ters olması hem Arap âdetinde amca için baba nitelemesinin kullanılması sebebiyle ilk kıraati diğerine tercih etmektedir. Ayrıca Cuşemî Hz. Peygamber'in amcası Hz. Abbas için bu kabilde bir ifadesinin olduğunu zikrederek kıraati temellendirmeye çalışmaktadır. (EK: 1.1.1-7)

Kıraatler arasındaki farklılıklara değinirken Cuşemî pek çok kıraat imamının ismi zikretmektedir. Bunlar arasında on dört kıraat imamını sıklıkla zikretmekle beraber onlar arasında herhangi bir tercih kriterinden söz etmemektedir.[58] Ayrıca sahabeden İbn

[58] On dört kıraat imamı; Nâfiʿ(ö. 169/785), İbn Kesîr (ö. 120/738), Ebû ʿAmr (ö. 154/771), İbn ʿÂmir (ö. 118/736), ʿÂsım (ö. 127/745), Hamza (ö. 156/773), Kisâî (ö. 189/805), Ebû Caʿfer (ö. 130/747), Halef b. Hişâm (ö. 229/844), Yaʿkūb el-Hadramî (ö. 205/821), İbn Muhaysin (ö. 123/741), Yezîdî (ö. 202/812), Hasen el-Basrî (ö. 110/728), A'meş (ö. 148/765). Detaylı bilgi için bkz. Abdulhamit Birışık, "Kıraat", **TDV İslam Ansiklopedisi**, https://islamansiklopedisi.org.tr/kiraat--ilim (27.02.2019).

Abbas, İbn Mesud, Ubeyy b. Kaʿb ve Hz. Ali gibi mushaf sahiplerine de işaret etmekte, Hz. Ömer, Hz. Aişe, Hz. Osman, Said b. Cübeyr, İkrime, Atâ, Mücahid gibi sahabe ve tabiinden gelen çoğu kıraati aktarmaktadır. Örneğin 2/el-Bakara sûresinin 210. ayetinin tefsirinde yedi kıraat imamının adını zikretmekte, sûrenin 233. ayetinin tefsirinde ise "el-Kirâe" başlığı altında on dört kıraat imamı içerisindeki çoğu imama ve bunlar yanında bazı isimlere yer vermekte, onlardan gelen rivayetleri aktarmaktadır. (EK: 1.1.1-8) 2/el-Bakara sûresinin 55 ve 238. ayetlerinin tefsirinde Hz. Ali, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Aişe'den gelen kıraatleri aktaran Cuşemî sahabeden gelen rivayetlerden yararlanmaktadır. (EK: 1.1.1-9)

Bazı kıraatleri temellendirirken yahut kıraatlerin sahih olup olmadıklarını belirtirken lügat, sarf ve nahiv açısından kıraatleri ele alan Cuşemî, Halîl b. Ahmed (ö. 175/791), Sîbeveyhi (ö. 180/796), Ferrâ (ö. 207/822), Ahfeş (ö. 215/830), Saʿleb (ö. 291/904) ve Zeccâc (ö. 311/923) gibi dil bilginlerinin önde gelenlerinden istifade etmektedir. 2/el-Bakara sûresinin 83. ayetinin tefsirinde ve diğer pek çok ayetin tefsirinde zikredilegelen bu istifadenin farklı örnekleri mevcuttur. (EK: 1.1.1-10) Cuşemî, 2/el-Bakara sûresinin 143. ayetinin tefsirinde görüldüğü üzere bazen de Arap şiirinden istifade etmekte ve zikrettiği kıraati/kıraatleri şiirle temellendirmektedir. (EK: 1.1.1-11)

Sonuç olarak Cuşemî, kıraat ilmine önem vermekte, tefsirinde kıraatleri zikretmekte, ilgili ayetlerin tefsirinde kıraat farklılıkları mevcutsa bunlara değinmekte ve yer yer değerlendirmelerde, tercihlerde bulunmaktadır. Kıraatleri okuyanlarına nispet etmeye özen gösteren ve kıraat imamlarının bulunduğu şehir ve bölge isimlerini zikreden Cuşemî kimi kez meçhul ifadeler kullanarak bazı kıraatler aktarmaktadır. Cuşemî'nin çoğunlukla sahih olarak değerlendirmediği kıraatleri birilerine nispet etmeden verdiği görülmektedir. Kıraatler arasında tercihte bulunurken ilgili kıraatin Hz. Peygamber'den geldiğinin sabit olmasına, kıraat imamlarının çoğu tarafından okunmasına veya onlarca kabul edilmesine, ayetlerin bağlamına uymasına ehemmiyet vermekte ve bunları birer tercih sebebi olarak zikretmektedir. Hz. Ali, İbn Abbas, İbn Mesud gibi sahabilerin şahsi Mushaf'larındaki kıraat farklılıklarına değinmekte, kıraatleri tercih ederken Müslümanların ellerinde bulunan Mushaf'ın imlâsını önemli bir

ölçüt olarak kabul etmekte ve bazen mushaf imlâsına uymadığı gerekçesiyle kıraatleri reddetmektedir.

1.1.2. el-Luga:

İlahi kitabın dilinin Arapça olduğunun ve indirildiği dönemde bu ilahi mesajı anlamaları için o toplumun diliyle vahyedildiğinin Kur'an'da açıkça belirtilmiş olmasına değinen Cuşemî, buradan hareketle Kur'an'da yabancı bir dil ve o dile ait bir kelime bulunmadığını savunmaktadır. Bu hususta bazı kesimlerin "es-siccîl, el-kistâs" gibi kelimeleri öne sürerek Kur'an'da Rumca veya Farsça'ya ait kelimelerin olduğunu iddia etmelerine karşın; bu türlü kelimelerin ya her iki dilde uyuşan, örtüşen kelimeler kabilinden olduğu ya da bu kelimelerin Arap dil kalıpları ve kurallarına dâhil olarak Arapçalaşmış (muʿarreb) olduğu cevabını vererek kendi düşüncesini belirtmektedir.[59]

Kur'an'ı tefsir ederken benimsediği bu ilke sebebiyle onda herhangi bir yabancı, hatalı yahut çelişik bir ifadenin olmadığını aksine onun nazmı ve fesahati ile belirginleşip eşsizlik arz eden bir kitap olduğunu savunmaktadır. Bu kabulden hareketle Cuşemî, genellikle her ayetin tefsirinde "el-Luga" başlığına yer vermekte ve bu başlık altında ayette yer alan izaha gerekli gördüğü kelimeleri açıklamaktadır. Bu açıklaması genel olarak ilgili kelime veya kelimelerin eş anlam ve zıt anlamlarını zikretmek, kelimelerin etimolojilerine (iştikak), çekimlerine (sarf) değinmek ve dilbilimsel izahlarda bulunmak şeklinde seyretmektedir. Örneğin 2/el-Bakara sûresinin "Onların kalplerinde hastalık vardır. Allah da hastalıklarını artırmıştır. Yalan söylemelerinden ötürü onlara acı bir azap vardır." mealindeki 10. ayetin tefsirinde "el-Luga" başlığına yer vermekte ve bu başlık altında ayetteki "el-merad, ez-ziyâde, el-elem ve el-kizb" ifadelerinin izahını yapmaktadır. Cuşemî, "el-merad/hastalık" ifadesini şu şekilde açıklamaktadır: Hastalık, bedendeki rahatsızlık olup karşıt anlamı sağlıktır ve "es-sekem/hastalık-zayıflık" ile aynı anlama gelmektedir. Denildiğine göre bu kelime, bedene güçsüzlük verdiğinden temel anlamını "ed-daʿf/zayıflık" ifadesinden almaktadır. Bir kişinin gözündeki hastalık sebebiyle görememesine teşbihen bu ifade kişinin

[59] Cuşemî, c. I, s. 18.

hakikati kavramasına engel olduğu için "eş-şekk/şüphe" anlamında da kullanılmaktadır. (EK: 1.1.2-1)

Cuşemî izahını yaptığı kelimeleri sadece dilbilimsel açıdan ele almamakta muhtemelen kelamcı kişiliğinin etkisiyle ilgili kelimelerin kelam disiplininde kazandığı terim anlamlarına da yer vermekte ve bazı detaylı açıklamalar yapmaktadır. Örneğin 2/el-Bakara sûresinin 95. ayetindeki "ve-len yetemennevhu ebeden/ onlar ölümü asla istemezler" ifadesinde yer alan "el-ebed/sonsuzluk" kelimesini izah ederken, öncelikle onun "ed-dehr/uzun zaman" ile anlamdaş olduğunu, "el-kadîm, el-evvel ve es-sâbik" kelimeleriyle de yakın anlam ilişkisi içerisinde bulunduğunu belirtmekte, akabinde varlığı devamlı olana kadîm, onun karşıtına da hadîs denildiğini aktarmaktadır. Kadîm nitelemesinin Allah Teâlâ dışında herhangi bir varlık için kullanılma mevzusuna da değinen Cuşemî, kelamcıların verdiği cevapları aktararak bu bahsi kapamaktadır. Benzer bir örnek aynı sûrenin 140. ayetinin tefsirinde görülmektedir. Cuşemî ilgili ayette geçen "kul e-entum eʿlemu emillah" ibaresindeki "eʿlemu/ daha iyi bilmek" ifadesini izah ederken bunun sıfat manasında olduğunu aktarmakta ve akabinde Kelam disiplininde işlenen sıfatlar mevzusuna girerek bu konuda bazı malumatlar vermektedir. (EK: 1.1.2-2) Cuşemî'nin bu kabilde ayetin tefsiri ile doğrudan alakası olmayan ayrıntılara dalması ve okuyucuya kelami mevzuları anlatması, onun sıklıkla yaptığı bir husus olarak belirmektedir.

Cuşemî kelimelerin terim anlamlarına değinirken sadece kelam disiplini ile sınırlı kalmamaktadır. Özellikle fıkıh alanında terimleşen kelimeleri izah ederken hem etimolojik açıklamalar yapmakta hem de gerekli gördüğü ölçüde fıkhî mevzulara yer vermektedir. 2/el-Bakara sûresinin 34. ayetinin "meleklere Âdem'e secde edin dediğimizde…" mealindeki kısmının tefsirinde "secde" kelimesinin dilsel açıklamasını yaptıktan sonra onun, İslami terminolojide namazın bir rüknü olarak taşıdığı anlama değinmekte ve sehiv, tilavet, şükür gibi türlerinin olduğunu aktarmaktadır. Benzer bir örnek aynı sûrenin 41. ayetindeki "es-semen/fiyat-değer" ifadesinin izahında görülmektedir. Cuşemî bu kelimeyi açıklarken onun, ticari bir işlemde denk bir değiş tokuşu ifade ettiğini ve teşbihe varılmadıkça bu anlama geldiğini belirtmektedir. Mutlak olarak bu kelimeden dirhem veya dinarların kast edildiğini, bu sebeple alış verişte bu

paraların kıymetlerince değiş tokuşun yapılacağını aktarmakta ve fıkhi bir mevzu olarak malların tahsis edilerek satılmasına dair Ebû Hanîfe ve İmam Şâfiʿî'nin görüşlerini zikretmektedir. (EK: 1.1.2-3)

Cuşemî "el-Luga" başlığı altında ayetlerde izaha muhtaç gördüğü kelime veya tabirleri yer yer Kur'an'ın bütünlüğü içerisinde diğer ayetleri referans göstererek izah etmekte, hadislerden veya Arap şiirlerinden istişhatta bulunmakta ve bazen dil bilginlerinin yorumlarından, onların tercihlerinden istifade etmektedir. 2/el-Bakara sûresinin 116. ayetinde yer alan "kānitûne/itaat ederler" ifadesinden hareketle "el-kunût" kelimesini izah eden Cuşemî, bu kelimenin temel anlamının istikrar ve devamlılık olduğunu ancak dört farklı şekilde kullanıldığını belirtmektedir. Buna göre anlamlardan ilki 3/Âli İmrân sûresinin 43. ayetindeki "Yâ Meryemu uknutî li-rabbik…/Ey Meryem! Rabbine itaat et…" ifadesinin işaret ettiği "itaat" anlamıdır. İkincisi, Hz. Peygamberin hadisinde görülen "ayakta durma, kıyam" anlamıdır. Hadise göre Hz. Peygamber'e hangi namaz daha faziletlidir diye sorulduğunda "tûle'l-kunûti/ kunutu-kıyamı uzun olan" cevabını vermiştir. Bir diğer anlam Zeyd b. Erkam'dan gelen rivayetin işaret ettiği "sükût" anlamıdır. Rivayete göre Zeyd b. Erkam: Biz namazlarda "ve-kūmû lillâhi kānitîne/ Sessizlik (saygı) ile Allah'ın huzuruna durun." şeklindeki 2/el-Bakara sûresinin 238. ayeti ininceye değin konuşurduk. Bu ayet indikten sonra konuşmayı bıraktık, demiştir. Cuşemî dördüncü anlamın ise "devam/sebat" şeklinde olduğunu aktarmakta, kelimelerin izahında hem ayetten hem de hadislerden istişhatta bulunmaktadır. (EK: 1.1.2-4) 2/el-Bakara sûresinin 13. ayetinin tefsirinde Cuşemî, "es-sefeh/aptallık" ifadesini izah ederken hem Arap şiirinden hem de Muerric es-Sedûsî (ö. 195/810) ve Kutrub (ö. 210/825) gibi dilcilerin açıklamalarından istifade etmektedir. (EK: 1.1.2-5)

Cuşemî açıklamasını yaptığı ifade veya kelimelerin yakın ve eş anlamları ile arasında mevcut olan anlam nüanslarına ayrı bir önem vermekte ve bir yönüyle ilgili kelimenin ayet içi anlamsal bütünlüğe katkısını ortaya koymaya çalışmaktadır. Ayrıca Cuşemî, ayetin anlamını değiştirebilecek çok anlamlı kelimeleri izah ederken tercihlerde bulunmakta ve çoğunlukla tercih sebebini zikretmektedir. Örneğin, 2/el-Bakara sûresinin 21. ayetinde yer alan "el-halk/yaratma" ifadesini izah ederken onun,

“el-fiʿl/yapma ve el-ihdâs/meydana getirme” ile benzer anlamlara sahip olduğunu ancak aralarında nüans farklarının da bulunduğunu belirtmektedir. Cuşemî, “el-halk”ın bir takdir neticesinde meydana getirme anlamında olduğunu, “el-ihdâs”ın ise yakın bir zamanda meydana getirme olduğunu ve bu yüzden “el-hadîs/yeni” ifadesinin kullanıldığını aktarmaktadır. “el-fiʿl” ifadesinin söz edilen tüm anlamları karşıladığını belirterek kelimeler arasındaki ilişkilere değinmektedir. (EK: 1.1.2-6) Cuşemî, 2/el-Bakara sûresinin 29. ayetinde geçen “el-istivâ” ifadesini izah ederken bu kelimenin çok anlamlı olup istikamet/devam etme, kast/yönelme, istîlâ/hâkim olma ve saʿd/yükselme anlamlarına geldiğini ancak temel/kök anlamının “istikamet/devam etme” olduğunu aktarmaktadır. Zikrettiği anlamlar içerisinde kendi tercihinin “kast/yönelme” olduğunu ve ilim ehlinin çoğunun bu anlamı tercih ettiğini belirtmektedir. (EK: 1.1.2-7)

Genel olarak Cuşemî “el-Luga” başlığı altında izah ettiği kelimelerin kök anlamlarına, eş ve zıt anlamlarına, benzer kelimelerle arasındaki farklılıklara, varsa terim anlamlarına yer vermekte ve açıklamalarını ayetler, hadisler, şiirler ve dil bilginlerinin görüşleriyle desteklemektedir. Daha önce izahını yaptığı kelimeleri tekrar ele alması ve genellikle aynı ifadeleri tekrarlaması olumsuz bir özellik olarak belirse de yer yer “daha önce zikredildi” kabilinden ifadelere yer vererek tekrardan kaçınmaya çalıştığı görülmektedir. Cuşemî, yapmış olduğu izahlar yanında Arapların dilsel örflerindeki çeşitli ifade ve kalıplara yer vermekte ve açtığı “el-Luga” başlığı ile bir nevi Kur’an sözlüğü oluşturmaktadır.

1.1.3. el-İʿrâb:

Kur’an’ın Arapça olması temelinden hareketle İʿrâb ilmini başlıca Kur’an ilimleri arasında zikreden Cuşemî, çoğu ayetin tefsirinde “el-İʿrâb” başlığına yer vermektedir. Bu başlık altında sadece kelimelerin sonlarında meydana gelen birtakım hareke değişikliklerine değinmemekte aynı zamanda genel olarak nahiv ilkeleri ve meselelerine ve bu meseleler hakkında ayrıntılı bilgilere yer vermektedir. İrab terimi, kendisinden önce gelen amilin etkisiyle kelime sonunun merfûʿ, mansûb, mecrûr ya da meczûm

olmasını ifade etse de Cuşemî bu başlık altında sadece bununla sınırlı kalmamakta, muhtemelen irab terimini, nahiv anlamında kullanmaktadır.[60]

Ayetlerin anlaşılmasında istifade edilebilecek en önemli vasıtalardan biri olarak irab ilmini gören Cuşemî mukaddimesinde Kur'an'da dilbilgisi açısından bir hatanın bulunmadığına, bu türlü iddiaları dile getirenlerin iddialarında asılsız olduklarına değinmekte ve Kur'an'ın icazının dilbilimsel yönüne vurgu yaparak "el-İʿrâb" başlığına yer vermesindeki temel sebebi belirtmektedir.[61] İʿrâb ilmiyle kelimeler arası ilişkiler tespit edilmekte, cümlenin fâil, mefûl gibi ögeleri belirginleşmekte ve cümleden kastedilen mananın anlaşılmasında irab belirleyici bir görev ifa etmektedir. İʿrâb olgusu bu yönüyle önemli ve işlevsel bir yapıya sahip olup Cuşemî tarafından önemsenmektedir.

Cuşemî, "el-İʿrâb" başlığı altında çoğunlukla soru-cevap yöntemini kullanmaktadır. Tefsirini yaptığı ayetteki kelimelerin tekil ya da çoğul formda gelme nedenlerini, kullanılan edatların ayet içindeki görev ve etkisini, ayetteki ifadelerin hangi gramer ögesi olarak yer edindiğini belli başlı sorular yönelterek ve bunlara cevaplar vererek izah etmektedir. Örneğin 2/el-Bakara sûresinin "İnsanların bazısı Allah'a ve ahiret gününe iman ettik diyor lakin onlar iman etmiş değiller." mealindeki 8. ayette tekil yapıda gelen "yekūl/diyor" ifadesini, ayetin sonunda çoğul yapıda gelen "vemâ hum bi-muʾminîne/inanmıyorlar" ifadesinin takip etmesine dair Cuşemî, ayetin neden bu şekilde tekil-çoğul farkı ile geldiği sorusunu sormakta ve ardından ayette geçen "men/bazı" ifadesinin belirsizlik ifade etmesi sebebiyle çoğul anlama açık olduğunu belirtmekte ve zikrettiği soruyu cevaplamaktadır. (EK: 1.1.3-1) Cuşemî, 2/el-Bakara sûresinin 16. ayetinde yer alan "fe-mâ rabihat ticaretuhum" ifadesindeki "fe" edatının neden cümleye eklendiğine dair zikrettiği soruya cevaben, ayetin bağlamı sebebiyle bu ifadenin cevap olarak geldiğini ve söz konusu edatın bu işlevi yerine getirdiğini aktarmaktadır. (EK: 1.1.3-2)

---

60 İʿrâb ile nahiv ifadeleri arasındaki ilişki ve ilk asırlarda birbirlerinin yerine kullanılması hakkında bilgi için bkz. Yakup Civelek, **Arap Dilinde İʿrâb Olgusu**, Ankara: Araştırma Yayınları, 2003.

61 Cuşemî, c. I, s. 18.

Cuşemî iraba dair açıklamalar yaparken tafsilatlı izahlarda bulunmaktan kaçınmamakta ve yer yer nahiv kaidelerinden bahsetmektedir. Açıklamalarını yaparken Basra ve Kûfe gibi dil ekollerinden, Sîbeveyhi (ö. 180/796), Ferrâ (ö. 207/822), Zeccâc (ö. 311/923) gibi önemli dilcilerden ve Arap şiirinden istifade etmekte ve aktardığı görüşleri temellendirmeye çalışmaktadır. Örneğin 2/el-Bakara sûresinin 19. ayetinin tefsirinde Cuşemî, ayetin başında bulunan "ev" bağlacının ne anlamda kullanıldığını açıklarken onun "vav" bağlacı olarak atıf anlamında kullanıldığını aktarmaktadır. Ayrıca aktardığı görüşü Arap şiiriyle desteklemekte ve açıklamalarını bazı dil bilginlerinin yorumlarını aktararak sürdürmektedir. (EK: 1.1.3-3) Benzer bir örnek aynı sûrenin 68. ayetinin tefsirinde görülmektedir. Cuşemî ayette "lâ fârid ve-lâ bikr" ifadesinin neden merfûʿ olarak geldiğine cevaben; Ahfeş'in, söz konusu ifadenin ayetteki "el-bakara" ifadesine sıfat olması sebebiyle merfûʿ geldiği ve Zeccâc'ın, ayette takdiren bir "hiye" zamirinin bulunması sebebiyle merfûʿ olarak okunduğu şeklindeki görüşlerini zikretmekte ve dil bilginlerinden istifade etmektedir. (EK: 1.1.3-4)

Cuşemî, "el-İʿrâb" başlığı altında sadece iraba dair bilgiler vermekle yetinmemekte ayrıca ayetin tefsirini etkileyecek açıklamalar sarf etmekte ve ayetlerin asıl tefsirini yaptığı "el-Maʿnâ" başlığına bir nevi giriş yapmaktadır. İrab durumlarına dair zikrettiği yorumları diğer ayetlerden örnekler getirerek destekleyen Cuşemî, bazen irab durumlarına dair farklı görüşler varsa bunları aktarmakta, değerlendirmelerde bulunmakta ve yer yer kendi tercihini zikretmektedir. Örneğin 2/el-Bakara sûresinin "Hani Rabbin, meleklere; ben yeryüzünde bir halife yaratmaktayım demişti de melekler; biz seni, daima hamd ile tenzih ve takdis ederken, yeryüzünde bozuculuk yapacak, kan dökecek birini mi yaratıyorsun demişlerdi. Allah da ben sizin bilmediklerinizi bilirim dedi." mealindeki 30. ayetin "e-tecʿalu/yaratıyor musun" ifadesindeki "e" harfinin soru yahut onama (îcâbi) anlamında olup olmadığına dair farklı görüşleri aktarırken ayetin bağlamına işaret ederek söz konusu harfin soru anlamına geldiğini belirtmekte ve bu görüşü tercih etmektedir. (EK: 1.1.3-5)

Cuşemî, 2/el-Bakara sûresinin 28. ayetinin tefsirini yaparken ayette geçen "kuntum" ifadesini ele almakta ve bir dilbilgisi konusu olarak "kâne" bahsini açmaktadır. Bu fiilin "tam, nakıs, zait ve kapsayıcı" olmak üzere dört farklı şekilde

kullanıldığını ve geldiği cümlenin ismini ref haberini nasb yaptığını belirtmekte ve bu tavrını tefsiri boyunca sürdürerek okuyucuya bilgi vermektedir. (EK: 1.1.3-6)

Sonuç olarak, ayetlerde birden fazla irâb veçhinin bulunması durumunda lafzın muhtemel bütün vecihlerini almaktan ziyade kendi zihniyeti ve kabulleri ile tercihlerde bulunan Cuşemî, tefsir için irabın önemini ortaya koymakta, ayetin anlaşılması için nahiv kurallarından istifade etmekte ve bu alanda kendisinin donanımlı bir isim olduğunu ortaya koymaktadır.

1.1.4. en-Nazm:

Tefsirinin mukaddimesinde "en-Nazm"ı Kur'an ilimleri içerisinde zikreden Cuşemî, Kur'an'ın sûrelerden, sûrelerin ayetlerden müteşekkil olarak belli bir fayda ve amaca binaen nazil olduğunu belirtmektedir.[62] Kur'an'ın peyderpey nazil olmasına rağmen bütünlüklü ve düzen içinde bir görünüm arz etmesinden ötürü sûre ve ayetlerin yahut sûrenin içerisindeki ayet gruplarının birbirleriyle irtibatlı olduğuna genellikle temas eden Cuşemî, bir nevi Kur'an'ın tertip ve telifinde icazî bir yönün var olduğuna dikkat çekmektedir.

Cuşemî, özellikle uzun ayetlerde cümleler arasında anlamsal kopukluğun varsayıldığı yahut anlaşılma noktasında problemin belirdiği noktalarda "en-Nazm" başlığına yer vermekte ve ayet içi anlamsal bütünlüğü açıklamaya çalışmaktadır. Örneğin Cuşemî, 2/el-Bakara sûresinin hilallerin Hac ibadeti için birer vakit ölçüsü olduğunun ifade edildiği, ardından evlere arkalarından girmenin erdem (el-birr) sayılamayacağının belirtildiği ve asıl erdemin, Allah'tan sakınma ve evlere kapılarından girmekle mümkün olacağının zikredildiği 189. ayetinin tefsirinde, ayetin anlamsal bütünlüğünde ilk planda bir problemin olduğunun var sanıldığını dile getirmektedir. Akabinde ayetteki ifadelerin birbiriyle bağlantılı olduğunu belirtmekte ve ayette evlere arkalarından girme kabilinden fiillerin ve hilal hakkında soru sormanın "el-birr" olmayacağının belirtildiğini ve asıl "el-birr'in" Allah'ın emirlerine uymakla gerçekleşebileceğinin vurgulandığını aktarmaktadır. Sonuç olarak ayette birbirinden

62 Cuşemî, c. I, s. 19.

bağımsız iki cümlenin yer almadığına işaret etmekte ve ayetin anlamsal bütünlüğe sahip olduğuna işaret etmektedir. (EK: 1.1.4-1)

Benzer bir örnek 2/el-Bakara sûresinin "Üzerinize bulutları gölge yaptık. Size kudret helvası ve bıldırcın indirdik. Verdiğimiz güzel rızıklardan yiyin dedik. Bize zulmetmediler ancak kendilerine zulmediyorlardı." mealindeki 57. ayetinde görülmektedir. Cuşemî ayette "kulû min tayyibâti mâ rezaknâkum/ verdiğimiz güzel rızıklardan yiyin" ifadesinden sonra gelen "ve-mâ zalemûnâ/ bize zulmetmediler" ifadesi arasında nasıl bir bağlantı olduğuna dair bazı açıklamalarda bulunmakta ve ayetin takdiren, "Onlar kendilerine emredilen şeylere muhalefet etmekle bize değil kendilerine zulmediyorlardı." veya " Bu nimetlere karşı nankörlük etmeleri sebebiyle bize değil kendilerine yazık ediyorlardı." şeklinde anlamlara geldiğini belirtmektedir. (EK: 1.1.4-2)

"en-Nazm" başlığına daha çok ayetler arasındaki bağlantının ilk planda anlaşılmadığı durumlarda yer veren Cuşemî, bu başlık altında ayetler arasındaki anlamsal irtibatı göstermeyi amaçlamakta ve ayetlerin iç uyumuna ve anlamsal bütünlüğüne dair bazı izahlar yapmaktadır. Cuşemî ayetler arasındaki bağlantının ne şekilde olduğunu izah ederken çoğunlukla Ebû Muslim el-İsfahânî, Rummânî ve Kādî ʿAbdulcebbâr'dan istifade etmektedir. Örneğin, Allah'ın kudretinin ve rahmetinin genişliğine vurgu yapılan 2/el-Bakara sûresinin 164. ayeti ile Allah'a şirk koşanlara ve onların gaflet içerisinde olduklarına dair bazı uyarılar barındıran 165. ayeti arasında nasıl bir irtibat olduğunu açıklarken, Kādî ʿAbdulcebbâr'ın, "Önceki ayette tevhit ve delillerinden ve Allah'ın âleme yönelik tasarruflarından bahsedilmesini, bu hakikatlerden sapan ve şirke meyleden kimselerin durumlarının betimlemesi takip etmiştir." izahı ile Rummânî'nin, "Bu ayetin bir önceki ayetle bağlantısı hakikatin ifade edilmesinden sonra batılın inkâr edilmesine yöneliktir. Sanki bu açıklamadan sonra 'Allah'a ortaklar mı ediniyorsunuz?' demektedir." şeklindeki izahını aktarmaktadır. (EK: 1.1.4-3)

Cuşemî ayet grupları arasındaki anlamsal irtibata yer yer değinmekte ve bazen ilgili bir ayetin sûrenin devam edegelen bağlamı içerisinde nerede durduğuna dair izahlar yapmakta, Kur'an içi intizama ve ilahi kelamın ulviliğine dikkat çekmektedir.

Örneğin, 2/el-Bakara sûresinin 161 ve 162. ayetlerinin tefsirinde bu ayetlerin 159 ve 160. ayetlerle irtibatına değinmekte ve Ebû Muslim ve Kādî'den istifade etmektedir. (EK: 1.1.4-4)

2/el-Bakara sûresinin "İsrail oğullarına nice açık ayetler verdiğimizi onlara sor. Kim, kendisine ulaştıktan sonra Allah'ın nimetini değiştirirse bilsin ki, Allah'ın cezası çetindir." mealindeki 211. ayetinin, sûrenin geneli içerisinde kendinden önceki ayetlerle ilişkisi hususunda Cuşemî uzunca bir izah yapmakta ve 211. ayetin geriye dönük bağlantısını sûrenin 21. ayetine kadar takip etmektedir. 21. ayette Allah'a, onun birliğine ve ölümden sonra dirilmeye işaret edildiğini; 23. ayette peygamberlere iman etmenin gerekliliğinden bahsedildiğini aktaran Cuşemî, akabinde gelen ayetlerde İsrail oğullarının, dinlerinin ve kitaplarının anlatıldığını zikretmekte ve sûrenin devamında parça parça İslam şeriatından, kıblenin değiştirilmesinden, insanların mümin, münafık ve kâfir olarak üç sınıfa ayrıldıklarından, vaad ve vaîd'ten, bazı emir ve nehiy'lerden bahsedildiğini aktarmaktadır.

210. ayete kadar takip eden bağlamı açıklayan Cuşemî, ardından imana çağrılan kimselerin iman etme mevzusunda ağır hareket ettiklerini belirtmekte ve sûrenin 210. ayetinde zikredilegelen bağlamın devam ettiğini ve o kimselerin iman etmeyişlerinin nedeninin bu uzun bağlam içerisinde aktarılagelen hüccetlerin ve hakikatlerin yetersiz olmasından değil İsrailoğulları'nın ikiyüzlü ve kötü ahlaklı olmalarından kaynaklandığını belirtmektedir. Cuşemî, sûrenin başından 211. ayete kadar anlamsal ilişkiyi izah ederken bu bağlam çerçevesinde 211. ayetin anlaşılması gerektiğini belirtmekte ve "İsrailoğulları'na sormaktan" kast edilen mananın onların takındığı inkârcı tavrı bir nevi kınama amacının güdüldüğünü aktarmaktadır**.** (EK: 1.1.4-5)

Yeni bir sûrenin tefsirine başlarken Cuşemî, o sûrenin bir önceki sûre ile irtibatına değinmekte ve Kur'an sûrelerinin, bir bütünün parçaları gibi olduğuna işaret etmektedir. Örneğin 4/en-Nisâ sûresinin tefsirine başlarken; "Bir önceki sûre bazı emirler ve takvalı olma uyarısıyla son bulurken bu sûre de aynı şekilde takva ve bazı emirlerle başladı." şeklinde bir açıklama yapmaktadır. (EK: 1.1.4-6) Benzer bir örnek 63/el-Munafikûn sûresinin tefsirinin baş kısmında görülmektedir. Cuşemî, "Cuma sûresi, Rasûlullâh aleyhisselâm hutbede yahut namazda iken müslümanların ticaret veya boş şeylerle

uğraşarak onu terk etme gibi bazı nifak alametlerinin zikredilmesiyle son bulmuştu ve bu sûre de benzer şekilde münafıkların zikriyle başlamıştır.” şeklinde izah etmekte ve sûreler arasında anlamsal bir irtibatın, devam eden bir bağlamın olduğuna dikkatleri çekmektedir. (EK: 1.1.4-7)

1.1.5. **en-Nuzûl:**

Kur’an ayetlerinin bir kısmının belli sebeplere binaen inmiş olmasından hareketle “en-Nuzûl” başlığına yer veren Cuşemî, ayetlerin anlaşılması noktasında pek çok ayet veya ayet grubunun nüzul sebebini aktarmaya özen göstermektedir. Nüzul sebeplerinin ayetlerin anlamlarını sınırlandırıcı bir etkiye sahip olabileceğini belirtmesinin yanı sıra söz konusu ayetlerin kendi nüzul sebeplerini aşabileceğini de aktaran Cuşemî, nüzul sebeplerine dair “Sebebin hususiliğine değil lafzın umumiliğine itibar edilir.” ilkesini esas aldığını belirtmektedir.[63] Cuşemî, 2/el-Bakara sûresinin “İçinizden hasta olan ya da başından bir rahatsızlığı bulunan kimse oruçtan, sadakadan veya kurbandan fidye (versin).” mealindeki 196. ayetinin tefsirinde aktardığı nüzul rivayeti akabinde fidye olarak zikredilen hususların, ayetin baş kısmında zikredilen “el-ihsâr/ alı konma” kapsamında mı yoksa tüm ihramlılara yönelik bir hüküm olarak mı anlaşılması gerektiği hususunda bazı görüşler zikretmektedir. Ayetin tüm ihramlılar için aynı hükmü ifade ettiğini belirterek tercih ettiği görüşü aktarırken sebep olarak; “Sebebin hususiliğine değil lafzın umumiliğine itibar edilir.” ilkesini dile getirmektedir. (EK: 1.1.5-1)

Sebebi nüzule dair sahabe, tabiin ve önde gelen bazı müfessirlerden aktarılan rivayetleri naklederken Cuşemî’nin genellikle rivayetler arasında tercihte bulunmadığı görülmektedir. Örneğin kıblenin değiştirilmesi hususunda Hz. Peygamberin bir beklenti içinde bulunduğunu ve kıblenin Mescidi Haram olarak değiştirildiğinin bildirildiği 2/el-Bakara sûresinin 144. ayetinin iniş sebeplerine dair rivayetleri aktarırken, İbn Abbas, Katâde, Suddî, Hasen el-Basrî, Ebû ʿAlî ve Ebû Muslim’den gelen rivayet ve görüşleri aktarmakta ancak herhangi bir tercihte bulunmamaktadır. (EK: 1.1.5-2)

---

63 Cuşemî, c. I, s. 19.

Yer yer aktardığı rivayetler arasında tercihini izhar eden Cuşemî, tercih sebebi olarak genellikle ayetin bağlamını, kimi kez tefsir ehlinin çoğunun o görüş veya rivayeti tercih etmesini, ilgili rivayet üzerinde icmânın oluşunu yahut rivayetin sahihliğini zikretmektedir. Örneğin "Sabırla, namazla Allah'tan yardım dileyin, şüphesiz bu, (Allah'a) saygı gösterenlerden başkasına ağır gelir." mealindeki 2/el-Bakara sûresinin 45. ayeti hakkında Cuşemî, ayetin Yahudilere yönelik olduğunu ve onlar hakkında indiğini belirtmekte ve sebep olarak ayetin metin içi bağlamını zikretmektedir. (EK: 1.1.5-3)

2/el-Bakara sûresinin "Onlara yeryüzünde bozgunculuk yapmayın denildiği zaman biz sadece düzelticileriz derler." mealindeki 11. ayetin tefsirinde, ayette yer alan "onlar" ifadesinin kime yönelik olduğuna dair farklı görüşler aktaran Cuşemî, hem ayetin metin içi bağlamı hem de tefsir ehlinin çoğunun bu kanaatte olması sebebiyle "ayetin münafıklara hitap ettiği" şeklindeki görüşü daha doğru bulduğunu belirtmektedir. Benzer bir örnek aynı sûrenin 97. ayetinde yer almaktadır. Cuşemî, ayette bahsi geçen "Cibrîl'e karşı beslenen düşmanlık" hakkında bu ifadenin Yahudilere yönelik bir hitap olduğunu aktarmakta ve tefsir ehlinin icmâsının bu yönde olduğunu zikretmektedir. Bu örnekler yanında 2/el-Bakara sûresi 22. ayetinde görüleceği üzere Cuşemî, bazen hiçbir sebep zikretmeksizin sadece tercihte bulunmaktadır. (EK: 1.1.5-4)

Cuşemî tefsirinde "en-Nuzûl" başlığına yer verirken pek çok amaç gütmektedir. Onun "en-Nazm" başlığı altında yer yer ayetler arasındaki irtibatı gösterirken, muhalif olarak addettiği kesimlere cevap verirken ve ek tefsiri bilgileri aktarırken destekleyici bir unsur olarak sebebi nüzul rivayetlerini aktarması, bu kabildendir. Örneğin Cuşemî kıble hususunda doğu ya da batı fark etmeksizin her neresi olursa olsun Allah'ın veçhinin orada olduğunun bildirildiği 2/el-Bakara sûresinin 115. ayetinin nüzulüne dair rivayetleri aktarırken, Müşebbihe mezhebini nüzul rivayetleri üzerinden eleştirmektedir. (EK: 1.1.5-5) 2/el-Bakara sûresinin 26. ayetinde Allah Teâlâ'nın bir sineği darbı mesel olarak vermekten çekinmeyeceği belirtilirken Cuşemî, ayetin sebebi nüzulüne

değinmekte akabinde "en-Nazm" başlığına yer vererek ayetten kast edilen mananın bağlam içerisinde anlaşılmasını amaçlamaktadır.[64]

1.1.6. el-Maʿnâ:

Ayetlerin tefsirini asıl olarak "el-Maʿnâ" başlığı altında yapan Cuşemî, bu başlığa gelene değin açtığı önceki başlıklar vesilesiyle ele aldığı ayetin tefsirine kısmen yön vermektedir. Bu başlık altında ayetlerin anlamlarını belirlerken yahut tercihte bulunurken takip edeceği usule dair mukaddimesinde kısaca bilgiler vermektedir. Kur'an'da manası bilinmeyen hiçbir şeyin olmadığını, tefsirle mananın kavranmasının kastedildiğini ayrıca kelime veya ifadelerin tek bir anlama gelmeleri durumunda kelimenin söz konusu o anlama hamledileceğini belirtmektedir. Kelimenin birden fazla anlama gelmesi durumunda ise her bir anlama yahut seçilen anlamlardan birine hamledilebileceğini ifade etmektedir. Cuşemî, çok anlamlı kelimeler hususunda söz konusu kelimeden bazı anlamların murad edildiğine işaret eden bir karinenin mevcut olması durumunda ilgili kelimenin, karinenin gerektirdiği anlama yahut anlamlara hamledileceğini, bir kelimenin hem lügavî/dilsel hem de şerî/dini manaya geldiği durumlarda ise o kelime için, dini terminolojide kazandığı anlamı önceleyeceğini aktarmaktadır. Ayrıca o, bir kelimenin gerçek anlamının temel alındığını mecazi anlama hamletmeyi gerektirecek bir delilin varlığı halinde kelimeyi mecaza hamledeceğini zikrederek kendi usulünü izah etmektedir.[65]

Ayetleri tefsir ederken "el-Maʿnâ" başlığına yer verdikten sonra Cuşemî genellikle ilgili ayetin bir önceki ayet veya ayetlerle irtibatına değinmekte ve ayetler arası geçişlerin birbiriyle bağlantısına temas etmektedir. Cuşemî bu hususu "en-Nazm" başlığı altında ayrıca ele almaktadır ancak "en-Nazm" başlığı altında daha çok ayetler arasında ilk etapta anlaşılamayan konu geçişlerini yahut müşkil gibi duran noktaları izah ederken "el-Maʿnâ" başlığı altında açık ve anlaşılır olan ayetler arası anlamsal geçişleri, çoğunlukla hatırlatma kabilinden zikretmektedir. Örneğin 2/el-Bakara sûresinin 21.

64 Cuşemî, c. I, s. 148.

65 Cuşemî, c. I, s. 19.

ayetinin tefsirinde, "el-Maʿnâ" başlığını açtıktan sonra; "Allah Teâlâ sûreye, Kitab'ın zikriyle başlayıp insanların mümin, kâfir ve münafık olmak üzere üç sınıfa ayrıldığını açıkladı. Bu kimselerin halini tavsif edip onlar için hazırlanan sonu bildirdi. Ve sonra burada rubûbiyetinin delillerini ve İslam'a daveti beyan etti." şeklinde bir açıklama yapmakta ve ayetin kendinden önceki kısmı ile irtibatını zikretmektedir. (EK: 1.1.6-1)

Daha çok Kelam disipliniyle özdeşleşen ve bu alandaki eserlerde kullanılarak belli meselelere dair muhtemel soruların sorulup cevaplarının verildiği ve bir nevi gelebilecek itirazların önceden engellendiği, kalvele olarak da bilinen soru-cevap metodu, pek çok müfessirin tefsirinde kullandığı bir yöntem olarak tebarüz etmektedir.[66] Çoğu müfessirin aynı zamanda kelamcı bir kişiliğe sahip olması ve mevzu bahis yöntemin ayetlerin yorumlanmasında işlevsellik arz etmesi, muhtemelen yaygın olarak kullanılmasına imkân tanımıştır. Cuşemî de tefsirinde sıkça kullandığı bu yöntem ile ayetlerin tefsirini yapmakta ve mananın kavranmasına yardımcı olmaktadır.

Soru-cevap metodunda hem itiraz kabilinden yöneltilebilecek soruları sorup cevaplayan Cuşemî hem de ayetin anlaşılması maksadıyla bu metodu kullanmaktadır. Sorduğu soruları cevaplarken pek çok isimden istifade edip onların ilgili konu hakkındaki görüşlerini aktarmayı tercih etmekte ve yer yer kendi cevabını/görüşünü zikretmektedir. Örneğin 2/el-Bakara sûresinin 29. ayetinin "fe-sevvâhunne sebʿa semâvâtin/ onları yedi gök olarak düzenledi" ibaresini tefsir ettikten sonra şu soruları sormaktadır: "Denilse ki: Sema, bir felek mi yoksa değil midir? Ebû ʿAlî ve bazı ilim erbabından hareketle deriz ki: Yedi felek, semanın altında olup feleklerin üstünde de yedi sema vardır. Burası meleklerin yeridir. Ve yine denilse ki: Allah Teâlâ, 41/el-Fussilet: 11'de '*Sonra bir duman iken semaya yöneldi*.' ve 79/en-Nâziât: 30'da '*Ardından yeryüzünü düzenleyip döşedi*.' buyurmaktadır. O halde iki ayet arası nasıl cem edilir? Deriz ki: Allah Teâlâ küre şeklinde yeri, akabinde yedi göğü yaratıp sonra da yeri döşemiştir yani onu yaymıştır." (EK: 1.1.6-2a)

Ayetlerin tefsirini yaparken bazen tekrara düşen Cuşemî kimi zaman "buna daha önce değinildi" şeklinde ifadeler kullanarak tekrardan kaçınmaktadır. 2/el-Bakara

[66] Soru-cevap metodunun Kelam disipliniyle ilişkisine dair detaylı bilgi için bkz. Josef Van Ess, **İslam Kelamının Başlangıcı**, Şaban Ali Düzgün (çev.), Ankara: AÜİFD, c. 41, s. 1, 2000.

sûresinin 149. ayetinin "fevelli vecheke şatra'l-mescidi'l-harâm" ifadesinin tefsirini yaparken, sûrenin 144. Ayetinde geçen aynı ifadeyi izah etmesine atıfta bulunarak "daha önce tefsiri yapıldı" kaydını düşmekte ve tekrardan kaçınmaktadır.[67]

Cuşemî, el-Kirâe, el-Luga, el-İʿrâb ve en-Nuzûl başlıklarında yer verdiği açıklamaları gerekli gördüğü zaman el-Maʿnâ başlığı altında tekrar zikretmektedir. Farklı kıraatlerin farklı anlamlara sebebiyet vermesi yani kıraatlerin tefsirdeki etkisi, Cuşemî tarafından dikkate alınmaktadır. Bu sebeple o, el-Kirâe başlığı altında zikrettiği farklı kıraatleri "el-Maʿnâ" başlığı altında yer yer tekrarlamakta ve oluşan farklı anlamlara işaret etmektedir. Örneğin Cuşemî, 2/el-Bakara sûresinin 222. ayetinin "hattâ yethurne" ifadesindeki "yethurne" lafzının hem tahfif (yethurne) hem de teşdîd (yetahharne) üzere okunduğunu aktarmakta ve tahfif üzere okunduğunda 'kanamaları kesildikten sonra', teşdîd üzere okunduğunda 'guslettikten sonra' anlamına geldiğini belirtmektedir. (EK: 1.1.6-3)

Cuşemî, el-Luga başlığı altında dilbilimsel açıdan izahını yaptığı kelimeleri yer yer el-Maʿnâ başlığı altında dilbilimsel izahlarına pek yer vermeksizin tekrar açıklamaktadır. Bu tekrar kabilindeki açıklamalarında ilgili kelimenin daha çok ayet içinde kazandığı anlamlara değinerek bir nevi o kelimenin anlam sınırını tespit etmektedir. 2/el-Bakara sûresinin 26. ayetinin tefsirinde "el-fâsik" kelimesini el-Luga başlığı altında izah ettikten sonra Cuşemî, el-Maʿnâ başlığı altında benzer ifadeleri tekrarlamaktadır. (EK: 1.1.6-4)

en-Nuzûl başlığı altında aktardığı rivayetleri "el-Maʿnâ" başlığı altında tekrarlayarak benzer tavrı bu kısımda da gösteren Cuşemî, bazen zikrettiği farklı nüzul rivayetlerini dikkate alarak o nüzul rivayetlerine göre ayeti yorumlamaktadır. Örneğin 2/el-Bakara sûresinin 108. ayetinin tefsirinde en-Nuzûl başlığı altında ayetle alakalı rivayetleri aktaran Cuşemî ardından el-Maʿnâ başlığı altında ilgili rivayetler ışığında ayetin hitap ettiği kesimin kimliğini tespit etmeye çalışmaktadır. (EK: 1.1.6-5) Sonuç olarak Cuşemî, kıraat, irab, lügat ve sebebi nüzul gibi ayetlerin anlamlarını etkileyen unsurları "el-Maʿnâ" başlığı altında bir kez daha zikrederek onların anlamı farklılaştırmada ciddi bir etkiye sahip olduklarını göstermektedir.

---

67 Cuşemî, c. II, s. 38.

Cuşemî, el-Maʿnâ başlığı altında ayetleri yorumlarken Kur'an'ın diğer ayetlerinden, Hz. Peygamberin hadislerinden ve Arap şiirinden istifade etmekte ve istişhatta (şahit gösterme) bulunmaktadır. 2/el-Bakara sûresinin 15. ayetinin tefsirinde Cuşemî, "Allâhu yestehziu bihim/ Allah onlarla alay eder." ibaresini "Allah onların yaptıkları alaya karşılık onlarla alay eder." şeklinde izah etmekte ve 'istihzâʾ' ifadesini, 'el-cezâʾ/karşılık' ifadesiyle açıklamaktadır. Bu görüşünü 42/eş-Şûrâ sûresinin "Bir kötülüğün karşılığı yine dengi bir kötülüktür." mealindeki 40. ayeti ile desteklemeye çalışmaktadır. Akabinde Kulsûm bin ʿAmr'ın (ö. 220/835) şiirini aktarmakta ve "el-cezâ"nın eşitliğe dayandığını belirterek görüşünü temellendirmektedir. (EK: 1.1.6-6)

2/el-Bakara sûresinin 94. ayetinde Allah Teâlâ'nın Yahudilere hitaben "Eğer iddianızda doğru iseniz, haydi ölümü temenni edin!" ifadesi üzerine Cuşemî, Hz. Peygamberin ""Eğer Yahudiler, [haksız olan] ölsün diye ölümü temenni etselerdi. Hepsi ölürdü ve cehennemdeki yerlerini görürlerdi." şeklinde devam eden hadisini aktarmakta ve hadislerden belli ölçüde istifade etmektedir. (EK: 1.1.6-7)

Cuşemî ayetleri tek tek kimi zaman da gruplar halinde tefsir etmektedir. Ayetleri bir bütün olarak izah etmek yerine kelime yahut cümleler halinde belli kısımlara ayırarak yorumlamayı tercih etmektedir. Bazen ayetin tek bir kelimesini zikredip detaylı açıklamalar yapmakta ve konuyla ilgili rivayetler yahut görüşler mevcutsa onları aktarmaktadır. Açıklamalarında pek çok sahabeden ve tabiinden rivayetler aktaran Cuşemî pek çok müfessirden de istifade etmektedir. Bu istifadesinde bazen "ʿan" lafzını, bazen de "fî maʿnâ kavli …" yahut "mâ hakâ …" şeklindeki kalıpları kullanarak alıntıda bulunmaktadır. Cuşemî'nin yapmış olduğu alıntılarda farklı sıygalar kullanması dikkat çekmektedir. Tefsirine genel olarak bakıldığında "ʿan" sıygası dışında kullandığı sıygalarda Cuşemî'nin, muhtemelen bire bir alıntı yapmayıp manen aktarımda bulunduğu veya söz konusu zikretmek istediği ifadeyi özetleyerek aktardığı belirtilebilir. Aktarılan hususların örneği 2/el-Bakara sûresinin 144. ayetinin tefsirinde görülebilir. Bu ayette Hz. Peygamberin kıblenin değişmesi hususundaki beklentisi ve Allah Teâlâ'nın da kıbleyi Mescid-i Haram olarak tayin ettiği bildirilmektedir. Cuşemî ayetin tefsirini bazen tek bir kelimeyi bazen de uzun bir kısmı zikredip izah etmektedir. Ayetin "şatra'l-mescidi'l-harâm" ifadesine dair rivayetleri aktarırken İbn Abbas, Katade

ve Mücahid'den gelen rivayeti aktarmakta ve "ʿan" siygasını kullanmaktadır. Akabinde bir diğer görüşü ve "fî maʿnâ kavli Ebî ʿAlî" ifadesini kullanarak aktarmaktadır. Burada Cuşemî'nin Ebû Alî'den istifadesinin birebir olmadığı anlaşılmaktadır. Aynı şekilde 2/el-Bakara sûresinin 247. ayetindeki "el-cism" kelimesini izah ederken, "mâ hakâhu Ebû ʿAlî" ifadesini zikretmekte ve manen aktarımda bulunmaktadır. (EK: 1.1.6-8)

Cuşemî aktardığı rivayet ve görüşler arasında yer yer tercihte bulunmakta, çoğunlukla da tercih sebebini belirtmektedir. Ayetlerin tefsirini yaparken pek çok detaya yer vermekte, sahabenin, tabiinin ve özellikle Muʿtezilî seleflerinin görüş ve sözlerini aktarmakta ve değerlendirmektedir. O, tercihte bulunurken belirlediği usul çerçevesinde hareket etmekte ve tefsirinin mukaddimesinde vurguladığı üzere 'zahiri' anlamı esas almaktadır. Yaptığı tenkit ve tercihlerde bazı prensiplere bağlı kalarak ayetler hakkında aktarılan rivayet ve görüşleri değerlendirmekte ve kendi kanaatini izhar etmektedir. Herhangi bir ayetin tefsirinde rivayetleri aktarırken söz konusu rivayetlerin sıhhatine önem vermekte ve âhâd haberlere karşı mesafeli durmaktadır. Aynı zamanda Cuşemî, aktardığı görüşler arasında tercihte bulunurken müfessirlerin çoğunun hemfikir olduğu görüşleri yeğlemekte ve bu tavrını "Bu görüş daha doğrudur zira tefsir ehlinin çoğu bu görüşü yeğlemiştir." veya "Müfessirlerin icmâsı bu görüş/rivayet üzerinedir." şeklindeki ifadeleriyle ortaya koymakta ve kendisi için müfessirleri bir otorite addetmektedir.

Cuşemî, 2/el-Bakara sûresinin "Allah yolunda öldürülenlere ölüler demeyin; bilakis onlar diridirler ama siz fark edemezsiniz." mealindeki 154. ayetinin tefsirinde şehitlerin hayatta olmaları hakkında müfessirlerden gelen farklı rivayet ve görüşleri değerlendirerek aktarmaktadır. Bu görüşler arasında "şehitlerin gelecekte diriltilecekleri; onların şuan için hayatta olup kabirlerinde müjdelendikleri ve ödüllendirildikleri" şeklindeki bazı görüşlerin dile getirildiğini aktarmaktadır. Akabinde "şehitlerin şuan için hayatta oldukları" görüşünün hem zahire uygunluğu hem de müfessirlerin bu görüş üzerinde icmâ etmeleri/hemfikir olmaları nedeniyle daha doğru olduğunu belirtmektedir. Mevzu bahis ayetin tefsirine devam eden Cuşemî, ruh-beden arasındaki ilişkiye değinmekte ve ruhun anlamı üzerine belirtilen bazı görüşleri zikretmektedir. Şehitlerin ruhunun 'yeşil kuşların içinde oldukları' şeklinde rivayet

edilen hadisi aktaran Cuşemî, bu hadisin âhâd olduğunu belirtmekte ve onun sahih olmadığını bu nedenle dikkate alınmayacağını aktarmaktadır. Ardından sahih olan görüşün, zikrettiği ilk görüş olduğunu belirtmektedir. (EK: 1.1.6-9)

Tercih veya tenkitte bulunurken ayetin bağlamını ve kelamın nazmını dikkate alan Cuşemî mantıken ayetin zahirine uymayan, bağlamı zedeleyen rivayet ve görüşleri sahih bulmamakta, fasit veya batıl şeklinde nitelemektedir. Örneğin, 2/el-Bakara sûresinin "Hidayet karşılığında sapıklığı satın alan kimseler yaptıkları ticaretlerinde kar etmedikleri gibi doğru yolu da bulamadılar." mealindeki 16. ayetinin tefsirinde, "Bu kimseler hidayete asla sahip olmamışken nasıl oluyor da ayette bu şekilde [değiş-tokuş yapabildikleri] söyleniyor?" sorusunu sormakta ve pek çok farklı görüşü cevap olarak aktarmaktadır. Ayette geçen "işterâ/satın alma" fiilinin "ihtâre/seçmek" anlamında kullanıldığını belirten ilk görüşü, "Arapça'da göründüğü kadarıyla böyle bir kullanım yoktur." diyerek doğru bulmamakta, ikinci sırada aktardığı "Bu kimseler iman edip sonra inkâr etmişlerdir ve ayet ile umum zikredilmiş ancak husus kastedilmiştir." şeklindeki görüşü, bağlamın dışına çıkması ve bir karine olmaksızın kelamı zahirinden saptırması sebebiyle doğru bulmamakta ve üçüncü olarak zikrettiği "Onlar küfür karşısında imanı hesaba katmadılar." şeklindeki görüşü daha evla bularak diğerlerine tercih etmektedir. (EK: 1.1.6-10)

Yaptığı tercih ve tenkitlerde her ne kadar rivayetlerin sıhhati, müfessirlerin icmâsı ve ayetin bağlamı gibi unsurları tercih nedenleri olarak benimsese de bir Muʿtezilî müfessir olarak Cuşemî, mezhebi kabullerini bir kenara bırakmamakta ve tercihte bulunurken içerisinde bulunduğu kelami kabuller çerçevesinde tercih ve tenkitlerde bulunmaktadır. Örneğin, 2/el-Bakara sûresinin 29. ayetinin "Sonra Allah, semaya istiva etti." ibaresi hakkında farklı görüşleri aktarırken Cuşemî, tecsîme (antropomorfizm) düşmemek adına "istevâ/yerleşmek" kelimesinin "el-kasd/yönelmek" anlamında kullanıldığına dair görüşü tercih etmektedir. (EK: 1.1.6-2b)

Cuşemî'nin tefsirinde yer yer farklı başlıklara yer vermesi dikkat çekmektedir. Örneğin 3/Âli İmrân sûresinin 123. ayetinin tefsirinde "el-Megāzî" başlığını açmakta ve

Hz. Peygamberin mücadele ettiği savaşlar hakkında malumatlar vermektedir.[68] Benzer örnekler çok olmakla birlikte Cuşemî, 4/en-Nisa sûresinin 92. ayetinin tefsirinde ise "Aksâmu'l-katl" başlığına yer vermekte ve öldürme, cinayet, diyet gibi meselelere dair bilgiler aktarmaktadır.[69] Çoğunlukla Cuşemî'nin bu farklı başlıkları "el-Maʿnâ ve el-Ahkâm" başlıkları kapsamında alt bir başlık olarak zikrettiği ve ayetle ilişkilendirdiği meseleleri detaylıca izah etmek için açtığı görülmektedir.

Genel olarak bakıldığında Cuşemî'nin, el-Maʿnâ başlığı altında doğrudan ayetin tefsiriyle alakalı pek çok rivayeti aktardığı, kimi zaman onayladığı görüşleri açıkça belirttiği ve yer yer kelami meselelere girerek detaylı açıklamalar yaptığı görülmektedir. Ayrıca Cuşemî'nin uyguladığı soru-cevap metodunun, aktardığı rivayetler arasında tercihte bulunurken dikkat ettiği sıhhat, bağlam gibi hususların onun tefsirinde genel olarak takip ettiği usulü içerisinde yer aldığı belirtilmelidir.

1.1.7. el-Ahkâm ve'l-Edille / el-Fikh:

Tefsirinin mukaddimesinde Kur'an ilimleri arasında "el-Ahkâm ve'l-Edille" ifadesini zikreden Cuşemî, bir Kur'an ilmi olarak "el-Ahkâm" ile neyi kastettiği hakkında bazı bilgiler vermektedir. Takip ettiği usul içerisinde ayetleri önce kıraat, irab ve lügat gibi bazı açılardan izahını yapan Cuşemî daha sonra "el-Ahkâm" başlığına yer vermektedir. Bu başlık altında daha çok ayetlerin vurguladığı mesaja, ayetlerden çıkarılacak ahlaki ya da inançsal sonuçlara temas etmekte ve bazı yorumlar yapmaktadır.

Mukaddimesinde kısaca belirttiği üzere bu başlık altında; her bir ayetin bildirdiği hakikatleri vurgulamak, ilgili fıkhî meseleleri açıklamak, ayetlerin Muhkem-Müteşabih, Nasih-Mensuh, Umum-Husus, Mekkî-Medenî oldukları hakkında bilgiler vermek, ayetlerdeki vaad, vaîd, kınama, öğüt, emir ve yasaklara işaret etmek gibi farklı meselelere değineceğini haber vermektedir.[70]

---

68 Cuşemî, **et-Tehzîb fi't-tefsîr**, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, nr. 101, vr. 24a.

69 Cuşemî, *a.e.*, nr. 101, vr. 234a.

70 Cuşemî, c. I, s. 19.

“el-Ahkâm” başlığı altında Cuşemî, çoğunlukla “el-âyetu tedullu ʿalâ …” ifadesini kullanmakta ve bununla ayetlerden çıkarılacak hükümlere işaret ederek gerekli gördüğü malumatı vermektedir. Bulunduğu çıkarımlarda sık sık ahlaki uyarılara, ilahi emir ve yasaklara yer vermekte ve yer yer seleflerinden istifade etmekte, onlardan nakilde bulunmaktadır. Örneğin Cuşemî, 2/el-Bakara sûresinin “Onlar, antlaştıktan sonra Allah’a verdikleri andı bozan, Allah’ın korunmasını emrettiği [bağları] koparan ve yeryüzünde bozgunculuk yapan kimselerdir. İşte ziyana uğrayanlar onlardır.” mealindeki 27. ayetin tefsirinde mevzu bahis ayetin; “antlaşmalara sadık kalınmasının zorunluluğuna, andı bozmanın çirkinliğine, sıla-i rahmin ve müminlerle olan ilişkinin korunmasına, bu bağı zedelememeye, Allah’a ve onun emirlerine karşı gelenleri, kahredici bir azabın beklediğine” işaret ettiğini aktarmaktadır. (EK: 1.1.7-1)

Cuşemî, el-Ahkâm başlığı vesilesiyle hem ayetlerden ne tür sonuç veya sonuçlar çıkarılacağını bildirmekte hem de çıkarımlarından hareketle yanlış bulduğu inanç ve esasları yermekte ve görüşünü belirtmektedir. Cuşemî, Hz. Âdem ve eşinin Şeytan’ın tuzağına düşmeleri sebebiyle sahip oldukları imkânlardan mahrum kaldıklarını ve yeryüzünde belli bir zamana kadar bulunacaklarını bildiren 2/el-Bakara sûresinin 36. ayetinin tefsirinde “el-Ahkâm” başlığı altında Cuşemî, söz konusu ayetin İmamiyye mezhebinin bir grubu tarafından savunulan “Peygamberlerin büyük veya küçük hiçbir günahı işlemediği” şeklindeki görüşü geçersiz kıldığını belirtmekte ve küçük günah işleme noktasında farklı düşündüğünü aktarmaktadır. Devamında Haşviyye’nin Hz. Âdem hakkında “günahı sebebiyle Cennet’ten kovulduğu” şeklindeki iddiasında yanıldığını çünkü Hz. Âdem’in önceden tevbe ettiğini bu sebeple bu görüşün tutarsız olduğunu belirtmektedir. Benzer şekilde muhalif addettiği kesimleri tenkit eden Cuşemî, devam eden kısımda Cebriyye mezhebini fiillerin yaratılması konusundaki anlayışı sebebiyle eleştirmekte ve Ebû ʿAlî ve Ebû Hâşim’in ayete dair bazı görüşlerini aktarmaktadır. (EK: 1.1.7-2)

Cuşemî, el-Ahkâm başlığı altında sadece ayetten çıkarılacak hükümlere değinmemekte aynı zamanda fıkhî meselelere de yer vermekte ve kimi zaman detaylı bir şekilde açıklamalarda bulunmaktadır. Cuşemî’nin doğrudan ayetin tefsiriyle ilgili olmayan meselelere yer veren tavrı, tefsirin sınırlarını zorlamaktadır. Zira muhataba bir

tefsirden ziyade bir fıkıh kitabı ile baş başa kaldığı hissini yaşatmaktadır. Cuşemî, namaz, oruç, hac gibi ibadetlerdeki farzlar, sünnetler, şart ve rükünler, mezhepler arasındaki farklılıklar kabilinden bir fıkıh kitabında karşılaşılacak ayrıntılara değin pek çok meseleyi tefsirinde zikretmektedir. Ancak bu tavrın tefsirin sınırlarını zorlayıcı bir nitelik arz etse de okuyucuyu 'yerinde bilgilendirme' maksadına matuf olduğu belirtilmelidir.

Cuşemî, ayette bahsedilen yahut ayetle ilişkilendirilen mevzular hakkında bilgiler verirken genellikle soru-cevap metodunu kullanmakta ve farklı sorular yönelterek mevzunun hem ilerlemesini hem de anlaşılmasını sağlamaktadır. Örneğin 2/el-Bakara sûresinin, yenilmesi haram olan şeyler hakkında bilgi veren 173. ayetinin tefsirinde ayetin, leş ve kan gibi bazı şeyleri haram kıldığını bildirmekte ve akabinde ayette yer alan "el-meyte/leş" ifadesi üzerine fıkhi ayrıntılara değinmektedir. Bu noktada Cuşemî, öldürülen yahut bünyesi bozulanlar dışında canlılığını yitiren her hayvanın sözlükte "el-meyte" olarak isimlendirildiğini ancak şeriatta meyte ifadesinin boğazlamanın (ez-zekât) meydana gelmediği hayvanlar için kullanıldığını, örneğin bir Mecusi'nin kestiği hayvanında "el-meyte" olarak isimlendirildiğini fakat dil bilginlerinin "el-meyte" ifadesini kesme'nin (ez-zebh) söz konusu olduğu her durumda kullandığını aktarmaktadır. Ardından, kemik, tüy veya yün kısımlarının el-meyte'nin kapsamına girip girmediği noktasında Ebû Hanîfe ve İmam Şâfiʿî'nin birbirinden farklı görüşlerini aktarmakta ve açıklamalarına devam etmektedir. Cuşemî akabinde bu meselenin tafsilatının fıkıh kitaplarında bulunduğuna işaret ederek okuyucuyu yönlendirmektedir. (EK: 1.1.7-3)

Cuşemî, el-Ahkâm başlığı altında kimi zaman dikkat çekici bir ayrıma yer vermektedir. 2/el-Bakara sûresinin, Ramazan orucunun emredildiği 185. ayetinin tefsirinde el-Ahkâm başlığı altında "Bu ayette aklî hükümler ve şerî hükümler mevcuttur." şeklinde bir ifade kullanmakta ve bir ayrıma gitmektedir. İlk olarak açtığı "aklî hükümler" başlığı altında, Cebrî olarak nitelediği bazı kesimleri, hidayeti sırf iman olarak algılamaları, mükellefiyetin istitâat miktarını aşabileceği, kulların fiillerinin yaratılmışlığı konusundaki anlayışları sebebiyle yermekte ve bahsi geçen ayetin, bu kesimin düşüncesini yanlışladığını belirtmektedir. Daha sonra Cuşemî, "şerî hükümler"

başlığını yer vermekte ve Kur'an'ın, Kadir gecesinde inzal edilmeye başlanması, peyderpey nazil olması, Kur'an'ın bir rehber ve yol gösterici olması, Ramazan orucunun farz olması gibi bazı hususları izah etmektedir. Bu bölümde daha çok fıkhî meseleler kapsamında orucun kime farz olduğu, Ramazan'ın vakti, hilalin görülmesi gibi meselelere değinmektedir. (EK: 1.1.7-4)

Cuşemî, tefsirinde yer yer el-Ahkâm başlığına alternatif olarak "el-Fikh" başlığına yer vermektedir. Bu başlık altında aktardıklarının, "el-Ahkâm" başlığı altında aktardıkları ile aynı kabilde olması, her iki başlık arasında Cuşemî'nin ciddi bir ayrım gözetmediğini düşündürmektedir. Ancak "el-Ahkâm" başlığına alternatif olarak "el-Fikh" başlığını kullanması, muhtemelen doğrudan fıkhî meseleleri ele alması sebebiyledir. Zira Cuşemî'nin el-Ahkâm" başlığı altında yer yer "aklî ve şerî" şeklinde bir ayrıma gitmesi bir nevi onun, el-Ahkâm ile el-Fikh arasında kabul ettiği ayrıma işaret etmektedir.

Cuşemî'nin, "el-Ahkâm" başlığı altında daha çok, ayetlerden çıkarılacak "sonuç ve ilkeleri" beyan etmeyi amaçladığı; el-Fikh başlığı altında ise okuyucuyu fıkhî meselelere dair bilgilendirilmeyi ve herhangi bir fıkıh kitabına başvurmayı gerektirmeksizin "anında/yerinde" bu ihtiyacı karşılamayı amaçladığı söylenebilir. Örneğin, Allah'ın rızasına uygun olarak ebeveyne, yakınlara, yoksullara ve bazı kimselere infakta bulunulmasını bildiren 2/el-Bakara sûresinin 215. ayetinin tefsirinde "el-Ahkâm" başlığı yerine "el-Fikh" başlığını kullanan Cuşemî bu başlık altında ayette ifade edilen nifakta bulunmanın "zekât veya sadaka" ile ilişkili olduğuna dair bazı görüşleri zikretmektedir. Akabinde, ayette infak ile kast edilenin zekat olması durumunda bazı sorunların oluştuğunu zira ana-baba gibi bazı kesimlere zekât vermenin caiz olmadığını bu nedenle kast edilenin sadaka anlamı olduğunu belirtmektedir. Fıkhi açıklamalarını sürdüren Cuşemî daha sonra ayetin "az da olsa hayırda bulunmak" gibi bazı öğütleri de içerdiğini belirtmektedir. (EK: 1.1.7-5)

Sonuç olarak Cuşemî, "el-Ahkâm" başlığı altında gözettiği "aklî ve şerî" ayrımı, "el-Fikh" başlığı altında devam ettirmektedir. Bu başlık altında fıkhi meseleler ve hükümler yanında ayetten çıkarılacak kelami ve ahlaki mesajlara da yer vermektedir. Günümüze ulaşan diğer tefsirlere nazaran, Cuşemî'nin tefsirinde karşılaşılan, sistematik

yorumlama yöntemi içerisinde yer verdiği "el-Ahkâm" bölümünün onu kendinden önceki tefsirlerden bir nevi farklılaştırdığı belirtilmelidir. Cuşemî'nin el-Ahkâm başlığı altında yaptığı izahlara veya çıkarımlara yer yer diğer tefsirlerde rastlanılsa da aynı kabilden olduğu söylenemez. Cuşemî'yi farklı kılan yön, onun bu türlü açıklamalarını çoğunlukla her bir ayet için ayrı ayrı dile getirmesi ve bunu bir forma sokmasıdır. Örneğin önde gelen müfessirlerden Taberî, (ö. 310/923) tefsiri "*Câmiʿu'l-beyân fî tefsîri'l-Kurʾân*"da tefsir ettiği ayetlerin genellikle son kısımlarında bazen "fe-maʿne'l-kelâm" veya "fe-maʿne'l-âyet" kabilinde ifadeler kullanarak tıpkı Cuşemî'nin "el-Ahkâm" başlığı altında yaptığı açıklamalar gibi bir nevi ayetin genel özetine değinmektedir.[71] Ancak Taberî'de yer yer gözlemlenen bu tavır, Cuşemî'nin sistematik tavrından bir hayli uzaktır. Ayrıca Cuşemî'nin tefsirindeki bu özelliğin ona özgü/orijinal olmadığı muhtemelen, Ebû ʿAlî el-Cubbâî (ö. 303/915) ve özellikle Rummânî (ö. 384/994) gibi özelde Muʿtezilî gelenek vesilesiyle kendi tefsirine yansıdığı belirtilmelidir. Bunda Cuşemî'nin, Ebû ʿAlî ve Rummânî'den açık istifade ve alıntılarda bulunmasının ve gelenek içerisindeki entelektüel birikimi devralmasının etkisinin büyük olduğu belirtilmelidir. Cuşemî'nin iki müfessirle arasındaki irtibat, ilerleyen bölümlerde ayrıca ele alınacaktır.

1.1.8. el-Kissa ve'l-Ahbâr:

Tefsirinin mukaddimesinde Kur'an ilimleri içerisinde son olarak "el-Kissa ve'l-Ahbâr" başlığına yer veren-Cuşemî, ayetlerin tefsirini yaptıktan sonra yer yer "el-Kissa" başlığına yer vermekte bazı tarihi bilgileri aktarmaktadır. Çoğunlukla yorum veya değerlendirmede bulunmaksızın söz konusu ayetle ilgili rivayetleri aktarmayı tercih eden Cuşemî, bu başlık altında genellikle tarihi bağlama dair bazı bilgiler vermeyi amaçlamaktadır.

Cuşemî "el-Kissa" başlığı altında yer yer geçmiş peygamberin yahut toplulukların başlarından geçen olaylara yani İsrâiliyat kabilinden rivayetlere yer vermektedir.

---

71 Ebû Caʿfer et-Taberî, **Câmiʿu'l-beyân fî tefsîri'l-Kurʾân**, ʿAbdullâh b. ʿAbdulmuhsin et-Turkî (thk.), Kāhire: Dâru'l-Hicr, 2001, c. I, s. 623, 676.

Örneğin 2/el-Bakara sûresinin "Sizin için denizi yarmış, sizi kurtarmış ve gözlerinizin önünde Firavun'un ailesini boğmuştuk." mealindeki 50. ayetin tefsirinde "el-Kissa" başlığı altında Hz. Musa'nın Firavun'dan kaçması ve denizin yarılmasına dair İbn Abbas'tan gelen rivayeti aktarmakta ve herhangi bir değerlendirmede bulunmamaktadır. Benzer bir örnek sûrenin 57. ayetinin tefsirinde yer almaktadır. Cuşemî, Hz. Musa ve kavminin Tîh çölüne düşmeleri, burada uzun bir müddet kalmaları ve bazı farklı yiyeceklerle beslenmelerine dair bazı bilgiler aktarmaktadır. (EK: 1.1.8-1)

Cuşemî, "el-Kissa" başlığı altında sadece İsrâiliyat kabilinden malumatlar aktarmamakta yer yer tefsirini yaptığı ayetin tarihi bağlamına dair, daha çok siyer ve meğazi kitaplarında karşılaşılan tarihi bilgilere de yer vermektedir. Örneğin 3/Âli İmrân sûresinin "Hani sen müminleri [Uhud'da] savaş mevzilerine yerleştirmek için, erkenden ailenden ayrılmıştın. Allah, hakkıyla işiten ve bilendir." mealindeki 121. ayetinin tefsirinde İbn İshâk ve Vâkidî gibi bazı isimlerden istifade etmekte ve söz konusu ayetin tarihi bağlamı kapsamında Hz. Peygamber'in Uhud savaşı için yaptığı hazırlığa ve müşriklerin durumuna yönelik bazı hususları paylaşmaktadır.[72] Benzer bir örnek 2/el-Bakara sûresinin 200. ayetinde yer almaktadır. Ayette Hac ibadeti sonrası insanlardan Allah'ı zikretmeleri ve ona şükretmeleri istenmektedir. Bu hususa dair Cuşemî, "el-Kissa" başlığına yer vermekte ve o dönemde Hac ibadetini yaptıktan sonra Arapların Kâbe'nin yanına gelip kendi atalarını övdüklerini, onların kahramanlıklarını anlattıklarını vs. eylemlerde bulunduklarını belirtmekte ve ayette Allah'ın talep ettiği şükür ve zikrin arka planına aydınlatmaktadır. Bu kabilde Cuşemî yer yer ayetin metin dışı bağlamına yönelik tarihi bilgileri aktarmaktadır. (EK: 1.1.8-2)

Tefsirinin genelinde Cuşemî, diğer başlıklara oranla "el-Kissa" başlığına daha az yer vermektedir. Ayetlerde değinilen veya zikredilen bazı hususlar vesilesiyle kıssa yahut tarihi bilgi kabilinden bazı malumatları, çoğunlukla ayetlerin asıl tefsirini yaptığı "el-Maʿnâ" başlığı altında aktardığından "el-Kissa" başlığına çokça yer vermemektedir.

---

72 Cuşemî, **et-Tehzîb fi't-tefsîr**, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa Koleksiyonu, nr. 101, vr. 20a.

1.2. et-Tehzîb fi't-tefsîr'in Muhteva Analizi

Cuşemî geniş hacimli tefsirinde pek çok rivayet ve dirayet malzemesinden istifade etmekte, pek çok konuya değinmekte ve yer yer detaylı açıklamalarda bulunup okuyucuyu bilgilendirmektedir. Muhteva başlığını taşıyan bu bölümde, Cuşemî'nin tefsirinde özellikle ağır basan kelami ve fıkhi yöne dair bazı malumatların aktarılması ve onun, tefsirinde ne tür mevzulara değindiği hususunda bilgilerin verilmesi amaçlanmaktadır.

1.2.1. Rivayet ve Dirayet Yönü

Tefsir disiplininde tefsirler rivayet ve dirayet esaslı olmak üzere ikili bir ayrıma gidilerek kategorize edilmektedir. Tefsir tarihi niteliğindeki eserlere bakıldığında genel olarak bu ayrımda belirtilen rivayet ifadesiyle; "söz konusu tefsirin, Kur'an'a, sünnete/hadislere ve selef âlimlerinden aktarılan rivayetlere dayanmış olması; dirayet ifadesiyle, müfessirlerin tefsirlerinde yalnızca rivayetlere bağlı kalmaksızın dil, edebiyat ve çeşitli ilimlerle birlikte kendi bilgi birikim ve görüşlerine dayanmış olmaları" vurgulanmaktadır.[73] Her ne kadar bu ayrım hayli geç sayılacak dönemlerde[74] dile getirilmiş olsa da yüzeysel olmaktan uzak değildir. Çünkü müfessirin, söz konusu bir ayetin tefsirine dair salt aktarılan rivayetleri derlemesi bile o müfessirin bizzat müdahil olduğu bir uğraşıya ve ilgili rivayetleri kendi algı, birikim ve tercihleriyle tefsirine konuşlandırdığı gerçeğine işaret etmektedir.

Bununla birlikte bu başlık altında kast edilen rivayet ve dirayet ayrımı, yöntemsel bir ayrımdan ziyade birer kaynak ayrımına işaret etmektedir. Cuşemî tefsirinde rivayet malzemesini yorum faaliyetinde etkin bir kaynak olarak kullanmakta ve bolca istifade

---

73 Muhsin Demirci, **Tefsir Tarihi**, 19. Basım, İstanbul: İfav, 2014, s. 117.

74 İbn Teymiyye (ö. 728/1327) "*el-Mukaddime fî usûli't-tefsîr*" adlı eserinde rivayet-dirayet ifadelerine yer verip böyle bir ayrıma gitmese de tefsir yollarından hangisinin en iyi olduğu şeklinde yönelttiği soruya "Kur'an'ın Kur'an ile tefsir edilmesi, daha sonra sırasıyla sünnet ile tefsiri, sahabe sözüyle ve tabiin sözüyle tefsiri" şeklinde cevap vermesi ve Kur'an'ın mücerret rey ile tefsir edilmesini haram olarak belirtmesi, rivayet tefsiri ayrımını husule getirmiş veya bir itki oluşturmuş ve kendisinden sonra rivayet tefsirinin aşamaları olarak kabul edilmiştir. Rivayet tefsiri algısının dönüşümüne dair detaylı bilgi için bkz. Saliha Türcan, "Rivayet Tefsiri Geleneğinin Dönüşümü", (**Yayımlanmamış Doktora Tezi**, Ankara Üniversitesi SBE, 2011).

etmektedir. Yani Hz. Peygamber'den gelen hadisleri ve sahabenin sözlerini nakletmekte, Arap şiirinden ve Ehli Kitap kültüründen faydalanmaktadır. Bununla birlikte Cuşemî tefsirinde dirayete de önem vermekte yani dilbilimsel izahlarda bulunmakta, kendi düşünce ve tercihlerini belirtmekte, seleflerinden ve onların içtihatlarından istifade etmektedir.

Cuşemî'nin, Hz. Peygamberden gelen rivayetlerden, sahabenin sözlerinden, seleflerinin görüş ve yorumlarından ve Arap şiiri gibi rivayet malzemesi içerisinde değerlendirilen noktalardan istifadesine yönelik bazı örnekler bir önceki bölümde verildiğinden bu bölümde Cuşemî'nin tefsirinin muhtevası hakkında bilgi veren, yeterli ölçüde birkaç örnek zikredilip gereksiz uzatmalardan kaçınılacaktır.

1.2.1.1. Hadislerin Kullanımı

Tefsirinde Hz. Peygamber'den aktarılan hadisleri yer yer istişhat/delil getirme yer yer ilgili ayetleri izah etme maksadıyla açıklayıcı bir işlevde kullanan Cuşemî, hadislerin sıhhatini önemsemekte ve âhâd haberlere karşı katı bir tavır benimsemektedir. Örneğin 2/el-Bakara sûresinin, kitap ehlinden bazılarının kendilerine gönderilen kitabı belli bir kazanç için tahrif ve tebdile uğratmalarından bahseden 79. ayetinin tefsirinde Cuşemî her rivayetin, doğru ya da yanlış olduğu ayrımına gidilmeksizin kabulünün caiz olmadığına değinmektedir. Bu sebeple mevzu bahis ayeti bir takım bidat ehlinin ve Müşebbihe'nin, kendi çıkar ve menfaatleri doğrultusunda rivayet ettikleri âhâd haberlerce anlamlandırmaya çalıştıklarını ancak bu ahad haberlerin kabulünün caiz olmadığına bizzat ayetin işaret ettiğini belirterek ahad haberlerin sıhhat açısından problem teşkil ettiğine değinmektedir. (EK: 1.2.1.1-1)

Cuşemî, 2/el-Bakara sûresinin 154. ayetinin tefsirinde şehitlerin hayatta olmaları hakkında müfessirlerden gelen farklı rivayet ve görüşleri değerlendirirken ruhun anlamı üzerine zikredilen görüşleri aktarmakta ve şehitlerin ruhunun 'yeşil kuşların içinde oldukları' şeklinde rivayet edilen haberi, âhâd olarak nitelemekte ve tenkit etmektedir. (EK: 1.1.6-9)

Cuşemî, hadisleri aktarırken daha çok; "kāle rasûlullâh, ruviye an'in-nebî, ve-kāle sallâllâhu aleyh" kabilinden doğrudan Hz. Peygamber'den rivayette bulunmakta ve bazen ilgili hadisin ilk ravisini zikretmekle yetinmektedir. Cuşemî'nin tefsirinde yer verdiği hadislerin Kutub-i Sitte veya Tisʿa ile sınırlı olmadığı görülmektedir. Cuşemî'nin hadis kaynaklarında rastlanılmayan türden rivayetlere yer vermesi onun, tefsirine farklı kaynaklardan da hadis aldığını ortaya koymaktadır.[75] Bu kabilde benzer hadislerin farklı tefsir kitaplarında görülmesi, Cuşemî'nin bazı tefsirlerden çok yönlü istifadede bulunduğunu ortaya çıkarır mahiyettedir. Nitekim Cuşemî, 2/el-Bakara sûresinin 46. ayetinin tefsirinde, "Müminlerin Allah ile karşılaşmaları/ mulâkū rabbihim" hususu üzerine, Ebû ʿAlî'den hareketle müminlerin bu karşılaşmalarının aslında "mulâkū cezâe rabbihim/ Allah'ın o kullar için hazırladığı karşılığa kavuşmaları" anlamında olduğunu aktarmakta ve zikrettiği bu görüşü "Kim müslüman bir kimsenin malı üzerine yalan yere yemin ederse Allah onu öfkeli bir şekilde karşılar." mealindeki hadisle desteklemekte ve ilgili hadise Ebû ʿAlî'nin aracılığıyla ulaşmaktadır. (EK: 1.2.1.1-2)

Cuşemî, 2/el-Bakara sûresinin 25. ayetinin "…cennetin zemininden nehirler akar…" ifadesi üzerine; cennetin ağaçlarının, yapılarının altından nehirlerin akacağını zikretmekte ve bu konuda tabiin âlimlerinden Mesrûk bin Ecdaʿ'dan rivayetle Hz. Peygamber'den gelen "Cennetin nehirleri bir yatağa ihtiyaç duymadan akarlar." mealindeki hadisi aktarmaktadır. Cuşemî burada hadisi istişhat/destekleme maksadıyla aktarırken hadisin sadece ilk ravisini zikretmekle yetinmektedir. (EK: 1.2.1.1-3)

Cuşemî, "Ey iman edenler, sakınmanız için oruç sizden öncekilere farz kılındığı gibi size de farz kılındı." mealindeki 2/el-Bakara sûresinin 183. ayetinde geçen "inananların sakınması" ifadesi hakkında; "Oruç'daki lütuf nedir, diye sorulursa deriz ki; Oruç bedeni zayıflatır ve insanın şehvetini dizginler. Nitekim Hz. Peygamber aleyhisselam; ümmetimin hadımı oruçtur ve oruç kalkandır, demiştir." şeklinde bir izah yapmakta ve ayetleri tefsir ederken hadislerden istifade etmektedir. (EK: 1.2.1.1-4)

[75] Örnek için bkz. Cuşemî, *a.g.e.*, c. II, s. 396, 412, 496.

Cuşemî tefsirinde genellikle her sûrenin baş kısmında ilgili sûrenin ayet sayısına, sûrelerin Mekkî yahut Medenî oldukları bilgisine ve söz konusu sûrenin fazileti hakkında rivayet edilen hadislere yer vermektedir. Sûre veya ayetlerin önem ve faziletine dair aktarılagelen çoğu rivayetin sıhhatinin problemli olduğu ve hatta önemli bir kısmının uydurma olduğu[76] belirtilmekle birlikte Cuşemî tefsirinde sûrelerin faziletine dair rivayetleri aktarmayı önemsemektedir. Ne var ki o, sûrelerin faziletine dair hadisleri aktarırken daha çok Merfu kabilde rivayetleri yahut hadislerin sadece ilk ravisini zikretmeyi tercih etmektedir. Örneğin 2/el-Bakara sûresinin tefsirine başlarken sahabeden Sehl bin Saʿd'dan rivayetle Hz. Peygamber'in; "Her şeyin bir zirvesi vardır. Kur'an'ın zirvesi de el-Bakara sûresidir. Her kim onu evinde gündüzün okursa üç gün o eve şeytan girmez. Kim de onu evinde geceleyin okursa o eve üç gece şeytan girmez." şeklindeki hadisini aktarmaktadır. (EK: 1.2.1.1-5)

1.2.1.2. İsrâiliyat

İsrâiliyat kelimesi daha çok Yahudi kültürünün Kur'an tefsirine girmesini ifade etmekle birlikte genel olarak diğer dinlere ait kültürel izlerin ve anlatıların da tefsirde yorum alternatifi olarak kullanılmasını ifade etmektedir.[77] Cuşemî, tefsirinde ayetlerin daha iyi anlaşılması adına özellikle ehli kitap tarihinin ve onlara gönderilen peygamberlerin kıssalarının anlatıldığı kısımlarda yer yer isrâiliyata başvurmakta ve bir

---

76 Kurtubî, *el-Câmiʿ li-ahkâmi'l-Kurʾân* adlı tefsirinin mukaddimesinde birçok kimsenin çeşitli niyet ve maksatlarla Kur'an sûrelerinin ve genel olarak amellerin faziletine dair hadis uydurma günahı işlediğini belirterek bunlardan örnekler vermektedir. Kur'an sûrelerini tek tek sayarak her birinin fazileti hakkında açıklamalar ihtiva eden uzun bir sözü hadis diye uyduran Ebû İsme Nûh b. Ebû Meryem adlı kişiye böyle bir sözü neden hadis diye rivayet ettiği sorulduğunda onun verdiği, "Çünkü insanların Kur'an'ı bir yana bırakarak Ebû Hanîfe'nin fıkhı ve Muhammed b. İshâk'ın meğazisiyle meşgul olduklarını görüyordum, ben de insanları iyi amellere yöneltmek amacıyla bu hadisi uydurdum." şeklindeki cevap, fezâilu'l-Kur'an'a dair birçok ciddi kaynakta ibret verici bir uydurma gerekçesi olarak zikredilmektedir. Bkz. Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, **el-Câmiʿ li-ahkâmi'l-Kurʾân**, Ebû İshak İbrâhim (nşr.), Kāhire: Dâru'l-Kutubi'l-Misriyye, 1966, c. I, s. 78; Daha detaylı bilgi için bkz. Abdullah Aydemir, "Fezâilü'l-Kur'ân", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, https://islamansiklopedisi.org.tr/fezailul-kuran (06.05.2019); Ebu'l-Fazl Celâluddîn es-Suyûtî, **el-İtkān fî ʿulûmi'l-Kurʾân**, Mustafâ Dîb el-Bugā (tlk.), Dimeşk: Dâru İbn Kesîr, 2002, c. II, s. 1131-1142.

77 İsrâiliyat meselesine dair detaylı bilgi için bkz. Abdulhamit Birışık, "İsrâiliyat", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, https://islamansiklopedisi.org.tr/israiliyat#2-tefsir (01.05.2019).

nevi ayetlerin tarihi bağlamını belirtme adına bu kabil rivayetleri aktarmayı tercih etmektedir. Örneğin Cuşemî, Hz. Musa ile kavmi arasında yaşanan inek kıssasından bahseden 2/el-Bakara sûresinin 67 ve 71. ayet grubunun tefsirinde, mevzu bahis kıssada öldüğü belirtilen kişinin ölme/öldürülme sebebinin ne olduğu, ölen kişiye kesilip eti sürülmesi emredilen ineğin ne kadara satılmış olduğu gibi sorulara ve bu soruların yanıtlarına yer vererek isrâiliyattan istifade etmektedir.

Cuşemî, isrâiliyat içerikli malumatları tefsirinde aktarırken çoğunlukla İbn Abbas, Ka'b el-Ahbâr, Vehb b. Münebbih, Suddî ve Kelbî gibi belli başlı isimlerden istifade etmekte ve onları kaynak olarak kullanmaktadır. Nitekim 2/el-Bakara sûresinin 247. ayetinden itibaren anlatılmaya başlanan Tâlût ve Câlût kıssası üzerine Cuşemî, bazı malumatlara yer vermekte ve Vehb b. Münebbih ve Suddî'den yaptığı alıntılarla ayeti tefsir etmektedir. (EK: 1.2.1.2-1)

Benzer kabilde örnekler arasında, 2/el-Bakara sûresinin 35. ayeti de verilebilir. Bu ayetin tefsirinde Cuşemî, Hz. Âdem, eşi ve İblis arasında geçtiği belirtilen olaylara yönelik isrâilî rivayetlerden yararlanmaktadır. (EK: 1.2.1.2-2) Aynı şekilde Hz. Musa ve kavminin Firavun'un zulmünden kaçıp çöllere düştüğünden bahseden 2/el-Bakara sûresinin 57. ayetinin tefsirinde hem Hz. Musa hem de kavminin çöldeki durumları hakkında bazı isrâiliyat temelli bilgileri aktarmaktadır. (EK: 1.1.8-1) Cuşemî'nin verilen örneklerden hareketle ayetlerin bağlamlarının anlaşılması adına aşırıya kaçmadan veya ölçülü denebilecek bir şekilde isrâiliyattan istifade ettiği söylenilebilir. Bunun yanında Cuşemî'nin ayetlerin tefsirleriyle birlikte zikrettiği bu rivayetler onun isrâiliyata karşı katı bir tutum içerisinde olmadığını göstermektedir.

Sonuç olarak Cuşemî, isrâiliyata yer vermekle birlikte bu türlü rivayetlere karşı mesafeli bir tavır takınmakta ve her türlü malumatı aktarmaktan kaçınmaktadır. Zira Hz. Âdem'in cennetten çıkarılması, Hz. Süleyman'ın hayatına dair kıssaların aktarılması gibi belli başlı hususlarda bazı tefsirlerin[*] bu tür kıssaları isrâiliyat eşliğinde uzunca ve

[*] Mukātil b. Suleyman *et-Tefsîrü'l-kebîr*'de ve Ebû İshâk es-Saʿlebî *el-Keşf ve'l-beyân*'da çok sayıda İsrâilî haberler nakleden müfessirler arasında yer almaktadır. Vâhidî'nin *el-Vasît*, *el-Basît* ve *el-Vecîz*'i, Ferrâ el-Begāvî'nin *Meʿâlimü't-tenzîl*'i, Hâzin'in *Lubâbu't-teʾvîl*'i ve Suyûtî'nin *ed-Durru'l-mensûr*'u bu kabilde çokca isrâiliyat içeren eserler olarak zikredilebilir.

detaylı bir şekilde anlatmaları karşısında Cuşemî'nin tefsirinde bu gibi yerlerde isrâliyat malzemesi hayli az bir yekûn tutmaktadır. Cuşemî'nin kısa ve öz sayılabilecek bilgiler vermesi, onun isrâiliyata pek de sıcak bakmadığını ortaya koyar mahiyettedir.

1.2.1.3. Tarihi İçerikli Bilgiler

Cuşemî sık sık tarihi malumatlara yer vermekte ve bunları farklı şekillerde sunmaktadır. Sûrelerin tefsirine başlarken gerek sûrelerin gerekse de sûre içindeki ayetlerin ne zaman indikleri yahut Mekkî-Medenî oldukları hakkında bilgiler vermektedir. Örneğin 20/Taha sûresinin tefsirine başlarken; "İbn Abbas'ın dediğine göre Taha sûresi Mekkî olup Kur'an'ın ilk inen sûreleri arasındadır. Kûfî sayımına göre sûre 135 ayet, Medenî sayımda 134, Basrî sayımda 132 ayettir." şeklinde bazı bilgiler vermektedir. (EK: 1.2.1.3-1)

Cuşemî ayetlerin tarihi bağlamının anlaşılmasında önemli bir etkiye sahip olan sebebi nüzul rivayetlerini aktarmaya ayrı bir ehemmiyet göstermektedir. Çoğu yerde "*İtibar sebebin hususiliğine değil lafzın umumi oluşunadır.*" ilkesini dile getiren Cuşemî ve ayetleri sebep unsuru ile sınırlandırmamaktadır. Yer yer de ayetleri tefsir ederken söz konusu ayetle ilgili tarihi bir olay yahut önemli bir gelişme mevcutsa o konu hakkında tefsir kaynakları yanında bazı siyer ve megāzi türü kaynaklardan da istifade ederek meseleyi detaylandırmaktan geri durmamaktadır. Örneğin 3/Âli İmrân sûresinin 121. ayetinin tefsirinde Cuşemî, İbn İshâk ve Vâkidî gibi bazı tarihçilerden yararlanarak mevzu bahis ayetin tarihi bağlamına yönelik bazı bilgiler aktarmaktadır.[78]

1.2.1.4. Kelami Meseleler

Muʿtezile'nin son dönem önemli mütekellimlerinden olan Cuşemî, ayetleri tefsir ederken yer yer kelami meselelerle ayetleri ilişkilendirmekte, ayetlerden kelami meselelere yönelik sonuçlar çıkarmaktadır. Muʿtezile'nin temel ilkeleri olarak bilinen "usûli-hamse" çerçevesinde mezhebine sıkı sıkıya bağlı olan Cuşemî tefsirini bu ilkeleri

[78] Cuşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, nr. 101, vr. 20a.

gözeterek sürdürmektedir. Temelde "Tevhîd ve Adalet" ilkeleri esasınca Allah'ın varlığı ve birliği, ilahi sıfatlar, ruʾyetullâh, Kur'an'ın yaratılmışlığı, cennet ve cehennemin var oluşu ve ebediliği, vaad ve vaîd, hidayet ve dalalet gibi pek çok kelami konuya değinmekte, muhalif gördüğü "Cebriyye, Mürcie, Müşebbihe ve Ashâbu'l-Meârif gibi bazı fırkaları merkeze alarak eleştirmekte, onların görüşlerindeki çelişki ve hataları dile getirmekte ve müntesibi bulunduğu Muʿtezilî anlayışı berkitmeye çalışmaktadır.

1.2.1.4.1. Tevhîd

Cuşemî, Tevhîd ilkesi gereğince tenzihi bir yaklaşımı esas alarak Allah Teâlâ hakkında tecsîme (antropomorfizm) varacak nitelemelerden kaçınmaktadır. Tevhîd, Allah'ın zatında, sıfatlarında ve fiillerinde bir ve tek olduğunu kabul etme anlamına gelmektedir. Bu ilke gereği Cuşemî diğer Mu'tezile mensupları gibi taadûd-i kudemâ'ya sebebiyet vermeme adına kadîm manaları, mahallu'l-havâdis'e meydan vermeme adına da hâdis manaları ilahi zattan ayrı tutup kabul etmemektedir.[79] Örneğin 2/el-Bakara sûresinin Allah'ın kudretinin ve rahmetinin genişliğine vurgu yapıldığı 164. ayetinin tefsirinde bu ayetin Allah'ın varlığını ispat eden, onun sıfatları, vahdaniyeti ve adline işaret eden derin manaları içerdiğini belirtmektedir. İnançsal ilkelerini ve kabullerini bu ayet üzerinden özetle bahseden Cuşemî, "Bu ayet Allah'ın fiilleri neticesinde onun Kadîr olduğunu doğrudan ortaya koyduğu gibi yine fiillerinin delalet ettiği üzere Âlim, Hay, Semîʿ, Basîr olduğuna da işaret etmektedir." şeklinde bazı açıklamalar yapmaktadır. (EK: 1.2.1.4.1-1)

Cuşemî, tefsirinin farklı yerlerinde ayetle ilişkilendirdiği ölçüde Allah'ın vahdaniyetini, kudretini vurgulamakta ve tenzih anlayışını temel ilke almaktadır. 2/el-Bakara sûresinin 117. ayetinin tefsirinde ayetin, Allah'ın cisim olmadığına, Allah Teâlâ'nın göklerin ve yerin yaratıcısı olduğuna işaret ettiğini aktarmakta ve cisim olan bir şeyin başka bir cisim üzerinde kudret tesis edemeyeceğini, buradan hareketle Allah'ın cisim olmadığını ve ona çocuk nispet etmenin caiz olmadığını zikretmektedir.

[79] Detaylı bilgi için bkz. Mevlüt Özler, "Tevhid", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, https://islamansiklopedisi.org.tr/tevhid#1 (02.05.2019).

Ayrıca Cuşemî bu ayetin, Mufevvida* ve Bâtıniyye'nin iddialarını çürüttüğünü ve Allah Teâlâ'nın kudretinin kemaline ve onun zatıyla kadîr olduğuna işaret ettiğini aktarmaktadır. (EK: 1.2.1.4.1-2)

Cuşemî, 2/el-Bakara sûresinin "Kullarım benim hakkımda sana sorduklarında, bilsinler ki ben onlara yakınım. Bana dua edenin duasına icabet ederim." mealindeki 186. ayetinin tefsirinde, ayette geçen "karîb/yakın" ifadesinin Allah Teâlâ'nın bir mekanda olmadığına işaret ettiğini, aksi düşünülüp Allah'a bir mekan izafe edildiğinde, Allah'ın ona dua eden her bir kişiye aynı anda yakın olamayacağını ortaya koymasından dolayı bu düşüncenin bir yanılgıyla sonuçlanacağını ve Müşebbihe'nin bu kabildeki görüşününse batıl olduğunun anlaşıldığını aktarmaktadır. (EK: 1.2.1.4.1-3)

Allah Teâlâ'nın ahiret âleminde görülüp görülemeyeceğine dair kelam disiplininde tartışılan önemli konulardan birisi olan ruʾyetullâh meselesi, bazı ayetlerin tefsirinde Cuşemî tarafından ele alınmakta ve ayetlerden hareketle bu mesele açıklanmaya çalışılmaktadır. 2/el-Bakara sûresinin "Bir zamanlar, ey Musa biz Allah'ı apaçık görmedikçe asla sana inanmayız, demiştiniz de göz göre göre sizi yıldırım çarpmıştı." mealindeki 55. ayetin tefsirinde Cuşemî, ruʾyet ifadesini "er-ruʾye; göz ile idrak etmek olup bilme anlamında da kullanılmaktadır. Aynı şekilde teşbihen kullanılan 'kalbiyle gördü' ifadesi de bu anlamdadır." şeklinde izah etmektedir. Akabinde Hz. Musa'nın kavminin ondan Allah'ı açıkça görme talebinde bulunmak suretiyle onun nübüvvetini kabul etmediklerini ve bu sebeple Allah'ın azabına uğradıklarını aktarmaktadır. Bu noktada bazı sorular eşliğinde meseleyi detaylandıran Cuşemî, ruʾyet talebinde bulunulması ile ruʾyetin olabilirliğine imkân tanınması hususunda küfrün meydana gelip gelmeyeceği sorusunu sormakta ve bir peygamberden böylesi bir şeyi talep etmenin, nübüvveti inkâr maksadı taşımasından ötürü icmâen küfrü gerektirdiği cevabını vermektedir. Ruʾyetin olabilirliğine cevaz verilmesi hususunda farklı görüşlerin belirtildiğini aktaran Cuşemî, Ebû ʿAlî ve Ebû Hâşim el-Cubbâî'nin gerek teşbih maksatlı gerekse de teşbih etmeksizin ruʾyete cevaz verilmesinin küfür sebebi

* Âlemin yaratılışı ve idaresinin Hz. Peygamber'e, Hz. Ali'ye ve imamlara verildiğini ileri süren aşırı Şiî grubu.

olmayacağını belirttiklerini aktarmaktadır. Son olarak bu ayetin Allah'ın görülmesinin mümkün olmadığını kanıtladığını ifade etmektedir. (EK: 1.2.1.4.1-4)

Muʿtezile, Allah'a nispet edilen sıfatlar konusunda ilahi zatın, hudûs gibi eksikliklerden münezzeh olup kadîm olduğuna inanmakta ve bundan dolayı Kur'an'ı kadîm kabul etmemektedir. Zira Kur'an'ın kadîm kabul edilmesi, Allah ile birlikte başka kadimlerin varlığını husule getirecek ve bu tevhîd ilkesini zedeleyecektir. Cuşemî, Kur'an'ı kadîm kabul etmemekle birlikte onun bir beşer sözü olmayıp Allah'ın kelamı olduğuna inanmaktadır.[80]

Cuşemî, 2/el-Bakara sûresinin 106. ayetini tefsir ederken Kur'an'ın yaratılmışlığı mevzusunda görüşünü açıklamaktadır. Söz konusu ayette neshe vurgu yapılmasından hareketle Kur'an'ın hâdis olduğu sonucunu çıkaran Cuşemî, kadîm olan bir şey hakkında neshten/değişiklikten söz edilemeyeceğini ileri sürmektedir. Kur'an için takdîm, teʾhîr gibi işlemlerin mevzu bahis edilmesinin onun ancak hâdis olmasıyla açıklanabileceğini vurgulamaktadır. Bu konuya dair görüşünü 2/el-Bakara sûresinin 164. ayetinin tefsirindeki açıklamalarıyla devam ettirmekte ve Kur'an'ın yaratılmışlığını, Allah'ın kadîm oluşuyla irtibatlandırarak temellendirmektedir. Bu ayette Allah'ın kudretine, rahmetinin ve kereminin sınırsızlığına değinilirken Cuşemî, ayetle doğrudan alakalı olmasa da Allah'ın sıfatlarına, onun cisim veya araz olmadığına, kendisi haricinde başka bir kadîm varlığın olamayacağına bu sebeple Kur'an'ın kadîm olarak nitelenemeyeceğine değinmekte ve bu düşünümler sonucunda onun yaratılmış (hâdis) olduğu fikrine ulaşmaktadır. (EK: 1.2.1.4.1-5)

1.2.1.4.2. Adalet

Muʿtezile'nin önemsediği temel ilkelerden olan "adalet"; Allah Teâlâ'nın iyi fiilleri işleyip kötü fiillerin meydana gelmesinde tesirinin bulunmamasını ifade etmektedir.[81] Cuşemî ayetleri tefsir ederken "ʿadl" ilkesini esas almakta ve buna bağlı olarak Allah'ın mutlak iyi olup yalnızca iyiliği dilediğini, insanların yapıp eylediği kötü

80 Cuşemî, c. I, s. 135.

81 Detaylı bilgi için bkz. Ahmet Saim Kılavuz, "Adl", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, https://islamansiklopedisi.org.tr/adl#2-kelam (28.06.2019).

fiillerin Allah tarafından yaratılmasının câiz olmadığını, Allah'ın insana irade hürriyeti verdiği ve insanın da istediğini yaptığını zikretmekte ve bu gibi hususları irtibatlandırdığı ayetlerin tefsirinde aktarmaktadır.

Cuşemî 2/el-Bakara sûresinin 233. ayetini tefsir ederken kulların fiillerini gerçekleştirmeden önce istitâat/güce sahip olduğuna, bu fiillerin Allah tarafından yaratılmayıp kulların bizzat kendi irade ve gücüyle oluştuğuna değinmektedir. 2/el-Bakara sûresinin 81 ve 82. ayetlerinin tefsirinde ise hür bir iradeye sahip olmasından ötürü kulun mükellef tutulduğunu, kendi fiillerinin mesuliyetini taşıdığını, işlediği hayır ve şer sebebiyle kendi akıbetini tayin ettiğini belirtmektedir. Büyük günah sahibi kimselerin Cehennem ehlinden olduklarını, onların daima orada kalacaklarını ve azaba uğrayacaklarını aktarmakta ve bu konuda Mürcie ve Cebriyye gibi muhalif düşünen grupları tenkit emektedir. (EK: 1.2.1.4.2-1)

Ahiret âleminde Allah tarafından kullara yönelik bir faydanın ulaşacağı veya kullara yönelik bir zararın kaldırılacağının bildirildiği haberlere "vaad", kulların bir zarara uğratılacağını ya da bir yarardan faydalanamayacaklarının bildirildiği haberlere "vaîd" denilmektedir.[82] Cuşemî, adaleti gereği Allah'ın vaad ve vaîdinde duracağına, bundan dolayı dünya hayatında iyilik yapanları mükâfatlandırıp günah işleyenleri cezalandıracağına, bununla birlikte Allah Teâlâ'nın fazlı sebebiyle kulları için her zaman en iyi olanı/aslah dilediğine, pek çok ayetin tefsirinde işaret etmektedir. Örneğin 2/el-Bakara sûresinin 30. ayetinin tefsirinde "eʿlemu mâ lâ teʿlemûn/ Ben sizin bilmediklerinizi bilirim." ifadesini, Allah Teâlâ'nın kabih/kötü fiiller yapmayacağına ve kullarının maslahatı gereği en iyisi/aslah ne ise onu yapacağına işaret ettiğini belirtmektedir. (EK: 1.2.1.4.2-2)

Cuşemî, muhalif gördüğü cebr ideolojisine karşı sert bir tavır takınmakta ve buna karşın Allah'ın kullarına zulmetmediğini, kulların hür iradeleriyle hareket ettiğini ve hidayet yahut dalalet yolunu kendilerinin seçtiklerini savunmaktadır. 2/el-Bakara sûresinin 2. ayetinin tefsirinde ayette geçen "hidayet" ifadesini; delalet/işaret etme ve beyân/açıklama şeklinde izah etmekte ve hidayet teriminin temelde üç farklı veçheye

[82] Detaylı bilgi için bkz. Sönmez Kutlu, "Vaʿd ve Vaîd", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, https://islamansiklopedisi.org.tr/vad-ve-vaid (02.05.2019).

sahip olduğunu aktarmaktadır. Buna göre mükellef olan kullar için umumiyet ifade eden "delalet/hakikate işaret etme" anlamı; Allah'ın lütfuna mazhar olanlar için kullanılan "lütuf" anlamı ve son olarak mümin kullara yönelik hususi bir anlama sahip olan "sevap ve cennet" anlamı.

2/el-Bakara sûresinin 16. ayeti vesilesiyle de "dalalet" terimini izah eden Cuşemî, "dalalet"in aslının "el-helâk/mahvolma" anlamına geldiğini bunun da dini terminolojide "din yolundan sapma" anlamına geldiğini aktarmakta ve bu sebeple dinden sapan kişinin kendini helâka sürüklediğini belirtmektedir. Yaptığı bu izah yanında "dalalet"in, kulun sapıklığına hükmetmek, sevap ve cennet yolundan sapmak gibi anlamlara da geldiğine işaret etmektedir. Cuşemî bu türlü ifadelerin veya kullanımların Allah'a izafesinin caiz olduğunu ancak kabih bir anlam taşıyan "el-idlâl ʿan'id-dîn/dinden saptırma" ifadesinin Allah için kullanılamayacağını belirtmektedir. (EK: 1.2.1.4.2-3)

Sonuç olarak Cuşemî hidayet terimi ile doğru yolu açıklama, doğru yola çağırma, doğru yolu gösterme anlamının; dalalet ile de, sapık diye adlandırmak, kâfirlerin cezalandırılması, Allah'ın kâfirlerin dalalette olduğunu bildirmesi, Allah'ın onlardan yardımını esirgemesi gibi anlamların kast edildiğini vurgulamakta ve iman veya inkâr etme tercihinin kulun iradesinde olduğunu belirtmektedir.

1.2.1.4.3. İʿcazu'l-Kurʾân

Kur'an-ı Kerim'in bir benzerinin getirilemeyeceğine veya ona nazire yapılamayacağına ve bu yönüyle onun ilahi bir mucize olduğuna işaret eden "iʿcâz" ifadesi, aynı zamanda Hz. Peygamber'in nübüvvetinin sıhhatini ispatlayan bir işlev görmektedir. Kur'an'ın icaz yönünün ne olduğuna dair İslam uleması; nazmının eşsizliği, fesâhati, belâgati, gayb haberlerini içermesi, bir benzerinin getirilmesinin ilahi irade tarafından engellenmesi, içerdiği ilmi hakikatler yönüyle muciz olması gibi pek çok fikir ve görüş ileri sürmüşlerdir. Cuşemî, diğer eserlerinde[83] bu konuyu etraflıca ele almakla birlikte tefsirinde yer yer ilişkilendirdiği ayetler vesilesiyle Kur'an'ın icaz yönlerine değinmektedir. Örneğin Hz. Peygambere muhalefet edenlerin Kur'an'ın bir benzerini getiremeyeceklerini yapabiliyorlarsa benzerini getirmelerini bildiren 2/el-

[83] Cuşemî, **Şerhu ʿUyûni'l-mesâʾil**, s. 163 ve devamı; *a. mlf.*,**Tahkîmu'l-ʿukūl**, s. 199 ve devamı.

Bakara sûresinin 23. ayetinin tefsirinde öncelikle Kur'an için bir benzerin bulunup bulunamayacağına dair bir soru yöneltmekte ve buna cevap olarak, Allah Teâlâ için böylesi bir durumun, onun takdirinde olduğu ancak onun dışında hiçbir varlığın Kur'an'ın benzerini getirme noktasında güç yetirmeye sahip olmadığını aktarmaktadır.

Cuşemî Kur'an'ın bir benzerinin getirilmesi söz konusu olmadığında tahaddî/meydan okumanın da bir anlamının olup olmayacağına yönelik sorduğu soruya Kādî ʿAbdulcebbâr'dan hareketle cevap vermekte ve icazın, Kur'an'ın bir benzerini yapmaya güç yetirebilme ile alakasının olmamasından dolayı tahaddînin anlamını koruyacağını aktarmaktadır. Akabinde tehaddînin hangi yönde gerçekleşebileceğine dair; Kur'an-ı Kerim'in lafzının açık ve net olması, manasının güzelliği, az sözle derin manaları içkin oluşu, ayetlerinde pek çok öğüt, uyarı, övgü ve hükümleri barındırması, gaipten haberler vermesi gibi hususları zikretmektedir. İcaz yönü içerisinde Cuşemî her ne kadar zikrettiği bu yönlerin Kur'an'ın mucize oluşunda bir nevi etkisinin olduğunu belirtse de o, hususi olarak fesahat yönüne dikkat çekmektedir. (EK: 1.2.1.4.3-1) Yani Cuşemî, Kur'an'ın icaz yönünü belirtirken onun fesahatini esas almakta ancak zikrettiği diğer hususları, destekleyici birer yön olarak aktarmaktadır. Bu meseleye dair benzer yorumları 2/el-Bakara sûresinin 99. ayetinin tefsirinde dile getiren Cuşemî, söz konusu ayetin Kur'an'ın ilahi bir mucize olduğuna, Hz. Peygamberin nübüvvetinin sıhhatine delalet ettiğine ve Kur'an'ın mucize oluşunun onun fesahati sebebiyle gerçekleştiğine işaret ettiğini belirtmektedir. (EK: 1.2.1.4.3-2)

1.2.1.5. Fıkhî Meseleler

Kur'an-ı Kerim'in yer yer doğrudan toplumsal hayata yönelik hukuki nitelikteki emir ve yasakları muhtevi olması "Ahkâmu'l-Kurʾân" literatürünü ortaya çıkarmış ve bu alana dair pek çok müfessir "ahkâm tefsirleri" kabilinden eserler kaleme almışlardır. Bu hususi yönelim yanında Kur'an'ı tefsir eden her müfessir toplumsal hayata yönelik hükümler barındıran ayetleri tefsir ederken fıkhi mevzulara ve bunlara ilişkin detaylı açıklamalara yer vermişlerdir.

Hâkim el-Cuşemî, tefsirinde fıkha ve fıkhi meselelere ayrı bir önem atfetmekte ve neredeyse her ayetin/ayet grubunun tefsirinde "el-Ahkâm" başlığına yer verip ayetlerden hükümler istinbat etmektedir. Cuşemî, söz konusu bu tavrı sadece "ahkam ayetleri" olarak belirtilen belli başlı ayetler üzerinden değil aksine genel olarak Kur'an'ın her bir ayetinden hareketle sergilemektedir. İbâdât, Muâmelât ve Ukūbât olarak kapsam alanı belirtilen Fıkıh disiplinine dair her türlü meseleyi, ilgili gördüğü ayetin tefsiri altında çoğunlukla Hanefî ve Şafiî fıkhı özelinde açıklayan Cuşemî yer yer kendi tercihini/görüşünü aktarmaktadır. Hanefi ulemasının görüşlerini aktarırken bazen "kāle ashâbunâ" veyahut "ʿindenâ" ifadelerini kullanmasından ötürü Hanefî mezhebine müntesip olduğu anlaşılmakla birlikte ömrünün ilerleyen yıllarında Zeydîlik'e intisap ettiği kaynaklarda belirtilmektedir.[84]

Tefsirinde pek çok fıkhi mevzuyu fıkıh kitaplarını aratmayacak şekilde aktaran Cuşemî, sırf 2/el-Bakara sûresi kapsamında namaz, zekat, oruç, hac, umre, kısas, diyet, vasiyet ve cihat gibi pek çok mesele hakkında bilgiler vermektedir. Yer yer ayetlerden fıkhi ilkeler çıkarmakta ve bazı meseleleri izah etmektedir. Örneğin 2/el-Bakara sûresinin kısas hakkında bilgiler veren 178. ayetinin tefsirinde ayetin "Kısas size farz kılındı." ifadesinin ilk planda umumi bir mana ifade ettiğini ancak ayetin ilerleyen kısmında "Hüre karşı hür, köleye karşı köle, kadına karşı kadın." şeklindeki açıklamanın geliyor olmasını, ayetin manasını tahsis eden ve bunun "Cahiliye dönemindeki bazı yanlış uygulamaları engellemek" gibi bazı faydaları barındıran bir yöne sahip olduğunu belirtmektedir. Akabinde fıkıh kitaplarında yer edinen kısas mevzusuna girmekte ve her türlü öldürme hususunda kısasın söz konusu olmadığını, öldürmenin yanlışlıkla, yarı kasti ve kasti olmak üzere üçe ayrıldığını, ilk iki türde diyetin söz konusu olup kısasın sadece kastî öldürmede mevzu bahis edileceğini zikretmektedir. Kastî öldürmenin unsurları ve hükümleri üzerine mezheplerin beyan ettikleri farklı hususları zikreden Cuşemî, bazı fıkhi ayrıntıları öz bir şekilde aktararak tefsirini sürdürmektedir. (EK: 1.2.1.5-1)

[84] Bkz. Zerzûr, s. 81-82.

Cuşemî hem 2/el-Bakara sûresinin "Yeryüzünde olan şeylerin hepsini sizin için yaratan odur." mealindeki 29. ayetinden[85] hem de sûrenin "Ey insanlar, yeryüzündeki şeylerin helâl ve temiz olanlarından yiyin. Şeytana aldanmayın çünkü o sizin için apaçık bir düşmandır." mealindeki 168. ayetinden hareketle yasaklanmamış her şeyin mübah ve helal olduğunu belirtmekte ve söz konusu ayetlerin "eşyada ibâhanın asıl olduğu" ilkesine işaret ettiğini aktarmaktadır. Buna göre herhangi bir şey, bir delil veya sebep neticesinde sınırlanmadıkça haram hüküm ifade etmemektedir. (EK: 1.2.1.5-2)

Leş, kan, domuz eti ve Allah'tan başkası adına kesilen hayvanların haram kılındığı ancak mecburiyet halinin istisna tutulduğu 2/el-Bakara sûresinin 173. ayetinin tefsirinde Cuşemî ayetin, "*Zaruretler memnu olan şeyleri mubah kılar.*" ilkesine işaret ettiğini zikretmektedir. Akabinde el-meyte/leş'in kapsamına et gibi hayvanın tüyü, yünü veya kemiklerinin girip girmeyeceği; leşten çıkan yumurta ve sütün helal kabul edilip edilmeyeceği; leşin derisinin sair işlerde kullanımının caiz olup olmadığı; ayette kan ifadesiyle kastedilenin umumi bir mana mı yoksa sadece "el-mesfûh/akıtılmış" kanın mı kast edildiği; mecburiyet halinin ölçüsünün ne olduğu gibi fıkhi ayrıntılara değinmekte ve özellikle Hanefî ve Şafiî mezheplerinin görüşlerini zikrederek meseleleri açıklamaktadır. Ayrıca bu kısımda Cuşemî, tercihlerde bulunurken Hanefî mezhebine yakın durmakta ve hatta doğrudan "kāle ashâbunâ" ifadesini kullanmaktadır. (EK: 1.2.1.5-3)

Nesih, fıkıh usulünde şer'î bir hükmün daha sonra gelen şer'î bir delille kaldırılmasını ifade etmektedir.[86] Nesih meselesine dair görüşünü özellikle 2/el-Bakara sûresinin 106. ayetinin tefsirinde detaylı bir şekilde açıklayan Cuşemî, öncelikle "en-nesh" ifadesinin dilbilimsel izahını yapmakta ve ardından şerʿî tanımı kapsamında; "Şeriatta sabit olan bir hükmün yerine denk bir hükmün getirilmesi veya kendisiyle amel edilen bir şeyin kendisine denk bir şeyle kaldırılması." ifadelerini kullanmaktadır.

Cuşemî, 2/el-Bakara sûresi 106. ayetin delaletiyle Kur'an'ın ayetlerinde neshin meydana gelebileceğini ve Ebû Muslim el-İsfahânî dışındaki tüm müfessirler tarafından

---

85 Cuşemî, c. I, s. 162.

86 Detaylı bilgi için bkz. Ferhat Koca, "Nesih", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, https://islamansiklopedisi.org.tr/nesih--seriat#3-fikih (02.05.2019).

bu hususun icmâen kabul edildiğini aktarmaktadır. Bu konuda neshi, "İslam'dan önceki şeriatların ve Tevrat ve İncil'in hükümlerinin nesh edilmesi" şeklinde açıklayan İsfahânî'nin görüşünün, haklılık payı taşıdığını ancak onun mensuh ayetlerin tefsirinde zorlama tevillere dalarak aşırı yorumlar yaptığını belirtmektedir. Cuşemî, bu ayetin Kur'an için neshin caiz olduğuna işaret ettiğini ve Kur'an'ın bu özelliğinin onun bizatihi muhdes/yaratılmış bir kelam olmasından kaynaklandığını aktarmaktadır. Kur'an'ın Kur'an ile neshi ve sünnetin Kur'an ile neshi üzerinde ittifak olduğunu, sünnetin Kur'an'ı neshi hususunda ise ihtilafın olduğunu belirten Cuşemî bu konuda "Ashabımıza göre bu caiz olmakla birlikte İmam Şafiʿî ve ashabınca caiz değildir." diyerek açıklamalarını sürdürmektedir.

Neshin; hükmün haricinde tilavetin neshi, tilavetin dışında hükmün neshi ve hem tilavetin hem hükmün neshi şeklinde üç türde olabileceğini belirten Cuşemî, söz konusu ayetin anlamının bunların hepsini kapsadığını ve neshin, icmâ ve kıyas ile yapılmasının caiz olmadığını, ulemanın çoğu nezdinde de âhâd haber ile neshe cevaz verilmediğini aktarmaktadır. (EK: 1.2.1.5-4)

2/el-Bakara sûresinin 68. ayetinin tefsirinde, ayetin hem neshin caiz olduğuna hem de nesih ile bedâ'nın birbirinden farklılığına işaret ettiğini belirten Cuşemî, neshin bir fiilden önce söz konusu olduğunu, bir fiilin zamanından önce nesh edilmesinin bedâ* kapsamında değerlendirileceğini, bu sebeple neshin ilgili bir fiilin zamanı geçtikten sonra söz konusu edileceğini, bunun da maslahatların değişmesiyle bağlantılı olduğunu aktarmaktadır. (EK: 1.2.1.5-5)

1.2.1.6. Dilbilimsel İzahlar ve Arap Şiirinden İstifade

Tefsirinde ayetleri sarf, iştikak, nahiv ve kıraat yönünden inceleyen ve hatta bu hususta "el-Luga, el-İʿrâb ve el-Kirâe" başlıklarını açan Cuşemî, ayetlerin lafzi ve zahiri anlamlarını öncelemekte ve dilbilimsel izahlar getirerek tefsirde "dirayetin/müfessirin

* Bedâ, Allah'ın ilim, irade ve tekvin sıfatlarında değişmeler meydana gelebileceğini ifade eden bir kelam terimidir.

yetkinliğinin" önemini belirginleştirmektedir. Bir önceki bölümde yöntem başlığı altında detaylandırılan "el-Luga, el-İʿrâb" gibi başlıkların izahında Cuşemî'nin tefsirinin muhtevasını da gösteren örnekler zikredildiğinden tekrar aynı hususlar zikredilmeyecektir. Ancak belirtilmelidir ki Kur'an'ın doğrudan anlaşılmayan yahut farklı anlamlara gelen kelime veya terkiplerinin, İbn Abbas'ın çokça başvurduğu bir yöntem olarak da öne çıkan[87] şiirden faydalanarak izah edilmesi, pek çok müfessirce uygulanmaktadır. Örneğin 2/el-Bakara sûresinin 8. ayetinde geçen "en-nâs/insanlar" ifadesi üzerine Cuşemî kelimenin "unutmak/en-nisyân" ile irtibatlı olduğuna değinmekte ve bu irtibatı gösteren "ve summiyte insânen lienneke nâsiy/ Sen insan diye isimlendirildin çünkü unutkansın." şeklindeki beyti zikrederek şiirlerden istifade etmektedir. (EK: 1.2.1.6)

Cuşemî, şiirlerle istişhatta bulunurken genellikle şairlerin ismini belirtmeden "kāle eş-şâʿir" ifadesini kullanmakta ve aktardığı şiir vesilesiyle ilgili kelime veya ibareyi izah etmektedir. Alıntıda bulunduğu şairler arasında; İmruulkays (ö. m.540), Zuheyr bin Ebî Sulmâ (ö. m.609), ʿAntere bin Şeddâd (ö. m. 614), Ebû Zueyb (ö. 28/648), Hassan bin Sâbit (ö. 60/680), Ahtal (ö. 92/710), ʿAccâc (ö. 97/715), Cerîr bin ʿAtiyye (ö. 110/728), ʿİclî (ö. 125/743), Nâbiga (ö. 127/745), Ruʾbe (ö. 145/762) ve Ebû ʿUbeyde (ö. 209/824) gibi gerek Cahiliye döneminden gerek sahâbîler içerisinden gerekse de sonraki nesillerden pek çok isim yer almaktadır.

1.2.1.7. İşari/Sufi Temalar

Cuşemî'nin tefsirinde dikkat çeken yönlerden birisi de onun, ayetlerin zahirine ve akli ilkelere ayrı bir ehemmiyet atfetmesi noktasında kendini göstermektedir. Cuşemî bu tavrını daha çok dilbilimsel izah temelinde gerçekleştirmeye çalışmaktadır. Buna karşın Cuşemî batıni, işari yoruma/yorumlamaya karşı net ve sert bir tutum edinmektedir. Örneğin 2/el-Bakara sûresinin 185. ayetinin tefsirinde, Kur'an'ın anlaşılmayan, kapalı

[87] Aktarıldığına göre İbn Abbas, "Allah'ın kelamından bir şeyler okuyup anlamadığınız zaman onu Arapların şiirlerinde arayınız! Çünkü şiir, Arapların divanıdır (kültür hazinesidir)." demiştir. Detaylı bilgi için bkz. Mehmet Yalar, "Cahiliye Şiirinin Tarihsel Gerçekliği Problemi", **UÜİFD**, c. 17, sy. 2, (2008), ss. 95-120.

bir yapıya sahip olmadığını aksine manasının anlaşılır olduğunu, bu sebeple Kur'an'ın zahirini dikkate almak varken bir imama yönelip ondan gelen batını yorumlara meyletmenin yanlış olacağına dikkat çekmektedir. (EK: 1.2.1.7-1)

Cuşemî zahiri esas almakla birlikte zahire aykırı olmayan yahut ayetin zahiriyle uyuşan anlam ve yorumları önemsemekte ve bu noktada tefsirinde gerek işari temalara ve görüşlere yer vermekte gerek ehli tasavvuftan nakiller yapmaktadır. Örneğin "Kullarım benim hakkımda sana sorduklarında, bilsinler ki ben onlara yakınım. Bana dua edenin duasına icabet ederim. O halde bana dua ettiklerinde doğru yolu bulmaları için bana boyun eğip iman etsinler." mealindeki 2/el-Bakara sûresinin 186. ayetinin tefsirinde Cuşemî, İbrahim bin Ethem'e (ö. 161/778) dair bir anekdot aktarmaktadır. Rivayet edildiğine göre bir gün birileri İbrahim bin Ethem'e gelip; "Allah'a dua etmemize rağmen neden bize icabet etmiyor?" sorusunu sorar. İbrahim bin Ethem de, "Çünkü siz Allah Teâlâ'yı biliyor ancak ona itaat etmiyor, Hz. Peygamberi biliyor onun sünnetine tabi olmuyorsunuz. Kur'an'ı biliyor ne var ki onunla amel etmiyorsunuz, Allah'ın nimetlerini yiyor ona şükretmiyorsunuz. Cenneti biliyor ama onu istemiyorsunuz ve Cehennemi bildiğiniz halde ondan kaçınmıyorsunuz. Ve yine şeytanı biliyor ancak onunla ne mücadele ediyor ne de ona karşı çıkıyorsunuz. Ölümü biliyor ancak ona karşı hazırlanmıyor, ölülerinizi gömüyor fakat ibret almıyorsunuz. Kendi kusurlarınızı bırakıp insanların ayıplarıyla uğraşıyorsunuz." cevabını verir. (EK: 1.2.1.7-2)

Cuşemî'nin işari/sufi yorumlara karşı muhalif tutumu, ehli tasavvufa yahut zühd ehline muhalif olmaktan ziyade ayetin anlamını buharlaştıran, keyfilikle malul batını yorumlamanın yanlışlığına yönelik gözükmektedir. Bununla birlikte Cuşemî'nin 2/el-Bakara sûresinin 186. ayetinin tefsirinde sergilemiş olduğu işari/sufi temayı tefsirinde yer yer barındırdığı görülmektedir.

1.2.2. Anlam ve Yoruma Dair Bazı Kavramlar

1.2.2.1. Tefsir – Tevil

Cuşemî, tefsirinin mukaddimesinde tefsir ve tevil ifadeleri üzerine değerlendirme yaparken tefsirin kapalılığı gidermek, örtüyü açmak gibi anlamlara geldiğini zikretmektedir. Tefsir ve tevil ifadelerinin aynı anlama geldiğini belirten Ebu'l-ʿAbbâs'ın görüşünü aktaran Cuşemî, onun dışındakilerin tefsir ve tevil arasında ayrıma gittiğini ve tefsiri, müşkil/problemli lafızdan murad edilen mananın ortaya çıkarılması; tevilin ise lafzın zahirine uygun düşen muhtemel anlamlardan birinin tercih edilmesi şeklinde anlaşıldığını aktarmakta ve kendisi tefsir ifadesini; "el-fesr" ve "el-beyân/açıklama" ifadeleriyle izah etmektedir.

Bir şeyin sonu, vardığı nokta veya gidişatı ve bir işin aslına döndürülmesi anlamında tevil ifadesinin 7/el-Arâf sûresinin 53. ayetinde "hel yenzurûne illa teʾvîlehu…/ Kitabın tevilinden (haber verdiği sondan) başka bir şey mi bekliyorlar?" bu kabilde kullanıldığını aktaran Cuşemî, "Tefsir, tevildir çünkü kelamdan/sözden kastedilen şey kendi asıl/temel anlamının anlaşılmasıdır." şeklindeki görüşü aktarmakta ve bu konuda tefsir ve tevil ayrımına dair net bir söylem benimsememektedir. Bu noktada Cuşemî, "el-maʿnâ"/ anlam" ifadesini ele almakta ve bu kelime ile ilişkilendirilen "kastetmek/amaçlamak, izhar etmek/ortaya çıkarmak ve bir işi üstlenmek" şeklindeki üç farklı yönü zikretmekte ve "el-maʿnâ" ifadesinin farklı kullanımlarını örneklendirmektedir.[88]

2/el-Bakara sûresinin 174. ayetinin tefsirinde Yahudilerin önde gelenlerinin Tevrat'ı tahrif etmeleri hususunda Cuşemî'nin bu tahrifin nasıl olduğuna dair aktardıkları dikkat çekmektedir. Zira Yahudilerin meydana getirdiği tahrifin bizzat inzal edilmiş metin üzerinde olmayıp ilahi mesajın anlamı, yorumu üzerinde yapıldığını

---

88 Cuşemî, c. I, s. 23. Istılahi anlamda tefsir, "Kur'an'ın manalarını keşf ve onda bulunan müşkil ve garîb lafızlardan kastedilen şeyi beyan etmek" şeklinde tarif edilmektedir. Diğer bir ifadeyle tefsir, "manaya delâlet edecek lafızlarla ayetin anlamını, ifade ettiği hükümleri, nüzul sebebini ve ihtiva ettiği kıssayı açıklamak; Kur'an'da bulunan Mekkî ve Medenî ayetlerin sırasını, muhkem ve müteşabihi, nasih ve mensuhu, has ve âmmı, mutlak ve mukayyedi, mücmel ve müfesseri bilmek" gibi anlamlara gelmektedir. Detaylı bilgi için bkz. Kılıç Aslan Mavil, "Klasik Dönem Matüridiyye Kelam'ında Tevil Anlayışı", (**Yayımlanmamış Doktora Tezi**, Marmara Üniversitesi SBE, 2012), s. 42.

belirten Cuşemî, kendi döneminde Müşebbihe ve Cebriyye'nin de yapıp ettiklerinin bu kabilde olduğunu aktarırken tahrifi yani mana üzerinde çarpıtmayı "tevil" ifadesiyle zikretmektedir. (EK: 1.2.2.1) Sonuç olarak tefsir ve tevil terimleri arasında yapılagelen ayrıma değinen Cuşemî'nin, tevil'i daha çok yorumlama; tefsir'i ise ayetin lafzından kast edilen manayı açıklama şeklinde ele aldığı söylenebilir.

1.2.2.2. Mecaz

Cuşemî, tefsirinde dile ve dilin sınırlarına ayrı bir önem atfetmektedir. Bu sebeple zahir ve gerçek anlamı öncelemektedir. Bir dilin yapısında bulunan ve doğal bir unsur olan mecaz, Arapça indirildiği açıkça belirtilen ilahi kitap için de söz konusu olmaktadır. Bu sebeple sözü etkileyici kılmak gibi işlevleri de içkin olan mecazi anlatım Kur'an'da yer almaktadır. Nitekim Hz. Musa ile bilge bir kul arasında yaşananların anlatıldığı ayetlerden biri olan 18/el-Kehf sûresinin 77. ayetinde " fe-vecede fîhâ cidâren yurîdu en yenkadde…/ derken yıkılmak isteyen bir duvarla karşılaştılar…" duvarın yıkılmayı istemesi hususunda Cuşemî, bu kullanımın "duvarın yıkılmak üzere olduğunu" vurguladığını yani mecazi bir söylemin kullanılarak ifade edildiğini aktarmaktadır. (EK: 1.2.2.2-1)

Cuşemî mukaddimesinde bir ifadeye ve kelimeye dair "anlam çokluğunun" bulunması halinde takip edilecek usule yönelik aktardıkları arasında önemli bir yer teşkil eden "mecaz", gerçek anlam karşısında geri planda yer almaktadır. Ancak gerçek anlamın terk edilmesini gerektirici bir delilin/karinenin mevcut olduğu durumlarda söz konusu kelime, mecaza ya da muhtemel diğer anlamlara hamledilebilecektir. Cuşemî, bir ifadenin muhtemel anlamları arasında birini diğerine önceleyen bir delil olmadığı vakit her bir anlamın kullanılmasını caiz olarak belirtmektedir.[89] Cuşemî'de görülen bu husus onun, tefsirinde pek çok farklı görüşü aralarında herhangi bir tercihte bulunmaksızın art arda zikretmesinin ve bazen bu görüşlerin hepsinin muhtemel olduğunu belirtmesinin de temel sebebi gözükmektedir.[90]

---

89 Cuşemî, c. I, s. 19.

90 Bu hususa dair benzer bir değerlendirme için bkz. Zerzûr, s. 235-236.

Örneğin 2/el-Bakara sûresinin "Allah, bir sivrisineği hatta onun da ötesindeki bir varlığı misal vermekten utanmaz…" mealindeki 26. ayetinin tefsirinde Cuşemî, Allah için yaratılmışlara özgü olan "utanmak" gibi duygusallığın söz konusu olmayacağını yani tenzih düşüncesi sebebiyle ilgili ifadenin mecazi anlamda kullanıldığını belirtmektedir. Aynı şekilde 2/el-Bakara sûresinin 81. ayetin tefsirinde ayette geçen "O kimseler ahiret karşısında dünya hayatını satın almışlardır…" ifadesi üzerine ayette belirtilen 'satma yahut satın almanın' gerçekte söz konusu olmadığını ve bu ifadelerin anlam genişlemesinden/mecazdan kaynaklandığını aktarmaktadır. Buna göre ayette belirtilen ahireti bırakıp dünya hayatını satın alma ifadesinden murad edilen, dini ve Hz. Peygamberin beraberinde getirdiği hakikatleri terk edip küfrü, dünya sevgisini, onun debdebe ve süsünü istemek şeklinde bir anlama geldiğini belirtmektedir. (EK: 1.2.2.2-2)

1.2.2.3. Muhkem – Müteşabih

Kur'an'da bazı ayetlerin muhkem bazı ayetlerin müteşabih olduklarını bildiren 3/Âli İmrân sûresinin 7. ayetinin tefsirinde Cuşemî, muhkem ve müteşabih ifadelerinden kast edilen anlamın ne olduğunu Kādî ʿAbdulcebbâr'dan istifade ederek açıklamaktadır. Buna göre muhkem, kendisinden kast edilen anlamın doğrudan anlaşıldığı ayetler; müteşabih ise kendisinden murad edilen anlam hususunda karmaşıklığın söz konusu olduğu ayetlerdir. Müteşabih ayetler muhkem ayetler gibi net, anlaşılır olmadığından muhkem ayetler ışığında anlaşılmalı ve müteşabih ayetlerin anlam ekseni muhkem ayetlerce çizilmelidir.

Kur'an-ı Kerim'in ayetlerinin muhkem ve müteşabih kılınması hususunda Cuşemî, bazı kimselerce bu durumun maslahat olarak belirtildiğini, Kur'an'ın da bu maslahata binaen nazil olduğunu zikretmekte ve bu durumun ayetler üzerine düşünmeyi, müzakere etmeyi desteklemesi gibi belli faydaları barındırdığını aktarmaktadır. Ayetlerin tümünün muhkem olması halinde nazar/inceleme-araştırmadan uzaklaşılıp taklide itimat etmek için bir sebebin belireceğinin dile getirildiğini aktaran Cuşemî söylenenleri tasvip etmektedir.[91]

[91] Mourad, *a.g.e.*, s. 393.

1.2.3. Cuşemî'nin Kaynakları

Tefsirine bakıldığında pek çok müfessir ve bilginden istifade eden Cuşemî, genel anlamda kaynak olarak kullandığı tefsirler ve diğer eserler arasında herhangi bir ayrım yapmamaktadır. Özellikle başvurduğu kaynakların barındırdığı rivayet ve yorum malzemesinden istifade etmeyi önceledi̇ği görülmektedir. Cuşemî sadece Muʿtezili geleneğin tefsir birikiminden değil genel olarak ulaşabildiği pek çok müfessirden yararlanmaktadır. Bu durum, günümüze ulaşamayan tefsirlerden parçalar barındırmasından dolayı Cuşemî'nin tefsirini önemli bir noktaya taşımaktadır.

Cuşemî'nin istifade ettiği kaynaklar arasında öncelikli olarak ilk sırada; Ebû Bekir el-Esamm (ö. 200/816), Ebû ʿAlî el-Cubbâî, Ebu'l-Kāsim el-Belhî, Ebû Hâşim el-Cubbâî, Ebû Muslim el-İsfahânî (ö. 322/934), Rummânî ve Kādî ʿAbdulcebbâr gibi Muʿtezile'nin önde gelen isimlerinin tefsirleri/eserleri yer almaktadır. Cuşemî bu isimleri, tefsirinde zikretmekte ve farklı meselelere dair onların görüş ve yorumlarını sıkça aktarmaktadır.

Bu isimler yanında Cuşemî, Mukātil b. Süleymân (ö. 150/767), Vâkidî (ö. 207/823), Ebu'l-Huzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50 [?]), Câhiz (ö. 255/869), Ebû Ya'kūb eş-Şahhâm (ö. 270/883 [?]), Ebû Bekir ez-Zubeyrî[92] (ö.322/933[?]), Ebû Bekir el-İhşîd (ö. 326/938), Ebû Bekir en-Nakkāş (ö. 351/962) ve Ebû Abdullâh el-Basrî (ö. 369/979-80) gibi önemli isimlerin eserlerinden de yer yer istifade etmektedir. Örneğin bu isimlerden birisi olan ve tefsirinde rivayet malzemesini muntazam ve kapsamlı bir şekilde derleyen Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî (ö. 310/923), Cuşemî tarafından istifade edilen önemli bir kaynak hüviyetindedir. Cuşemî, Taberi'nin ismini nadiren[93] zikretse de bu durum, Cuşemî'nin Taberi'nin tefsirinden bihaber olmadığına, ikincil/aracı bir kaynak eser mahiyetinde ondan türlü şekillerde istifade ettiğine işaret etmektedir.

---

92 *Tabakāt*'ında Kādi ʿAbdulcebbâr, Ebû Bekir ez-Zubeyrî'yi Muʿtezile'nin sekizinci tabakası içerisinde saymakta ve onu Ebu'l-Huzeyl el-Allâf'ın takipçisi olarak zikretmektedir. Bkz. Kādî ʿAbdulcebbâr, **Fadlu'l-iʿtizâl ve tabakātu'l-Muʿtezile**, s. 297-298. Ayrıca bkz. Zerzûr, s. 159.

93 Örneğin Cuşemî 2/el-Bakara sûresi kapsamında sadece 178. ayetin tefsirini yaparken Taberî'nin ismini, aktardığı bir rivayet sebebiyle zikretmektedir. Bkz. Cuşemî, c. II, s. 199.

Cuşemî ahkam ayetlerinin tefsirinde Hanefî ve Şâfiî mezhebi başta gelmek üzere mezheplerin ilgili ayet üzerine sarf ettikleri yorum, görüş ve içtihatları aktarmakta ve pek çok fakihten nakilde bulunmaktadır. Bu isimler arasında; İmam Ebû Hanîfe (ö. 150/767), İmam Mâlik (ö. 179/795), İmam Şâfiʿî (ö.204/820), İmam Zufer (ö. 158/775), İmam Ebû Yûsuf (ö. 182/798), Hasen eş-Şeybânî (ö. 189/805) ve Hâdî-İlelhak Yahyâ b. Huseyn[94] (ö. 298/911) gibi büyük müçtehitler yer almaktadır. Bu isimlerden ilk elden mi nakilde bulunduğu hususu meçhul olmakla birlikte Cuşemî'nin fukahanın görüşlerini, doğrudan istifade ettiği tefsirlerden hareketle alıntılamış olabileceği ihtimali de söz konusudur. Cuşemî'nin Ebu'l-Hasen ʿAlî b. Mûsâ el-Kummî (ö. 305/917) ve Ebû Bekir er-Râzî el-Cessâs (ö. 370/981) gibi sonraki dönem "Ahkâmu'l-Kurʾân" sahiplerinin eserlerinden istifade etmesi ve tefsirinde bu isimlere yer vermiş olması, söz konusu ihtimali güçlendiren veriler arasında yer almaktadır.

Bunlara ilaveten Cuşemî'nin en önemli kaynakları arasında Arap dil uzmanları ve nahiv bilginleri yer almaktadır. Eserlerinden ve görüşlerinden en çok nakilde bulundukları arasında Halîl b. Ahmed (ö. 175/791), Ebû Bişr Sîbeveyhi (ö. 180/796), Muerric b. es-Sedûsî en-Nahvî (ö. 195/810-11), Ebû Zekeriyyâ el-Ferrâʾ (ö. 207/822), Ebû ʿUbeyde Maʿmer b. el-Musennâ (ö. 209/824 [?]), Mustenîr el-Kutrub (ö. 210/825 civarı), Ebû'l-Hasen el-Ahfeş el-Evsat (ö. 215/830 [?]) ve Zeccâc (ö. 311/923) gibi isimler yer almaktadır. Cuşemî'nin tefsirinde pek çok isme yer vermesi ve bu kişilerden nakillerde bulunması ilk etapta Cuşemî'nin söz konusu kaynaklara sahip olduğu izlenimini uyandırmakla birlikte dolaylı yollardan veya bazı eserler aracılığıyla pek çok isme ve görüşe ulaşmış olabileceği ihtimalini de düşündürtmektedir. Ayetlerdeki kıraat farklılıklarına ya da kıraat imamları tarafından aktarılan okuyuşlara dair başta on dört kıraat imamı olmak üzere şaz kıraatler de dâhil pek çok kıraat hakkında bilgiler vermesi ve kıraat imamlarından nakillerde bulunması Cuşemî'nin bu kabil tefsire yönelik

[94] Hâdî-İlelhak, Yemen'de Zeydîler Devleti'nin kurucusu ve Zeydiyye mezhebinin önde gelen temsilcilerindendir. Fıkhî görüşleri ve fetvaları Yemen'de yayılmış, halkın büyük bir kısmı ona tâbi olmuştur. Yemen'de Zeydiyye'yi kurarak devletin resmî mezhebi haline getirmesi, fıkıh ve kelam konularında kendine has görüşler ortaya koyması sebebiyle bu mezhep ona nispetle Hâdeviyye diye de anılmıştır. Bkz. Saffet Köse, "Hâdî-İlelhak, Yahyâ b. Hüseyin", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, https://islamansiklopedisi.org.tr/hadi-ilelhak-yahya-b-huseyin (24.04.2019).

bilgileri, yorum ve görüşleri dolaylı yoldan yani bazı tefsirler aracılığıyla elde etmiş olabileceği daha muhtemel görünmektedir.

Cuşemî mezhep ayrımı gözetmeksizin pek çok önemli eseri kaynak olarak kullanmaktadır. Tefsiri *et-Tehzîb*'de adlarını zikrettiği müfessirler yanında adını vermediği bazı müfessirlerden de istifade ettiği sanılmaktadır. Söz konusu tefsirler ile kendi tefsiri arasında görülen ciddi benzerliklerin varlığı, bu tefsirlerin Cuşemî'nin gizli kaynakları arasında yer aldığı sanısını meydana çıkarmaktadır. Ebû İshâk es-Saʿlebî (ö. 427/1035) ile Ebû Caʿfer et-Tûsî'nin (ö. 460/1067) tefsirleri bu kabilde değerlendirilebilecek türden olup ayrı bir incelemenin konusunu oluşturmaktadır. Tûsî ve tefsiri "*et-Tibyân fî tefsîri'l-Kurʾân*" bir sonraki bölümde ele alınacağı için bu kısımda Saʿlebî ve tefsiri "*el-Keşf ve'l-beyân ʿan tefsîri'l-Kurʾân*"ın, Cuşemî'nin tefsiri ile irtibatına dair birkaç örnek aktarılacaktır.

Genellikle bir rivayet tefsiri olarak belirtilen *el-Keşf ve'l-beyân*, diğer tefsirlerde olduğu gibi öncelikle Kur'an'ı Kur'an'la, sahabe ve tabiinden gelen rivayetlerle tefsir etmektedir. Tefsirini yaptığı sûrelerin başında genellikle o sûrenin ayet, kelime ve harf sayılarını aktaran Saʿlebî, sûrelerin faziletiyle ilgili rivayetler, kıraat vecihleri, fıkhi meseleler, nahiv ve dilbilimsel izahlara yönelik açıklamalar üzerinde durmakta ve kıssaları aktarırken isrâiliyat menşeli farklı rivayetlerden yararlanmaktadır. Tefsirinin önemli bir diğer özelliği, şeyhi Sülemî'nin (ö. 73/692[?]) etkisiyle tasavvufî yorumlara ve açıklamalara bolca yer vererek işari bir nitelik arz etmesidir.[95] Örneğin 2/el-Bakara sûresinin 186. ayetinin tefsirinde Cuşemî, İbrahim bin Ethem'e dair kısa bir olay aktarmaktadır. Cuşemî'nin tefsirinde zikrettiği bu anekdota, Saʿlebî'nin tefsiri hariç önceki diğer tefsirlerde[96] hiç rastlanılmamaktadır. Söz konusu olayı bire bir aynı ifadelerle aktaran iki müfessir arasında doğrudan bir ilişkinin olabileceği kuvvetle muhtemeldir. (EK: 1.2.3-1)

---

95 Detaylı bilgi için bkz. M. Suat Mertoğlu, "Saʿlebî", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, https://islamansiklopedisi.org.tr/salebi (25.04.2019).

96 Mukātil bin Süleymân, Sanʿânî, Tusterî, Taberî, İbn Ebî Hâtim, Mâturîdî, Cessâs'ın kaleme aldıkları tefsirlerde ve mukaddem tarihli diğer tefsirlerin çoğunda İbrahim bin Ethem'e dair anlatıya rastlanılmamıştır.

İki müfessirin tefsirlerinde yer yer benzerliklerin baş göstermesi, her ne kadar rivayetler noktasında tezahür etse de her iki müfessirin aynı ayetin tefsirlerinde benzer rivayetleri aynı bağlamda kullanmaları önemli bir hususu ortaya çıkarmakta ve Cuşemî'nin ikincil/aracı kaynakları arasında Saʿlebî'nin tefsirinin de yer aldığını göstermektedir. Örneğin 2/el-Bakara sûresinin 21. ayetinin tefsirinde Saʿlebî, mevzu bahis ayetin "Yâ eyyühe'n-nâsu…/Ey insanlar…" şeklinde başlayan ifadesi üzerine "Ey insanlar şeklinde başlayan hitaplar Mekke, 'Ey iman edenler' şeklindeki hitaplar Medine dönemindeki ahaliye yöneliktir." şeklindeki İbn Abbas'tan gelen rivayeti aktarmaktadır. Akabinde bu ayetteki hitabın umumiyet ifade ettiğini belirtmekte ve ayeti tefsir etmektedir. Saʿlebî, ayette geçen "leallekum" ifadesi üzerine Sîbeveyhi'den alıntıda bulunarak "lealle" edatının; ummak (şüphe barındırır) anlamına gelen bir edat olup Allah hakkında kullanıldığında "kesinlik" anlamı taşıdığını aktarmaktadır. (EK: 1.2.3-2) Cuşemî ilgili ayeti kendi tefsirinde izah ederken Saʿlebî'nin tefsirinde aktarılanları benzer şekillerde dile getirmektedir. Ne var ki Cuşemî, söz konusu ayetin tefsirini Saʿlebî kadar kısa tutmamakta uzunca izah etmekte ve farklı açıklamalar ilave etmektedir.

Verilen örneklerde her iki müfessirin tefsirindeki benzerlikler yer yer diğer ayetlerin tefsirinde de görülmektedir. Cuşemî'nin tefsirinde bu kabil benzerliklerin yer almasının temel sebebi; Saʿlebî'nin tefsirinin pek çok rivayet ve yorum malzemesini barındırmasıdır denilebilir. Farklı bir deyişle Saʿlebî'nin tefsirinin, Cuşemî'nin rivayet malzemesine ulaşmak için kullandığı vasıtalardan biri olduğu belirtilebilir.

2. et-Tehzîb fi't-tefsîr'in Tefsir Literatüründeki Yeri

2.1. et-Tehzîb'in Geriye Dönük Bağlantıları

Her yazınsal yapıt, içerisinde yer aldığı entelektüel geleneğin bir ürünü olarak vücut bulur ve o entelektüel geleneğin birikiminden faydalanarak şekil kazanır. Söz konusu yazınsal yapıtın entelektüel birikimden ne ölçüde istifade ettiğinin ortaya çıkarılması, onun entelektüel gelenek içerisindeki yerinin tespitini mümkün kılacaktır. Bu nedenle yazınsal yapıtın literatürdeki yerinin tespiti konusunda onun geriye dönük bağlantılarının irdelenmesi ve bu bağlantıların ilgili yapıtı ne şeklide etkilediğinin gösterilmesi gerekmektedir. Ayrıca yazınsal yapıtın kendinden sonraki nesle etkisinin hangi boyutlarda olduğunun izah edilmesi söz konusu yapıtın o literatür içerisindeki önemini, entelektüel birikime katkısını ve bu katkının tezahürlerini anlaşılır kılacaktır.

Bu kapsamda *et-Tehzîb fi't-tefsîr*'in geriye dönük bağlantısı hususunda öncelikle Cuşemî'nin Muʿtezilî düşüncenin sistemleşmesinde başat rol oynayan üstatları Ebû ʿAlî el-Cubbâî ve Ebû Hâşim el-Cubbâî ile arasındaki irtibat incelenecek, akabinde Muʿtezilî yorum geleneğinin önde gelen isimleri Ebû Muslim el-İsfahânî ve Rummânî'nin Cuşemî'nin tefsirindeki yansımaları ele alınacaktır. Aynı zamanda Muʿtezile'nin en güçlü isimlerinden olan Kādî ʿAbdulcebbâr'dan Cuşemî'nin ne oranda istifade ettiği örnekler eşliğinde açıklanmaya çalışılacak ve son olarak Cuşemî ile Muʿtezilî ve Şiî damardan beslenen Tûsî'nin tefsirlerinde dikkat çeken benzerlikler incelenecektir.

2.1.1. Ebû ʿAlî el-Cubbâî (ö. 303) ve Ebû Hâşim el-Cubbâî (ö. 321)

Basra Muʿtezilesi'nin önde gelen isimlerinden olan Ebû ʿAlî el-Cubbâî, Hûzistan'ın Cubbâ kasabasında 235 (849) senesinde doğmuştur.[97] Devrinin Basra Mu'tezilesi reisi bulunan Ebû Ya'kūb eş-Şahhâm'ın (270/883) ilmi birikiminden istifade etmiş, hocasının vefatından sonra da mezhebin riyasetini üstlenmiştir. Muʿtezile'nin sekizinci tabakasında yer alan Ebû ʿAlî, müntesibi bulunduğu ekole

[97] Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ebî Yaʿkūb İbnu'n-Nedîm, **el-Fihrist**, Rıza-Teceddüd (thk.), Tahran: Marvi Ofset, 1971, s. 218; Yusuf Şevki Yavuz, "Cübbâî, Ebû Ali", **TDV İslam Ansiklopedisi**, https://islamansiklopedisi.org.tr/cubbai-ebu-ali (28.06.2019).

hâkim olan Ebu'l-Huzeyl el-ʿAllâf'ın (ö.235/849) düşünce yapısını yenilenmeye tabi tutarak ekol içerisinde bir sistemleşme sürecini başlatmıştır.[98] Üretken bir isim olarak pek çok eser telif eden Ebû ʿAlî 303 (916) senesinde Askerimukrem'de vefat etmiştir.

Akaide dair yazdığı pek çok eser yanında büyük bir hacme sahip tefsir de yazdığı belirtilen[99] Ebû ʿAlî'nin bu tefsiri, kendisine gelen talepler doğrultusunda yazdığı vurgulanmaktadır.[100] Günümüze müstakil olarak ulaşmamış olsa da bugün eldeki bazı tefsirlerde içerik itibariyle yer aldığı görülmektedir. Mesela Ebû Caʿfer et-Tûsî (ö.460/1067) tefsiri *et-Tibyân*'da, Fahreddîn er-Râzî (ö.606/1210) *Mefâtihu'l-Gayb* adlı tefsirinde Ebû ʿAlî'nin tefsirini kaynak olarak kullanan müfessirlerden bazısıdır. Aynı şekilde Cuşemî'de tefsirinde Ebû ʿAlî'den bolca istifade etmekte ve onun tefsirinden bir hayli yararlanmaktadır.

Muʿtezile'nin önde gelen isimlerinden Ebû Hâşim el-Cubbâî, net olmamakla beraber 277 (890) senesinde Basra'da doğmuştur. Babası Ebû ʿAlî el-Cubbâî vesilesiyle ilmi bir atmosfer içinde yetişerek donanımlı bir bilgin olma fırsatını yakalamıştır. Kādî ʿAbdulcebbâr, Muʿtezile ricali arasında Ebû Hâşim'i dokuzuncu tabakanın ilk sırasında zikretmektedir.[101] Ebû Hâşim, babasının entelektüel mirasını devralarak Muʿtezile kelamının, sistematiğini kazanmasında önemli bir faaliyet sergilemiş ve kendisinden sonra pek çok önemli ismin yetişmesine vesile olmuştur. Kısa ama ilmen bereketli bir ömre sahip olan Ebû Hâşim, 321 (933) senesinde Bağdat'da vefat etmiştir.[102] Vefatının

---

98 İbnu'n-Nedîm, eserinde Ebû ʿAlî'nin Kelam disiplinine dair etkisini izah ederken "*…ve huve'llezî zellele'l-kelâm ve sehhelehû ve yessere mâ saʿube minhu…*" şeklinde ifadeler kullanmaktadır. Onun bu ifadeleri, mevzuların ve meselelerin anlaşılmasında Kelam disiplinin sahip olduğu ağır ve yoğun dilin daha anlaşılır bir zemine çekilmesi ve bu ilmin taşıdığı kısmî zorluğun bir nebze bertaraf edilmesinde Ebû ʿAlî'nin önemli bir rol üstlendiğini anlaşılır kılmaktadır. Bkz. İbnu'n-Nedîm, s. 217; Ebû ʿAlî el-Cubbâî ve Kelam disiplini içindeki yerine dair ayrıntılı bilgi için bkz. Orhan Şener Koloğlu, **Cübbailer'in Kelâm Sistemi**, İstanbul: İsam, 2011, s. 45, 46.

99 Ebu'l-Huseyin el-Malatî, **et-Tenbîh ve'r-red ʿalâ ehli'l-ehvâʾ ve'l-bidʿa**, Muhammed Zeynuhum Muhammed ʿAzb (thk.), Kāhire: Mektebetu Medbûlî, 1993, s. 33. Malatî (ö.377/987) eserinde Ebû ʿAlî'den bahsederken onun, 100 cüzden müteşekkil bir tefsire sahip olduğunu belirtmektedir.

100 Kādî ʿAbdulcebbâr, *Fadlu'l-iʿtizâl ve tabakātu'l-Muʿtezile*, s. 290.

101 Kādî ʿAbdulcebbâr, *a.g.e.*, 304.

102 İbnu'n-Nedîm, s. 222. Hayatı hakkında daha fazla bilgi için bkz. Avni İlhan, "Ebû Hâşim el-Cübbâî", **TDV İslam Ansiklopedisi**, https://islamansiklopedisi.org.tr/ebu-hasim-el-cubbai (28.06.2019).

ardından takipçileri "Behşemiyye" adı altında gruplaşarak, onun görüşlerinin savunuculuğunu yapmışlardır.

Üretken bir müellif olan Ebû Hâşim'in tefsir sahibi olduğuna dair ne Kādî ʿAbdulcebbâr ne de Cuşemî eserlerinde herhangi bir bilgi aktarmaktadır. Ancak Tâcuddîn es-Subkî (ö.771/1370) "*Tabakātu'ş-Şâfiʿiyyeti'l-kubrâ*" adlı eserinde Ebû Yûsuf el-Kazvînî (ö.488/1095) hakkında bilgi verirken onun, içerisinde Ebû ʿAlî ve Ebû Hâşim'in de olmak üzere altmış kadar tefsire sahip olduğunu aktarmaktadır.[103] Celâluddîn es-Suyûtî (ö.911/1505) ise söz konusu tefsiri gördüğünü belirtmektedir.[104] Bununla birlikte hem belli başlı bazı tefsirlerde hem de Cuşemî'nin tefsirinde Ebû Hâşim'e nispet edilen görüşler var olsa da bunların, çoğunlukla kelam konularıyla ilişkili olması, onun müstakil bir tefsire sahip olmasından ziyade bazı kelami meseleler vesilesiyle ayetlere yönelik yorumları olarak anlaşılması daha muhtemel gözükmektedir.

Cuşemî'nin tefsirinde en çok ismi geçen ve birikiminden bir hayli istifade edilen isim Ebû ʿAlî el-Cubbâî'dir. Cuşemî sırf Bakara sûresi kapsamında üç yüzü aşan yerde şeyhi Ebû ʿAlî'nin ismini zikretmekte ve onun ayetlere ilişkin yorumlarına yer vermektedir. Tefsirinde daha çok "el-Maʿnâ" ve "el-Ahkâm" başlıkları altında onun görüşlerine yer verse de pek çok noktada ondan alıntıda bulunmaktadır.

Kelimelerin dilbilimsel izahlarını yaptığı "el-Luga" başlığı altında Cuşemî, Ebû ʿAlî'nin kelimelere yönelik açıklamalarında bazen ona katıldığını belirtmekte ve çoğu kez herhangi bir değerlendirmede bulunmadan onun açıklamalarını aktarmaktadır. 2/el-Bakara sûresinin 86. ayetinde geçen "yunsarûn/ en-nusret" ibaresinin izahını yaparken Cuşemî, Ebû ʿAlî'nin, "Allah'ın müminlere karşı yardımının onlar için sevap teşkil ettiği" şeklindeki yorumunu aktarmakta ve bu yorumu doğru olarak nitelemektedir. (EK: 2.1.1-1) Aynı sûrenin 193. ayetinin tefsirini yaparken Cuşemî, ayette geçen "onlarla fitne kalmayıncaya değin savaşın" ifadesinde yer alan "fitne" kelimesinin izahında Ebû ʿAlî'den istifade etmektedir. Ancak onun yaptığı yorum üzerine herhangi

---

103 Tâcuddîn es-Subkî, **Tabakātu'ş-Şâfiʿiyyeti'l-kubrâ**, Mahmûd Muhammed et-Tanâhî ve ʿAbdulfettâh Muhammed el-Hulv (thk.), Kāhire: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-ʿArabiyye, 1964, c. V, s. 122.

104 Suyûtî, **Tabakātu'l-Mufessirîn**, ʿAlî Muhammed ʿUmer (thk.), Kāhire: Mektebetu Vehbe, 1976, s. 103.

bir değerlendirmede bulunmamaktadır. Ebû ʿAlî ayette fitne olarak ifade edilen şeyin küfür anlamına geldiğini, fitnenin helake sebebiyet vermesi gibi küfrün de helake sebebiyet vereceğini belirtmekte ve iki ifade arasındaki ilişkiye değinerek kelimenin anlaşılmasına katkı sağlamaktadır. (EK: 2.1.1-2)

Cuşemî'nin Ebû ʿAlî'den istifade ettiği noktalardan bir başkası "en-Nazm" ve "el-Kirâe" başlıkları altında gerçekleşmektedir. 2/el-Bakara sûresinin 148. ayetinin tefsirinde farklı kıraatlerden bahsederken Cuşemî, Ebû ʿAlî'nin ayette geçen "muvellîha" şeklindeki okuyuş yerine "muvellâha" kıraatini tercih ettiğini belirtmektedir. Böylelikle bu kıraat, muradın doğrudan Müslümanlara yönelik olduğunu gösterecektir. Bu ayetin önceki ayetle bağlantısı hususuna dair görüşleri zikrederken Cuşemî, Ebû ʿAlî'nin, "Her müslüman toplum için bir yön/kıble vardır. Öyleyse ey Müslüman toplulukları, hayırlarda yarışın." şeklinde bir tevile gittiğini ve bu ayetin hitabının Müslümanların dışındaki kimselere yönelik olmadığını, şayet öyle olsaydı hak ile batıl arasında ayrıma gidilmesi gerektiğini belirttiğini aktarmaktadır. (EK: 2.1.1-3)

Cuşemî, asıl iyiliğin doğu veya batıya yönelmekle alakasının bulunmadığını, gerçek iyiliğin Allah'ın emirlerine uymakla gerçekleşeceğini bildiren 2/el-Bakara sûresinin 177. ayetinin tefsirini yaparken "el-İʿrâb" başlığı altında ayette "es-sâbirîne" şeklinde mansub olarak yer alan kelimenin izahını Ebû ʿAlî'den yararlanarak ortaya koymaktadır. Bu hususta Ebû ʿAlî, bir sözün uzaması sebebiyle cümle içerisinde irab değişikliğine gidilmesinin Arapların söylemlerinde mevcut olduğunu burada da benzer bir durumun gerçekleştiğini zikretmektedir. Cuşemî, "el-Maʿnâ" başlığı altında Ebû ʿAlî'nin, mevzu bahis ayetin Yahudiler ve Hristiyanlara hitap ettiğini, kendi şeriatlarında kabul edilen yönlere/kıbleye doğru yönelmelerinin Allah katında iyilik olarak nitelenemeyeceğini, zira bu hükümlerin gelen yeni şeriatla nesh edildiğini ve gerçek iyiliğin iman ederek Allah'ın zikrettiği hususları gözetmekle gerçekleşeceğini belirttiğini aktarmaktadır. Benzer bir örnek, aynı sûrenin 66. ayetinin tefsirinde de yer almaktadır. Ayette "biz bunu ibretlik bir ceza kıldık/fe-ceʿalnâhâ nekâlen" şeklinde geçen ifadedeki "ha" zamirinin nereye raci olduğuna dair görüşleri aktarırken Cuşemî, Ebû ʿAlî'nin bu zamiri bir önceki ayette bahsedilen Cumartesi yasağını çiğneyen topluma yönelttiğini aktarmaktadır. (EK: 2.1.1-4)

Ayetlerin sebebi nüzullerine dair önemli malumatlar aktaran Ebû ʿAlî'den istifade ederken Cuşemî, onun sebebi nüzul rivayetlerine dair tercihlerine, şahsi görüşlerine bazen yer vermekte ve yer yer ona katılıp katılmadığını belirtmektedir. Örneğin 2/el-Bakara sûresinin "Vay o kimselerin haline ki kendi elleri ile yazdıklarını sonradan bu, Allah'tandır diyerek az bir paha karşılığında satarlar…" ifadelerini içeren 79. ayetini ele alırken bu ayetin nüzul sebebine dair rivayetleri aktarmaktadır. Ayetin, Yahudi din adamları ve ulemasının yapmış oldukları tahrifata ilişkin olarak indiğini, bağlama uygun olması sebebiyle bu rivayetin daha evla olduğunu ve Ebû ʿAlî'nin de bu rivayeti tercih ettiğini zikretmektedir. Benzer bir örnek, Hz. Musa'dan istenen abartılı isteklerin Hz. Muhammed'den istenmemesi gerektiği mesajını veren 2/el-Bakara: 108. ayetin, inzal edilme sebepleri aktarılırken de görülmektedir. Ancak Cuşemî, Ebû ʿAlî'den yapmış olduğu bu alıntıda herhangi bir değerlendirmede bulunmamaktadır. Ebû ʿAlî, bir topluluğun Hz. Peygambere gelerek ondan tıpkı Müşriklerin sahip olduğu, kutsal addedip tapındıkları "zâtu envât" adında bir ağacın meydana getirilmesi gibi aykırı ve abartılı şeyler istemeleri üzerine ayetin indiğini aktarmaktadır. (EK: 2.1.1-5)

Cuşemî, Safa ve Merve tepelerinin hac ve umre ibadetleri için birer şiar olduğunun belirtildiği 2/el-Bakara: 158. ayetin iniş sebepleri içerisinde öncelikle İbn Abbas'tan gelen rivayeti zikretmekte ve ardından bu rivayet üzerine Ebû ʿAlî'nin yapmış olduğu yorumu aktarmaktadır. Cuşemî, Ebû ʿAlî'nin yorumuna dair değerlendirme yapmaksızın onun, "Safa ve Merve'de kâfirlerin taptığı putlar bulunmaktaydı ve Müslümanlar tavaf ettiklerinde bu durumdan rahatsız oluyorlardı. Bu ayet ise Mekke fethinden önceki sene Hudeybiye'den sonra gerçekleşen umre hakkında inmiştir." şeklindeki yorumunu aktarmayı yeğlemektedir. Aynı sûrenin 191. ayetinin iniş sebebini zikrederken Cuşemî, Ebû ʿAlî'den nakilde bulunarak bu ayetin, kâfirlerden birisinin haram ayda öldürüldüğünü ve bunun üzerine müminlerin bu durumu kınadıklarını (veya kınandıklarını), bu olay neticesinde Allah'ın din mevzu bahisken fitnenin, müşriklerin haram ayda öldürülmesinden –sakıncalı olsa da- daha tehlikeli olduğu bilgisini verme maksadıyla indirdiğini zikretmektedir. (EK: 2.1.1-6)

Göklerin ve yerin gerçek sahibinin Allah Teâlâ olduğu ve ondan başka veli ve yardımcının bulunmadığı belirtilen 2/el-Bakara sûresinin 107. ayeti vesilesiyle Cuşemî,

Ebû ʿAlî'den hareketle bu ayetin muhatabının Hz. Peygamber ve müminler olduğunu aktarmaktadır. Ayrıca bu ayet ile üç temel hususa dikkat çekildiğini belirtmektedir. Bunlardan ilki; Allah'ın gazabı ve azabından sakınmak gerektiği, aksi durumda hiç kimsenin bunu savuşturmaya gücünün yetmeyeceği olup ikincisi, başka birinin yardımının olması söz konusu değilken müminlerin, Allah'ın yardımının onlarla olması sebebiyle kendilerini teskin etmeleridir. Son olarak ise kendi halleri ile ehli küfrün hali arasında ayrım yapılarak kendilerinin övgüye, onlarınsa yergiye müstahak olduklarının bilinmesi gerektiğidir. (EK: 2.1.1-7)

2/el-Bakara sûresinin 124. ayetinde Allah Teâlâ'nın, Hz. İbrahim'i sınadığı ve onu insanlara önder (imam) kılacağı, bunun üzere Hz. İbrahim'in kendi soyundan da önderlerin gelmesini talep ettiği zikredilmektedir. Cuşemî, İmamet mevzusunda bu ayeti delil olarak kullananlara karşı çıkmakta ve bu konuda ayette belirtilen "imam" lafzı ile kast edilenin nübüvvet olduğunu açıklamaktadır. Hz. İbrahim'in soyundan peygamberlerin gelmesini, duasının kabul olduğuna yormakta, bu noktada Ebû ʿAlî'nin yorumlarını aktarmakta ve onunla aynı görüşü taşımaktadır. (EK: 2.1.1-8)

Yer yer Ebû ʿAlî'ye katılmadığı noktalar olsa da genellikle benzer kanaatleri taşıdığı görülen Cuşemî'nin ondan alıntıda bulunmaktan geri durmaması, Ebû ʿAlî'nin günümüze ulaşmayan tefsirinden parçaları, kendi tefsirinde ihtiva etmesi nedeniyle "*et-Tehzîb fi't-tefsîr*"i mühim bir noktaya taşımaktadır. Örneğin, Kur'an'da neshin varlığını kabul eden Ebû ʿAlî ile aynı düşüncede olan Cuşemî, 2/el-Bakara sûresinin 217. ayetini yorumlarken Ebû ʿAlî'nin, haram ayda ve Mescid-i Haram çevresinde savaşmanın büyük bir günah olduğu, lakin bu ayetin mensuh addedildiği şeklindeki yorumunu aktarmakta ve bu görüşe katıldığını vurgulamaktadır. Aynı sûrenin 189. ayetinin tefsirini yaparken Cuşemî, ayette zikredilen "evlere arkalarından girme" hususunun Ebû ʿAlî tarafından bir darbı mesel olarak açıklandığını ve kast edilen anlamın "iyiliğin doğal bir veçheyle gerçekleştirilmesi" şeklinde belirtildiğini aktarmakta ve bu yorumu onamaktadır. (EK: 2.1.1-9)

Cuşemî, Ebû ʿAlî'ye nazaran Ebû Hâşim'e tefsirinde çokça yer vermemektedir. Nitekim 2/el-Bakara sûresi özelinde onun ismini elliye yakın yerde zikretmekte ve görüşlerine yer vermektedir. Cuşemî özellikle "el-Luga" ve "el-Ahkâm" başlıkları

altında Ebû Hâşim'den istifade etmekte ve onun yorum ve görüşlerini, ayetlerde geçen kelimelere yönelik yaptığı izahları aktarmaktadır. Cuşemî, "el-Luga" başlığı altında Ebû Hâşim'den yararlanırken ayetlerdeki bazı kelimelerin izahını vermekte ve yer yer lafzi anlamı aşarak ilgili kelimenin kelam terminolojisi içerisinde taşıdığı anlama da değinmektedir. Bu noktada Ebû Hâşim'in açıklamaları onun için önemli bir veri olmaktadır.

Diğer noktalarda da Ebû Hâşim'den istifade eden Cuşemî, bazen yapmış olduğu alıntılarda ona katıldığını vurgulamakta, çoğunlukla da herhangi bir değerlendirmede bulunmaksızın yapılan izahı aktarmakla yetinmektedir. Mesela Hz. Âdem ve eşinin yasaklı ağaca yaklaşmamaları gerektiği, aksi durumda zulmedenlerden olacakları uyarısının yapıldığı 2/el-Bakara sûresinin 35. ayetindeki "ez-zulm" ifadesinin; bir hakkın kısıtlanması, haksız yere başkasına zarar verilmesi gibi anlamlar taşıdığını, şer'an günah işleyen birisine zalim denilebileceğini hatta küçük günah sahibi için "zâlimun li-nefsihi/ kendisine zulmeden" terkibinin kullanıldığını aktarmaktadır. Bu noktada Cuşemî, Ebû Haşim'in böylesi bir terkibin söz konusu o kişi için "işlediği küçük günahının cezası karşılığınca kendisini sevaptan mahrum bırakmış olmasından ötürü kullanıldığı" şeklindeki yorumunu aktarmakta ve ona katılmaktadır. (EK: 2.1.1-10)

Aynı ayetin tefsirine devam eden Cuşemî, "el-Maʿnâ" başlığı altında ayette zikri geçen cennetin mevcudiyeti ve nerede yer aldığı hususunda zikredilen yorumları aktarırken Ebû Hâşim'in; "Bu cennet, Huld cenneti olmayıp semada yer alan dünya cennetlerinden bir cennettir. Zira Huld cennetinin nimetleri ebedidir ve orada mükellefiyet yoktur." şeklindeki açıklamasını zikretmektedir. Bu mevzuyu ileriki ayetlere de taşıyan Cuşemî, 25. ayetin tefsirini yaparken Ebû Hâşim'in, cennetin hâlihazırda yaratılmış olmadığını, yaratılmış olsaydı kıyametle birlikte her şey gibi onun da yok olacağını belirttiğini ve cennetin kıyametten sonra yaratılacağı sonucuna ulaştığını aktarmaktadır. Cuşemî, Ebû Hâşim'in yorumu da dâhil, söz konusu cennet üzerine yapılan yorumları muhtemel olarak zikretmekte ve herhangi bir tercihte bulunmamaktadır. (EK: 2.1.1-11)

Cuşemî, Yahudilere hitaben, iddialarında samimi iseler ölümü temenni etmeleri gerektiğini vurgulayan 2/el-Bakara sûresinin 94. ayetinin tefsirinde "et-temennî" ifadesini açıklarken iki görüş aktarmaktadır. İlk görüşe göre temenni, lafzi bir yapıya sahipken Ebû Hâşim'in kabul ettiği ikinci görüşe göre "içsel/kalbî" bir nitelik taşımaktadır. Cuşemî, Arapça'da yer alan "leyte" ifadesinin bir temenni edatı olduğunu belirterek Ebû Hâşim'e katılmamaktadır. Buna göre bir şeyi temenni etmek kalben olmaktan daha çok dile getirilen ve söze dökülen bir hususiyet arz etmektedir. (EK: 2.1.1-12) Benzer bir yaklaşımı sûrenin 154. ayetinde de sergileyen Cuşemî, ayette yer alan "emvât/el-mevt" ifadesinden hareketle kelimeyi iki farklı yorum üzerinden açıklamaktadır. İlk görüşe göre "el-mevt/ölüm", "el-hayat/canlılığın" karşıt anlamı olarak açıklanmaktadır. Ebû Hâşim'e isnat edilen diğer görüşte ise, "canlılığın yokluğu" şeklinde izah edilmektedir. Ancak Cuşemî ilk görüşü, ayetin bağlamına daha uygun olması ve ayetlerde çoğunlukla ölüm ve hayatın bir arada zikredilmesi sebebiyle Ebû Hâşim'in görüşüne tercih etmektedir. (EK: 2.1.1-13)

2/el-Bakara sûresinin 235. ayetinin son kısmında Allah Teâlâ, "Gafûr" ve "Halîm" olarak nitelenmektedir. Bu mevzuda Cuşemî, "el-hilm" nitelemesinin Allah'ın sıfatı mı yoksa fiili mi olduğu konusunda farklı görüşlerin bulunduğunu aktarmaktadır. Kendisiyle aynı kanaati taşıyan Ebû Hâşim'in görüşüne yer vererek 'hilm'in, "Allah'ın bir fiili olduğu ve cezayı gerektiren bir eylemin yapılması neticesinde Allah'ın müsamaha kabilinden bu cezayı ertelemesi" anlamını taşıdığını aktarmaktadır. Ayrıca Cuşemî, mağfiret ile hilm arasında bir ayrıma giderek hilmin mağfiret olmadığını, mağfiretin 'cezanın kaldırılması' hilmin ise sadece bir 'ertelemeyi' imlediğini belirtmekte ve meseleyi anlaşılır kılmaktadır. (EK: 2.1.1-14)

Cuşemî 2/el-Bakara sûresinin 22. ayetinin tefsirinde bazı farklı hususlara temas etmektedir. Bunlardan biri dünyanın şeklinin nasıl olduğu ile alakalıdır. Küresel ya da düz olduğuna dair farklı görüşleri aktarırken Ebû Hâşim'in, dünya için her iki özelliğin de olabilirliğini tasvip ettiğini aktarmaktadır. Devamında farklı bir konuya geçen Cuşemî, ayette zikredilen Allah'ın gökten su indirip onunla mahlûkata rızık olarak türlü türlü meyveler çıkardığı hususu üzerine Allah'ın fiillerinin, bir sebebe bağlı olarak mı gerçekleştiği mevzusunda yapılan farklı yorumlara değinmektedir. Ebû Hâşim'in, Allah'ın bir sebebe binaen fiilde bulunmasını arazların bir mahale gereksinim duymaları

gibi anlaşılması gerektiğini ve sebepli eylemin olası olduğunu belirttiğini aktaran Cuşemî, bu noktada Ebû Hâşim'e katılmakta ancak sebebe binaen fiillerin gerçekleşmesini, âdetullah kapsamında değerlendirerek bunun bir zorunluluk ifade etmediğine işaret etmektedir. (EK: 2.1.1-15)

Cuşemî 2/el-Bakara sûresi 86. ayet sebebiyle "el-hiffe/hafiflik" ifadesini açıklarken hafifliği, lâzım iʿtimâd kategorisinde değerlendiren Ebû Hâşim'in yorumunu aktarmakta ve cisimlerin parçaları denk olsa bile ağırlıklarının farklılık gösterebildiğine vurgu yaparak Ebû Hâşim'in görüşünü onaylamaktadır.[105] (EK: 2.1.1-16)

Cuşemî 2/el-Bakara sûresinin 37. ayeti vesilesiyle tövbe mevzusuna değinmektedir. Bu mevzuda Ebû ʿAlî ve Ebû Hâşim, temelde benzer kabullere sahip olmakla beraber bazı noktalarda farklı kanaatler taşımaktadırlar. Ebû ʿAlî ve Ebû Hâşim'e göre tövbe etmek kişiye vaciptir. Kişinin cezayı (ʿikāb) hak etmesi onun için bir zararı ifade eder. Kişinin bu zararı tövbe ederek ortadan kaldırması ise mümkündür. Bu sebeple tövbe etmek kişi üzerine vacip olmaktadır. Geçerli bir tövbe ise cezayı zorunlu olarak kaldıracaktır. Ebû Hâşim tövbede "pişman olmak ve kararlılık" şeklinde iki temel unsurun bulunması gerektiğini düşünmektedir. Ancak geçerli bir tövbe olması için iki unsurun birlikte bulunmasını, aksi durumda şartlar sağlanmadığından tövbenin geçerli olmayacağını ileri sürmektedir. (EK: 2.1.1-17a)

Ebû Hâşim'in üzerinde durduğu temel noktalardan birisi de kişinin işlediği bir günahtan "kabih olması sebebiyle" pişmanlık duyması gerektiğidir. Başka bir sebepten dolayı pişmanlık duyması o kişinin tövbesini makbul kılmayacaktır. Bundan dolayı o, kişinin bir günahı işlerken aynı zamanda farklı bir günahtan tövbe etmesini çelişki olarak görmekte ve bu tür bir tövbeyi caiz bulmamaktadır. Zira kişi işlediği günah her neyse kabih olmasından dolayı tövbe eder, etmelidir. Kabih bir davranıştan pişmanlık duyup, kabih bir davranışı gerçekleştirmek kendi içinde bir çelişkidir. Küçük günah için tövbe etmenin gerekliliğine bu bağlamda değinen Ebû ʿAlî, aklen ve sem'an bu

[105] Kelam konuları içerisinde yer alan önemli terimlerden biri olan "iʿtimâd", cisimlerde sürekli var olan hareket (potansiyel hareket) eğilimini ifade eder. Lâzım ve Mücteleb iʿtimâd olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Lâzım iʿtimad cisimlerdeki ağırlık ve hafifliktir. Yani, ağır cismin aşağıya doğru (taş), hafif cismin yukarı doğru (ateş) hareketidir. Mücteleb iʿtimâd ise bunlar dışındaki iʿtimâdlara denilmektedir. Bkz. Koloğlu, s. 149-150.

tövbenin vacip olduğunu düşünmekte iken Ebû Hâşim, aklen vacip olmamakla birlikte sem'an vacip olmasını engelleyecek bir durumun bulunmadığını belirtmektedir.[106] (EK: 2.1.1-17b)

Ebû ʿAlî ve Ebû Hâşim'in görüşleri ile Cuşemî'nin 2/el-Bakara sûrenin 35. ayetinin tefsirini yaparken serdettiği yorumlar karşılaştırıldığında Cuşemî'nin bu mevzuda Ebû Hâşim'e daha yakın durduğu gözlenmektedir. Günahlardan dolayı tövbe etmenin vacip olduğunu belirtirken Cuşemî, kul tövbe ettikten sonra Allah'ın ona rahmetiyle muamele ederek tövbesini kabul edeceğinden bahsetmekte ve her iki isimle de benzer kanaatleri taşımaktadır. Ancak Cuşemî'ye göre tövbenin bazı şartları vardır; günahta ısrar etmeksizin tövbeyi geciktirmemek ve gerçek bir tövbenin sözde olmaktan ziyade hususi bir pişmanlığı ve yakarışı içermesi gerekmektedir.

Küçük günahlardan (es-sagîra) tövbe etme hususunda bu tövbenin, aklen vacip olduğunu düşünen Ebû ʿAlî'nin yanında yer almayan Cuşemî, Ebû Hâşim'e katılmakta ve aklen bir vucûbiyet olmadığını ama sem'an tövbe etmenin vacip olduğunu zikretmektedir. Tövbenin kabulü konusunda ihtilafın vaki olduğunu belirtirken "şeyhlerimiz dediler ki" diyerek dini teklifin ifade ettiği anlam ve mantık gereği, kulun cezadan (ʿikāb) kurtulması gerektiğini yani bunun imkân açısından gerekli olduğunu, tövbenin kabul edilmeme durumunun doğru ve olası olmadığını aktarmaktadır. Ayrıca bir günahı işlerken başka bir günahından dolayı tövbe eden kişinin durumuna değinen Cuşemî, bu konuda farklı yorumların yapıldığını zikretmekte ve Ebû ʿAlî'nin bu durumu caiz olarak belirttiğini, Ebû Hâşim'in ise böyle bir şeyin tövbe için engel teşkil ettiğini düşündüğünü aktarmaktadır. Çünkü Ebû Hâşim'e göre tövbe, kişinin kendi günahlarının (li-kubhihi) tamamı için söz konusu olmaktadır. (EK: 2.1.1-17c)

Sonuç olarak Cuşemî hem Ebû ʿAlî'den hem de Ebû Hâşim'den pek çok noktada ayetlerin tefsirini yaparken istifade etmekte ve onların kelam öğretilerini benimsemektedir. Ebû Hâşim'den istifadesine bakıldığında özellikle lügat kısmında kelimelerin Kelam literatüründe kazandığı anlamları aktarırken yararlandığı ve kelami meselelere değinirken onun görüşlerine yer verdiği görülmektedir. Özellikle Ebû

106 Kologlu, s. 387-390.

ʿAlî'nin tefsirinden hem rivayetlere ulaşma noktasında hem de kelami meselelere dair Muʿtezilî geleneğin yorumlarına ulaşma noktasında çok yönlü yararlandığı anlaşılan Cuşemî'nin genel anlamda Muʿtezilî tefsir birikimini eserine taşıyarak bu zenginliği aktardığı görülmektedir.

2.1.2. Ebû Muslim el-İsfahânî (ö. 322)

Başta Kelam ve Tefsir olmak üzere diğer İslami ilimlerde de behresi olan Ebû Muslim Muhammed b. Bahr, 254 (868) yılında İsfahan'da doğmuştur. Muʿtezile mezhebi içerisinde önemli bir isim olarak tebarüz etmesiyle birlikte Abbâsî devlet idaresinde kâtiplik ve valilik yapmıştır.[107] Muʿtezile ricali arasında sekizinci tabakada sayılan[108] Ebû Muslim el-İsfahânî'nin Bağdat veya Basra Muʿtezilesi içerisinde yer aldığına dair bir malumat söz konusu değilken bazı araştırmacılar onun, Ebu'l-Kāsim el-Belhî (ö.319/931) ile çoğu noktada müşterekliği sebebiyle Bağdat Muʿtezilesi içerisinde addedilebileceğini belirtmektedirler.[109] Ebû Muslim el-İsfahânî, 322 (934) yılında vefat etmiştir.

Kādî ʿAbdulcebbâr (ö.415/1025), *et-Tabakāt*'ında Ebû Muslim el-İsfahânî hakkında "Çoğu ilme vakıf olup tefsir sahibidir.[110]" şeklinde bilgi vermektedir. İsfahânî'nin tefsiri hakkında bilgi veren İbnu'n-Nedîm eserinde bu tefsirin adını "*Câmiʿu't-teʾvîl li muhkemi't-tenzîl*" şeklinde aktarmaktadır.[111] Eserlerinin günümüze

---

107 Hayruddîn ez-Ziriklî, c. VI, s. 50. Hayatı hakkında daha fazla bilgi için bkz. Lütfullah Cebeci, "İsfahânî, Ebû Müslim", **TDV İslam Ansiklopedisi**, https://islamansiklopedisi.org.tr/isfahani-ebu-muslim (28.06.2019).

108 Kādî ʿAbdulcebbâr, *a.g.e.*, s. 299.

109 Mustafa Öztürk, **Kur'an'ın Mu'tezilî Yorumu Ebû Müslim el-İsfahânî Örneği**, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2008, s. 83.

110 Kādî ʿAbdulcebbâr, *a.g.e.*, s. 299.

111 İbnu'n-Nedîm, c. I, s. 151. Söz konusu tefsirin adı, bazı kaynaklarda ise "*Şerhu teʾvîli'l-Kurʾân ve tefsîri meʿânîhi*" şeklinde geçmektedir. Bkz. Mûsâ b. Caʿfer İbn Tâvûs, **Saʿdu's-suʿûd li'n-nufûs**, Fâris Tebrîziyân (thk.), Kum: Kitâbhâne-i Milliyi Îrân, 1959, s. 446. Günümüze ulaşamayan bu tefsirin, on dört cilt olduğu belirtilmektedir. Bkz. Suyûtî, **Bugyetu'l-vuʿât fî tabakāti'l-lugaviyyîn ve'n-nuhât**, Muhammed Ebu'l Fadl İbrâhîm (thk.), Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1979, s. 59. Kādî ʿAbdulcebbâr bu eser için "Diğerlerine nazaran onun tefsirinde kavramlar yerinde kullanılmış olup tefsirinin akıcılığı ve anlaşılırlığı ise gayet iyi seviyededir." ifadelerini kullanmaktadır. Bkz. Kādî ʿAbdulcebbâr, *a.g.e.*, s. 323.

ulaşamaması sebebiyle Ebû Muslim el-İsfahânî'nin hangi alana dair eserlere ve nasıl bir düşünce dünyasına sahip olduğunu tespit etmek mümkün gözükmemekle birlikte Ebû Caʿfer et-Tûsî (ö. 460/1067), Hâkim el-Cuşemî, Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) gibi ilim ehlinin, eserlerinde yapmış oldukları alıntılar ve Ebû Muslim el-İsfahânî'ye nispet edilen görüşler onun tefsir literatüründeki yerine dair bazı malumatları yakalama imkânını sağlamaktadır.[112]

Tabakat kitaplarında karşılaşılan "cedelci" nitelemesinin, kendisine atfedilen görüşler ve rivayetler vasıtasıyla da doğrulanabileceği Ebû Muslim el-İsfahânî'nin tefsirinin (tefsirine dair aktarılanların) içeriğine bakıldığında -Kelamcı kişiliğinin etkisiyle olsa gerek- üslubunun diyalektik oluşu, mantıkî izahlarda bulunması, edinilmiş genel kanaatlerin aksine görüş ve yorum belirtmesi,[113] ayetleri başka ayetlerle ilişkilendirerek açıklamaya çalışması, fesâhat ve belâgati önemsemesi, ayetlerin nüzul sebeplerini dikkate alması onun usulüne dair öncelikle beliren özellikler arasında belirtilmektedir.[114] Tefsirinde başvurduğu kaynaklar arasında; Katâde (v.117/735), İbn İshâk (v.151/768), Ebû Bekir el-Esamm (v.200/816) ilk planda beliren isimlerdir.

Cuşemî, tefsirinde takip ettiği sistematik yöntemde İsfahânî'den fazlaca yararlanmakta, açtığı başlıkların çoğunda onun ismini zikredip görüşlerine yer vermektedir. Cuşemî, ayetlerin tefsirini yaparken ilgili ayet hakkında yapılan yorumları genellikle herhangi bir tenkit veya tercihte bulunmadan aktarmayı yeğlemektedir. Bu

---

112 Bu hususa dair birkaç ciddi çalışma ortaya konulmuş olup bunlardan ilki; Saʿîd el-Ensârî tarafından gerçekleştirilen, Fahreddîn er-Râzî'nin Ebû Muslim el-İsfahânî'den naklettiği görüşleri derlemesiyle oluşturduğu "*Multekātu Câmiʿi't-teʾvîl li-muhkemi't-tenzîl*" adlı eserdir. Bir diğeri ise Hudr Muhammad Nabha tarafından derlenen "*Câmiʿu't-teʾvîl li muhkemi't-tenzîl*" adlı eserdir. Araştırmacı bu eseri ortaya koyarken Ebû Muslim el-İsfahânî'ye atfedilen görüşleri, Fahreddîn er-Râzî'nin *Tefsîru'l-kebîr*'i, Ebû Caʿfer et-Tûsî'nin *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kurʾân*'ı, Şerîf el-Murtazâ'nın (v.486/1044), *Tenzîhu'l-enbiya ve'l-eimme*'si, Ebû ʿAlî et-Tabersî'nin (v.548/1154) *Mecmeʿu'l-beyân fî tefsîri'l-Ḳurʾân*'ı ve İbn Tâvûs'un (v.664/1266), *Saʿdu's-suʿûd* adlı eserleri içerisinden toplayarak meydana getirmiştir. Son olarak da yaptığı bu derlemeye, Ebû Muslim el-İsfahânî'nin tefsirinden parçalar taşıması hasebiyle tefsirin kendi ismini başlık olarak vermeyi yeğlemiştir.

113 Örneğin Tefsir geleneği içerisinde genel bir kabul gören "Kur'an'da neshin varlığı" hususuna dair İsfahânî farklı bir kanaat izhar etmektedir. Bkz. Lütfullah Cebeci, "İsfahânî, Ebû Müslim", **TDV İslam Ansiklopedisi**, https://islamansiklopedisi.org.tr/isfahani-ebu-muslim (28.06.2019).

114 Ebû Muslim el-İsfahânî'nin tefsir anlayışına dair daha fazla bilgi için bkz. Öztürk, s. 85-166.

durumdan ötürü İsfahânî'den aktardıkları üzerine çoğu kez yorum yapmamakta ve sadece onun ne dediğini aktarmakla yetinmektedir.

Ayetlerdeki kelimelerin irab durumlarına dair yer yer İsfahânî'nin görüşünü aktaran Cuşemî, bazen onunla aynı noktada durmaktadır. 2/el-Bakara sûresinin 21. ayetini yorumlarken "umulur ki/ leʿalle" edatının anlamına dair bazı görüşler zikretmekte ve bunlar arasında bu edatın "key/ için" anlamında veya "temenni/ umut verme" anlamında olabileceğini aktarmaktadır. Ebû Muslim el-İsfahânî'nin de içinde bulunduğu bir grup âlim tarafından ikinci sırada zikredilen anlamın tercih edildiğini belirtmektedir. Daha sonra Cuşemî, kendi tercihini ilgili açıklamanın devamında gelen "el-Ahkâm" başlığı altında belirtmekte ve ilk zikrettiği görüşü tercih ederek ona katılmamaktadır. (EK: 2.1.2-1)

Cuşemî tefsirinde "el-Luga" gibi diğer başlıklar altında da İsfahânî'den istifadesini sürdürmekte ve onun kelimelerin izahına dair yapmış olduğu açıklamaları aktarmaktadır. Bu tür kelime izahlarına bakıldığında İsfahânî öncelikle ilgili kelimenin hangi baptan olduğunu belirtmekte ve o kelimenin kalıbıyla benzeşme gösteren kelimeleri örnek kabilinden zikretmektedir. Örneğin 2/el-Bakara sûresinin 158. ayetini izah ederken Cuşemî, ayette yer alan "et-tetavvuʿ" kelimesini İsfahânî'den yararlanarak açıklamaktadır. (EK: 2.1.2-2) Aynı şekilde 2/el-Bakara sûresinin 176. ayetinin tefsirinde "el-ihtilâf" kelimesinin dilbilimsel izahını yaparken İsfahânî'den nakilde bulunmaktadır. (EK: 2.1.2-3)

Cuşemî "en-Nuzûl" başlığı altında kimi zaman İsfahânî'nin tercih ettiği nüzul sebeplerini belirtmekte ve yer yer tenkide tabi tutmaksızın onun yorumlarını aktarmaktadır. Nitekim Cuşemî, Yahudiler ve Hristiyanların birbirlerine karşı yönelttikleri inançsızlık iddiasından bahseden 2/el-Bakara sûresinin 113. ayetinin, Necran'dan gelen bir Hristiyan heyet ile Hz. Muhammed'in döneminde yaşayan Yahudi bilginleri arasında gerçekleşen münakaşa neticesinde indiğini belirten rivayeti aktarırken bu hususta İsfahânî'nin, "bu ayette zikredilen Yahudi ve Hristiyanların, Hz. Muhammed'in döneminden çok önce yaşayanlar olduğu ve ayette geçen 'lâ yeʿlemûn/ bilmeyenler' ifadesinden maksadın ise Hz. Peygamber dönemindeki kişilere matuf

olduğu" şeklindeki görüşünü aktarmaktadır. Neticede Cuşemî doğrudan bir tercihte bulunmaksızın hem onun tercihini hem de yorumunu zikretmektedir. (EK: 2.1.2-4)

Cuşemî, 2/el-Bakara sûresinin 89. ayetinin tefsirinde bir takım kimselerin Hz. Muhammed'in peygamber olarak gönderilmesini kabullenememeleri üzerine ayetin indiğini zikrederken İsfahânî'nin bu ayetin Yahudilere hitap ettiğini ve onların haset kaynaklı inkarcı tutumlarına karşılık indiğini belirttiğini aktarmaktadır. (EK: 2.1.2-5) Aynı şekilde Cuşemî, 2/el-Bakara sûresinin 219. ayetinin iniş sebebine dair rivayetleri aktarırken İsfahânî'nin belirttiği görüşü zikretmekte ve onun yorumlarını aktarmayı önemsemektedir. (EK: 2.1.2-6)

"en-Nazm" başlığı altında Cuşemî, bazen ayetlerin birbiriyle alakasına bazen de tek bir ayetin kendi iç uyumuna, anlamsal bütünlüğüne dair nakillerde bulunmakta ve bu alanda sıklıkla İsfahânî'nin görüşlerine yer vermektedir. 2/el-Bakara sûresinin 189. ayetinin tefsirinde kıraat ve irab durumları gibi hususları zikrettikten sonra Cuşemî, ayetin kendi iç uyumu veya diğer ayetler ile irtibatına yönelik bazı görüşleri aktarırken İsfahânî'nin yorumuna yer vermektedir. Cuşemî, evlere arkalarından girmenin erdem (el-birr) sayılamayacağı asıl erdemin, Allah'tan sakınma ve evlere kapılarından girmekle mümkün olacağının belirtildiği ilgili ayette ayetin iç uyumu çerçevesinde "evlere arkalarından girme" ibaresinin, deyim veya mecaz olduğunu belirtmektedir. Bu meyanda İsfahânî'nin bu hususu kabul etmekle birlikte ayetteki bu tabiri nesîʾ (takvime yapılan müdahale) konusunda sergilenen yanlış tutumlara yönelik bir mesaj olarak anlaşılması gerektiği şeklindeki farklı yorumunu aktarmaktadır. (EK: 2.1.2-7)

Ayetler arasındaki anlam irtibatına sıklıkla değinen Cuşemî, 2/el-Bakara: 106 ve 108. ayetler örneğinde İsfahânî'nin de içinde bulunduğu bazı isimlerden istifade ederek sûrenin 108. ayetinin kendinden önceki ayetlerle münasebetini izah etmeye çalışmaktadır. Cuşemî, 108. ayette Hz. Mûsâ zamanında Yahudilerin ondan bazı aşırı şeyler istemeleri gibi Hz. Muhammed'in ashabının da haddi aşan isteklerde bulunarak iman dairesinden çıkabilecekleri uyarısında bulunulmasını, İsfahânî'nin daha önceki ayetlerde bahsedilen emir ve yasaklarla ilişkilendirdiğini ve bu emirlere (mesela 2/el-Bakara: 104. ayetteki "… râʿinâ değil, unzurnâ deyin!.." ifadesi) uyulmasının salık verildiğini belirttiğini aktarmaktadır. (EK: 2.1.2-8)

Cuşemî, "el-Maʿnâ" başlığı altında genellikle İsfahânî'nin diğer isimlerden farklılık arz eden yorumlarına yer vermeyi tercih etmektedir. Yer yer İsfahânî'ye katıldığı kısımlar olmakla birlikte ondan yaptığı alıntılar üzerine, daha önce de belirtildiği gibi, nadiren tercih ve tenkitte bulunmaktadır. 2/el-Bakara: 219'un tefsirini yaparken "el-Maʿnâ" bölümünde İsfahânî'den aktardığı yorumu, "el-Ahkâm" başlığı altında teyit edip aynı çerçevede yorumlamakta, bir anlamda onun görüşünü tercih etmektedir. (EK: 2.1.2-9) Sapkınlığı hidayete tercih edenlerin kazançlı çıkamayacağı öğüdünün yer aldığı 2/el-Bakara sûresinin 16. ayetinin tefsirinde Cuşemî, ayette geçen "dalalet" ve "hidayet" ifadelerinin, İsfahânî'nin "azap ve mağfiret" şeklindeki izahıyla da açıklandığını aktararak farklı yorumlara tefsirinde yer vermektedir. (EK: 2.1.2-10)

Cuşemî, kıblenin değiştirilmesinden sonra müminlerin imanlarının boşa çıkarılmadığından bahseden 2/el-Bakara: 143. ayetin tefsirinde İsfahânî'den nakilde bulunmakta ve onun, ayette zikredilen "imanları boşa çıkarılmayan kimseler"den murad edilenin "Biʿset öncesi dönemde itaat ve ibadet içerisinde olan ehli kitaptan bazı kimseler olduğu" şeklindeki yorumu değerlendirmeden aktarmaktadır. (EK: 2.1.2-11)

2/el-Bakara sûresinin 35 ve 38. ayetlerinden hareketle Cuşemî, cennetin mevcudiyetine dair rivayet edilen görüşleri aktarırken İsfahânî'nin ayette zikri geçen cennetle, uhrevi anlamda bir cennetin kastedilmeyip onun, bahçe anlamında kullanıldığını belirttiğini aktarmakta ve bu "cennet" kelimesinin farklı bir anlamı muhtevi olabileceğini zikrederek İsfahânî'nin yorumunu muhtemel bulmaktadır. Bununla ilişkili olarak İsfahânî, aynı sûrenin 38. ayetinde Hz. Âdem ve eşinin cennetten çıkarılmalarına yönelik kullanılan "hubût/iniş" lafzını mecaza hamlederek bu ifadenin "değer ve saygınlık" açısından bir düşüşü vurguladığını belirtmektedir. Diğer görüşleri aktardıktan sonra Cuşemî bu lafzın, semadan yeryüzüne iniş anlamına geldiğini ileri süren görüşü diğerlerine öncelemekte ve İsfahânî'ye bu noktada katılmamaktadır. (EK: 2.1.2-12)

Bazı meseleler dışında İsfahânî ile benzer anlayışı benimsemesi, ondan çokça alıntıda bulunması ve onun, diğerlerinden farklılık arz eden görüşlerine yer vermiş olması Cuşemî'nin nazarında İsfahânî'yi önemli kıldığı söylenebilir. İsfahânî'nin farklı yahut belki de özgün yorumları karşısında Cuşemî kayıtsız kalmayıp ondan istifade

etmektedir. Bununla birlikte onun İsfahânî'den ayrıldığı en temel mevzunun nesih konusu olduğu belirtilebilir. Cuşemî'nin nitelemesine göre İsfahânî, neshi kabul etmeyen bir müfessirdir. Nitekim Cuşemî, 2/el-Bakara sûresinin 106. ayetinin tefsirini yaparken bu meseleye genişçe yer vermekte ve ayette ifade edilen "nesih" terimini İsfahânî'nin "Tevrat ve İncil'in yani ehli kitabın şeriatının yürürlükten kaldırılmış olması" şeklinde tevil ettiğini aktarmakta ve bunu aşırı bir yorum olarak bulmaktadır. Kur'an'da neshin varlığını kabul eden Cuşemî, İsfahânî'nin delil teşkil eden bir icmâ karşısında muhalif bir tavır takındığını vurgulayarak onun bu konudaki yaklaşımını tenkit etmektedir. (EK: 2.1.2-13)

Cuşemî, 2/el-Bakara: 219'da bahsedilen infakta bulunma mevzusu gibi fıkhi meseleleri yer yer ele alıp konuyla ilgili yorum ve görüşleri aktarırken nadir de olsa İsfahânî'nin fıkhi görüşlerine yer vermektedir. Söz konusu ayetin tefsirinde İsfahânî'nin infakta bulunma meselesiyle ilişkili olarak 'nafaka'nın hükmünün ne olduğuna dair görüşünü aktarmaktadır. (EK: 2.1.2-14) Aynı şekilde 2/el-Bakara: sûresinin 238. ayetinin tefsirini yaparken "el-Ahkâm" başlığı altında vitir namazının vucûbiyetine dair görüşleri aktarırken İsfahânî'nin vitir namazının vacip olmadığı yönündeki tercihini zikretmektedir. Ayrıca Cuşemî tercih noktasında ayetin, bu meseleye dair açık bir ifade taşımamasından dolayı net bir sonuca ulaşmanın imkân dâhilinde olmadığını belirterek İsfahânî'ye katılmamaktadır. (EK: 2.1.2-15)

İki Muʿtezili müfessir arasındaki irtibat İsfahânî'nin tefsiri günümüze ulaşmadığı için önemli bir yöne sahiptir. Zira Cuşemî tefsirinde İsfahânî'den bir hayli alıntıda bulunmaktadır. Böylelikle İsfahânî'nin tercihlerinin ve yorumlarının Cuşemî vesilesiyle görülme imkânı yakalanmış olmaktadır. Ayrıca sırf 2/el-Bakara sûresi özelinde iki yüzü aşkın yerde İsfahânî'den bahsetmiş olmasından hareketle onun, Cuşemî'nin önde gelen kaynaklarından birisi olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Cuşemî, ayetlerde izaha muhtaç gördüğü kelime veya tabirleri Kur'an bütünlüğü içerisinde başka ayetlerle irtibatlandırmak gibi daha çok müfessirin dirayetine bağlı olan Kur'an'ı Kur'an'la yorumlama noktasında İsfahânî'den bir hayli yararlanmış gözükmektedir. Ayetlerin yorumlanması hususunda genellikle farklı kanaatte oldukları gözlemleniyor olsa da Cuşemî'nin İsfahânî'ye ve tefsirine değer verdiği, onu bolca ve saygıyla zikretmesinden hareketle görülmektedir.

2.1.3. ʿAlî b. ʿİsâ er-Rummânî (ö. 384)

296 (908) senesinde Bağdat'da doğan Ebu'l-Hasen ʿAlî b. ʿİsâ b. ʿAlî b. ʿAbdullâh, Muʿtezile ricali arasında onuncu tabakada yer almaktadır. Kendisiyle aynı asırda yaşamış olan İbnu'n-Nedîm (v.385/995), *el-Fihrist* adlı eserinde onu, Bağdat Muʿtezilesi içerisinde zikretmekte ve Rummânî için; "*Basra nahiv ekolünün ve Bağdat mütekellimlerinin önde gelenlerinden olup Fıkıh, Kur'an, Nahiv ve Kelam gibi çoğu ilimde uzman ve çok sayıda eser sahibidir."*[115] ifadelerini kullanmaktadır. Hayatı hakkında detaylı malumat bulunmayan Rummânî, kaynakların belirttiğine göre 384 (994) senesinde Bağdat'da vefat etmiştir.[116]

Birçok alanla ilgilenen Rummânî, tefsir ve Kur'an'a yönelik bir hayli eser telif etmiştir.[117] Çoğu eserinin günümüze ulaşmadığı belirtilmekle birlikte, bazı bölümleri günümüze intikal eden ve Rummânî'nin önde gelen tefsiri olan "*el-Câmiʿ fî (ʿilmi) tefsîri'l-Kurʿân*", onun Kur'an tefsirine dair takip ettiği usulü ve genel olarak yaklaşımını ortaya koymaktadır.[118] Aynı ilmi atmosfer içerisinde yetişen Rummânî ile Cuşemî'nin, tefsirlerinde dikkat çeken bazı yönlerin varlığı, Cuşemî'nin Rummânî ile arasındaki irtibatın önemli bir boyutta olduğunu göstermektedir. Ayrıca Cuşemî tefsirinde Rummânî'yi "ʿAlî b. ʿİsâ" şeklinde zikrederek doğrudan aktarımlarda

---

115 İbnu'n-Nedîm, s. 69.

116 Sedat Şensoy, "Rummânî", **TDV İslam Ansiklopedisi**, https://islamansiklopedisi.org.tr/rummani (28.06.2019).

117 Bunlar arasında; "*el-Câmiʿ fî (ʿilmi) tefsîri'l-Kurʾân, Kitâbu'l-Elifât fi'l-Kurʾân, Kitâbu'l-Garîbi'l-Kurʾân, Kitâbu'l-İʿcâzi'l-Kurʾân, el-Muhtasar fî ʿilmi's-Suveri'l-kisâr, el-Muteşâbih fî ʿilmi'l-Kurʾân, Şerhu Kitâbi'l-Meʿânî li'z-Zeccâc ve Tefsîru cuz'i ʿAmme*" adlı eserler mevcuttur. Bkz. Fuat Sezgin, **GAS**, Leiden: Brill, 1982, c. VIII, s. 113.

118 Tefsirin tamamının günümüze ulaştığına dair bir bilgi olmamakla birlikte 150 varaklık 12. cildinin, Mescid-i Aksâ Yazma Eserler Kütüphanesi nr. 29'da yer aldığı ve tefsirin 7. cildinin Paris Kütüphanesi nr. 6523'te mevcut olduğu ve aynı şekilde Kāhire Yazma Eserler Merkezi'nde 12. cildin istinsah edilmiş halinin nr. 29'da, mikrofilminin de nr. 16/49'da kayıtlı olduğu araştırmacılar tarafından belirtilmektedir. Mezkûr 12. cilt, 14/el-İbrâhîm sûresi 17. ayetten başlayıp 15/el-Hicr, 16/en-Nahl ve 17/el-İsra sûrelerinin tamamını ve 18/el-Kehf sûresinin 37. ayete kadarki kısmını kapsamaktadır. Bu cilt, tahkik edilip 2009 yılında "*Tefsîru Ebi'l Hasen er-Rummânî*" başlığıyla yayımlanan kitap içerisinde yer almaktadır. Bkz. Zerzûr, s. 138; Carl Brockelmann, **Geschichte der Arabischen Litteratur**, Leiden: Birill, 1937, c. I, s. 189; Ebu'l-Hasen er-Rummânî, **el-Câmiʿ li ʿilmi'l-Kurʾân**, Hudr Muhammad Nabha (thk.), Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiye, 2007, s. 8.

bulunmaktadır. Her iki müfessirin tefsirleri karşılaştırıldığında temelde iki yönde benzerliğin olduğu görülmektedir. Bunlardan ilki tefsir yazımında takip edilen yol/şekilsel benzerlik iken diğeri değinilen mevzular/içerik benzerliği olarak belirtilebilir. Rummânî'nin tefsirine bakıldığı zaman onun genel olarak Muʿtezile çizgisini muhafaza ederek görüş ve yorumlarını aktardığı ve ayetleri tefsir ederken dinamik bir şekilde ilerleyen soru-cevap metodunu işlevsel kullandığı söylenebilir. Her iki müfessir arasındaki benzerliğin sebebinin Cuşemî'nin Rummânî'den doğrudan istifadesi olabileceği gibi her iki müfessirin aynı kaynaklardan beslenmelerinin ve aynı entelektüel havzada bulunmuş olmalarının etkisiyle meydana gelebileceği de belirtilmelidir. Nitekim Rummânî'nin tefsirinde dikkat çeken başlıca kaynaklar arasında; Ferrâ, Ebû ʿAlî el-Cubbâî, Zeccâc, Ebu'l-Kāsim el-Belhî (ö. 319/931) gibi isimler öne çıkmaktadır.

Hâkim el-Cuşemî'nin tefsirinde el-Kirâe, el-Luga, el-İʿrâb, en-Nuzl, el-Maʿnâ, el-Ahkâm şeklinde belli bölümler eşliğinde seyreden yorumlama yönteminin, ʿAlî b. ʿİsâ er-Rummânî'nin tefsirinde de Cuşemî'de olduğu kadar sistematik bir görüntü arz etmese de gözlemleniyor olması, ilk etapta şekilsel benzerliğin var olduğuna işaret etmektedir. Örneğin Rummânî, 16/en-Nahl sûresinin 37. ayetini tefsir ederken önce ayette yer alan "el-hirs/istek" kelimesinin anlamını açıklamakta ve ilgili kelimenin çekimini yapmaktadır. Akabinde ayetten murad edilen mananın ne olduğuna dair bazı sorular sormakta ve bu sorulara cevaplar vermektedir. Son olarak ayete dair farklı kıraatlerin olduğu ve bu kıraatlerin bazı kıraat imamlarınca okunduğu bilgisini genel olarak takip ettiği "yukāl/denilse… el-cevâb/cevabı…" şeklindeki soru-cevap metodu eşliğinde açıklamaktadır. Edindiği bu yöntemde sorduğu sorular sadece ayetin manasını izah etmek maksatlı değil aynı zamanda ayete ilişkin bir meseleye yönelik itiraz kabilinden sorulabilecek soruları da kapsamaktadır. Cuşemî'nin aynı ayetin tefsirinde zikredilen bu özellikleri barındırdığı ve çok maksatlı sorular sorarak ayetleri tefsir ettiği görülmektedir. (EK: 2.1.3-1)

Her iki tefsirde karşılaşılan pek çok noktadaki benzerliklerden önde geleni tefsiri yapılan ayetteki kelimelerin izah edilmesi, dilsel/dilbilimsel açıklamalarının yapılması, kelimelerin sarf, iştikak ve irab durumlarının belirtilmesi olduğu söylenebilir. Rummânî

muhtemelen nahivci kişiliğinin etkisiyle tefsirinde ilgili kelimelerin eş anlamlarını, zıt anlamlarını ve benzer kelimelerle aralarındaki nüansın nasıl olduğunu zikrederek izah etmekte ve akabinde ayetlerin irab durumları hakkında bilgiler vermektedir. Rummânî'nin bu alandaki yetkinliğinin etkisi Cuşemî'nin tefsirinde "el-Luga" ve "el-İʿrâb" başlıkları altında rahat bir şekilde görülmektedir. Örneğin 2/el-Bakara sûresinin 22. ayetinde geçen "el-mâʾ/su" ifadesini Cuşemî; "Su herkesçe bilinmekle birlikte kelimenin aslı 'mevehe' kelimesinden türemiştir, bu yüzden çoğul formu 'emvâh', ismi tasgîri 'muveyh' şeklindedir. Ayrıca su 'canlılar için esas olan akışkan bir cevher' şeklinde tanımlanır." şeklinde Rummânî'den istifade ederek açıklamaktadır. Benzer kabilde pek çok örnek yer almaktadır. Örneğin 2/el-Bakara sûresinin 57. ayetinde "ez-zulm/haksızlık", aynı sûrenin 106. ve 238. ayetlerinde sırasıyla "en-nesh/silme" ve "el-kunût/itaat" kelimelerini benzer şekillerde Rummânî'den yararlanarak izah etmektedir. (EK: 2.1.3-2)

Cuşemî, 18/el-Kehf sûresinin 22. ayetinin tefsirinde Ashabı Kehf'in sayısı hakkında ayette geçen rakamlar arasında verilen "ve sâminuhum kelbuhum/ve sekizincileri köpekleridir' ifadesi üzerine ilgili ibarenin neden 'vav' edatıyla birlikte zikredildiğine dair; "Neden önceki rakamlarda 'vav' edatı kullanılmadığı halde sekiz rakamını söylerken 'vav' kullanılmıştır?" şeklindeki soruyu yöneltmekte ve akabinde Rummânî'den istifade ederek soruya cevap vermektedir. Bir başka örnek, 2/el-Bakara sûresinin 96. ayetinin tefsirinde yer almaktadır. Ayette geçen "ve mine'l-lezîne" ifadesindeki "vav" edatının irabına dair bazı açıklamalar yapan Cuşemî, Rummânî'den nakilde bulunmaktadır. Aynı şekilde 2/el-Bakara sûresinin 153. ayetinde geçen "ellezîne" ifadesinin merfu veya mansub konumda olduğuna dair irab durumuyla ilgili açıklamalarında Rummânî'den istifade etmektedir. (EK: 2.1.3-3)

Cuşemî "el-Kirâe" başlığı altında ayetlere dair kıraatleri aktarırken yer yer Rummânî'den istifade etmekte ve söz konusu kıraatler arasında onun tercih ettiği kıraatleri ve nedenini aktarmaktadır. Örneğin Cuşemî, 3/Âli İmrân sûresinin 125. ayetinin tefsirinde ayette geçen "el-musevvimîne/işaretlenmiş" ifadesinin"el-musevvemîne" şeklinde de kıraat edildiğini aktarmakta ve akabinde Rummânî'nin "Söz

konusu ayetle ilgili rivayetlerin ışığında ‘vav’ harfinin kesralı olarak okunması daha tercihe şayandır… ” şeklinde devam eden açıklamasını nakletmektedir. (EK: 2.1.3-4)

Cuşemî’nin Rummânî’den sıklıkla istifade ettiği bir diğer yön ayetlerin kendinden önceki ayetle irtibatının/anlamsal bağlantısının izah edilmesidir. Cuşemî “en-Nazm” başlığı altında ayetlerin birbiriyle münasebetini açıklarken Rummânî’nin ismini çokça zikretmekte ve onun yorumlarına başvurmaktadır. Örneğin 17/el-İsrâ sûresinin 65. ayetinin kendinden önceki ayetlerle irtibatını izah ederken ve yine 2/el-Bakara sûresinin 108. ayetinin tefsirini yaparken Rummânî’den alıntıda bulunmaktadır. Bu noktada Rummânî’nin tefsirinin Cuşemî için önemli bir kaynak olduğu anlaşılmaktadır. (EK: 2.1.3-5)

İlgili bölümde de değinildiği üzere Cuşemî tefsirinde yorumlarını ağırlıklı olarak el-Maʿnâ başlığı altında yapmakta ve pek çok isimden yararlanmaktadır. Bu noktada Rummânî’den de bir hayli istifade eden Cuşemî, çoğunlukla ondan aktardığı görüş ve yorumları onamakta ve benzer kanaati taşıdığını ifade etmektedir. Örneğin 3/Âli İmrân sûresinin “Kitap ehlinin hepsi bir değildir. Onların içinde geceleri uyumayıp secdeye kapanarak Allah’ın ayetlerini okuyan bir topluluk vardır.” mealindeki 113. ayetin tefsirinde ayette geçen “ummet^{un} kāimet^{un}” ifadesinin doğru yol sahipleri anlamında kullanıldığını ve ‘ummet’ ifadesinin ‘yol’a tekabül ettiğini aktaran Cuşemî, bu konuda Rummânî’nin itirazına yer vermekte ve onun, zahirin dışına çıkmayı gerektiren bir delil olmaksızın bu türlü yorumlamanın doğru olmadığı şeklindeki görüşünü aktarmaktadır. 2/el-Bakara sûresinin 147 ve 158. ayetlerinde ve bunlara ilaveten birçok ayette Rummânî’nin görüşlerine yer vermekte ve ondan açık bir şekilde istifade etmektedir. (EK: 2.1.3-6)

Rummânî eserinde ayet veya ayet gruplarının tefsirini yaptıktan sonra bir anlamda sonuç mahiyetinde bazı değerlendirmeler yapmakta ve öz bir şekilde ayetten çıkarılacak sonucu/dersi/öğüdü zikretmektedir. Rummânî’nin tefsirinde dikkat çeken bu yön daha

önceki tefsirlerde kısmen yer alıyor olsa da onun tefsirinin bu yön ile farklılaştığını vurgulamak gerekmektedir.[119]

Cuşemî'nin tefsirinde söz konusu zikredilen yönün daha sistematik bir şekilde görülmesi iki müfessir arasındaki irtibatın bir diğer yönüne işaret eder mahiyettedir. Cuşemî, tefsirinde açtığı "el-Ahkâm" başlığı ile ayetlerden çıkardığı ahlaki yahut fıkhi sonuç ve ilkeleri bu başlık altında zikretmektedir. Muhtemelen bu noktada Cuşemî'ye özelde Rummânî, genelde ise içerisinde yer aldığı yorum geleneği etki etmiştir. Bununla birlikte söz konusu hususta her iki müfessir arasında bazı farklılıklar bulunmaktadır. Bunlar arasında Cuşemî'nin Rummânî'ye nazaran daha sistematik bir yol benimsemesi, ayetten çıkarılacak sonuçları ahlaki ve fıkhi boyutları gibi geniş bir perspektif içinde sunması ilk etapta söylenebilir. 17/el-İsrâ sûresi: 70-72 ayet grubunun tefsiri örneğinde her iki müfessirin yorumları karşılaştırıldığında; Allah'ın insanoğlunu onurlandırması, onlara karada ve denizde ulaşım imkânı vermesi, onları temiz/hoş besinlerle rızıklandırması, varlıkların çoğuna karşı insanı üstün kılması ve bu durumların, bu nimetleri vereni bilmeyi gerektirmesi gibi temel anlamlar taşıdığını her iki müfessirin de belirtmeleri ikisi arasındaki benzerliğin boyutunu ortaya koymaktadır. (EK: 2.1.3-7)

Cuşemî her ne kadar Rummânî'den aktarımlarda bulunduğu onun ismini zikretmiş olsa da yer yer meçhul ifadelerle alıntılarda bulunmakta ve Rummânî'nin ismini zikretmediği görülmektedir. Örneğin Cuşemî 4/en-Nisâ sûresinin 37. ayetinin tefsirinde ayette yer alan "el-buhl/cimrilik" ifadesini izah ederken "kîle/denildi" lafzını kullanarak bazı görüşleri aktarmaktadır. Rummânî'den önemli bir kaynak olarak istifade eden Tûsî ve Tabersî'nin tefsirlerinde ilgili yere bakıldığında Cuşemî'nin 'kîle' lafzını kullanarak aktardığı görüşün aslında Rummânî'ye raci olduğu görülmektedir. Zira bu iki müfessir, ilgili ifadeyi Rummânî'ye atfederek zikretmektedirler. Bu durum ise Cuşemî'nin, Rummânî'den yer yer ismini zikretmeden de olsa alıntıda bulunduğunu gösteren güzel bir örnektir.[120] Benzer bir örnek 2/el-Bakara sûresinin 52. ayetinin tefsirinde ayette

---

119 Bu özellik Taberî'nin tefsirinde yer yer farklı şekillerde görülmektedir. Bkz. Taberî, **Câmiʿu'l-beyân fî tefsîri'l-Kurʾân**, c. I, s. 623, 676.

120 Ebû Cafer et-Tûsî, **et-Tibyân fî tefsîri'l-Kurʾân**, Ahmed Habib Kasir (thk.), Necef: Mektebetu'l-Emîn, 1957, c. III, s. 196; Ebû ʿAlî et-Tabersî, **Mecmeʿu'l-beyân fî tefsîri'l-Kurʾân**, Haşim er-Resûlî (thk.), Beyrût: Dâru'l-ʿUlûm, 2005, c. III, s. 46.

geçen ‘eş-şukr’ ifadesinin izahında görülmektedir. Cuşemî burada mevzu bahis kelimenin açıklamasını meçhul lafızla bile zikretmeksizin kimseye atfetmeden aktarmaktadır. (EK: 2.1.3-8) Ancak Tûsî, ilgili ayetin tefsirini yaparken aynı ifadeleri Rummânî’ye nispet etmektedir.[121]

Cuşemî ile Rummânî’nin, ayetlerin tefsirini yaparlarken benzer yorumlamalarda bulunmaları, aynı kelam geleneği içerisinde bulunduklarını ve aralarında bir etkileşimin var olduğunu ortaya koymaktadır. Mesela Kur’an’da yer alan ‘bir benzerinin getirilemeyeceğine yönelik’ yapılan meydan okumalara veya Kur’ân’ın icazı meselesine dair her iki müfessirin belirttikleri açıklamalar ve yorumları birbiriyle örtüşmektedir. Cuşemî, sarfe teorisini savunan Rummânî ile aynı kanaati taşımasa da Kur’ân’ın icazının, başta onun fesâhat ve belâgatine yönelik bir anlam ifade etmesi hususunda yaptığı yorumlarla Rummânî ile aynı çizgide yer almaktadır. (EK: 2.1.3-9)

Bir başka kelami mevzu olarak, hidayet ve dalalet meselesinde her iki müfessirin aynı eksende durarak hidayeti, doğru yolu açıklama, doğru yola çağırma, doğru yolu gösterme; dalaleti ise sapık diye adlandırmak, sapıklığına hükmetmek, Allah’ın, kâfirlerin dalalette olduğunu bildirmesi, kâfirleri cezalandırması, helak etmesi, Allah’ın, onlardan yardımını esirgemesi gibi anlamlara geldiğini belirtmeleri açısından yorumları benzerlik taşımaktadır. (EK: 2.1.3-10)

Sonuç olarak Hâkim el-Cuşemî tefsirinde, sadece 2/el-Bakara sûresi kapsamında bile Rummânî’nin ismini otuza yakın yerde zikretmekte ve çoğu yerde de “kîle/ yukāl/ ʿan ehli’t-tefsîr gibi meçhul lafızlara yer verip onun ismini zikretmeksizin ondan ve bazı isimlerden yararlanmaktadır. Gerek verilen örneklerden hareketle gerek genel anlamda, her iki müfessirin ortak bir entelektüel ağ içerisinde bulunduğu ve bu durumun her iki müfessirin hermenötik çerçevelerini yakınlaştıran bir unsur olduğu düşünülebilir. Nitekim iki müfessir arasındaki zamansal dilimin bir asra tekabül etmesi ve her iki müfessirin aynı gelenek içerisinde yer alıp aynı kaynaklardan beslenmiş olmaları onların hem tefsir usullerinde hem de tefsirlerinin muhtevasında benzerlik taşımalarını makul kılmaktadır. Son olarak Cuşemî’nin Rummânî’den özellikle dilbilimsel izahlar

[121] Tûsî, c. I, s. 240.

ve irab durumlarına dair açıklamalar noktasında bir hayli istifade ettiği söylenmelidir. Bu hususta Rummânî'nin nahivci kişiliğinin de etkileyici bir rol oynadığı belirtilmelidir.

2.1.4. Kādî ʿAbdulcebbâr (ö. 415)

Ebu'l-Hasen Kādi'l-kudât Ahmed b. ʿAbdulcebbâr, doğum tarihi tam bilinmemekle birlikte 320'li (932) yıllarda Hemedân'da doğduğu belirtilmektedir. İlk eğitimini Hemedân ve çevresinde alan Kādî ʿAbdulcebbâr ilerleyen yıllarda baş kadılık da yapıp, döneminde etkin ve güçlü bir isim olarak şöhret bulmuştur. Basra Muʿtezilesi içerisinde yer alan ve ekolün en önemli temsilcilerinden olan Kādî ʿAbdulcebbâr'ın adı, Muʿtezile ricali arasında on birinci tabakanın ilk sırasında zikredilmektedir.[122] Hocaları Ebû ʿAbdullâh el-Basrî (ö. 369/979) ve Ebû İshâk b. ʿAyyâş (ö. 386/996) kanalıyla Ebû Hâşim el-Cubbâî'nin (ö. 321/933) öğretisinden büyük oranda istifade eden Kādî ʿAbdulcebbâr, 415 (1025) senesinde doksanlı yaşlarındayken vefat etmiştir.[123]

Mütekellim ve fakih kimliğinin yanında tefsirle de meşgul olan Kādî ʿAbdulcebbâr, Kur'an-ı Kerim'le ilgili çeşitli eserler kaleme almıştır. Onun bu alandaki en hacimli eseri günümüze ulaşmayan *el-Muhît fi't-tefsîr*'dir. Tefsire dair eserleri arasında; "*Tenzîhu'l-Kurʾân ʿani'l-metâʿin*" ve "*Muteşâbihu'l-Kurʾân*" adlı eserleri vardır. Bu iki eser daha çok müşkil ve müteşabih addedilen ayetlerin tefsirini esas almaktadır. Muʿtezile kelamına dair detaylı malumatları barındıran ve ilk beş cildi "tevhîd", diğer ciltleri ise "adalet" konularına tahsis edilen "*el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-ʿadl*" adlı hacimli eserinin bazı kısımlarında da ayetlere yönelik tefsiri açıklamalara rastlanılmaktadır.

Kur'an'ı yorumlama sürecinde naklin yanında akla geniş yetki tanıyan ve açıklamalarını İʿtizalî düşüncenin temel esasları çerçevesinde ortaya koyan Kādî ʿAbdulcebbâr, tefsirini yaptığı ayetlerin kıraat vecihlerine, irab durumlarına, sebebi

122 Cuşemî, **Şerhu'l-ʿUyûn**, Fuâd Seyyid (thk.), Tunus: Dâru'l-Kutubi'l-Misriyye, 1974, s. 365.

123 İbnu'l-Murtazâ, **Kitâbu Tabakāti'l-Muʿtezile**, Beyrût: Dâru'l-Mektebeti'l-Hayat, 1961, s. 112. Hayatı hakkında daha fazla bilgi için bkz. Metin Yurdagür, "Kādî Abdülcebbâr", **TDV İslam Ansiklopedisi**, https://islamansiklopedisi.org.tr/kadi-abdulcebbar#1 (28.06.2019).

nüzul rivayetlerine, sahabeden ve tabiinden gelen rivayet ve açıklamalara sıklıkla yer vermektedir. Bunun yanında kendi anlayış ve itikadı itibariyle karşısında yer alan muhalif kesimlere, yanılgı içerisinde oldukları iddiasında bulunarak, benimsemiş olduğu mezhebi kabulleri berkitmeye çalışmaktadır. Ayetleri tefsir ederken genel olarak Kelam disiplininde sıkça kullanılan ve hatta bu disiplinle özdeşleşen "soru-cevap" yöntemini, yorumlama metoduna dâhil etmektedir. Çoğunlukla bu metot üzerinden hareket ederek muhalif addettiği "cebr ideolojisi" savunucularını, çembere almakta ve ayetlerin yorum eksenini "Tevhîd ve Adalet" ilkelerince tayin etmektedir.

Ayetleri yorumlarken, büyük oranda kelamcı kişiliğinin etkisiyle, tartışmacı bir yöntem takip eden ve üslup ve muhteva açısından çeşitli ayetlere yöneltilebilecek eleştirilere cevap veren Kādî ʿAbdulcebbâr'ın, ayetleri yorumlarken gözettiği temel unsurların, genelde Muʿtezile'nin diğer ekoller karşısında temeyyüz eden yaklaşım ve tutumu olduğu göz önüne alındığında onu aynı çizgide takip eden Cuşemî'nin, ayetleri ele alış tarzı ve yorumlama perspektifinin farklı bir güzergaha sapmayacağı tahmin edilmektedir. Kādî ʿAbdulcebbâr'ın ayetlerin tefsirini yaparken alıntıda bulunduğu ve istifade ettiği isimler arasında; Ebû Bekir el-Esamm (ö. 200/816), Ebû ʿAlî el-Cubbâî, Ebû Kāsim el-Belhî ve Ebû Hâşim el-Cubbâî öne çıkmaktadır.

Kādî ʿAbdulcebbâr ile Cuşemî arasındaki irtibatın kesişim noktasında Kādî ʿAbdulcebbâr'ın öğrencilerinden olan Ebû Hâmid Ahmed b. İshâk en-Neccârî (ö.433/1042) yer almaktadır. Ebû Hâmid, Cuşemî'nin *et-Tabakāt*'ında zikrettiği ve "şeyhimiz" diyerek nitelediği önemli hocaları arasında yer almaktadır.[124]

Cuşemî ayetleri yorumlarken Kādî ʿAbdulcebbâr'dan bir hayli yararlanmakta ve onun görüşlerini, yorumlarını, ayetlerde geçen bazı kelimelere dair yaptığı izahları ve rivayetlere yönelik tercih ve tenkitlerini aktarmaya özen göstermektedir. Kādî ʿAbdulcebbâr'dan yaptığı alıntılara katılıp katılmadığını bazen belirtmekte ve bazen de değerlendirmede bulunmaksızın onun görüşünü aktarmakla yetinmektedir. Örneğin 2/el-Bakara sûresinin 78. ayetinde geçen "ez-zan" kelimesini "el-Luga" başlığı altında açıklarken, Kādî ʿAbdulcebbâr'ın görüşünü değerlendirmeksizin aktarmaktadır. (EK:

[124] Cuşemî, *Şerhu ʿUyûni'l-mesâil*, s. 389-390.

2.1.4-1) Diğer başlıklar altında da Cuşemî'nin, benzer tavrı sürdürdüğü görülmektedir. 2/el-Bakara: 45'in tefsirini yaparken "el-İʿrâb" başlığı altında Kādî ʿAbdulcebbâr'dan benzer şekilde istifade etmektedir. (EK: 2.1.4-2)

Ayetlerin sebebi nüzulüne dair rivayetleri aktarırken Kādî ʿAbdulcebbâr'ın belirttiği farklı bir görüş varsa bunu tefsirinde zikretmektedir. 2/el-Bakara sûresinin 228. ayetinin sebebi nüzulüne dair rivayetleri aktarırken, Kādî ʿAbdulcebbâr'ın zikrettiği görüşe yer vererek farklı rivayetleri aktarmaktadır. (EK: 2.1.4-3) Cuşemî'nin, Kādî ʿAbdulcebbâr'dan istifade ettiği önemli bir diğer nokta ayetler arasında kurulan münasebete dairdir. Allah'ın kudretinin ve rahmetinin genişliğine vurgu yapıldığı 2/el-Bakara sûresinin 164. ayeti ile Allah'a şirk koşanlara ve onların gaflet içerisinde oluşlarına yönelik bazı ifadelerin yer aldığı 165. ayeti arasındaki irtibatın açıklanmasında Kādî ʿAbdulcebbâr'ın, "Önceki ayette tevhitten ve Allah'ın âleme yönelik tasarruflarından bahsedilmesini, bu hakikatlerden sapan ve şirke meyleden kimselerin durumlarının betimlemesi takip etmiştir." şeklinde devam eden izahını aktarmaktadır. (EK: 2.1.4-4)

Cuşemî "el-Maʿnâ" ve "el-Ahkâm" başlıkları altında Kādî ʿAbdulcebbâr'ın tercihlerine daha çok yer vermekte ve yer yer ona katıldığını belirtmektedir. Sayılı günlerde orucun tutulmasının gerektiğini belirten 2/el-Bakara sûresinin 184. ayetinin tefsirinde "sayılı günler"den maksadın ne olduğu üzerine Cuşemî birkaç görüş zikretmektedir. Bu görüşler arasından söz konusu günlerin, Ramazan ayında tutulan oruçlara yönelik olduğunu belirten görüşü Kādî ʿAbdulcebbâr'ın daha evla bulduğunu aktaran Cuşemî ardından "el-Ahkâm" başlığı altında kendi tercihinin de aynı yönde olduğunu zikretmektedir. (EK: 2.1.4-5) Benzer tavrı haram aylarda savaşmanın büyük günah olduğunu vurgulayan 2/el-Bakara sûresinin 217. ayetinin tefsirinde sürdüren Cuşemî, mevzu bahis ayetin mensuh olduğunu ve belirtilen böylesi bir zaman içinde kâfirlerle savaşmanın caiz olduğunu ileri süren görüşü aktarırken Kādî ʿAbdulcebbâr'ın bu görüşü tercih ettiğini belirtmekte ve akabinde bu görüşün daha evla olduğunu zikrederek Kādî ʿAbdulcebbâr'a katılmaktadır. (EK: 2.1.4-6)

Cuşemî, Kādî ʿAbdulcebbâr'dan yaptığı alıntıların önemli bir kısmında onun görüşlerine katıldığını belirtmektedir. Mesela müşrik kadınlar ve erkeklerle

evlenilmemesini emreden 2/el-Bakara sûresinin 221. ayetinin tefsirinde "evlenilmesi yasaklanan kimselerin" sadece müşrikleri mi, yoksa onlarla birlikte ehli kitabı da mı kapsadığı hususunda farklı görüşleri zikrettikten sonra Kādî ʿAbdulcebbâr'ın, "Ehli kitap ile evlenme yasağının mensuh olduğu sahihtir, çünkü mevzu bahis bu ayet, kendisini nesh eden 5/el-Mâide sûresinin ilgili ayetinden (5. ayet) önce inzal edilmiştir. Üstelik bu husus tahsise de hamledilemez. Çünkü hitap anında açıklamaların (el-beyyinât) geciktirilmesi (terâhî) caiz değildir." şeklindeki yorumunu aktarmaktadır.[125] (EK: 2.1.4-7)

Kādî ʿAbdulcebbâr ile Cuşemî arasındaki irtibatı, her iki şahsiyetin aynı ayetlere dair yapmış oldukları tevilleri ve bazı Kelamî meseleler hususunda sarf ettikleri açıklamaları üzerinden görmek, Cuşemî'nin Kādî ʿAbdulcebbâr ile arsasındaki sıkı temasın varlığını ve Cuşemî'nin aynı geleneğin önemli bir takipçisi olduğunu göstermesi bakımından önem arz etmektedir. Kādî ʿAbdulcebbâr, "*Tenzîhu'l-Kurʾân ʿani'l-metâʿin*" adlı eserinde kıble ile ilişkilendirilen ve ister doğu ister batı her ne tarafa yönelmiş olunursa olunsun Allah'ın vechinin orada olacağını belirten 2/el-Bakara sûresinin 115. ayetine dair bazı açıklamalar zikretmekte ve "el-vech" ifadesinden maksadın "Allah'ın rızası" olduğu yorumunu yapmaktadır. Aynı ayetin tefsirinde Cuşemî, bu ifadeye dair zikredilen görüşleri aktarmakta ve Kādî ʿAbdulcebbâr'ın kendi eserinde zikrettiği yorumu, onun isminin söylemeksizin Ebû ʿAlî el-Cubbâî'ye dayandırmaktadır. (EK: 2.1.4-8) 2/el-Bakara sûresinin 29. ayetinde geçen "el-istivâ" ifadesine Kādî ʿAbdulcebbâr "yönelme" anlamını vermekteyken Cuşemî, öncelikle rivayet edilen görüşleri zikretmekte ve akabinde Kādî ʿAbdulcebbâr'ın tercih ettiği görüşü yeğlemektedir. (EK: 2.1.4-9)

Küfre düşen kimselerin hallerinin anlatıldığı 2/el-Bakara sûresinin 7. ayetinde bu kimselerin kalplerinin, kulaklarının ve gözlerinin mühürlendiği vurgulanmaktadır. Kādî ʿAbdulcebbâr, bu ayet üzerine iki temel yorumun yapılmış olduğunu belirtmekte ve ilk yorumda ayetin mecaza hamledildiğini, mevzu bahis kimselerin, gözündeki engel

[125] Tahsiste delilin eş zamanlı olması (mukārenet) veya gecikmesi (terâhî) hususu, âm nassın nüzul vaktinden itibaren uygulanmasına ihtiyaç duyulduğu zamana kadar geçen süreyle ilgilidir. Bu süreden sonra gelen delilin tahsis değil nesih sayılacağı konusunda usulcüler ittifak etmiştir. Daha fazla bilgi için bkz. Ferhat Koca, "Tahsis", **TDV İslam Ansiklopedisi**, https://islamansiklopedisi.org.tr/tahsis (28.06.2019).

sebebiyle göremeyenlerin durumuna benzetilip yerildiklerini aktarmaktadır. İkinci görüşte ise ayet, zahiri üzerine anlaşılıp bu kimselerin kalplerinde ehli küfür olduklarını gösteren bir işaretin yer aldığı ve bu işaret vesilesiyle meleklerin onları tanıyacağı şeklinde bir tevile gidildiğini aktarmaktadır. Kādî ʿAbdulcebbâr, ikinci görüşten yana olduğunu, "güzel" kabilinden bir nitelemede bulunarak belli ederken, Cuşemî'nin ilgili ayeti yorumlamasına bakıldığında Kādî ʿAbdulcebbâr ile hemen hemen aynı açıklamaları yaptığı görülmektedir. (EK: 2.1.4-10)

Kulun kendi fiilinin mesuliyetini taşıdığı, işlediği hayır ve şer sebebiyle kendi akıbetini tayin ettiği düşüncesi üzerinden hareket ederek 2/el-Bakara sûresinin 79, 81 ve 82. ayetlerini yorumlayan Kādî ʿAbdulcebbâr, 79. ayeti izah ederken kulların fiillerini Allah'ın yaratmadığını bu sebeple ona izafe edilemeyeceğini ve bir fiilin gerçek sahibinin o fiili işleyenin olduğunu belirtmektedir. Akabinde 81. ayette kötülük işleyip de günaha giren ve Allah'a itaat etmediğinden dolayı günahı kendisini çepeçevre kuşatan kimsenin tasviri üzerine o kişinin, Cehennem'de ebediyen kalacağını ve azaba düçar olacağını zikretmektedir. Sûrenin 82. ayetinde iman edip salih amelde bulunanların Cennet'e gideceği söyleminden hareket ederek iman ve salih amel birlikteliğine vurgu yapan Kādî bu konuda farklı kanaate sahip olan Mürcie mensuplarını ise eleştirmektedir.

Aynı ayetlerin tefsirine bakıldığında Cuşemî, büyük günah sahibi kimselerin Cehennem ehlinden olup onların daima orada kalacaklarını ve azap göreceklerini vurgulamakta ve bu konuda Mürcie ve Mücebbire gibi muhalif düşünen grupları haksız bulmakta ve eleştirmektedir. Kādî ʿAbdulcebbâr'ın aynı ayetleri yorumlarken ortaya koyduğu açıklamalar ile büyük oranda örtüşen Cuşemî'nin özellikle "el-Ahkâm" başlığı altında yaptığı açıklamalar, Kādî ʿAbdulcebbâr'ın Cuşemî için önemli bir kaynak ve isim olduğunu imlemektedir. (EK: 2.1.4-11)

Cuşemî, Kur'an ayetlerinin başka ayetler inzal edilerek nesh edilebileceğini belirten 2/el-Bakara sûresinin 106. ayetini tefsir ederken Kur'an'ın yaratılmışlığı mevzusuna değinmekte ve görüşlerini nesih ile Kur'an'ın yaratılmışlığı arasında mantıki bir bağ kurarak temellendirmektedir. Ona göre Kur'an, kadîm olmayıp hâdistir. Zira kadîm olan bir şey hakkında nesihten/değişiklikten söz edilmesi mümkün değildir.

Cuşemî, Kur'an için takdîm, teʾhîr gibi işlemlerin mevzu bahis edilmesinin, onun ancak hâdis olmasıyla açıklanabileceğini ileri sürmekte ve aynı sûrenin 164. ayetini izah ederken bu mevzuya dair bazı ek açıklamalar getirerek Kur'an'ın yaratılmışlığını, Allah'ın kadîm oluşuyla irtibatlandırmaktadır. İlgili ayette Allah'ın kudretine, rahmetinin ve kereminin sınırsızlığına değinilirken Cuşemî, ayetle doğrudan alakalı olmasa da Allah'ın sıfatlarına, onun cisim veya araz olmadığına, kendisi haricinde başka bir kadîm varlığın olamayacağına, bu sebeple Kur'an'ın kadîm olarak nitelenemeyeceğine işaret etmekte ve bu düşünümler sonucunda Kur'an'ın yaratılmış (hâdis) olduğu sonucuna ulaşmaktadır. Cuşemî'nin "halku'l-Kurʾân" konusuna dair yaklaşımı, Kādî ʿAbdulcebbâr'ın bu mevzuya dair aktardıklarıyla paralellik arz etmektedir. Nitekim Kādî ʿAbdulcebbâr, 2/el-Bakara:106'da ifade edilen nesih meselesi üzerinden hareket ederek, değişikliğe konu olan bir şeyin kadîm olamayacağını vurgulamakta ve bu kabulden hareketle Kur'an'ın hâdis olduğu sonucuna ulaşmaktadır. (EK: 2.1.4-12)

Cuşemî'nin bu konuda edindiği yaklaşım, temelde Muʿtezile'nin Allah'a nispet edilen sıfatlar konusunda ilahi zatın, hudûs gibi eksikliklerden münezzeh olduğu inanışından kaynaklanmaktadır. Her iki önemli ismin aynı çerçevede yorum yapmaları, aynı kanaatleri taşımaları, aralarında var olan etkileşimi göstermekle birlikte aynı gelenek içerisinde yer almış olmaları sebebine de dayanmaktadır. Cuşemî, özellikle hocası Ebû Hâmid vesilesiyle Kādî ʿAbdulcebbâr'ın entelektüel birikiminden istifade etmekte, tefsiri "*et-Tehzîb fi't-tefsîr*"de sadece 2/el-Bakara sûresi özelinde bile Kādî ʿAbdulcebbâr'ın ismini doksana yakın yerde zikretmekte ve özellikle fıkhi meselelere değindiği "el-Ahkâm" başlığı altında ondan bir hayli yararlanmakta, onun görüşlerine ve tercihlerine sıklıkla yer vermektedir.

2.1.5. Ebû Caʿfer et-Tûsî (ö. 460)

Aynı asırda yaşamış olan Tûsî ile Cuşemî'nin tefsirleri karşılaştırıldığında hem biçimsel hem de içerik açısından benzerliğin varlığı dikkat çekmektedir. Bu benzerlik iki müfessir arasında herhangi bir temasın var olup olmadığını sorgulatmaktadır.

Ebû Caʿfer et-Tûsî 385 (995) yılında Horasan'ın Tûs beldesinde doğmuş ve ilk eğitimini bu bölgede tamamlamıştır. Ömrünün ilerleyen zamanlarında Bağdat'a ve daha sonra Necef'e giden Tûsî, İmamiye geleneği içerisinde yetkin bir isim olarak tebarüz etmiştir. Şeyhi Şerif el-Murtazâ (ö. 436/ 1044) kanalıyla Muʿtezilî iklimi teneffüs eden Tûsî, 460 (1067) senesinde Necef'te vefat etmiştir.[126]

Ebû Caʿfer et-Tûsî'nin tefsir alanında "*et-Tibyân fî tefsîri'l-Kurʾân*" adlı eseri öne çıkmaktadır. Tûsî bu tefsirinde, Kur'an'ın tamamını tefsir etmekte ve kısmen sistematik bir yorumlama yöntemi benimsemektedir. Tefsirinin mukaddimesinde Kur'an'ın tamamını kapsayan bir tefsir telif etmeyi amaçladığından bahseden ve kendisine değin gelen bazı tefsirler hakkında kanaatini zikreden Tûsî, iki önemli isme dikkat çekmekte ve doğru tefsirin keyfiyyetini bu iki zat örneğinde açıklamaktadır. Tûsî'nin aynı zamanda başlıca kaynakları arasında yer alan bu isimler; Ebû Muslim el-İsfahânî ile Rummânî'dir.

Tûsî, tefsirinde hem İsfahânî ve Rummânî'den bolca nakiller yapmakta hem de Muʿtezilî yorum geleneğinden ciddi oranda beslenmektedir. Örneğin, Tûsî, 2/el-Bakara sûresinin 238. ayetinde geçen "ve kūmû lillâhi kānitîne" ibaresinde yer alan 'kānitîne' kelimesini "Kunût'un aslı, bir işte devamlılıktır…" şeklinde açıklamakta ve bu açıklamayı Rummânî'ye izafe etmektedir. Cuşemî aynı ayetin tefsirini "el-Luga" başlığı altında yaparken Tûsî gibi ilgili kelimenin izahını ʿAlî b.ʿİsâ'dan yani Rummânî'den yararlanarak ortaya koymaktadır. (EK: 2.1.5-1a) Aynı kabilden örnekler Ebû Muslim el-İsfahânî üzerinden de görülmektedir. Tûsî, 2/el-Bakara sûresinin 17. ayetindeki aydınlanmak için ateş yakan ancak karanlıklar içinde kalanların meselini izah ederken İsfahânî'den yararlanmakta ve onun yorumunu aktarmaktadır. Cuşemî de sözü edilen ayetin tefsirinde İsfahânî'ye yer vermekte, onun ilgili ayete dair yaptığı yorumu, benzer lafızlarla aktarmaktadır. (EK: 2.1.5-1b) Bu minvalde örnekler aynı sûrenin 35, 44, 53. ayetleri gibi çoğu ayetin tefsirinde görülmektedir.

Tûsî ve Cuşemî'nin tefsirinde hem içerik hem de biçim açısından zikredilegelen hususlar ve verilen örnekler, benzerliklerin temelinde her iki müfessirin aynı havzadan

[126] Mustafa Öz, "Tûsî, Ebû Ca'fer", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, https://islamansiklopedisi.org.tr/tusi-ebu-cafer#1 (09.02.2019).

beslenmeleri ve aynı kaynakları kullanmalarından kaynaklandığını göstermekle birlikte Tûsî'nin Cuşemî'den yaşça daha büyük olması ve büyük olasılıkla tefsirini Cuşemî'den önce kaleme almış olması, Cuşemî'nin Tûsî'nin tefsirinden de istifade etmiş olabileceğine imkân tanımaktadır. Zira her iki tefsirdeki kaynaksal benzeşmenin sadece isimleri zikredilen İsfahânî ve Rummânî ile sınırlı kalmadığı, istifade edilen diğer kaynaklara bakıldığında anlaşılmaktadır.

Bununla birlikte her iki tefsirde içerik dışında örtüşen önemli bir diğer yönün müfessirlerin yorumlama usullerinde görüldüğü aktarılmalıdır. Zira Cuşemî'de karşılaşılan, "el-Kirâe, el-Luga, el-Maʿnâ şeklinde belli kategoriler belirlenerek devam eden sistematik yorumlama usulü, daha karışık bir halde Tûsî'nin *et-Tibyân* adlı tefsirinde de yer almaktadır. Cuşemî'nin "*et-Tehzîb fi't-tefsîr*"inde takip ettiği usule nazaran Tûsî'nin usulü, kısmen iptidai düzeyde kalmakta, karmaşık ve düzensiz bir görünüm arz etmektedir. Büyük olasılıkla bu benzerliğin her iki müfessire de kaynaklık ve örneklik teşkil eden bazı müfessirlerden geçtiği, aynı tefsir geleneğinden istifade etmelerinden kaynaklandığı söylenmelidir.

2.2. et-Tehzîb fi't-tefsîr'in Müfessirlere Etkisi

Bu başlık altında *et-Tehzîb fi't-tefsîr*'in tefsir literatüründeki yerinin anlaşılması adına Cuşemî'nin kendinden sonraki nesle ne derece etki ettiği incelenmekte ve bunun tezahürlerine yer verilmektedir. Bu noktada öncelikle aralarında hoca talebe ilişkisi olduğu belirtilen Cuşemî ile Zemahşerî'nin birbirleriyle bağlantıları incelenmekte ve her iki müfessirin tefsirlerindeki benzerlikler karşılaştırmaya tabi tutulmaktadır. Akabinde Şiî gelenek içerisinde önemli bir yeri olan ve aynı zamanda Muʿtezilî geleneğin birikiminden de ciddi oranda istifade eden Tabersî'nin Cuşemî ile arasındaki bağlantı ele alınmakta ve tefsirlerinde görülen benzerliklerin takibi yapılmaktadır.

2.2.1. Ebu'l-Kāsim Cârullâh ez-Zemahşerî (ö. 538)

Ebu'l-Kāsim Muhammed b. ʿUmer ez-Zemahşerî, 467 (1075) senesinde Hârizm'e bağlı Zemahşer bölgesinde doğmuştur. Edebiyat ve Nahiv alanında önemli bir üne sahip olan Zemahşerî, şiir ve dilbilim yanında hadis ve tefsir ilimleriyle de ilgilenmiştir. Aktif bir Kelamcı kişiliğe sahip olmamasından olsa gerek Muʿtezilî Tabakāt kitaplarında ismine yer verilmemiştir. Zemahşerî, tefsirinde Ebû ʿAlî el-Cubbâî ve Ebû Hâşim el-Cubbâî'den bahsetmekte ve "iki şeyh/ şeyhimiz dedi ki" kabilinden ifadeler kullanarak kendini bu ekol içerisinde addetmektedir.[127] Merv, Irak ve Mekke gibi bazı şehirleri ilim sebebiyle dolaşan ve birçok ilim erbabının tedrisinden geçen Zemahşerî'nin, 538 (1144) senesinde Curcâniyye'de vefat ettiği kaynaklarda belirtilmektedir.[128]

İslami ilimlerde geniş bir birikime sahip olan Zemahşerî, Arap olmamasına karşın Arap dili ve edebiyatı hususunda yetkinleşip Bağdat Dil ekolünün önde gelen bilginlerinden biri olarak temayüz etmiştir.[129] Dilbilimde sergilediği başarısını tefsiri, *el-Keşşâf ʿan hakāʾiki gavâmizi't-tenzîl ve ʿuyûni'l-ekāvîl fî vucûhi't-teʾvîl*'e taşıyarak kendinden sonraki ilim ehlinin ilgisini cezbetmeyi başarmış ve tefsiri, pek çok tefsir için

---

127 Ebu'l-Kāsim ez-Zemahşerî, **el-Keşşâf ʿan hakāʾiki gavâmizi't-tenzîl**, ʿAdil Ahmed ʿAbdulmevcûd (thk.), Riyâd: Mektebetu'l-ʿUbeykân, 1998, c. I, s. 605; c. III, s. 449.

128 Sem'ânî, c. VI, s. 297-298. Hayatı hakkında daha fazla bilgi için bkz. Mustafa Öztürk; Mehmet Sait Mertoğlu, "Zemahşerî", **TDV İslam Ansiklopedisi**, https://islamansiklopedisi.org.tr/zemahseri (28.06.2019).

129 Zemahşerî'nin Bağdat Dil ekolü içerisinde yer aldığına dair bkz. Muhsin Karabudak, "Bağdat Dil Ekolü ve Başlıca Temsilcileri", (**Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Cumhuriyet Üniversitesi SBE, 2010), s. 105.

önemli bir kaynak olmuştur. Tefsirinde yapmış olduğu bazı dilbilimsel ve edebi açıklamalar ile pek çok âlimin övgüsüyle karşılaşan Zemahşerî yer yer tefsirin sınırlarını aşan, konuyla ilişkisi kurulamayan fuzuli ayrıntılara dalmaktan, ağdalı ve kapalı bir dil kullanmaktan ötürü sert eleştirilere de muhatap olmuştur.[130]

Cuşemî ile Zemahşerî'nin tefsirleri arasında sıkı bir irtibatın olduğu ve hatta Zemahşerî'nin, tefsirini yazarken yararlandığı başlıca kaynaklar arasında Cuşemî'nin tefsirinin de yer aldığı bazı araştırmacılarca ileri sürülmektedir.[131] Ne var ki bu hususu aydınlatacak detaylı bir çalışma ortaya konulmamakla birlikte Cuşemî'nin tefsiri üzerine yapılan bir çalışmada Cuşemî ile Zemahşerî arasında varsayılan ilişki yüzeysel bir şekilde ele alınmakta ve detaylı karşılaştırmalara yer verilmemektedir.[132]

İki müfessir arasında var olduğu düşünülen ilişkinin tespit edilmesi hususunda öncelikli olarak *el-Keşşâf*'ın şekil, biçem ve içerik açısından taşıdığı özellikler belirlenen bazı noktalar açısından Cuşemî'nin *et-Tehzîb*'i ile karşılaştırmaya tabi tutulacak ardından benzerliğin olup olmadığı ve Zemahşerî'nin, Cuşemî ile olan irtibatı

---

130 Yazıldığı dönemden başlayarak müfessirlerin ilgisini çeken *el-Keşşâf*, Kur'an'ı lügat, nahiv ve belâgat ilkelerini dikkate alarak yorumlaması, Kur'an-ı Kerim'in icaz yönlerini, özellikle taşıdığı edebî üstünlüğü ve erişilmez nazım güzelliğini ortaya koyması, Kur'an'da manaların tasvir ve temsil yoluyla anlatılmasının etkili bir metot olduğunu göstermesi gibi özellikleriyle çok beğenilmiş ve hemen bütün müfessirlerce kaynak olarak alınmıştır. Fahreddîn er-Râzî başta olmak üzere Kādî Beydâvî (ö.685/1286), Ebu'l-Berekât en-Nesefî (ö.710/1310), Ebu's-Suʿûd Efendi (ö.982/1574), Elmalılı Muhammed Hamdi (ö.1942) gibi Sünnî müfessirler el-Keşşâf'tan faydalanmıştır. Buna karşılık söz konusu Sünnî âlimlerin çoğunluğu, sırf Muʿtezile'nin ilkelerine uygun düşen manalara ulaşmak amacıyla zahirî manaların terkedilip yersiz tevillere sapıldığı, ehli tasavvufun yer yer ağır ifadelerle eleştirildiği ve bu eleştirilerin Kur'an'a dayandırıldığı, ayrıca Ehl-i sünnete üstü kapalı ifadelerle ağır isnatlarda bulunulduğu gibi gerekçelerle *el-Keşşâf*'ı eleştirmiştir. Kādî ʿİyâd (ö.544/1149), İbnu'l-Muneyyir (ö.683/1284), Ebû Hayyân el-Endelusî (ö.745/1344), Ebû Muhammed et-Tîbî (ö.743/1343) gibi müellifler *el-Keşşâf*'taki i'tizâlî fikirleri tenkit edenler arasında yer almaktadır. İbn Teymiyye (ö.728/1328), Zehebî (ö.748/1348), Tâcuddîn es-Subkî (ö.771/1370) ve İbn Hacer el-ʿAskalânî (ö.852/1449) gibi bazı âlimler ise Muʿtezile'ye ait görüşlerin, belâgata dair açıklamalar içinde ve Kur'an'ın gölgesinde sunulması sebebiyle *el-Keşşâf*'ın okunmasını dahi câiz görmemişlerdir. Bkz. Ali Özek, "el-Keşşâf", **TDV İslam Ansiklopedisi**, https://islamansiklopedisi.org.tr/el-kessaf (28.06.2019).

131 Zerzûr, s. 460.

132 Bkz. Zerzûr, s. 459-480. Arşatırmacı yaptığı çalışmada daha çok iki müfessirin aynı ayetleri nasıl yorumladıklarına bakmakta ve müfessirler arasındaki üslup farklılığına değinmektedir. Sonuç olarak Zemahşerî'nin Cuşemî'den istifade ettiğini belirtmekte ve onu, tefsirinde anlaşılması güç bir dil kullandığı, düzensiz bir tefsir telif ettiği şeklinde eleştirmektedir.

tespit edilmeye çalışılacaktır. Bu noktada Zemahşerî'nin tefsirinde Cuşemî'nin adını zikretmediği veya ondan herhangi bir şekilde bahsetmediği belirtilmelidir.

Zemahşerî, herhangi bir ayeti tefsir ederken gerekli gördüğü anda ayette yer alan bazı kelimelerin dilbilimsel izahlarını yapmakta, zikrettiği belâgat kaideleriyle anlamsal bütünlüğü tesis etmektedir. İlgili kelimelerin barındırdığı gerçek ve mecazi anlamları açıklarken yaptığı izahlar Tefsir disiplini açısından önemli bir veçheye sahiptir. Zemahşerî'de gözlenen bu husus, benzer ancak daha sistematik bir şekilde Cuşemî'de yer almaktadır. Cuşemî, "el-Luga" başlığı altında izahını gerekli gördüğü kelimeleri açıklamaktadır. Yapılan karşılaştırmalar ile Zemahşerî'nin hem izahını yaptığı kelimeler hem de izah ediş şekli Cuşemî'nin yaptığı izahlarla yer yer örtüşme göstermektedir. Örneğin, 2/el-Bakara sûresinin 136. ayetinde yer alan "es-sibt" ifadesini açıklarken Cuşemî, bu ifadenin Hz. Yakup'un çocukları için kullanıldığını, onun on iki oğluna yönelik bir niteleme olduğunu belirtmekte ve aynı zamanda Hz. Peygamber'in torunları Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin için de "sibtâ rasûli'l-lâh" denildiğini aktarmaktadır. Ayrıca bu ifadenin, Arap örfünde kullanılan "kabile" kelimesine tekabül ettiğini aktarmaktadır. Zemahşerî aynı ibareye dair izahını daha kısa tutmakta ve Cuşemî'nin aktardıklarını kısmen tekrar etmektedir. Bu kabilde benzerlikler 2/el-Bakara sûresinin 9. ayetindeki "en-nefs" ve "eş-şuʿûr" kelimelerinin izahında, aynı sûrenin 12. ayetindeki "el-fesâd" kelimesi ve sûrenin 20, 49 ve 59. ayetlerinde sırasıyla "el-hatf", "el-âl" ve "er-ricz" kelimeleri gibi pek çok yerde görülmektedir. (EK: 2.2.1-1a)

Kimi zaman her iki müfessirin yaptığı izahlar farklı olup benzer bir yön ihtiva etmemektedir. Örneğin, 2/el-Bakara sûresinin 232. ayetindeki "el-ʿazl" ifadesini Cuşemî, "el-ʿazl, temelde bir haksızlığı engelleme anlamındadır. Denildi ki; o, baskı ve kuvvet anlamındadır ve içinden çıkılmasını zorlaştıran karmaşık bir iş için de aynı kökten gelen 'muʿzil/ çözümsüz' sözü kullanılır." şeklinde izah ederken Zemahşerî, "el-ʿazl, menetme ve sıkıştırma anlamına gelir. ''azeleti'd-decacetu' (tavuk yumurtayı çıkaramadı, sıkıştı) tabiri de buradan gelir ki, bu yumurtanın içeride kalıp, henüz çıkmadığı vakit söylenir." şeklinde farklı bir açıklamada bulunur. (EK: 2.2.1-1b) Bu durum Zemahşerî'nin, her zaman için Cuşemî ile olan bağlantısında bire bir alıntının yapılmadığını göstermektedir.

Zemahşerî'nin tefsirinde Cuşemî'deki gibi sistematik bir yöntem takip edilmediği için kelimelerin irabları, tefsiri yapılan ayet veya ayet grubunun bazen başında, bazen son kısımlarında müfessirin tercihine göre yer almaktayken Cuşemî, "el-İʿrâb" başlığı altında ayetin ilgili kısmına dair yaptığı tüm irabları bir arada zikretmektedir. Her iki müfessirin yapmış oldukları irab açıklamaları karşılaştırıldığında önemli ölçüde benzerliklerin var olduğu görülmektedir. Mesela Cuşemî, 2/el-Bakara sûresinin 17. ayetinde "felemmâ edâet mâ havlehu" ibaresinin cevabının nerede olduğuna dair yönelttiği soruya "icaz maksadıyla hazfedildiği" yanıtını vermektedir. Aynı soruyu yönelterek benzer açıklamalar getiren Zemahşerî, Cuşemî'nin kısa tuttuğu noktaları açarak ayetin anlaşılmasına katkı sağlamaktadır. (EK: 2.2.1-2,) Aynı sûrenin 22. ayetinin tefsirinde benzer bir örnek yer almaktadır. Ayetin başında yer alan ismi mevsulün (ellezî) irabına dair Cuşemî, onun bir önceki ayette yer alan "er-rab" kelimesinin sıfatı olarak mansub olduğu açıklamasını yapmaktadır. Zemahşerî de bu yönde benzer bir açıklamaya tefsirinde yer vermektedir. (EK: 2.2.1-2b)

Zemahşerî herhangi bir ifadenin irab durumunu genellikle detaylı açıklamalara yer vererek yapmaktayken, Cuşemî daha kısa açıklamalar yapmaktadır. Bunda Cuşemî'nin belli kategoriler çerçevesinde bir tefsir yöntemi edinmiş olmasının etkisi olabilir. Zira Zemahşerî herhangi bir ifadenin irabını yaptıktan sonra onu izah etmekte ve başka bir hususa geçebilmektedir. Ancak Cuşemî yapacağı detaylı izahı "el-Maʿnâ" başlığı altında ortaya koyduğundan "el-İʿrâb" başlığı altındaki açıklamalarını bir arada zikretmektedir. Örneğin 2/el-Bakara sûresinin 23. ayetinde, müşriklere hitaben bir meydan okumada bulunulmakta ve eğer Hz. Peygamber'e indirilen Kur'an hakkında bir şüphe içerisinde iseler onun bir benzerinin (min misli-hi) getirilmesi söylenmektedir. Cuşemî "el-İʿrâb" başlığı altında "min misli-hi" ifadesinde yer alan zamirin nereye raci olduğuna dair iki görüş zikretmektedir. İlk olarak bu zamirin "mimmâ nezzelnâ ʿalâ ʿabdinâ" yani Kur'ân'a yönelik olduğunu, ikinci olarak da bu zamirin, Hz. Peygamber'e yönelik olduğunu belirtmektedir. "el-Maʿnâ" başlığı altında yaptığı izahlar neticesinde Cuşemî'nin ilk görüşü daha makul bulduğu görülmektedir. Zemahşerî, aynı noktaya değinirken ilgili zamiri, benzer şekilde izah etmektedir. O da Cuşemî ile aynı kanaati taşıyarak ilk görüşün bağlama daha uygun düştüğünü belirtmektedir. (EK: 2.2.1-3)

Tefsirlerinde kıraat farklılıklarına dikkat çeken her iki müfessir, kıraatleri aktarmaya özen göstermekte ve yer yer Kur'an'ın bağlamına ve üslûbuna uygun olarak yeğledikleri kıraatleri de zikretmektedirler. Cuşemî, 2/el-Bakara sûresinin 6. ayetinde geçen "e-enzertehum" ifadesinin nasıl okunduğuna dair üç farklı kıraatten bahsetmekte ve Nâfiʿ ve Ebû ʿAmr'ın tahfif üzere olan kıraatini hem manaya delaleti hem de lafzen daha uygun olması sebebiyle tercih ettiğini belirtmektedir. Zemahşerî, aynı ayetin tefsirinde ilgili ifadeye dair neredeyse aynı yorumları yapmakta, okunan kıraatleri kaynak belirtmeksizin zikretmekte ve Cuşemî gibi aynı kıraati tercih etmektedir. (EK: 2.2.1-4a) Benzer bir örnek, 2/el-Bakara sûresinin 67. ayetinde yer alan "kālû e-tettehizunâ huzuven" ibaresinde görülmektedir. Cuşemî, "huzuven" lafzının, ismini zikrettiği bazı imamlarca "huzʾen" gibi farklı şekillerde okunduğunu aktarmakta ve bazısını sahih kıraat olarak değerlendirmektedir. Zemahşerî de aynı ayetin tefsirinde aynı kıraatleri zikretmektedir. (EK: 2.2.1-4b)

Zemahşerî, ayetlerin tefsirini yaparken o ayete dair farklı bir kıraat mevcutsa o kıraati zikretmekte ve genellikle kim tarafından okunduğunu belirtmemekte, kaynağını göstermemektedir. Buna karşın Cuşemî "el-Kirâe" başlığı altında aktardığı kıraatlerin hangi imam tarafından okunduğuna çoğunlukla değinmektedir. 2/el-Bakara sûresinin 49. ayetindeki "necceynâkum" lafzının "necceytukum" yani birinci tekil şahıs kalıbında İbrâhîm en-Nehâî'den (ö. 96/714) rivayetle kıraat edildiğini aktaran Cuşemî, ilk okuyuşun evla olduğunu zikrederek tercihini izhar etmektedir. Zemahşerî bu açıklamalara benzer şekilde yer verirken ne kıraatin aidiyetinden söz etmekte ne de bir tercihte bulunmaktadır. Sûrenin 51, 58 ve 185. ayetlerinde sırasıyla yer alan "veʿadnâ", "neğfir lekum", "el-yusra, el-ʿusra" ifadelerine dair tefsirlerinde yer verdikleri kıraatler, bu minvaldeki örneklerden birkaçıdır. (EK: 2.2.1-5a)

Bununla birlikte bazen bu durumun tersi de söz konusu olabilmektedir. Yani Cuşemî, aktardığı kıraatin hangi imam tarafından kıraat edildiğini belirtmezken Zemahşerî bu kıraatlerin aidiyetlerini belirtmektedir. Örneğin, Cuşemî, 2/el-Bakara: 179'da "Sizin için kısasta hayır vardır." cümlesinde yer alan "kısas" ifadesinin "fi'l-kasas" şeklinde bazılarınca kıraat edildiğini ancak bu şekilde okumanın icmâya ters düşmesi hasebiyle caiz olmadığını aktarmaktadır. Zemahşerî, bu ayetin tefsirinde aynı

kıraati Ebu'l-Cevzâ''ya (ö. 83/702) nispet ederek zikretmektedir. Benzer bir örnek, aynı sûrenin 209. ayetinde yer alan "zeleltum" ifadesinde görülmektedir. Cuşemî, icmâya uygun olan kıraatin "lam" harfinin fethalı olarak okunması gerektiğini ancak bazılarının kesreli olarak yani "zeliltum" şeklinde okuduğunu aktarmaktadır. Zemahşerî aynı ifadeleri tekrar ederken bu kıraati, Ebu's-Simâl el-ʿAdevî'ye (ö. 160/775) nispet ederek zikretmektedir. (EK: 2.2.1-5b)

Ayetlerin nüzul sebepleri üzerinde durmayı önemseyen her iki müfessir, zikrettikleri çoğu nüzul rivayetinde benzeşmektedir. Hem Hz. Peygamberden gelen hadislere hem sahabenin kavline başvurulması noktasında Zemahşerî'nin Cuşemî'den istifade etmiş olabileceği, Cuşemî'nin tefsirinin onun için pek çok önemli rivayeti barındıran bir kaynak olarak telakki edildiğini gösteren bir yöne sahiptir. Nitekim Cuşemî, 2/el-Bakara sûresinin 207. ayetinin tefsirinde "en-Nuzûl" başlığı altında nüzul sebebine dair tam dokuz rivayeti kaynaklarını da göstererek zikretmektedir. Zemahşerî, bu ayeti tefsir ederken Cuşemî'nin tefsirinde sadece ilk sırada aktarılan rivayeti, meçhul bir ifadeyle zikretmeyi yeğlemektedir. (EK: 2.2.1-6a) Benzer bir örnek aynı sûrenin 186. ayetinde de yer almaktadır. Ayetin nüzul sebebine dair dört rivayeti, kaynaklarını da zikrederek belirten Cuşemî herhangi bir tercihte bulunmadan bir sonraki başlığa geçmektedir. Zemahşerî aynı ayetin tefsirinde ayetin sebebi nüzulüne dair, Cuşemî'nin tefsirinde ilk sırada zikrettiği rivayeti "kiyle" lafzıyla aktarmaktadır. 2 /el-Bakara sûresi kapsamında bu kabilden örnekler 109, 113 ve 115. gibi çoğu ayette yer almaktadır. (EK: 2.2.1-6b)

Sebebi nüzule dair aktardıkları rivayetlerde benzer hadisleri zikretmeleri, Cuşemî ile Zemahşerî arasındaki önemli bir diğer benzerliktir. Örneğin, Allah Teâlâ'nın insanlara sevap kazanmaları için Kâbe'yi toplantı ve güven yeri kıldığını ve inananlara da Makam-ı İbrahim'i namazgâh olarak edinmelerini emrettiği 2/el-Bakara: 125. ayetin sebebi nüzulüne dair Cuşemî, Hz. Ömer'den rivayet edilen hadisi aktarmaktadır. Hadise göre Hz. Ömer, Hz. Peygamber ile Makam-ı İbrahim'e gittiklerinde "Ey Allah'ın Rasûl'ü burası İbrahim'in makamı mıdır?" şeklinde bir soru yöneltmiş ve Hz. Peygamber, evet cevabını vermiştir. Bunun üzerine Hz. Ömer, "Orasını namazgâh edinelim mi?" deyince, Hz. Peygamber; "Bana bu şekilde bir emir verilmedi."

buyurmuştur. O günün güneşi henüz batmadan bu ayet nazil olmuştur. Aynı hadisi Zemahşerî benzer lafızlarla aktarmaktadır. (EK: 2.2.1-6c)

Zemahşerî, Cuşemî'nin bazen "en-Nazm", bazen de "el-Maʿnâ" başlığı altında tefsirini yaptığı ayetin kendinden önceki ayet veya ayetlerle irtibatına dikkat etmesi ve anlamsal bağıntıyı vurgulaması hususunda onunla, yer yer benzer bir söylemi benimsemektedir. Ne var ki Zemahşerî ayetler arasındaki münasebet/intizam mevzusunda Cuşemî gibi sistematik bir yol takip etmemektedir. Zemahşerî kimi zaman bir ayet yahut ayet grubunun tefsirini yaparken o ayetin kendinden önceki ayetlerle irtibatına değinmekte ve ardından ilgili ayetin tefsirine geçmektedir. Örneğin 2/el-Bakara sûresinin 6. ayetinin tefsirinde Zemahşerî, bu ayete gelinceye değin önceki ayetlerde Allah Teâlâ'nın, iman eden seçkin kullarından ve onların tam karşısında yer alan, hakikati inkar eden küfür ehlinden bahsettiğini aktarmakta ve daha sonra 6. ayetin tefsirine geçmektedir. Zemahşerî'nin bu minvalde yapmış olduğu ayetler arasındaki geçişlerde anlamsal ilişkiyi belirginleştiren izahı ve yöntemi, Cuşemî'nin "en-Nazm" başlığı altında yaptığı açıklama ve genel olarak edindiği ayetler arası irtibata dair yöntemi ile uyuşmaktadır. (EK: 2.2.1-7a)

Benzer bir örnek aynı sûrenin 189. ayetinde yer almaktadır. Bu ayette önce, hilallerin hac için birer vakit ölçüsü olduğu belirtilmekte, akabinde evlere arkalarından girmenin erdem (el-birr) sayılamayacağı asıl erdemin, Allah'tan sakınma ve evlere kapılarından girmekle mümkün olacağı belirtilmektedir. Ayetin iç uyumu çerçevesinde ne evlere arkalarından girme kabilinden fiillerin ne de hilal hakkında soru sormanın "el-birr" olacağı, ancak asıl "el-birr'in" Allah'ın emirlerine uymakla gerçekleşeceği yorumunu yapan Cuşemî, ayette birbirinden bağımsız iki cümlenin yer almadığını ima etmekte ve ayetin anlamsal bütünlüğe sahip olduğuna işaret etmektedir. Zemahşerî, benzer noktaya değinmekte ve aynı kabilden izahları tekrarlamaktadır. (EK: 2.2.1-7b)

Cuşemî ile Zemahşerî'nin tefsirleri arasında lügat, kıraat, irab gibi zikredilegelen belli noktalar üzerinde görülen benzerliklerin yanında her iki müfessirin genel olarak ayetleri yorumlamalarına bakıldığında yapmış oldukları nakiller, tercih ettikleri görüşler ve sarf ettikleri cümleler gibi bazı noktalarda da önemli benzerliklerin varlığı dikkat çekmektedir. Örneğin 2/el-Bakara sûresinin, hac ve umre ibadetleri için birer nişane

olan Safa ve Merve tepelerinin tavaf edilmesinde herhangi bir günahın olmadığının zikredildiği 158. ayetinin tefsirinde Zemahşerî, Safa ve Merve kelimelerinin iki dağın ismi olduğunu, ayette geçen "alamet" anlamındaki "şiʿar" kelimesinin "şeʿîyre" kelimesinin çoğul formu olduğunu aktarmakta ve hac ve umre kelimelerini izah ederken hem dilbilimsel yöne değinmekte hem de dini terminolojide kazandıkları anlamlar üzerine cümleler sarf etmektedir. Zemahşerî'nin bu türlü açıklamaları Cuşemî'nin ilgili ayetin tefsirini yaparken "el-Luga" başlığı altında yaptığı izahlar ile büyük oranda örtüşmektedir.

Zemahşerî 158. ayetin tefsirine devam ederken ayetin tarihsel bağlamına değinmekte ve bahsi geçen iki tepenin tavaf edilmesinin günah olarak telakki edilmesinde yatan temel sebebin bu tepelere müşriklerce kutsanan putların yerleştirilmesi olduğunu belirtmekte ve ayetin sebebi nüzulü olarak ek açıklamalar getirmektedir. Bu husus, "en-Nuzûl" başlığı altında Cuşemî tarafından daha geniş bir şekilde ele alınmakta ve ayet hakkında aktarılan her bir sebebi nüzul rivayeti Zemahşerî'nin aksine kaynak gösterilerek verilmektedir. Mevzu bahis ayetin tefsirine devam ederken Zemahşerî, ayette bahsedilen "Saʿy" ibadetinin Ebû Hanîfe ve İmam Şâfiʿî gibi fakihler nezdinde vucubiyet arz etme noktasında farklı içtihatlara gidildiğini zikretmektedir. Bunun gibi fıkhi izahata tefsirinde yer vermektedir. Cuşemî'nin "el-Ahkâm" başlığı altında Zemahşerî'ye nazaran daha kapsayıcı ve ayrıntılı olarak değindiği bu husus her iki tefsir arasında sıkı bir irtibatın var olduğunu gösterir mahiyettedir. (EK: 2.2.1-8)

Zemahşerî'nin tefsirinde yer verdiği bazı görüşler ve yapmış olduğu müphem nakillerin kime dayandığı hususunda Cuşemî'nin tefsiri önemli bir işlev görmektedir. Zira Cuşemî tefsirinde bu hususa fazlasıyla dikkat ederek aktardığı görüşleri ve yaptığı nakilleri ilgilisine ya da söyleyenine atfetmektedir. Bu önemli yönün yanında iki müfessir arasında dikkat çeken bir diğer benzerlik, her iki müfessirin isrâiliyata yer vermeleri noktasında kendini göstermektedir. Hz. Süleyman ve onun sihir ile münasebetine dair bazı mesajlar içeren 2/el-Bakara sûresinin 102. ayetinin tefsirinde Zemahşerî, öncelikle bu ayetin kendinden önceki ayetler ile olan anlam ilişkisine değinmekte ve ayetler arasında var olduğu zannedilen bağlantısızlığın veya kopuk konu

geçişlerinin görünüşte olduğuna işaret etmektedir. Bu, Cuşemî'nin yer yer "en-Nazm" ve bazen "el-Maʿnâ" başlığı altında ısrarla değindiği bir husustur. Cuşemî, söz konusu 102. ayetin tefsirine başlarken "el-Maʿnâ" başlığı altında ayetler arası münasebete dair bazı ifadeler zikretmektedir. Aynı şekilde bunlar, Zemahşerî'nin zikrettikleri ile benzeşmektedir.

Zemahşerî ayetin anlaşılması hususunda fasıkların, Hz. Süleyman hakkında sihirbazlık ve küfür iddiaları ileri sürdüklerini, onun hükümdarlığının temelinde sihre ve cinlere hâkim olmasının yattığını düşündüklerini aktarmakta ve ayetin söz konusu bu iddiaları yalanladığından ve Hz. Süleyman'ın küfre düşmediğini zikrettiğinden bahsetmektedir. Devamında Hârût ve Mârût adlı iki melekten söz etmekte ve bu ifadelerin iki meleğin özel isimleri olduğunu, ayette ikisine indirildiğinden bahsedilen şeyin sihir ilmi olup, bu durumun Allah'tan insanlara yönelik bir imtihan olduğunu vurgulamaktadır. Bunu öğrenip uygulayanların kâfir; kaçınan veya sadece korunmak ve aldanmamak için öğrenenlerin ise mümin olduğu yorumunu yapmaktadır. Daha sonra insanların bu meleklerden karı ve kocanın arasını ayırmak için hile, düğümlere üfleme ve benzeri sihirleri kötü maksatla öğrendiklerinden bahseden Zemahşerî, böylesi durumlar için sihrin bir etkisi ve kudreti olmadığına, Allah Teâlâ'nın izni olmadan hiçbir kimseye zarar verilemeyeceğine değinmektedir. Zemahşerî'nin gerek bu zikredilen noktalarda gerekse ayetin geri kalan tefsirinde Cuşemî ile ciddi benzerlikleri söz konusudur. Zira Cuşemî, Zemahşerî'nin zikrettiği çoğu hususu tefsirinde zikretmektedir. (EK: 2.2.1-9)

Genel olarak bakıldığında Zemahşerî ile Cuşemî arasında; dilbilimsel izahlara yer verilmesi, ayetlere yönelik aktarılan farklı kıraatlerin mevcudiyetine değinilmesi, iraba önem verilmesi, ayetlerin nüzul sebeplerine dair rivayetlerin zikredilmesi, Arap şiirinden istifade edilmesi, ayet içi veya ayetler arası münasebetin varlığından bahsedilmesi, isrâiliyattan kısmi ölçüde yararlanılması, "fe-in kulte kultu" formundaki soru-cevap metodunun takip edilmesi gibi benzerliklerin var olduğu, özellikle içerik açısından çoğu hususta ciddi benzerliklerin varlığı ilk etapta fark edilmektedir.

Bununla birlikte Cuşemî'nin "el-Kirâe, el-Luga, el-İʿrâb, el-Nuzûl, el-Maʿnâ" şeklinde devam eden sistematik bir yorumlama usulü benimsemesi, üslubunun akıcı ve

sade oluşu, aktardığı rivayet ve görüşleri belli isimlere atfetmesi karşısında Zemahşerî'nin dilbilimsel açıklamaları veya farklı kıraatlere değinmesi gibi bazı hususları, bağlantısız olmamakla birlikte, ilgili ayetin tefsirinin bazen baş, bazen son kısmında zikretmesi, karışık veya belki de serbest bir usul takip etmesi, üslubunun Cuşemî'ye nazaran fazla çetrefilli, kapalı ve ağdalı olması dikkat çekmektedir. Bu gibi belli noktalarda her iki müfessir arasında ciddi farklılıkların olduğu belirtilmelidir.

Her iki müfessir arasındaki benzerliğin aralarında var sayılan hoca-talebe ilişkisinden, Zemahşerî'nin doğrudan Cuşemî'nin tefsirinden istifade etmesinden ve pek çok noktada ondan yararlanmasından dolayı meydana gelmiş olabileceği belirtilebilir. Aynı zamanda bu benzerliklerin her iki müfessirin aynı gelenek içerisinde yer alması, benzer kaynaklardan istifade etmeleri ve aynı coğrafyada yaşamaları gibi sebeplerden de neşet edebileceği ihtimal dâhilindedir. Ne var ki Zemahşerî salt alıntıdan müteşekkil bir tefsir ortaya koymuş değildir. Meânî, Beyân, Belâgat ilimleri yanında çoğu noktada kendi özgünlüğünü oluşturmuş, korumuş ve pek çok müfessire kaynaklık teşkil etmiştir. Cuşemî ile Zemahşerî arasındaki ilişki Zemahşerî ile Beydâvî (ö. 685/1286) arasındaki ilişkiye benzetilebilir. Nitekim Beydâvî sıklıkla Zemahşerî'yi takip ediyor görünse de aslında hem kendi özgün özelliklerini metne yansıtmış, hem de doğrudan Zemahşerî'yi değil, onun da dâhil olduğu geleneği takip etmiştir. Bu gelenek, en genel ifadeyle Belâgat'a dayalı tefsir geleneği olarak isimlendirilebilir.

2.2.2. Ebû ʿAlî et-Tabersî (ö. 548)

Ebû ʿAlî Hasen b. el-Fadl et-Tabersî, doğum tarihi hakkında farklı veriler bulunmakla birlikte Hicri 5. asrın üçüncü çeyreğinde Taberistan'da doğmuştur. Yaşadığı dönemde İslami ilimlerle yakından ilgilenen Tabersî, İmamiyye Şia'sı içerisinde önemli addedilen müfessirlerden birisidir. Hocaları arasında zikredilen Ebû ʿAlî b. et-Tûsî kanalıyla Ebû Caʿfer et-Tûsî'nin (ö. 460/1067) ilmi birikiminden ve

tefsirinden bolca yararlanan Tabersî, 548 (1154) senesinde Sebzevâr'da vefat etmiştir.[133]

Müfessir kimliği ile ön plana çıkan Tabersî, birden fazla tefsir telif etmiştir. Bunlar arasında *Mecmeʿu'l-beyân fî tefsîri'l-Kurʾân, el-Kâfu'ş-şâfî min kitâbi'l-Keşşâf* ve *Cevâmiʿu'l-câmiʿ* adlı eserleri yer almaktadır. Tabersî, *Mecmeʿu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân* adlı tefsirini, tefsirinin mukaddimesinde belirttiği üzere Şeyhi Ebû Caʿfer et-Tûsî'nin *et-Tibyân* adlı tefsirinden istifade ederek yazmıştır. Bu tefsirin yazılmasında Tabersî, Ebû Caʿfer et-Tûsî'nin *et-Tibyân*'ı dışında döneminde ciddi bir tefsirin yazılmamış olmasını, kendisini harekete geçiren temel sebep olarak zikretmekte ve böylesi bir ihtiyaç neticesinde tefsirini yazmaya başladığını belirtmektedir. Tabersî'ye göre *et-Tibyân*, önemli bir tefsir ve hakiki manaları içkin güzel bir eser olmasına rağmen, irab ve nahiv konularında yer yer eksiklikler ve hatalarla maluldür. Tûsî'nin, tefsirinde ayetlere dair yorumlarını kısa tutması, düzene ve tertibe dikkat etmemesi gibi nedenlerin, tefsir yazma gereksinimini ortaya çıkarması ve bazı kesimlerce Tabersî'den tefsir yazması hususunda talepte bulunulması onun, söz konusu tefsiri yazmasının diğer sebepleri olarak kendisince zikredilmektedir.[134]

Tabersî'nin, tefsirini yazarken bazı tefsirlerden istifade ettiğini mukaddimesinde açıkça belirtmesi, dikkat edilmesi gereken mühim bir noktadır.[135] Zira Tabersî ileride verilecek örnekler üzerinden görüleceği üzere tefsirinde Cuşemî'nin adını zikretmemekle beraber ondan ciddi oranda istifade etmekte ve onu önemli bir kaynak olarak kullanmaktadır. Bu da Tabersî'nin, Tûsî'de gördüğü eksiklikleri Cuşemî ile

---

133 Muhsin el-Emîn, **Aʿyânu'ş-Şîʿa**, Hasen el-Emîn (thk.), Beyrût: Dâru't-Teʿâruf lil-Matbûʿât, 1983, c. VIII, s. 398-400. Tabersî'nin doğrudan Tûsî'nin öğrencisi olduğuna dair bazı metinlerde aktarılan malumatlar, doğruluk değeri taşımamaktadır. Zira Tûsî'nin ölüm tarihi Hicri 460 iken Tabersî'nin doğum tarihi hususunda en erken zikredilen Hicri 458 tarihi, onun doğum tarihi olarak kabul edilse bile, Tabersî'nin Tûsî ile doğrudan görüştüğü veya ikili arasında hoca-talebe ilişkisinin var olduğu söylenemez. Nitekim bazı araştırmacılarca da belirtildiği üzere Tûsî'nin öğrencileri arasında zikredilen Tabersî adlı şahsın, "*Mecmeʿu'l-beyân*" yazarı Tabersî ile karıştırılması nedeniyle böylesi bir karışıklık peyda bulmuştur. Bkz. Muhsin Emîn, s. 401; Mustafa Şentürk, "İbn Atıyye el-Endelüsî ile Tabersî'nin Kur'ân'a Yaklaşımları", (**Yayımlanmamış Doktora Tezi**, Dokuz Eylül Üniversitesi SBE, 2008), s. 42. Tabersî'nin hayatı hakkında daha fazla bilgi için bkz. Mustafa Öz, "Tabersî", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, https://islamansiklopedisi.org.tr/tabersi (04.02.2019).

134 Tabersî, *Mecmeʿu'l-beyân fî tefsîri'l-Kurʾân*, c. I, s. 7-8.

135 Tabersî, c. I, s. 8.

kapatmaya çalışarak derleme türünde bir tefsir telif ettiği varsayımını kanıtlar mahiyettedir.[136]

Tabersî'nin derlemeci bir karaktere sahip olduğu, onun diğer eserlerine bakıldığında rahatlıkla görülebilecek türdendir.[137] Zira Tabersî, "*Cevâmiʿu'l-câmiʿ*" adlı tefsirinin mukaddimesinde, "*el-Kâfu'ş-şâf*" adındaki tefsirini, Zemahşerî'nin, *el-Keşşâf* adlı tefsiri ile karşılaşması ve bu tefsire hayran kalması neticesinde yazdığını belirtmektedir. "*Cevâmiʿu'l-câmiʿ* adlı tefsirini ise daha önce yazmış olduğu iki tefsirin (*Mecmeʿu'l-beyân* ve *el-Kâfu'ş-şâf*) muhtevasını cem eden üçüncü bir tefsir olarak yazdığını söyleyen Tabersî, bir nevi geliştirilmiş veya revize edilmiş bir tefsir telif ettiğini bildirmektedir.[138] Nitekim vurguladığımız bu husus, müfessir tarafından tefsirlerine verdiği adlardan da anlaşılmaktadır.

Tabersî'nin Cuşemî'den istifadesi, tefsiri "*Mecmeʿu'l-beyân*"daki herhangi bir ayetin yorumlanmasına bakıldığında rahatlıkla fark edilebilecek türdendir. Bu istifadenin anlaşılması hasebiyle Cuşemî'nin "*et-Tehzîb*" adlı tefsirinde yaptığı açıklamalar aktarılıp bunlar Tabersî'nin tefsirindeki ifadeler ile karşılaştırmaya tabi tutulacaktır.

Cuşemî, 2/el-Bakara sûresinin "İşte onlar hidayet karşılığında dalaleti satın aldılar. Ancak bu, kârlı bir ticaret olmadı ve sonuçta doğru yolu bulamadılar." mealindeki 16. ayetinin tefsirinde "el-Kirâe" başlığını açmakta ve ayette geçen "işterev" lafzının, çoğu kıraat imamı tarafından 'vav' harfinin ötre harekesi ile okunduğu, bazılarınca ise kesra ve fethalı şekilde okunduğu bilgisini aktarmakta ve bu son iki

---

136 Bu varsayımı dillendiren farklı bir çalışma için bkz. Suleiman A. Mourad, "The Survival of the Muʿtazila Tradition of Qur'anic Exegesis in Shīʿī and Sunni tafasīr", **Journal of Qur'anic Studies**, sy. 12, 2010, s. 83-108.

137 Tabersî'de karşılaşılan derlemeci tavrın aslında çoğu müfessirde görülen doğal bir tavır olduğu belirtilmelidir. Zira sıfırdan bir eser vücuda getirmek ilmi gelenek ve birikimin doğasına aykırıdır. Özellikle Tefsir disiplini özelinde düşünüldüğünde bir müfessirin, tefsir yazarken kendinden önceki yorum geleneğini görmezden gelmesi, yok sayması kabul edilesi değildir. Ne var ki bizim bu hususta altını çizmek istediğimiz nokta, Tabersî'nin "tefsir geleneği birikiminden" olağan ölçüde istifade etmesi dışında onun, zikredilen iki müfessirden ciddi nakillerde bulunarak bir eser meydana getirmesidir.

138 Tabersî, **Tefsîru Cevâmiʿi'l-câmiʿ**, Ebu'l Kāsim Gürcî (tlk.), Kum: Muessesetu'n-Neşri'l-İslâmî, 1423/2002, c. I, s. 48-50.

okuyuşun zayıf olduğuna işaret etmektedir. Cuşemî'nin kıraate dair aktardıklarını aynen tekrar eden Tabersî, Cuşemî'den farklı olarak kıraat bahsinden sonra "el-Hucce" başlığını açmakta, burada aktardığı kıraatleri temellendirmekte ve ek açıklamalar yapmaktadır. Tabersî'de görülen bu başlık, kendi yorum yönteminde beliren bir nevi onu, Cuşemî'den farklılaştıran "şekilsel" bir unsur olarak telakki edilebilir. Ne var ki sözü edilen "el-Hucce" başlığı Tabersî'den önce şeyhi Tûsî tarafından da kullanılmaktadır.[139]

Cuşemî kıraate yönelik açıklamalarını tamamladıktan sonra "el-Luga" başlığı altında ayette yer alan "eş-şiraʾ/satmak", "er-ribh/kazanç", "ed-dalâl/sapıklık" kelimelerinin dilbilimsel izahlarını yapmaktadır. Tabersî, "ed-dalâl" kelimesi dışında diğer iki kelimeyi, tefsirinde yer verdiği aynı başlık altında izah etmekte ve Cuşemî'nin ifadelerini tekrarlamaktadır. Hem Cuşemî hem de Tabersî, ilgili ayetin tefsirine "el-İʿrab" başlığı ile devam etmektedir. Her iki müfessirin bu kısımda değindikleri hususlar farklı olmakla birlikte Tabersî'nin Cuşemî'den ciddi alıntılar yaptığı asıl bölümün "el-Maʿnâ" başlığı olduğu görülmektedir. Cuşemî'nin kullandığı kelimelere varıncaya dek birebir alıntılamada bulunan Tabersî, kendisi için *et-Tehzîb fi't-tefsîr*'in önemli bir kaynak olduğunu belirginleştirmektedir. Mevzu bahis ayetin tefsirinde son olarak Cuşemî, "el-Ahkâm" başlığını açarken Tabersî bu başlığa tefsirinde yer vermemeyi tercih etmektedir. (EK: 2.2.2-1)

2/el-Bakara sûresinin "Bunların durumu, aydınlanmak için ateş yakan bir kimsenin durumuna benzer. Ateş çevresini aydınlatır aydınlatmaz, Allah onların gözlerinin nurunu giderir ve karanlıklar içinde bırakır, onlar da göremez olurlar." mealindeki 17. ayeti ile tefsirine devam eden Cuşemî, aynı sistematiği sürdürmekte ve sırasıyla "el-Kirâe, el-Luga, el-İʿrâb, en-Nuzûl, el-Maʿnâ ve el-Ahkâm" başlıklarına yer verip ayetin tefsirini yapmaktadır. Aynı ayetin tefsirini Tabersî sırasıyla "el-Luga, el-İʿrâb ve el-Maʿnâ" başlıkları ile yapmakta ve Cuşemî'den birebir nakilde bulunmaktadır. (EK: 2.2.2-2) Tabersî'nin Cuşemî'den istifadesi sadece bu başlıklarla sınırlı kalmamaktadır. Tabersî, Cuşemî'nin açtığı diğer başlıkları ve değindiği hususları

139 Tûsî, **et-Tibyân fî tefsîri'l-Kurʾân**, Ağâ Buzurg-i Tahrânî (thk.), Necef: Mektebetu'l-Emîn, 1957, c. I, s. 70, 103, 212; c. II, s. 244, 257.

aynı ile tefsirine taşımaktadır. Bu minvalde başka bir örnek 2/el-Bakara sûresinin 57. ayetinde görülmektedir. Her iki müfessir bu ayetin tefsirinde el-Kirâe, el-Luga, el-İʿrâb, el-Maʿnâ başlıkları yanında "el-Kissa" başlığına yer vermektedir. Cuşemî bu kısımda Hz. Mûsâ ve kavminin çölde kaldıkları müddet ve bu süre zarfında yaşadıkları olaylara dair bazı bilgiler aktarmaktadır. Tabersî aynı başlığa yer vererek benzer lafızları tekrarlamaktadır. (EK: 2.2.2-3)

Cuşemî'nin "en-Nuzûl" başlığı altında ayetlerin iniş sebebine dair rivayetleri aktarmaya özen göstermesi ve ayetler arası uyum ve bağlantıya "en-Nazm" başlığı altında dikkat çekmesi mevzusunda Tabersî, Cuşemî ile benzer tavrı sergilemekte ve Cuşemî'nin hem aktardığı sebebi nüzul rivayetlerini hem de ayetler arası münasebete dair açıklamalarını birebir tefsirine taşımaktadır. Örneğin "Biz, herhangi bir ayeti nesh eder veya unutturursak daha hayırlısını veya benzerini getiririz. Allah'ın her şeye kadir olduğunu bilmez misin?" mealindeki 2/el-Bakara sûresinin 106. ayetinin tefsirinde Cuşemî, "en-Nazm" başlığı altında bu ayetin, kendinden önceki ayet ile irtibatına dikkat çekmekte ve anlamsal bir kopukluğun olmadığına dair Ebû Muslim el-İsfahânî ve ʿAlî b. ʿİsâ er-Rummânî'den yaptığı nakillerle açıklık kazandırmaktadır. Tabersî, Cuşemî gibi "en-Nazm" başlığını açıp aynı ifadelere yer vermekte ve Cuşemî'nin, İsfahânî'den ve Rummânî'den naklettiklerini aynen aktarmakta, *et-Tehzîb*'den kaynak olarak istifadesini sürdürmektedir. (EK: 2.2.2-4a) Sûrenin 108. ayetinde Cuşemî'nin "en-Nuzûl" başlığı altında aktardığı sebebi nüzul rivayetleri aynı şekilde Tabersî tarafından kelimesi kelimesine alıntılanmaktadır. (EK: 2.2.2-4b)

Bu meyanda belirtilmelidir ki müfessirlerin tefsirlerinde kullandıkları her türlü rivayetin örtüşebilirliği veya kullanılan rivayetlerin benzerlik arz etmesi, müracaat edilen yahut istifade edilen rivayet kaynaklarının benzer olmasının sebebiyet verdiği/verebileceği bir olgu olarak anlaşılmalıdır. Ancak bu husus, Cuşemî ve Tabersî arasında vurgulanmak istenen ilişkinin gerisinde kalmaktadır. Zira Tabersî rivayetleri alıntılarken Cuşemî'nin kullandığı kelimelere kadar birebir aktarımlarda bulunmaktadır. Dolayısıyla bu, iki müfessir arasındaki benzerliğin, salt benzer rivayetleri kullanmaktan kaynaklandığı ihtimalini zayıf kılmaktadır. Bu durum daha önce de belirttiğimiz üzere Tabersî'nin derleme türünde bir tefsir telif ettiğini ortaya koyar mahiyettedir.

Tabersî'nin tefsirini yazarken yararlandığı iki önemli kaynağın şeyhi Tûsî ile Cuşemî olduğu 2/el-Bakara sûresinin 114 ve 115. ayetlerin tefsirinde "Rummânî" ismi üzerinden rahat bir şekilde görülmektedir. Tabersî tefsirinde Rummânî'den bahsederken onun ismini bazen "ʿAlî b. ʿİsâ", bazen "Rummânî", bazen de iki ifadenin birleştirilmiş haliyle kullanmaktadır.[140] Tabersî umumiyetle "Rummânî" ifadesini Tûsî'den, "ʿAlî b. ʿİsâ" ifadesini de Cuşemî'den istifade ederken kullanmaktadır. Tabersî'nin aynı kişiyi farklı şekillerde zikretmesinin mühim bir noktaya işaret ettiği söylenebilir. 2/el-Bakara sûrenin 114. ayetinin tefsirinde Tabersî, "en-Nuzûl" başlığı altında rivayetleri aktarırken Tûsî'nin "*et-Tibyân*" adlı tefsirinden kelimesi kelimesine aktarımda bulunmaktadır. Tûsî, ilgili bölümde Rummânî'nin ismine yer vermekte ve ondan istifade etmektedir. Tûsî'den birebir aktaran Tabersî, Rummânî'nin ismini değiştirmemekte, şeyhi ile aynı şekilde zikretmektedir. (EK: 2.2.2-5a)

Devamında gelen 115. ayetin tefsirinde Tabersî, "en-Nazm" başlığı altında Cuşemî'den istifade etmektedir. Cuşemî aynı ayetin tefsirinde "Rummânî'den nakilde bulunmakta ve ondan "ʿAlî b. ʿİsâ" şeklinde bahsetmektedir. Tabersî, Cuşemî'den nakilde bulunurken Rummânî'nin ismini "ʿAlî b. ʿİsâ" olarak yani Cuşemî'nin zikrettiği şekilde aktarmaktadır. (EK: 2.2.2-5b) Bu ayrıntı, Tabersî'nin iki müfessirden birebir alıntı yaptığının, alıntılarken değişikliğe gitmediğinin ve bu iki müfessiri kaynak olarak kullandığının önemli bir kanıtını oluşturmaktadır. Ayrıca Cuşemî'nin tefsirindeki sistematik yorumlama tarzının Tabersî tarafından da tercih edildiği dikkate alınırsa onun bu yorumlama yöntemini Tûsî ve Cuşemî'den hareketle benimsediği rahatlıkla belirtilmelidir. Her ne kadar Tabersî Cuşemî'den istifade ettiğini açıkça ifade etmese de yahut onun ismini tefsirinde zikretmese de ondan ciddi şekilde yararlanmaktadır. Söz konusu müfessirlerin birbirleriyle türlü şekillerde etkileşime geçmelerinde aynı veya yakın coğrafyalarda yaşamış olmalarının etkili olduğu göz ardı edilmemelidir.

[140] Örneğin; Tabersî, *Mecmeʿu'l-beyân fî tefsîri'l-Kurʾân,* c. I, s. 89, 101 (sadece ʿAlî b. ʿİsa); s. 109 (ʿAlî b. ʿİsa er-Rummânî); s. 114, 247 (sadece Rummânî).

SONUÇ

Hicri beşinci asrın sosyal ve siyasi açıdan hayli çalkantılı ortamında yaşayan Cuşemî, entelektüel bakımdan da hareketli bir dönemin içerisinde yer almış bulunmaktadır. Ömrünün belli bir süresini Horasan coğrafyasında geçiren ancak kargaşalar sebebiyle Mekke'ye göç eden Cuşemî, başta Hanefî mezhebine müntesipken Zeydiyye mezhebine intikal etmiştir. İtikadi alanda Muʿtezilî olan Cuşemî ömrünün son anına kadar mezhebini berkitmeye çalışmış, bu uğurda eserleriyle mücadele etmiş ve tefsirinde de bu mücadelesini sürdürerek muhalif olarak gördüğü Mücebbire ve Müşebbihe mensuplarını her fırsatta yermiştir.

Tefsirinde yorumlama yönteminin merkezine Kur'an ilimlerini yerleştirerek bu ilimler içerisinde en önemlileri olarak gördüğü sekiz ilmi; "el-Kirâe, el-Luga, el-ʿİrâb, en-Nazm, el-Maʿnâ, en-Nuzûl, el-Edille ve'l-Ahkâm ve el-Ahbâr ve'l-Kasas" olarak belirleyen Cuşemî ayetleri bu ilimler aracılığıyla tefsir etmektedir. Kendisine kadar birikerek gelen ilmi mirastan istifade ederek onu daha ileriye taşımakta ve sistematik bir yöntem edinerek ayetleri tefsir etmektedir. el-Kirâe başlığı altında ilgili ayetin tefsirinde aktarılan kıraatleri zikretmekte, kıraat farklılıkları mevcutsa bunlara değinmekte ve yer yer değerlendirmelerde, tercihlerde bulunmaktadır. Kıraatleri okuyanlarına nispet etmeye özen gösteren Cuşemî, kıraatleri tercih ederken, naklen Hz. Peygamber'den geldiğinin sabit olması, kıraat imamlarının çoğu tarafından okunması, ayetlerin bağlamına uyması gibi bazı unsurlara dikkat etmektedir.

"el-Luga" başlığı altında genellikle ayetteki izaha gerekli gördüğü kelimeleri açıklamakta, kelimelerin eş ve zıt anlamlarını zikretmekte, kelimelerin etimolojilerine (iştikak), çekimlerine (sarf) değinmekte ve dilbilimsel izahlarda bulunmaktadır. Ayetlerin anlaşılmasında istifade edilebilecek en önemli vasıtalardan birisi olarak gördüğü irab ilmine dair tefsirinde "el-İʿrâb" başlığına yer veren Cuşemî ayetleri yorumlarken yer yer irab durumlarına dair izahlar yapmaktadır. Akabinde ilahi kelamın muntazam ve ayetlerin birbiriyle anlamsal bir bağlantı içerisinde olduğuna işaret ederek bazen "en-Nazm" başlığına yer vermekte ve ayetler arasındaki anlamsal irtibata dikkat çekmektedir. Ayrıca Cuşemî, her ne kadar sebebin hususiliğine değil lafzın umumiliğine itibar edilmesi gerektiğini vurgulasa da ayetlerin sebebi nüzulüne dair

rivayetleri aktarmaya özen göstermekte ve tefsirinde "en-Nuzûl" başlığına yer vermektedir. Ayetlerin tefsirini asıl olarak "el-Maʿnâ" başlığı altında yapan Cuşemî soru-cevap metodu eşliğinde ayetleri izah etmekte ve zahiri/literal manayı esas almaktadır. Keyfi yorumlamalara ve sebepsiz mecaza hamletmelere karşı çıkmakta ve anlamın çarpıtılmasına karşı muhatabı uyarmaktadır. el-Maʿnâ başlığı altında doğrudan ayetin tefsiriyle alakalı pek çok rivayeti aktaran Cuşemî, kimi zaman onayladığı görüşleri açıkça belirtmekte, kimi zaman da herhangi bir ayetin tefsirine dair yapılan yorumları sadece aktarmakla yetinmektedir. Son olarak el-Ahkâm başlığına yer vererek ilgili ayetlerden ne tür sonuçlar çıkarılacağına, ilahi mesajlara ve bazen de fıkhi hüküm ve kaidelere yer vermektedir. Özellikle bu başlık altında kelamcı kişiliğinin de etkisiyle yer yer bazı inançsal çıkarımlarda bulunan Cuşemî bu vesileyle yanlış bulduğu inanç ve anlayışları yermekte, kendi görüşünü ayetlerle temellendirmeye çalışmaktadır.

Cuşemî, kendisine değin birikerek gelen ilmi geleneğin mirasından istifade etmeyi önemsemekte ve bunu tefsirine taşımaktadır. Onun mukaddimesinde altını çizdiği, ilmî uğraşının dinamizm arz eden bir yapıya sahip olduğu hususu da buna işaret etmektedir. Zira Cuşemî, öncü fikirlerin sahibi olarak nitelediği seleflerinin ilmi mirasından istifade etmekte ve bunu farklı şekillerde işleyerek bir sonraki nesle aktarmaktadır. Muʿtezile içerisinde Basra koluna mensup olan Cuşemî, hem baba-oğul Cubbâîler'den hem de Kādî ʿAbdulcebbâr'dan istifade etmekte ve bu isimlerden "şeyhunâ" şeklinde bahsetmektedir. Tefsirinde açık bir şeklide istifade ettiği görülen isimler arasında Ebu'l-Kāsim el-Belhî, Ebû Muslim el-İsfahânî ve Rummânî ilk başta yer almaktadır. Bununla birlikte Cuşemî'nin türlü şekillerde istifade ettiği ancak isimlerine ya nadiren ya da hiç yer vermediği bazı önemli isim ve eserlerde bulunmaktadır. Bunlar arasında ilk olarak rivayet malzemesini eserlerinde toplayan Taberî ve tefsiri "*Câmiʿu'l-beyân fî tefsîri'l-Kurʾân*" ile Saʿlebî ve tefsiri "*el-Keşf ve'l-beyân ʿan tefsîri'l-Kurʾân*" öne çıkmaktadır. Hem Şiî hem de Muʿtezilî damardan beslenen ve her iki geleneğin birikiminden istifadesini tefsiri "*et-Tibyân*"a taşıyan Tûsî ile Cuşemî'nin tefsiri arasındaki benzerlik müfessirler arasında bir irtibatın olduğuna işaret etmektedir. Neticede Cuşemî, kendisine değin gelen birikimi harmanlayarak bir sistematik içinde sunmayı başarmakta ve devraldığı bayrağı sonrakilere aktarabilmekte ve tefsiri "*et-Tehzîb fi't-tefsîr*" ile kendisini takip eden nesilde öne çıkan Zemahşerî ve Tabersî gibi ilim ehline tesir

edebilmektedir. Zemahşerî tefsiri "*el-Keşşâf*"ta, Tabersî de tefsiri "*Mecmeʿu'l-beyân*"da Cuşemî'nin tefsirinde aktardığı rivayet malzemesinden yer yer yararlanmakta ve Cuşemî'nin takip ettiği usulü kısmen devam ettirmektedirler.

Cuşemî ve bazı isimler arasındaki irtibatı gösterme adına zikredilen benzerlikler ve verilen örneklerin Cuşemî'ye rehberlik eden unsurlar olarak anlaşılması mümkün olmakla birlikte Cuşemî'nin yaklaşım ve yönteminin, tüm Muʿtezilî tefsir geleneğini yansıttığı söylenmelidir. Cuşemî'nin tefsirinin okuyucuyu her şeyden önce birkaç farklı tefsir kaynağına müracaat etme ihtiyacından kurtarması, içeriğinde hem rivayet hem dilsel ve edebi izahat hem de fıkhi ve kelami meseleler barındırıp bunlar hakkında muhatabı bilgilendirmesi, nüzul başlığına yer vererek ilgili ayetlerin nüzul vasatındaki manalarını aktarması, içinde bulunduğu geleneğin tefsire dair yaptığı yorumları derlemesi ve el-Ahkâm başlığı altında ayetlerden ne sonuçlar çıkarıldığını/çıkarılabileceğini göstermesi onun muhtevi olduğu özellikler arasında sayılabilir.

Bu bağlamda Cuşemî'nin tefsir literatüründe Muʿtezilî yorum geleneğinin önemli bir temsilcisi olduğu, kendisine değin gelen birikimi tefsirine taşıyarak bunların aktarımında etkin bir rol oynadığı, tefsirinde takip ettiği sistematik ile kendinden sonrakilere tesir ettiği belirtilmelidir. Sonuç olarak bu çalışma kapsamında Cuşemî'nin hayatı ve Muʿtezile içerisindeki yeri hakkında bazı bilgiler aktarılmış ve Cuşemî'nin yakın temas içerisinde olduğu müfessirler ile arasındaki irtibat incelenerek bu irtibatın tezahürlerine işaret edilmiştir. İlmi uğraşıya âlimlerin etki ve katkılarının ne boyutta olduğunu gösterme adına bilginlerin entelektüel ağ haritaları ortaya çıkarılarak veya belirginleştirilerek Cuşemî'nin ve tefsirinin bu tabloda nerde yer aldığı aktarılmaya çalışılmıştır.

EKLER

EK: 1.1.1-1

[**البقرة**: **15**] {اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ}

القراءة: قراءة العامة « يمُدُّهم » بنصب الياء وضمَّ الميم، وفي الشواذ « يُمِدُّهم » بضم الياء وكسر الميم، وهو من الأضداد، واللغتان بمعنى واحد.[141]

[**البقرة**: **67**] {وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً قَالُوا أَتَتَّخِذُنَا **هُزُوًا** ...}

القراءة: هُزْوًا وكُفْوًا قرأ حمزة بالهمزة وسكون الزاي في القرآن، وهو رواية إسماعيل عن نافع. وقرأ حفص عن عاصم بضم الزاي والفاء غير مهموزة. وقرأ نافع وابن كثير و أبو عمرو والكسائي وأبو بكر عن عاصم وابن عامر بالتثقيل والهمز كلها لغات صحيحة. وعن يعقوب هُزُوا بضم الزاي وكُفْوا بسكون الفاء.[142]

EK: 1.1.1-2

[**البقرة**: **125**] {وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ **مَثَابَةً** لِلنَّاسِ وَأَمْنًا **وَاتَّخِذُوا** مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى وَعَهِدْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَنْ طَهِّرَا **بَيْتِيَ** لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ}

القراءة: قرأ نافع وابن عامر {**وَاتَّخَذوا**} بفتح الخاء على الخبر، والباقون بكسرها على الأمر، فالخبر عطف على {**جَعَلنَا**}، والقراء المجمع عليها {**مثَابَةً**} على الواحد. وعن بعضهم « مثابات » على الجمع، وقرأ حفص عن عاصم « بَيتِيَ » بفتح الياء على الأصل، والباقون بإسكانه للتخفيف.[143]

[**البقرة**: **222**] {...وَلا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى **يَطْهُرْنَ** فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ...}

القراءة: قرأ {**يَطَهَّرْنَ**} بفتح الطاء والهاء والتشديد حمزة والكسائي وأبو بكر؛ عن عاصم، وقرأ الباقون بالتخفيف، فمعنى التشديد يغتسلن، ومعنى التخفيف ينقطع حيضهن؛ عن الحسن والفراء.[144]

---

141 Cuşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, c. I, s. 99.

142 Cuşemî, c. I, s. 301-302.

143 Cuşemî, c. I, s. 494.

144 Cuşemî, c. II, s. 411.

EK: 1.1.1-3

[**البقرة**: **58**] {... وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةٌ نَغْفِرْ لَكُمْ **خَطَايَاكُمْ** وَسَنَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ}

القراءة: ... ويقال: لم اتفقت القراء على {**خَطَايَاكُم**} ها هنا؟ واختلفوا في سورة الأعراف وسورة نوح، فقرأ بعضهم {**خطيئاتكم**}، وآخرون {**خطاياكم**}؟ قلنا: لأنَّ في الأعراف ونوح كُتبتا في المصحف بالتاء من غير ألف، وفي سورة البقرة بألف.[145]

[البقرة: 158] {... فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلا جُنَاحَ عَلَيْهِ **أَنْ يَطَّوَّفَ** بِهِمَا وَمَنْ **تَطَوَّعَ** خَيْرًا ...}

القراءة: ... وقيل: في مصحف عبد الله «أن لا يطوّف بهما». وروي أنه قرأ به ابن عباس وأنس وابن سيرين، وهذا محمول على أنهم حملوا الآية عليه وفسروا به لا أنه قراءة؛ لأنه يخالف الظاهر من القراءة ومصاحف أهل الإسلام، ومثل ذلك فسره شيخنا أبو علي رحمه الله.[146]

EK: 1.1.1-4

[**البقرة**: **100**] {**أَوَكُلَّمَا** عَاهَدُوا عَهْدًا نَبَذَهُ فَرِيقٌ مِنْهُمْ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لا يُؤْمِنُونَ}

القراءة: ظاهر القراءة {**أَوَ**} بفتح الواو على الاستفهام. وعن أبي السِمال العدوي ساكنة الواو على النسق، وهو جائز في العربية ولا تجوز القراءة به؛ لأن قراءة القرآن سنة تتبع فيها النقل المستفيض.[147]

EK: 1.1.1-5

[**البقرة**: **24**] {فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي **وَقُودُهَا** النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ}

القراءة: قراءة العامة «**وَقُودُهَا**» بفتح الواو، وعن الحسن ومجاهد بضم الواو، وليس بصحيح؛ لأن الوُقود بالضم المصدر وهوالالتهاب، وبالفتح الاسم وهوما يوقد به النار كالطهور. وعن عبيد بن عمير وَقِيدها، ولا تجوز القراءة بهما؛ لأن القراءة ينبغي فيها النقل المستفيض.[148]

---

145 Cuşemî, c. I, s. 271-272.

146 Cuşemî, c. II, s. 79.

147 Cuşemî, c. I, s. 410.

148 Cuşemî, c. I, s. 136.

EK: 1.1.1-6

[**البقرة**: **20**] {يَكَادُ الْبَرْقُ **يَخْطَفُ** أَبْصَارَهُمْ كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُمْ مَشَوْا فِيهِ وَإِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا ...}

القراءة: قراءة العامة وما عليه الأئمة «**يَخطَف**» بالتخفيف. وعن ابن أبي إسحاق بنصب الخاء والتشديد، أي يتخَطَّف، فأدغم. وعن الحسن بكسر الخاء والطاء مع التشديد قد اتبع الكسرة الكسرة، والصحيح هو الأول كقوله تعالى {**فَتَخْطَفُهُ الطَّيْرُ**} ولأن عليه الإجماع، لأنه ظهر من النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه. وكان حمزة يكسر شاء وجاء لانكسار فاء الفعل إذا أخبرت عن نفسك قلت: شئت وجئت، والباقون بالفتح وهو الأولى لأن عليه أكثر الأئمة، وهي لغة الحجاز.[149]

EK: 1.1.1-7

[**البقرة**: **133**] {... إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتُ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِنْ بَعْدِي قَالُوا نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَإِلَهَ **آبَائِكَ** إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِلَهًا وَاحِدًا وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ}

القراءة: قراءة الظاهرة {**آبَائِكَ**} على الجمع، وعن يحي بن يعمر «**أَبِيكَ**» على الواحد، قال: لأن إسماعيل عم يعقوب لا أبوه، وهذا لا يجوز القراءة به؛ لأن الإجماع على خلافه، والعرب تسمى العم أبًا، وقد قال النبي صلى الله للعباس: هذا بقية آبائي.[150]

EK: 1.1.1-8

[**البقرة**: **210**] {هَلْ يَنْظُرُونَ إِلا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ **وَالْمَلائِكَةُ** وَقُضِيَ الأَمْرُ ...}

القراءة: قرأ أبو جعفر: الملائكة بالخفض عطفًا على الغمام أي مع الغمام، والقراء السبعة بالضم يعني يأتي الملائكةُ.[151]

[**البقرة**: **233**] {وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ **أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ** وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ **وَكِسْوَتُهُنَّ** بِالْمَعْرُوفِ **لا تُكَلَّفُ** نَفْسٌ إِلا وُسْعَهَا **لا تُضَارَّ** وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ...}

149 Cuşemî, c. I, s. 122.

150 Cuşemî, c. I, s. 516.

151 Cuşemî, c. II, s. 348.

القراءة: قرأ ابن كثير وأبو عمرو ويعقوب وقتيبة عن الكسائي {**لاَ تُضَارُّ**} بالرفع. وقرأ نافع وابن عامر وعاصم وحمزة والكسائي بالفتح، وكلهم شددوا الراء. أما الرفع فقيل على النفي. وقيل: نسقًا على قوله {**لاَ تُكَلَّفُ**}، والنصب على النهي. وقرأ ابن كثير وحده {**ما أَتَيْتُم**} مقصورة الألف، والباقون {**آتَيتُم**} ممدودة الألف. وفي الآية قراءات شاذة غير ظاهرة. وعن أبي رجاء العطاردي «الرِضاعة» بكسر الراء. قال الفراء والخليل: وهما لغتان كالوَكالة والوِكالة، والدَّلالة والدِّلالة. وعن ابن محيصن «أن تُتِمَّ الرَّضعَة» وهي فعلة كالكرة الواحدة. وعن عكرمة وحميد «يَتم الرضاةُ» بفتح ياء «يَتَمَّ» ورفع «الرَّضاعة» على أن الفعل لها. وعن طلحة بن مصرف «كُسْوَتُهُنَّ» بضم الكاف وهم لغتان: كُسوة وكِسوة، نحو: رُشوة ورِشوة، وأُسوة وإِسوة. وعن **الحسن** «لَا تُضَارِ» بكسر الراء مدغمة لأنها لما أدغمت سكنت، والجزم تحرك إلى الكسرة. وعن أبان عن **ابن عاصم** «لَا تُضَارِر» مظهرة الراء مكسورة على أن الفعل لها. وعن أبي جعفر «لَا تُضَارَّ» بجزم الراء والتخفيف على الحذف طلبًا للخفة.[152]

EK: 1.1.1-9

[**البقرة**: **55**] { وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ **الصَّاعِقَةُ** وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ}

القراءة: ... وقراءة العامة {**الصَّاعِقَةُ**} بالألف، وعن عمر وعثمان و علي عليهم السلام «الصَّعقة» بغير ألف وهما لغتان.[153]

[**البقرة**: **238**] {حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ **وَالصَّلاةِ الْوُسْطَى** وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ}

القراءة: ... والقراءة الظاهرة {**وَالصَّلاةِ الْوُسْطَى**} بالكسر عطفًا على {**الصلوات**}. وعن عائشة بالنصب على الإغراء.[154]

EK: 1.1.1-10

[**البقرة**: **83**] {وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لا تَعْبُدُونَ إِلا اللَّهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَقُولُوا لِلنَّاسِ **حُسْنًا**...}

---

152 Cuşemî, c. II, s. 469-470.

153 Cuşemî, c. I, s. 261.

154 Cuşemî, c. II, s. 507.

القراءة: ... واختلفوا في {**حُسنًا**} فقرأ حمزة والكسائي «حَسَنا» بفتح الحاء والسين على معنى الوصف للقول كأنه قيل: قولوا قولا حَسَنا... فعن عيسى بن عمر «حُسُنًا» بضم الحاء والسين والتنوين، وهي لغة مثل النصب. وعن عاصم الجحدري «إحسانًا» بالألف. وعن بعضهم «حُسنى» بالتأنيث على وزن فُعلى، يعني كلمة حُسنى، وأنكر ذلك سيبويه والأخفش وثعلب؛ لأن أفعل و فُعلى لا يستعمل صفة بالألف واللام.[155]

EK: 1.1.1-11

[**البقرة**: **143**] {...وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ **لَرَؤُوفٌ رَحِيمٌ**}

القراءة: ... وقرأ ابن كثير ونافع وابن عامر وحفص عن عاصم «رَؤوف» مثقل مهموز مشبع على وزن رعوف. وفيه أربع لغات: رَؤُفَ كفَعُل، ورَؤُوف كفعول، ورَئِف كحَذِر، ورَأْف فَعْل.

قال الشاعر: نُطيعُ نَبيَّنَا نُطيعُ ربَّا === هوالرحمنُ كان بنا رَؤُوفا

وقال جرير: يَرى للمُسلمين عليه حَقًّا === كفعل الوالدِ الرَّؤُوفِ الرحيمِ[156]

EK: 1.1.2-1

[**البقرة**: **10**] {فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ}

اللغة: المَرَضُ: العلة في البدن، ونقيضه الصحة ونظيره السَّقَم. وقيل: أصله الضعف، سمي به لأنه يضعف البدن، ومرض في القول ضعف، والمرضُ الشك، قيل: سمي به لأنه يصد عن إدراك الحق كالمرض في البصر يصد عن الإدراك للمبصَر. وقيل: كان الشك والتحير كالسبب للألم في القلب، والمرض الذي هو الوجع، سمي به كما تسمي السببَ بمُسبِّبه، كما يقال لأسباب الموتِ. وقيل: لأن المرض يؤدي إلى الهلاك، والشك في الدين يؤدي إلى الهلاك بالعذاب. والزيادة: خلاف النُقصان، ويقال: زَاده زيادةً، والزيادةُ: الإلحاق بالمقدار ما ليس منه ... والكذب: نقيض الصدق، وهو الخبر عن الشيء بخلاف ما هو به.[157]

---

155 Cuşemî, c. I, s. 349.

156 Cuşemî, c. II, s. 9-10.

157 Cuşemî, c. I, s. 84-85.

EK: 1.1.2-2

[**البقرة**: **95**] {وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ **أَبَدًا** بِمَا **قَدَّمَتْ** أَيْدِيهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ}

اللغة: الأبد والدهر من النظائر، والقديم والأول والسابق متقارب في المعنى. والقديم الموجود لم يزل، ونقيضه الحديث، وأصله من التقدم خلاف التأخر. **ويقال**: هل يطلق اسم القديم على غير الله تعالى؟ **قلنا**: أما في عرف المتكلمين فلا، وأما من حيث اللغة فقال أبو علي: لا. وقال أبو هاشم: نعم، ومنه {**كالعُرجون القَديم**}.[158]

[**البقرة**: **140**] {... قُلْ أَأَنْتُمْ **أَعْلَمُ** أَمِ اللَّهُ وَمَنْ **أَظْلَمُ** مِمَّنْ كَتَمَ شَهَادَةً عِنْدَهُ مِنَ اللَّهِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ}

اللغة: الأعلمُ والأعرفُ والأكثرُ معرفة وعلمًا. والأظلمُ والأجوَرُ الأشد ظلمًا، وأفعل إنما تستعمل على وجهين: بمعنى الزيادة كقولهم «أفضل» بمعنى الصفة، كقولهم «أسود»، ويصح معناه فيما يقع فيه التزايد كقولهم «أجسم وأطول وأحسن». وقد قال مشايخنا: الصفات على ثلاثة أضرب: صفة ذات، وصفة تحصل بالفاعل، وصفة تحصل بالمعنى. والأول: ككونه جوهرًا، سوادًا، وهذا لا يصح فيه التزايد. والثاني: كالوجود ولا يصح فيه التزايد أيضًا. فأما الثالث: فعلى ضربين: كل معنى له مثل يوجب صفة، فالتزايد في تلك الصفة يصح كالألوان والأكوان ونحوها، وما لا مثل له لا يصح فيه التزايد. واختلفوا فقال مشايخنا: يجوز وجود مثلين في محل واحد، فعند ذلك يقع التزايد. وقال أبو القاسم: لا يجوز ذلك.[159]

EK: 1.1.2-3

[**البقرة**: **34**] {وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلائِكَةِ **اسْجُدُوا** لآدَمَ فَسَجَدُوا إِلا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ}

اللغة: السجودُ: هو الخضوع والانحناء. وقيل: هو التذلل، يقال: سَجَدَ يسجُد سُجُودًا، **صار في الشرع اسمًا** لوضع الجبهة على الأرض على وجه العبادة. وينقسم إلى سجدة الصلاة، وسجدة السهو، وسجدة التلاوة، وسجدة الشكر، وحقيقته خفض الرأس على جهة الخضوع.[160]

158 Cuşemî, c. I, s. 395.

159 Cuşemî, c. I, s. 532.

160 Cuşemî, c. I, s. 184-185.

[**البقرة**: **41**] {وَآمِنُوا بِمَا أَنْزَلْتُ مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ وَلا تَكُونُوا أَوَّلَ كَافِرٍ بِهِ وَلا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي **ثَمَنًا** قَلِيلا...}

اللغة: الثُمن: هو البدل في البيع، وإذا قيل في غير ذلك ثمن فهو مُشَبَّه به توسُّعًا. والثُمن المطلق: هو الدراهم والدنانير، ولذلك يلزمهما بالبدل. وإذا عينت هل يتعين؟ قال أبو حنيفة: لا يتعين في العقود لأن تعينه لا يفيد، ولأنه ثبت في الذمة مطلقًا. وقال الشافعي: يتعين، ولا خوف أنه يتعين في العقود.[161]

EK: 1.1.2-4

[**البقرة**: **116**] {وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ كُلٌّ لَهُ **قَانِتُونَ**}

اللغة: ... وأصل القُنوت الدوام، ثم يستعمل أربعة أوجه: الطاعة كقوله تعالى {**يا مريمُ اقْنُتي لربِّكِ**}. وطول القيام كقوله عليه السلام لما سُئل عن أي الصلاة أفضل؟ قال: «طُول القنوت»، بمعنى السكوت، كما قال زيد بن أرقم: كنا نتكلم في الصلاة حتى نزل {**وَقُومُوا لله قَانِتِينَ**} فأمسكنا عن الكلام. ويكون بمعنى الدوام.[162]

EK: 1.1.2-5

[**البقرة**: **13**] {وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا كَمَا آمَنَ النَّاسُ قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا آمَنَ **السُّفَهَاءُ** أَلا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ **وَلَكِنْ لا يَعْلَمُونَ**}

اللغة: السَفه: نقيض الحكمة وهو الترف والطيش، وأصله الخِفة، ويقال لخفيف الحلم: سفيهٌ، وجمعه سُفهاء. **قال الشاعر**: أَبَني حنيفةَ أحكِمُوا سُفَهائكُم === إنّي أَخافُ عليكم أن أَغْضَبَا

وكل معصية فهي سَفه، قيل: السفيه الكذاب؛ عن المؤرج السدوسي. وقيل: السفيه الظلوم العجول القائل خلاف الحق؛ عن قطرب. وقيل: السفيه الجاهل.[163]

EK: 1.1.2-6

[**البقرة**: **21**] {يَأَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي **خَلَقَكُمْ** وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ}

---

161 Cuşemî, c. I, s. 216-217.

162 Cuşemî, c. I, s. 472-473.

163 Cuşemî, c. I, s. 91.

اللغة: ... والخلقُ والفعلُ والإداثُ نظائر وبينهما **فرق**، فالخَلقُ الإيجاد على تقدير. والإحْداثُ الإيجاد عن قرب عهد، ومنه سمي الحديث حديثًا. والفعل يقع على الجميع. والخلقُ أيضًا التقدير للشيء كما تريد.

قال الشاعر: ولأنت تَفري ما خلقتَ === وبعضُ القومِ يخلُقُ ثم لا يَفْري[164]

EK: 1.1.2-7

[**البقرة**: **29**] {هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الأَرْضِ جَمِيعًا **ثُمَّ اسْتَوَى** إِلَى السَّمَاءِ...}

اللغة: ... الاستِوَاءُ والاعتِدالُ والاستِقَامةُ نظائر، ونقيضه الاعوجاج، والاستِواءُ في اللغة ينقسم على أربعة أوجه: استوى: استقام وهوالأصل. واستوى: قصد. واستوى: استولى. واستوى: صعد وعلا. أما الأول: فيقال: استوى أمره أي استقام أمره، ويقال: دبر أمر العراق ثم استوى إلى الشام أي قصد كأنه مرَّ على الاستقامة. وفي الاستيلاء يقال: استوت له الأمور كأنه استقام له. واستوى على سريره أي علا كأنه استقام عليه. والتسوية التقديم، وحقيقتها جعل الشيء على الاستواء.

المعنى: ... {**ثُمَّ اِستوى إلى السَّماء**} أي قصد وعمد؛ عن أكثر أهل العلم. وعن ابن عباس صعد أمره. وقيل: ارتفع أمره على جهة علو وملك وسلطان؛ عن ابن زيد. والأول الوجه لأن عليه أكثر أهل العلم، ولأن {**ثم**} تدل على أمر حادث.[165]

EK: 1.1.3-1:

[**البقرة**: **8**] {وَمِنَ النَّاسِ مَنْ **يَقُولُ** آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الآخِرِ وَمَا هُمْ **بِمُؤْمِنِينَ**}

الإعراب: ... **ومتى قيل**: لم وحد {**يَقُولُ**}، وجمع {**وما هم بمؤمنينَ**}؟

قلنا: لأن من لفظها على التوحيد، ويحتمل إبهامها أن تقع على الجمع.

قال الفرزدق: تَعالَ فإن عَاهدتَنِي لا تَخُونُنِي === نَكُن مثلَ من -يا ذئبُ- يَصطَحِبانِ

---

164 Cuşemî, c. I, s. 125-126.

165 Cuşemî, c. I, ss. 159-161.

وقال تعالى: {**بلى مَن أسلَمَ**}، ثُم قال: {**ولا خوفٌ عليهم ولا هم يَحزَنُونَ**} فأجراه مرة على اللفظ، ومرة على المعنى.[166]

EK: 1.1.3-2:

[**البقرة**: **16**] {أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلالَةَ بِالْهُدَى **فَمَا** رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ}

الإعراب: ... **ويقال**: لم دخلت الفاء في {فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ}؟

قلنا: لأن في الكلام معنى الجزاء وجوابه كأنه قال: إذا اشتروا الضلالة بالهُدى فما ربحت تجارتهم، فحمل الكلام على المعنى.[167]

EK: 1.1.3-3:

[**البقرة**: **19**] {**أَوْ** كَصَيِّبٍ مِنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ...}

الإعراب: {**أو**} قيل: معناه الواو، وهو واو العطف، تقديره «مثله كمثل الذي استوقد نارًا أو كصيب».

قال رؤبة: وَقَد زَعَمَت لَيلَى بِأَنّيَ فَاجِرٌ === لِنَفسي تُقَاها أو عَلَيها فُجورُها، يعني وعليها.

وقال جرير: نَالَ الخِلافَةَ إذ كانت له قَدَرًا === كما أتى ربَّه مُوسى على قَدَرِ، أي وكانت؛ عن الفراء والكوفيين. والبصريون ينكون ذلك، ويقولون «أو» على أربعة أوجه: الشك كقولهم «إياك رجل أو امرأة». والثاني: تخيير كقولهم «كل السمك أو اشرب اللبن». والثالث: الإباحة كقولهم «جالس الحسن أو ابن سيرين». والرابع: لأحد الشيئين على الإبهام كقوله {**وَأرسَلنَاهُ إلى مِئَةِ ألفٍ أو يَزِيدُونَ**}.[168]

EK: 1.1.3-4

[**البقرة**: **68**] {قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ **لا فَارِضٌ وَلا بِكْرٌ** عَوَانٌ بَيْنَ ذَلِكَ...}

الإعراب: **يقال**: بم ارتفع {**لا فَارِضٌ وَلا بِكْرٌ**}؟ **قلنا**: قال الأخفش: لأنه صفة للبقرة. وقال الزجاج: ارتفع بإضمار هي، أي لا هي فارضٌ ولا هي بكرٌ.[169]

---

166 Cuşemî, c. I, s. 79.

167 Cuşemî, c. I, s. 103.

168 Cuşemî, c. I, s. 117.

169 Cuşemî, c. I, s. 305.

EK: 1.1.3-5:

[**البقرة**: **30**] {وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا...}

الإعراب: ... **يقال**: ما الألف في قوله {**أَتَجعَلُ**}؟ **قلنا**: ألف إيجاب؛ عن أبي عبيدة والزجاج،

كقوله جرير: ألستُم خَيرَ مَن رَكِب المَطَايَا === وأندى العَالَمينَ بُطُونَ رَاح

وهذا إيجاب وليس باستفهام. وقال غيرهما: هو ألف استفهام كأنهم قالوا: أتجعل فيها من يفسد، وهذه حالنا في التسبيح أم الأمر بخلاف ذلك؟ فجاء الجواب على طريق التعريض بالمعنى من غير تصريح به في قوله {**أعلَمُ ما لا تَعلَمُونَ**} والصواب هو الثاني.[170]

EK: 1.1.3-6:

[**البقرة**: **28**] {كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ}

الإعراب: ... و كان شِبه فعل ماض، وعمله أن يرفع الاسم وينصب الخبر «كان زيدٌ قائمًا»، وتصريفه كَانَ يَكُونُ كَوْنًا فهو كَائِن. وكان على أربعة أوجه: تامة، وناقصة، وزائدة، ومضمنة. فالتامة: هي المكتفية باسمها دون خبرها، كقولك «كان القتالُ» يعني حدث ووقع. والناقصة: هي التي لا تتم دون خبرها كقولك «كان زيدٌ أميرًا». والزائدة: ما يكون دخولها كخروجها إلا بمقدار ما توجيه من التوكيد كقولك «ما كان أحسن زيدًا»، ومنه {**مَن كان في المَهدِ صَبِيًّا**}أي كيف نكلم [من] في المهد صبيًا. والمضمنة: هي التي تضمن فيها ضمير يفسره ما بعده، ويسمى ضمير المجهول؛ لأنه يضمن على الذكر شريطة التفسير... .[171]

EK: 1.1.4-1:

[**البقرة**: **189**] {يَسْأَلُونَكَ عَنِ الأَهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَى وَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ}

---

170 Cuşemî, c. I, s. 166.

171 Cuşemî, c. I, s. 156.

النظم: **ويقال**: كيف يتصل قوله: ليس البرَّ بما قبلها؟ **قلنا** فيه قولان: الأول ليس البرّ هو السؤال عن الأهلة، ولا أن تفعلوا هذه الأفاعيل، ولكن البرّ اتّباعُ أمرِ الله واتقاءُ معاصيه. الثاني: المراد به النسيء؛ عن أبي مسلم.[172]

EK: 1.1.4-2:

[البقرة: 57] {وَظَلَّلْنَا عَلَيْكُمُ الْغَمَامَ وَأَنْزَلْنَا عَلَيْكُمُ الْمَنَّ وَالسَّلْوَى كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَمَا ظَلَمُونَا وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ}

النظم: ... **ويقال**: كيف يتصل قوله {**وَمَا ظَلَمُونَا**} بقوله: {**كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ**}؟ **قلنا**: على تقدير أنهم خالفوا ما أمروا وما ظلمونا، ولكن أنفسهم ظلموا. وقيل: تقديره فكفروا بهذه النعم وما ظلمونا بل ظلموا أنفسهم. وقيل: قلنا لهم: كلوا ولا تدَّخروا، فعصوا وادّخروا وما ظلمونا.[173]

EK: 1.1.4-3:

[**البقرة**: **165**] {وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْدَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ وَلَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا إِذْ يَرَوْنَ الْعَذَابَ أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا وَأَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعَذَابِ}

النظم: **ويقال**: كيف تتصل الآية بما قبلها؟ **قلنا**: لما تقدم ذكر التوحيد وأدلته والأمر بتدبيرهما عقَّبه بذكر حال من عدل عنهما ومال إلى الشرك؛ عن القاضي. وقيل: اتصلت بما قبلها اتصال الإنكار للإقامة على الباطل بعد ظهور البرهان كأنه قال: أبعد هذا البيان يتخذون الأنداد؛ عن علي بن عيسى.[174]

EK: 1.1.4-4:

[**البقرة**: **162-161**] {إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَاتُوا وَهُمْ كُفَّارٌ أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ \ خَالِدِينَ فِيهَا لا يُخَفَّفُ عَنْهُمُ الْعَذَابُ وَلا هُمْ يُنْظَرُونَ}

---

172 Cuşemî, c. II, s. 268.

173 Cuşemî, c. I, s. 268.

174 Cuşemî, c. II, s. 125.

النظم: **قيل**: لما ذكر تعالى حال كاتمي الحق وذكر حال التائبين منهم، عقّب ذلك بذكر حال من يموت من غير توبة فقال تعالى: {**إنَّ الذين كَفَروا**}؛ عن أبي مسلم. **وقيل**: إنه كلام مستأنف في جميع الكفار، فلا يحمل على من تقدم بغير دلالة، خصوصا وقد دخل تحت الآية الأولى من مات من غير توبة؛ عن القاضي.[175]

EK: 1.1.4-5:

[**البقرة**: **211**] {سَلْ بَنِي إِسْرَائِيلَ كَمْ آتَيْنَاهُمْ مِنْ آيَةٍ بَيِّنَةٍ وَمَنْ يُبَدِّلْ نِعْمَةَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُ...}

النظم: ذكر في أول السورة الكتاب، وما يلزم الإيمان به من البعث والتوحيد وغيره بقوله: {**يَا أَيُّها النَاسُ اعبُدُوا ربَّكم**}، ثمّ بيَّن النبوَّات بقوله: {**وإن كنتم في رَيبٍ**}، ثمّ خاطب بني إسرائيل وقصَّ عبيهم نبأهم وما في كتابهم من الإشادة بهذا الدين والنبي، ثم ابتدأ في ذكر شرائع الإسلام، شريعة شريعة، وبدأ بذكر نسخ القبلة، ثممّ بيّن أنّ الناس في ذلك ثلاث فرق: مؤمن وكافر ومنافق، ووعد وأوعد وأمر ونهى. فلما استبطأ إيمانهم قال: {**هل يَنظُرُونَ**} الآية؛ يعني: ما ينظرون بعد الحجج إلا العذاب، ثمَّ بيَّن أن ترك إيمانهم ليس لتقصير في الحجج أو من جهة المكلّف أو لنقص في المعجزة، لكن لخبث طباعهم وسوء خلقهم. وقد فعلوا قبلك يا محمد هذا الصنيع، فقال: {**سَل بَني إسرائيلَ**}.[176]

EK: 1.1.4-6:

سورة النساء: هي مدنية ... ولما ختم السورة المقدّمة بالأمر بالتقوى، افتتح هذه السورة بالأمر بالتقوى كأنه قيل اتقوا مخالفة أمر الله فيما حدّ لكم فيما تقدّم في هذه السورة واتقوا مخالفة أمره فيما يحدّ لكم في السورة التالية، وقيل أمر هناك بالتقوى للمؤمنين وأمر هاهنا جميع المكلفين بالتقوى.[177]

EK: 1.1.4-7:

سورة المنافقون: مدنية ... لما ختم الله سورة الجمعة بما هو من علامات النفاق من ترك رسول الله صلى الله عليه وآله قائما في الصلاة أو في الخطبة، والإشتغال باللهو والتجارة، افتتح هذه السورة بذكر المنافقين.[178]

---

175 Cuşemî, c. II, s. 95.

176 Cuşemî, c. II, s. 354.

177 Cuşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, nr. 10, vr. 91b-92a.

EK: 1.1.5-1:

[**البقرة**: **196**] {وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ...}

النزول: نزلت الآية في **كعب بن عجرة** قال: مر بي رسول الله صلى الله عليه بالحديبية ولي وفرة من شعر فيها القَمل، وأنا أطبخُ قَدرا لي، وهي ساترة على وجهي، فقال: أ تؤذيك هوام رأسك؟ قلت: نعم، فقال: احلق رأسك، واذبح شاة، أو صم ثلاثة أيامٍ، أو أطعم ستة مساكين، كلَّ مسكين نصفَ صاعٍ من بُر.

واختلفوا؛ فقيل إنه في المحصر خاصة. وقيل: بل في كل مُحرِم، وهو صحيح. وإنما المعتبر بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، ولأنه تقدم ذكر الحج والعمرة، كما تقدم ذكر الإحصار فحمله على الجميع أولى.[179]

EK: 1.1.5-2:

[**البقرة**: **144**] {قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا...}

النزول: روي أن النبي صلى الله عليه وُعِد التحويل عن بيت المقدس، ولم يبين إلى أي موضع يحوله، وكان يقلب نظره في السماء توقعًا وانتظارًا لما وُعد به، وكان يحب أن يكون قبلته الكعبة، فأتاه جبريل بهذه الآية؛ عن الحسن والسدي وأبي علي. وقيل: كان يحب ذلك محبة طباع، ولم يكن يدعو به حتي أذن له فيه، وكان يشاور جبريل فقال: سل ربك، فجعل يديم النظر إلى السماء فنزلت الآية؛ عن **ابن عباس وقتادة**. وقال **أبو مسلم**: لولا الأخبار لاحتمال أن يكون ذلك أول مقدمه المدينة، وقد روي أنه كان بمكة يصلى ويجعل الكعبة بينه وبين بيت المقدس، فلما هاجر لم يعلم أين يتوجه، فانتظر أمر الله، فنزلت الآية... .[180]

EK: 1.1.5-3:

[**البقرة**: **45**] {وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلاةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلا عَلَى الْخَاشِعِينَ}

النزول: قيل: إنه خطاب لليهود وفيهم نزل. وقيل: رجع بهذا القول إلى المسلين؛ عن أبي علي. **والأول أظهر**؛ لأن ما قبله وما بعده خطاب لأهل الكتاب.[181]

---

178 Mourad, *The Survival of the Muʿtazila Tradition of Qur'anic Exegesis in Shīʿī and Sunni tafasīr*, s. 89.

179 Cuşemî, c. II, s. 295-296.

180 Cuşemî, c. II, s. 20-21.

181 Cuşemî, c. I, s. 230.

EK: 1.1.5-4:

[**البقرة**: **11**] {وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لا تُفْسِدُوا فِي الأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ}

النزول: قيل: نزلت الآية في المنافقين، والآية متصلة بقوله {**وَمِنَ النَاسِ مَن يَقُول آمنّا**} عن أكثر أهل التفسير. وقيل: نزلت في اليهود. وقيل: إن أهل الصفة لم يأتوا بعد؛ عن سلمان. الأول أصح لأن عليه أكثر أهل العلم ونظم الكلام يقتضي ذلك.[182]

[**البقرة**: **97**] {قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى... }

النزول: أجمع اهل التفسيرأنه جواب لليهود حين زعموا أن جبريل عدو لهم وميكائيل ولي لهم، وفيه نزلت الآية.[183]

[**البقرة**: **22**] {الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ}

النزول: قيل: نزلت في الفريقين من{**المنافقين والكفار**}؛ عن ابن عباس. وقيل: في اليهود. وقوله: {**تَعلَمُونَ**} يعني تعلمون أن ذلك في التوراة والإنجيل؛ عن مجاهد. والأول أصح.[184]

EK: 1.1.5-5:

[**البقرة**: **115**] {وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ}

النزول: اختلفوا في سبب نزول الآية، فقيل: لما حُولت القبلة عن بيت المقدس أنكر اليهود ذلك، ونزلت الآية ردّا عليهم؛ عن ابن عباس وأبي عالية وأبي علي. **وبيّن تعالى** أنه ليس في جهة دون جهة على ما تذهب به المشبهة.[185]

---

182 Cuşemî, c. I, s. 89.

183 Cuşemî, c. I, s. 403.

184 Cuşemî, c. I, s. 129.

185 Cuşemî, c. I, s. 470.

EK: 1.1.6-1:

[**البقرة: 21**] {يَأَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ}

المعنى: ابتدأ الله تعالى بذكر الكتاب، وبين أن الناس فيه على ثلاث فرق: مؤمن به، وكافر، ومنافق. ووصف حال كل واحد وما أعد لهم. ثم عاد إلى ذكر الحِجاج، وبيان الأدلة والدعاء إلى الإسلام فقال: يا أيها الناسُ... .[186]

EK: 1.1.6-2a:

[**البقرة: 29**] {هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ...}

المعنى: ... **ومتى قيل**: هل السماء غير الأفلاك أم هي الأفلاك؟ **قلنا**: الأفلاك سبع تحت السماء، وفوقها سبع سماوات مقر الملائكة؛ عن أبي علي وغيره ومن أهل العلم.

ومتى قيل: قد قال تعالى: {**ثُم استَوى إلى السَّماء وهي دُخَانٌ**}، ثم قال في موضع آخر: {**والأرضَ بعد ذلك دَحَاها**} بَسَطها، فكيف نجمع بينهما؟ **قلنا**: إنه تعالى خلق الأرض كشبه كرة، ثم خلق سبع سماوات، ثم دحا الأرض، ومعنى دَحَاها أي بسطها؛ عن الحسن وعمرو بن عبيد.[187]

EK: 1.1.6-2b:

[**البقرة: 29**] **المعنى**: ... {**ثُمَّ استوى إلى السماء**} أي قصد وعمد؛ عن أكثر أهل العلم. وعن ابن عباس صعد أمره. وقيل: ارتفع أمره على جهة علو وملك وسلطان؛ عن ابن زيد. والأول الوجه لأن عليه أكثر أهل العلم، ولأن {**ثم**} تدل على أمر حادث.[188]

EK: 1.1.6-3:

[البقرة: 222]{...وَلا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى **يَطْهُرْنَ** فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ...}

القراءة: (Bkz. EK: 1.1.1-2/ s. 108)

186 Cuşemî, c. I, s. 126-127.

187 Cuşemî, c. I, s. 161.

188 Cuşemî, c. I, s. 161.

المعنى: ... {**حَتَّى يَطْهُرْنَ**} بالتخفيف: حتى ينقطع دَمُهُنّ، وبالتشديد: حتى يغتسلن؛ عن الحسن. وقيل: يتوضأن؛ عن مجاهد.[189]

EK: 1.1.6-4:

[**البقرة**: **26**] {إِنَّ اللَّهَ لا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلا مَا بَعُوضَةً ... وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلا يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا **وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلا الْفَاسِقِينَ**}

اللغة: ... والفاسقُ والفاجرُ واحدٌ. والفسق قيل: أصله الترك، فكأنه ترك أمر الله تعالى. وقيل: أصله الخروج كأنه خرج من أمره. والفسق في الشرع: اسم ذم يتصف به لارتكاب الكبائر وله أحكام: لا تقبل شهادته، ويلعن ويتبرأ منه... .

المعنى: ... {**وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلا الْفَاسِقِينَ**}، والفاسقُ من خرج عن طائفة وقيل: لا يهلك به إلا من فسق وكفر. وقيل: لا يضل عنده إلا الفاسقين. والفاسقُ من خرج عن طاعة الله إلى معصيته، ومن ولايته إلى عداوته.[190]

EK: 1.1.6-5:

[**البقرة**: **108**] {**أَمْ تُرِيدُونَ** أَنْ تَسْأَلُوا رَسُولَكُمْ كَمَا سُئِلَ مُوسَى مِنْ قَبْلُ وَمَنْ يَتَبَدَّلِ الْكُفْرَ بِالإِيمَانِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ}

النزول: روي عن ابن عباس أن رافع بن حرملة ووهب بن زيد قالا لرسول الله صلى الله عليه: إيتنا بكتاب تنزله علينا من السماء نقرأُه، وفجر لنا أنهارًا نتبعك، فأنزل الله تعالى هذه الآية. وعن الحسن «المراد به مشركو العرب وقد سألوا وقالوا: أو تأتي بالله والملائكة قبيلا، وقالوا: أو نرى ربَّنا». وعن السدي «سألت العرب محمدا صلى الله عليه أن يأتيهم بالله فيروه جهرة». وعن مجاهد «سألت قريش محمدا أن يجعل لهم الصفا ذهبا، فقال: نعم هو لكم كالمائدة لبني إسرائيل، فرجعوا». وعن أبي علي «سألوا رسول الله صلى الله عليه محاولات منها ما سأله أن قوم أن يجعل لهم ذات أنواط، كما أن للمشركين ذات أنواط وهي شجرة

189 Cuşemî, c. II, s. 414.

190 Cuşemî, c. II, s. 146-151.

كانوا يعبدونها، ويعلقون عليها المأكول والمشروب كما سألوا موسى أن يجعل لهم إلهًا كما لهم آلهة». وقيل: إن اليهود قالوا: يا محمد إيتنا بكتاب من السماء جملة، كما أوتي موسى، فنزلت الآية.[191]

المعنى: {**أم تريدُون**} قيل: معناه أ تريدون استفهام على طريق الإنكار. وقيل: بل تريدون. واختلفو في المخاطب به فقيل: المسلمون، وهو عطف على قوله {**يا أَيُّها الذِينَ آمَنو لَا تَقُولُوا رَاعِنَا**} ... وقيل: خطاب لهذه الأمة ونهي لهم أن يسألوا نبيهم كما فعل قوم موسى؛ عن أبي علي. وقيل: خطاب لأهل مكة؛ عن مجاهد. وقيل: لليهود؛ عن ابن عباس وجماعة. وهو الأصح لأن ما تقدم حكاية عنهم ومحاجة معهم، ولأن الآية مدنية.[192]

EK: 1.1.6-6:

[**البقرة**: **15**] {اللَّهُ **يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ** وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ}

المعنى: ... فقال تعالى: {**اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ**} قيل: يجازيهم على استهزائهم، والعرب تسمى الجزاء على الشيء باسم الشيء، يقولون: الجزاء بالجزاء، ومنه {**وجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سيِّئَةٌ مثْلُهَا**}، ومنه **قول الشاعر**: فَنجْهَلَ فوقَ جَهلِ الجَاهِلينَا، وإنما جاز ذلك لأن حكم الجزاء أن يكون على المساواة.[193]

EK: 1.1.6-7:

[**البقرة**: **94**]{قُلْ إِنْ كَانَتْ لَكُمُ الدَّارُ الآخِرَةُ عِنْدَ اللَّهِ خَالِصَةً مِنْ دُونِ النَّاسِ **فَتَمَنَّوُا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ**}

المعنى: {**فَتَمَنَّوُا الْمَوْتَ**} سلوه وأريدوه. {**إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ**} فيما زعمتم وادعيتم إن ذلك لكم. **ويقال**: قوله {**فتمنَّوُا**} أمر أو لا؟ **قلنا**: هو تحدّ وليس بأمر فتحداهم بذلك. وقيل: احتجاج عليهم ودعا إلى المباهلة. **وروي** عن النبي صلى الله عليه أنه قال: لو أن اليهود تمنّوا الموتَ لماتوا، ولرأوا مقاعدهم من النار، ولو خرجوا إلى المباهلة لرجعوا لا يجدون أهلا ولا مالا. فلما لن ينهوا افتضح النصارى حين أحجموا من المباهلة وظهر الحق.[194]

---

191 Cuşemî, c. I, s. 448-449.

192 Cuşemî, c. I, s. 450.

193 Cuşemî, c. I, s. 100.

194 Cuşemî, c. I, s. 392-393.

EK: 1.1.6-8:

[**البقرة: 144**] {قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا **فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ**...}

المعنى: ... {**فَوَلِّ وَجْهَكَ**} يعني فول نفسك ووجه الشيء نفسه. وقيل: ذكر الوجه لأنه به يظهر للتوجه {**شطرالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ**} قيل: نحو المسجد الحرام؛ عن ابن عباس ومجاهد وقتادة، وأكثر أهل العلم. وقيل: وسط المسجد الحرام لأنه من سائر جنباته هو النصف، والشطر النصف، والكعبة واقعة من المسجد في النصف من كل جهة فكأنه عبارة عن الكعبة في معنى قول أبي علي.[195]

[البقرة: 247]{...إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ **وَالْجِسْمِ** وَاللَّهُ يُؤْتِي مُلْكَهُ مَنْ يَشَاءُ ...}

المعنى: ... {**وَالْجِسْمِ**} قيل: عظيمًا في الجسم؛ عن الحسن. وقيل طولاً. وكان إذا قام الرجل فيبسط يده رفعا لها مال رأسه، حكاه أبو علي. وقيل قوة... .[196]

EK: 1.1.6-9:

[**البقرة: 154**] {وَلا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ **أَمْوَاتٌ** بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَكِنْ لا تَشْعُرُونَ}

المعنى: ... {**أَمْوَاتٌ**} يعني هم أموات بل هم أحياء، فيه عدة أقوال: الأول: أنهم في الوقت أحياء لا في المستقبل كأنهم بشروا في قبورهم وأثيبوا؛ عن ابن عباس والحسن وقتادة ومجاهد وأبي علي وأبي بكر و القاضي. الثاني: لا تقولوا هم أموات في الدين بل هم أحياء خلاف ما يقوله المشركون. {**وَلَكِنْ لا تَشْعُرُونَ**} أيها المشركون أن من قتل على دين محمد فهو على هدى من ربه؛ عن الأصم. ومثله {**أَوَ مَن كان ميتًا فَأحييناهُ**}. الثالث: ولا تقولوا أنهم لا يبشرون ولا ينتفعون بما لقوا، بل اعلم أنهم أحياء أي سيحيون ويثابون؛ عن أبي القاسم وأبي مسلم. {**وَلَكِنْ لا تَشْعُرُونَ**} يعني الكفار لا يعلمون ذلك. والوجه الأول لأن

195 Cuşemî, c. II, s. 22.

196 Cuşemî, c. II, s. 541.

الظاهر يقتضي ذلك، ولأن عليه إجماع المفسرين، ولأن الخطاب للمؤمنين وكانوا يعلمون أنهم على حق ويقرون بالنشأة الثانية، فكان لا يقال لهم: لا تشعرون، ولأن حمله على ذلك يبطل فائدة تخصيصهم بالذكر. الرابع: قال بعضهم: إن أرواحهم أحياء، ورووا في ذلك أخبارًا وذكروا أن **الروح** هو الإنسان وهو جزء واحد في القلب أو مشارك للجثة حسب اختلافهم. ومنهم من قال: الروح غير الإنسان إلا أنه يجعل حيًا، وهذا فاسد لأن الروح لا تكون حيًا، والإنسان الحي هو الجثة وعليه الثواب والعقاب، والروح هو النفس المتردد في مخارق الإنسان وهو أجزاء الجو يسمى روحًا. وما رووا مرفوعًا أن أرواح الشهداء في أجواف طير خضر، وأنها جنود مجندة تتألف وتختلف ونحوها فغير صحيح؛ **لأنها أخبار آحاد**، وكل ذلك صفة الأحياء القادرين، وقد بيَّنا أن الحيّ هو هذا الشخص. وقد تأوله بعض مشايخنا أنهم يصيرون أحياء في حواصلهم بحيث ترى من باطنه ظاهر الجنة فيرون نعيم الجنة متى طاروا فيزداد سرورهم، وهذا تعسف والأقرب أن مثل هذه المذاهب والروايات تكون من دسيس الملحدة، وأهل التناسخ. والصحيح أنهم أحياء بأبدانهم كما كانوا... .[197]

EK: 1.1.6-10:

[**البقرة**: **16**] {**أُولَئِكَ** الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلالَةَ بِالْهُدَى فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ}

المعنى: ثم بين تعالى ما هم عليه من الضلالة والخسرانِ فقال: {**أولئك**} يعني المنافقين الذين تقدم ذكرهم {**الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلالَةَ بِالْهُدَى**} استبدلوا الكفر بالإيمان. **ومتى قيل**: كيف قال ذلك وهم لم يكونوا على هدى قط؟ **قلنا**: للعلماء فيه وجوه: **أولها**: أن يكون المراد باشتروا اختاروا واستحبوا؛ لأن كل مشتر مختار لما اشتراه على ما بدله، وليس بالظاهر في كلام العرب اشترى بمعنى اختار. **وثانيها**: أنهم آمنوا ثم كفروا، وهو عموم أريد به الخصوص، وعن مجاهد، وليس بالجيد؛ لأنه صرف الكلام عن ظاهره من غير حجة، ولأن سياق القصة على خلاف ما قال. **وثالثها**: تركوا الإيمان إلى الكفر واستبدلوه به؛ عن ابن عباس وابن مسعود وأبي علي وجماعة. وهو الأولى.[198]

197 Cuşemî, c. II, s. 66-67.

198 Cuşemî, c. I, s. 103-104.

EK: 1.1.7-1:

[**البقرة**: **27**] {الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الأَرْضِ أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ}

الأحكام: الآية تدل على وجوب الوفاء بالعهد، وقبح نقضه، فيدخل فيه أوامر الله تعالى، ويدخل فيه النذور والإيمان والمعاقدات. وتدل على وجوب صلة الرحم وصلة المؤمن وقبح قطعه. وتدل على أن من عصى الله فقد استوجب النار، ومن كان دخلها فقد خسر خسرانًا مبينًا.[199]

EK: 1.1.7-2:

[**البقرة**: **36**] {فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ}

الأحكام: الآية تدل على جواز وقوع الصغيرة من الأنبياء بخلاف ما نقوله جماعة من الإمامية. وإنما تجوز الصغيرة فيما يخصه. فأما في أداء الشرع، وما ينفر من الصغائر فلا يجوز البة، والكبائر لا تجوز عليهم بوجه. وتدل على أن الإهباط لم يكن عقوبة لأنه كان بعد التوبة خلاف ما يقوله قوم من الحشوية، وهذا الإهباط من الجنة إلى السماء؛ عن أبي علي. وتدل على بطلان مذهب الجبر في المخلوق لأنه لو كان هو خلق الأكل فيه والوسوسة في إبليس، وهو الذي أوقعهما في المعصية لم يكن لعيب آدم ولعن إبليس وإضافته ذلك إليهما ولا لقوله {**فأزلَّهما**} معنى. وتدل على أن لوسوسة إبليس تأثيرًا في المعصية على ما يقوله **أبو هاشم**. والأكثر خلاف قول **أبي علي**.[200]

EK: 1.1.7-3:

[**البقرة**: **173**] {إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلا عَادٍ فَلا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ}

---

199 Cuşemî, c. I, s. 155.

200 Cuşemî, c. I, s. 202.

الأحكام: الآية تدل على تحريم هذه الأشياء، والتحريم والتحليل وإن كان لا يتعلق بالأعيان في الأصل وإنما يتعلق بأفعالنا، فبالعرف يفيد التصرف في العين، فإذا علق بها التحريم أفاد حظر التصرف. وتدل على تحريم الميتة، وهي وإن كانت في اللغة متى خرجت من كونها حية من دون قتل ونقض بِنية فهو في الشرع اسم لما لا ذكاة حصلت فيه، ولذلك عدّ ذبيح المجوس **ميتًا** وإن حصل الذبح، ولا يسميه أهل اللغة ميتة، والذي يقتضيه الظاهر تحريم الميتة. واختلفوا هل يدخل في قوله {**الميتةَ**} اللحم أو ما سواه كشعرها وصوفها وعظمها؟ قال أبو حنيفة: لا يدخل لأنه لم يكن فيه حياة. وقال الشافعي: يدخل لأنه كان ينمو بنمائه. فأما البيض فبالاتفاق لا يحرمه. واللبن على الخلاف. واختلفوا في الجلد إذا دُبغ فالأكثر أنه يحل الإنتفاع به. ومنهم من قال: لا يحل. وتفصيل ذلك موضعه كتب الفقه. ...وتدل الآية على تحريم الدم... وتدل على تحريم لحم الخنزير وهوحيوان معروف... وتدل على ما أُهلَّ لغير الله، ولا شبهة أن المراد ما يظهر من اسم غير الله على الذبيحة وأنه محرم. واختلفوا في من يذبح لغير الله بالقلب ولا يُظهر ذلك، فمنهم من يحرم وهو الأولى، ومنهم من لا يحرم ...وتدل على **أن الضرورة تبيح هذه الأشياء ولا شبهة فيه**... .[201]

EK: 1.1.7-4:

[**البقرة**: **185**] {شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْءَانُ هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ... يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ...}

الأحكام: في الآية أحكام عقلية وأحكام شرعية:

أما العقليات: فتدل على أن الهدي ليس هو نفس الإيمان، كما تزعمه المجبرة لأنه تعالى جعل القرآن هُدًى. وتدل على بطلان قول أصحاب المعارف؛ إذ لو كانت ضرورية لما أفاد وصفهِ بأنّه هُدى. وتدل على بطلان قول المجبرة؛ لأنه بيَّن أن أفعال المكلف منها ما يريده وهو اليسر، ومنها ما لا يريده، وهو العسر. وهذا خلاف قولهم، فإنهم يزعمون أنه يريد كل عسر بعباده فيدل على بطلان قولهم في تكليف ما لا يطاق في الإستطاعة... وتدل على بطلان قولهم في خلق الأفعال، لأنها نُسبت لهم فعلا بتعسير وتيسير... .

201 Cuşemî, c. II, ss. 164-170.

وأما الأحكام الشرعية: فتدل على أن القرآن أُنزل ليلة القدر. ومعلوم أنه لم ينزل في تلك الليلة على الرسول، فلم يبقَ إلا ما بيّناه، ...وتدل على أن القرآن هُدى ودلالة. وتدل على أن القرآن يفهم معناه، فيبطل قول من يخالف فيه، ...وتدل على وجوب صوم الشهر، ولا خلاف أن من شهد جميع الشهر وهو مكلف لزمه الصوم. ...واختلفوا في الشهر؛ فالفقهاء كلهم على أنه يعتبر برؤية الأهلة، ...ومن شرائط الصوم النية. ...واختلفوا في وقتها؛ فقيل وقتها من غروب الشمس إلى أن تزول الشمس من اليوم، عند أبي حنيفة. وقال الشافعي: حتى يطلع الفجر... .[202]

EK: 1.1.7-5:

[البقرة: 215] {يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلْ مَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ خَيْرٍ فَلِلْوَالِدَيْنِ وَالأَقْرَبِينَ وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ...}

الفقه: اختلفوا أنَّ هذه الآية وردت في ماذا؟ فالأكثر على أنه في التطوع، وأنه قصد بيان ترتيب الإنفاق؛ عن القاضي. وقيل: الآية واردة في الزكاة، ثم نسخت ببيان مصارف الزكاة؛ عن السدي. ...واتفق العلماء أن دفع الزكاة إلى أب والجد وإلى الأولاد لا يجوز، فأما النفقة فلا خلاف أن النفقة الوالدين تجب إذا كانا فقيرين لا يقدران على التكسّب، سواء كانا متفقين في الدين أو مختلفين. ...وتدل على أن الخير وإن قلّ، فإنه تعالى يجازيه به.[203]

EK: 1.1.8-1:

[البقرة: 50]{وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمُ الْبَحْرَ فَأَنْجَيْنَاكُمْ وَأَغْرَقْنَا آلَ فِرْعَوْنَ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ}

القصة: **يقال** كيف كان نجاتهم وغرق فرعون؟ **قلنا:** قال ابن عباس: أوحى الله إلى موسى أن أسرِ بعبادي ليلاً، فسرى موسى ببني إسرائيل، واتبعهم فرعون في ألف ألف حصان سِوى الإناث، وكان موسى في ستمائة ألف، فمروا حتى هجموا على البحر، فالتقوا، فإذا هم بالرّهج دواب فرعون، فقالوا: يا موسى هذا البحر أمامنا، وهذا فرعون قرب منا، فقال موسى عليه السلام: {**عسى ربكم أن يُهلك عدوَّكم**}، أوحى الله إليه أن اضرب بعصَاك البحرَ، وأوحى الله إلي البحر أن اسمع لموسى وأطع، فضرب موسى البحر بعصاه

202 Cuşemî, c. II, ss. 245-247.

203 Cuşemî, c. II, s. 375-376.

فانفلق، فكان فيه اثنا عشر طريقا، ...فلما دخل آخِرُ قوم فرعونَ البحرَ أطبق البحرُ على فرعون وقومه، فأُغرقوا.[204]

[**البقرة**: **57**] {وَظَلَّلْنَا عَلَيْكُمُ الْغَمَامَ وَأَنْزَلْنَا عَلَيْكُمُ الْمَنَّ وَالسَّلْوَى كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ...}

القصة: **يقال**: ما كان سبب التيه، وكم كانت المدة في مكان التيه؟ **قلنا**: قيل: أمروا بالمسير إلى بيت المقدس وحرب العمالقة بقوله: {**ادْخُلُوْا الأرض المقدسَةَ**}، فخالفوا وقالوا: {**اذْهَب أنت وربُّك فقاتلا**} فوقعوا في التيه. ...**ويقال**: كيف أنزل عليهم المنَّ؟ **قلنا**: قيل: خلقه على الشجر. وقيل: أمطر عليهم وكانوا إذا احتاجوا إلى الماء أخرج من حجر كان معهم اثنا عشر عيناً على ما قصَّ الله تعالى.[205]

EK: 1.1.8-2:

[**البقرة**: **200**] {فَإِذَا قَضَيْتُمْ مَنَاسِكَكُمْ فَاذْكُرُوا اللَّهَ كَذِكْرِكُمْ آبَاءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا فَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا وَمَا لَهُ فِي الآخِرَةِ مِنْ خَلاقٍ}

القصة: قال أكثر المفسرين: كانت العرب إذا فرغوا من حجهم وقفوا عند البيت فذكروا مآثر آبائهم ومفاخرهم، وتقول: إن أبي كان يفعل كذا، فأمرهم الله تعالى بذكره فإنه المنعم فيجب له الذكر والشكر.[206]

EK: 1.2.1.1-1:

[**البقرة**: **79**] {فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلا فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ}

الأحكام: ...وتدل على أنه لا يجوز قبول كل رواية، بل يجب التمييز بين الحق والباطل، فتدل من هذا الوجه على أنه لا يجوز قبول أخبار الآحاد التي يرويها المبتدعة والمشبهة لرئاسة أو جرّ نفع.[207]

---

204 Cuşemî, c. I, s. 248-249.

205 Cuşemî, c. I, s. 270-271.

206 Cuşemî, c. II, s. 323.

207 Cuşemî, c. I, s. 340.

EK: 1.2.1.1-2:

[**البقرة: 46**] {الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ **مُلاقُوا رَبِّهِمْ** وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ}

المعنى: ... {**مُلاقُوا رَبِّهِمْ**} قيل: ملاقوا جزاء ربهم، فجعل ملاقاة الجزاء ملاقاة له على جهة التفخيم لشأن الجزاء، وإيجاز الكلام يدل عليه قوله تعالى في صفة المنافقين {**فأَعقَبَهم نِفاقاً في قُلوبهم إلى يَوم يَلْقَوْنَه**}، والمنافق لا يجوز أن يرى ربه. ويدل عليه قوله {**وُقِفوُا على رَبِّهم**} فقال: أليس هذا بحق، يعني على جزاء ربهم. وقال عليه السلام: **من حلف على مال امرئٍ مسلم كاذبًا لقي الله وهو عليه غضبان**؛ عن أبي علي.[208]

EK: 1.2.1.1-3:

[**البقرة: 25**]{وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ **تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الأَنْهَارُ**}

المعنى: ... {**تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الأَنْهَارُ**} يعني من تحت أبنيتها وأشجارها، وجاء في الحديث «**أنهارُ الجنَّة تجري في غيرِ أخدود**»؛ **عن مسروق**.[209]

EK: 1.2.1.1-4:

[**البقرة: 183**] {يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ}

المعنى: ...**ومتى قيل**: ما وجه اللطف في الصوم؟ **قلنا**: قيل: إنه يُضعِف البَدن، ويصرفُه عن الشّهوات؛ ولذلك قال صلى الله عليه وسلم: **خِصاء أمتي الصوم**، وقال: **الصوم جُنة**.[210]

EK: 1.2.1.1-5:

السورة التي تُذكر فيها البقرة: وهي مدنية بالإجماع مئتان وست وثمانون آية في الكوفي' وهو عدّ أمير المؤمنين، وسبع في البصري، وخمس في المدني، وأربع في الشامي. وعن **سهل بن سعد** عن **النبي** صلى الله عليه وآله وسلم: لكلّ شيءٍ سنامُ، وسنامُ القرآن سورةُ البقرة، من قَرأها في بَيته نهاراً لم يدخل بيته شيطانٌ ثلاثة أيام، ومَن قرأها ليلاً لم يدخُلْه شيطانٌ ثلاث ليالٍ.[211]

---

208 Cuşemî, c. I, s. 234.

209 Cuşemî, c. I, s. 142.

210 Cuşemî, c. II, s. 229.

211 Cuşemî, c. I, s. 51.

EK: 1.2.1.2-1:

[البقرة: 247] {وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا **قَالُوا أَنَّى يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا** وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِنَ الْمَالِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ...}

المعنى: ... {**قَالُوا أَنَّى يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا**} أي كيف يملك علينا، وهذا أول إعراضهم إذ أنكروا ملكه. وقيل: إنما قالوا ذلك لأنه لم يكن من سبط النبوة ولا سبط الملك؛ عن وهب والسدي. وكان سبط النبوة سبط لاوي ومنه موسى وهارون، وسبط المملكة سبط يهوذا ومنه داود وسليمان. وقيل: أنكروه لفقره. واختلفوا فقيل: كان دباغاً؛ عن وهب. وقيل: مكاريًا. وقيل: سقاء؛ عن السدي.[212]

EK: 1.2.1.2-2:

[البقرة: 35] {وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ **أَنْتَ وَزَوْجُكَ** الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ...}

المعنى: ... {**أَنْتَ وَزَوْجُكَ**} حواء. وقيل: لما أُخرج إبليس من الجنة ولُعن بقي آدم في الجنة وحشياً، ليس معه من يسكن إليه فنام واستيقظ، فإذا عند رأسه امرأة خلقها الله من ضلعه، فسألها من أنت؟ قالت: امرأة، قال: ولِم خلقت؟ قالت: جُعلت تسكن إليَّ، وأسكن إليك، فقالت الملائكة امتحاناً لعلم آدم: يا آدم ما هذه؟ قال: امرأة، قالوا: وما اسمها يا آدم؟ قال: حوّاء، قالوا: لِم سميت حواء؟ قال: لأنها خلقت من شيءٍ حيٍّ وقيل إنها خُلقت قبل أن يسكن آدم الجنة؛ عن ابن إسحاق.[213]

EK: 1.2.1.3-1:

سورة طه: قال ابن عباس إنها مكية وهي من أوايل [أوائل] ما نزل من القرآن. وهي ماية[مائة] فثلاثون آية في الكوفي ...وأربع في المدني وآيتان في البصري.[214]

EK: 1.2.1.4.1-1:

[البقرة: 164] {إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ... بَيْنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ}

---

212 Cuşemî, c. II, s. 541.

213 Cuşemî, c. I, s. 193.

214 Cuşemî, *al-Ǧuzʾ as-sādis min at-taḥḏīb fî Tafsīr al-Qurʾān,* vr. 70a.

الأحكام: في الآية فوائد وأدلة ...فتدل هذه الأشياء على إثبات الصانع وصفاته وتوحيده وعدله. ثم دلالته عليها تنقسم قسمين: منها ما يدل عليه بنفسه ككونه قادرًا يدل الفعل عليه. ومنها ما يدل الفعل عليه بواسطة ككونه حيًا لما علم أنه قادرٌ عالمٌ عُلم أنه حيٌ سميعٌ بصيرٌ، فتدل الأفعال عليها بواسطة... .[215]

EK: 1.2.1.4.1-2:

[**البقرة**: **117**] {بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَإِذَا قَضَى أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ}

الأحكام: الآية تدل على أنه تعالى خالق السماوات والأرض فتدل على أنه ليس بجسم؛ لأن الجسم لا يقدر على الجسم، وإذا لم يكن جسمًا لم يجز عليه اتخاذ الولد. وتدل على بطلان قول المفوضة والباطنية. وتدل على كمال قدرته حيث لا يمتنع عليه شيء، فمن هذا الوجه يدل على كونه قادرًا لذاته.[216]

EK: 1.2.1.4.1-3:

[**البقرة**: **186**] {وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي **فَإِنِّي قَرِيبٌ** أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ}

المعنى: ... {**عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ**} فيه إضمار: أي فقال: إني قريب. يدل بذلك أنه لا مكان له؛ إذ لو كان له مكان لم يكن قريبًا من كل من يُناجيه. وقيل: قريب الإجابة أي: سريعها... .

الأحكام: الآية تدل على نفي المكان؛ إذ لو كان في جهةٍ لم يكن قريبًا من كل داعٍ فيبطل قول المشبهة.[217]

EK: 1.2.1.4.1-4:

[**البقرة**: **55**] {وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى **نَرَى** اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ}

اللغة: ...والرؤية: الإدراك بالبصر، ثم تستعمل بمعنى العلم، ومنه رأى بقلبه تشبها، ومنه المرآة لأنه يرى بها.

---

215 Cuşemî, c. II, s. 111-112.

216 Cuşemî, c. I, s. 477.

217 Cuşemî, c. II, s. 250-251.

المعنى: ...**ويقال**:هل سؤال الرؤية وإجازتها كفر؟ **قلنا**: هذا السؤال كفر بالإجماع؛ لأنه ردٌّ على الرسول، فأما إجازة الرؤية على جهة التشبيه وإجازتها من غير تشبيه قيل: ليس بكفر؛ عن أبي علي وأبي هاشم. وقيل: كفر عن أبي القاسم.

الأحكام: ... الآية تدل على أن الرؤية لا تجوز عليه لذلك أنزل عليهم الصاعقة... .[218]

EK: 1.2.1.4.1-5:

[**البقرة**: **106**] **الأحكام**: الآية تدل على جواز النسخ في القرآن وحمله على غيره عدول عن الظاهر. وتدل على حدث القرآن لأن القديم لا يصح نسخه؛ ولأنه أثبت له مثلا، ولأنه بين اختصاصه بالقدرة عليه، ولأنه جوز فيه الترك والنسيان والتقديم والتأخير، وكل ذلك يدل على حدثه... .[219]

[**البقرة**: **164**] **الأحكام**: ...وتدل أنه ليس بجسم ولا عرض؛ لأن خلق الجسم لا يصح منها، فيعلم أنه لا شبه له وتدل على أنه مخالف للأجسام والأعراض، فلابد من صفة بها خالف وهو كونه قادراً قديماً فيعلم بذلك أنه لا يجوز أن يكون معه قديمٌ آخر، فعند ذلك يعلم أنه عالمٌ لذاته؛ حيٌ لذاته، قديمٌ لذاته، لا لمعانٍ قديمة أو محدثة. ويعلم أن القرآن ليس بقديمٍ، وأنه كلامه أحدثه.[220]

EK: 1.2.1.4.2-1:

[**البقرة**: **233**] {وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ... **لا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلا وُسْعَهَا** لا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ... وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ}

الأحكام: ...فدلالة قوله{**لا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلا وُسْعَهَا**} على أن الاستطاعة قبل الفعل لأنه إذا لم يكلف مع عدم الجدة فلأن لا يكلف مع عدم القدرة أولى، لأن في الموضعين لا سبيل له إلى ما كُلّف. ومنها يدل على أن فعل العبد فعله إذ لو كان خلقًا له تعالى لم يكن في وسعه... .[221]

---

218 Cuşemî, c. I, ss. 262-264.

219 Cuşemî, c. I, s. 444.

220 Cuşemî, c. II, s. 113.

221 Cuşemî, c. II, s. 478.

[البقرة: **81**] {بَلَى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَئِكَ **أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ**}

الأحكام: الآية تدل على أمور منها أن الكبيرة يستحق فاعلها النار... ويدل قوله {**هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ**} على دوام العقاب، فيبطل قول المرجئة.

[البقرة: **82**] {**وَالَّذِينَ آمَنُوا** وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ}

المعنى: لما تقدم ذكر الوعيد أَعْقبه بذكر الوَعد، فقال تعالى {**وَالَّذِينَ آمَنُوا**} قيل: صدَّقوا. وقيل: عَملوا خِصال الإيمان. والأول الوجه؛ لأنه عطف عليه {**وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ**} يعني الطاعات... .[222]

EK: 1.2.1.4.2-2:

[البقرة: **30**] {وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً... قَالَ إِنِّي **أَعْلَمُ مَا لا تَعْلَمُونَ**}

الأحكام: ...ويدل قوله {**أَعْلَمُ مَا لا تَعْلَمُونَ**} على أنه لا يفعل القبيح؛ لأنه لو حسن منه كل شيء على وجه واحد لم يكن لهذا الكلام معنى، وإنما يكون مفيدًا في الجواب متى حمل على أني أعلم بالتنزيه والمصالح فأفعل **ما هو الأصلح**.[223]

EK: 1.2.1.4.2-3:

[البقرة: **2**] {ذَلِكَ الْكِتَابُ لا رَيْبَ فِيهِ **هُدًى** لِلْمُتَّقِينَ}

المعنى: ... {**الهدى**} قيل: دلالة وبياناً للمتقين... . **الأحكام**: تدل الآية على أنّ الهُدى هو الدلالة، لذلك وصف الكتاب به خلاف قول المجبرة: إن الهدى هو الإيمان. ...**ومتى قيل**: فالهُدى على كم وجه؟ **قلنا**: على ثلاثة أوجه، بمعنى الدلالة، وهو عام للمكلفين؛ لذلك قال هدى. والهدى للناس بمعنى اللطف، كقوله: {**زِدْنَاهم هُدى**}، وهو خاص لمن له لطف. وبمعنى الثواب والجنّة، كقوله: {**والّذِين قُتِلُوا في سَبيل اللهِ فَلَن يُضلَّ أَعْمالهم- سَيَهدِيهم**}، وهذا خاص للمؤمنين.[224]

---

222 Cuşemî, c. I, ss. 346-347.

223 Cuşemî, c. I, s. 171.

224 Cuşemî, c. I, s. 58-59.

[**البقرة: 16**] **اللغة**: ...والضلالُ: أصله الهلاك، ثم يستعمل في معاني منها الإضلال عن الدين؛ لأنه يؤدي إلى الهلاك. ومنها الحكم بالضلال لأنه حكم بهلاكه. ومنها وجدانه ضالا هالكاً، كقوله {**وأَضلَّه الله على عِلمٍ**}. ومنها الضلال عن الثواب وطريق الجنة، وجميع ذلك يجوز إضافته إلى الله تعالى غير الإضلال عن الدين لأنه قبيح، وقد أمرنا بالحق فلا نضل عنه، ولذلك قال تعالى {**وأَضلّهم السامريُّ**}.[225]

EK: 1.2.1.4.3-1:

[**البقرة: 23**] {وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ **مِنْ مِثْلِهِ** ...إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ}

المعنى: ...**ومتى قيل**: هل للقرآن مثل؟ **قلنا**: نعم في مقدوره تعلى لا يقدر عليه غيره لكونه معجزاً، وهو كفلق البحر، وقلب العصا حية، وإحياء الميت. **ومتى قيل**: لو لم يكن له مثل أكان يصح التحدي به؟ **قلنا**: قال القضي: نعم لأن وجه الإعجاز لا يتعلق بكون مثله مقدوراً. وقال علي بن عيسى: لا كالقديم. **ومتى قيل**: من أي شيء وقع التحدي في قوله {**مِن مِثلِه**}؟ **قلنا**: من جزالة اللفظ، وحُسن المعنى، والفصاحة التي اختصت به، والإخبار عن الغيوب.[226]

EK: 1.2.1.4.3-2:

[**البقرة: 99**] {وَلَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ وَمَا يَكْفُرُ بِهَا إِلا الْفَاسِقُونَ}

الأحكام: الآية تدل على أن القرآن معجزة دالة على صحة نبوته لما فيه من الإعجاز بالفصاحة، ولما فيه من أخبار الغيوب، ولما يتضمن من أصول الشرائع مع قلة الحروف وكثرة المعاني، ولما يتضمنه من النظم، ولما يتضمنه من المواعظ والتحاميد والأحكام. وتدل على حدث القرآن؛ لأن المراد بالآيات القرآن وتسجيل الإنزال على القديم. وتدل على أنه حجة لذلك وصفه بأنه بيان يفصل بين الحق والباطل.[227]

EK: 1.2.1.5-1:

[**البقرة: 178**] {يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا **كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ** فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالأُنْثَى بِالأُنْثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ...}

---

225 Cuşemî, c. I, s. 102.

226 Cuşemî, c. I, s. 134.

227 Cuşemî, c. I, s. 410.

الأحكام: في الآية أحكام، منها أنها تدل على وجوب القِصاص؛ لأن قوله {**كُتِب**} يتضمن ذلك، يدل على وجوب القِصاص في جميع المقتولين، إلا ما خصَّه الدَّليل؛ لأن الآية عامة مستقلة بنفسها، يفهم المرادُ بظاهر قوله تعالى: {**كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ**}. **ومتى قيل**: أيُّ قتل يجب فيه القصاص؟ **قلنا**: القتلُ على ثلاثة أضرب: عمد، وخطأ، وشبه عمد؛ ففي العمد القِصاص، وفي الخطأ الدية مخففة، وفي شبه العمد الديةُ مُغلَّظة. ...وأما العمدُ فله صِفة وأحكام: فأما صفة العمد، فاتَّفقوا أن القصد معتبرٌ، وأنَّ الآلة معتبرة. ثم اختلفوا، فقال أبو حنيفة: إن تعمّد الضرب بسلاحٍ، أو ما يجري مَجراه في تفريق الأجزاء... .[228]

EK: 1.2.1.5-2:

[**البقرة**: **168**] {يَأَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الأَرْضِ حَلالا طَيِّبًا وَلا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ...}

الأحكام: الآية تدل على حظر الحرام لأنه لما أُذن في الحلال كان ذلك منعاً من الحرام. وتدل على إباحة المأكول إلا ما قام الدليل على حظره، فجاءت الآية مؤكدة لما في العقل؛ لأن الأصل في الأشياء الإباحة عقلًا.[229]

EK: 1.2.1.5-3:

[**البقرة**: **173**] **الأحكام**: ...واختلفوا هل يدخل في قوله {**الميتةَ**} اللحم أو ما سواه كشعرها وصوفها وعظمها؟ قال أبو حنيفة: لا يدخل لأنه لم يكن فيه حياة. وقال الشافعي: يدخل لأنه كان ينمو بنمائه. فأما البيض فبالاتفاق لا يحرمه. واللبن على الخلاف. واختلفوا في الجلد إذا دُبغ فالأكثر أنه يحل الإنتفاع به. ومنهم من قال: لا يحل. وتفصيل ذلك موضعه كتب الفقه. ...وتدل الآية على تحريم الدم... واختلفوا في دم السمك فقال أصحابنا: طاهر لأنه مأكول بدمه. وقال الشافعي: نجس للظاهر. وتدل على تحريم لحم الخنزير وهوحيوان معروف، ثم اختلفوا في خنزير الماء فحرمه أصحابنا للظاهر، وأباحه الشافعي، ولا خلاف في نجاسته ونجاسة سؤره، ووجوب غسل الإناء منه. ...فأما إذا لم يعلم كيف ذبح فيحل عند جماعة

228 Cuşemî, c. II, s. 204.

229 Cuşemî, c. II, s. 141.

الفقهاء إلا من حرم ذبيحة أهل الكتاب، وهو مذهب الهادي عليه السلام. ...وتدل على **أن الضرورة تبيح هذه الأشياء** ولا شبهة فيه... .[230]

EK: 1.2.1.5-4:

[**البقرة**: **106**] **المعنى**: واختلفوا في قوله {**ما نَنسَخ من آيةٍ**} فكل المفسرين حملوه على الآية من القرآن؛ عن أبي مسلم، فإنه حمل ذلك على التوراة والإنجيل وأحكامها والشرائع التي فيها، وقال: أراد {**ما ننسخ من آية**} أي من شرائعهم وكتبهم. {**أو نُنسِها**} يعني لأنه ذكر له في القرآن ولم يؤمن به حتى نسى وهو يعود إلى معنى النسخ، ونُنسها نؤخرها ونبقيها فلا ينسخها القرآن ويذكرها في القرآن، وقوله {**نأتِ بِخيرٍ منها**} يعود إلى الضمير في «مِنْها» إلى ما ننسخ، وفي «مِثْلها» يرجع إلى ما لم ينسخ، وهو لا يرى نسخ القرآن **وهو محجوج بالإجماع**، والذي ذكره هاهنا **وجه صحيح**، وربما تأول الآيات المنسوخة على تأويل بعيد ويتعسف فيها.

الأحكام: الآية تدل على جواز النسخ في القرآن وحمله على غيره عدول عن الظاهر. ...وتدل على جواز نسخ القرآن بالقرآن وبالنسبة لأن مثلها وخيراً منها ما هو أنفع هذا المعنى، وقد يحصل بالكتاب والسُنة. واتفقوا أن نسخ القرآن بالقرآن جائز؛ غير أبي مسلم فإنه أبى ذلك. واختلفوا في نسخ الكتاب بالسنة، أو السنة بالكتاب، فقال أصحابنا: يجوز في الوجهين، وخالف في ذلك الشافعي وأصحابه؛ لأن السنة إذا كان بأمره ووحيه صحّ إضافته إليه تعالى، ولأنهما يستويان في العلم والعمل فجاز النسخ به. والآية تدل على الضد مما تعلق به بعض الشافعية في منع النسخ القرآن بالسنة. والنسخ على ثلاثة أوجه: نسخ التلاوة دون الحكم، ونسخ الحكم دون التلاوة، ونسخ مجموع الأمرين؛ لأن كل واحد منها تعبد. ...فأما النسخ بالإجماع والقياس لا يجوز لأنهما كالفرع على الكتاب والسنة. فأما النسخ بأخبار الآحاد فعند الأكثر لايجوز، وقد جوزه بعضهم وليس بشيء لأنها لا توجب العلم، **ولا خلاف بين المسلمين في جواز النسخ**... .[231]

---

230 Cuşemî, c. II, ss. 164-170.

231 Cuşemî, c. I, ss. 442-445.

EK: 1.2.1.5-5:

[**البقرة**: **68**] {قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لا فَارِضٌ وَلا بِكْرٌ عَوَانٌ بَيْنَ ذَلِكَ...}

الأحكام: ...وتدل [الآية] على جواز النسخ قبل الفعل وإنما لا يجوز قبل وقت الفعل؛ لأنه يدل على البدء، فأما إذا فات وقته جاز نسخه؛ لأن **المصلحة قد تتغير**.[232]

EK: 1.2.1.6:

[**البقرة**: **8**] **اللغة**: الناس والبشر والإنس نظائر، واختلفوا ممّ أخذ الناس؟ ...**وقيل**: لأن آدم لما خلق آنسه بزوجته، فسمي إنسانًا. ... وقيل: أخذ من النسيان. قال ابن عباس: لأنه نَسِي عهد الله.

وقال الشاعر: وسُميتَ إنساناً لأنّك ناَسِي.[233]

EK: 1.2.1.7-1:

[**البقرة**: **185**] {شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْءَانُ هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ...}

الأحكام: ...وتدل على أن القرآن هدى ودلالة. وتدل على أن القرآن يُفهم معناه، **فيبطل** قول من يخالف فيه، وقال لا يعرف بظاهره أو يرجع إلى إمامٍ لأنه يخرجه من كونه هدًى.[234]

EK: 1.2.1.7-2:

[**البقرة**: **186**] **الأحكام**: ...وتدل على أن الدعاء عبادة إذا وقع بشرائطه. وقد روي عن إبراهيم ابن أدهم أنه قيل له: ما بالنا ندعو الله ولا يجاب لنا؟ فقال: لأنّكم عرفتم الله تعالى فلم تطيعوه، وعرفتم الرسول فلم تتبعوا سنّته، وعرفتم القرآن فلم تعملوا به، وأكلتم نعم الله فلم تشكروه، وعرفتم الجنّة فلم تطلبوها، وعرفتم النّار فلم تهربوا منها، وعرفتم الشيطان فلم تحاربوه ولم تخالفوه، وعرفتم الموت فلم تستعدّوا له، ودفنتم الأموات فلم تعتبروا بها، وتركتم عيوبكم واشتغلتم بعيوب الناس.[235]

---

232 Cuşemî, c. I, s. 307.

233 Cuşemî, c. I, s. 78.

234 Cuşemî, c. II, s. 246.

235 Cuşemî, c. II, s. 252.

EK: 1.2.2.1:

[**البقرة**: **174**] {إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ الْكِتَابِ وَيَشْتَرُونَ بِهِ ثَمَنًا قَلِيلا أُولَئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلا النَّارَ وَلا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ}

الأحكام: ...واختلفوا في كتمانهم فقيل: حرفوا الكتاب يعني حرفوا التأويل دون التنزيل كما يفعله المشبهة والمجبرة في القرآن؛ لأن تحريف التنزيل من التوراة يبعد؛ عن أبي علي. وقيل: كتموا التنزيل وكانوا عددًا يجوز عليهم التواطئ، ولم تكن التوراة في النقل والإعجاز كالقرآن.[236]

EK: 1.2.2.2-1:

[**الكهف**: **77**] {فَانْطَلَقَا حَتَّى إِذَا أَتَيَا أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطْعَمَا أَهْلَهَا فَأَبَوْا أَنْ يُضَيِّفُوهُمَا فَوَجَدَا فِيهَا **جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَّ** فَأَقَامَهُ قَالَ لَوْ شِئْتَ لاتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا}

المعنى: ... {**فوَجدَا فيها جِدارا يُريد أن ينقضَّ**} قيل كان بناه رجل صالح وكان على ظهر الطريق يمر تحته الناس. وقيل كان طوله في السماء مائة ذراع عن وهب. وقيل مائتي ذراع وطوله على وجه الأرض خمسماية ذراع. {**يُريد أن ينقضَّ**} أي كاد وقارب أن يسقط لأنه مال من اسفله والجدار لا إرادة له وهذا من فصيح الكلام ومجازه.[237]

EK: 1.2.2.2-2:

[**البقرة**: **26**] {**إِنَّ اللَّهَ لا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلا** مَا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا...}

المعنى: {**إِنَّ اللَّهَ لا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلا**} قيل: لا يدع ولا يترك؛ عن أبي علي. وقيل: لا يخشى، وهو مجاز في الوجهين. وقيل: ليس في ضرب المثل بهذه الأشياء عبث يستحيا منه، فتقدير الكلام ليس محله في ضرب هذا المثل محل ما يستحي منه، فوضع أن الله لا يستحي موضع ذلك، فيكون الإستحياء على حقيقة ما قد بيّنّاه.[238]

---

236 Cuşemî, c. II, s. 173.

237 Cuşemî, *al-Ǧuzʾ as-sādis min at-taḥḍīb fī Tafsīr al-Qurʾān,* vr. 44a

238 Cuşemî, c. I, s. 149.

EK: 1.2.3-1:

Saʿlebî ve Cuşemî'nin aynı ayetin tefsirinde sarf ettiği ifadeler karşılaştırılmış, birebir örtüşen kelime ve cümlelerin altları çizilerek belirtilmiştir.

في تفسير الثعلبي: [البقرة: 186]

{**أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ**}...قال بعضهم: إنّ للدعاء آداباً وشرائط هي أسباب الاجابة ونيل الأمنية، فمن راعاها واستكملها كان من أهل الاجابة، ومن أغفلها وأخلّ بها (**فهو من أهل**...) في الدّعاء. وحكي إنّ إبراهيم بن أدهم قيل له: ما بالنا ندعوا الله فلا يستجيب لنا؟ قال: لأنّكم عرفتم الله فلم تطيعوه وعرفتم الرسول فلم تتبعوا سنّته، وعرفتم القرآن فلم تعملوا بما فيه، وأكلتم نعمة الله فلم تؤدّوا شكرها، وعرفتم الجنّة فلم تطلبوها وعرفتم النّار فلم تهربوا منها، وعرفتم الشيطان فلم تحاربوه ووافقتموه وعرفتم الموت فلم تستعدّوا له، ودفنتم الأموات فلم تعتبروا بهم وتركتم عيوبكم واشتغلتم بعيوب الناس.[239]

EK: 1.2.3-2:

في تفسير الثعلبي: [البقرة: 21] {يَاأَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ}

{يَاأَيُّهَا النَّاسُ}: قال ابن عباس: {يَاأَيُّهَا النَّاسُ} خطاب أهل مكة، و {يا أيها الذين آمنوا} خطاب أهل المدينة، وهو هاهنا عام. {اعْبُدُواْ} وحّدوا وأطيعوا. {رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ} أوجدكم وأنشأكم بعد أن لم تكونوا شيئاً. {وَالَّذِينَ} أي وخلق الذين {مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ}: لكي تنجوا من السُحت والعذاب. قال سيبويه: لعل وعسى حرفا ترج وهما من الله.[240]

EK: 2.1.1-1

[البقرة: 86] اللغة: ...والنُصرَةُ: المعونة عاى العدو. واختلفوا فقيل: نصرة الله للمؤمنين لأنه ثواب؛ عن أبي علي، وهو صحيح. وقيل: قد يكون ثواباً، وقد لا يكون ثواباً، ويجوز أن ينصر الفاسق، وقد أمرنا به؛ عن أبي بكر بن علي.[241]

---

239 Saʿlebî, **el-Keşf ve'l-beyân fî tefsîri'l-Kurʾân**, Seyyid Hasen Kusrevî (thk.), Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 2004, c. I, s. 269.

240 Saʿlebî, c. I, s. 89.

241 Cuşemî, c. I, s. 366.

EK: 2.1.1-2

[**البقرة: 193**] **اللغة**: ...والفتنة: الكفر ها هنا؛ سمي بذلك لأنه يؤدي إلى الهلاك كما تؤدي الفتنة؛ عن أبي علي. وقيل: لأنه إظهار الفساد عند الإختيار.[242]

EK: 2.1.1-3

[**البقرة: 148**] {وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ...}

القراءة: قرأ ابن عامر «مولَّاها» بالألف أي مصروف إليها. وروي ذلك عن ابن عباس. وذلك يشهد أن المراد به المسلمون على ما تأوله عليه **أبو علي**.

النظم: اتصال الآية بما قبلها على ما يذهب إليه **أبو علي** «لكل قوم من المسلمين جهة، فاستبقوا الخيرات يا معشر المسلمين، ولو أراد غير المسلمين لكان يميز بين الحق والباطل، فلما قال: استبقوا، دل على أنه المراد».[243]

EK: 2.1.1-4

[**البقرة: 177**] {**لَيْسَ الْبِرَّ** أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ...}

الإعراب: ...وفي نصب {**الصابِرين**} أقوال: ...الثالث: نصبه على تطاول الكلام لأن من شأن العرب أن تغير الإعراب إذا طال الكلام؛ عن أبي عبيدة وأبي علي. و تقديره «أعني الصابرين».

المعنى: ...{**ليسَ البِرَّ**} فيه ثلاثة أقوال: ...الثاني: أنه خطاب لليهود والنصارى، يعني ليس البِرّ ما أنتم عليه من التوجه إلى المغرب كما تفعلفه اليهود، ولا التوجه إلى المشرق كما يفعله النصارى؛ لأن ذلك منسوخ والتمسك بالمنسوخ ليس ببِرٍّ، ولكن البر من آمن وفعل ما ذكر؛ عن قتادة والربيع ومقاتل والحسن و**أبي علي** وأبي القاسم.[244]

---

242 Cuşemî, c. II, s. 276.

243 Cuşemî, c. II, s. 34-35.

244 Cuşemî, c. II, s. 185-186.

[**البقرة: 66**] {فَجَعَلْنَاهَا نَكَالا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَمَا خَلْفَهَا وَمَوْعِظَةً لِلْمُتَّقِينَ}

الإعراب: ...**ويقال**: الهاء في قوله {**فَجَعَلنَاها**} إلى ماذا يرجع؟ **قلنا**: ...وقيل: إلى الأمة التي اعتدوا في السبت وهم أصل أيلة، عن الأصم و**أبي علي**.[245]

EK: 2.1.1-5

[**البقرة: 79**] {فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلا...}

النزول: قيل: نزلت في أحبار اليهود وعلمائهم الذين حرفوا الكتاب على العوام؛ عن ابن عباس والأصم وأبي علي. ...والأول الوجه لأنه سياق الكلام.[246]

[**البقرة: 108**] {أَمْ تُرِيدُونَ أَنْ تَسْأَلُوا رَسُولَكُمْ كَمَا سُئِلَ مُوسَى مِنْ قَبْلُ...}

النزول: ...عن **أبي علي** "«سألوا رسول الله صلى الله عليه محاولات منها ما سأله قوم أن يجعل لهم ذات أنواط، كما أن للمشركين ذات أنواط وهي شجرة كانوا يعبدونها، يعلقون عليها المأكول والمشروب كما سألوا موسى أن يجعل لهم إلهًا كما لهم آلهة».[247]

EK: 2.1.1-6

[**البقرة: 158**] {إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا...}

النزول: روي عن ابن عباس و الشعبي أنه كان على الصفا و المروة صنمان، و كان أهل الجاهلية إذا طافوا بينهما مسحوهما، فكره المسلمون الطواف بينهما لذلك ...فأنزل الله تعالي هذه الآية. وذكر **أبو علي** مثل ذلك غير أنه قال: كان على الصفا والمروة أصنام منصوبة للكفار يعبدونها، فكره المسلمون الطواف لذلك. وذكر أنّ الآية نزلت في عمرته بعد الحديبية بسنة قبل فتح مكة.[248]

---

245 Cuşemî, c. I, s. 300.

246 Cuşemî, c. I, s. 337.

247 Cuşemî, c. I, s. 449.

248 Cuşemî, c. II, s. 82.

[**البقرة: 191**] {وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَلا تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ}

النزول: روي أن بعض الصحابة كان قتل رجلًا من الكفار في شهر الحرام فعابوا المؤمنون (المؤمنين) ذلك، فأنزل الله تعالى الآية مبينًا أن الفتنة في الدين أعظم من قتل بعض المشركين في شهر الحرام، وإن كان محظورًا؛ عن **أبي علي**.[249]

EK: 2.1.1-7

[**البقرة : 107**] {أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلا نَصِيرٍ}

المعنى: ...وقيل: خطاب للرسول عن الأصم كأنه أتى بلفظ الجمع تفخيماً وتعظيماً. وقيل: خطاب له وللمؤمنين؛ عن **أبي علي**... .

الأحكام: في الآية تنبيه على ثلاثة أشياء: أحدها: التحذير من سخط الله وعقابه، إذ لا أحد يمنع منه. والثاني: التسكين لنفوس المؤمنين بأنه تعالى ناصرهم دون غيره ولا يعتد بنصرة أحد مع نصره. والثالث: التفريق بين حالهم وحال الكفار مدحاً لهم وذماً لأولئك في معنى قول **أبي علي**.[250]

EK: 2.1.1-8

[**البقرة : 124**] {وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لا يَنَالُ **عَهْدِي** الظَّالِمِينَ}

المعنى: ... {**عَهْدِي**} قيل النبوة، عن السدي و **أبي علي**.

الأحكام: الآية تدل على أنه تعالى أجاب دعاء إبراهيم وجعل في ذريته النبوة والكتاب. قال **أبو علي**: الآية دالة على أنه سيعطى بعض ولده ما سأل لولا ذلك لكان الجواب أن يقول: لا، أو يقول: لا ينال عهدي

249 Cuşemî, c. II, s. 273.

250 Cuşemî, c. I, s. 446.

ذريتك. ...واحتج بعض الرافضة بها على أن الإمامة لا يستحقها من ظلم مرة، وراموا بذلك الطعن في إمامة أبي بكر وعمر، وهذا لا يصح لأن المراد بالآية النبوة... .[251]

EK: 2.1.1-9

[**البقرة**: **217**] {يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ...}

الأحكام: تدل الآية على أن القتال في شهر الحرام، وعند مسجد الحرام كبير. واختلفوا فقيل: إنه منسوخ. ويجوز القتال مع الكفار في ذلك؛ عن قتادة و**أبي علي**، وهو اختيار **القاضي**. ...والأول الوجه.[252]

[**البقرة**: **189**] {...**وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا** وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَى وَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا...}

المعنى: ... {**وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا**} فيه قولان: ...الثاني: أنه مثل ضربه الله تعالى؛ يعني: إيتوا البرّ من وجهه، وعلى ما أمر الله تعالى به؛ عن أبي علي.[253]

EK: 2.1.1-10

[**البقرة**: **35**] **اللغة**: الظلم والجور من النظائر ونقيضه العدل، وأصله انتقاص الحق... وقد صار في الشرع اسم ذم، ...وحد الظلم إيصال الضرر إلى الغير من غير استحقاق أو نفع أو دفع ضرر أعظم منه. وفاعل الظلم ظَالِمٌ، ...ولا يطلق اسم ظالم على صاحب الصغيرة، ولكن يقال: ظالم لنفسه. واختلفوا فقال أبو هاشم: لأنه فوّت نفسه من الثواب بقدر ما قابل عقاب الصغيرة. ...والوجه الأول.[254]

EK: 2.1.1-11

[البقرة: 25] {وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ...}

الأحكام: ...واختلفوا في الجنة أهي مخلوقة أم لا؟ فالأكثر على أنها مخلوقة. وقيل: غير مخلوقة، ويخلقها يوم القيامة لقوله {**أُكُلها دَائِم**}، ولو كانت مخلوقة لفنيت لا محالة قبل القيامة؛ عن أبي هاشم.[255]

---

251 Cuşemî, c. I, s. 493.

252 Cuşemî, c. II, s. 384.

253 Cuşemî, c. II, s. 268.

254 Cuşemî, c. I, s. 191-192.

255 Cuşemî, c. I, s. 144.

[**البقرة: 35**] {وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا...}

المعنى: ...قيل: هي جنة الخلد؛ عن جماعة من المفسرين، وهو قول حسن وواصل وعمر و**أبي علي**. وقيل: جنة من جنان الدنيا في السماء غير جنة الخلد؛ لأن الجنة الخلد أكلها دائم ولا تكليف فيها؛ عن أبي هاشم.

الأحكم: ...واستدلَّ بعضهم بالآية على أنَّ الجنة مخلوقة، ويمكن حملُه على جنةٍ غيرها.[256]

EK: 2.1.1-12

[**البقرة: 94**] **اللغة**: التمنِّي مصدر تمنَّى تمنِّيا. وقيل: هو من جنس الأقوال، وهو قوله «ليت لي ما لا هكذا»، ذكره أهل اللغة والنحو؛ وهو قول أبي علي. وقيل: هو معنى في القلب؛ عن أبي هاشم، والأول أصح. وليت أصل في أداة التمني، ثمّ يقال الاستفهام مقامه... .[257]

EK: 2.1.1-13

[**البقرة: 154**] **اللغة**: ...واختلفوا في الموت فقيل: هو معنى يضاد الحياة، وهو **قول أكثر المشايخ**. وقيل: هو بطلان الحياة؛ عن أبي هاشم. والأوجه الأول لقوله تعالى {**خَلَقَ المَوتَ والحَيَاة**}.[258]

EK: 2.1.1-14

[**البقرة: 235**] {...وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي أَنْفُسِكُمْ فَاحْذَرُوهُ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ}

الأحكام: ...وتدل على أن الحِلم من صفات الله تعالى. ثم اختلفوا فقيل: هو من فعل الله يضاد العقاب والانتقام، فإذا فعل حتى تأخرالعقاب كان حليماً؛ عن أبي علي. وقيل معناه ألا يفعل العقاب المستحق ويؤخره ولا يفسد فعلاً؛ عن أبي هاشم.

المعنى: ...{**وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ**}ولمغفرته لعباده لم يعاقبهم، ولحلمه تجاوز عنهم، والحِلم ألا يعجل بالعقوبة، والمغفرة إزالة العقوبة، والحلم تأخير العقاب.[259]

256 Cuşemî, c. I, s. 194-195.

257 Cuşemî, c. I, s. 391.

258 Cuşemî, c. II, s. 64.

259 Cuşemî, c. I, s. 494.

EK: 2.1.1-15

[**البقرة**: **22**] {الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً **فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ** رِزْقًا لَكُمْ فَلا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ}

المعنى: ...{**فَأخرَجَ به**} بالماء. {**مِن الثمَرَات**} والباء في «به» بمعنى السبب، وهو سبب من طريق العادة لا الوجوب.[260]

الأحكام: ...وذكر أبو علي أن قوله {**فِراشاً**} يدل على أن العرض مسطحة غير كرية، وهو مذهب جماعة. وجوز أبو هاشم كونها كرية أو مسطحة... {**فَأخرَجَ به مِن الثمَرَات**} على أنه تعالى يفعل بسبب. واختلفوا فقال أبوا علي: لا يفعل الله بسبب لأنه يؤذن بالحاجة. وقال أبو هاشم: يجوز لأن الحاجة ترجع إلى الفعل فهو كالمحل للأعراض... .[261]

EK: 2.1.1-16

[**البقرة**: **86**] **اللغة**: الخِفَّةُ: خفة الوزن، وهو نقصانه، ونقيضه الثقل. ...واختلفوا في الخفة والثقل، فقيل: يرجع إلى الأجزاء عن أبي علي. وقيل: إلى الاعتمادات اللازمة فيه؛ عن أبي هاشم، وهو صحيح، لذلك يستوي الأجزاء ويختلف الثقل.[262]

EK: 2.1.1-17a

و**قد ذكر رحمه الله** في «البغداديات» و غيرها، أن التوبة قد تجب لإسقاط العقاب، و لكونها لطفاً و ردعاً عن أمثال ما وقع منه. و هذا مما يحتمل أن يريد به (بعد حصول السمع)، لأنه لم يبين أن وجوب ذلك من جهة العقل.[263] قد بيّنا من قبل أن دفع المضار واجب. فإذا علم المكلف أنه قد استحق عقابا و ذما، إما على فعل أو إخلال بفعل، فالواجب عليه إزالة ذلك، بما يمكنه، و لا شيء يصح أن يزيل به ذلك إلا التوبة، على ما

260 Cuşemî, *a.g.e.*, I, 130.

261 Cuşemî, *a.g.e.*, I, 132.

262 Cuşemî, *a.g.e.*, I, 366.

263 Kādî ʿAbdulcebbâr, **el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-ʿadl**, İbrâhîm el-Ebyârî (thk.), Kāhire: eş-Şirketu'l-ʿArabiyye li't-tibâʿa ve'n-neşr, 1960, c. XIV, s. 408.

نبينه، فيجب أن نكون لازمة له.[264] ...و قال شيخنا **أبو هاشم** رحمه الله: لا يجوز أن يكون نادماً على القبيح لقبحه مع التمكن، إلا وهو عازم ألا يعود إلى مثله، لأن الداعى إلى الندم، على هذا الحد، يدعو إلى العزم الّذي قلناه و الحال هذه، لكنه لم يجعلهما توبة من حيث لا ينفك أحدهما من الآخر، لأن عنده أن الندم على هذا الوجه.[265]

EK: 2.1.1-17b

يقال: لو علمنا فى بعضها أنها صغيرة هل كانت التوبة لازمة لنا من جهة العقل؟ و هل حصل فى السمع ما يدل على وجوبها؟ والّذي كان يقوله شيخنا **أبو على** رحمه الله: أن التوبة منها واجبة، كوجوبها من سائر المعاصى، لأن عنده أن التوبة و الإصرار يتعاقبان على المكلف، عند ذكر المعصية، و لا فصل فى ذلك بين الصغيرة و الكبيرة، فأوجب لذلك التوبة من الصغير، و هذه العلة قادته إلى القول بأن تحديد التوبة تلزمه حالا بعد حال،/ متى ذكر معاصيه فى حال التكليف. و الّذي يقوله **أبو هاشم** رحمه الله: إن ذلك غير واجب من جهة العقل، و لا يقطع من جهة السمع أيضا على وجوبه.[266]

EK: 2.1.1-17c

[البقرة: 37] {فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ}

المعنى: ...**فإن قيل**: كيف تجب التوبة عن الصغيرة وهي مكفَّرة؟ **قلنا**: لا تجب عقلاً، ولكن تحسن سمعاً، لأن فيه استدراك ما فاته من الثواب في مقابلة الصغيرة؛ عن أبي هاشم. وقيل تجب عقلا لكيلا يكون مصرا، والإصرارُ كبيرة؛ عن أبي علي.

الأحكام: الآية تدل على وجوب التوبة من المعاصي. ...وتدل على أنه تعالى يقبل التوبة ويرحم العبد بعد ما تاب. وتدل على وجوب المسارعة إلى التوبة كيلا يكون من المُصرِّين. ...واستدل بعضهم بالآية على أن التوبة تقع بالكلام، وليس بصحيح لأن التوبة هي الندم المخصوص، فيجب حمل الكلمات على أن المراد به

264 Kādî ʿAbdulcebbâr, c. XIV, s. 335.

265 Kādî ʿAbdulcebbâr, c. XIV, s. 349.

266 Kādî ʿAbdulcebbâr, c. XIV, s. 393-394.

الدلالة على التوبة أو الدعاء إليها. وقد بيّنا أن التوبة من الصغيرة إنما تجب سمعًا. واختلفوا في قبول التوبة، **فقال مشايخنا**: يجب، لأن استفرغ الوُسع في استدراك الفائت، ولأنه لو لم يجب لأدى إلى أن ألا يكون للمُكلَّف طريق إلى تخلص من العقاب مع بقاء التكليف، وهذا لا يجوز. واختلفوا فيمن تاب من ذنب مع الإقامة على غيره. فقال أبو علي: يجوز. وقال أبو هاشم: لا يجوز لأنَّ التوبة يجب أن تكون لقُبْحه.[267]

EK: 2.1.2-1

[**البقرة**: **21**] {يَأَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ}

الإعراب: ...**ويقال**: ما معنى «لعلّ» هنا و أصله الشك؟ **قلنا**: فيه ثلاثة أقوال: الأول: قيل: بمعنى لام كي أي ليتقوا؛ عن قطرب و أبي علي. والثاني: على شك المخاطبين كأنه قيل: افعلوا على الرجاء والطمع أن تتقوا؛ عن سيبويه و **أبي مسلم**.

الأحكام: الآية تدل على وجوب العبادة لله تعالى. ...وتدل على أنه أراد التقوى من الجميع لأن تقديره «خلقكم لتتقوا» فيبطل قول المجبرة في الإرادة.[268]

[**البقرة**: **121**] {**الَّذِينَ** آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلاوَتِهِ **أُولَئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِ**...}

الإعراب: {**الَّذِينَ**} موضعه رفع بالإبتداء. {**أولَئِكَ**} ابتداء ثان، و{**يُؤْمِنُونَ بِهِ**} خبره، وتقديره «الذين يؤمنون بالكتاب هم الذين يتلونه حق تلاوته»؛ عن أبي مسلم.[269]

EK: 2.1.2-2

[**البقرة**: **158**] **اللغة**: ...و التطوُّعُ: تفعُّل من الطَّاعَةِ وأصله من الطَّوعِ. قال أبو مسلم: سواء قولك طَاعَ أو تطوع كحَال وتَحول، وضَاف وتَضَيَّف. والطوع: الانقياد. والتطوُّعُ بما تبرعت به من ذات نفسك مما لا يجب عليك.[270]

---

267 Cuşemî, c. I, ss. 205-207.

268 Cuşemî, c. I, ss. 126-128.

269 Cuşemî, c. I, s. 485.

270 Cuşemî, c. II, s. 81.

EK: 2.1.2-3

[**البقرة: 176**] **اللغة**: الإختلافُ: الذهاب على جهة التفريق. يقال: اختلفا في المكان وفي المذهب. قال أبو مسلم: اختلف من باب افتَعل الذي يكون مكان فعل كقولهم: كَسَبَ و اْكتَسَبَ وكَتَبَ واْكتَتَبَ، ومعناه خلفوا فيه أي توارثوه وصاروا خَلفا فيه.[271]

EK: 2.1.2-4

[**البقرة: 113**] {وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ النَّصَارَى عَلَى شَيْءٍ وَقَالَتِ النَّصَارَى لَيْسَتِ الْيَهُودُ عَلَى شَيْءٍ وَهُمْ يَتْلُونَ الْكِتَابَ كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ}

النزول: قال ابن عباس: لما قدم وفد نجران وهم نصارى على رسول الله صلى الله عليه أتتهم أحبار اليهود، فتنازعوا عند رسول الله صلى الله عليه... وقال أبو مسلم: اليهود والنصارى هم الذين اختلفوا قديماً قبل زمان نبينا، وبعد مجيء عيسى عليهما السلام، والذين لا يعلمون من تأخر من اليهود والنصارى إلى عهد رسول الله صلى الله عليه.[272]

EK: 2.1.2-5

[**البقرة: 89**] {وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَهُمْ وَكَانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا **فَلَمَّا جَاءَهُمْ** مَا عَرَفُوا **كَفَرُوا بِهِ** فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ}

النزول: ...وقيل: نزلت في أحبار اليهود، وكانوا إذا قرأوا ذكر محمد في التوراة، وأنه مبعوث، وأنه من العرب ووصفوا لهم العلامات يسألون مشركي العرب عن تلك الصفات ليعلموا هل ولد فيهم من يوافق حاله ما أنزل إليهم. {**فلماً جَاءَهُم**} يعني محمداً صلى الله عليه. {**كَفَرُوا بِه**} حسدًا وعنادًا، وإيثارًا لعاجل الدنيا؛ عن **أبي مسلم**.[273]

---

271 Cuşemî, c. II, s. 178.

272 Cuşemî, c. I, s. 463.

273 Cuşemî, c. I, s. 376.

EK: 2.1.2-6

[**البقرة**: **219**] {يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ}

النزول: ...وقيل لما أوجب الزكاة سألوه: ما ينفقون؟ جزءًا منها أو كلَّها؟ فنزلت الآية وبيَّنَ قدرها بالسنة؛ عن أبي مسلم.[274]

EK: 2.1.2-7

[**البقرة**: **189**] {يَسْأَلُونَكَ عَنِ الأَهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَى وَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ}

النَّظم: ويقال كيف يتصل قوله: ليس البرَّ بما قبله؟ **قلنا** فيه قولان: الأول: ليس البرّ هو السؤال عن الأهلة، ولا أن تفعلوا هذه الأفاعيل، ولكن البرَّ اتباعُ أمرِ الله واتقاءُ معاصيه. الثاني: المراد به النَّسيء؛ عن أبي مسلم.[275]

EK: 2.1.2-8

[**البقرة**: **106**] {مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ}

النَّظم: ...وقيل: لما قص أخبار اليهود ومعايبهم في أقوالهم وأفعالهم ورد عليهم ما راموا به الطعن في أمر نبينا، وكان مما أنكروا نسخ شريعة كانت مفروضة من الله تعلى جواز ذلك ردَّ عليهم؛ عن أبي مسلم.[276]

[**البقرة**: **108**] {أَمْ تُرِيدُونَ أَنْ تَسْأَلُوا رَسُولَكُمْ كَمَا سُئِلَ مُوسَى مِنْ قَبْلُ وَمَنْ يَتَبَدَّلِ الْكُفْرَ بِالإِيمَانِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ}

النظم: في اتصال الآية بما قبلها وجوه: ...وثانيها: قيل: لما تقدم الأوامر والنواهي قال: إن لم تسلموا لما أمركم الله كنتم كمن سأل موسى بما ليس له أن يسأله؛ عن أبي مسلم. وقيل: تقديره لما أمر ونهى قال: أتفعلون ما أمرتم أم تفعلون كما فعل من قبلكم من قوم موسى.[277]

274 Cuşemî, c. II, s. 393.

275 Cuşemî, c. II, s. 268.

276 Cuşemî, c. I, s. 442.

EK: 2.1.2-9

[**البقرة: 219**] {يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ **لَكُمُ الآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ** / فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ}

المعنى: ...{**لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ**} قيل: تنظرون في أمر الدنيا والآخرة فتحتبسون ما يصلحكم في معايشكم، وتنفقون الباقي لآخرتكم. ...وقيل: في نعم الدنيا وثواب الآخرة؛ عن أبي مسلم.[278]

الأحكام: ...وتدل على أنه ينبغي للمكلَّف أن يتفكر في أمور آخرته التي هي الحلال فيؤديها على وجوهها، ويتفكر في أحوال الآخرة وثوابها وعقابها ليرغب فيها ويعمل لها ... .[279]

EK: 2.1.2-10

[**البقرة: 16**] {**أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلالَةَ بِالْهُدَى** فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ}

المعنى: ثم بَيَّن تعالى ما هم عليه من الضلالة والخسران فقال {**أولئك**} يعني المنافقين الذين تقدم ذكرهم {**الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلالَةَ بِالْهُدَى**} استبدلوا الكفر بالإيمان. ...وقيل: اشتروا العذاب والهلاك على الهُدى، يعني طريق الجنة والثواب كقوله {**والعَذَابَ بالمَغفِرَةِ**} الآية؛ عن أبي مسلم.[280]

EK: 2.1.2-11

[**البقرة: 143**] {...**وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ** إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَحِيمٌ}

المعنى: ...{**وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ**} قيل: صلاتكم إلى بيت المقدس. وقيل: إيمانكم عند الأمر بالتوجه إلى بيت المقدس، يعني تصديقكم بالقِبلة الأولى لأنكم كنتم مطيعين به؛ عن الأصمّ. وقيل: يحتمل أنه خطاب لأهل الكتاب، والمراد بالإيمان صلاتهم وطاعتهم قبل البعثة ثم نسخ؛ عن أبي مسلم.[281]

---

277 Cuşemî, c. I, s. 449-450.

278 Cuşemî, c. II, s. 394.

279 Cuşemî, c. II, s. 400.

280 Cuşemî, c. I, s. 103-104.

281 Cuşemî, c. II, s. 16-17.

EK: 2.1.2-12

[**البقرة: 35**] {وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ **الْجَنَّةَ** وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ}

المعنى: ...وقال **ابن عباس**: ظاهره يقتضي أنه كان في السما الجنة. ...وقوله {**اهبِطُوا**} لا يقتضي أن يكون في السماء كقوله: {**اهْبِطُوا مصرًا**} عن أبي مسلم.

الأحكم: ...واستدلَّ بعضهم بالآية على أنَّ الجنة مخلوقة، ويمكن حملُه على جنةٍ غيرها.[282]

[**البقرة: 38**] {**قُلْنَا اهْبِطُوا** مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ...}

المعنى: ثمَّ بيَّن تعالى إهباطهم إلى الأرض فقال تعالى: {**قُلنا اهبِطُوا**} أي انزلوا. ...واختلفوا في تكرار الهبوط، فقيل: الأول من الجنَّة إلى السماء، والآخر من السماء إلى الأرض؛ عن أبي علي. وقيل معنى واحد، وكرر تأكيداً كقولهم: «اذهب سالمًا، اذهب مصاحبًا». وقيل: هو هبوط من درجة شريفة، وهبوط إبليسَ لعنةُ الله وطردُه، والجنة كانت في الأرض؛ عن أبي مسلم. **والأول الوجه**؛ لأنه حمل الكلام على حقيقته على ما تظاهر به الأخبار.[283]

EK: 2.1.2-13

[**البقرة: 106**] {**مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا** أَوْ مِثْلِهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ}

المعنى: ...واختلفوا في قوله {**ما نَنسَخ من آيةٍ**} فكل المفسرين حملوه على الآية من القرآن؛ عن أبي مسلم، فإنه حمل ذلك على التوراة والإنجيل وأحكامها والشرائع التي فيها، وقال: أراد {**ما ننسخ من آية**} أي من شرائعهم وكتبهم. {**أو نُنسِها**} يعني لأنه ذكر له في القرآن ولم يؤمن به حتى نسى وهو يعود إلى معنى النسخ، وننسها نؤخرها ونبقيها فلا ينسخها القرآن ويذكرها في القرآن، وقوله {**نأتِ بِخيرٍ منها**} يعود

282 Cuşemî, c. I, ss. 193-195.

283 Cuşemî, c. I, s. 210.

إلى الضمير في «منها» إلى ما ننسخ، وفي «مِثلها» يرجع إلى ما لم ينسخ، وهو لا يرى نسخ القرآن وهو محجوج بالإجماع، والذي ذكره هاهنا وجه صحيح، وربما تأول الآيات المنسوخة على تأويل بعيد ويتعسف فيها.[284]

EK: 2.1.2-14

[**البقرة**: **219**] {...وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ...}

الأحكام: ...فأما الفصل الثالث: الكلام في النفقة، فقيل إنها في التطوع وهو ثابت. وقيل هو فرض ثابت وهو الزكاة؛ عن مجاهد والأصم **وأبي مسلم**.[285]

EK: 2.1.2-15

[**البقرة**: **238**] {حَافِظُوا **عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلاةِ الْوُسْطَى** وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ}

المعنى: ...{**على الصلوات**} المكتوبات، ثم خصّ الوسطى تفخيما لشأنها، فقال: {**والصلاة الوسطى**}... ومعنى الوسطى الأوسط وعليه أكثر المفسرين. وقيل: الوسطى العظمى والكبرى؛ عن **أبي مسلم**.[286]

الأحكام: ...واستدل جماعة بالآية على أن الوتر ليس بواجب إذ لو وجبت لم يكن للصلوات وسطى. واختلف القائلون بوجوبه في الجواب، فقيل: إنها وجبت بعد الآية. وقيل: الآية في المكتوبات والوتر ليس بفرض. وقد **شدّد أبو علي** و **أبو مسلم** في نفي وجوبه، وهو مذهب الأكثر إلا أنه ليس في الآية ما يمنع وجوبها.[287]

284 Cuşemî, c. I, s. 443.

285 Cuşemî, c. II, s. 399.

286 Cuşemî, c. II, s. 509.

287 Cuşemî, c. II, s. 511-512.

EK: 2.1.3-1

ʿAlî b. ʿİsâ er-Rummânî'nin, tefsirinde takip ettiği usulün kısa bir örneği olarak 16/en-Nahl: 37. ayetin tefsirinden bir bölüm:

[النحل: 37] ...**يُقال**: ما الحرص؟ **الجواب**: طلب الشيء بجد واجتهاد، حرص يحرص حرصاً وهو حريص، و فيه لغة أخرى حرِص، بكسر الراء، يحرص.

يُقال: ما معنى {**لا يَهدِى مَن يُضِلُّ**}؟ **الجواب**: أن من يضله لا تنفعه هداية أحد إلى الحق، لأنه قد حكم بما علم من أنه لا يترك الضلال، ولا يرجع إلى الهدى و طريق الفلاح.

و**يُقال**: ما معنى {**إِن تَحْرِصْ عَلَى هُدَاهُمْ فَإِنَّ اللّهَ لاَ يَهْدِي مَن يُضِلُّ**}؟ **الجواب**: التسلية للداعي إلى الحق...

و**يُقال**: من قرأ لاَ يَهْدِي مَن يُضل بفتح الياء؟ **الجواب**: عاصم، حمزة، و الكسائي... .[288]

EK: 2.1.3-2

[**البقرة**: **22**] **اللغة**: ...والماءُ المعروف، وأصله مَوَهَ، ولذلك يجمع أمْواَه، ويصغر مُويه، ويحَدُّ الماء بأنه جوهر سيال به قوام الحيوان؛عن **علي بن عيسى**.[289]

[**البقرة**: **57**] **اللغة**:...والظلْمُ: ضرر ليس فيه نفع. ...وقيل: هو الضرر القبيح؛ عن **علي بن عيسى**.[290]

[البقرة: 106] **اللغة**: النسخُ نسخك كتاباً عن كتاب، والنسخُ أن يزيل أمراً كان يعمل به. واختلفوا في أصله فقيل: اسمه الإبدال، ومنه سمِّي النسخُ نسخاً لأنه بدل من الأول؛ عن **علي بن عيسى**.[291]

[**البقرة**: **238**] **اللغة**: ...القُنوتُ: الطاعة. وقيل: هذا أصله، ثم تسمى القراءة في الصلاة قنوتاً ... وقيل: أصله الدوام على أمرٍ واحدٍ فحَسُن تصرفه في الباب، إذ المداوم على الطاعة قانت؛ عن **علي بن عيسى**.[292]

---

288 Rummânî, s. 251-252.

289 Cuşemî, c. I, s. 128.

290 Cuşemî, c. I, s. 267.

291 Cuşemî, c. I, s. 440.

292 Cuşemî, c. II, s. 508.

EK: 2.1.3-3

[**الكهف**: **22**] **الإعراب**: ... **ومتى قيل** لم قال {**وثامنهم**} بالواو ولم يقل لما قبله بالواو؟

قلنا: لأن الأول جاء على صفة والجملة والثاني عطف على الجملة وفرق بينهما لأن السبعة أصل المبالغة في العدد لذلك قال {**إن تَستَغفر لهم سَبعين مَرّة**} عن علي بن عيسى.[293]

[**البقرة**: **96**] **الإعراب**: **يقال**: ما الواو في قوله {**ومِن الّذِينَ**}؟ **قلنا**: فيه قولان: الأول: أنه واو عطف. ...الثاني: أنه واو الاستئناف وقد تم الكلام عند قوله {**على حياةٍ**} تقديره: ومن الذين أشركوا من يود أحدهم. قال أبو علي: هو على حذف من أي، ومن الذين أشركوا من يود. قال **علي بن عيسى**: هذا غير صحيح؛ لأن حذف من لا يجوز في مثل هذا الموضع.[294]

[**البقرة**: **153**] **الإعراب**: {**الّذين**} موضعه رفع لا يجوز غير ذلك عند جميع النحويين إلا المازني فإنه أجاز «يا أيها الرجل» قيل: بالنصب، والعامل فيه ما يعمل في صفة المنادي عند سائر النحويين إلاّ الأخفش فإنه يجعله صلة لأي، يرفعه لأنه خبر ابتداء محذوف تقديره «يا من هم الذين آمنوا»، إلا أنه لا يظهر المحذوف مع أي، وإنما حمله على ذلك لزوم البيان له فقال: الصلة تلزم والصفة لا تلزم. قال **علي بن عيسى**: والوجه عندي أن تكون صفة بمنزلة الصلة في اللزوم.[295]

EK: 2.1.3-4

[**آل عمران**: **125**] **القراءة**: ...واختلف في مسوّمين فقرأ ابن كثير وأبو عمرو وعاصم بكسر الواو. وقرأ أبو جعفر ونافع وابن عامر وحمزة والكسائي ويعقوب بفتح الواو قال **علي بن عيسى** والاختيار الكسر لتظاهر الاخبار انهم سوموا خيلهم بعلامة يجعلونها عليها فمن قرأ بالفتح فمعناه مرسلين من الابل السائمة

293 Cuşemî, *al-Ğuzʾ as-sādis min at-taḥḏīb fī Tafsīr al-Qurʾān*, vr. 62b.

294 Cuşemî, c. I, s. 398.

295 Cuşemî, c. II, s. 60-61.

المرسلة في المرعا وقيل من كسر اراد سوموا خيلهم ومن فتح اراد به انفسهم والسومة العلامة التي يعلم بها الفارس نفسه في الحرب.[296]

EK: 2.1.3-5

[**البقرة**: **108**] **النظم**: في اتصال الآية بما قبلها وجوه: أحدها: لما دل ما تقدم على تدبير الله في خلقه بما يأتي من الآيات وبما ينسخه ويبينه، بيّن في هذه الآية أن الواجب أن يرضوا بذلك ولا يقترحوا كأنه قيل: لا ترضون بتدبيره ولا تتخيروا الآيات، ولا تقترحوا المحالات، كما سئل موسى من قبل وهو تعالى يأتي بما يعلم من المصالح، فليس لأحد أن يعترض؛ عن علي بن عيسى.[297]

[**إسراء**: **65**] **النظم**: يقال ما وجه اتصال الآية بما قبلها؟

قلنا: فيه وجوه أحدها: إنها تتصل بما قبلها على تقدير، وما يزيدهم إلا طغيانا كبيرا، محققين ظن إبليس فيهم، قيل له اسجد فقال كذا مخالفين موجب نعم الله عليهم عن علي بن عيسى.[298]

EK: 2.1.3-6

[**البقرة**: **147**] **المعنى**: ...{**فَلا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ**} قيل: الشاكين. قيل: لا تكن من الشاكين. ...واختلفوا فقيل: هو خطاب لغير الرسول لأنه لا يشك. ...وقيل: خطاب له ولغيره جميعاً، وهو الأولى؛ لأنه إنما لا يجوز عليه الشك لأنه منهى عنه؛ عن علي بن عيسى.[299]

[**البقرة**: **158**] {**فَلا جُنَاحَ عَلَيْهِ**} أي لا حرج عليه أن يطوف بهما، فحذف لا، كقوله {**يُبَيِّنُ اللهُ لَكُم أَن تَضِلُّوا**}...وقال علي بن عيسى: إنما يجوز الحذف إذا كان في الكلام ما يدل عليه.[300]

---

296 Cuşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, nr. 101, vr. 21a-21b.

297 Cuşemî, c. I, s. 449.

298 Cuşemî, *al-Ğuzʾ as-sādis min at-tahḏīb fī Tafsīr al-Qurʾān*, vr. 2a. Ayetin ilgili kısmı ʿAlî b. ʿİsâ er-Rummânî'nin tefsirinde de aynıyla yer almaktadır. Bkz. Rummânî, s. 362.

299 Cuşemî, c. II, s. 33.

300 Cuşemî, c. II, s. 84.

[**آل عمران: 113**] **المعنى**: لما تقدَّم وصف الفريقين بين صفتهما فقال تعالى {**لَيسوا سَوَاءً**} اختلفوا في تقدير الآية. ...وقيل لا يستوي اليهود وأمة محمد عن ابن مسعود ومعنى «**لَيسوا سواءً**» أي لا يستوون يعني في أحكام الدنيا و لا في المواهب الآخرة، {**مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ**} أي جماعة وهو الذين أسلموا عن أكثر المفسرين وقيل معناه ذو طريقة مستقيمة والامة الطريقة عن زجاج وقال علي بن عيسى و هذا لا يصح لأنه عدول عن الظاهر وحكم بالمحذوف من غير دليل.[301]

EK: 2.1.3-7

[**الإسراء: 72-70**] {وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلا - يَوْمَ نَدْعُو كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ فَمَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَأُولَئِكَ يَقْرَءُونَ كِتَابَهُمْ وَلا يُظْلَمُونَ فَتِيلا - وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ سَبِيلا}

في تفسير الرماني: وقد تضمنت الآيات البيان عما يوجبه تكريم بني آدم وحملهم في البرّ والبحر، والسَوق طيب الرزق، وتفضيلهم على كثير من يخلق من الأنعام عليهم، والاعتبار الذي يؤدي إلى المعرفة بالمنعم بهذه الأمور، وما في دعاء كل أناس بإمامهم، وأخذهم بقراءة كتب أعمالهم، من الحث على تقديم ما يسعد به صاحبه عند الجزاء به، وما في عمى الإنسان عن تدبير أمر دنياه، وهي شاهدة له من انه عن أمر آخرته أعمى، وأن ذلك يوجب إصلاح أمر الدارين بما يدعو إليه العقل، ويرغب فيه الشرع.[302]

في تفسير الجشمي:

الأحكام: تدل الآية على إنعامه تعالى بني آدم بما خصهم من الخلقه والرزق والتسخير والتكليف وغير ذلك وتدل على نعمه في الدواب والسفن وحملهم وحمل أمتعتهم. ...تدل قوله {**على كثير**} على أن في غير بني آدم من هو أفضل منهم فان حملنا الفضل في الذين فذلك تم على مذهبنا أن الملائكة أفضل منهم، وتدل على أعمال العباد مكتوبة، وتدل على إنه تعالى لا يظلم أحداً... .[303]

---

301 Cuşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, nr. 101, vr. 12a.

302 Rummânî, s. 371.

303 Cuşemî, *al-Ǧuzʾ as-sādis min at-taḥḏīb fī Tafsīr al-Qurʾān*, vr. 6b-7a.

EK: 2.1.3-8

[**النساء**: **37**] **اللغة**: البخل والشح من النظائر و نقيضه الجود والبخل أصله مشقة الإعطاء على النفس وقيل هو منع الإحسان لمشقة الطباع وفي الشرع هو منع الواجب... .[304]

[**البقرة**: 2**5**] **اللغة**: ...والشكر: إظهار النعمة، وضده الكفر واصله من الظهور.[305]

EK: 2.1.3-9

في تفسير الجشمي: [**البقرة**: **23**]

المعنى: ...{**فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ**} قيل: من مثل القرآن. وقيل: من مثل محمد. **ومتى قيل**: هل للقرآن مثل؟ **قلنا**: نعم في مقدوره تعلى لا يقدر عليه غيره لكونه معجزاً، وهو كفلق البحر، وقلب العصا حية، وإحياء الميت. **ومتى قيل**: لو لم يكن له مثل أكان يصح التحدي به؟ **قلنا**: قال القضي: نعم لأن وجه الإعجاز لا يتعلق بكون مثله مقدوراً. وقال علي بن عيسى: لا كالقديم. **ومتى قيل**: من أي شيء وقع التحدي في قوله {**مِن مِثلِه**}؟ **قلنا**: من جزالة اللفظ، وحُسن المعنى، والفصاحة التي اختصت به، والإخبار عن الغيوب.[306]

في تفسير الرماني:

[**الإسراء**: **88**] {قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْءَانِ لا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا}

يُقال: ما المِثلُ الذي تُحُدّوا بأن يأتوا به؟ **الجواب**: كلام في أعلى طبقات البلاغة، مما إذا قوبل به ظهر أنه في تلك المنزلة، على ما هو معروف من معارضة القصيدة بالقصيدة، كما معارضة علقمة لأمرىء القيس، ومعارضة الحرث بن حلزة لعمرو بن كلثوم، ومعارضة جرير للفرزدق. ... وقد تضمنت الآيات البيان عما يوجبه المعجز من الامتناع على الخلق، بأن يأتوا بمثلها على جهة المعارضة، فحينئذ تقوم الحجة في إثبات

304 Cuşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, nr. 101, vr. 153a-153b.

305 Cuşemî, c. I, s. 254.

306 Cuşemî, c. I, s. 134.

النبوّة، لأنها من قبل الله جل وعزّ، جعلها علامة للنبوّة، ذلك في القرآن الذي جعله في أعلى طبقات البيان، وصُرِّفت فيه الأمثال وأوضح به البرهان، والجهال يعدلون عنه إلى التحكم في الآيات.[307]

EK: 2.1.3-10

في تفسير الجشمي:

[البقرة: 26] {**يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا**} قيل: هي تتصل بما قبله على طريق الحكاية عنهم. وقيل: بل كلامه تعالى ابتدأ وكلاهما محتمل، والمعنى قيل: يهلك. وقيل: يعذب بالكفر به. {**كَثِيرًا**} بأن يضلهم عن الثواب وطريق الجنة بسببه فيهلكوا. {**ويَهْدِي**} إلى الثواب وطريق الجنة. {**كَثِيرًا**} بالإيمان؛ عن أبي علي. وقيل: {**يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا**} وإنما أضاف ذلك إليه لأن الضلال والهدايةَ كان عند نزوله، كقوله تعالى: {**وَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَى رِجْسِهِمْ**}، والإيمان لا يزيدهم رجساً ولكنهم ازدادوا عندها، فأضيف إليه، وكقوله {**ربِّ إنهن أَضْلَلْنَ كثيراً من الناس**} يعني ضلوا عنده؛ عن الأصم وأبي مسلم. والضلال في الأصل هو الهلاك. {**وماَ يُضِلُّ به إلاَّ الفَاسِقين**}، والفاسق من خرج عن طائفة. وقيل: لا يهلك به إلا من فسق وكفر. وقيل لا يضل عنده إلا الفاسقين. والفاسق من خرج عن طاعة الله إلى معصيته، ومن ولايته إلى عداوته.[308]

في تفسير الرماني:

[إبراهيم: 30] {وَجَعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا لِيُضِلُّوا عَنْ سَبِيلِهِ قُلْ تَمَتَّعُوا فَإِنَّ مَصِيرَكُمْ إِلَى النَّارِ}

ويقال: ما معنى {**لِيُضِلُّوا عَنْ سَبِيلِهِ**}؟ **الجواب:** ... فالإرادة لعبادة الأوثان من دون الله يوحي إلى الضلال الذي هو الهلاك.[309]

307 Rummânî, s. 384-386.

308 Cuşemî, c. I, s. 150-151.

309 Rummânî, s. 145.

[**النحل**: **36**] {وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ فَمِنْهُمْ مَنْ هَدَى اللَّهُ وَمِنْهُمْ مَنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلالَةُ فَسِيرُوا فِي الأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ}

ويقال: هل في الآية دلالة على بطلان مذهب المجبرة في المشيئة؟ **الجواب**: نعم، لأن الله جلّ وعزّ أنكر عليهم ما قالوه فيها، من أنه لو شاء الله ما عبدنا من دونه منشيء. **ويقال** ما معنى {حَقَّت عَلَيه الضَلالة}؟ **الجواب**: فيه وجهان. الأول: عقاب الضلالة الذي هو الكفر بالله جلّ وعزّ، عن الحسن. الثاني: الضلالة عن طريق الرحمة بما اسلفوا من الكفر با لله، والضلالة هنا ليست بمعصية، عن أبي علي.[310]

[**النحل**: **37**] {إِنْ تَحْرِصْ عَلَى هُدَاهُمْ فَإِنَّ اللَّهَ لا يَهْدِي مَنْ يُضِلُّ وَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ}

ويقال ما معنى {لا يهدِى مَن يُضِلَّ}؟ **الجواب**: أن من يضله لا تنفعه هداية أحد إلى الحق، لأنه قد حكم بما علم من أنه لا يترك الضلال، ولا يرجع إلى الهدى وطريق الفلاح.[311]

EK: 2.1.4-1

[**البقرة**: **78**] **اللغة**: ...والظَّن قيل: اعتقاد، وقيل: شكٌّ يقوي أحد النقيضين على الآخر. وقيل إنه جنس برأسه[312] سوى الاعتقاد؛ عن أبي علي و**القاضي**.[313]

EK: 2.1.4-2

[**البقرة**: **45**] {وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلاةِ **وَإِنَّهَا** لَكَبِيرَةٌ إِلا عَلَى الْخَاشِعِينَ}

الإعراب: **يقال** على أي شيء يعود الضمير في قوله {**وَإِنَّها**}؟ **قلنا**: فيه خلاف، فبعضهم يقول: يعود على مذكور. وبعضهم يقول: على محذوف. ...ومن قال بالثاني [على محذوف] فلهم فيه خمسة أقوال: ...وقيل: تأدية ما تقدم. وقيل: أراد الصَّلاة وضروب الصبر، لأن الصبر يتقسم؛ عن **القاضي**.[314]

---

310 Rummânî, s. 250.

311 Rummânî, s. 251.

312 Matbu eserde “bireʾyihi” şeklinde verilen ifade yazma eserde “bireʾsihi” şeklinde geçmektedir. Bkz. Dijital ortamda bulunan nüsha, (http://www.alukah.net/library/0/53977/, Mektebetu’l-Elûke, 11.11.2018) vr. 82a.

313 Cuşemî, c. I, s. 335.

314 Cuşemî, c. I, s. 228-229.

EK: 2.1.4-3

[**البقرة**: **228**] {وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ وَلا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلاحًا وَلَهُنَّ...}

النزول: ...وذكر **القاضي** أنَّ الآية نزلت وكانوا يطلِّقون، فإذا أنشأت في انقضاء العدة تراجعوا إضرارا لذلك في طلاق بعد طلاق، فنزلت الآية، فبيَّن ثلاثة أحكام أحدها: حدُّ الطلاق ثلاثة. الثاني: حكم المراجعة على وجه الإضرار. والثالث: وقت المراجعة.[315]

EK: 2.1.4-4

[**البقرة**: **164**] {إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ}

[**البقرة**: **165**] {وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْدَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ وَلَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا إِذْ يَرَوْنَ الْعَذَابَ أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا وَأَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعَذَابِ}

النظم: **ويقال**: كيف تتصل الآية بما قبلها؟ **قلنا**: لما تقدم ذكر التوحيد وأدلته والأمر بتدبيرهما عقَّبه بذكر حال من عدل عنهما ومال إلى الشرك؛ عن **القاضي**.[316]

EK: 2.1.4-5

[**البقرة**: **184**] {أَيَّامًا مَعْدُودَاتٍ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ}

المعنى: لما أوجب الله تعالى الصَّوم بيَّن محله وموضع الرخصة، فقال تعالى: {**أَيَّامًا مَعْدودات**}، قيل: معلومات. واختلفوا في هذه الأيام على قولين: ...والقول الثاني: أنَّ المراد بالمعدودات شهر رمضان؛ عن

315 Cuşemî, c. II, s. 436.

316 Cuşemî, c. II, s. 125.

ابن عباَّس والحسن وأبي عليٍّ وأبي مسلم. وعليه أكثرُ المفسرين. وقيل: أُوجبَ الصَّومُ أولاً، فأجمل، فلم يُبين أنه يومٌ أو يومان أو أكثر، ثمّ بين أنه أيَّامٌ معلومات وأبهَمَ، ثمّ بينه بقوله {**شَهرُ رمضَان**}. قال **القاضي**: وهو الأولى؛ لأنه إذا أمكن حمله على معنى من غير إثبات فنتج كان أولى ولازمًا قالوه زيادة، لا دليل عليه. ووجه التشبيه إيجاب الصوم، وإن لم تتفق الأيام وعدَّته.[317]

EK: 2.1.4-6

[**البقرة**: **217**] {يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ}

الأحكام: تدل الآية على أن القتال في شهر الحرام وعند مسجد الحرام كبير. واختلفوا فقيل: إنه منسوخ. ويجوز القتال مع الكفار في ذلك؛ عن قتادة وأبي علي، وهو اختيار **القاضي**. وقيل: التحريم ثابت لم ينسخ؛ عن عطاء وجماعة. والأول الوجه.[318]

EK: 2.1.4-7

[البقرة: 221] {وَلا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَّ وَلأَمَةٌ مُؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ وَلا تُنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُوا وَلَعَبْدٌ مُؤْمِنٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكٍ...}

الأحكام: تدل الآية على تحريم نكاح المشركة. واختلفوا فيه؛ فمنهم من قال: المراد به الوثنية والمجوسية دون أهل الكتاب. ...وأكثر الصحابة و الفقهاء على جواز نكاح الكتابيات؛ قال **القاضي**: والصحيح أن تحريم الكتابيات منسوخ؛ لأن هذه الآية متقدمة، وآية المائدة متأخرة، ولآ يحمل على التخصيص؛ لأن تأخير البينات لا يجوز عن وقت الخطاب.[319]

EK: 2.1.4-8

في تنزيه القرآن: [**مسألة**] وربما قيل أما يدل قوله {**وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ**} على المكان؟ **قلنا** المراد إن هناك يوجد رضا الله كقول القائل لغيره من شغلك إن تصلي لوجه الله أي طلبا

317 Cuşemî, c. II, s. 233-234.

318 Cuşemî, c. II, s. 384.

319 Cuşemî, c. II, s. 408-409.

لمرضاته لا على وجه الرياء والسمعة ولو كان المراد بذلك المكان لوجب أن يكون تعالى في وقت واحد في أماكن بحسب صلاة المصلين.[320]

[البقرة: **115**] **المعنى**: ...{**فَثَمَّ**} هنالك {**وَجْهُ الله**} قيل: جهة القبلة التي أمر الله تعالى بالتوجه إليها وهو الكعبة؛ عن الحسن ومجاهد وقتادة ومقاتل. لأنه يمكن أن يتوجه إليها من كل مكان. وقيل: {**فَثَمَّ**} فادعوه حيث توجهتم. وقيل: {**فَثَمَّ**} رضوان الله، يعني الوجه الذي يؤدي إلى رضوانه؛ عن أبي علي.[321]

EK: 2.1.4-9

في تنزيه القرآن: [**مسألة**] قالوا ما معنى قوله تعالى {**ثُمَّ اسْتَوى إِلَى السَّماءِ**}؟ **وجوابنا** ان المراد ثمّ قصد خلق السماء لأنّ الاستواء عليه تعالى على الحد الذي يجوز على أشخاص لا يجوز ولذلك قال تعالى بعده {**فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَماواتٍ**}.[322]

[البقرة: **29**] **المعنى**: ... {**ثُمَّ استَوَى إلى السَّماء**} أي قصد وعمد؛ عن أكثر أهل العلم. وعن ابن عباس صعد أمره. وقيل: ارتفع أمره على جهة علو وملك وسلطان؛ عن ابن زيد. والأول الوجه لأن عليه أكثر أهل العلم.[323]

EK: 2.1.4-10

في تنزيه القرآن: [**مسألة**] قالوا فقد قال تعالى {**خَتَمَ الله عَلى قُلُوبِهِمْ وَعَلى سَمْعِهِمْ وَعَلى أَبْصارِهِمْ غِشاوَةٌ**} وهذا يدل على أنه قد منعهم من الايمان ومذهبكم بخلافه وكيف تأويل الآية؟ **وجوابنا** إن للعلماء في ذلك جوابين، أحدهما أنه تعالى شبه حالهم بحال الممنوع الذي على بصره غشاوة من حيث أزاح كل عللهم فلم يقبلوا كما قد تعين للواحد الحق فتوضحه فإذا لم يقبل صح أن تقول إنه حمار قد طبع الله على

320 Kādî ʿAbdulcebbâr, **Tenzîhu'l-Kurʾân ʿani'l-metâʿin**, Ahmed ʿAbdurrahîm es-Sâyih (thk.), Beyrût: Mektebetu'n-Nâfize, 2006, s. 51-52.

321 Cuşemî, c. I, s. 471.

322 Kādî, ʿAbdulcebbâr, *Tenzîhu'l-Kurʾân ʿani'l-metâʿin,* s. 38.

323 Cuşemî, c. I, s. 161.

قلبه وربما تقول انه ميت وقد قال تعالى للرسول {**إِنَّكَ لا تُسْمِعُ الْمَوْتى**} وكانوا أحياء فلما لم يقبلوا شبههم بالموتى وهو كقول الشاعر؛ لَقد اَسْمَعْتَ لَو نَاديتَ حياً === وَلَكن لَا حَيَاةَ لِمَن تُنَادِي

ويبين ذلك انه تعالى ذمهم ولو كان هو المانع لهم لما ذمهم وانه ذكر في جملة ذلك الغشاوة على سمعهم وبصرهم وذلك لو كان ثابتا لم يؤثر في كونهم عقلاء مكلفين. **والجواب** الثاني إن الختم علامة يفعلها تعالى في قلبهم لتعرف الملائكة كفرهم وإنهم لا يؤمنون فتجتمع على ذمهم ويكون ذلك لطفا لهم ولطفا لمن يعرف ذلك من الكفار أو يظنه فيكون أقرب إلى أن يقلع عن الكفر وهذا **جواب الحسن**; ولذلك قال تعالى {**وَلَهُمْ عَذابٌ عَظِيمٌ**}.[324]

في التهذيب: **[البقرة: 7] المعنى**: ...{**خَتَمَ اللهُ على قُلُوبهم**}. واختلفوا في الختم، قيل نكتة سوداء يجعلُها الله تعلى في قلب الكافر علامة للملائكة أنه لا يُفلِح؛ عن **أبي علي** وجماعةٍ. وقيل: إنه ذمٌّ لهم بأنها كالمختوم عليها، كقوله {**صمٌ بكمٌ عميٌ**}.

قال الشاعر:أصمُّ عمَّا ساءَهُ سميعُ وقال: لقد اسمعتَ لو ناديتَ حيًّا === ولكن لا حياةَ لِمَن تُنادي

ومعناه أن الكفرَ تمكَّنَ من قلوبهم، فصار كالمختوم عليها وصارت أسماعُهم لايصل إليها السمعُ، ثمَّ أكَّد ذلك بقوله: {**وعلى أبصارهم غِشاوةٌ**}، أي صاروا بمنزلة من لا يفهم و لا يسمع ولا يبصِر.[325]

EK: 2.1.4-11

في كتاب متشابه القرآن: **دلالة**: **[البقرة: 79]** وقوله تعالى {فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هذا مِنْ عِنْدِ اللهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَناً قَلِيلاً فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ} يدل على أن هذه الأفعال ليست من خلقه تعالى؛ لأنه لو كان قد خلقها لم يصح أن تنفى عنه؛ لأن أقوى الإضافات فى الفعل أن يضاف إلى فاعله، فلو كان تعالى خلق ما كتبوه لما صح أن ينفيه عن نفسه، مع أنه الذى خلقه وأوجده.

---

324 Kādî, ʿAbdulcebbâr, *Tenzîhu'l-Kurʾân ʿani'l-metâʿin*, 30.

325 Cuşemî, c. I, s. 75-76.

دلالة أخرى: [**البقرة**: **81**] وقال: {بَلى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولئِكَ أَصْحابُ النَّارِ هُمْ فِيها خالِدُونَ} فدل بذلك على أن من غلبت كبائره على طاعاته «لأن هذا هو المعقول من الإحاطة فى باب الخطايا، لأن ما سواه من الإحاطة التى تستعمل فى الأجسام يستحيل فيها» هو من أهل النار مخلداً فيها.

وقوله بعد ذلك: [**البقرة**: **82**] {وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحاتِ أُولئِكَ أَصْحابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيها خالِدُونَ}يدل على أن الجنة لا تستحق بالإيمان الذى هو القول، دون أن ينضاف إليه الأعمال الصالحة، وذلك يبطل قول المرجئة فى الوعيد، وفى الأسماء جميعا.[326]

في تفسير الجشمي: [**البقرة**: **79**] **الأحكام**: الآية تدل على أن الكتابة فعل العبد لذلك وبخهم وأوعدهم، ولو كانت خلقًا له لكان إضافتها إليه أولى، ولأن الكتابة متولدة، وعندهم أنه ليس بكسب للعبد فكيف أضافها إليه.

[**البقرة**: **81**] **الأحكام**: الآية تدل على أمور منها أن الكبيرة يستهق فاعلها النار. وتدل على الإحباط لأن الإحاطة إذا لم يمكن حملها على الإحاطة بالجسم كان معناه الإحاطة بطاعاته، وأنه يحبطها. ويدل قوله {**فأُولَئكَ أَصْحَابُ النَار**} على أنه لا يدخلها سواهم، وذلك يبطل قولهم في أطفال المشركين. ويدل قوله {**هُم فِيهَا خَالِدُونَ**} على دوام العقاب، فيبطل قول المرجئة.

[**البقرة**: **82**] **المعنى**: لما تقدَّم ذكر الوعيد أعقبه بذكر الوعد... . **الأحكام**: الآية تدل على أن الجنة تُستَحَقُّ بالعمل الصالِح، فيَبْطُل قول من يقول: لا اعتبار بالعمل والثواب، والعِقَابُ ليس بالجزاء على الأعمال. وتدل على أن الجنة وثَوَابَها يُنال بالأعمال الصَالحة مع الإيمان خلاف قَول المُرْجِئَة أنها تنال مع المعاصي، والإخلال بالواجِبَات، وخلاف قول المُجَبِّرَة أنها تُنال من غير طاعة، وتدل على أن نعيم الجنة دائم، فيبطل قول من يجوز انقطاعها. وتدل على أن الخلود عبارة عن الدوام، فيبطل قول المرجئة أنها عبارة عن غير الدوام.[327]

---

326 Kādî ʿAbdulcebbâr, **Muteşâbihu'l-Kur'ân**, ʿAdnân Zerzûr (thk.), Kāhire: Dâru't-Turâs, 1969, c. I, ss. 167-169.

327 Cuşemî, c. I, ss. 340, 346-348.

EK: 2.1.4-12

[**البقرة**: **106**] **الأحكام**: الآية تدل على جواز النسخ في القرآن وحمله على غيره عدول عن الظاهر. وتدل على حدث القرآن لأن القديم لا يصح نسخه؛ ولأنه أثبت له مثلا، ولأنه بين اختصاصه بالقدرة عليه، ولأنه جوز فيه الترك والنسيان والتقديم والتأخير، وكل ذلك يدل على حدثه.[328]

[**البقرة**: **164**] **الأحكام**: ... وتدل أنه ليس بجسم ولا عرض؛ لأن خلق الجسم لا يصح منها، فيعلم أنه لا شبه له... فيعلم بذلك أنه لا يجوز أن يكون معه قديم آخر، فعند ذلك يعلم أنه عالمٌ لذاته؛ حيٌّ لذاته، قديمٌ لذاته، لا لمعانٍ قديمة أو محدثة. ويُعلم أن القرآن ليس بقديمٍ، وأنه كلامه أحدثه.[329]

كتاب المغني: وكل ما ورد فى كتاب الله عز وجل مما يدل على أن الله تعالى يغير القرآن أو بعضه، أو يقدر عليه، أو يبدله بغيره، أو يقدر على مثله، أو يأتى بمثله، أو يجتزئ منه، كقوله: {**لَوْ كانَ الْبَحْرُ مِداداً**} [**الكهف**: **109**] الآية. وقوله تعالى: {**وَ لَوْ أَنَّ ما فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلامٌ وَ الْبَحْرُ يَمُدُّهُ**} [**لقمان**: **27**]. وقوله عز وجل: ما {**نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ**} [**البقرة**: **106**] إلى ما شاكلها، يدل على حدوثه؛ لأن كل هذه الصفات تستحيل على القديم تعالى.[330]

EK: 2.1.5-1a

[**البقرة**: **238**] {حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلاةِ الْوُسْطَى وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ}

في تفسير التبيان: **اللغة و الإعراب**: وأصل القنوت الدوام على أمر واحد. وقيل أصله الطاعة. وقيل أصله الدعاء في حال القيام. وقال **الرماني** والوجه الاول أحسن بصرفه في الباب، لأن المداوم على الطاعة قانت، وقال المداوم في صلاته على السكوت إلا عن الذكر المشروع له، وكذلك المداوم. ويقال: فلان يقنت عليه أي يدعوا عليه دائما.[331]

328 Cuşemî, c. I, s. 444.

329 Cuşemî, c. II, s. 113.

330 Kādî ʿAbdulcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-ʿadl*, c. VII, s. 89.

331 Tûsî, c. II, s. 276.

في التهذيب: **اللغة**: ... القُنوتُ: الطاعة. وقيل: هذا أصله، ثم تسمى القراءة في الصلاة قنوتاً وطول القيام قنوتًا، والسكون فيها قنوتًا. وقيل: أصله الدوام على أمرٍ واحدٍ فحَسُن تصرفه في الباب، إذ المداوم على الطاعة قانت؛ عن **علي بن عيسى**. وقيل أصله الدعاء.[332]

EK: 2.1.5-1b

[**البقرة**: **17**] {مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لا يُبْصِرُونَ}

في تفسير التبيان: **التفسير**: ...{**في ظلمات لا يُبصرون**} قال ابن عباس: إنهم بيصرون الحق ويقولون به حتى اذا خرجوا من ظلمة الكفر، أطفأوه بكفرهم به، فتركهم في ظلمات الكفر، فهم لا بيصرون هدى، ولا يستقيمون على حق، وروي عنه أيضا أنه قال: هذا مثل ضربه الله تعالى للمنافقين، أنهم كانوا يعتزون الاسلام فيناكحهم المسلمون ويولدونهم، وبقاسمونهم الفيء، فلما ماتوا سلبهم الله ذلك العز، كما سلب صاحب النار ضوءه وتركهم في عذاب وهو أحسن الوجوه. وقال **أبو مسلم**: معناه أنه لا نور لهم في الآخرة وإن ما أظهروه في الدنيا يضمحل سريعاً كاضمحلال هذه اللمعة. وحال من يقع في الظلمة بعد الضياء، اشقى في الحيرة فكذلك حال المنافقين في حيرتهم بعد اهتدائهم، ويزيد استضرارهم على استضرار من طفئت ناره بسوء العاقبة.[333]

في التهذيب: **المعنى**: لما تقدم ذكر المنافقين وأنهم نافقوا ليسلموا من الفئتين ضرب الله تعالى لهم مثلا فقال: {**مَثَلهم**} قيل: شبههم أي شبه المنافقين لما أظهروا الإيمان وأبطنوا الكفر. وقيل: شبه اليهود في إيمانهم بمحمد قبل البعث ثم كفرهم به بمستوقد النار ثم طفيت ناره؛ عن سعيد بن جبير وعطاء. ...**ومتى قيل**: ما وجه الشبه؟ **قلنا**: بحال المنافقين بالمستوقد نارا، فلما حال المنافقين كحال المسافر ضلَّ الطريق وتحير في الظلمة فاستوقد نارا، فلما أضاءت وبصروا انطفأت نارهم فبقوا في ظلمات متراكمة. ...وقيل:

---

332 Cuşemî, c. II, s. 508.

333 Tûsî, c. I, s. 87-88.

أراد لا نور لهم، وأن ما أظهروه من الإيمان إذا لم يكن عن نية وعقيدة تبطل، فيصيرون بلا نور يوم القيامة بمنزلة هذا المستوقد؛ عن **أبي مسلم**.[334]

EK: 2.2.1-1a

[**البقرة: 136**] **في التهذيب: اللغة**: السِّبط: واحد الأسباط وهم أولاد يعقوب، ويقال للحسن والحسين: سِبْطا رسول الله. والسّبطُ: في بني إسرائيل كالقبيلة في العرب، وكانوا اثنى عشر سبطا من اثنى عشر ابنا.[335]

في الكشاف: والسبط : الحافد. وكان الحسن والحسين سبطي رسول الله صلى الله عليه وسلم {**وَالاسْبَاطِ**} حفدة يعقوب ذراريّ أبنائه الاثني عشر.[336]

[**البقرة: 9**] **في التهذيب: اللغة**: ...و نفس الشيء وذاته سواء، والنفس تستعمل بمعنى الروح، وبمعنى الذات، وبمعنى التأكيد. ويقال: خرجت نفسه، وجاءني زيد نفسه. ويقال: السواد سواد لنفسه، وأصله من النفاسة، ومنه الشيء النفيس وحدّ النفس ما يصح أن يُعلم ويُخبَر عنه. والشعور بالشيء والإحساس به والفطنة له نظائر، وأصله الرقة. وشعر به إذا علمه ابتداء من وجه يدقُّ، ومنه الشّاعر لأنه يَشعر لما يدق في المعنى والوزن، والشِّعار علامة فيه، ومنه المَشاعِر.[337]

في الكشاف: والنفس: ذات الشيء وحقيقته . يقال عندي كذا نفساً. ثم قيل للقلب: نفس؛ لأن النفس به. ألا ترى إلى قولهم: المرء بأصغريه. وكذلك بمعنى الروح، وللدم نفس؛ لأن قوامها بالدم. وللماء نفس؛ لفرط حاجتها إليه. قال الله تعالى: {**وَجَعَلْنَا مِنَ الماء كُلَّ شَىْء حَي**} [**الأنبياء: 30**] وحقيقة نفس الرجل بمعنى عين أصيبت نفسه، كقولهم: فلان يؤامر نفسيه «إذا تردّد في الأمر اتجه له رأيان وداعيان لا يدري على أيهما يعرج كأنهم أرادوا داعيي النفس، وهاجسي النفس فسموهما: نفسين، إما لصدورهما عن النفس، وإما لأن

334 Cuşemî, c. I, ss. 108-111.

335 Cuşemî, c. I, s. 523.

336 Zemahşerî, c. I, s. 334.

337 Cuşemî, c. I, s. 81.

الداعيين لما كانا كالمشيرين عليه والآمرين له، شبهوهما بذاتين فسموهما نفسين. والمراد بالأنفس ههنا ذواتهم. ...والشعور علم الشيء علم حس من الشعار. ومَشاعر الإنسان: حواسه. والمعنى أن لحوق ضرر ذلك بهم كالمحسوس، وهم لتمادي غفلتهم كالذي لا حسّ له.[338]

EK: 2.2.1-1b

[**البقرة**: **232**] **في التهذيب**: **اللغة**: العَضْل: أصله المنع ظلماً، وقيل أصله التضييق والشدة، ومنه يقال للأمر المشكل الذي يضيق منه المخرج: إنه معضل... .[339]

في الكشاف: والعضل: الحبس والتضييق. ومنه: عضلت الدجاجة إذا نشب بيضها فلم يخرج.[340]

EK: 2.2.1-2a

[**البقرة**: **17**] {مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لا يُبْصِرُونَ}

في التهذيب: **الإعراب**: **يقال**: أين جواب قوله {**فلمَّا أضاءتْ ما حوله**}؟ **قلنا**: محذوف وتقديره طفيت، وإنما جاز الحذف للإيجاز ودلالة الكلام عليه؛ لأن قوله {**ذَهَبَ اللهُ بِنُورِهم**} يدل عليه.[341]

في الكشاف: **فإن قلت**: أين جواب لما؟ **قلت**: فيه وجهان: أحدهما أن جوابه {**ذَهَبَ الله بِنُورِهِمْ**}. والثاني: أنه محذوف كما حذف في قوله: {**فَلَمَّا ذَهَبُواْ بِهِ**} [**يوسف**: **15**]. وإنما جاز حذفه لاستطالة الكلام مع أمن الإلباس للدالّ عليه، وكان الحذف أولى من الإثبات لما فيه من الوجازة، مع الإعراب عن الصفة التي حصل عليها المستوقد بما هو أبلغ من اللفظ في أداء المعنى، كأنه قيل : فلما أضاءت ما حوله خَمدت فبقوا خابطين في ظلام، متحيرين متحسرين على فوت الضوء، خائبين بعد الكدح في إحياء النار.[342]

338 Zemahşerî, c. I, s. 175.

339 Cuşemî, c. II, s. 464.

340 Zemahşerî, c. I, s. 454.

341 Cuşemî, c. I, s. 107.

342 Zemahşerî, c. I, s. 192.

EK: 2.2.1-2b

[البقرة: **22**] {**الَّذِي** جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً...}

في التهذيب: **الإعراب**: {**الذي**} موضعه نصب لأنه من صفة الرب، تقديره؛ اعبدوا ربكم الذي جعل لكم.[343]

في الكشاف: والموصول مع صلته إمّا أن يكون في محل النصب وصفاً كالذي خلقكم، أو على المدح والتعظيم. وإمّا أن يكون رفعاً على الابتداء وفيه ما في النصب من المدح.[344]

EK: 2.2.1-3

[البقرة: **23**] {وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ **مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا** فَأْتُوا بِسُورَةٍ **مِنْ مِثْلِهِ** وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ...}

في التهذيب: **الإعراب**: ...**ويقال**: إلى ماذا تعود الهاء في قوله {**مِن مِثله**}؟ **قلنا** إلى ما في قوله {**ممَّا نزَّلنا على عبدِنا**} يعني من مثل القرآن؛ عن الحسن والقتادة ومجاهد وعمرو بن عبيد و واصل. وقيل يعود إلى النبي صلى الله عليه وعلى آله كأنه قيل: من بشر أميٍّ في مثله.[345]

في الكشاف: وردّ الضمير إلى المنزل أوجه، لقوله تعالى: {**فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مّن مّثْلِهِ**}. {**فَأْتُواْ بِعَشْرِ سُوَرٍ مّثْلِهِ**} [هود: **11**]، {**على أَن يَأْتُواْ بِمِثْلِ هذا القرءان لاَ يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ**} [الإسراء: 88]، ولأن القرآن جدير بسلامة الترتيب والوقوع على أصح الأساليب، والكلام مع ردّ الضمير إلى المنزل أحسن ترتيباً. وذلك أن الحديث في المنزل لا في المنزل عليه، وهو مسوق إليه ومربوط به، فحقه أن لا يفك عنه برد الضمير إلى غيره. ألا ترى أن المعنى: وإن ارتبتم في أنّ القرآن منزل من عند الله. فهاتوا أنتم نبذاً مما يماثله ويجانسه. وقضية الترتيب لو كان الضمير مردوداً إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يقال: وإن ارتبتم في أنّ محمداً مُنزل عليه فهاتوا قرآناً من مثله.[346]

---

343 Cuşemî, c. I, s. 129.

344 Zemahşerî, c. I, s. 215.

345 Cuşemî, c. I, s. 134.

346 Zemahşerî, c. I, s. 220-221.

EK: 2.2.1-4a

[**البقرة: 6**] {إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ **أَأَنْذَرْتَهُمْ** أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لا يُؤْمِنُونَ}

في التهذيب: **القراءة**: في {**أَأَنذرتَهُم**} ثلاث قراءات، فقرأ عاصم وحمزة والكسئي إذا حقَّق بهمزتين، وهي لغة تميم. وقرأ أبوجعفر ونافع وابن كثير وأبو عمرو بالهمزة والمدِّ وتليين الهمزة الثانية، وكذلك كانت قراءة الكسائي إذا حقَّق وهي لغة الحجاز. غير أنَّ مدَّ أبي عمرو أطول من مدِّ ابن كثير. اختلف في المدّ غير نافع، وقراءة ابن عامر في رواية هشام بألف بين همزتين. والاختيار قراءة نافع وأبي عمرو لأنه أخفُّ في اللفظ، وأدل في المعنى، تمّ قول ابن كثير، لأنه أخف.[347]

في الكشاف: **وقرىء**: «**أأنذرتهم**» بتحقيق الهمزتين، والتخفيف أعرب وأكثر، وبتخفيف الثانية بين بين، وبتوسيط ألف بينهما محققتين، وبتوسيطها والثانية بين بين، وبحذف حرف الاستفهام، وبحذفه وإلقاء حركته على الساكن قبله، كما قرىء «قد أفلح».[348]

EK: 2.2.1-4b

[**البقرة: 67**] {وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً قَالُوا أَتَتَّخِذُنَا **هُزُوًا**...}

في التهذيب: **القراءة**: هُزْوًا وكفُفْوًا قرأ حمزة بالهمزة وسكون الزاي في القرآن، وهو رواية إسماعيل عن نافع. وقرأ حفص عن عاصم بضم الزاي والفاء غير مهموزة. وقرأ نافع وابن كثير و أبو عمرو والكسائي وأبو بكر عن عاصم وابن عامر بالتثقيل والهمز كلها لغات صحيحة. وعن يعقوب هزُوا بضم الزاي وكفْوا بسكون الفاء.[349]

في الكشاف: **وقرى** «هزؤاً» بضمتين. و «هزءاً» بسكون الزاي، نحو كفؤا وكفؤاً. وقرأ حفص: «هزواً» بالضمتين والواو وكذلك «كفواً».[350]

---

347 Cuşemî, c. I, s. 68-69.

348 Zemahşerî, c. I, s. 163.

349 Cuşemî, c. I, s. 301-302.

350 Zemahşerî, c. I, s. 278.

EK: 2.2.1-5a

[البقرة: **49**] {وَإِذْ **نَجَّيْنَاكُمْ** مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ...}

في التهذيب: **القراءة**: القراءة الظاهرة {**نجَّيناكُم**} بنون الكبرياء، وروي عن إبراهيم «نجَّيْتُكم» بالتاء على الوحدان، والأول الوجه لاجتماع القراء عليه ولأن ما يأتي بعده النون نحو قوله {**وإِذْ فَرَقْنَا بِكم البَحْرَ فأَنْجَيْنَاكُم وأَغْرَقْنَا**} ونحوه.[351]

في الكشاف: **وقرىء**: «أنْجيناكم» و«نجيتكم».[352]

EK: 2.2.1-5b

[البقرة: **179**] {وَلَكُمْ فِي **الْقِصَاصِ** حَيَاةٌ يَا أُولِي الأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ}

في التهذيب: **القراءة**: القراءة الظّاهرة القِصاص. وعن بعضهم: في القَصَص، يعني قَصَص القرآن. لا يجوز القراءة به؛ لأنه خِلاف الإجماع، ولا تُشاكِل ما قبله.[353]

في الكشاف: **وقرأ** أبو الجوزاء: {**ولكم في القصص حياة**} أي فيما قَصَّ عليكم من حكم القتل القصاص. وقيل القصص القرآن أي: «ولكم في القرآن حياة للقلوب» كقوله تعالى: {**رُوحاً مّنْ أَمْرِنَا**} [**الشورى**: **52**]، {**وَيُحْيِ مَنْ حَيِي عَن بَيّنَةٍ**} [**الأنفال**: **42**].[354]

[**البقرة** : **209**]{فَإِنْ **زَلَلْتُمْ** مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْكُمُ الْبَيِّنَاتُ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ}

في التهذيب: **القراءة**: القراءة المُجمَع عليها «زَلَلْتُم» بنصب اللام، وعن بعضهم بكسر اللام وهما لغتان.[355]

في الكشاف: **وقرأ** أبو السِّمال: «زَلِلْتُم» بكسر اللام وهما لغتان، نحو: ظَلَلْتَ وظَلِلْتَ.[356]

---

351 Cuşemî, c. I, s. 240.

352 Zemahşerî, c. I, s. 267.

353 Cuşemî, c. II, s. 208.

354 Zemahşerî, c. I, s. 373.

355 Cuşemî, c. II, s. 346.

356 Zemahşerî, c. I, s. 419.

EK: 2.2.1-6a

[**البقرة**: **207**] {وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ رَءُوفٌ بِالْعِبَادِ}

في التهذيب: **النزول**: قيل: نزلت في صهيب مولى عبد الله بن جُدعان، فَتَنَه المشركون ليرجع عن دينه. وقيل: خرج مهاجراً فأخذوه، فقال: أنا شيخ ولا أنفعُكم بأن أكون معكم ولا أضرُّكم بأن أكون عليكم. خذوا مالي واتركوني، فأخذوه وخَلَّوْه، فأنزل الله تعالى فيه هذه الآية؛ عن عكرمة. وقيل: نزلت في قصة وقعة الرجيع لما قتل الخُبيب بن عدي، شرى الزبيرُ والمقدادُ أنفسيهما لإنزاله من خشبته. وقد تقدَّم ذكرُ القصة فنزلت الآية؛ عن ابن عباس والضحَّاك. وقيل: نزلت في رجلٍ أمر بمعروف والنهى عن منكر؛ عن عمر و علي وابن عباس. وقيل: نزلت في المهاجرين والأنصار؛ عن قتادة، قال ما هم أهل حَرَورَى ولكنهم المهاجرون والأنصار. وقيل: نزلت في المجاهدين؛ عن الحسن وأبي علي. وقيل: نزلت في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، قال ابن عباس ها هنا من إذا أُمر بالمعروف أخذته العزة بالإثم، وأرى من يشري نفسه ابتغاء مرضاة الله؛ يقوم هذا فيأمر هذا بتقوى الله، فلم يقبل وأخذته العزة بالإثم، فيقول هذا: أشري نفسي فقَاتَلَه، فكان إذا قرأ هذه الآية يقول: اقتتلا وربِّ الكعبة. وقيل: نزلت في عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه كان على فراش رسول الله صلى الله عليه ليلة خروجه إلى الغار؛ عن وابن عباس. وروي أنه لما قام على فراشه قام جبريل عند رأسه وميكائيل عند رجليه، وجبريل ينادي: بَخٍ بَخٍ، من مثلك يا ابن أبي طالب تُباهي الله بك الملائكةُ فنزلت الآية بين مكة والمدينة؛ عن السديّ.[357]

في الكشاف: وقيل: نزلت في صهيب بن سنان: أراده المشركون على ترك الإسلام وقتلوا نفراً كانوا معه، فقال لهم: أنا شيخ كبير، إن كنت معكم لم أنفعكم وإن كنت عليكم لم أضرّكم، فخلوني وما أنا عليه وخذوا مالي. فقبلوا منه ماله وأتى المدينة.[358]

---

357 Cuşemî, c. II, ss. 339-341.

358 Zemahşerî, c. I, s. 417.

EK: 2.2.1-6b

[**البقرة**: **186**] {وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ}

في التهذيب: **النزول**: رُوي أنَّ سائلاً سأل النبيَّ صلى الله عليه وسلم: أ قريبٌ ربنا فنناجيه؟ أم بعيد فنناديه؟ فنزلت الآية؛ عن الضحاك. وقيل سأل بعضهم: أين ربهم؟ فنزلت الآية؛ عن الحَسن. وقيل: نزلت جوابًا لقوم سألوا: كيف ندعو ربنا؛ عن قتادة. وقيل: إنَّ اليهود قالوا: يا محمدُ كيف يسمع ربكم دُعاءنا؟ فنزلت الآية؛ عن ابن عباس.[359]

في الكشاف: وروي: أنّ أعربياً قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم: أقريب ربنا فنناجيه، أم بعيد فنناديه؟ فنزلت.[360]

EK: 2.2.1-6c

[**البقرة**: **125**] {وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِلنَّاسِ وَأَمْنًا وَاتَّخِذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى وَعَهِدْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَنْ طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ}

في التهذيب: **النزول**: عن عمر بن الخطاب أنه مرَّ بالمقام مع رسول الله صلى الله عليه فقال: يا رسول الله هذا مقام إبراهيم، فقال: بلى أفلا نتخذه مصلى، فقال: لم نؤمر بذلك، فلم تغب الشمس من يومهم حتى أنزل الله تعالى {**واتَّخِذوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى**}؛ عن الأصم.[361]

في الكشاف: وعن النبي صلى الله عليه وسلم: أنه أخذ بيد عمر فقال: هذا مقام إبراهيم، فقال عمر: أفلا نتخذه مصلى يريد أفلا نؤثره لفضله بالصلاة فيه تبركاً به وتيمناً بموطىء قدم إبراهيم فقال: لم أومر بذلك، فلم تغب الشمس حتى نزلت.[362]

---

359 Cuşemî, c. II, s. 249.

360 Zemahşerî, c. I, s. 384.

361 Cuşemî, c. I, s. 490.

362 Zemahşerî, c. I, s. 318.

EK: 2.2.1-7a

[**البقرة: 6**] {إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لا يُؤْمِنُونَ}

في التهذيب: **المعنى**: لمّا بيّن حال المؤمنين عقَّبه بذكر الكافرين، فاتَّصل بما قبله اتِّصال البعض بالبعض.

النَّظم: ابتدأ الله تعالى بذكر الكتاب وبَيَّن مَن آمن به، ثم عقَّب بذكر من كفر به، ثمَّ ثلَّث ببيان من نافق فيه، وهذا من أحسن الترتيب.[363]

في الكشاف: لما قدّم ذكر أوليائه وخالصة عباده بصفاتهم التي أهلتهم لإصابة الزلفى عنده، وبين أن الكتاب هدى ولطف لهم خاصة، قفى على أثره بذكر أضدادهم؛ وهم العتاة المردة من الكفار الذين لا ينفع فيهم الهدى، ولا يجدي عليهم اللطف، وسواء عليهم وجود الكتاب وعدمه، وإنذار الرسول وسكوته.[364]

EK: 2.2.1-7b

[**البقرة: 189**] {يَسْأَلُونَكَ عَنِ الأَهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَى وَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ}

في التهذيب: **النظم**: ويقال: كيف يتصل قوله: ليس البرَّ بما قبله؟ قلنا فيه قولان: الأول ليس البرّ هو السؤال عن الأهلة، ولا أن تفعلوا هذه الأفاعيل، ولكن البرّ اتِّباعُ أمرِ الله واتقاءُ معاصيه. الثاني: المراد به النسيء؛ عن أبي مسلم.[365]

في الكشاف: فإن قلت: ما وجه اتصاله بما قبله؟ قلت: كأنه قيل لهم عند سؤالهم عن الأهلة وعن الحكمة في نقصانها وتمامها معلوم: أنّ كل ما يفعله الله عزّ وجلّ لا يكون إلا حكمة بالغة ومصلحة لعباده، فدعوا السؤال عنه وانظروا في واحدة تفعلونها أنتم مما ليس من البرّ في شيء وأنتم تحسبونها برّاً. ويجوز أن يجري ذلك على طريق الاستطراد لما ذكر أنها مواقيت للحج، لأنه كان من أفعالهم في الحج. ويحتمل أن

363 Cuşemî, c. I, s. 72-73.

364 Zemahşerî, c. I, s. 162.

365 Cuşemî, c. II, s. 268.

يكون هذا تمثيلاً لتعكيسهم في سؤالهم، وأن مثلهم فيه كمثل من يترك باب البيت ويدخله من ظهره. **والمعنى**: ليس البر وما ينبغي أن تكونوا عليه بأن تعكّسوا في مسائلكم، ولكن البرّ برّ من اتقى ذلك وتجنبه ولم يجسر على مثله.[366]

EK: 2.2.1-8

[**البقرة**: **158**] {إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ}

في التهذيب: **اللغة**: الصفا: في الأصل هو الحجر الأملس، مأخوذ من الصفو، واشتقاقه من صفا يصفو، وهو الصافي الخالص الذي لا يشوبه شيء، وكل حجر لا يخالطه غبرة من تراب أو طين فهو الصفا، ودليل أنه من الواو الاشتقاق وامتناع الإمالة. وقيل: الصفا جمع، واحدها صفاة. وقيل: هو واحد، جمعه أصفاء وصفا.

والمَروةُ: في الأصل الحجر الصلب. وقيل: الحصاة الصغيرة وجمعها مَرْوٌ. وقد صار اسمين لحبلين معروفين في الحرم يجب السعي بينهما، فالألف واللام فيهما للتعريف لا للجنس.

والشِّعارُ: جمع شَعيرة وهي المعالم للأعمال، وأصله من العَلم، وشَعائرُ الله تعالى معالمه التي جعلها مواطن للعبادة... .

والحَجُّ: في الأصل القَصدُ، وصار في الشرع اسمًا لقصد البيت بأعمال مخصوصة مشروعة كالإحرام والطواف والوقوف ونحوه، فالاسم شرعي فيه معنى اللغة.

والعُمرةُ: الزيارة، أخذ من العمارة؛ لأن الزائر للمكان عمره بزيارته. وهو في الشرع اسم لعبادة مخصوصة وهو زيارة البيت بعمل مشروع، وهو الإحرام والطواف والسعي.

النزول: روي عن ابن عباس و الشعبي أنه كان على الصفا و المروة صنمان، وكان أهل الجاهلية إذا طافوا بينهما مسحوهما، فكره المسلمون الطواف بينهما لذلك وكان على الصفا صنم يقال له: إساف، وعلى المروة صنم يقال له: نائلة، فأنزل الله تعالي هذه الآية. وذكر **أبو علي** مثل ذلك غير أنه قال: كان على الصفا

366 Zemahşerî, c. I, s. 394-395.

والمروة أصنام منصوبة للكفار يعبدونها، فكره المسلمون الطواف لذلك. وذكر أن الآية نزلت في عمرته بعد الحديبية بسنة قبل فتح مكة. وعن الحسن أن أهل الجاهلية كانوا يقولون: ليسا من الدين، الدينُ هو الشعائر. وروي نحوه عن قتادة. وعن مجاهد أن الأنصار قالت: السعي بين هذين من أمر الجاهلية، فأنزل الله تعالي هذه الآية... .

الأحكام: ...وتدل على أن الطواف بين الصفا والمروة وهو السعي عبادة واتفقوا على ذلك. وتدل على أنه علق ذلك بفعل الحج والعمرة، ولا يتعلق بهما إلا نُسك. ويدل عليه قوله {**فَمن تطوَّع**} لأنه يستعمل في العبادات. ثم اختلفوا على ثلاثة أقوال: فمنهم من قال: إنه فرض لا يتم الحج دونه، وإن تَركه لزمه العود، وهو ركن كالوقوف، وهو قول مالك والشافعي. وروي نحوه عن عائشة والحسن. ومنهم من قال: هو تطوع؛ عن عطاء وأنس. وروي نحوه عن ابن عباس. ومنهم من قال: إنه واجب وليس بركن، إن تركه فقام لقضائه فحَسن وإن لم يعد وأراق دماً تم حجّه، وهو قول سفيان الثوري وأبي حنيفة وأصحابه، وليس في الظاهر ما يدل على واحد، فوجب الرجوع إلى دليل آخر.[367]

في الكشاف: والصفا والمروة: علمان للجبلين، كالصَّمَّان والمُقَطَّم، والشَعائر: جمع شعيرة وهي العلامة، أي من أعلام مناسكه ومتعبداته، والحج: للقصد. والاعتمار: الزيارة، فغلبا على قصد البيت وزيارته للنسكين المعروفين، وهما في المعاني كالنجم والبيت في الأعيان.

فإن قلت: كيف قيل إنهما من شعائر الله ثم قيل لا جناح عليه أن يطوف بهما؟ **قلت**: كان على الصفا أساف، وعلى المروة نائلة، وهما صنمان، يروى: أنهما كانا رجلاً وامرأة زنيا في الكعبة، فمسخا حجرين فوضعا عليهما ليعتبر بهما، فلما طالت المدّة عُبدا من دون الله، فكان أهل الجاهلية إذا سعوا مسحوهما، فلما جاء الإسلام وكسرت الأوثان كره المسلمون الطواف بينهما لأجل فعل الجاهلية وأن لا يكون عيهم جناح في ذلك، فرفع عنهم الجناح.

367 Cuşemî, c. II, s. 79-86.

واختلف في السعي، فمن قائل: هو تطوّع بدليل رفع الجناح وما فيه من التخيير بين الفعل والترك، كقوله: {**فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَن يَتَرَاجَعَا**} [البقرة: **230**]، وغير ذلك، ولقوله: {**وَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا**} كقوله: {**فمن تطوّع خيراً فهو خير له**} [البقرة: **184**]. ويروى ذلك عن أنس وابن عباس وابن الزبير، وتنصره قراءة ابن مسعود: فلا جناح عليه أن لا يطوّف بهما. وعن أبي حنيفة رحمه الله: أنه واجب وليس بركن وعلى تاركه دم. وعند الأوّلين لا شيء عليه. وعند مالك والشافعي: هو ركن، لقوله عليه السلام: اسعوا فإن الله كتب عليكم السعي.[368]

EK: 2.2.1-9

[**البقرة**: **102**] {وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُو الشَّيَاطِينُ عَلَى مُلْكِ سُلَيْمَانَ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلا يَنْفَعُهُمْ...}

في التهذيب: **المعنى**: هذه الآية عطف على ما تقدم أي {**نَبَذَ فَرِيقٌ**} منهم كتاب الله الذي في أيديهم {**واتَّبَعُوا ما تَتلوا الشياطينُ**}، وهو أيضا إخبار عن قبائح اليهود... {**ما تَتلوا**} يعني الذي تتلو. قيل يتبع وتعمل به؛ عن ابن عباس. وقيل يقرأ؛ عن قتادة وعطاء. وقيل: يكذب على ملك سليمان؟ وعن أبي مسلم قال: يقال: تلا عليه إذا كذب، وتلا عنه إذا صدق، وإذا أبهم جاز الأمران، قال تعالى: {**ويَقوُلوُن على الله الكذِبَ**}. وقيل: يتحدث ويخبر عنه؛ عن أبي عبيدة وأبي علي... {**وَمَا كَفَرَ سليمَانُ**} يعني أن اليهود أضافوا السحر إلى سليمان، لأن معنى قوله {**مَا تَتْلُواْ الشياطين**} المراد به السجر عند جماعة أهل العلم، والسحر كفر، فرد الله تعالى عليهم وقال: {**وَمَا كَفَرَ سليمان**}. وقيل: أضافوا السحر إليه، وزعموا أن ملكه كان به؛ عن ابن عباس وقتادة وسعيد بن جبير. ...**ويقال**: كيف كان سبب إضافة اليهود والسحر إلى سليمان عندكم؟ **قلنا** فيه خلاف. وقيل: إنه جمع كتب السحر ودفنه تحت كرسيه. ...وقيل: كان أودع تحت كرسيه شيأً من

[368] Zemahşerî, c. I, s. 349-350.

علومه كي لا يضيع، فاستخرجوه وكتبو بين أثناء أسطرها بخط يشبه المكتوب فيه أشياء من السحر والكهانة، ثم عرضوها على الناس وأضافوها إلى سليمان... .

{**وَمَا أُنزِلَ**} قيل: الذي أنذل. ثم اختلفوا على قولين: الأول: يعلمون السحر وما أنزل على الملكين من ذلك ليعلما الناس. ...الثاني: اتبعوا ما تتلوا الشياطين على الملك سليمان وما أنزل على الملكين وكذبوا في الوجهين. وقيل: ما أنزل، أي لم ينزل السحر على الملكين؛ لأن ما ينزل عليهما ينزله الله تعالى، والسحر لا يضاف إليه، ولهذا أضافه إليهم وكفرهم به. {**يُعَلِّمون**}يعني الشياطين دون الملكين. وعن أبي مسلم {**المَلكين**} قيل: بكسر اللام؛ عن الحسن. وقال: كانا عالجين ببابل؛ عن الحسن والضحاك. وقيل: كانا رجلين؛ عن السدي. وقيل: كانا ملكين نزلا من السماء؛ عن ابن عباس وعائشة. وهو اختيار أبي علي و أبي مسلم. وهو الصحيح.

{**هَارُوتَ وَمَارُوتَ**} قيل: ملكان يسميان بذلك. وقيل: جبريل وميكائيل... {**وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ**} يعني الملكين. {**حَتَّى يَقُولا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلا تَكْفُرْ**} قيل: نحن امتحان واختبار نبين السحر ليجتنب، فلا تكفر بعمل السحر، فإنما بعثنا لنمنع الناس منه ونبين بطلانه؛ عن **أبي علي**. وقيل: نحن عقوبة على من لا يقبل نصحنا فلا نكفر. وقيل: ما أنزل عليهما السحر وما علماه فكانا لا يعلمان أحداً شيئًا إلا وينصحان فيقولا: لا تكفر، ينبهان عن الكفر والسحر؛ عن **أبي مسلم**... {**فَيَتَعَلَّمُونَ مِنهُما**} قيل: من الملكين؛ عن أكثر المفسرين، وهو قول **أبي علي**. وقيل: من السحر والكفر؛ عن **أبي مسلم**، وتقديره «فيتعلمون مكان ما علماه». وقيل: من الشياطين و هاروت وماروت؛ عن **الأصم**.

{**يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ**} أي يفرقون بما يتعلمون بينهما. قيل: بالتميمة والتضريب فيبغض كل واحد منهما إلى صاحبه؛ عن قتادة. وقيل: إذا عمل بالسحر كفر فحرمت عليه زوجته، فكأنه يعريه بالكفر والسحر فيفرق بينه وبين زوجته؛ عن **أبي مسلم**. {**وَمَا هُم**} يعني الذين يفرقون بين المرء وزوجه. {**بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلا بِإِذْنِ اللَّهِ**} يعني لايلحقان ضررًا بغيره إلا بإذنه ومن ضله، وتقديره «وما يضران أحدًا»... .[369]

[369] Cuşemî, c. I, ss. 421-426.

في الكشاف: {**واتبعوا**} أي نبذوا كتاب الله واتبعوا {**مَا تَتْلُواْ الشياطين**} يعني واتبعوا كتب السحر والشعوذة التي كانت تقرؤها {**على مُلْكِ سليمان**} أي على عهد ملكه وفي زمانه. وذلك أنّ الشياطين كانوا يسترقون السمع ثم يضمون إلى ما سمعوا أكاذيب يلفقونها ويلقونها إلى الكهنة وقد دوّنوها في كتب يقرؤنها ويعلمونها الناس، وفشا ذلك في زمن سليمان عليه السلام حتى قالوا: إن الجن تعلم الغيب، وكانوا يقولون: هذا علم سليمان، وما تم لسليمان ملكه إلا بهذا العلم، وبه تسخر الأنس والجن والريح التي تجري بأمره.

{**وَمَا كَفَرَ سليمان**} تكذيب للشياطين ودفع لما بهتت به سليمان من اعتقاد السحر والعمل به، وسماه كفراً {**ولكن الشياطين**} هم الذين {**كَفَرُواْ**} باستعمال السحر وتدوينه {**يُعَلّمُونَ الناس السحر**} يقصدون به إغواءهم وإضلالهم {**وَمَا أُنزِلَ عَلَى الملكين**} عطف على السحر، أي ويعلمونهم ما أنزل على الملكين. وقيل: هو عطف على ما تتلو، أي واتبعوا ما أنزل. {**هاروت وماروت**} عطف بيان للملكين علمان لهما، والذي أنزل عليهما هو علم السحر ابتلاء من الله للناس. من تعلمه منهم وعمل به كان كافراً، ومن تجنبه أو تعلمه لا ليعمل به ولكن ليتوقاه ولئلا يغتر به كان مؤمناً.

وما يعلم الملكان أحداً حتى ينبهاه وينصحاه ويقولا له {**إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ**} أي ابتلاء واختبار من الله {**فَلاَ تَكْفُرْ**} فلا تتعلم معتقداً أنه حق فتكفر {**فَيَتَعَلَّمُونَ**} الضمير لما دلّ عليه من أحد، أي فيتعلم الناس من الملكين {**مَا يُفَرّقُونَ بِهِ بَيْنَ المرء وَزَوْجِهِ**} أي علم السحر الذي يكون سبباً في التفريق بين الزوجين من حيلة وتمويه، كالنفث في العقد، ونحو ذلك مما يحدث الله عنده الفرك والنشوز والخلاف ابتلاء منه، لا أنّ السحر له أثر في نفسه بدليل قوله تعالى: {**وَمَا هُم بِضَارّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلاَّ بِإِذْنِ الله**} لأنه ربما أحدث الله عنده فعلاً من أفعاله وربما لم يحدث.

{**وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلاَ يَنفَعُهُمْ**} لأنهم يقصدون به الشر. وفيه أن اجتنابه أصلح كتعلم الفلسفة التي لا يؤمن أن تجرّ إلى الغواية. ولقد علم هؤلاء اليهود أن من اشتراه أي استبدل ما تتلو الشياطين من كتاب الله {**مَالَهُ فِى الاخرة مِنْ خلاق**} من نصيب.[370]

370 Zemahşerî, c. I, s. 305-306.

EK: 2.2.2-1

Cuşemî'nin tefsirinden aktarılan ilgili bölümleri, Tabersî'nin tefsirindeki bölümler takip etmekte olup Tabersî'nin, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*'de kullanılan kelimelerle birebir örtüşen ifadeleri altı çizilerek verilmiştir.

[**البقرة: 16**] {أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلالَةَ بِالْهُدَى فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ}

في التهذيب: **القراءة**: قرأ العامَّة «اشتَرَوُاْ» بضم الواو، و«تِجَارَتُهُمْ» على الواحد وفتح الراء، وعن بعضهم «اشْتَرَوِاْ» بكسر الواوعلى أصل حركة التقاء الساكنين، وروي عن بعضهم بفتحها؛ ؤلأنه لمَّا تحرك انتقل إلى أخف الحركات. وعن بعضهم «تِجَارَاتُهُمْ» على الجمع، ولا تجوز القراءة بشيء منه لمخالفة القراءة المستفيضة. وقيل: فتح الواو وليس بالجيد؛ لأنه يلتبس بالتثنية.

اللغة: أصل الشراء الاستبدال، يقال: اشتَرَى إذا ابتاع، وشَرَى باع، ويجوز اشتريت بمعنى بعت، على أنه افتعلت من شَرَيْت، ومنه الشراة. أخذوا ذلك من قوله (**وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشتَرِي لَهْوَ الحَدِيثِ**). وحقيقة الشراء الاستبدال بالثمن، وهو عقد معاوضة، وله شرائط في الربح.

والربحُ: الزيادة على رأس المال، رَبِحَ يَربَحُ، ومنه: (**مَن نَجَا بِرَأْسِهِ فَقَد رَبِحَ**). **والتجارةُ**: التعرض للربح[371] في البيع. ويقال: تجر جمع تاجر. والضلالُ: أصله الهلاك، ثم يستعمل في معاني منها الإضلال عن الدين لأنه يؤدي إلى الهلاك... .

الإعراب: ... **ويقال**: لم دخلت الفاء في {**فَمَا رَبِحَت تجَارَتُهُم**}؟ **قلنا**: لأن في الكلام معنى الجزاء وجوابه كأنه قال: إذا اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم، فحمل الكلام على المعنى.

المعنى: ثم بين تعالى ما هم عليه من الضلالة والخسران فقال {**أُولَئِكَ**} يعني المنافقين الذين تقدم ذكرهم {**الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلالَةَ بِالْهُدَى**} استبدلوا الكفر بالإيمان. **ومتى قيل**: كيف قال ذلك وهم لم يكونوا على

371 Metinde "er-riyh" şeklinde verilen ifade, yanlış imladan kaynaklanmakta olup doğrusu "er-ribh" şeklindedir. Bkz. Dijital ortamda bulunan mahdût nüsha (http://www.alukah.net/library/0/53977/, Mektebetu'l-Elûke, 11.02.2019), vr. 16b.

هدى قط؟ **قلنا**: للعلماء فيه وجوه: أولها: أن يكون المراد باشتروا اختاروا واستحبوا؛ لأن كل مشتر مختار لما اشتراه على ما بدله، وليس بالظاهر في كلام العرب اشترى بمعنى اختار.

وثانيها: أنهم آمنوا ثم كفروا، وهو عموم أريد به الخصوص، وعن مجاهد، وليس بالجيد؛ لأنه صرف الكلام عن ظاهره من غير حجة، ولأن سياق القصة على خلاف ما قال.

وثالثها: تركوا الإيمان إلى الكفر واستبدلوه به؛ عن ابن عباس وابن مسعود وأبي علي وجماعة. وهو الأولى.

ورابعها: أنهم ولدوا على الفطرة كما جاء في الخبر، فتركوا ذلك إلى الكفر، فكأنهم استبدلوا الكفر.

وخامسها: استبدلوا بالإيمان الذي كانوا عليه قبل البعثة لأنهم كانوا يؤمنون بمحمد صلى الله عليه ويبشرون به، فلما بعث كفروا به، فكأنهم استبدلوا الكفر بالإيمان؛ عن مقاتل والكلبي.

وسادسها: أنه لما كان متمكناً منها فاختار الكفر على الإيمان فقد ترك الإيمان إليه وصار كالمستبدل.

وسابعها: أنهم آمنوا ظاهرا ثم تركوا الإيمان باطناً.

واختلفوا في {**الضَّلَالَةَ بالهُدَى**} فقيل: الكفر بالإيمان عن أكثر المفسرين. وقيل: اشتروا العذاب والهلاك على الهدى، يعني طريق الجنة والثواب كقوله {**وَالعَذَابَ بالمَغْفِرَةِ**} الآية؛ عن **أبي مسلم**. {ف○**مَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ**} أي لم ينتفعوا بذلك. ومتى قيل: لم قال: {**مَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ**}، **ولِم** يقل: ما ربحوا في تجارتهم، والربح التاجر؟ **قلنا**: هو فصاحة في كلام العرب، يقال: ليلك قائم ونهارك صائم.

قال الشاعر: حَارِثُ قَدْ فَرَّجْتَ عَنِّي هَمِّي === فَنَامَ لَيلي وتَجَلَّى غَمِّي

وقال جرير: وَأَعْوَرَ من نَبْهَانَ أَمَّا نَهَارُهُ === فَأَعْمَى، وَأَمَّا لَيلُهُ فَبَصِيرُ

فأضاف إلى الوقت، والمراد نبهان. **ومتى قيل**: هلا، قال: ذهبت رؤوس أموالهم؟ **قلنا**: لأنه لمَّا ذكر أنهم اشتروا الضلالة بالهدى تضمن ذلك خسران رأس المال فإذا قال: ما ربحوا دل على المعنيين. {**وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ**} قيل: تأكيد لما تقدم، ومعناه ما اهتدوا، وإنما اهتدى إليه المؤمنون. وقيل: ما أصابهم في فعلهم.

الأحكام: الآية تدل على أن العاقل إذا عرض له طريقان ينبغي له أن يختار طريق النجاة، ويجتنب طريق الهلاك خلاف ما فعله هؤلاء. وتدل على أنَّ من ترك الهدى والحق واتبع الضلال فقد خسر. وتدل على التحذير من مثل حال هؤلاء المنافقين.[372]

في مجمع البيان: **القراءة**: قرأ جميع القراء: {**اشتروُا الضلالَةَ**} بضم الواو، وفي الشواذ عن يحيى بن يعمر أنه كسرها تشبيها بواو لو في قوله {**لَوِ اسْتَطَعْنَا**} وروي عن يحيى بن وثاب أنه ضم واو «لو» تشبيها بواو الجمع.

الحجة: الواو في {**اشتروُا**} ساكنة، فإذا سقطت همزة الوصل التقت مع الساكن المبدل من لام المعرفة، فالتقى ساكنان، فحرك الأول منهما لالتقائهما، وصار الضم أولى بها، ليفصل بالضم بينها وبين واو 'لو' و «أو»، يدل على ذلك اتفاقهم على التحريك بالضم في نحو قوله: {**لَتُبْلَوُنَّ**} و{**لَتَرَوُنَّ الجَحِيمَ**} ومصطفوُ اللهِ للدلالة على الجمع، ويدل على تقرير ذلك في هذه الواو أنهم شبهوا بها الواو التي في أو ولو، فحركوها بالضم تشبيها بها. فكما شبهوا الواو التي في أو بالتي تدل على الجمع؛ كذلك شبهوا هذه بها، فأجازوا فيها الكسر. ألا ترى أنهم أجازوا الضم في {**لَوِ استَطَعنا**} تشبيها بالتي للجمع، ومثل هذا إجازتهم الجر في الضارب الرجل، تشبيها بالحسن الوجه، وإجازتهم النصب في الحسن الوجه، تشبيها بالضارب الرجل .

اللغة: حقيقة الاشتراء الاستبدال، والعرب تقول لمن تمسك بشيء وترك غيره قد اشتراه، وليس ثم شراء ولا بيع، قال الشاعر:

أخذت بالجُمَّةِ رأسا إزعرا === وبالثنايا الواضِحاتِ الدُرِدُرا

وبالطويل العمرِ عمرا جَيدرا === كما اشترى المسلمُ إذ تَنَصّرا

372 Cuşemî, c. I, ss. 101-105.

والربح: الزيادة على رأس المال، ومنه: «ومن نجا برأسه فقد ربح». والتجارة: التعرض للربح في البيع، وقوله: {**فما ربِحَت تجارتُهُم**} أي فما ربحوا في تجارتهم، والعرب تقول: ربح بيعك وخسر بيعك، وخاب بيعك، على معنى ربحت في بيعك، وإنما أضافوا الربح إلى التجارة لأن الربح يكون فيها.

الإعراب: {**أولئك**}: موضعه رفع بالابتداء، وخبره {**الذين اشتروا الضلالة بالهدى**}، و{**ما**} حرف نفي. وكان: صورته صورة الفعل، ويستعمل على نحوين: أحدهما: أن لا يدل على حدث، بل يدل على زمان مجرد، مثل كان زيد قائما، فإذا استعمل على هذا فلا بد له من خبر؛ لأن الجملة غير مكتفية بنفسها، فيزاد خبر حديثا عن الاسم، ويكون اسمه وخبره في الأصل مبتدأ وخبرا، فيجب لذلك أن يكون خبره هو الاسم، أو فيه ذكر منه، كما أن في الآية الواو في موضع الرفع لأنه اسم كان، و{**مهتَدِين**}: منصوب بأنه خبره، والياء فيه علامة النصب والجمع، وحرف الإعراب والنون عوض من الحركة، والتنوين في الواحد، وكان في الأصل مهتديين سكنت الياء الاولى التي هي لام الفعل استثقالا للحركة عليها، ثم حذفت لالتقاء الساكنين، وفتحت النون فرقا بينها وبين نون التثنية... .

المعنى: أشار إلى من تقدم ذكرهم من المنافقين فقال: {أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى} قال ابن عباس: أخذوا الضلالة وتركوا الهدى، ومعناه استبدلوا الكفر بالإيمان، ومتى قيل: كيف قال ذلك وإنما كانوا منافقين ولم يتقدم نفاقهم إيمانا؟ فنقول: للعلماء فيه وجوه: أحدها: إن المراد باشتروا: استحبوا واختاروا؛ لأن كل مشترٍ مختار ما في يدي صاحبه على ما في يديه، عن قتادة. وثانيها: انهم ولدوا على الفطرة كما جاء في الخبر، فتركوا ذلك إلى الكفر، فكأنهم استبدلوه به. وثالثها: انهم استبدلوا بالإيمان الذي كانوا عليه قبل البعثة كفرا؛ لأنهم كانوا يبشرون بمحمد ويؤمنون به صلى الله عليه وآله وسلم، فلما بعث كفروا به، فكأنهم استبدلوا الكفر بالإيمان، عن الكلبي، ومقاتل .

وقوله: {**فما ربحت تجارتهم**} أي: خسروا في استبدالهم الكفر بالإيمان، والعذاب بالثواب، وقوله: {**وما كانوا مهتدين**} أي مصيبين في تجارتهم كأصحاب محمد صلى الله عليه وآله وسلم، وقيل: أراد سبحانه أن

ينفي عنهم الربح والهداية، فإن التاجر قد يخسر ولا يربح ويكون على هدى، فإن قيل: كيف قال فما ربحت تجارتهم في موضع ذهبت فيه رؤوس أموالهم؟ **فالجواب**: أنه ذكر الضلالة والهدى، فكأنه قال: طلبوا الربح فلم يربحوا وهلكوا، والمعنى فيه: انه ذهبت رؤوس أموالهم، ويحتمل أن يكون ذكر ذلك على التقابل، وهو أن الذين اشتروا الضلالة بالهدى لم يربحوا، كما أن الذين اشتروا الهدى بالضلالة ربحوا.[373]

EK: 2.2.2-2

[**البقرة: 17**] {مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لا يُبْصِرُونَ}

في التهذيب: **القراءة**: ظاهر القراءة بألف في «أضائت»، وعن بعضهم «ضاءتْ» بغير ألف، وضاءت النار وأضاءت لغتان. {**حَوله**} بالنصب على الظرف.

اللغة: **المَثَل** والمَثيل والشَبه والشَبيه هو المثال لأنه يشبه الصورة، ويقال: هذا أمثلُ أي أشبه، والأمثالُ من أعظم البيان، فلذلك قال: {**وَتِلْكَ الأَمْثَالُ نَضْرِبهَا للنَاسِ**}.

والاستيقادُ: طلب الوقود، ونظيره الإشعال والإضرام، ونظيره الإطفاء، ويقال: أوقد النارإيقادا، والوقود الحطب. وأما {اِستَوقد}: فقيل: معناه أوقد، كما يقال: استجاب وأجاب. وقيل: طلب الوقود. وقيل: استوقد: استدعاء بالنار للضياء. والنارُ جوهر مضيء حار محرق، وأصله من النور، يقال: نَار وأَنَار واِستنَار بمعنى أضاء، ومنه «فرض عمر فريضة الجد فأناره»، أي أوضحها وأضاءها، ونظيره السعيرُ والجحيمُ، ومنه منافع الاستضاء والاصطلام والإيضاح واليحليل والزجر بها.

والضياء الإشراق، ونقيضه الظلام، ضاءت النار وأضاءت لغتان. وقيل: الضياءُ والظلام لونان على حلهما، والصحيح أنهما من جنس السواد والبياض. وقيل: يحرق باعتمادات فيها عن جماعة. وقيل بل هو فعل الله اختراعا للعدة، وما يظهر عند الإيقاد قيل: هو فعل الله ابتداء. وقيل: كان كامناً فظهر... .

373 Tabersî, c. I, s. 69-70.

التركُ للشيء، والكف عنه والإمساك نظائر، والترك نقيض الأخذ. وحدُّ الترك ضد الفعل في محل القدرة عليه، والترك لا يكون إلا فعلا عند أبي علي، وقد لا يكون فعلا عند أبي هاشم، ومعناه أنه لا يفعل يطلق عليه تعالى.

والظلام: ضد الضياء، وأصله الانتقاص، سمي لأن نوره لا يزال ينتقص حتى يذهب. **والإبصارُ** والرؤية والمعاينة والمشاهدة نظائر، والإبصارُ إدراك الشيء بحاسة العين، يقال: أبصر بعينه وأبصر بالقلبه مشبه به.

الإعراب: **يقال**: أين جواب قوله {**فَلَمَّا أَضَاءت مَا حولَه**}؟ **قلنا**: محذوف وتقديره طفيت، وإنما جاز الحذف للإيجاز ودلالة الكلام عليه؛ لأن قوله {ذهب اللهُ بنورهم} يدل عليه.

قال أبو ذؤيب: عصاني إليها القلبُ إنّي لأمرِهَا === مطيعٌ، فما أدري أَرُشْد طِلابه،

يعني أَرُشد أَم غي فحذف للإيجاز. وما في قوله {**ما حولَه**} صلة، وتقديره: فلما أضاءت حوله، نصب على الظرف.

النزول: **قيل**: نزلت في المنافقين؛ عن ابن عباس وقتادة والضحاك والسدي ومقاتل. قيل: نزلت في اليهود آمنوا بالنبي قبل البعث، وهاجروا من الشام إلى أرض العرب توقعا له، واستفتحوا به، فلما بعث كفروا به وهم قريظة ونضير وبنو قينقاع؛ عن سعيد بن جبير ومحمد بن كعب وعطاء.

المعنى: لما تقدم ذكر المنافقين وأنهم نافقوا ليسلموا من الفئتين ضرب الله تعالى لهم مثلا فقال: {**مَثَلهم**} قيل: شبههم أي شبه المنافقين لما أظهروا الإيمان وأبطنوا الكفر. وقيل: شبه اليهود في إيمانهم بمحمد قبل البعث ثم كفرهم به بمستوقد النار ثم طفيت ناره؛ عن سعيد بن جبير وعطاء. {**كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا**} يعني أوقدها وأشعلها، {**فلمّا أَضَاءت**} أنار ما حولهم طفيت النار وذهب الله بنورهم وتركهم في ظلمات لا يبصرون. ومتى قيل: كيف يشبههم وهم جماعة بالذي استوقد وهو واحد؟ قلنا: للعلماء فيه أقوال: الأول: الذي في معنى الجمع كقوله تعالى: {**وَالذي جَاء بِالصدقِ وصَدَّق به**} ثم قال {**أولئك هم المُتّقونَ**}

قال الشاعر: وإن الذي حانَتْ بفَلجٍ دِماؤُهم === هُم القومُ كلُّ القومِ يا أُمَّ خَالِدِ

ثم اختلف هؤلاء على ثلاثة أوجه، فقيل النون محذوفة، وأصله الذين.

قال الشاعر: أبني كُلَيْبٍ إنّ عَمَّيَّ اللَذا === قَتلاَ المُلوُكَ وفكَّكَا الأَغْلاَلاَ

فحذف النون من اللَذان. وقيل: الذي اسم مبهم يصلح للواحد والجميع، كما قال تعالى: {**ومنهم من يَسْتَمعون إليك**}... .

الثاني: أن يكون على التوحيد فيصح ذلك في التقدير ذلك؛ لأن الشبه في الحقيقة هو استضياء المنافقين بالإيمان كاستيضاء المستوقد بالنار، وإذا قدر على هذا الوجه يستوي فيه الواحد والجمع؛ لأن التقابل يقع بحال هو لا بحال أولئك، وهذا يقابل بحسن، أو شبهت الجماعة بالجماعة، أو شبهت الجماعة بالواحد كما يقال: ما هم إلا كالبهيمة. وقيل: أراد تشبيه كل واحد من هؤلاء بواحد من أولئك، كما يقال: هو الأسد، يعني كل واحد منهم كالأسد، وهذا يقرب من الذي يقدمه.

الثالث: أراد بالمُستوقد الجنس، إذ ليس المراد به تعريف واحد بعينه لإيهام الذي، وعلى هذا يكون جواب ما حوله محذوفا كأنه قيل: طفيت، والضمير في قوله {**بنورهم**} يعود إلى المنافقين.

الرابع: أراد مثلهم كمثل أتباع الذي استوقد ناراً، فحذف المضاف وأقام المضاف إليه مقامه.

قال الشاعر: وكيف نواصل من أصبحت جلالته كأبي مرحب، أي كجلالة أبي مرحب... .

الأحكام: الآية تتضمن بيان حال المنافقين واغترارهم بعاجل الانتفاع، وما عليهم من العقاب في الآخرة، والتحذير عن مثل حالهم... .[374]

في مجمع البيان: **اللغة**: المَثَل والمِثل، والشَّبَه والشِّبْه، نظائر. وحقيقة المثل ما جعل كالعلم على معنى سائر يشبه فيه الثاني بالأول، ومثاله قول **كعب بن زهير**: كَانت مواعيدُ عُرقوبٍ لنا مثلًا === وما مواعيده إلا الأباطيلُ؛ **فمواعيدُ عرقوبٍ**: علمٌ في كل ما لا يصح من المواعيد، ومنه التمثال لأنه يشبه الصورة. والذي قد يوضع موضع الجمع كقوله تعالى: {والَّذي جَاءَ بِالصدق وصَدق بِه} ثم قال: {**أُولئك هُم المُتّقون**}

374 Cuşemî, c. I, ss. 106-112.

قال الشاعر: وإن الذي حانت بفَلجٍ دماؤهم === همُ القومُ كلُّ القومِ يا أم خالد

و{**استوقد**} بمعنى أوقد، مثل استجاب بمعنى أجاب، وقيل: استوقد أي طلب الوقود. والوقود بفتح الواو الحطب. والنار: جوهر مضيء حار محرق، وأصله من النور، يقال: نار وأنار واستنار بمعنى، **والمنارات**: العلامات. وأضاء يكون لازما ومتعديا، يقال: أضاء الشيء بنفسه، وأضاء غيرَه، والذي في الآية متعد. والترك للشيء، والكف عنه، والإمساك نظائر. والظلمات جمع ظلمة، وأصلها انتقاص الحق من قوله: {ولم تظلِم منهُ شيئا} أي لم تنقص، ومنه: «ومن أشبه أباه فما ظلم» أي ما انتقص حق الشبه. والإبصار: إدراك الشيء بحاسة البصر، يقال: أبصر بعينه، والإبصار بالقلب مشبه به.

الإعراب: {**مثلهم**}: مبتدأ، و {**كمثل الذي**} خبره، والكاف زائدة، تقديره: مثلهم مثل الذي استوقد نارا، ونحوه قوله: {**ليس كمِثلِه شيءٌ**} أي ليس مثله شيء. و{**استوقد نارا**} وما اتصل به، من صلة الذي، والعائد إلى الذي المضمر الذي في {**استوقد**}. و{**لما**} يدل على وقوع الشئ لوقوع غيره، وهو بمعنى الظرف، والعامل فيه جوابه، وتقديره: فلما أضاءت ما حوله طفئت، أي طفئت حين أضاءت. وما في قوله: {**ما حوله**} اسم موصول منصوب بوقوع الإضاءة عليه، وحوله نصب على الظرف، وهو صلة ما، يقال: هم حوله، وحوليه، وحواله، وحواليه. وقوله: {**ذهب الله بنورهم**} أي أذهب الله نورهم، والفعل الذي لا يتعدى، يتعدى إلى المفعول بحرف الجر، وبهمزة النقل، والباء في قوله: {**بنورهم**} يتعلق بذهب، و{**في ظلماتٍ**} يتعلق بتركهم، وقوله: {**لا يبصرون**} في موضع نصب على الحال والعامل فيه تركهم، أي تركهم غير مبصرين.

المعنى: {**مثلهم**}: أي مثل هؤلاء المنافقين لما أظهروا الإيمان وأبطنوا الكفر، {**كمثل الذي استوقد نارا**}، أي أوقد نارا، أو كمثل الذي طلب الضياء بإيقاد النار في ليلة مظلمة، فاستضاء بها واستدفأ، ورأى ما حوله فاتقى ما يحذر ويخاف وأمن، فبينا هو كذلك إذ اطفئت ناره، فبقي مظلما خائفا متحيرا، كذلك المنافقون: لما أظهروا كلمة الإيمان، واستناروا بنورها، واعتزوا بعزها، فناكحوا المسلمين ووارثوهم، وأمنوا على

أموالهم وأولادهم، فلما ماتوا عادوا إلى الظلمة والخوف، وبقوا في العذاب، وذلك معنى قوله: {**فلما أضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم**} وهذا هو المروي عن ابن عباس وقتادة والضحاك والسدي. وكان يجب في حق النظم أن يكون اللفظ: فلما أضاءت ما حوله أطفأ الله ناره، ليشاكل جوابُ لما معنى هذه القضية، ولكن لما كان إطفاء هذه النار مثلا لإذهاب نورهم، أقيم إذهاب النور مقام الإطفاء، وحذف جواب لما إيجازا واختصارا لدلالة الكلام عليه، كما قال أبو ذؤيب: دعاني إليها القلبُ إني لأمره === مطيعٌ فما أدري أَرُشدٌ طِلابُها؛ وتقديره: أرشد أم غي طلابها، فحذف للإيجاز. ومعنى إذهاب الله نورهم: هو أن الله تعالى يسلبهم ما أعطوا من النور مع المؤمنين في الآخرة، وذلك قوله تعالى فيما أخبر عنهم: {**انظرونا نقتبس من نوركم قيل ارجعوا وراءكم فالتمسوا نورا**} وقيل في معنى إذهاب نور المنافقين وجه آخر: وهو إطلاع الله المؤمنين على كفرهم، فقد ذهب منهم نور الإسلام بما أظهر الله من كفرهم. وقال سعيد بن جبير، ومحمد بن كعب، وعطا: الآية نزلت في اليهود وانتظارهم خروج النبي صلى الله عليه وآله وسلم وإيمانهم به واستفتاحهم به على مشركي العرب، فلما خرج كفروا به، وذلك أن قريظة والنضير وبني فينقاع قدموا من الشام إلى يثرب حين انقطعت النبوة من بني إسرائيل وأفضت إلى العرب فدخلوا المدينة يشهدون لمحمد صلى الله عليه وآله وسلم بالنبوة، وأن أمته خير الأمم، وكان يغشاهم رجل من بني إسرائيل يقال له عبد الله بن هيبان قبل أن يوحى إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم كل سنة، فيحضهم على طاعة الله عز وجل، وإقامة التوراة والإيمان بمحمد صلى الله عليه وآله وسلم، ويقول: إذا خرج فلا تفرقوا عليه وانصروه، وقد كنت أطمع أن أدركه. ثم مات قبل خروج النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقبلوا منه، ثم لما خرج النبي صلى الله عليه وآله وسلم كفروا به، فضرب الله لهم هذا المثل.

سؤال: كيف الله شبه المنافقين أو اليهود وهم جماعة بالذي استوقد نارا وهو واحد؟ **الجواب**: على وجوه:

أحدها: ان {**الذي**} في معنى الجمع كما قيل في الأية الأخرى {**والذي جاء بالصدق وصدق به**}.

وثانيها: أن يقال: النون محذوفة من الذي، كما جاء في **قول الأخطل**: أبني كليب إن عمي اللذا === قتلا الملوك وفككا الأغلالا

وثالثها: أن يكون الكلام على حذف كأنه قال: مثلهم كمثل أتباع الذي استوقد نارا، ثم حذف المضاف وأقام المضاف إليه مقامه، كما قال الجعدي: وكيف تواصِل من أصبحت === خلالته كأبي مرحب؛ يريد: كخلالة أبي مرحب.

ورابعها: أن يقال: أراد بالمستوقد الجنس لما في {**الذي**} من الإبهام، إذ ليس يراد به تعريف واحد بعينه، وعلى هذا يكون جواب لما أضاءت ما حوله محذوفا كأنه قال طفئت، والضمير في قوله ذهب الله بنورهم يعود إلى المنافقين.

وخامسها: أن يقال هذا تشبيه الحال بالحال فتقديره حال هؤلاء المنافقين في جهلهم، كحال المستوقد نارا، وتشبيه الحال بالحال جائز، كما يقال بلادة هؤلاء كبلادة الحمار، ولو قلت هؤلاء كالحمار لم يجز.

ومعنى قوله: {**وتركهم في ظلمات لا يبصرون**} معناه لم يفعل الله لهم النور، إذ الترك هو الكف عن الفعل بالفعل، وهذا إنما يصح فيمن حله فعله، والله سبحانه منزه عن أن يحله فعله، فمعناه انه لم يفعل لهم النور حتى صاروا في ظلمة أشد مما كان قبل الإيقاد، وقوله: {**لا يبصرون**} أي لا يبصرون الطريق.[375]

EK: 2.2.2-3

[**البقرة**: **57**] {وَظَلَّلْنَا عَلَيْكُمُ الْغَمَامَ وَأَنْزَلْنَا عَلَيْكُمُ الْمَنَّ وَالسَّلْوَى كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَمَا ظَلَمُونَا وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ}

في التهذيب: **القصة**: **يقال**: ما كان سبب التيه، وكم كانت المدة في مكان التيه؟ **قلنا**: قيل: أمروا بالمسير إلى بيت المقدس وحرب العمالقة بقوله: {**ادْخُلُوْا الأرض المقدسَة**}، فخالفوا وقالوا: {**اذْهَب أنت ورَبُّك فقاتلا**} فوقعوا في التيه. وكان التيه قيل: في خمسة فراسخ أو ستة. وقيل: اثنا عشر، وبقوا فيها أربعين سنة، وفي التيه هلك موسى وهارون عليهما السلام وانقرض القوم، ثم خرج يوشع بن نون بالناس، ولما حصِروا في التيه شكوا حرَّ الشمس فظلَّلهم الله بالغمام. وقيل: كان غماما أبيض. وقيل هو السحاب الذي أتت فيه

375 Tabersî, c. I, ss. 70-73.

الملائكة يوم بدر كان معهم في التيه؛ عن ابن عباس ومجاهد. ثم سألوا موسى الطعام فأنزل الله عليهم المن والسلوى. وقيل: كان يسقط عليهم المن وقت طلوع الفجر إلى طلوع الشمس، فكانوا يأخذون منه ما يكفيهم ليوم إلى يوم الجمعة، فإنهم يأخذون ما يكفيهم ليوم الجمعة ويوم السبت لأنهم لم يكن يسقط عليهم المن والسلوى يوم السبت. **ويقال**: كيف أنزل عليهم المنَّ؟ **قلنا**: قيل: خلقه على الشجر. وقيل: أمطر عليهم وكانوا إذا احتاجوا إلى الماء أخرج من حجر كان معهم اثنا عشر عيناً على ما قصَّ الله تعالى.[376]

في مجمع البيان: **القصة**: وكان سبب إنزال المن والسلوى عليهم، أنه لما ابتلاهم الله بالتيه إذ قالوا لموسى: اذهب أنت وربك فقاتلا إنا هاهنا قاعدون، حين أمرهم بالمسير إلى بيت المقدس وحرب العمالقة بقوله: {ادخُلوا الأرضَ المقدسَة}، فوقعوا في التيه، فصاروا كلما ساروا تاهوا في قدر خمسة فراسخ أو ستة، فكلما أصبحوا ساروا غادين فأمسوا، فإذا هم في مكانهم الذي ارتحلوا منه، كذلك حتى تمت المدة وبقوا فيها أربعين سنة. وفي التيه توفي موسى وهارون، ثم خرج يوشع بن نون. وقيل: كان الله تعالى يرد الجانب الذي انتهوا إليه من الأرض إلى الجانب الذي ساروا منه، فكانوا يضلون عن الطريق؛ لأنهم كانو خلقا عظيما، فلا يجوز أن يضلوا كلهم عن الطريق في هذه المدة المديدة، في هذا المقدار من الأرض. ولما حصلوا في التيه ندموا على ما فعلوا، فألطف الله لهم بالغمام، لما شكوا حر الشمس، وأنزل عليهم المن والسلوى، فكان يسقط عليهم المن من وقت طلوع الفجر إلى طلوع الشمس، فكانوا يأخذون منها ما يكفيهم ليومهم.

وقال الصادق عليه السلام: كان ينزل المن على بني إسرائيل من بعد الفجر إلى طلوع الشمس، فمن نام في ذلك الوقت لم ينزل نصيبه، فلذلك يكره النوم في هذا الوقت إلى بعد طلوع الشمس. قال ابن جرير: وكان الرجل منهم إذا أخذ من المن والسلوى زيادة على طعام يوم واحد فسد، إلا يوم الجمعة، فإنهم إذا أخذوا طعام يومين لم يفسد، وكانوا يأخذون منها ما يكفيهم ليوم الجمعة والسبت؛ لأنه كان لا يأتيهم يوم السبت، وكانوا يخبزونه مثل القرصة، ويوجد له طعم كالشهد المعجون بالسمن، وكان الله تعالى يبعث لهم السحاب

376 Cuşemî, c. I, s. 270-271.

بالنهار فيدفع عنهم حر الشمس، وكان ينزل عليهم في الليل من السماء عمود من نور يضيء لهم مكان السراج، وإذا ولد فيهم مولود يكون عليه ثوب يطول بطوله كالجلد.[377]

EK: 2.2.2-4a

[البقرة: 106] {مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ}

في التهذيب: **النظم**: **قيل**: لما ذكر تعالى في الآية الأولى أن اليهود لا تود أن ينزل عليهم خيراً دلَّ بهذه الآية أنه لا يخليهم من إنزال خير لهم خلاف ما تمنى أعداؤهم، وأنه أبداً ينزل ما هو أصلح لهم؛ عن **علي بن عيسى**. وقيل: لما قص أخبار اليهود ومعايبهم في أقوالهم وأفعالهم ورد عليهم ما راموا به الطعن في أمر نبينا عليه وآله السلام، وكان مما أنكروا نسخ شريعة كانت مفروضة من الله تعالى جواز ذلك ردًا عليهم؛ عن **أبي مسلم**.[378]

في مجمع البيان: **النظم**: لما قال سبحانه في الآية الأولى: {**ما يَوَدُّ الذين كفروا من أهل الكتاب ولا المشركين أن يُنَزَّلَ عليكم من خير من ربكم**}، دل بهذه الآية على أنه سبحانه لا يخليهم من إنزال خير إليهم، بخلاف ما تمناه أعداؤهم فيهم، وأنه أبدا ينزل عليهم ما هو أصلح لهم عن علي بن عيسى. وقيل: إنه سبحانه لما عاب اليهود بأشياء، ورد عليهم ما راموا به الطعن في أمر نبينا عليه وآله السلام، وكان مما طعنوا فيه أنه يقول بنسخ كل شريعة تقدمت شريعته، فبين الله سبحانه جواز ذلك ردا عليهم عن أبي مسلم.[379]

EK: 2.2.2-4b

في التهذيب: [**البقرة**: **108**] **النزول**: روي عن ابن عباس أن رافع بن حرملة ووهب بن زيد قالا لرسول الله صلى الله عليه: ايتنا بكتاب تنزله علينا من السماء نقرأُه، وفجر لنا أنهاراً نتبعك، فأنزل الله تعالى هذه الآية. وعن **الحسن** «المراد به مشركو العرب وقد سألوا وقالوا: أو تأتي بالله والملائكة قبيلا، وقالوا: أو

377 Tabersî, c. I, s. 158.

378 Cuşemî, c. I, s. 441-442.

379 Tabersî, c. I, s. 248.

نرى ربَّنا». وعن **السدي** «سألت العرب محمدا صلى الله عليه أن يأتيهم بالله فيروه جهرة». وعن **مجاهد** «سألت قريش محمدا أن يجعل لهم الصفا ذهبا، فقال: نعم هولكم كالمائدة لبني إسرائيل، فرجعوا». وعن **أبي علي** «سألوا رسول الله صلى الله عليه محاولات منها ما سأله قوم أن يجعل لهم ذات أنواط، كما أن للمشركين ذات أنواط وهي شجرة كانوا يعبدونها، ويعلقون عليها المأكول والمشروب كما سألوا موسى أن يجعل لهم إلهاً كما لهم آلهة». وقيل: إن اليهود قالوا: يا محمد إيتنا بكتاب من السماء جملة، كما أوتي موسى، فنزلت الآية.[380]

في مجمع البيان: **النزول**: اختلف في سبب نزول الآية: فروي عن ابن عباس أنه قال: إن رافع بن حرملة ، ووهب بن زيد قالا لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: ائتنا بكتاب تنزله علينا من السماء نقرؤه، وفجر لنا أنهارا نتبعك ونصدقك، فأنزل الله هذه الآية. وقال **الحسن**: عنى بذلك مشركي العرب، وقد سألوا فقالوا: {**لن نؤمن لك حتى تفجُر لنا**} إلى قوله:{**أو تأتي بالله والملائكة قبيلا**}، وقالوا: {**لولا أُنزِل علينا الملائكةُ أو نرى ربَّنا**}. وقال **السدي**: سألت العرب محمدا أن يأتيهم بالله فيروه جهرة. وقال مجاهد: سألت قريش محمدا أن يجعل لهم الصفا ذهبا. قال: نعم، ولكن يكون لكم كالمائدة لقوم عيسى عليه السلام، فرجعوا. وقال أبو علي الجبائي: روي أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم سأله قوم أن يجعل لهم ذات أنواط، كما كان للمشركين ذات أنواط، وهي شجرة كانوا يعبدونها، ويعلقون عليها الثمر وغيره من المأكولات. كما سألوا موسى عليه السلام:{**اجعل لنا إلها كما لهم آلهة**}.[381]

EK: 2.2.2-5a

[**البقرة**: **114**] {وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ وَسَعَى فِي خَرَابِهَا أُولَئِكَ مَا كَانَ لَهُمْ أَنْ يَدْخُلُوهَا إِلا خَائِفِينَ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَلَهُمْ فِي الآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ}

380 Cuşemî, c. I, s. 448-449.

381 Tabersî, c. I, s. 253.

في التبيان: **المعنى**: اختلف المفسرون في المعني بهذه الآية، فقال **ابن عباس**، **ومجاهد**، واختاره **الفراء** انهم الروم، لأنهم كانوا غزوا بيت المقدس، وسعوا في خرابه حتى كانت أيام عمر، فأظهر الله عليهم المسلمين، وصاروا لا يدخلونه إلا خائفين: وقال **الحسن** و**قتادة** و**السدي**: هو بخت نصر خرب بيت المقدس. قال **قتادة**: وأعانه عليه النصارى. وقال قوم: عنى به سائر المشركين، لانهم يريدون صد المسلمين عن المساجد، ويحبونه.

وقال **ابن زيد**، و**البلخي**، و**الجبائي** و**الرماني**: المراد به مشركي العرب. وضعف هذا الوجه **الطبري** من بين المفسرين بأن قال: إن مشركي قريش لم يسعوا قط في تخريب المسجد الحرام. وهذا ليس بشئ، لأن عمارة المساجد بالصلاة فيها وخرابها بالمنع من الصلاة فيها. وقد روي أنهم هدموا مساجد كان أصحاب النبي يصلون فيها بمكة، لما هاجر النبي وأصحابه.[382]

في مجمع البيان: **النزول**: اختلفوا في المعني بهذه الآية: فقال ابن عباس ومجاهد: إنهم الروم غزوا بيت المقدس وسعوا في خرابه حتى كانت أيام عمر، فأظهر الله المسلمين عليهم، وصاروا لا يدخلونه إلا خائفين. وقال الحسن وقتادة: هو بُخْتُ نَصر، خرب بيت المقدس وأعانه عليه النصارى. وروي عن أبي عبد الله عليه السلام، أنهم قريش حين منعوا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم دخول مكة والمسجد الحرام، وبه قال البلخي **والرماني** والجبائي. وضعف هذا الوجه الطبري بأنه قال: إن مشركي قريش لم يسعوا في تخريب المسجد الحرام، وقوله يفسد بأن عمارة المساجد إنما تكون بالصلاة فيها، وخرابها بالمنع من الصلاة فيها. وقد وردت الرواية بأنهم هدموا مساجد كان أصحاب النبي صلى الله عليه واله وسلم يصلون فيها بمكة، لما هاجر النبي صلى الله عليه واله وسلم إلى المدينة، قال: وهو أيضا لا يتعلق بما قبله من ذم أهل الكتاب، كما يتعلق به إذا عنى به النصارى وبيت المقدس. وجوابه: أنه قد جرى أيضا ذكر غير أهل

382 Tûsî, c. I, s. 416.

الكتاب في قوله: {**كذلك قال الذين لا يعلمون**} وهذا أقرب؛ لأن الكلام خرج مخرج الذم، فمرة توجه الذم إلى اليهود، ومرة إلى النصارى، ومرة إلى عبدة الأصنام والمشركين.[383]

EK: 2.2.2-5b

[**البقرة**: **115**] {وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ}

في التهذيب: **النظم**: وقد قيل في اتصال الآية بما قبلها وجوه منها: لما تقدم الوعيد قال: {**ولله المشرق والمغرب**} فأينما تكونوا فهو معكم وليس بغائب عنكم في معنى قول الأصم. وقيل: لما تقدم ذكر الصلاة والمساجد عقبه بذكر القبلة وبيانها. ...ومعنى {**فَثَمَّ وَجْه الله**} أي جهة الله، يعني المشرق والمغرب الذي هو ملكه وخلقه؛ عن أبي مسلم. وقيل: إنه خطاب للمسلمين أي لا يمنعهم تخريب من يخرب مساجد الله من ذكره حيث كنتم من أرضه فلله المشرق والمغرب والجهات كلها؛ عن **علي بن عيسى**.[384]

في مجمع البيان: **النظم**: ووجه اتصال الآية بما قبلها، أن التقدير: لا يمنعكم تخريبُ مَن خرب المساجد، عن أن تذكروه حيث كنتم من أرضه، فلله المشرق والمغرب والجهات كلها؛ عن **علي بن عيسى**. وقيل: لما تقدم ذكر الصلاة والمساجد عقبه بذكر القبلة وبيانها.[385]

---

383 Tabersî, c. I, s. 261. *Mecmeʿu'l-beyân*'ın verilen ilgili bölümündeki altı çizili ibarelerin birebir et-Tûsî'de geçiyor oluşu, Tabersî'nin Tûsî'yi önemli bir kaynak telakki ettiğini ortaya koymaktadır.

384 Cuşemî, c. I, s. 470-471.

385 Tabersî, c. I, s. 264.

KAYNAKÇA

Kitaplar

Brockelmann, Carl. **Geschichte der Arabischen Litteratur Supplementband**. Leiden: Brill, 1937.

Civelek, Yakup. **Arap Dilinde İʿrâb Olgusu**. Ankara: Araştırma Yayınları, 2003.

el-Cuşemî, Hâkim, **et-Tehzîb fî't-Tefsîr**. ʿAbdulʿazîz Mebrûk ve ʿAdil Yûsuf ʿAbdullâh (thk.). Kāhire: Câmiʿatu Misr li'l-ʿulûm ve't-Tiknûlûciyâ, 2012.

-------. **et-Tehzîb fi't-tefsîr**. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa Koleksiyonu, nr. 101, 248 vr.

-------. **Risâletu İblîs ila İhvânihi'l-Menâhis**. Hüseyin el-Muderrisî (thk.). Beyrût: Dâru'l-Muntahabi'l-ʿArâbi, 1995.

-------. **Şerhu ʿUyuni'l-mesâil**. Fuâd Seyyid (thk.). Tunus: Dâru'l-Kutubi'l-Misriyye, 1974.

-------. **Tahkîmu'l-ʿukūl fî tashîhi'l-usûl**. ʿAbdusselâm bin ʿAbbâs el-Vecih (thk.). Sanʿâ: Muessesetu'l-İmam Zeyd b. ʿAlî, 2008.

-------. **Tenbîhu'l-Gāfilîn ʿan fedâili't-tâlibiyyîn**. Seyyid Tahsîn Âlu Şebîb el-Mûsevî (thk.). İran: Merkezu'l-Gadîr li'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, 2000.

-------. ʿ**Uyûnu'l-mesâil fi'l-usûl**. Ramazan Yıldırım (thk.). Kāhire: Dâru'l-İhsân, 2018.

Demirci, Muhsin. **Tefsir Tarihi**. 19. Basım. İstanbul: İfav, 2014.

el-Emîn, Muhsin. **Aʿyânu'ş-Şîʿa**. Hasen el-Emîn (thk.). Beyrût: Dâru't-Teʿâruf lil-Matbûʿât, 1983.

İbn Funduk, ʿAlî b. Zeyd el-Beyhakî. **Târîhu Beyhak**. Yûsuf el-Hâdî (thk.). Dimeşk: Dâru İkraʾ, 2004.

İbn Tâvûs, Mûsâ b. Caʿfer. **Saʿdu's-suʿûd li'n-nufûs**. Fâris Tebrîziyân el-Hassun (thk.). Kum: Kitâbhâne-i Milliyi Îrân, 1959.

İbnu'l-Murtazâ, Ahmed b. Yahyâ. **Kitâbu Tabakāti'l-Muʿtezile**. Susanna D. Wilzer (thk.). Beyrût: Dâru'l-Mektebeti'l-Hayat, 1961.

İbnu'n-Nedîm, Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Yaʿkûb. **el-Fihrist**. Rıza-Teceddüd (thk.). Tahran: Marvi Ofset, 1971.

el-Kādî ʿAbdulcebbâr, Ebu'l-Hasen. **Fadlu'l-iʿtizâl ve tabakātu'l-Muʿtezile**. Fuâd Seyyid (thk.). Tunus: Dâru'l-Kutubi'l-Misriyye, 1974.

-------. **el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-ʿadl**. İbrâhîm el-Ebyârî (thk.). Kāhire: eş-Şirketu'l-ʿArabiyye li't-tibâʿa ve'n-neşr, 1960.

-------. **Muteşâbihu'l-Kurʾân**. ʿAdnân Zerzûr (thk.). Kāhire: Dâru't-Turâs, 1969.

-------. **Tenzîhu'l-Kurʾân ʿani'l-metâʿin**. Ahmed ʿAbdurrahîm es-Sâyih (thk.). Beyrût: Mektebetu'n-Nâfize, 2006.

Koloğlu, Orhan Şener. **Cübbaʾiler'in Kelâm Sistemi**. İstanbul: İsam, 2011.

el-Kurtubî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed. **el-Câmiʿ li-ahkâmi'l-Kurʾân**, Ebû İshak İbrâhim (nşr.). Kāhire: Dâru'l-Kutubi'l-Misriyye, 1966.

el-Malatî, Ebu'l-Huseyn. **et-Tenbîh ve'r-red ʿalâ ehli'l-ehvâʾ ve'l-bidʿa.** Muhammed Zeynuhum Muhammed ʿAzb (thk.). Kâhire: Mektebetu Medbûlî, 1993.

Mourad, Suleiman A. "The Revealed Text and Intended Subtext: Notes on the Hermeneutics of the Qurʾân in the Tahdhîb of al-Hâkim al-Ğisumî", Hans Daiber ve Diğerleri (ed.), **Islamic Philosophy Science Culture and Religions** içinde, Leiden: Brill, 2012, c. LXXXIII, ss. 367-395.

-------. "The Survival of the Muʿtazila Tradition of Qur'anic Exegesis in Shīʿī and Sunni tafasīr", **Journal of Qur'anic Studies sy. 12** içinde. United Kingdom: Edinburgh University Press, 2010, ss. 83-108.

-------. “The Muʿtazila and Their Tafsīr Tradition”, Mustafa Shah (ed.), **Tafsīr Interpreteing the Qurʾān** içinde. London: Routledge, 2013, c. 3, ss. 267-282.

-------. “Towards a Reconstruction of the Muʿtazilī Tradition of Qurʾanic Exegesis: Reading to the Tahdhīb of al-Hākim al-Jishumī and Its Application”, Karen Bauer (ed.), **Aims, Method and Context of Qurʾanic Exegesis** içinde. London: Oxford University Press, 2013, ss. 101-137.

Mueyyed Billâh, İbrâhîm b. Kāsim. **Tabakātu’z-Zeydiyyeti’l-Kubrâ**. ʿAbdusselâm b. ʿAbbâs el-Vecih (thk.). ʿAmmân: Muessesetu’l-İmam Zeyd b. ʿAlî, 2002.

Öztürk, Mustafa, **Kur'ân’ın Mu’tezilî Yorumu Ebû Müslim el-İsfahâni Örneği**. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2008.

er-Rummânî, Ebu’l-Hasen. Mevsûʿat’u Tefâsiri’l-Mu’tezile Tefsîru Ebi’l-Hasen er-Rummânî, **el-Camiʿ li-ʿilmi’l-Kurʾân**. Hudr Muhammad Nabha (thk.). Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-ʿİlmiye, 2007.

es-Saʿlebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed. **el-Keşf ve’l-beyân fî tefsîri’l-Kurʾân**. Seyyid Hasen Kusrevî (thk.). Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-ʿİlmiyye, 2004.

es-Sem‘anî, Ebû Sa‘d ‘Abdulkerîm b. Muhammed b. Mansûr et-Temîmî. **el-Ensâb**. ‘Abdurrahmân b. Yahyâ el-Yemânî (thk.). Kāhire: Mektebetu İbn Teymiyye, 1980.

Sezgin, Fuat. **Geschichte des Arabischen Schrifttums**. Leiden: Brill, 1967-1984.

es-Subkî, Tâcuddîn. **Tabakātu’ş-Şâfiʿiyyeti’l-kubrâ**. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî ve ʿAbdulfettâh Muhammed el-Hulv (thk.). Kāhire: Dâru İhyâi’l-Kutubi’l-ʿArabiyye, 1964.

es-Suyûtî, Celaluddîn. **Bugyetu'l-vuaʿt fî tabakâti’l-lugaviyyîn ve’n-nuhât**. Muhammed Ebû'l Fadl İbrâhîm (thk.). Beyrût: Dâru’l-Fikr, 1979.

-------. **el-İtkān fî ʿulûmi’l-Kurʾân**. Mustafâ Dîb el-Bugā (tlk.). Dimeşk: Dâru İbn Kesîr, 2002.

-------. **Tabakātu'l-Mufessirîn**, ʿAlî Muhammed ʿUmer (thk.) Kāhire: Mektebetu Vehbe, 1976.

eş-Şehristânî, Ebu'l-Feth Tâcuddîn. **el-Milel ve"n-nihal.** Ahmed Fehmi Muhammed (thk.). Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 1992.

et-Taberî, Ebû Caʿfer. **Câmiʿu'l-beyân fî tefsîri'l-Kurʾân**. ʿAbdullâh b. ʿAbdulmuhsin et-Turkî (thk.). Kāhire: Dâru'l-Hicr, 2001.

et-Tabersî, Ebû ʿAlî el-Fazl b. Hasen**. Tefsîru Cevâmiʿi'l-câmiʿ**. Ebu'l Kāsim Gürcî (tlk.). Kum: Muessesetu'n-Neşri'l-İslâmî, 1423/2002.

-------. **Mecmeʿu'l-beyân fî tefsîri'l-Kurʾân**. Seyyid Haşim er-Resûlî (thk.). Beyrût: Dâru'l-ʿUlûm, 1959.

et-Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî. **et-Tibyân fî tefsîri'l-Kurʾân**. Ahmed Habîb Kasîr (thk.). Necef: Mektebetu'l-Emîn, 1957.

Ümit, Mehmet. **Zeydiyye-Mutezile Etkileşimi Zeyd b. Ali'den Kasım er-Ressi'nin Ölümüne Kadar.** İstanbul: İsam, 2010.

Yıldırım, Ramazan. **Mutezîle'nin Kelamî Polemikleri Hakim el-Cüşemî Örneği**. İstanbul: İşaret Yayınları, 2016.

ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kāsim. **el-Keşşâf ʿan hakāʾiki gavâmizi't-tenzîl**. ʿAdil Ahmed ʿAbdulmevcûd (thk.). Riyâd: Mektebetu'l-ʿUbeykan, 1998.

Zerzûr, ʿAdnân. **el-Hâkim el-Cuşemî ve menhecuhu fi tefsîri'l-Kur'ân**. Dimeşk: Muessesetu'r-Risale, 1970.

ez-Ziriklî, Hayruddîn. **el-Aʿlam Kāmûsu Terâcim li eşhuri'r-rical ve'n-nisâ mine'l-ʿArab ve'l-Mustaʿrebîn ve'l-Musteşrikîn**. Beyrût: Daru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002.

Diğer Yayınlar

Gökalp, Yusuf. "6/12. Yüzyıl Yemen Zeydi Düşüncesinin Şekillenmesinde Mutezile'nin Etkisi". **e-makâlât Mezhep Araştırmaları**. c. VII, sy. 1, Bahar 2014, ss. 87-128.

-------. "Zeydilik ve Yemen'de Yayılışı", **Yayımlanmamış Doktora Tezi**. Ankara Üniversitesi SBE, 2006.

Habibov, Aslan. "İlk Dönem Şiî Tefsir Anlayışı", **Yayımlanmamış Doktora Tezi.** Anlara Üniversitesi SBE, 2007.

Karabudak, Muhsin. "Bağdat Dil Ekolü ve Başlıca Temsilcileri", **Yayımlanmamış Doktora Tezi**. Cumhuriyet Üniversitesi SBE, 2010.

Kaya, Mustafa. "er-Rummâni Hayatı Eserleri Ve Arap Gramerindeki Yeri", **Yayımlanmamış Doktora Tezi**. Atatürk Üniversitesi SBE, 2007.

Mavil, Kılıç Aslan. "Klasik Dönem Matüridiyye Kelam'ında Tevil Anlayışı", **Yayımlanmamış Doktora Tezi**. Marmara Üniversitesi SBE, 2012.

Şentürk, Mustafa. "İbn Atıyye el-Endelüsî ile Tabersî'nin Kur'ân'a Yaklaşımları", **Yayımlanmamış Doktora Tezi**. Dokuz Eylül Üniversitesi SBE, 2008.

Türcan, Saliha. "Rivayet Tefsiri Geleneğinin Dönüşümü", **Yayımlanmamış Doktora Tezi**. Ankara Üniversitesi SBE, 2011.

Ümit, Mehmet. "Zeydilerle Hanefiler Arasındaki İlişkiler Üzerine", **IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu Hanefîlik-Mâturîdîlik**. Kastamonu, 05-07 Mayıs 2017, ss. 281-294.

Yalar, Mehmet. "Cahiliye Şiirinin Tarihsel Gerçekliği Problemi". **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**. c. 17, sy. 2, 2008, ss. 95-120.

Van Ess, Josef. "Mu'tazilah", Mircea Eliade (ed.). **Encyclopaedia of Religion** içinde. New York: Macmillan Publishing Company, 1987.

-------. “Muʿtezile: İslamın Akılcı Yorumu”. Veysel Kasar (çev.). **Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**. y. 13, sy. 20, 2008, ss. 291-299.

-------. “İslam Kelamının Başlangıcı”. Şaban Ali Düzgün (çev.). **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**. c. XLI, sy. 1, 2000, ss. 399-423.

İnternet Kaynakları

Aydemir, Abdullah. "Fezâilü'l-Kur'ân", **TDV İslâm Ansiklopedisi**. https://islamansiklopedisi.org.tr/fezailul-kuran (06.05.2019).

Birışık, Abdulhamit. "İsrâiliyat", **TDV İslâm Ansiklopedisi**. https://islamansiklopedisi.org.tr/israiliyat#2-tefsir (01.05.2019)

-------. "Kıraat", **TDV İslam Ansiklopedisi**. https://islamansiklopedisi.org.tr/kiraat--ilim (27.02.2019).

Cebeci, Lütfullah. "İsfahânî, Ebû Müslim", **TDV İslam Ansiklopedisi**. https://islamansiklopedisi.org.tr/isfahani-ebu-muslim (28.06.2019).

el-Cuşemî, Hâkim. "al- Ǧuzʾ as-sādis min at-tahḏīb fī Tafsīr al-Qurʾān", [Dijital ortamda bulunan mahdût nüsha] *Almanya Bavyera Eyalet Kütüphanesi, Bayerischen Staatsbibliothek (BSB), Münchener DigitalisierungsZentrum (MDZ)*, BSB Cod.arab. 1209, (https://opacplus.bsb-muenchen.de/metaopac/search.do?methodToCall=selectLanguage&Language=de, 10 Şubat 2019). (ana link= https://www.bsb-muenchen.de/).

-------. "et-Tehzîb fi't-tefsîr", [Dijital ortamda bulunan mahdût nüsha] *Mektebetu'l-Elûke*. (http://www.alukah.net/library/0/53977/, 11 Şubat 2019).

Çetin, Osman. "Horasan", **TDV İslâm Ansiklopedisi**. https://islamansiklopedisi.org.tr/horasan (06.05.2019).

Eroğlu, Muhammed. "Hâkim el-Cüşemî", **TDV İslâm Ansiklopedisi**. https://islamansiklopedisi.org.tr/hakim-el-cusemi (16.05.2019).

Güler, Zekeriya. "Müstefîz", **TDV İslâm Ansiklopedisi**. https://islamansiklopedisi.org.tr/mustefiz (27.02.2019).

İlhan, Avni. "Ebû Hâşim el-Cübbâî", **TDV İslam Ansiklopedisi**. https://islamansiklopedisi.org.tr/ebu-hasim-el-cubbai (28.06.2019).

Kılavuz, Ahmet Saim. “Adl”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**. https://islamansiklopedisi.org.tr/adl#2-kelam (28.06.2019).

Koca, Ferhat. “Nesih”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**. https://islamansiklopedisi.org.tr/nesih--seriat#3-fikih (02.05.2019).

-------. “Tahsis”, **TDV İslam Ansiklopedisi**. https://islamansiklopedisi.org.tr/tahsis (28.06.2019).

Köse, Saffet. “Hâdî-İlelhak, Yahyâ b. Hüseyin”, **TDV İslâm Ansiklopedisi.** https://islamansiklopedisi.org.tr/hadi-ilelhak-yahya-b-huseyin (24.04.2019).

Kutlu, Sönmez. “Vaʿd ve Vaîd”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**. https://islamansiklopedisi.org.tr/vad-ve-vaid (02.05.2019).

Merçil, Erdoğan. “Büveyhîler”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**. https://islamansiklopedisi.org.tr/buveyhiler (06.05.2019).

Mertoğlu, M. Suat. “Saʿlebî”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**. https://islamansiklopedisi.org.tr/salebi (25.04.2019).

Öz, Mustafa. “Tabersî”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**. https://islamansiklopedisi.org.tr/tabersi (04.02.2019).

-------. “Tûsî, Ebû Ca’fer”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**. https://islamansiklopedisi.org.tr/tusi-ebu-cafer#1 (09.02.2019).

Özek, Ali. “el-Keşşâf”, **TDV İslam Ansiklopedisi**. https://islamansiklopedisi.org.tr/el-kessaf (28.06.2019).

Özgüdenli, Osman Gazi. “Nîşâbur”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**. https://islamansiklopedisi.org.tr/nisabur--iran (11.05.2019).

Özler, Mevlüt. “Tevhid”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**. https://islamansiklopedisi.org.tr/tevhid#1 (02.05.2019).

Öztürk, Mustafa; Mertoğlu, Mehmet Sait, "Zemahşerî", **TDV İslam Ansiklopedisi**. https://islamansiklopedisi.org.tr/zemahseri (28.06.2019).

Şensoy, Sedat. "Rummânî", **TDV İslam Ansiklopedisi**. https://islamansiklopedisi.org.tr/rummani (28.06.2019).

Usta, Aydın. "Sâmânîler", **TDV İslâm Ansiklopedisi**. https://islamansiklopedisi.org.tr/samaniler (03.05.2019).

Yavuz, Yusuf Şevki. "Cübbâî, Ebû Ali", **TDV İslam Ansiklopedisi**. https://islamansiklopedisi.org.tr/cubbai-ebu-ali (28.06.2019).

Yıldız, Hakkı Dursun. "Abbâsîler", **TDV İslâm Ansiklopedisi.** https://islamansiklopedisi.org.tr/abbasiler#1 (06.05.2019).

Yurdagür, Metin. "Kādî Abdülcebbâr", **TDV İslam Ansiklopedisi**. https://islamansiklopedisi.org.tr/kadi-abdulcebbar#1 (28.06.2019).