

T.C  
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI  
KELAM BİLİM DALI

HÂKİM EL-CÜŞEMÎ'NİN *ET-TEHZÎB Fİ'T-TEFSİR* ESERİNDE  
PEYGAMBERLERİN İSMETİ ANLAYIŞI

YÜKSEK LİSANS TEZİ  
MUCHAMMAD ABDUR ROCHMAN

DANIŞMAN  
DOÇ. DR. MEHMET EMİN GÜNEL

KONYA- 2025

## BİLİMSEL ETİK SAYFASI

Öğrencinin	Adı Soyadı	Muchammad Abdur Rochman		
	Numarası	22810601036		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	TEMEL İSLAM BİLİMLERİ / KELAM		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
Tezin Adı	HÂKİM EL-CÜŞEMÎ'NİN ET-TEHẒİB Fİ'T-TEFSİR ESERİNDE PEYGAMBERLERİN İSMETİ ANLAYIŞI			

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atf yapıldığını bildiririm.

Muchammad Abdur Rochman

İmzası

## ÖZET

Öğrencinin	Adı Soyadı	Muchammad Abdur Rochman		
	Numarası	22810601036		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	TEMEL İSLAM BİLİMLERİ / KELAM		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
	Tez Danışmanı	Doç. Dr. M. Emin GÜNEL		
Tezin Adı	HÂKİM EL-CÜŞEMÎ'NİN ET-TEHZİB Fİ'T-Tefsîr ESERİNDE PEYGAMBERLERİN İSMETİ ANLAYIŞI			

Allah ile kulları arasında aracılık yapan elçiler kendilerini gönderen ilahi zatı eksiksiz ve kusursuz bir şekilde temsil etme yeteneğine sahip olmalıdır. Peygamber, hayatın her alanında hatta ölüm karşısında mükemmel bir örnek ve model olma vasfını taşır. Bu nedenle, bir peygamber, toplumun koyduğu sosyal kuralları ihlal eder veya hata yaparsa; özellikle bu hatalar Allah tarafından Kur'ân-ı Kerîm'de açıkça bildirildiyse, bu durum sosyopolitik, psikolojik ve sosyolojik açılardan kesin ve açık deliller ışığında ve insan düşünce yapısını şekillendiren coğrafi şartlar dikkate alınarak değerlendirilmelidir. İşte Hakîm el-Cüşemî'nin *et-Tehzib fi't-Tefsîr* adlı eserinde bu yaklaşımı ortaya koyduğu görülmektedir.

Bu çalışma, Mutezile ve Zeydiyye düşünce gelenekleri içerisinde yer alan Hakîm el-Cüşemî'nin ismet anlayışını konu edinmektedir. Araştırma; giriş, iki ana bölüm ve sonuç kısmından oluşmaktadır. Girişte çalışmanın konusu, yöntemi, amacı, önemi, Hakîm el-Cüşemî'nin hayatı ve *et-Tehzib fi't-Tefsîr* adlı tefsir eseri tanıtılmaktadır. Birinci bölümde, nübüvvet kavramı ve ona ilişkin temel unsurlar ele alınmaktadır. İkinci bölümde ise sıdk, emanet, tebliğ, fetanet ve ismet gibi peygamberlik sıfatları ile Kur'an'da bu sıfatlara dair ayetlerin Cüşemî tarafından nasıl yorumlandığı incelenmektedir. Çalışmanın sonunda, Cüşemî'nin görüşleri analiz edilerek onun nübüvvet anlayışının Mutezile mi yoksa Zeydiyye düşüncesine mi daha yakın olduğu değerlendirilmektedir.

## ABSTRACT

Author's	Name and Surname	Muchammad Abdur Rochman		
	Student Number	22810601036		
	Department	TEMEL İSLAM BİLİMLERİ / KELAM		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)	X	
		Doctoral Degree (Ph.D.)		
	Supervisor	Doç. Dr. M. Emin GÜNEL		
Title of the Thesis/Dissertation	The Concept of the Ismah of Prophets in Hâkim al-Jushamî's al-Tahdhīb fī al-Tafsīr			

As a mediator between God and His servants, a prophet must be able to represent the Divine Being who sent him in a flawless and perfect manner. Prophethood is expected to serve as a model and exemplar in every aspect of life and death. Therefore, when a prophet appears to commit an error or violates social norms established by human societies—particularly when such actions are explicitly mentioned in the Qur'an—these instances must be understood from multiple perspectives, including socio-political life, psychology, sociology, credible evidence, and the geographical factors that shape human thought. This comprehensive and contextual approach is precisely what Ḥakīm al-Jushamī applies in his exegetical work, *al-Tahdhīb fī al-Tafsīr*.

This study discusses the concept of prophet's ismah as articulated by Ḥakīm al-Jushamī, a prominent figure in both the Mu'tazilite and Zaydī theological traditions. The thesis is structured into an introduction, two main chapters, and a conclusion. The introduction outlines the purpose and significance of the research, provides a brief biography of Ḥakīm al-Jushamī, and introduces his exegetical work *al-Tahdhīb fī al-Tafsīr*. The first chapter explores the general concept of prophethood and its essential components. The second chapter focuses on the prophetic attributes of truthfulness (ṣidq), trustworthiness (amānah), conveying the message (tablīgh), intelligence (fatānah), and infallibility (ʿiṣmah), as well as al-Jushamī's interpretation of Qur'anic verses addressing these qualities. The thesis concludes with a critical examination and synthesis of al-Jushamī's perspectives, aiming to determine whether his understanding of prophethood aligns more closely with Mu'tazilite or Zaydī theology.

## İÇİNDEKİLER

BİLİMSEL ETİK SAYFASI .....	II
ÖZET .....	III
ABSTRACT .....	IV
Önsöz .....	VIII
GİRİŞ.....	1
1. Tezin Konusu .....	1
2. Tezin Yöntemi.....	2
3. Tezin Amacı .....	3
4. Tezin Önemi .....	4
HÂKİM EL-CÜŞEMİ'NİN HAYATI ve İLMİ ŞAHSİYETİ .....	5
1. <i>et-Tehzib fi-t Tefsir</i> Hakkında Genel Bilgiler .....	10
<b>BİRİNCİ BÖLÜM</b>	
HÂKİM EL-CÜŞEMİ'YE GÖRE NÜBÜVVET İMAMET İLİŞKİSİ .....	13
1. Nebi ve Resûl Kavramlarının Anlam Kapsamı .....	13
2. Nübüvvetin İmkânı .....	16
3. Harikulade Durumlar Olaylar veya Fiiller .....	18
3.1. Cüşemî'nin Mucize Anlayışı .....	20
3.2. Cüşemî'nin İrhas Anlayışı .....	21
3.2.1. Hz. İsa'nın İrhası Meselesi .....	22
3.2.2. Hz. Mûsa'nın İrhası Meselesi .....	23
3.3. Cüşemî'nin Kerâmet Anlayışı .....	23
3.3.1. Hz. Meryem'in Kerâmeti Meselesi .....	24
3.3.2. Hz. Süleyman'ın Kerâmeti Meselesi .....	25
3.3.3. Zülkarneyn'nin Kerâmeti Meselesi .....	26
3.3.4. Ashâb-ı Kehfî'nin Kerâmeti Meselesi .....	27
4. Cüşemî'nin Vahiy Anlayışı .....	28
5. Cüşemî'nin İmamet ve Hilafet Anlayışı .....	30
5.1. Cüşemî'nin İmamet Anlayışı.....	31
<b>İKİNCİ BÖLÜM</b>	
CÜŞEMİ'NİN <i>ET-TEHZİB Fİ'T-TEFSİR</i> ESERİNDE .....	36
PEYGAMBERLERİN İSMETİ ANLAYIŞI.....	36
1. Peygamberlerin Sıfatları .....	36
1.1. Sıdk .....	36
1.2. Emanet.....	40

1.3.	Tebliğ.....	41
1.4.	Fetanet.....	44
1.5.	İsmet .....	47
2.	Çuşemi'ye Göre Peygamberin Günahsızlığı.....	48
2.1.	Hz. Adem'in İsmeti .....	48
2.2.	Hz. Nûh'un İsmeti .....	55
2.2.1.	Hz. Nûh'un Allah'tan Oğlunu Kurtarmasını İstemesi .....	55
2.3.	Hz. İbrahim'in İsmeti .....	58
2.3.1.	Hz. İbrahim'in İtminan Talebi .....	59
2.3.2.	Hz. İbrâhim'in Babasını Bağışlama İsteği .....	60
2.3.3.	Hz. İbrâhim'in Ailesinin Putlara Tapmaması İçin Allah'a Dua Etmesi .....	62
2.4.	Hz. Yakub'un İsmeti .....	62
2.4.1.	Hz. Yûsuf'u Aşırı Sevmesi .....	62
2.4.2.	Hz. Yakub'un Hüznü.....	63
2.5.	Hz. Eyyûb'un İsmeti .....	64
2.5.1.	Hz. Eyyûb'a Şeytan'ın Etkisi Meselesi .....	64
2.6.	Hz. Yûsuf'un İsmeti.....	65
2.6.1.	Hz. Yûsuf'un Yabancı Kadın'ı Arzusu .....	65
2.6.2.	Yûsuf'un Şehveti İtirafı .....	66
2.6.3.	Hz. Yûsuf'un Yaptığı Günaha Rıza Göstermesi .....	67
2.6.4.	Hz. Yûsuf'un Allah'tan Başkasından Yardım İstemesi.....	67
2.6.5.	Hz. Yûsuf'un Görev Talebi .....	68
2.6.6.	Hz. Yûsuf'a Secde Edilmesi .....	69
2.7.	Hz. Şuayb'in İsmeti .....	70
2.7.1.	Hz. Şuayb'in Eski Dine Dönmesi .....	70
2.8.	Hz. Musa'nın İsmeti .....	72
2.8.1.	Hz. Musa'nın Kıbtî'yi Öldürmesi.....	72
2.8.2.	Hz. Mûsa'nın Kendine <i>Dâllîn</i> Demesi.....	74
2.8.3.	Hz. Mûsa'nın Tevratı Yere Fırlatması.....	74
2.9.	Hz. Dâvûd'un İsmeti .....	75
2.9.1.	Hz. Dâvûd'a Gelen Melekler.....	75
2.9.2.	Hz. Dâvûd'un Mahkeme Kararından Çıkan Problem .....	78
2.10.	Hz. Süleyman'ın İsmeti .....	79
2.10.1.	Hz. Süleyman'ın İmtihan Edilmesi.....	79
2.11.	Hz. Yunus'un İsmeti .....	82
2.11.1.	Hz. Yûnus'un Kavmini Terk Etmesi .....	83

<b>2.12.</b>	<b>Hz. Lût'un İsmeti</b> .....	<b>84</b>
<b>2.12.1.</b>	<b>Hz. Lût'un Müslüman Bir Kadını Kâfirle Evlendirilmesi</b> .....	<b>84</b>
<b>2.13.</b>	<b>Hz. Zekeriyya'nın İsmeti</b> .....	<b>85</b>
<b>2.13.1.</b>	<b>Hz. Zekeriyya'nın Allah'ın Takdirinde Tereddüt Etmesi</b> .....	<b>86</b>
<b>2.14.</b>	<b>Hz. Muhammed'in İsmeti</b> .....	<b>86</b>
<b>2.14.1.</b>	<b>Hz. Muhammed'in Yol Bilmeme Meselesi</b> .....	<b>86</b>
<b>2.14.2.</b>	<b>Hz. Muhammed'e Şeytanın Müdahalesi</b> .....	<b>89</b>
<b>2.14.3.</b>	<b>Hz. Muhammed'in Bedir Savaşında Esir Alması</b> .....	<b>89</b>
<b>2.14.4.</b>	<b>Hz. Muhammed'in Günahlara İzin Vermesi</b> .....	<b>90</b>
<b>2.14.5.</b>	<b>Hz. Muhammed'e Nispet Edilen Hata Meselesi</b> .....	<b>91</b>
<b>2.14.6.</b>	<b>Hz. Muhammed'e Fakirlerden Yüz Çevirmesi</b> .....	<b>91</b>
<b>2.14.7.</b>	<b>Hz. Muhammed'in Muhâcir ve Ensâr Sahâbelerin Tövbe Etmelerini Emretmesi</b> .....	<b>92</b>
<b>2.14.8.</b>	<b>Hz. Muhammed'in Uyarılması</b> .....	<b>93</b>
<b>2.14.9.</b>	<b>Hz. Muhammed'in Tehdit Edilmesi</b> .....	<b>94</b>
<b>2.14.10.</b>	<b>Hz. Muhammed'in Unutması</b> .....	<b>94</b>
<b>SONUÇ</b> .....		<b>96</b>
<b>KAYNAKÇA</b> .....		<b>98</b>

## Önsöz

İbrâhimî dinlerin varlığı, Allah ile kulları arasındaki irtibatı sağlayan peygamberlerin mevcudiyetinden bağımsız düşünülemez. Allah Teâlâ, risâletini insanlara ulaştırmak ve onları dünyevî ve uhrevî hayatta doğru yola iletmek üzere peygamberleri, insanlar arasından seçmiştir. Peygamberler, yalnızca ilâhî vahyin tebliğcileri değil, aynı zamanda insanlara örneklik eden rehberlerdir. Nitekim Yüce Allah, peygamberlerin hayatında ümmet için hayli örneğin bulunduğunu “Resûllah’ta güzel bir örnek vardır” ilahi beyanıyla ifade etmiştir.

Bir kimsenin peygamber olarak seçilmesi, yalnızca Allah Teâlâ’ya ait olan bir hak ve yetkidir; bu durum hiçbir beşerî müdahaleye veya itiraza açık değildir. Bu ilâhî seçim, peygamberin şahsî ve ahlâkî kemâlini de ortaya koyar. Zira bir peygamber, tebliğ ettiği risalete uygun bir tutum ve davranış sergilemek zorundadır; hayatında hiçbir şekilde beşerî veya ahlâkî normlara aykırı bir tavır bulunmamalıdır. Nitekim bir peygamberin sabırlı, nazik, mütevazı, adaletli, merhametli, saygılı ve insanlara karşı şefkatli olması beklenir. Aksi hâlde, çevresindekilerin onun getirdiği dine iltifat etmemesi doğaldır. Bu hakikat, Kur’ân-ı Kerîm’de “Eğer kaba, katı kalpli olsaydın, hiç şüphesiz etrafından dağılır giderlerdi” ayetiyle açıkça beyan edilmiştir.

Peygamberlerin şahsiyetleri, nübüvvet görevini hakkıyla ifa edebilmeleri açısından her yönüyle kâmil olmalıdır. Bununla birlikte, beşer olmaları hasebiyle hata işlemeleri aklen mümkün görülmektedir. Nitekim bazı hatalar, onların insanî yönlerinin bir tezahürü olarak değerlendirilebilir. Ancak bu tür hatalar, bazı düşünce çevrelerinde peygamberlerin tebliğ ettikleri dinin kemâlinden şüphe edilmesine gerekçe teşkil edebilmektedir. Peygamberlerin hata ve günah işleyip işlememesi meselesi, İslâm kelâmında ismet nazariyesi çerçevesinde derinlemesine ele alınan bir konudur. Diğer bazı İbrâhimî dinlerde ise peygamberlerin dinî emirlere muhalif bazı fiillerde bulunmaları, olağan bir durum olarak kabul edilmekte ve bu fiiller peygamberliğe zarar verici bir unsur olarak görülmemektedir.

Bu çalışmada, peygamberlerin şahsiyet ve karakterlerine dair tartışmalar, Hakîm el-Cüşemî’ye ait *et-Tehzib fi’t-Tefsîr* adlı tefsir eseri temel alınarak ele alınacaktır. Araştırmanın ana veri kaynağını teşkil eden bu eser çerçevesinde, nübüvvetle ilgili Kur’ân âyetleri tespit edilip sıralanacak ardından bu âyetlerin Hakîm el-Cüşemî tarafından yapılan tefsiri ve yorumu ile kendisinden önce yaşamış bazı müfessirlerin görüşlerine de yer verilecektir.

Hakîm el-Cüşemî’nin *et-Tehzib fi’t-Tefsîr* adlı eseri, Arapça kaleme alınmış olup özellikle içerdiği Mu‘tezilî düşünceye ait görüşlerin yoğunluğu açısından dikkat çeken önemli

bir tefsir kitabıdır. Bu eser, Mu‘tezile ekolüne mensup âlimlerin bazı klasik kaynaklarda bulunmayan veya günümüze ulaşmamış görüş ve yorumlarını bir araya getirerek aktarması bakımından da müstesna bir konuma sahiptir. Tefsirde yer alan her bir âyet, dilsel yapı, belâgat, âyetler arası anlam ilişkisi, sûreler arası bütünlük, kıraat farklılıkları, esbâb-ı nüzûl ve âyetten çıkarılan hüküm gibi çeşitli açılardan ele alınmıştır. Bu nedenle nübüvvetle ilgili âyetlerin tahlilinde de sadece kelâmî boyutla sınırlı kalınmayacak; aynı zamanda psikolojik, sosyolojik ve kültürel bağlamlar da göz önünde bulundurulacaktır. Ayrıca Cüşemî, bazı peygamberlerin yaşadığı şartları daha iyi kavrayabilmek ve dönemin bağlamını anlaşılır kılmak amacıyla, İsrailiyat kaynaklı bazı rivayetlere de eserinde yer vermiştir. Bu yönüyle *et-Tehzîb fî t-Tefsîr*, yalnızca Mu‘tezilî düşüncenin bir yansıması değil, aynı zamanda çok yönlü tefsir metodolojisinin de bir örneğidir.

Daha önce de belirtildiği üzere, bu çalışma Kur’ân-ı Kerîm’de yer alan nübüvvetle ilgili âyetlerin tespit edilmesi, tahlil edilmesi ve tartışılması üzerine odaklanacaktır. Her ne kadar Hakîm el-Cüşemî, Mu‘tezile ekolüne mensup bir müfessir olsa da *et-Tehzîb fî t-Tefsîr* adlı tefsirinde zaman zaman diğer düşünce ekollerine ait görüşlere de yer vermiş; bu görüşleri mukayeseli olarak incelemiş ve kendi bakış açısıyla bu görüşlerin neden kabul edilemeyeceğini ilmî delillerle temellendirmiştir.

Bu tez giriş, iki ana bölüm ve sonuç kısmından oluşmaktadır:

Giriş bölümünde; çalışmanın yöntemi, konusu, önemi ve amacı ile Hakîm el-Cüşemî’nin hayatı, ismi, nesebi, hocaları ve talebeleri hakkında bilgi verilmekte ayrıca müellifin en önemli eserlerinden biri olan *et-Tehzîb fî t-Tefsîr* adlı tefsiri tanıtılmaktadır.

Birinci bölümde ise, ilk olarak nebi ve resûl kavramı incelenmektedir. Ardından, Hakîm el-Cüşemî’nin nübüvvet anlayışındaki aklî analiz ve rasyonaliteyi tanımak amacıyla “Nübüvvetin Gerekliliği” başlığı işlenmektedir. “Hârikulâde Kavramları” başlığı altında ise oldukça canlı ve tatmin edici bir tartışma yer almaktadır. Çünkü Hakîm el-Cüşemî, Kur’ân’da geçen hârikulâde olayların yalnızca peygamberlere mahsus olduğunu kabul eder. Bu nedenle, “irhâs” ve “kerâmet” kavramlarını ve bunların Kur’ân’da yer aldığına dair bütün görüşleri reddeder. Yine bu bölümde, Hakîm el-Cüşemî’ye göre vahiy kavramı analiz edilmektedir. Bu bölüm, imam ve halife kavramlarının tartışılmasıyla sona ermektedir. Bu tartışma, Cüşemî’nin görüşlerinin Şîî düşünceye mi yoksa Mu‘tezilî çizgiye mi daha yakın olduğunu belirlemek amacıyla yapılmaktadır.

İkinci bölümde, peygamberlerin sıdk, emanet, teblîğ, fetânet ve ismet gibi sıfatları ele alınmakta ve bu sıfatların varlığını destekleyen Kur'ân âyetlerine yer verilmektedir. Bölümün sonunda ise, Hakîm el-Cüşemî'nin Kur'ân'da geçen bazı peygamberlerin hata işlediğine dair ifadelerin aslında doğru bir itham olmadığı yönündeki görüşü tartışılmaktadır. Bu bağlamda, Kur'ân'da peygamberlerin hata işlediği şeklinde yorumlanan âyetler, peygamberlerin yeryüzüne geliş sırasına göre tasnif edilerek ele alınmıştır.

Sonuç bölümü, bu araştırmanın genel bulgularının bir özetini sunmakta ve Hakîm el-Cüşemî'nin benimsediği itikadi çizginin tespitini içermektedir. Ayrıca, çalışmadan elde edilen bilgilerin ve yapılan yorumların değerlendirilmesi bu bölümde ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

Son olarak, bu tezin hazırlanmasında katkı sunan ve desteklerini hiçbir zaman esirgemeyen tüm kişi ve kurumlara en içten teşekkürlerimi sunmak isterim. Her şeyden önce, akademik ve sosyal hayatımda bana rehberlik eden, yön gösteren ve emek veren değerli hocam Doç. Dr. Mehmet Emin Günel'e, ayrıca bugüne kadar bana kelâm ilmini öğreten bütün kıymetli hocalarıma en derin şükranlarımı sunuyorum. Yine artık hayatta olmasalar da duaları, rızaları ve hayatım boyunca verdikleri ilhamla bu üniversitede yüksek lisans eğitimimi tamamlamamda en büyük teşviki sağlayan aziz ve merhum anneme ve babama; eğitim sürecim boyunca maddi ve manevi desteklerini hiçbir zaman esirgemeyen muhterem ağabeylerime ve kıymetli ablalarım; Konya'daki değerli arkadaşlarıma, Türkiye Cumhuriyeti'nin Ankara'daki Endonezya Büyükelçiliğinde görev yapmakta olan kıymetli dostlarıma ve bu süreçte bana her türlü desteği sunan tüm güzel insanlara kalbî şükranlarımı sunarım.

Muchammad Abdur Rochman

Konya, 2025

# GİRİŞ

Peygamberler, Allah Teâlâ'nın vahiy yoluyla seçip gönderdiği elçilerdir ve dinin yeryüzünde tebliğ edilip yerleşmesinde temel rol üstlenmişlerdir. Bunun yanı sıra toplumların dinî esaslara uygun şekilde inşa edilmesinde de belirleyici bir etkiye sahiptirler. Ne var ki tarihsel süreçte bazı kişi ve toplulukların peygamberliğe dair şüpheler taşıdığı, hatta bizzat peygamberlerin varlığını inkâr ettikleri görülmektedir. Bu durum, nübüvvet kavramının mahiyetinin ve sınırlarının ilmî olarak yeniden ele alınmasını zaruri kılmaktadır. Bu çalışma, peygamberlerin sahip olması gereken sıfatları, peygamberler hakkında mümkün ve imkânsız kabul edilen fiillerin sınırlarını ve ayrıca mucize kavramını kapsamlı biçimde incelemeyi amaçlamaktadır.

İslâm düşüncesinin ilk dönem literatüründe nübüvvet konusuna dair müstakil ve kapsamlı çalışmalar sınırlı olmakla birlikte bu mesele çeşitli felsefî ve dinî saldırılara karşı savunma bağlamında ele alınmıştır. Nübüvvet tartışmaları özellikle İslâm dışı geleneklerden olan Hristiyan, Yahudi ve Brahman düşünürlerin tenkitlerine karşı bir müdafaa zemini olarak şekillenmiştir.

Bu çalışmada, Hâkim el-Cüşemî'nin (ö. 494/1101) kaleme aldığı *et-Tehzîb fi't-Tefsîr* adlı tefsir eseri çerçevesinde onun nübüvvet anlayışı analiz edilecektir. Hâkim el-Cüşemî mevcut ilmî kaynaklarda genellikle Mu'tezilî bir âlim olarak tanımlansa da Zeydî kaynaklarda da adına yer verilmiş olması, onun hem Mu'tezile hem de Zeydiyye ekollerine mensup bir düşünür olarak değerlendirilebileceğini göstermektedir. Mu'tezile, akli dinin temel ölçütü olarak merkeze alan bir yaklaşımı benimserken, Zeydiyye ise Ehl-i Beyt'i dinin meşru kaynağı kabul eden bir anlayışı temsil etmektedir. Farklı iki mezhebin etkisini taşıyan Cüşemî'nin nübüvvet konusundaki görüşlerinin bu yönüyle ayrı bir önemi haiz olduğu kanaatindeyiz.

Araştırmamızda, Cüşemî'nin yalnızca peygamberlik ile ilgili âyetlere getirdiği yorumlar mercek altına alınarak analiz edilecektir. *et-Tehzîb fi't-Tefsîr* adlı eser, bu bakımdan tercih edilmiş olup Cüşemî'nin hem sahâbeden hem de tâbiîn müfessirlerinden aktardığı rivayetlerle birlikte kelâmcıların görüşlerine de yer vermesi açısından zengin bir içeriğe sahiptir. Nitekim, kelâm ve tefsir alanında derin etkiler bırakan bu önemli âlimin nübüvvet anlayışını tahlil etmek, çalışmamızın temel hedeflerinden birini teşkil etmektedir.

## 1. Tezin Konusu

Her ne kadar Allah Teâlâ'nın peygamberleri beşer olsalar da onların kemal vasıflarına sahip olmaları ve günahlardan, uzak durmaları zorunlu kabul edilmiştir. Bu sebeple,

peygamberlerin gerek nübüvvetten önce gerekse nübüvvetle görevlendirildikten sonra işledikleri hatâ ve günahların yeniden ele alınarak analiz edilmesi gerekmektedir. Özellikle büyük günahların peygamberler tarafından işlenip işlenemeyeceği meselesi, onların cehennemle cezalandırılma ihtimali bağlamında kelâm literatüründe önemli bir tartışma konusu hâline gelmiştir.

Bu çalışma kapsamında ayrıca, Kur'ân-ı Kerîm'de adı geçen tüm peygamberlerin yanısıra insanüstü niteliklere veya beşerî düzeyde gerçekleşmesi mümkün olmayan özelliklere sahip oldukları bildirilen şahsiyetler de ele alınacak ve bu kimselerin konumu, peygamberlik çerçevesi içerisinde değerlendirilecektir.

Bu çalışmada Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) hocası olan ve Abbâsi hilâfetinde Mu'tezile etkisinin azalmasından sonra yaşayan Hâkim el-Cüşemî'nin *et-Tehzîb fi't-Tefsîr* isimli tefsirinde nübüvvet ile ilgili ayetlere yaklaşımı incelenecek ve ayet üzerinde farklı görüşler ortaya konmaya çalışılacaktır.

## 2. Tezin Yöntemi

Bu çalışmanın temel kaynağını, Hâkim el-Cüşemî'ye ait Arapça olarak kaleme alınmış *et-Tehzîb fi't-Tefsîr* adlı eser oluşturmaktadır. Çalışmada, Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye tarafından 2018–2019 / Hicrî 1439–1440 yıllarında yayımlanan baskı esas alınmıştır. Bunun yanı sıra kelâm ilmi sahasında telif edilen '*Uyûni'l-Mesâ'il, Tehkîmu'l-Ukûl fi tashîhi-l Usûl ve Risâletü İblîs ilâ İhvânihi el-Menâhîs* gibi eserlerden de istifade edilmiştir.

İkincil kaynağımız hem Cüşemî'nin önceden yazılmış eserleri hem de vefatından sonra keşfedilen eserler ile günümüzde yapılan çalışmalardan oluşmaktadır. Kadı Abdülcebbar'ın (ö. 415/1025) *el-Muğnî fi ebvâbi't-tehvid ve'l-adl, Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, İbrahim b. El-Kasım'ın (ö.1152/1739) *Tabakâtü'l-Zeydiyye el-Kübra*, Takiyyüddîn Muhtâr b. Maḥmûd el-'Ucâlî en-Necrânî'nın. (ö. 700(?)) *el-Kâmil fi'l-istiskâ fîmâ belâganâ min kelâmi'l-kudemâ*, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî'nin (ö. 606/ 1210), *Mefâtîhu'l-Gayb*, ve 'Adnân Zarzûr'in '*Hâkim el-Cüşemî ve Menhecühû fi't-Tefsîr*' eserlerinden de yararlanmıştır. Bunların dışında çeşitli tez, makale ve ansiklopedilerden de istifade edilecektir.

Bu çalışmada geçen eser ve müellif isimlerinin yazımında, İslam Araştırmaları Merkezi tarafından yayımlanan Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'ndeki imla ve yazım tercihleri esas alınmıştır. Ayrıca dipnot sistemi, bibliyografya düzeni, kısaltmalar, çeviri

metinlerin alfabetik sıralanması ve diğer tez yazım ilkelerinde ise İsnad Atf Sistemi tarafından belirlenen akademik yazım ve kaynak gösterme standartları temel alınmıştır.

Birinci bölümde, öncelikle nebî ve resûl kavramları ele alınarak bu kavramların lugavî ve ıstilahî tanımları yapılmıştır. Ardından, Kur'an-ı Kerîm'de peygamberlik olgusuna temas eden âyetlere yer verilmiş ve Hâkim el-Cüşemî'nin söz konusu âyetlere dair tefsirî yaklaşımları incelenmiştir. Bölüm, nübüvvetin gerekliliği meselesiyle sona ermektedir.

Takip eden alt başlıklarda, Cüşemî'nin hârikulâde olaylara ilişkin yaklaşımı çerçevesinde mucize ve irhâs kavramları ele alınmış; bu kavramlara dair Kur'ânî referanslar ve tefsirler analiz edilmiştir. Ayrıca, mucize ile kerâmet ayrımı üzerinde durulmuş ve bu konuda delil teşkil eden âyetler tartışılmıştır. Bölümün son kısmında ise, Cüşemî'nin vahiy kavramına ilişkin tanımına ve değerlendirmelerine yer verilmiştir.

Bunu takip eden alt bölümde, Cüşemî'nin imâmet ve hilâfet kavramlarına yönelik görüşleri açıklanmıştır. Bu alt başlık, Cüşemî'nin hem Mu'tezilî hem de Zeydî çevrelerde tanınmış bir kelâmcı olması nedeniyle ayrıca önem arz etmektedir.

İkinci bölümde, peygamberlerin sahip olması gereken sıfatlar üzerinde durulmuştur. Bu bağlamda sıdk, emânet, teblîğ, fetânet ve ismet sıfatları Kur'an âyetleriyle birlikte ayrıntılı şekilde ele alınmıştır. Devam eden alt başlıkta, Cüşemî'nin ismet anlayışı detaylı biçimde incelenmiştir. Bu çerçevede, Kur'an'da Hz. Âdem'in işlediği hata ve Hz. Muhammed'e yönelik zımnî tenkit içerdiği düşünülen ayetler üzerinden Cüşemî'nin yorumu açıklanmıştır. Son alt başlıkta ise karşılaştırmalı bir yaklaşım benimsenerek, Fahreddin er-Râzî ve Şerîf el-Murtazâ'nın (ö. 436/ 1044) görüşlerine de yer verilmiş; bu iki âlimin ismet anlayışları ile Cüşemî'ninki arasında benzerlikler ve farklılıklar ortaya konulmuştur.

Sonuç bölümünde ise, çalışma boyunca elde edilen bulgular değerlendirilmiş, ele alınan meseleler genel bir çerçevede tartışılarak analiz edilmiştir.

### **3. Tezin Amacı**

Bu çalışmanın öncelikli amacı, Hâkim el-Cüşemî'nin nübüvvetle ilgili Kur'ân ayetlerine yaklaşımını, nübüvvetin gerekliliği ve mahiyetini, nübüvveti inkâr eden çevrelerin ileri sürdüğü şüphelerin nasıl giderilebileceğini ve bu ayetlerin kelâmî bakış açısıyla ikna edici şekilde nasıl temellendirilebileceğini incelemektir.

Bununla birlikte çalışmada söz konusu ana temaya geçmeden önce, nebîlerin sıdk, emânet, fetânet, teblîğ ve ismet gibi temel sıfatları ile vahiy, mucize ve imâmet/hilâfet gibi başlıca konular ayrıntılı olarak ele alınacaktır. Bu bağlamda hem teorik temellendirme

yapılacak hem de Cüşemî'nin yorumları ışığında kavramların kelâmî yansımaları analiz edilecektir.

#### 4. Tezin Önemi

Cüşemî'nin düşünce dünyasına dair çalışmalar, özellikle son yıllarda Türkiye'deki ilahiyat çevrelerinde ilgi görmeye başlamıştır. Bu gelişme, klasik kelâm ve tefsir mirasının yeniden yorumlanması çabalarıyla da doğrudan ilişkilidir. Söz konusu ilgi, Cüşemî'nin yalnızca tarihi bir figür olarak değil, aynı zamanda çağdaş kelâmî problemler bağlamında anlaşılabilir ve değerlendirilebilir bir müfessir ve mütekellim olarak ele alınmasını da mümkün kılmaktadır. Bu bağlamda, bizleri Cüşemî'nin nübüvvet anlayışı üzerine çalışma yapmaya yönelten temel motivasyonlardan biri de onun, Mu'tezilî ve Zeydî gelenekleri mezceden özgün yaklaşımı ve ayrıca ilgili alan yazında hâlâ boşluklar bulunmasıdır.

Nübüvvet meselesi, İslâm düşüncesinin hem aklî hem de naklî temelleri bakımından merkezî bir konudur. Cüşemî gibi hem kelâmî hem de tefsirî metinler üreten bir âlimin bu konuya yaklaşımı, klasik kaynaklarda sistematik biçimde ele alınmamıştır. Mevcut literatürde Cüşemî'nin eserlerine dair bazı biyografik veya genel değerlendirmeler bulunsa da onun nübüvvet konusunu eserleri bağlamında nasıl işlediğine dair özgün ve derinlemesine akademik bir analiz henüz yapılmamıştır. Bu çalışmanın, bu boşluğu kısmen de olsa dolduracağı hem tefsir hem de kelâm disiplini açısından, özellikle Mu'tezilî ve Zeydî ekollerine mensup araştırmacılar için ilham verici, yol gösterici ve karşılaştırmalı tartışmalara zemin hazırlayıcı bir kaynak teşkil edeceği kanaatindeyiz.

## HÂKİM EL-CÜŞEMÎ'NİN HAYATI ve İLMÎ ŞAHSİYETİ

Kelâm ilminin önemli isimlerinden biri olan Hâkim el-Cüşemî, yaşadığı dönemde ilmî faaliyetleriyle dikkat çeken ve özellikle Mu'tezilî düşünce içerisinde önemli bir yere sahip olan bir âlimdir. Bu bölümde, onun hayatı, ilmî kişiliği ve İslâm düşüncesine kazandırdığı eserler ele alınacaktır.

Tam ismi el-İmâm el-Hâkim Ebû Sa'd (veya Ebû Sa'îd) Ebû'l-Bedr<sup>1</sup> el-Muhassin (veya el-Muhsin)<sup>2</sup> b. Muhammed b. Kerrâme<sup>3</sup> b. Muhammed el-Cüşemi el-Burûvkûnî el-Beyhaki şeklindedir. Hicri 413 yılının Ramazan ayında, Horasan bölgesinde yer alan Beyhek yöresine bağlı Cüşem köyünde dünyaya gelmiştir.<sup>4</sup> Künyesi ise hem Ebû Sa'd hem de Ebû Said<sup>5</sup> olarak kaydedilmektedir. "El-Hâkim" lakabının Cüşemî'ye verilme gerekçesine ve bu lakabın onun hadis ilmiyle olan bağlantısına dair açık ve kesin bir açıklamaya ulaşılamamıştır. Bununla birlikte, konuyla ilgili olarak Zeydiyye kaynaklarında yer alan sınırlı bir değerlendirmeye göre, bazı Zeydî âlimler, Cüşemî'nin hadis sahasında "hâkim" mertebesine ulaşmadığını belirtmişlerdir. Bu durum, söz konusu lakabın, klasik hadis ıstılahında kullanılan "el-Hâkim" unvanından farklı bir anlam taşıyor olabileceğini göstermektedir.<sup>6</sup>

Cüşem kelimesi, Farsça'da "Çişum" şeklinde telaffuz edilmekte olup günümüzde Horasan bölgesinde, İran sınırları içerisinde yer alan bir köyü ifade etmektedir. "Cüşemî" nisbesi, bazı kaynaklarda yer aldığı üzere, yalnızca bir yer nisbesi olmayıp aynı zamanda bölgedeki bir kabilenin adıyla da ilişkilendirilmektedir. Nitekim İbrâhîm b. el-Kâsım'ın *Tabaqâtü'z-Zeydiyye el-Kubrâ* adlı eserinde bu nisbenin, Horasan bölgesinde meşhur olan bir kabileye aidiyetle bağlantılı olduğu belirtilmektedir. Bu nispet, el-Cüşemî'nin doğum yerinin Horasan bölgesindeki Cüşem köyü olması sebebiyle kullanılmaktadır. Bununla birlikte, Cüşemî, farklı ilim çevrelerinde ve kaynaklarda el-İmâm, el-Kâdî, el-Mütekellim ve Şeyhü'l-

<sup>1</sup> Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim Cüşemî, *Tenbihu'l-gâfilin 'an fedâilî't-tâlibiyyîn* (Muessesetü-Şemsü'd-Duha, ts.), 10.

<sup>2</sup> Bazı kaynaklarda gibi hafif sin ile 'el-Muhassin' geçmiştir. Diğer kaynaklarda ise gibi taşdid sin ile yazılmıştır. Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsîr* (Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-Mısriyye - Dârü'l-Kitâbi'l-Lubnani, 2019), 37.

<sup>3</sup> Adnan Zerzur, *Hâkim el-Cüşemî ve Menhecuhu fi Tefsiri'l-Kur'an* (Muessesetu'r Risale, ts.), 66-67.

<sup>4</sup> İbrâhîm b. El-Kâsım Müeyyed-Billâh, *Tabakâtü'z-Zeydiyyeti'l-kubrâ*, ed. Abdusselam b Abbâs el-Vecîh (Urdun: Muesssetul İmam Zeyd b. Ali, 2001), 1064.

<sup>5</sup> Bazı kaynaklar da Ebû Sa'd diğerlerinde Ebû Said şeklinde geçmiştir. Bkz. Müeyyed-Billâh, *Tabakâtü'z-Zeydiyyeti'l-Kubrâ*, 891.

<sup>6</sup> Didik Andriawan, *Mu'tezilî Müfessir Hâkim el-Cüşemi'nin Et-Tehzîb fi't-Tefsîr Adlı Eserinde Müşkilü'l-Kur'an* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 12.

İslâm gibi çeşitli ilmî yetkinlik ve hürmet nişanesi olan unvanlarla da anılmıştır. Bu unvanlar, onun hem kelâm hem de tefsir ilmindeki otoritesine işaret etmektedir.<sup>7</sup>

Cüşemî, nesebinin on üçüncü kuşakta Muhammed b. el-Ḥanefiyye'ye (ö.81/700), on dördüncü kuşakta ise doğrudan 'Alî b. Ebî Ṭâlib'e (ö. 40/661) ulaştığını beyan etmektedir. Kaynaklarda zikredilen soy silsilesi şu şekildedir: el-Muḥassin b. Muhammed b. Kerrâme b. Muhammed b. Aḥmed b. Ḥasan b. Kerrâm b. İbrâhîm b. İsmâ'îl b. Muhammed b. İbrâhîm b. Muhammed b. el-Ḥanefiyye b. 'Alî b. Abî Ṭâlib. Bu silsileye göre Cüşemî, Hz. Alî'nin neslinden gelen bir şahsiyet olarak kabul edilmektedir. Bununla birlikte, soy itibarıyla 'Alevî olmasına rağmen, literatürde genellikle el-Ḥâkim el-'Alevî şeklinde değil, doğum yeriyle irtibatlı olarak el-Ḥâkim el-Cüşemî künyesiyle tanınmıştır. Bu durum, onun ilmî şahsiyetinin coğrafi aidiyetiyle öne çıktığını göstermektedir.<sup>8</sup>

Hayatının ilk dönemlerinde Cüşemî, fikhî mezhep olarak Ḥanefî anlayışı benimsemiş; kelâmî görüşlerinde ise Mu'tezilî ekole mensup bir çizgide yer almıştır. Ancak ömrünün sonlarına doğru, düşünsel eğilimlerinde Mu'tezile'den Zeydiyye'ye doğru bir yönelim ve dönüşüm yaşadığı görülmektedir. Bu fikrî dönüşümün gerekçesine dair doğrudan ve açık bir bilgi, ne *et-Tehzîb fi't-Tefsîr* adlı tefsirinde ne de diğer mevcut eserlerinde yer almaktadır. Bununla birlikte, söz konusu değişimin, Cüşemî'nin temel kelâmî yaklaşımlarını kökten etkilemediği anlaşılmaktadır. Zira Mu'tezilî ve Zeydî kelâm sistemleri arasında birçok noktada ciddi benzerlikler bulunmaktadır. Her iki ekol de akla öncelik veren ve adalet merkezli bir teolojik anlayışı savunmakta olup esas itibarıyla imâmet meselesi gibi bazı temel konularda ayrılmaktadır.<sup>9</sup>

Mevcut literatürde, Ḥâkim el-Cüşemî'nin hayatı genellikle üç ana dönem çerçevesinde ele alınmaktadır. İlk dönem, doğum yeri olan Cüşem köyünde geçirdiği çocukluk ve gençlik yıllarını kapsamaktadır. Bu süreç, onun temel eğitimini aldığı ve fikrî alt yapısının oluşmaya başladığı evredir. İkinci dönem, Nişâbûr'da geçirdiği zaman dilimini ifade eder. Bu süreçte Cüşemî, hem eğitim faaliyetlerinde bulunmuş hem de kelâmî ve tefsirî eserlerini kaleme almıştır. Bu dönem, onun ilmî kişiliğinin olgunlaştığı ve etki alanının genişlediği dönem olarak değerlendirilmektedir. Üçüncü ve son dönem ise, Cüşemî'nin Mekke'ye gizlice girmesi ve ardından sebebi tam olarak aydınlatılamayan bir şekilde öldürülmesiyle sona eren trajik bir

<sup>7</sup> Ebu'l-Hasen Zahîrûddîn Alî b. Zeyd el-Beyhakî İbn Funduk, *Târîh-i Beyhak*, ed. Alî b Zeyd el-Beyhaki (Dimaşk: Dâr İkrâ', 2004), 238; Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Ḥâkim Cüşemî, *Uyûnu'l-mesâil fi'l-uşûl*, ed. Ramazan Yıldırım (Kahire: Dâru'l-İhsân, 2018), 7.

<sup>8</sup> İbn Funduk, *Târîh-i Beyhak*, 392.

<sup>9</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*, 30.

süreci ifade etmektedir. Mevcut kaynaklara göre, Cüşemî Hicrî 494 yılının Receb ayında vefat etmiştir.<sup>10</sup>

Cüşemî'nin öldürülme gerekçesi, birçok klasik kaynakta *Risâletü'l-İblîs ilâ İhvânihi mine'l-Mücbire ve'l-Müşebbihe* adlı eseriyle ilişkilendirilmiştir. Bu eserin, özellikle Mücbire ekolüne mensup çevrelerde ciddi tepkilere yol açtığı ve Cüşemî'ye karşı düşmanlıkları körüklediği ileri sürülmektedir. Ancak Abdü'r-Rahmân es-Sâlimî, bu değerlendirmeye itiraz etmektedir. Ona göre, *Risâletü'l-İblîs*, Cüşemî'nin gençlik dönemine ait bir çalışma olup müellifin ölümüne yakın dönemde gündeme gelen bir eser değildir. Bu nedenle söz konusu eserin, doğrudan ölüm sebebi olarak gösterilmesi tarihsel açıdan makul değildir. es-Sâlimî'ye göre Cüşemî'nin öldürülmesinin ardında yatan asıl neden, onun Mekke'de sahip olduğu geniş öğrenci çevresi ve ilmî nüfuzunun bazı kesimlerde kıskançlık ve haset duygularını tetiklemiş olmasıdır. Bu bağlamda olay, ilmî bir tartışmadan ziyade, sosyal ve kişisel saiklerin etkili olduğu bir suikast olarak değerlendirilmektedir.<sup>11</sup>

Bununla birlikte, her iki sebebin birleştirilmesinin daha makul olduğu kanaatindeyim. Başka bir ifadeyle, Cüşemî'nin Mekke'de bulunduğu ve çok sayıda öğrenciye ders verdiği dönemde öğrettiği eserlerden biri olan *Risâletü'l-İblîs*, Mekke'deki Mücbire ekolünün tepkisini çekmiştir. Bu durum, onları Cüşemî'yi öldürmeye sevk eden temel nedenlerden biri olmuştur.

Cüşemî, yaşadığı dönemde İslâm dünyasının önde gelen âlimlerinin bulunduğu bir bölgede hayat sürmüştür. Kendisi Hanefî, Mu'tezilî ve Zeydî ekollerine mensup çeşitli âlimlerden ders almıştır. Bu nedenle, Hakîm el-Cüşemî'nin mezhebî kimliği hakkındaki tartışmalar ilgi çekici bir mesele olarak öne çıkmaktadır.<sup>12</sup> Bu durum, onun *et-Tehzîb fi't-Tefsîr* adlı tefsirindeki yorum tarzını da şekillendirmiştir. Onun ilmî birikiminin oluşumunda, eğitim aldığı hocaların önemli bir rolü olmuştur. Bu bağlamda, onun ilim tahsil ettiği önde gelen âlimler arasında dikkat çeken isimler bulunmaktadır. Bu hocaları tanımak, el-Cüşemî'nin fikrî yapısını ve düşünsel yönelimlerini daha iyi kavramak açısından büyük önem taşımaktadır.

Zikredilmesi gereken hocalarından ilki Ebû Tâlib en-Nâtık-Bilhak Yahyâ b. el-Hüseyn b. Hârûn b. el-Hüseyn ez-Zeydî el-Alevîdir. Bu dönemde Cüşemî henüz on yaşındaydı. Dolayısıyla, onun ilk hocasının en-Nâtık bi'l-Hak olduğu söylenebilir.<sup>13</sup> Her ne kadar en-Nâtık

<sup>10</sup> Müeyyed-Billâh, *Tabakâtü'z-Zeydiyyeti'l-Kübrâ*, 893; Ebü'l-Kâsım Abdullâh Ka'bî, *Fazlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, ed. Fuâd Sayyid (Daru't-Tavnîyah an-Naşr, ts.), 357.

<sup>11</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*, 44.

<sup>12</sup> Bu tartışmalar, sonuç kısmında ele alınacaktır. İlgili tartışmaların ele alındığı bir diğer tez için bkz. Erdem Akyüz, *Hâkim el-Cüşemî'nin Firka Tasnifi ve Mezheplere Bakışı* (Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023), 29-41.

<sup>13</sup> Zerrur, *Hâkim el-Cüşemî ve Menhecuhu fi Tefsiri'l-Kur'an*, 77.

bi'l-Haḡ'ın Cüşemî'nin hayatı üzerinde derin bir etkisi olduğuna dair doğrudan bir rivayet bulunmasa da Zeydiyye âlimlerinin küçük yaştaki çocuklara ilim tahsil ettirmekteki kolaylığı, bu çevrenin Cüşemî üzerindeki etkisinin erken dönemde başladığını göstermektedir.

Hocalarından bir diğeri Ebû Hâmid Ahmed b. Muhammed b. İshak en-Neccârî en-Nisaburîdir. Yahyâ b. el-Hüseyn'den eğitim aldıktan sonra Cüşemî yirmi yaşına gelmeden önce Ebû Hâmid en-Neccârî'den kelâm ve Hanefî fihkî dersleri almıştır.<sup>14</sup> Ebû Hâmid en-Neccâr, özellikle Mu'tezilî düşünce, Hanefî fihkî, hadis ve Kur'an tefsirini mezceden yaklaşımıyla Cüşemî'nin düşünce dünyasında derin etkiler bırakmıştır.<sup>15</sup> Cüşemî, Mu'tezilî düşünceyle ilk kez Ebû Hâmid en-Neccârî aracılığıyla tanıştığını bizzat ifade etmektedir. En-Neccârî'nin ise bu düşünceyi doğrudan Kâdî 'Abdülcebbâr'dan aldığı bilinmektedir. Bu ilmî silsile, Cüşemî'nin zamanla Mu'tezile mezhebi içerisinde tanınan bir şahsiyet hâline gelmesinin temelini oluşturmuştur.<sup>16</sup>

Ebû'l-Hasan 'Alî b. 'Abdullâh en-Nîşâbüri'dir. Ebû'l-Hasan, Kâdî Abdülcebbâr'ın ikinci nesil öğrencileri arasında yer alan önemli isimlerden biri olarak tanınmaktadır. Ebû Hâmid en-Neccârî'nin vefatından sonra Cüşemî eğitimine Ebû'l-Hasan 'Alî en-Nîşâbüri'nin yanında devam etmiştir. Bu sayede, Cüşemî'nin ilim silsilesi Kâdî Abdülcebbâr'a kadar ulaşmaktadır. Bu silsile şu şekildedir: Cüşemî, Ebû'l-Hasan 'Alî en-Nîşâbüri'den, o da Ebû Tâlib Yahyâ b. el-Hüseyn'den, Yahyâ b. el-Hüseyn ise doğrudan Kâdî Abdülcebbâr'dan ders almıştır.

Her ne kadar Ebû Tâlib Yahyâ b. el-Hüseyn, Cüşemî'ye henüz on yaşındayken ders vermişse de çocuk yaşta alınan bu eğitimin zihinsel olgunluk ve kavrayış açısından sınırlı bir düzeyde kaldığı kabul edilmektedir. Bunun yanı sıra Cüşemî, aşağıda isimleri zikredilen âlimlerden de ilim tahsil etmiştir: Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Alî b. Ahmed Kâdî'l-Harameyn, Ebû Alî el-Hasan b. Alî el-Hâfiz, Ebû'l-Fazl el-Emîr Abdullâh b. Muhammed el-Mîkâlî, Ebû Abdîrrahmân Muhammed b. Abdül'Azîz en-Neblî, Ebû'l-Hasan 'Abdülgâfir b. Muhammed b. Abdülgâfir el-Fârisî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Hâmid el-İsfahânî.<sup>17</sup>

Eğitimi tamamladıktan sonra hicrî 440 yılında Cüşemî bir medrese açarak talebe yetiştirmeye başlamış ve bu dönemde kendi eserlerini kaleme almaya yönelmiştir.<sup>18</sup> Her ne kadar Cüşemî'nin çok sayıda öğrencisi olduğu bilinse de bu öğrencilere dair bilgi ve biyografik kayıtlar oldukça sınırlıdır. Bu nedenle Cüşemî'nin öğrencilerini tespit etmek için Mu'tezilî ve

<sup>14</sup> Zerzur, *Hâkim el-Cüşemî ve Menhecuhu fî Tefsiri'l-Kur'an*, 77.

<sup>15</sup> Cüşemî, *Uyûnu'l-mesâil fî'l-uşûl*, 27; Zerzur, *Hâkim el-Cüşemî ve Menhecuhu fî Tefsiri'l-Kur'an*, 77.

<sup>16</sup> Zerzur, *Hâkim el-Cüşemî ve Menhecuhu fî Tefsiri'l-Kur'an*, 77.

<sup>17</sup> Ka'bî, *Fazlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 354; Müeyyed-Billâh, *Tabakâtu'z-Zeydiyyeti'l-kübra*, 891.

<sup>18</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fî't-Tefsir*, 18.

Zeydî kaynaklarda yer alan verilerin dikkatle incelenmesi gerekmektedir.<sup>19</sup> Bu bağlamda, *Tabakâtü'z-Zeydiyyeti'l-Kübrâ* ve “*Tercemetü'l-Hâkim el-Cüşemî*”, *Fazlü'l-İ'tizal ve Tabakâtü'l-Mu'tezile* gibi eserlerde, en azından bazı tanınmış öğrencilerinin adı tespit edilebilmiştir:

Ahmed b. Muhammed, Cüşemî'nin doğrudan öğrencileri arasında yer almakla birlikte, Cüşemî'nin hocası Ebû Hâmid en-Neccâr ile isim benzerliği sebebiyle dikkat çekmektedir. Bu durum, bazı kaynaklarda karışıklıklara neden olmuş olsa da nesep farklılığı üzerinden iki isim arasında ayırım yapılabilen ve kişiler tespit edilebilmektedir.

Zemahşerî'nin, Ahmed b. Muhammed b. İshak el-Hârizmî'nin öğrencisi mi yoksa doğrudan Cüşemî'nin talebesi mi olduğu meselesi üzerine literatürde farklı görüşler yer almaktadır. Bu konuda Adnan Zarzur, bazı Mu'tezilî ve Zeydî kaynaklarda Zemahşerî'nin Cüşemî'nin öğrencileri arasında zikredildiğini belirtir. Hatta Zarzur'a göre, Zemahşerî ile Muhammed b. Muhsin, Cüşemî'nin eserlerini yayma faaliyetlerine de iştirak etmişlerdir.<sup>20</sup> Buna karşılık Wilferd Madelung'a göre, Zemahşerî ile Cüşemî arasında doğrudan bir görüşmenin gerçekleştiğine dair açık ve kesin bir delile henüz ulaşılamamıştır. Literatürde mevcut olan rivayetlere göre Zemahşerî, Cüşemî'nin *Celâ'ü'l-Ebsâr* adlı eserini doğrudan müelliften değil, Ahmed b. Muhammed b. İshak el-Hârizmî aracılığıyla öğrenmiştir. Nitekim Ahmed b. Muhammed b. İshak el-Hârizmî'nin, Cüşemî'nin ikamet ettiği Cuşem bölgesinde yerleşik olduğu bilinmektedir. Mevcut kaynaklarda Zemahşerî'nin Cuşem'e, Cüşemî ile değil, Ahmed b. Muhammed b. İshak el-Hârizmî ile görüşmek üzere gittiği kaydedilmektedir. Bu durum, Zemahşerî'nin el-Cüşemî'nin ilminden dolayı yoldan faydalandığını göstermektedir.<sup>21</sup>

Alî b. Zeyd el-Beyhakî el-Burükînî, *Tabakâtü'z-Zeydiyyeti'l-Kübrâ* adlı biyografi kaynağında, yalnızca el-Hâkim el-Cüşemî'den rivayette bulunan bir râvî olarak kaydedilmiştir. Bu durum, 'Alî b. Zeyd'in doğrudan Cüşemî'nin öğrencisi olduğunu teyit etmekte; ancak ilmî faaliyetlerine dair ayrıntılı bilgi bulunmamaktadır.<sup>22</sup>

Muhammed b. Muhsin, Cüşemî'nin hem öz oğlu hem de kendisinden doğrudan ilim tahsil eden öğrencisidir. Cüşemî'nin ilmî mirasını sürdürmede ailesel devamlılığı temsil eder. Özellikle babasının tefsir eseri olan *Celâ'ü'l-Ebsâr* başta olmak üzere, diğer kelâmî ve usûlî

<sup>19</sup> Cüşemî, *Uyûnu'l-mesâil fi'l-uşûl*, 29.

<sup>20</sup> Zarzur, *Hâkim el-Cüşemî ve Menhecuhu fi Tefsiri'l-Kur'an*, 80.

<sup>21</sup> Wilfred Madelung, *Studies in Medieval Muslim Thought And History*, ed. Sabine Schmidtke (New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2016), 487.

<sup>22</sup> Müeyyed-Billâh, *Tabakâtü'z-Zeydiyyeti'l-Kübrâ*, 747.

metinlerinden de doğrudan istifade etmiştir. Onun ilmi kişiliği hakkında detaylı bilgiler sınırlı olmakla birlikte, rivayet zincirlerinde ve bazı Zeydî kaynaklarında adına yer verilmektedir.<sup>23</sup>

### 1. *et-Tehzib fi-t Tefsir* Hakkında Genel Bilgiler

*et-Tehzib fi't-Tefsir*, Cüşemî'ye ait olup, Kur'ân-ı Kerîm'in en kapsamlı tefsirlerinden biri olarak kabul edilmektedir. Eserin orijinal nüshaları İstanbul, Leiden, Vatikan, Milano ve Almanya gibi çeşitli kütüphanelerde dağınık hâlde bulunmaktadır ve günümüze tam hâliyle ulaşmıştır. Bu çalışmada kullanılan *et-Tehzib fi't-Tefsir* nüshası, Abdurrahmân b. Süleymân es-Sâlimî tarafından tahkik edilmiş ve 2018 yılında *Dârü'l-Kitâbi'l-Mısrî* ile *Dârü'l-Kitâbi'l-Lübnânî* iş birliğinde on cilt hâlinde neşredilmiştir.

*et-Tehzib fi't-Tefsir* adlı eserinde Cüşemî, Fâtiha Sûresi'nden başlayarak Nâs Sûresi'ne kadar Kur'ân-ı Kerîm'in tamamını, mushaf tertibine uygun bir şekilde tefsir etmiştir. Cüşemî, her bir ayeti yazdıktan sonra açıklamalarını sistematik bir şekilde birkaç başlık altında sunmuştur.

İlk olarak, kıraat farklılıklarını ele almakta ve her bir âyetin kıraatine dair çeşitli rivayetleri nakletmektedir. Bu bağlamda, başta Nâfi' b. Abdurrahman el-Leyî (ö. 169/785), Ebû Ma'bed Abdullah b. Kesîr (ö. 120/738), Abdullah b. Âmir el-Yahsubî (ö. 118/736), Âsım b. Behdele (ö. 127/745), Hamza b. Habîb (ö. 156/773) başta olmak üzere meşhur kıraat imamlarının görüşlerine yer vermektedir.

İkinci olarak, Cüşemî, ilgili âyette yer alan bazı kelimeleri tahlil etmektedir. Kur'ân-ı Kerîm her ne kadar Arapça olarak indirilmiş olsa da içinde yabancı kökenli bazı kelimelerin bulunduğu görülmektedir. Nitekim eş-Şu'arâ' Sûresi 195. âyette geçen "قسطاس" kelimesi bu duruma örnek teşkil eder. Bu ifade, Araplar tarafından sıkça kullanılan ve zamanla Arapça'nın bir parçası olarak kabul edilen yabancı kökenli bir ifadedir.<sup>24</sup> Bu tür analizler, araştırmacılar açısından Cüşemî'nin kelime tanımlarına ulaşmayı kolaylaştırmakta ve klasik sözlük literatürünü taramaya gerek bırakmamaktadır. Cüşemî, ayrıca açıklanması gereken kelimelerin vezinlerini de belirtmektedir. Örneğin, "müşâvere" kelimesinin, "şâvere / yüşâviru / müşâvereten" şeklindeki sarf yapısına dikkat çekerek, anlamı daha açık ve sistematik bir biçimde sunmaktadır.<sup>25</sup>

<sup>23</sup> Müeyyed-Billâh, *Tabakâtü'z-Zeydiyyeti'l-Kübrâ*, 1064.

<sup>24</sup> Recep Kadiroğlu, "Hâkim el-Cüşemi ve tefsirindeki metodu", *Bitlis İslamiyat Dergisi* 5/2 (Aralık 2023), 1-22.

<sup>25</sup> Cüşemî, *et-Tehzib fi't-Tefsir*, 2/1364.

Üçüncü olarak, Cüşemî tefsirinde i' râb meselesine özel bir yer ayırmaktadır. Her bir âyetin kelime ve cümle yapısını Arap dilbilgisi açısından inceleyerek, kelimelerin i' râbını ayrıntılı şekilde ortaya koymaktadır. Bu yöntem, sadece dilsel bir çözümleme değil aynı zamanda mana bütünlüğünü ve âyetin bağlam içindeki işlevini anlamak için de oldukça önemlidir. Cüşemî'nin i' râb değerlendirmeleri, özellikle farklı kıraat rivayetlerine bağlı olarak meydana gelen gramatik varyasyonların anlam üzerindeki etkilerini ortaya koyma açısından dikkat çekicidir. Böylece okuyucu, aynı kelimenin farklı i' râb şekillerinin nasıl farklı anlamlara yol açabileceğini görme imkânı bulmaktadır. Bu yönüyle, Cüşemî'nin yaklaşımı yalnızca klasik dil bilgisi aktarımıyla sınırlı kalmayıp aynı zamanda kıraat ilmi ile nahiv ilmi arasında anlam merkezli bir köprü kurmaktadır. Bu ayrıntılı dilsel analiz, hem klasik dönem tefsir metinlerinin üslup özelliklerini kavramak hem de Kur'an'ın nazım ve belâgat yönlerini daha iyi değerlendirebilmek açısından araştırmacılara oldukça kıymetli bir imkân sunmaktadır.

Dördüncü olarak, Cüşemî, tefsirinde esbâb-ı nüzûl konusuna da yer vermektedir. Bu bölümde, belirli ayetlerin iniş sebeplerine dair çeşitli rivayetleri aktarmaktadır. Cüşemî, söz konusu rivayetleri olduğu gibi nakletmekle yetinmiş, bu rivayetlerden hangisinin sahihliğe daha yakın olduğuna veya tarihsel bağlam açısından daha güçlü olduğuna dair herhangi bir kişisel değerlendirmede bulunmamıştır. Bu tutumu, Cüşemî'nin esbâb-ı nüzûl rivayetlerini nakil eksenli bir yöntemle ele aldığını ve metinler üzerinde tenkit değil, tespit amacı güttüğünü göstermektedir. Bu yaklaşım, onu, özellikle klasik müfessirler arasında rivayetçi çizgide konumlandırmakla birlikte okuyucuya farklı rivayetleri karşılaştırma imkânı da sunmaktadır.

Beşinci olarak, Cüşemî, tefsirinde açıklama ve anlam başlığı altında doğrudan kendi yorumlarına yer vermektedir. Bu bölümde, bir yandan ayetlerin anlamlarını açıklarken diğer yandan da döneminin âlimlerinden ve geçmiş nesil müfessirlerden nakillerde bulunmaktadır. Ancak dikkat çekici olan husus, Cüşemî'nin bu nakiller içerisinde özellikle Mu'tezile ekolüne mensup âlimlerin görüşlerine ağırlık vermesidir. Hem Basra hem de Kûfe ekollerine mensup Mu'tezilî düşünürlerin görüşleri tefsirinde önemli bir yer tutmaktadır. Cüşemî'nin sıkça başvurduğu Mu'tezilî âlimler arasında şunlar yer almaktadır: Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748), Amr b. Ubeyd (ö. 144/761), Bişr b. Mu'temir, (ö. 210/825), Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/859), Ebû'l Hüseyyn el-Hayyât (ö. 300/913), Ebû Alî el-Cübbâî (ö. 303/916), Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933), Ebû'l-Kâsım el-Belhî el-Kâ'bî (ö. 319/931), İbnü'l-İhşîd (ö. 326/938), dan Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025). Bunun yanı sıra Cüşemî, klasik müfessirlerin rivayetlerine de yer vermektedir. Özellikle İbn Abbâs (ö. 68/687-688), Katâde b. Diâme (ö. 117/735), Mücâhid b.

Cebr (ö. 103/721) ve Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) gibi önceki nesil tefsir âlimlerinin görüşleri, tefsirinde hem esbâb-ı nüzûl bağlamında hem de âyetlerin yorumu çerçevesinde aktarılmıştır.

Altıncı olarak, Cüşemî, tefsirinde ahkâm konusuna da özel bir başlık altında yer vermektedir. Bu bölümde, ilgili âyetin doğurduğu fikhî hükümleri ele almakta ve hükmün dayandığı delilleri açıklamaktadır. Cüşemî, burada sadece kendi görüşünü sunmakla kalmayıp bu kapsamda, özellikle dört büyük fıkıh mezhebi imamının görüşlerine de yer vermekte ve dört büyük fıkıh mezhebinin imamları olmaları hasebiyle Ebû Hanîfe (ö. 150/767), Mâlik b. Enes (ö. 179/795), Muhammed b. İdris eş-Şafi'i (ö. 204/820) ve Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) fetvalarını aktarmaktadır. Öte yandan, ayetin itikadi bir bağlam taşıdığı durumlarda, Cüşemî doğrudan kendi kelâmî yaklaşımını ortaya koymakta ve bu görüşünü, farklı inanç gruplarına karşı delil olarak kullanmaktadır. Bu bağlamda, özellikle Bâtıniyye, Mücbire ve Mürcie gibi itikadi ekollere karşı eleştiriler getirmekte ve onların görüşlerinin yanlışlığını, ilgili ayetler ve akli deliller ışığında reddetmektedir.

Tüm bu yönleriyle *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*, Cüşemî'nin dil, tefsir, kelâm ve fıkıh alanındaki birikimini yansıtan çok katmanlı ve bütüncül bir tefsir örneğidir. Bu eser, özellikle Mu'tezilî ve Zeydî çizgide yapılan tefsir faaliyetlerini anlamak isteyen araştırmacılar için hem teorik bir zemin hem de metodolojik bir rehber niteliği taşımaktadır.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### HÂKİM EL-CÜŞEMÎ'YE GÖRE NÜBÜVVET İMAMET İLİŞKİSİ

Hâkim el-Cüşemî, kelâmî düşüncesinde nübüvvet ve imamet kavramlarına özel bir önem atfeder. Onun yaklaşımında bu iki kavram, sadece dinî liderlik açısından değil, aynı zamanda toplumsal düzenin korunması ve hakikatin tebliği bakımından da birbirini tamamlayan unsurlar olarak değerlendirilir. Bu bölümde, Cüşemî'nin nübüvvet-imamet ilişkisine dair görüşleri incelenerek, bu kavramların onun düşünce dünyasındaki yeri ve işlevi ortaya konulacaktır.

#### 1. Nebi ve Resûl Kavramlarının Anlam Kapsamı

Nübüvvet meselesi, İslam dininin temel esaslarından birini teşkil etmektedir. Kur'an-ı Kerim'de, “*Ben cinleri ve insanları ancak bana kulluk etsinler diye yarattım*<sup>26</sup>” ifadesiyle insanların, Allah'a kulluk etme biçimlerini ve O'nun hoşnut olduğu ya da olmadığı hususları bilmeleri gerektiği vurgulanmaktadır. Bu bilgilere ulaşmanın yolu ise yalnızca nübüvvet aracılığıyla mümkündür. Kur'an-ı Kerim'de Allah, müminlerden hem kendisine hem peygamberine hem de peygamberine indirilen vahiy ile ondan önceki ilahi kitaplara iman etmelerini istemektedir.<sup>27</sup> Dolayısıyla, Peygamberler, hem Allah'ın kutsal kitabında emrettiği hükümleri ve yasakları açıklamış hem de bu ilkelerin insan hayatında uygulanmasını sağlamışlardır.

Farsça kökenli peygamber teriminin İslam kaynaklarındaki karşılıkları nebi<sup>28</sup> ve resul olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>29</sup> Cürçânî'ye (ö. 816/1413) göre nebi kelimesinin türetildiği kök ile ilgili üç ayrı görüş bulunmaktadır.<sup>30</sup>

Birinci görüşe göre kelime, hemzeli olarak “neb” veya “nübû” kökünden türemiş olup, “haber vermek” ve “ortaya çıkmak” anlamlarını taşımaktadır. Bu yaklaşıma göre nebi, Allah'tan haber getiren, yani vahiy aracılığıyla ilahi bilgiyi insanlara aktaran kimsedir. İkinci görüş ise kelimenin hemzesiz bir kökten türediğini savunmakta ve “nebve” ile “nebâve” köklerinden hareketle kelimenin “yükseklik” veya “yüksek makam” anlamlarını taşıdığını ileri sürmektedir. Bu yaklaşıma göre nebi, manevi bakımdan yüce bir konuma sahip, Allah katında

<sup>26</sup> Bakara 2/30.

<sup>27</sup> Nisâ 4/136.

<sup>28</sup> Kur'anda peygamber için kullanılan temel terimlerden biri 'Nebî'dir. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemü-l-müfrehes li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire: Dârü'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1364).

<sup>29</sup> Hayrettin Karaman, *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), 1/19.

<sup>30</sup> Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf el-Hanefî Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf* (Beyrut: Dâr-İlmiyyah, 1998), 241.

seçkin bir kimseyi ifade etmektedir.<sup>31</sup> Üçüncü görüş ise nebî kelimesinin “yol” anlamına geldiğini savunur. Bu yaklaşıma göre kelime, insanlara doğru yolu gösteren, onları hakka ulaştıran rehber anlamında kullanılmıştır. Dolayısıyla nebî, yalnızca haber getiren ya da yüce bir makama sahip olan kişi değil, aynı zamanda insanları ilahi yola sevk eden bir yol gösterici olarak kabul edilir.<sup>32</sup> Cüşemî, nebî kelimesinin hemzesiz kökten türediğini savunan ikinci görüşü benimsemektedir. Ona göre kelime, nebve veya nebâve kökünden türemiş olup, Hicaz lehçesinde “yüksek makam” anlamında kullanılmaktadır. Bu bağlamda nebî, Allah katında yüce bir konuma sahip olan, seçilmiş ve üstün niteliklere sahip bir kimseyi ifade eder.<sup>33</sup> Bu üç görüşü dikkate alarak bir tanım yapmak istediğimizde, “Allah’tan aldığı vahiyleri insanlara tebliğ eden, onları hak dine davet etmekle görevli ve bu görev dolayısıyla manevi bakımdan yüce bir makama sahip olan kimse” şeklinde bir tanım yapmak mümkündür.<sup>34</sup> Ancak bu tanım, vahyin nasıl iletildiği ve bu sürecin kim tarafından gerçekleştirildiği hususlarına açıklık getirmediği için eksik kabul edilmektedir. Zira nebîlik, sadece ilahi mesajı almak ve tebliğ etmekten ibaret olmayıp, bu mesajın melek aracılığıyla iletildiği, yani vahyin Cebrail gibi bir vasıta ile geldiği bir süreci de içerir. Dolayısıyla kapsamlı bir tanım yapılmak isteniyorsa, vahyin kaynağı, aracı ve alıcısı arasındaki ilişki de dikkate alınmalıdır. Cürcanî, Allah’ın mesajının iletim şekline dair bir ek yaparak, “Kendilerine bir melek aracılığıyla, kalplerine ilham edilen ya da sâlih rüyalarla yönlendirilen kimse” ifadesiyle nebi tanımındaki söz konusu eksikliği gidermektedir.<sup>35</sup>

Mürsil kökünden türeyen Resûl kelimesinin çoğulu olan rusûl terimi, “kendisine mesaj gönderilen” anlamında kullanılmaktadır.<sup>36</sup> Resûl, lügat anlamıyla “elçi” olarak tanımlanmış ve bazı ayetlerde hem melekler<sup>37</sup> hem de insan elçileri<sup>38</sup> için kullanılmıştır. Bu bağlamda, resul terimi yalnızca insanlara değil, Cebrâil ve diğer melekler gibi tüm varlıklara da atıfta bulunabilir. İstilah olarak resul, “İlahi risaleti tebliğ etmek üzere Allah tarafından gönderilen

---

<sup>31</sup> Salih Sabri Yavuz, *İslam Düşüncesinde Nübüvvet* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1995); Mustafa Sinanoğlu, *Peygamberlere İman* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018), 25-26.

<sup>32</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi’t-Tefsîr*, 4/2642.

<sup>33</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi’t-Tefsîr*, 1/976; Cemâlüddîn Muhammed İbn Manzûr, *Lisânu-l Arab* (Beyrut: Dâru-l İhyâ-i Tûras el-Arabî, 1999), 14/9.

<sup>34</sup> Sinanoğlu, *Peygamberlere İman*, 26.

<sup>35</sup> Ebü’l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Hanefî Cürcânî, *Kitâbu-t Te’rifât* (Beyrut: Mektebeh Lübnan, 1985), 358.

<sup>36</sup> İbn Manzûr, *Lisânu-l Arab*, 5/215.

<sup>37</sup> Bk. Et-Tekvîr 81/19, el-Hâkka 69/40, el-Ankebût 29/31, el-Mürselât 77/1. bk. Hûd 11/69, 77, 81; el-Ankebût 29/31, 33; el-Hâkka 69/40; el-Mürselât 77/1; et-Tekvîr 81/19.

<sup>38</sup> Yûsuf, 12/50.

kimse” anlamına gelmektedir.<sup>39</sup> Taftazânî (ö. 792/1390), bu terimi sadece nebîlere değil, aynı zamanda Resûllere yönelik bir tanım olarak genişleterek, “*Kendisine kitab indirilmiş veya kendinden önce gelen bazı hükümleri neshetmiş, yahut yeni bir şeriat verdiği kimsedir*” ifadesiyle Resûl tanımını daha kapsamlı hale getirmiştir.<sup>40</sup> İki görüşün ışığında, resul tanımı; Cebrâil aracılığıyla<sup>41</sup> vahiy olarak ilahi tebliğ görevini üstlenen, yeni bir şeriat getiren ya da mevcut şeriat hükümlerini yeniden ihya ederek insanlara ileten peygamber olarak yapılmaktadır.<sup>42</sup>

Nebî ve Resûl terimlerinin anlamları arasındaki benzerlik ve farklılıklar, özellikle Hac suresinde geçen, “Senden önce hiçbir resûl ve nebî göndermedik ki, o bir temenni de bulunduğu şeytan ile de onun arzularına bir şeyler katmaya kalkışmasın”<sup>43</sup> ifadesi ışığında, alimler arasında kapsamlı bir tartışma konusu olmuştur. Bu ayet-i kerimede, resûl ve nebî terimleri yan yana zikredilmiş ve “vav” atıf harfi ile birbirine bağlanmıştır. Bu durum, ayette farklı anlamlara sahip iki kavrama atıfta bulunulduğunu göstermektedir.<sup>44</sup> Eğer bu terimler eş anlamlı olsaydı, Kur’an’da nebî ve resûl ifadelerinin yer alması gereksiz bir tekrar olurdu.<sup>45</sup> Fahreddin er-Razi, ayet-i kerimede yer alan “vav” bağlacının genelden özele yönelik bir atıf işlevi gördüğünü ifade etmektedir.<sup>46</sup> Dolayısıyla her resul aynı zamanda bir nebidir, ancak her nebi mutlaka bir resul değildir.

Cüşemi, er-Razi’nin görüşlerini değerlendirerek, ilgili ayette nebi ve resûl kavramlarının yan yana zikredilmesinin nedenini faydalarının farklı olması olarak açıklamaktadır. Bu bağlamda, resul Allah’ın elçisi anlamını taşıırken, nebi daha çok yücelik makamını ifade etmektedir. Dolayısıyla bir peygamber hem Allah’ın elçisi hem de yüksek makama sahip bir figür olarak iki ayrı niteliğe sahiptir.<sup>47</sup> Cüşemi, bu ayetin tefsirinde her resûl ve nebinin vahiy almasının ve mucize göstermesinin zorunlu olduğunu belirtmiştir.<sup>48</sup> Bu bağlamda, resul ile nebi arasında herhangi bir fark bulunmadığı; her birinin ilâhi vahiy alıp tebliğ etmekle görevlendirilmiş kimseler olduğu ifade edilmiştir. Cüşemi’ye göre Allah, A’raf Suresi’nin 94. ayetinde, Enfâl Suresi’nin 64. ayetinde ve Mâide Suresi’nin 41. ayetinde Hz.

<sup>39</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi’t-Tefsîr*, 1/478; Cürcânî, *Kitâbu-t Te’rifât*, 115.

<sup>40</sup> Sa’düddîn Mes’ûd b. Ömer et-Teftâzânî Teftâzânî, *Şerhu’l-makâsîd* (Beyrut: Âlam’u-l Kutub, 1998), 5/11.

<sup>41</sup> Cürcânî, *Kitâbu-t Te’rifât*, 258.

<sup>42</sup> Şerafettin Gölcük, Süleyman Toprak, *Kelam* (Konya: Tekin Kitabevi, 2016), 302.

<sup>43</sup> Âli İmran, 3/742.

<sup>44</sup> Fahrüddîn Muhammed b. Ömer Râzî, *Mefatih’u-Gayb* (Beyrut: Dâr’u-l Fikr, 1981), 23/50.

<sup>45</sup> Selçuk Gezgin, “Zemahşerî’nin Nübüvvet Anlayışı” (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020), 18.

<sup>46</sup> Râzî, *Mefatih’u-Gayb*, 23/50.

<sup>47</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi’t-Tefsîr*, 7/4989.

<sup>48</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi’t-Tefsîr*, 7/4989.

Peygamber'e hem nebî hem de resûl kavramlarıyla hitap etmiştir. Bu durum, Peygamber'in tek bir kişi olmasına rağmen iki farklı kavramla ifade edildiğini göstermektedir.<sup>49</sup>

Râzi ve Cüşemî'nin bu ayete dair yorumları arasında karşılaştırma yapılacak olursa, Cüşemî'nin açıklamasının daha güçlü bir yorumsal zemin sunduğu söylenebilir. Bunun nedeni, Cüşemî'nin yaklaşımında nebi ve resulun birlikte zikredilmesinin gerekçesine ve Hz. Peygamber'in hem nebi hem de resul olarak anılmasına dair detaylı açıklamalara yer verilmesidir. Cüşemî, Hz. Peygamber'in hem nebi hem de resul unvanlarıyla anılmasını, onun ilahi tebliğ misyonuna bir vurgu olarak değerlendirir ve bu iki sıfatın aynı kişide birleştiğini ifade eder. Bu yaklaşım, nebi ve resûl kavramlarının birbirini dışlamadığına, aksine bir peygamberde birlikte bulunabileceğine işaret etmektedir.

Kâdî Abdülcebbar, Hac Suresi 52. ayette geçen resul ve nebi kavramlarına ilişkin yorumunda, bu ayrımı anlamlandırmak için şu benzetmeyi kullanır: “Allah Teâlâ, meyveler arasında nar ve hurmayı özellikle zikretmiştir; ancak bu, onların meyve sayılmadığı anlamına gelmez. Aynı şekilde, nebî ve resûl isim olarak farklılık gösterse de yapılan görev yani eylem tür bakımından aynıdır.”<sup>50</sup> Bu açıklamayla Abdülcebbar, her iki kavramın özünde aynı peygamberlik görevine işaret ettiğini, farklı adlandırmaların görev türünden ziyade isimlendirme düzeyinde bir ayrım taşıdığını vurgulamaktadır.

## 2. Nübüvvetin İmkânı

İnsan, akıl rehberliğinde çeşitli tercihlerde bulunabilme becerisine sahip bir varlık olarak konumlandırılmıştır. Akıl, insana olayları derinlemesine analiz etme, neden-sonuç ilişkileri kurma ve yapılan değerlendirmelerin muhtemel sonuçlarını öngörebilme kapasitesi kazandıran temel bir yetidir. Nihayetinde, Cüşemî'ye göre insanın önünde, Allah'a itaat etmek ve günahkârlıktan sakınmak olmak üzere iki temel tercih bulunmaktadır.<sup>51</sup> Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de, “De ki: Gerçek, Rabbinizden gelendir. Artık dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin” buyrulurken, inanç konusunda insanın irade ve tercih özgürlüğüne sahip olduğu açıkça ifade edilmiştir.<sup>52</sup> Bununla birlikte Cüşemî, bu ayeti tahyîr değil, tehdit anlamında tefsir etmiştir. Daha açık bir ifade ile hakikat, ilahi vahiy aracılığıyla açık bir biçimde ortaya konmuştur. Bu gerçeğe uygun yaşayan kimse kurtuluşa ererken, onu görmezden gelen ya da ihlâl eden kimse ise nihayetinde hüsrana uğrar.<sup>53</sup> Bu nedenle, insanlara lütuf ve maslahat sağlamak, onlara itaat

<sup>49</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*, 7/4989.

<sup>50</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, ed. Dr. Abdulkerim Osman (Kahire: Mektebe Wehb, 1996), 568.

<sup>51</sup> Cüşemî, *'Uyûnu'l-mesâil fi'l-uşûl*, 157.

<sup>52</sup> Âli İmrân, 3/551.

<sup>53</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*, 6/4401.

etmeyi öğretmek ve günahlardan sakınmalarını sağlamak amacıyla peygamberler göndermek vacip olmuştur.<sup>54</sup>

Mutezile âlimleri, peygamberlerin gönderilme sebebi üzerine üç temel görüş ortaya koymuşlardır. Birinci görüşe göre, peygamberlerin görevi insanlara sevap kazandırma imkânı sunmaktır; ilahi rehberlik sayesinde bireyler dini ve toplumsal sorumluluklarını daha iyi anlayarak yerine getirebilir ve böylece sevaplarını artırabilirler. İkinci görüş, Ebû Ali'ye (ö.303/ 916) aittir ve peygamberlerin insanları ilahi emirler hususunda uyarmak ve bu emirleri ihlal ettiklerinde karşılaşılabilecek cezalara karşı ikaz etmek amacıyla gönderildiğini savunur. Üçüncü görüş ise Ebû'l-Kâsım tarafından dile getirilmiş olup, peygamberlerin görevinin toplumsal düzeyde iyiliği emretmek ve kötülükten sakındırmak ilkesini tesis etmek olduğunu vurgular.<sup>55</sup>

İlet varlığı nedeniyle, Allah'ın peygamber göndermesi zorunludur. Cüşemî'ye göre, eğer Allah peygamber gönderme aracılığıyla lütuf ve rahmet sunacağına dair bilgiye sahipse, bu durumda peygamberleri göndermesi vacip olur.<sup>56</sup> Eğer peygamber göndermek, insanların yaratılış gayelerine ulaşmasına vesile olacaksa, Allah'ın bu fiili gerçekleştirmesi hikmetinin bir gereğidir. Kâdi Abdülcabbar, lütufun insanın farz olan Allah'ın emirlerine itaati tercih edip yasaklanan kötü fiillerden kaçınması anlamında olduğunu söylemektedir.<sup>57</sup> Peygamberlerin varlığıyla ortaya çıkan ilahî lütuf, insanın hem dünyevi hem de uhrevi varlığını etkileyen iki temel seçenek arasında bilinçli tercih yapabilmesini mümkün kılar.

İsrâ Suresi'nde geçen “Biz bir resûl göndermedikçe azap edecek değiliz”<sup>58</sup> ifadesi, Allah'ın adalet ve rahmet ilkelerinin bir yansıması olarak değerlendirilmektedir. Et-tehzîb fi't-Tefsîr adlı eserinde Cüşemî, bu ayetin iki önemli açıklamasını yapar: Birincisi, peygamber gönderilmeden ne dünyada ne de ahirette azabın uygulanamayacağıdır; zira böyle bir durumda Allah zulmeder sayılır.<sup>59</sup> Bu bağlamda, ayet, peygamber gönderilmeden hiçbir bireyin dünya veya ahiret hayatında azaba uğratılmayacağını vurgular; aksi takdirde Allah'ın adaletine gölge düşeceği ve bunun bir zulüm olarak addedileceği ifade edilmektedir.

İkinci açıklamada ise, “Burada, varlığı inkâr edilemeyen bir lütuf bulunmaktadır”<sup>60</sup> denilmektedir. Bu lütuf, peygamberlerin gönderilmesiyle insanlara ahlaki ve dini

<sup>54</sup> Cüşemî, *‘Uyûnu'l-mesâil fi'l-uşûl*, 157.

<sup>55</sup> Cüşemî, *‘Uyûnu'l-mesâil fi'l-uşûl*, 157-158.

<sup>56</sup> Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim Cüşemî, *Tahkîmu'l-'uqûl fi'l-usul*, ed. 'Abdusselâm b 'Abbâs el-Vecîh (San'â: Muessesetu'l-İmam Zeyd b. 'Alî, ts.), 191.

<sup>57</sup> Kâdi Abdülcabbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 519.

<sup>58</sup> İsrâ Suresi, 17/15.

<sup>59</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*, 6/4172.

<sup>60</sup> Hakim el-Cüşemi, *et-Tehzîb fit Tefsîr*, 6/4172

yükümlülüklerin açıkça iletilme imkânının sunulmasıdır. Böylece, ilahi lütuf insanı rehberlik ile donatarak ahlaki sorumluluklarını daha belirgin hale getirir ve ilahi adaletin tam anlamıyla tecelli etmesini mümkün kılar.

### 3. Harikulade Durumlar Olaylar veya Fiiller

“İnsanın kudretini aşan olaylar”<sup>61</sup> konusu, kelâm âlimleri arasında oldukça dikkat çekici bir tartışma alanı olmuştur. Kelâmcılar, olağanüstü olayların yalnızca Allah’ın peygamberleri hakkında gerçekleşebileceği konusunda görüş birliği içindedirler. Bu olayların gerçekleşmesinin temel amacı ise, söz konusu harikulade durumların, iletilen mesajın Allah’tan geldiğinin ve hakikat olduğunun bir delili olarak kabul edilmesidir. Buna mukabil, nebi veya resul olmayan kimseler hakkında meydana gelen harikulade durumlar, kelâm literatüründe müstakil tartışmaların konusu olmuştur. Bu bağlamda, ehl-i sünnet, nebi olmayan kimselerde de belirli şartlar, sınırlar ve dereceler çerçevesinde harikulade fiillerin zuhur edebileceğini kabul etmektedir. Bu tür olağanüstü haller, genellikle keramet, istidrâc<sup>62</sup> veya maûnet gibi kavramlarla açıklanmıştır<sup>63</sup>

Cüşemî, hârikulâde olaylarının yalnızca peygamberlere mahsus olduğunu vurgulamakta ve bu konuda peygamber dışındaki kimselerde harikulade vakıaların meydana gelebileceğini savunan farklı görüşleri zikretmektedir. Sözelimi İmâmiyye mezhebi, bu tür olayların imamlarda ortaya çıktığını kabul eder ve vukuunun zorunlu olduğunu ileri sürer. Bazı gruplar, hüccet statüsündeki kimselerin istedikleri zaman harikulâde fiiller gerçekleştirebileceğini savunur. Haşeviyye ekolü ise, belirli bir fazilet seviyesine ulaşmış sâlih kişilerde bu tür olağanüstü hallerin mümkün olduğunu kabul etmekle birlikte, bunların mucize değil, kerâmet olarak adlandırılması gerektiğini belirtir. Buna karşılık bazı fırkalar, sihirbaz, yalancı ve kâhinlerde de harikulâde olayların meydana gelebileceğini iddia etmektedir.<sup>64</sup>

<sup>61</sup> Sözlükte “delmek, yırtmak; aşmak” mânalarına gelen **hârik** kelimesinden sıfat olan **hârik** ile “alışılmış olan şey” anlamındaki **âdet** kelimesinden meydana gelen bir tamlama olup “alışılmışı ve normal telakkî edileni aşan, olağan üstü” mânasına gelir. Bk. İslam Ansiklopedisi, ‘Hârikulâde’, Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, “İrk”, Mektebe Nazar Mustafa al-Baz, 1/193

<sup>62</sup> Kâfir veya fâsik kimseler aracılığıyla meydana gelen olağanüstü haller, İslâm düşüncesinde “istidrâc” (الاستدراج) olarak tanımlanır. Bkz. Tehânevî, *Keşşâfî Istilâhâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, thk. Alî Dahrouj, Mektebeh Nâşirûn, Lubnan, 1. Baskı, 1996 1/149. Ne var ki Hâkim el-Cüşemî, istidrâcın vuku bulamayacağını savunmuştur. Zira ona göre istidrâc, kötü (münker) bir durumdur ve Allah Teâlâ’nın böyle bir şeye izin vermesi düşünülemez. Bkz. Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzib fi't-Tefsir*, 4/2796. Söz konusu yaklaşım, Mu‘tezile ekolüne mensup âlimlerden Ebû'l-Kâsım, Kâdî Abdülcebbar ve İbn Hazm tarafından savunulmuştur. Bkz. Halil İbrahim Bulut, *İbn Hazm’ın Mûcize Anlayışı*, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kader 21/1 Haziran 2023, s 116-140.

<sup>63</sup> Seyyid eş-Şerîf el-Cürânî el-Hanefî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8/249.

<sup>64</sup> Cüşemî, *Uyûnu'l-mesâil fi'l-uşûl*, 160; Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhid ve'l-Adl*, ed. Mustafa Hilmi - Ebû'l Vefa (Dârü'l-Mısriyye, ts.), 15/ 217.

Mu‘tezile ekolüne göre, yukarıda zikredilen tüm görüşler içerisinde sadece peygamberlere izafe edilen hârikulâde olaylar aklî ve şer‘î delillerle kabul edilebilir. Bu noktada Cüşemî, nebî dışındaki kimselerde hârikulâde olayların vukuunu şiddetle reddetmektedir. Zira ona göre bu tür olayların başkalarında da meydana gelmesi, peygamberlerin inşa ettiği iman sisteminin sarsılmasına yol açar. Çünkü peygamber dışındaki kimselerde hârikulâde olayların sürekli şekilde vuku bulması, nübüvvet alâmetlerini düşünme gerekliliğini ortadan kaldırır. Oysa mu‘cize, hakikati tebliğ eden peygamberi diğer insanlardan farklı kılan bir vasıftır. Eğer hârikulâde fiiller sıradan kimselerde kolaylıkla gerçekleşebilecek türden eylemler olsaydı nübüvvetin delil sistematığı zeminini kaybetmiş olurdu.<sup>65</sup> Cüşemî’nin, *et-Tehzîb fi’t-Tefsîr* adlı tefsir eserinde de hârikulâde olaylarının yalnızca peygamberlere mahsus olduğu belirtilmiş olup bu tür vakialara başka hiçbir kimse hakkında yer verilmemektedir. Konunun detaylı açıklaması ise bir sonraki bölümde ele alınacaktır.

Cüşemî, mucizenin ibane ve tahsis niteliklerine sahip olması gerektiğini savunmaktadır.<sup>66</sup> Cüşemî’ye göre bu iki vasıf, nebî dışındaki kimselerde hârikulâde olayların vukuunu reddetmeye yönelik temel ilkelerdir. Her ne kadar Cüşemî, *ibâne* ve *tahsis* kavramlarına dair kapsamlı bir açıklama yapmamış olsa da Mu‘tezilî geleneğe ait birincil kaynaklarda bu iki terime sıkça rastlanmaktadır. Bu bağlamda Kâdî ‘Abdülcebbar’ın *el-Muğnî fi ebvâbi’t-tevhîd ve’l-‘adl* adlı eseri ile Takiyyüddîn Muhtâr b. Maḥmûd el-‘Ucâlî en-Necrânî’nin *el-Kâmil fi’l-istikâ fîmâ belâğânâ min kelâmi’l-kudemâ* adlı eseri, *ibâne* ve *tahşîş* kavramlarının yer aldığı önemli metinler arasında zikredilmektedir. Aynı zamanda Kevser Bektaş da “*Mu‘tezile Kelâmında Kerâmet*” başlıklı yüksek lisans tezinde bu iki kavramı merkeze alan bir inceleme yapmış olup çalışmasının ana eksenini *ibâne* ve *tahşîş* kavramları oluşturmaktadır.

İbâne kavramı literatürde üç farklı şekilde ele alınmıştır. Birincisi, mucizenin zuhurunun zorunlu bir delil olmasıdır. Kâdî Abdülcebbar’a göre, nübüvvetin varlığını göstermek için mucizenin ortaya çıkması vaciptir.<sup>67</sup> Benzer şekilde, Necrânî’nin belirttiği gibi mucizenin zuhurunda herhangi bir problem yaşanmaz ve nübüvvet ortaya çıkarsa, mucizenin zuhurü zorunludur. İkincisi, mucizenin yokluğunun medlûlün (nübüvvetin) yokluğunu

<sup>65</sup> Cüşemî, *Tahkîmu’l-‘uḳûl fi’l-usul*, 196.

<sup>66</sup> Cüşemî, *‘Uyûnu’l-mesâil fi’l-uşûl*, 160.

<sup>67</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî fi Ebvâbi’t-Tevhid ve’l-Adl*, 15/217.

gerektiren bir delil olmasıdır.<sup>68</sup> Harikulade olayların ortaya çıkması, nübüvvet iddiasında bulunan kişinin doğruluğunu gösterir; mucizenin bulunmaması ise bu kişinin yalancı olduğunu ortaya koyar. Mucizenin yokluğu bu yalancılığa delalet etmeseydi, herhangi bir kişinin peygamber olmadığına hükmedilemezdi.<sup>69</sup> Üçüncüsü ise temyiz kavramıdır; bu, mucizenin peygamberi diğer insanlardan ayıran bir delil olmasıdır.<sup>70</sup> İbâne yoluyla işaret eden delil her durumda aynı olguya işaret eder ve harikulade olayların temel işlevi, zuhur ettiği kişiyi diğerlerinden ayırmaktır. Bu olağanüstü fiilin nihai amacı temyizdir; yani kişinin başkalarından ayrılmasıdır. Kâdi Abdülcebbar mufârahat terimini kullanırken, Necranî temyiz kavramını tercih etmiştir; ancak iki terim arasında esasen bir fark bulunmamaktadır.

### 3.1. Cüşemî'nin Mucize Anlayışı

Mucize, literatürde peygamberlerin ilahi bir misyonla gönderildiklerini ispat eden olağanüstü olaylar olarak ele alınır. Bu kavram, İslam düşüncesinde âyet, mu'cize terimleriyle ifade edilir. Mucizeler, peygamberlerin iddialarını desteklemek amacıyla Allah'ın müdahalesiyle meydana gelir ve onların ilahi mesajlarının doğruluğunu tasdik eden bir delil olarak görülür.

Mucize kelimesi ise, a-c-z kökünden türetilmiş bir kelime olup güçsüz kılan harika olay anlamına gelmiştir. Kalam düşüncesi içerisinde mucize konusunda her ne kadar farklı yaklaşımlar bulunsa da genel kabul gören tanıma göre “*Nübüvvet iddiasında bulunan kişinin münkirlere meydan okuduğu bir bağlamda, tabiat kanunlarına aykırı olarak ortaya çıkan ve muhataplarını, benzerini meydana getirmekten aciz bırakan ilahi bir fiildir*” şeklinde tarif edilmiştir.<sup>71</sup>

Cüşemî'nin eserlerinde mucizeye dair açık ve sistematik bir tanım bulunmamaktadır. Ancak ifadelerinden yola çıkarak, bir olayın mucize olarak kabul edilebilmesi için üç temel şartın var olması gerektiğini savunduğu anlaşılmaktadır. Birincisi, kulların söz konusu olayın mahiyeti veya niteliği gereği benzerini ortaya koyamamasıdır. İkincisi, olayın harikulâde yani alışılmışın dışında olmasıdır. Üçüncüsü ise, olayın İslâm'ın tebliğ faaliyetleriyle bağlantılı bir şekilde gerçekleşmesidir.<sup>72</sup>

<sup>68</sup> Takıyyüddîn Muhtâr b. Mahmûd el-Ucâlî en-Necrânî el-Mu'tezilî Necrânî, *el-Kâmil fi'l-istiskâ fîmâ belâganâ min kelâmi'l-kudemâ*, ed. Doktor Sayyid Muhammed eş-Şâhid (Kahire: Vizâretü'l Evkâf, 1999), 355.

<sup>69</sup> Necrânî, *el-Kâmil fi'l-istiskâ fîmâ belâganâ min kelâmi'l-kudemâ*, 356.

<sup>70</sup> Necrânî, *el-Kâmil fi'l-istiskâ fîmâ belâganâ min kelâmi'l-kudemâ*, 356.

<sup>71</sup> Tefâtânî, *Şerhu'l-makâsîd*, 5/11.

<sup>72</sup> Cüşemî, *Uyûnu'l-mesâil fi'l-uşûl*, 159.

Cüşemî, mu‘cizenin benzerinin ortaya konulmasındaki acziyetin sadece insanlara mahsus olmadığını, diğer varlıklar için de geçerli olduğunu vurgulamaktadır. Bu bağlamda, Hz. Âdem’e, Allah tarafından esmânın öğretilmesi<sup>73</sup> ve ardından bu isimlerin meleklerle bildirilmesi olayını delil olarak sunmaktadır. Cüşemî’ye göre, bu hadisede, meleklerin bu fiili gerçekleştirme kapasitesinin tamamen dışında olmaları nedeniyle bu olay bir mucize olarak değerlendirilmiştir.<sup>74</sup> “*Seni tenzih ederiz! Bize öğrettiğinden başka hiçbir bilgimiz yoktur.*”<sup>75</sup> ayetinde, Cüşemî, meleklerin ifade ettikleri sözlerin, onların bu hususta sahip oldukları yetersizliğin bir yansıması olduğunu belirtmektedir.<sup>76</sup> Bu durum meleklerin, Allah’ın Hz. Âdem’e öğrettiği bilgiye ulaşabilme ve benzerini icra edebilme kapasitesinden yoksun olmaları anlamına gelmektedir.

Bu bağlamda Peygamberin, kendi cinsinden olmayan bir varlığa peygamber olarak gönderilmesinin caiz olup olmadığı konusu da tartışılan bir başka konudur. Bu bağlamda, Cüşemî, Hz. Muhammed’in cinlere peygamber olarak gönderilmesinin câiz olduğunu belirtmekte, Hz. Âdem’in de melekler için peygamber olarak gönderilebileceğini ifade etmektedir. Ayrıca, bir peygamberin kendi cinsi dışındaki varlıklara da peygamberlik yapabileceğini vurgulanmaktadır. Örneğin, Hz. Âdem’in melekler’e ya da Hz. İbrâhîm’in, Hz. Lût’a peygamberlik yapması ve aynı zamanda Hz. Lût’un da diğer kişilere peygamberlik yapması mümkündür. Zira bunlar her iki taraf için maslahat doğurur.<sup>77</sup>

Bir olayın mucize olarak kabul edilebilmesi için öne çıkan ikinci şart ise, *tebliğ* ile ilişkilendirilmiş olmasıdır. Bu şart, peygamberler dışında kalan kişilere ait olan hârikulâde olayları mucizeden ayırır. Benzer şekilde irhas da bu şart temelinde mucizeden ayrıştırılmıştır.

### 3.2. Cüşemî’nin İrhas Anlayışı

İrhas kavramı, Mutezile ekolü içinde hâlâ tartışmalı bir konu olmakla birlikte, Cüşemî, Kur’ân’da geçen bazı ayetleri irhâs kapsamında değerlendirmek yerine, bunları doğrudan *nübüvvetin başlangıcı* olarak yorumlamayı tercih etmektedir.

<sup>73</sup> İbn Abbas, Mücahid ve müfessirlerin çoğunluğuna göre, ayette zikredilen ‘isimler’ ifadesi, dünya ve ahirete dair her türlü bilgi ve varlığı kapsamaktadır. Buna da, meyve ve ağaç türlerinin, yiyeceklerin, içeceklerin ve bunların fayda ve zararlarına ilişkin bilgiler de dahildir. Bu bağlamda, ‘isimler’ kategorisine dilin de dahil olup olmadığı sorusuna Ebû âli olumlu cevap vermiştir. Detay için bkz. Cüşemî, *et-Tehzîb fi’t-Tefsîr*, 1/318.

<sup>74</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi’t-Tefsîr*, 1/319.

<sup>75</sup> Bakara Suresi, 2/32.

<sup>76</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi’t-Tefsîr*, 1/323.

<sup>77</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi’t-Tefsîr*, 1/325.

### 3.2.1. Hz. İsa'nın İrhası Meselesi

Örneğin, Kur'an'da geçen ve alimlerce irhasa delil olarak gösterilen ayette, Hz. İsa ile ilgili olarak şu şekilde buyurulmaktadır;

“Ey Hârûn'un kız kardeşi! Baban kötü bir adam, annen de iffetsiz değildi. Bunun üzerine Meryem çocuğu işaret etti. 'Beşikteki bir çocukla nasıl konuşuruz?' dediler. Cevabı çocuk verdi, 'Ben Allah'ın kuluyum; O bana kitap verdi ve beni kutlu ve bereketli kıldı; yaşadığım sürece bana namazı, zekâtı ve anneme saygılı olmayı emretti; beni zorba ve isyankâr yapmadı”<sup>78</sup>

Bu âyet-i kerîme hakkında üç farklı görüş bulunmaktadır; *Birinci* görüşe göre, bu âyet Hz. İsa'nın irhasına delildir. Zira bir peygamberin aklı kemale sahip olması gerekirken, genelde bir bebek aklı kemale sahip değildir. Eğer o dönemde Hz. İsa'ya aklı kemal verilmişse, bu durum mucize olarak kabul edilebilir. Ancak bu mucize Hz. İsa'ya nispet edilir ve O, bebek olduğu için şariat hükümlerini tebliğ görevini üstlenmezse o zaman mucize olarak kabul edilmez. Çünkü her tebliğin, akabinde mucize ile desteklenmesi gerekir. Bu sebeple Râzi, bu olayı irhas olarak nitelendirmeyi tercih etmiştir.<sup>79</sup> *İkinci* görüşe göre ise, bu ayet Hz. Zekeriyya'ya ait bir mucizeye işaret etmiştir ya da Hz. Meryem'in kerametidir.<sup>80</sup> Bu görüşe sahip kişilere göre, Hz. Meryem İsrailoğulları tarafından küçümsendiğinde, Hz. Zekeriya gelip Hz. İsa'ya, “Allah sana böyle bir emir veriyse, delilinle konuş” demiştir. *Üçüncü* görüşe göre ise, bu ayetteki olay, Hz. İsa'ya ait bir mucizedir. Cüşemi bu meselede son görüşü benimsemiştir. Cüşemî'ye göre, Hz. İsa'nın kendisine kitap verildiğini ve Allah tarafından peygamber olarak seçildiğini ifade etmesi, *irhâs* kavramını kabul etmemek için yeterli bir delil olarak değerlendirilebilir.<sup>81</sup> Ayrıca, Cüşemî, Râzi'ye bir cevap olarak, Hz. İsa'nın konuştuğu zaman peygamberlik görevi olarak insanlara namaz ve oruç ibadetlerini yerine getirme sorumluluğunu açıkladığını belirtmiştir.<sup>82</sup> Hz. İsa'nın söz konusu ifadeleri, Hz. İsa'nın peygamberlik görevine küçük yaşlardan<sup>83</sup> itibaren başladığını ölene kadar devam ettiğini göstermektedir.<sup>84</sup>

<sup>78</sup> Meryem Suresi, 19/28-32.

<sup>79</sup> Râzî, *Mefatih'u-Gayb*, 21/215.

<sup>80</sup> Bu görüş Ebû Alî ve Ebû Hâşim el-Cübbâî'ya aittir. Bkz. Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsir*, 2/1169.

<sup>81</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsir*, 6/4552.

<sup>82</sup> Meryem Süresi, 19/31.

<sup>83</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsir*, 6/4551.

<sup>84</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsir*, 2/1168.

### 3.2.2. Hz. Mûsa'nın İrhası Meselesi

Ayrıca Hz. Musa da bebeklik döneminden itibaren Kur'an'da yer alan pek çok özel durum yaşamıştır.

*“Mûsâ'nın annesine, 'Onu emzir, başına bir şey gelmesinden endişe ettiğinde onu nehre bırak. Korkup kaygılanma. Biz onu sana geri döndüreceğiz ve onu peygamberlerden biri yapacağız' diye vahyettik. Nitekim firavun ailesi onu bulup aldı. Ama sonunda o kendileri için bir düşman ve tasa sebebi olacaktı. Şüphesiz Firavun, Hâmân ve askerleri yanlış yoldalardı. Firavun'un karısı, 'O, senin ve benim göz aydınlığımız, muradımız olsun. Onu öldürmeyin, belki bize faydası dokunur veya onu evlât ediniriz' demiştir.”<sup>85</sup>*

Ancak Cüşemî'ye göre bu olağanüstü olaylar, irhas olarak kabul edilemez. Aksine, bu olaylar, Hz. Musa'nın peygamberlik görevinin başlangıcını işaret eden ilahi bir müdahale olarak değerlendirilebilir.<sup>86</sup> İrhasın yokluğu durumunda ise akla şu soru gelmektedir: Peki, akli tam olarak olgunlaşmamış ya da eksik bir durumda olan biri- bir bebek peygamberlik görevine başlayabilir mi? Cüşemi, bu soruya şu şekilde cevap vermektedir: *“Bir peygamber, bebeklik döneminde olmasına rağmen aklını tam anlamıyla kullanabilmektedir.”* Bir bebeğin aklının yetkinlik kazanması, beşeri bir ihtimal değil, Allah'ın yaratmasıyla meydana gelen ilahi bir durumdur. Dolayısıyla Allah, bir peygamberin aklını bu şekilde yaratmayı murat etmişse, bunun önünde hiçbir engel yoktur. Cüşemi, bu açıklamasını şu şekilde tamamlar: *“Bir bebekte aklın tam anlamıyla olması, Allah için mümkün olan bir durumdur. Çünkü akıl, yalnızca Allah'ın iradesiyle yaratılan zorunlu bir ilimdir.”<sup>87</sup>* Burada zorunlu ilim kavramı, aklın doğrudan ve aracısız bir şekilde varlık bulması anlamında kullanılmıştır. Yani akıl, Allah'ın iradesiyle zorunlu olarak meydana gelen bir olgu olarak tanımlanmıştır. Cüşemi'nin yaklaşımı, peygamberlerin aklî yetkinliklerinin, Allah'ın iradesiyle doğrudan yaratıldığı fikrini temel alır. Ona göre, bir peygamberin bebeklik döneminde bile aklî kemale ulaşması, ilahi kudretin bir tecellisi olup bu durumda herhangi bir imkânsızlık veya tutarsızlık söz konusu değildir.

### 3.3. Cüşemî'nin Kerâmet Anlayışı

Kerâmet, nebi dışındaki kimselerde meydana gelen hârikulâde türünden fiillere verilen isimdir ve genellikle *evliya* ile ilişkilendirilir. Cüşemî, velî kavramını sözlük anlamıyla *“yardım eden, destekleyen ve bir kavmi yöneten kimse”* şeklinde tanımlamaktadır.<sup>88</sup> İstilahî anlamda velî

<sup>85</sup> Kasas Süresi 28/7-13.

<sup>86</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*, 1/5474.

<sup>87</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*, 2/1169.

<sup>88</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*, 5/3390.

kavramı, çeşitli müfessirler tarafından farklı şekillerde açıklanmıştır. İbn ‘Abbâs ve Sa‘îd b. Cübeyr’e göre velî, Allah Teâlâ’nın hayırlı amelleri sebebiyle övdüğü kimsedir. İbn Zeyd, bu kavramı Allah’a iman eden ve takvâ sahibi bireyler olarak tanımlarken, Ebû Müslim ise velîyi Allah’a itaat eden ve hayatını kulluk bilinciyle sürdüren kişi olarak değerlendirir. Aşamm’a göre ise velî, Allah tarafından hüccet ve delille desteklenen, hakkı ayakta tutan ve insanları hakka davet eden kişidir.<sup>89</sup>

Kerametın terim olarak tanımını ise Allah’ın sâlih, takvâ sahibi, velî kullarından zuhur eden olağanüstü hâl şeklinde ifade edilebilir.<sup>90</sup> Gazzâlî (ö. 505/1111), kerâmet ile mucize arasındaki farkı daha belirgin hâle getirmek üzere, ilâhî kudretin bir göstergesi olan "*tahaddî*" unsurunu ayırt edici bir kriter olarak kullanmıştır.<sup>91</sup>

*et-Tehzîb fi’l-Tefsîr* adlı tefsirinde Cüşemî, mucizenin varlığını yalnızca nebiler için kabul etmekte, nebi olmayan kimselere harikulade olaylar izafe eden herhangi bir görüşe yer vermemektedir. Hatta harikulade olayların nebi dışındaki kimselerde zuhur ettiğini ima eden bazı ayetlere dair farklı bir tefsir ve yorum getirmektedir. Aşağıda nebi olmayan şahıslara olağanüstü olayların isnadı yapıldığı düşünülen bazı ayetler ile Cüşemî’nin bu ayetlere yönelik reddiyeci yaklaşımı yer almaktadır.

### 3.3.1. Hz. Meryem’in Kerâmeti Meselesi

Hz. Zekeriyâ’nın, Hz. Meryem’in yanında sofraya bulmasından bahseden ayet, Allah’ın velileri için kerametın varlığına dair en temel delillerden biri olarak kabul edilmektedir. Burada söz konusu olan velî Hz. Meryem’dir. Hz. Meryem, Hz. Zekeriyâ’nın gözetiminde bulunmakta ve başkalarının girmesi mümkün olmayan özel bir mekânda ikamet etmektedir. Ancak buna rağmen, her gün Hz. Meryem’in yanına bilinmeyen rızık bırakılmakta ve bu durum Hz. Zekeriyâ tarafından da müşahede edilmektedir. Kur’ân-ı Kerîm’de Hz. Zekeriyâ’nın, Meryem’e ulaşan rızık görünce “Ey Meryem, bu sana nereden geliyor?” şeklindeki ifadesi, söz konusu rızıkın geliş kaynağını bilmediğini ve bu durumun onun için de hayret verici olduğunu ortaya koymaktadır.<sup>92</sup> Cüşemî, bu olayın aslında Hz. Meryem’e izafe edilen bir keramet değil, Hz. Zekeriyâ’ya ait bir mucize olduğunu belirtmektedir. Ona göre, mucize başka kişilerin üzerinde zuhur etse dahi eğer o peygamber bu olay hakkında bilgi sahibi ise, bu mucize bilgi

<sup>89</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi’l-Tefsîr*, 5/3392.

<sup>90</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “Keramet (Kelâm)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002).

<sup>91</sup> Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî et-Tûsî Gazzâlî, *el-İktisâd fi’l-i’tikâd* (Malezya: Sekifeh Seffa el-İlmîyah, 2016), 352.

<sup>92</sup> Râzî, *Mefatih’u-Gayb*, 8/34; Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 8/315.

sahibi peygambere nispet edilir. Cüşemî'ye göre, Hz. Zekeriyâ'nın “*Ey Meryem! Bu sana nereden geliyor?*” şeklindeki sorusu, olayın mahiyetini gerçekten öğrenmek için değil, durumu tahkik etmek ve muhtemel yanlış anlamaları bertaraf etmek amacıyla sorulmuştur. Bu yaklaşım, Zekeriyâ'nın söz konusu hâdise hakkında zaten bilgi sahibi olduğunu ancak bu soruyu bir ihtiyat ve teyit aracı olarak yönelttiğini ortaya koymaktadır.<sup>93</sup>

### 3.3.2. Hz. Süleyman'ın Kerâmeti Meselesi

Hz. Süleyman, çevresindekilere Melike gelmeden önce tahtını kimin getirebileceğini sordu. Cinlerden bir ifrit bu görevi kısa sürede yapabileceğini söylerken, “kitaptan bir bilgiye sahip olan” biri, tahtı göz açıp kapayıncaya kadar getirebileceğini ifade etti. Süleyman tahtı yanında görünce bunun bir imtihan olduğunu belirtti ve şükretti. Buradaki “kitaptan bir bilgiye sahip olan” ifadesi, bu kişinin kimliği ve mahiyeti üzerine farklı yorumların yapılmasına yol açmıştır. Onun kim olduğu ve bu bilgiye nasıl sahip olduğu, klasik tefsirlerde geniş biçimde tartışılmıştır. Bu çerçevede iki temel görüş öne çıkmaktadır. Birinci görüşe göre, bu şahıs meleklerden biridir. Bazı yorumlara göre bu zat, Cebrâil (a.s.) olabileceği gibi, Allah tarafından bu görev için özel olarak görevlendirilmiş başka bir melek de olabilir. İkinci görüş ise bu şahsın beşer türünden biri olduğunu savunur. İbn Mes'ûd (ö.32/652-3), onun Hz. Hızır olduğunu ileri sürerken, İbn Abbâs (ö.68/687-88) bu kişinin Asîf b. Barhîyâ olduğunu belirtmiştir. Asîf, Hz. Süleyman'ın (a.s.) vezirlerinden biri olarak tanımlanmakta, Allah'ın ism-i a'zamını bilmesi ve bu isimle dua ettiğinde duasının kabul edilmesiyle tanınmaktadır. İbn Zeyd ise bu şahsın sadece sâlih bir kimse olduğunu ifade etmiştir. Bu farklı rivayetler göz önünde bulundurulduğunda, âlimler bu olayı keramete delil teşkil eden bir örnek olarak da değerlendirmişlerdir.<sup>94</sup>

Buna karşılık, Cüşemî, “*kitaptan bir bilgisi olan*” şahsın bizzat Hz. Süleyman olduğunu savunmaktadır.<sup>95</sup> Bu görüş, Kādî 'Abdülcebbar ve Ebû 'Alî tarafından da desteklenmektedir.<sup>96</sup> Gerekçeleri ise şöyledir: Bu fiil, yalnızca Hz. Süleyman'a ait bir mucize olup ona indirilmiş kitap ve bu kitabı öğretme vazifesi de sadece ona aittir.<sup>97</sup>

Ayrıca, bazı tefsir kaynaklarında adı geçen Âşif, Allah'ın *ism-i a'zamını* bilse bile, Hz. Süleyman'ın makamı karşısında onun altında yer almakta, dolayısıyla bu derecede bir mucizeyi gerçekleştirebilecek bir konumda görülmemektedir. Hz. Süleyman'ın “Bu, şükür mü yoksa

<sup>93</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*, 2/1153.

<sup>94</sup> İmâdüddîn İsmâîl b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-Azîm*, ed. Samî b Muhammed Salamâh (Riyad: Dar'üt-tayyibah, ts.), 6/192.

<sup>95</sup> Bu görüş Kurtubi ve Razi tarafından da desteklenmektedir. Bk. Râzî, *Mefatih'u-Gayb*, 16/168.

<sup>96</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*, 8/5432.

<sup>97</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*, 8/5432.

nankörlük mü edeceğim diye beni sınavan Rabbimin bir lütfudur” ifadesi, olayın kendisine isnat edilmesini gerektiren bir delil olarak öne çıkmaktadır; zira böyle bir söz, mucizevî fiilin bizzat onun eliyle gerçekleştiğini ve bu fiilin kendisine verilen bir imtihan vesilesi olduğunu açıkça göstermektedir.<sup>98</sup>

### 3.3.3. Zülkarneyn’in Kerâmeti Meselesi

Kur’an-ı Kerîm’de zikredilen Zülkarneyn’in statüsü hakkında müfessirler arasında bir ihtilaf söz konusudur. Bununla birlikte, tarihî ve rivayet temelli değerlendirmeler neticesinde en güçlü kanaat, Zülkarneyn’in Pers hükümdarı Büyük Kiros olduğuna yöneliktir.<sup>99</sup> Tartışma konusu, onun bir nebi mi yoksa sâlih bir kul mu olduğu noktasında yoğunlaşmaktadır. Bu bağlamda iki temel görüş ortaya çıkmıştır. Birinci görüşe göre ki bu görüş Hz. Ali’ye aittir, Zülkarneyn bir nebi olmayıp Allah’ın hidayeti üzere bulunan sâlih bir kimsedir. Rivayete göre, Hz. Ali’ye Zülkarneyn’in kim olduğu sorulduğunda, onun peygamber değil, Allah’ın sâlih kullarından biri olduğunu ifade etmiştir.<sup>100</sup> İkinci görüş ise, Zülkarneyn’in bir nebi ve Allah tarafından görevlendirilmiş bir resul olduğu yönündedir. Bu görüşü savunanlara göre, o Allah’ın diniyle gönderilmiş, ilahi emirleri uygulamakla ve hakkı yaymakla mükellef kılınmıştır.<sup>101</sup>

Cüşemî, Zülkarneyn’in peygamber olduğu yönündeki görüşü kararlılıkla savunmakta ve bu kanaatini destekleyen bazı Kur’ân ayetlerine dayanmaktadır. Birinci delil, Kur’an’da yer alan “Yâ Zü’l-Karneyn” hitabıdır. Bu doğrudan hitap biçimi, Allah ile Zülkarneyn arasında özel bir iletişimin varlığını ima eder ve bu tür hitapların yalnızca nebi ya da resullere yöneltildiği kabul edildiğinden, Zülkarneyn’in nübüvvet vasfına işaret ettiği düşünülmektedir. İkinci olarak, Ye’cûc ve Me’cûc kavmiyle insanlar arasına set inşa etme kudretinin Zülkarneyn’e verilmiş olması hem niteliği hem de sonucu bakımından olağanüstü bir fiil olarak değerlendirilmiş ve benzeri geçmişte görülmediği gibi gelecekte de gerçekleştirilemeyecek bir mucize sayılmıştır. Bu türden harikulâde bir fiil ise, ancak yüksek dereceye sahip bir şahsiyetin, yani bir nebinin vasfı olabilir. Üçüncü olarak, Fahrüddîn er-Râzî’nin “Ona her şey için bir yol öğrettik” ayetinde geçen “sebeb” kavramına yüklediği anlam da bu yorumu desteklemektedir.

<sup>98</sup> Râzî, *Mefatih’u-Gayb*, 24/196.

<sup>99</sup> Mustafa Öztürk, “Zülkarneyn Kıssası”, *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2014).

<sup>100</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi’t-Tefsîr*, 6/4481; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî Kurtubi, *Cami’ li-ahkâmi’l Kur’ân ve’l-Mübeyyin limâ tezammenehû mina’s-Sünneti ve âyi’l-furkan*, ed. Abdullah b Muhsin et-Türki (Beyrut, Lubnan: Risalah Publisher, ts.), 13/367; Muhammed b. Cerîr Taberî, *Tafsîr Câmiu’l-Beyân an Te’vîli âyi’l-Kur’ân*, ed. Abdullah b Abdül Muhsin et-Türki (Mısır: Merkez Buhûs ve Dirasât el Arabiya ve İslamiyah, Dâr’l-Hicr, ts.), 15/370.

<sup>101</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi’t-Tefsîr*, 6/4481; Râzî, *Mefatih’u-Gayb*, 21/166.

Râzî'ye göre burada kastedilen yol, doğrudan nübüvvete işaret etmektedir ve bu ifade, Zülkarneyn'in peygamberlik statüsünü teyit eden bir başka delil olarak değerlendirilmektedir.<sup>102</sup>

#### 3.3.4. Ashâb-ı Kehf'in Kerâmeti Meselesi

“Yoksa sen, bizim ayetlerimizden olan Ashâb-ı Kehf<sup>103</sup> ve Rakîm'i mi şaşkırtıcı buldun?”<sup>104</sup> ayetiyle başlayan kıssa, Kur'an'da yer alan ve doğrudan harikulade bir niteliğe sahip olan bir hadisedir. Gençlerin mağaraya sığınarak Allah'tan rahmet ve bir çıkış yolu talep etmeleriyle başlayan bu süreç, onların Allah tarafından uzun yıllar süren derin bir uykuya daldırılması ve daha sonra tekrar uyandırılmalarıyla devam etmektedir. Bu olağanüstü durum, kelâm literatüründe hem mucize hem de kerâmet kategorileri çerçevesinde değerlendirilmiş ve farklı yorumlara konu olmuştur.

Bazı âlimler bu olayı bir peygamber mucizesi olarak ele alırken, bir kısmı ise bunu velîlere ait bir kerâmet olarak değerlendirmiştir. Fahreddîn er-Râzî, bu olayın kerâmet kapsamında değerlendirilmesi gerektiğini savunur ve bu kanaatini destekleyen iki gerekçe sunar. İlk olarak, uyumanın kendisi başlı başına harikulade bir durum değildir; zira bu fiil, her insanın gerçekleştirebildiği sıradan bir olaydır. Dolayısıyla olağanüstülük, sadece uzun süreli uyku hâliyle sınırlı kalmakta, bu da onu mucize kategorisine dâhil etmek için yeterli görülmemektedir. İkinci olarak, Ashâb-ı Kehf yaklaşık dört ila beş nesillik bir zaman boyunca uykuda kalmış ve onların kimlikleri, sadece mağaraya girdikleri dönemi bilen sınırlı sayıda kişi tarafından tanınabilmiştir. Bu durum, olayın geniş kitlelere tebliğ amacı taşımadığını ve dolayısıyla mucizenin en temel fonksiyonu olan tebliğ boyutunu karşılamadığını ortaya koyar. Sonuç olarak Râzî, bu kıssayı sadece Ashâb-ı Kehf'e özgü bir kerâmet olarak değerlendirmek gerektiğini savunur.<sup>105</sup>

Cüşemî, Fahreddîn er-Râzî'nin Ashâb-ı Kehf kıssasını kerâmet olarak değerlendiren yaklaşımını temelden reddetmektedir. Ona göre bu olay, basit bir uyku hâli değil; açık biçimde olağanüstü, yani harikulade kapsamında değerlendirilmesi gereken bir durumdur. Cüşemî, kıssada mucize olarak kabul edilebilecek birtakım unsurları ayrıntılı biçimde sıralar: Ashâb-ı Kehf'in üç yüz dokuz yıl boyunca kesintisiz bir şekilde uyuyarak hayatta kalmaları, bu süreçte

<sup>102</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*, 6/4481; Râzî, *Mefatih'u-Gayb*, 21/166.

<sup>103</sup> İsimleri ise Maksimilianos, Yamblikos, Martinos, Yuannis, Diyousios, Eksakostadinos ve Antonios olarak belirlenmiştir. Bkz. Cüneyt Alp, *Ashâb-ı Kehf Kıssası ile İlgili İsrâiliyat* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 69.

<sup>104</sup> Kehf Suresi, 18/9.

<sup>105</sup> Râzî, *Mefatih'u-Gayb*, 21/87.

hiçbir yiyecek ya da içecek tüketmemeleri, uyanık görünmelerine rağmen hâlâ uyku hâlinde bulunmaları ve bu uzun zaman dilimine rağmen bedenlerinde ya da elbiselerinde herhangi bir değişikliğin meydana gelmemesi gibi unsurlar, bu olayın sıradan bir durum olarak yorumlanamayacağını açıkça göstermektedir.<sup>106</sup> Bu özellikler dikkate alındığında, söz konusu hadisenin yalnızca Ashâb-ı Kef' e özgü, benzeri geçmişte görülmemiş ve gelecekte de tekrar etmesi mümkün olmayan bir nitelik taşıdığı ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla, Cüşemî'nin yaklaşımı, Mu'tezile geleneği ve özellikle onun belirlediği mucize kriterleriyle tam bir uyum içerisindedir.

Öte yandan, Fahreddîn er-Râzî'nin ikinci delili olan, olayın halk tarafından yeterince tanınmadığı ve tebliğ işlevi taşımadığı yönündeki iddiası da tarihsel veriler ışığında geçerliliğini yitirmektedir. Zira Ashâb-ı Kef kıssası, sadece Kur'an'da değil, aynı zamanda pek çok tarihî ve rivayet kaynaklarında geniş biçimde yer bulmuş ve halk hafızasında derin izler bırakmıştır. Kıssaya dair çeşitli rivayetler; gençlerin sayısı, kimlikleri, yaşadıkları dönemin toplumsal yapısı ve halkın tepkisi gibi pek çok ayrıntıyı içermekte ve bu olayın kolektif bilinçte canlı bir yer edindiğini ortaya koymaktadır. Bu durum, kıssanın tebliğ yönünü de taşıdığını ve dolayısıyla mucize vasfını haiz olduğunu desteklemektedir.<sup>107</sup>

#### 4. Cüşemî'nin Vahiy Anlayışı

Vahiy, İslâm düşüncesinde ilâhî bilginin insana aktarılma biçimi olarak ele alınan temel bir kavramdır. Kur'an-ı Kerîm'de bu kavram, sadece peygamberlere iletilen sözlü mesajlar anlamında değil, aynı zamanda Allah'ın mahlukatıyla farklı şekillerde kurduğu iletişimi de kapsayan daha geniş bir çerçevede ele alınmaktadır.

Vahiy kelimesi, dil bakımından “fısıldamak, işaret etmek, yazı yazmak ve ilham vermek” anlamlarına gelmektedir.<sup>108</sup> Bu tanım esas alındığında, Kur'an-ı Kerîm'de Allah ile peygamberler dışındaki varlıklar arasında da bir iletişimin gerçekleştiği görülmektedir. Nitekim Allah, yeryüzündeki meleklerle,<sup>109</sup> yeryüzüne<sup>110</sup> vahiyde bulunmuş hatta şeytana dahi vahiy göndermiştir.<sup>111</sup> Bu durum, Allah'ın mahlûkâtı ile olan iletişiminin yalnızca peygamberlerle sınırlı olmadığını ortaya koymaktadır.

<sup>106</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*, 6/4355.

<sup>107</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*, 6/4356 – 4362; Taberî, *Tafsîr Câmiu'l-Beyân an Te'vîli âyi'-Kur'ân*, 15/154-176.

<sup>108</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l Arab*, 2/668.

<sup>109</sup> Enfâl Suresi, 08/12.

<sup>110</sup> Zilzal Suresi, 99/05; Fussilet Suresi, 41/12.

<sup>111</sup> En'am Suresi 06/121.

Cüşemî, vahyi "gizli bir şekilde haber vermek" şeklinde tanımlamakta ve bu tanım çerçevesinde her risâleti, kitabı ve işareti vahyin bir parçası olarak değerlendirmektedir.<sup>112</sup> Bu yaklaşım, vahyin yalnızca sözlü bir bildirim olmadığını, aynı zamanda Allah'ın kullarıyla kurduğu iletişimin çeşitli formlarını kapsayan daha geniş bir kavram olduğunu ortaya koyar. Cüşemî, "Herhangi bir beşer ile Allah'ın konuşması ancak vahiy ile yahut perde arkasından ya da bir elçi gönderip izni ile dilediğini vahyemesi şeklinde olabilir" ayetinden hareketle, vahyin üç yolla gerçekleştiğini belirtir.<sup>113</sup>

Cüşemî'ye göre, Allah'ın kullarına hitap yollarından ilki, doğrudan vahiy yoluyla gerçekleşen iletişimdir. Bu yönüme örnek olarak Hz. İbrâhîm'e göklerin ve yerin mülkünün gösterilmesi verilebilir. Bu bağlamda, kalbe doğrudan verilen ilham veya anlayışın da vahiy kapsamında değerlendirildiği anlaşılmaktadır. Fahreddîn er-Râzî de bu yorumu benimseyerek, Hz. Mûsâ'nın annesine yapılan telkini ve Hz. İbrâhîm'in, oğlu Hz. İsmâil'i kurban etmesine dair gördüğü rüyayı, doğrudan vahiy kapsamında değerlendirmektedir. Bu örnekler, vahyin yalnızca sözlü veya yazılı bir bildirimden ibaret olmadığını; bazen doğrudan içsel bir yönlendirme biçiminde de tezahür edebileceğini göstermektedir.<sup>114</sup>

İkinci vahiy yöntemi, Allah'ın perde arkasından hitabıdır. Ebû Müslim'e göre bu, bir sesin duyulması ancak sesin sahibinin kim olduğunun bilinmemesi şeklinde gerçekleşir. Buna karşılık Ebû Ali, "hicâb" ifadesini daha soyut bir anlamda yorumlayarak, Allah'ın insanlar ile arasına bir perde koyduğunu, fakat sadece seçilmiş kimselerin bu perdeyi aşarak vahiy duyumsayabildiğini ifade eder.<sup>115</sup> Fahrüddîn er-Râzî ise bu vahiy biçimine dair değerlendirmelerinde, Hz. Mûsâ'nın Allah'ın kelâmını doğrudan, yani herhangi bir aracı olmaksızın işittiğini örnek göstermektedir. Râzî'ye göre bu durum, peygamberlerin Allah'ın hakiki sesini işitebilme kapasitesine sahip olduklarını ortaya koymaktadır.<sup>116</sup>

Üçüncüsü ise Allah'ın bir meleği peygambere göndermesi ve meleğin, Allah'tan aldığı vahiy peygambere aktarmasıdır.<sup>117</sup> Bu yöntem, nübüvvetin tebliğinde en yaygın olarak kullanılan yöntemdir. Vahyin bu tarzda aktarımı, genellikle Cebrâil aracılığıyla gerçekleşmiştir. Bu yaklaşıma dayanarak Cüşemî, Allah'ın kelâmının hâdis olduğunu iddia etmektedir.<sup>118</sup> Kâdî

<sup>112</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*, 9/6271.

<sup>113</sup> Karaman, *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsîr*, 4/757.

<sup>114</sup> Râzî, *Mefatih'u-Gayb*, 27/187.

<sup>115</sup> Hakim el-Cüşemî, *et-tehzîb fit Tefsîr*, 9/6272.

<sup>116</sup> Râzî, *Mefatih'u-Gayb*, 27/188.

<sup>117</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fit Tefsîr*, 9/6273.

<sup>118</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fit Tefsîr*, 9/6275.

Abdülcebbar, Cüşemî'nin görüşünü çeşitli delillerle desteklemiştir. Kādî Abdülcebbar'a göre, Şûrâ Sûresi'nin 51. ayetinde yer alan "أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ" ifadesi gelecek zaman kipinde kullanılmıştır; bu durum, Allah'ın konuşmasının henüz gerçekleşmemiş bir eylem olduğunu ve henüz vuku bulmamış bir fiile işaret ettiğini göstermektedir. Ayrıca, ayette geçen "ya da bir elçi gönderip, izniyle dilediğini vahyetmesi" ifadesi, meleğin aldığı vahyin doğrudan peygambere ulaşmadığını; bunun ancak bir aktarım süreciyle tamamlandığını ortaya koymaktadır. Dolayısıyla bu aktarım süreci, meleğin getirdiği ilâhî bilginin peygamber tarafından alınmasını hâdis çerçevesine sokmakta; böylece peygamberin aldığı vahyin, Allah nezdindeki ezeli kelâm değil, zamanla irtibatlı olarak sonradan yaratılmış bir bilgi olduğu sonucuna ulaşılmaktadır.<sup>119</sup>

### 5. Cüşemî'nin İmamet ve Hilafet Anlayışı

Hâkim el-Cüşemî, Mu'tezile kelâm geleneğine mensup olmakla birlikte, aynı zamanda Zeydiyye çizgisinde konumlanan bir düşünürdür. Bu mezhebî ve fikrî arka plan, onun imamet, siyasal otorite ve Ehl-i Beyt anlayışına ilişkin değerlendirmelerinde klasik Sünnî yaklaşımlardan kısmen farklılaşmasına yol açmaktadır. Cüşemî'ye ait *Uyûnü'l-Mesâ'il* ve *Risâletü İblîs* adlı eserler üzerinde yapılan mütalaalar neticesinde onun imamet ve hilâfet kavramlarına dair özgün bir perspektif geliştirdiği tespit edilmiştir. Bu çerçevede Cüşemî'nin *et-Tehzîb fi't-Tefsîr* adlı tefsirinde yer alan bazı pasajlar da söz konusu görüşlerin Kur'anî temellendirmelerine dair veriler sunmakta ve farklı yaklaşımlar arasında birleştirici bir yorum ortaya koymaktadır.

Cüşemî'ye göre, nübüvvetten sonra en önemli kurumsal yapı imamettir. Her ne kadar tarih boyunca sahâbe arasında imamet hakkı konusunda çeşitli ihtilaflar yaşanmışsa da Cüşemî bu tartışmalara taraf olmaktan kaçınmakta, ehliyet ve liyakat esasına dayalı bir yaklaşımı öncelemektedir. Bu bağlamda, gerekli şartları taşıyan herhangi bir şahsın — hatta bir Habeşli kölenin dahi — İslâm ümmetine imamlık yapabileceğini ifade etmektedir. Bununla birlikte, Cüşemî, mevcut bir imam zalim olsa dahi, ona karşı isyan edilmesini meşru görmemektedir. Ona göre, bu tür bir ayaklanma, toplumsal düzeni zedeleyebilecek ve ümmet içinde daha büyük fitnelere yol açabilecek niteliktedir. Bu nedenle, imamın zulmü durumunda dahi, istikrar ve vahdetin muhafazası öncelikli bir sorumluluk olarak görülmektedir.<sup>120</sup>

Cüşemî, "imamet" ve "hilafet" kavramlarını, anlam bakımından farklılık arz etse de kullanım açısından benzer nitelikte iki ifade olarak değerlendirmektedir. Ona göre, bu iki terim

<sup>119</sup> Râzî, *Mefatih'u-Gayb*, 27/189.

<sup>120</sup> Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim Cüşemî, *Risâletü İblîs ilâ ihvânihi'l-menâhîs*, ed. Huseyn el-Muderris (Beyrut: Daru'l Muntahep el-Arabi, 1995), 110.

arasında mana ve muhteva açısından ayrımlar bulunsa da her ikisi de İslâm toplumunda otoriteyi temsil eden yapılarla ilgilidir. Halife kelimesi, kendisinden önce gelen bir kimsenin görevini üstlenmek üzere tayin edilen kişi anlamına gelir.<sup>121</sup> Nitekim Hz. Peygamber'in vefatından sonra sahabenin Ebû Bekir'e (ö. 13/634) "*Halîfetu Resûlillâh*" şeklinde hitap etmesi bu bağlamda örnek olarak zikredilmektedir. Öte yandan, "halef" kelimesi, lâm harfinin fetha ile okunması durumunda, "sâlih kimse" veya "sâlih nesil" anlamına gelir.<sup>122</sup>

"İmam" kelimesi ise sözlükte "önde bulunmak" anlamından türemiştir. Bu, imamın önde duran ve kendisine tâbi olunan bir konumda bulunduğunu ifade eder. Dolayısıyla, bir imamın arkasındakiler tarafından izlenmesi ve ona itaat edilmesi gereklidir. Sözgelimi bu anlam şu dua ifadesinde de yer bulur: "*Onlar, 'Ey Rabbimiz, derler, bize mutluluk getirecek eşler ve çocuklar bahşet, bizi muttakilere önder yap!'*"<sup>123</sup> Cüşemî, bu ayetteki, "imam" kelimesini, örnek alınacak ve önde durarak kendisine uyulacak kimse şeklinde tefsir etmektedir. İbn Abbas'tan rivayetle, "*Bizi kendilerine uyulacak ve taklit edilecek hidayet sahipleri kıl*" ayetinde de bu anlam kastedilmiştir.<sup>124</sup> Cüşemî ayrıca "imam" kavramına daha kapsamlı bir tanım getirir. Ona göre imam, yeryüzündeki işleri düzenleyen, emr-i bi'l-ma'rûf nehy ani'l-münker görevini yerine getiren, ilahî hükümleri uygulayan, müminleri kâfirlere karşı koruyan ve mazlumu zalime karşı savunan kimsedir.<sup>125</sup>

### 5.1. Cüşemî'nin İmamet Anlayışı

Cüşemî'ye göre, bir imamın veya liderin seçilmesi ve tayin edilmesi, şer'an vâcip bir görevdir. Zira Allah, insanlara birtakım hükümler, yasaklar ve yükümlülükler tayin etmiştir. Bu hükümlerin tatbiki ve icrası ise ancak bir imam aracılığıyla mümkün olabilir.<sup>126</sup> Bu bağlamda, farklı kelâm âlimleri imametın gayesini farklı şekillerde açıklamıştır. Ebû Ali ve Kâdî 'Abdülcebâr'a göre imamın varlığı, dinî maslahatı temin eder. Ebû Hâşim ise imametın gayesini, dünyevî maslahata dayandırır. Buna karşılık Cüşemî, imamın varlığının aslı gayesinin yalnızca şer'i maslahat olduğunu belirtir. Yani imamet, dinin hükümlerini yürütmek ve şer'i yükümlülüklerin tatbikini sağlamak için tesis edilmiştir.<sup>127</sup>

<sup>121</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*, 1/ 309.

<sup>122</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*, 1/ 309.

<sup>123</sup> Furkan Suresi, 25/74.

<sup>124</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*, 7/5333.

<sup>125</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*, 7/5975.

<sup>126</sup> Cüşemî, *Uyûnu'l-mesâil fi'l-uşûl*, 279.

<sup>127</sup> Cüşemî, *Uyûnu'l-mesâil fi'l-uşûl*, 279.

Cüşemî, bir imam ya da liderin belirlenme sürecinin Kur'an veya hadislerde geçen açık bir nass ile değil, sahâbenin icra ettiği gibi içtihadî bir süreçle gerçekleştiğini açıkça ifade etmektedir. Bu yaklaşım, İmâmiyye ve Zeydiyye<sup>128</sup> ekollerinin, Hz. Peygamber'in halefine dair açık bir nassın bulunduğu ve bu nassın sahâbe tarafından gizlendiği yönündeki iddialarına doğrudan bir reddiye niteliğindedir. Cüşemî'ye göre, eğer sahâbe gerçekten bir nassı gizleme cüretinde bulunmuş olsalardı, bu durumda diğer şer'î hükümleri ve nassları da gizleme ihtimalleri doğar ve bu da İslâm dininin bütünlüğünü ve güvenilirliğini zedelerdi. Bu bağlamda Cüşemî, imamet meselesine dair herhangi bir nassın bulunmadığını, bilakis bu konunun sahâbenin takdiriyle ve içtihadî bir zorunluluk çerçevesinde şekillendiğini savunmaktadır.<sup>129</sup>

*et-Tehzîb fi't-Tefsîr* adlı eserinde Cüşemî, imamın veya halifenin belirlenmesi konusunda daha önce ortaya koyduğu içtihadî yaklaşımdan farklı olarak, nass ile tayinin mümkün olabileceğine dair bir görüş ileri sürmektedir. Cüşemî, "Allah, içinizden iman eden ve işlerini düzgün yapan kimselere vaat etti ki, kendilerinden öncekilere verdiği gibi onlara da yeryüzünde hakimiyet verecektir."<sup>130</sup> ayeti üzerine yaptığı tefsirde bu hususa işaret eder. Cüşemî'ye göre nass, bir yandan Kur'an ve hadis gibi doğrudan lafza dayalı metinlerle, diğer yandan da Kur'an ve sünnette nitelikleri belirtilmiş kişilerin bu özellikleri taşımasıyla ortaya çıkan sıfatî biçimiyle kendini göstermektedir. Bu çerçevede, Hz. Ebû Bekir'in "Halîfetu Resûlillâh" olarak anılmasının nedeni, Hz. Peygamber'in fiil ve sünnetini eksiksiz şekilde devam ettirmiş olmasıdır. Yani Hz. Ebû Bekir, nübüvvetten sonra imamet makamına geçmeye ehil kılınan vasıfları taşıdığı için, zımnî olarak nassın kapsamına girmiştir.<sup>131</sup>

İslâm dininde, imamın meşruiyetine dair tartışmalara konu olan ayetlerden biri şüphesiz Bakara Suresi'nin 124. ayetidir. Bu ayette şöyle buyurulmaktadır: "Vaktiyle Rabbi İbrâhim'i birtakım kelimelerle imtihan etmiş, o da onları eksiksiz olarak yerine getirmişti. Bunun üzerine Rabbi, 'Ben seni insanlara imam (önder) yapacağım' buyurdu. İbrâhim, 'Zürriyetimden de (imamlar yap, ey Rabbim)' deyince Rabbi, 'Benim ahdim zalimleri kapsamaz' buyurdu."<sup>132</sup> Bu ayet, Şîî literatürde Hz. Muhammed'den sonra imamların varlığına dair delil ve meşruiyet kaynağı olarak kabul edilmektedir. Şîî tefsir âlimlerinden Tabâtabâî, bu ayeti tefsir ederken

<sup>128</sup> Literatürde "Şîa Râfıza" olarak anılan bu zümre, imametın sıradan bir seçimle değil; ya doğrudan Allah Teâlâ'nın nassı (açık ilahî bildirim) yoluyla ya da önceki imamın açıkça halefini tayin etmesi suretiyle gerçekleşeceğine inanmaktadır. Bkz. Nidal Yıldız, *İmamiyye ve Zeydiyye arasındaki itikadi farklılıklar* (Batman: Batman Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024), 5-26.

<sup>129</sup> Cüşemî, *Uyûnu'l-mesâil fi'l-uşûl*, 279.

<sup>130</sup> Nur Suresi, 24/55.

<sup>131</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*, 7/5237.

<sup>132</sup> Bakara Suresi, 2/124.

imametın nübüvvetten sonra da devam ettiğini ve bu devamlılığın tam da zikredilen ayetle sabit olduğunu ifade etmektedir. Tabâtabâî'ye göre ayette geçen "imam" kelimesi, nahiv açısından "ceâle" fiilinin ikinci mef'ûlü konumundadır. Ayrıca "câiluke" ifadesinde yer alan ism-i fâil kalıbı, Arap dil kurallarına göre yalnızca hâl veya istikbâl anlamı taşımakta olup geçmişe delâlet etmez. Bu da Hz. İbrahim'in imam kılınmasının, peygamberliğinin ardından ve ayrı bir makam olarak gerçekleştiğine işaret eder.<sup>133</sup> Dolayısıyla imametın varlığı, Allah'ın bir vaadi olarak değerlendirilmekte ve gelecekte mutlaka gerçekleşeceği kabul edilmektedir. Ancak bu görüş, Cüşemî tarafından açıkça reddedilmiştir. Cüşemî, bu ayeti tefsir ederken ayetin doğrudan nübüvvetin meşruiyetine delalet ettiğini belirtmiş ve Râfızîlerin bu ayeti imametın varlığına delil gösterme iddialarını kesin bir şekilde reddetmiştir.<sup>134</sup>

Cüşemî, İmâmiyye ve bazı Zeydiyye mensuplarının ileri sürdüğü üzere, bir imam veya halifenin mutlaka ismet sıfatına sahip olması gerektiği yönündeki görüşü de açıkça reddeder. Ona göre imam ya da halife, yalnızca şeriatın uygulanmasından sorumlu bir kimsedir ve görevi, esas itibarıyla kadı veya bir devlet yöneticisi ile benzerlik arz eder.<sup>135</sup> Cüşemî, imamın nübüvvet gibi ilahî bir statü taşımadığını, dolayısıyla beşerî vasıflara sahip sıradan bir insan olabileceğini; bu görevi üstlenebilmesi için ise özgür ve yeterli ilmî donanıma sahip olmasının yeterli olduğunu belirtmektedir. Bunun yanında imamın, dini ilimlerin en üst seviyesine vakıf bir kişi olmasını gerektirmediğini de savunur. Nitekim tarihî örneklerde, Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman gibi halifelerin, bazı meselelerde diğer sahabilerin görüşlerine başvurduğu bilinmektedir. Cüşemî'ye göre imamda bulunması gereken temel vasıf, dini hükümlerin uygulayabilme ve gerektiğinde içtihat yapabilme yeteneğidir. Bu yaklaşım, İmâmiyye'nin imamın her konuda tamamen bağımsız olarak hareket etmesi ve hiçbir yardıma ihtiyaç duymadan tüm sorunları çözmesi gerektiği anlayışından ayrılmaktadır.<sup>136</sup> Bu görüş, Mâverdî'nin görüşüyle de uyumludur; zira Mâverdî'ye göre bir imamın yedi temel özelliğe sahip olması gerekir; bunların başında ise ilmî donanım ve hukukî hükümleri uygulama kabiliyeti gelmektedir.<sup>137</sup> Cüşemî, bu görüşünü Hz. Peygamber'in uygulamalarıyla da temellendirmektedir. Zira Resûlullah'ın, Bedir Gazvesi'ndeki esirler meselesi başta olmak üzere bazı önemli konularda Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer gibi sahabenin görüşlerine

<sup>133</sup> Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *el-Mizân fi tefsiri 'l-Kur'an* (Beyrut: Müessesetu'l A'lâ li'l-Metbuât, 1997), 1/266.

<sup>134</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsir*, 1/580.

<sup>135</sup> Cüşemî, *Uyûnu'l-mesâil fi'l-uşûl*, 280.

<sup>136</sup> Cüşemî, *Uyûnu'l-mesâil fi'l-uşûl*, 281.

<sup>137</sup> Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed el-Mâverdî Mâverdî, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye ve'l-Vilâyâtü'd-Dîniyye*, ed. Dr Ahmed Mübarek el-Bağdadî (Küveyt: Dâr İbn Küteybe, 1989), 5.

başvurduğu rivayet edilmektedir. Bu örnekler, bir liderin her meselede mutlak bilgi sahibi olması gerekmediğini, istişarenin ve içtihadın İslâmî yönetimde önemli olduğunu göstermektedir.<sup>138</sup>

Cüşemî, bir liderin veya halifenin Kureyş kabilesinden olması gerektiği kanaatindedir. Bu görüşünü, Hz. Peygamber'in "İmamlar Kureyş'tendir" meâlindeki hadisine dayandırmaktadır. Bu çerçevede, imametın gerçekleşebilmesi için Kureyş soyundan gelmenin önemli bir şart olduğunu vurgulamaktadır. Buna karşılık, Zeydiyye mezhebi, halifenin mutlaka Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in soyundan olması gerektiğini savunur.<sup>139</sup> Ebû Ya'la ise bir imamın Fihr b. Mâlik soyundan gelmesi gerektiğini eklemiştir.<sup>140</sup> Bununla birlikte, Cüşemî'ye göre, biat yoluyla belirlenmiş tek bir liderin bulunması esastır. Aynı anda birden fazla imamın veya halifenin bulunması caiz değildir. Zira bu durum, zamanla ikiye sınırlı kalmayıp, üç, dört hatta beş farklı liderin aynı anda ortaya çıkmasına zemin hazırlayabilir. Bu ise ümmetin birlik ve düzenini tehdit eden bir durumdur. Dolayısıyla Cüşemî, bir zaman diliminde yalnızca bir meşru imamın varlığını kabul etmektedir.<sup>141</sup>

Biat ise İslam devletinde, idare edenle idare edilenler arasında yapılan seçim veya bağlılık karakteri taşıyan sosyopolitik akittir.<sup>142</sup> Cüşemî'ye göre biat, bir kimsenin liderliğe aday olan şahısla, Ehlü'l-hall ve'l-'akdin onayını alarak gerçekleştirdiği bir akittir. Biat, imametın meşruiyetini tesis eden fiilî ve toplumsal bir uygulamadır. Cüşemî bu bağlamda, Hz. Ebû Bekir'in hilâfete seçilmesi sürecini örnek olarak sunar. Ona göre, Muhacir sahabilerden Hz. Ömer ve Hz. Ebû Ubeyde, Hz. Ebû Bekir'e ilk biat eden kimselerdir. Bu biat, Beşîr b. Sa'd'ın onayı ve rızası doğrultusunda gerçekleşmiştir. Ardından, Hz. Abdurrahman b. Avf ve Hz. Osman da Hz. Ebû Bekir'e biat etmiş; bu biat ise, diğer Müslümanların genel rızası ve muvafakatiyle gerçekleşmiştir.<sup>143</sup> Cüşemî, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) vefatından sonra gerçekleşen ilk sahîh imametın Hz. Ebû Bekir ile başladığını belirtir. Hz. Ebû Bekir, kendi vefatına yakın bir zamanda halef olarak Hz. Ömer'i tayin etmiştir. Her ne kadar bu karara muhalif olanlar bulunsa da sahabenin ekseriyetinin biatı, Hz. Ömer'in imametini geçerli kılmıştır.

<sup>138</sup> Cüşemî, *'Uyûnu'l-mesâil fi'l-uşûl*, 281.

<sup>139</sup> Cüşemî, *'Uyûnu'l-mesâil fi'l-uşûl*, 282.

<sup>140</sup> Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, ed. Dr Muhammed Hâmid el-Fakî (Beyrût, Lübnan: Dâru'l-Kutub, 2000), 20.

<sup>141</sup> Cüşemî, *'Uyûnu'l-mesâil fi'l-uşûl*, 283.

<sup>142</sup> Cengiz Kallek, "Biat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992).

<sup>143</sup> Cüşemî, *'Uyûnu'l-mesâil fi'l-uşûl*, 283.

Hiz. Ömer ise, kendi yerine geçecek halifeyi belirlemek amacıyla altı kişiden oluşan bir ehlü'l-hal ve'l-akd<sup>144</sup> meclisi kurmuş; bu meclisin kararı doğrultusunda Hiz. Osman, İslam'ın üçüncü halifesi olarak seçilmiştir. Hiz. Osman'ın şehadetinden sonra, Hiz. Ali'nin imameti hem Cüşemî hem de alimlerin kahir ekseriyeti tarafından meşru kabul edilmiştir. Bu bağlamda, Hiz. Ali'ye karşı ayaklanan ve onunla savaşıyan kimseler, Cüşemî'ye göre hatalı ve dalâlet üzere olan gruplardır.<sup>145</sup> Zeydîler, Sıffin Savaşı sonrasında ortaya çıkan tahkîm meselesinde<sup>146</sup> Hiz. Ali'nin tavrını haklı bulmuş ve onun yaklaşımını desteklemişlerdir.<sup>147</sup> Cüşemî, Hiz. Muâviye'yi ise, adil bir imama karşı kıyam eden ve onunla mücadele eden biri olarak değerlendirmekte; onu fasık olarak nitelemektedir. Özellikle Hiz. Muâviye'nin kendi oğlu Yezîd b. Muâviye'yi halife tayin etmesi, Cüşemî tarafından İslam siyaset teorisine aykırı bir uygulama olarak görülmektedir. Bununla birlikte, Hiz. Talha, Hiz. Zübeyr ve Hiz. Âişe hakkında Cüşemî daha müsamahakâr bir tutum sergilemektedir. Zira çeşitli rivayetlerde, bu üç sahabenin vefatlarından önce tövbe ettikleri nakledilmektedir.<sup>148</sup> Cüşemî ayrıca, Hiz. Muâviye'nin imametinin, Nûr suresinde belirtilen “*iman eden ve salih amel işleyenlere yeryüzünde hilafet verilmesi*” vaadine dâhil edilemeyeceğini ifade etmektedir. Zira ona göre, Hiz. Muâviye, bu makama şûrâ ve nass yoluyla değil, zor ve cebir ile gelmiştir. Bu nedenle onun yönetimi, Kur'an'da bahsedilen vadin kapsamı dışında kalmaktadır.<sup>149</sup> Cüşemî, Hiz. Ali'den sonraki meşru imamın Hiz. Hasan olduğunu açıkça belirtmektedir. Onun ardından, imamet görevinin Hiz. Hüseyin'e geçtiğini ifade eder. Hiz. Hüseyin'den sonra ise imamet, Zeyd b. Ali ve ardından Yahyâ b. Zeyd'e intikal etmiştir. Cüşemî bu görüşünü, ehlü'l-hal ve'l-akd'in çoğunluğunun her iki şahsı da biat ederek imam olarak kabul etmiş olmalarına dayandırır. Bu biat, onların imametini meşru kılan temel delil olarak değerlendirilir.<sup>150</sup>

<sup>144</sup> Devlet başkanını seçmek ve gerektiğinde azletmekle yetkili olan bir divândır. Bkz. Abdülhamîd İsmail el-Ensârî, “Ehlü'l-Hal ve'l-Akd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994).

<sup>145</sup> Cüşemî, *Uyûnu'l-mesâil fi'l-uşûl*, 283-284.

<sup>146</sup> Tahkîm hadisesi, Müslümanlar arasında cereyan eden ve büyük fitnelere yol açan iç savaşın sona erdirilmesi için başvuru son barış girişimi olarak kabul edilmektedir. Bu girişim, özellikle Sıffin Savaşı sonrasında taraflar arasında bir uzlaşma zemini oluşturma amacı taşımıştır. Bkz. İmâdüddîn İsmâil b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, ed. Abdullah b Abdul-Muhsin et-Türki (Dâr Hicr, 1998), 10/554.

<sup>147</sup> Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâil el-Eş'arî el-Basrî Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-musallîn*, ed. Muhammed Mühyiddin Abdül-Hamîd (Beyrut: Mektebe el-Esriye, 1990), 150.

<sup>148</sup> Cüşemî, *Uyûnu'l-mesâil fi'l-uşûl*, 287.

<sup>149</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*, 7/5237.

<sup>150</sup> Cüşemî, *Uyûnu'l-mesâil fi'l-uşûl*, 289.

## İKİNCİ BÖLÜM

### CÜŞEMÎ'NİN ET-TEHZİB Fİ'T-Tefsîr ESERİNDE

#### PEYGAMBERLERİN İSMETİ ANLAYIŞI

Cüşemî'nin *et-Tehzîb fi't-Tefsîr* adlı eserinde nübüvvet anlayışı, onun kelâmî ve tefsirî birikiminin önemli yansımalarından biridir. Cüşemî, nübüvveti sadece ilahî bir görev yahut vahiy alma makamı olarak değil, aynı zamanda toplumsal sorumluluğu bulunan, ahlaki örneklik taşıyan bir kurum olarak ele alır. Eserin çeşitli ayet tefsirlerinde bu anlayış açık bir şekilde görülmekte; nübüvvetin hikmeti, gerekliliği ve peygamberlerin vasıfları etraflıca açıklanmaktadır. Bu bölümde, söz konusu tefsir ekseninde Cüşemî'nin nübüvvet anlayışı incelenerek onun bu konudaki yaklaşımının temel dinamikleri ortaya konulacaktır.

#### 1. Peygamberlerin Sıfatları

Peygamber, ahlaki, entelektüel ve manevi açıdan mükemmeliyete ulaşmış, günahlardan korunmuş bir insan olarak, Allah'ın risaletini tebliğ etme sorumluluğunu üstlenmiştir. Ayrıca, günlük yaşamda örnek alınması gereken bir model ve rehber olarak da tayin edilmiştir.<sup>151</sup> Cüşemî, *أسوة* kelimesini *القدوة* olarak yorumlamış ve bunun 'takip etmek' veya 'örnek almak' anlamına geldiğini belirtmiştir.<sup>152</sup> Yani nübüvvet; sabırla cihat eden, nimetlere şükreden, sünnetleri yerine getiren ve kendisine getirilen tüm şariat hükümlerini uygulayan birini ifade etmektedir.<sup>153</sup>

“*Sen elbette üstün bir ahlaka sahipsin.*”<sup>154</sup> ayetinde de ifade buyurulduğu gibi peygamberlerin yüksek ahlaka sahip oldukları ve Müslümanlar tarafından yaşamlarındaki varoluşsal amaç için örnek alınmaya layık oldukları açıktır. Cüşemî, ayette geçen üstün ahlakın, Peygamber'in İslam'a ait olmasıyla doğrudan ilişkili olduğunu; yani ahlakının Kur'an ile bütünleştiğini belirtmektedir.<sup>155</sup> Tüm peygamberlerin ilahi mesajlarının doğruluğunu teminat altına almak için, onlarda aranması gereken bazı zorunlu nitelikler bulunmaktadır.

#### 1.1. Sıdk

Lügatte; gerçeği konuşmak, dürüst ve güvenilir olmak anlamlarına gelen sıdk masterından isim olan *sıddîk*, dil ile ifade edilen bir sözün, kalp tarafından tasdik edilmesi ve

<sup>151</sup> Ahzab Suresi, 33/21.

<sup>152</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*, 8/5718.

<sup>153</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*, 8/5719.

<sup>154</sup> Kalem Suresi, 68/4.

<sup>155</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*, 10/7024.

fiil olarak gerçekleştirilmesi anlamına gelir.<sup>156</sup> Cüşemi, bu sıfatın, her durumda dürüstlüğüyle tanınan kişiye atfedildiğini ifade etmiştir.<sup>157</sup> Dolayısıyla, her peygamber görevlendirilmeden önce dahi dürüst ve güvenilir bir kişi olarak tanınmış olmalıdır.<sup>158</sup> Bu özellik yalnızca sözlü ifadelerde değil, aynı zamanda somut eylemlerle de kanıtlanmalıdır. Özellikle dini konularda; peygamberler, kendilerine vahyedilen her şeyi eksiksiz bir şekilde aktarmak ve bu vahyi fiilen uygulamakla yükümlüdür.

Vahiy dışı bir sözü Allah'a atfetmeleri durumunda peygamberlere yönelik ciddi bir uyarı, Kur'an'da açıkça yer almaktadır. Bu uyarı, Hâkka suresinde açık bir şekilde dile getirilmiş ve peygamberlerin vahyin mutlak doğruluğunu korumalarının gerekliliği vurgulanmıştır. Cüşemi'ye göre, ayetteki *تقول* kelimesi hakikate başvurmaksızın bir söz uydurmak anlamına gelmektedir ve bu süreç farklı şekillerde gerçekleşebilir. Ebû Ali'ye göre ise, bu durum vahyin içeriğine bir şey eklemek, ondan bir kısmını çıkarmak ya da anlamını değiştirmek şeklinde ortaya çıkabilir.<sup>159</sup> Ali es-Sabuni'ye göre, *تقول* kelimesi yeni bir söz uydurmak anlamına gelmektedir. Dolayısıyla bir peygamberin, Allah tarafından vahyedilmemiş bir sözü O'na nispet etmesi, bu fiilin kapsamına girer ve ilahî kaynaklı olmayan yeni bir söz uydurmak anlamına gelir.<sup>160</sup> Bu bağlamda Cüşemi, peygamberlerin yalan söylemelerinin kesinlikle yasak olduğuna inanmaktadır. O, eğer bir yalanın söylenmesine izin verilseydi, sonraki yalanlar da doğru olarak kabul edilecekti, demektedir. Bunun yanı sıra, Allah Teala'nın adaleti gereği kötülüğün ve yalanların meydana gelmesine asla müsaade etmeyeceğini de ifade etmektedir.<sup>161</sup>

### 1.1.1. Hz. İbrahim'in Sıdkı Meselesi

Kur'an-ı Kerim'de, Hz. İbrâhim'in iki kez gerçeğe aykırı beyanda bulunduğu belirtilmiştir. Bunlardan ilki, onun yıldızlara bakarak 'Ben hastayım' demesiyle ilgilidir. Bu ayette '*Ben Hastayım*' ifadesi, Hz. İbrahim'in bir şekilde yalan söylemesi olarak kabul edilmiştir. Zira Hz. İbrahim, kavmi onu terk ettikten sonra kalkıp putları kırmaya gitmiştir. Bu nedenle, birçok müfessir, burada geçen hastalık kelimesini, Hz. İbrahim'in kavminin putlara tapıtığını gördüğü için dini anlamda bir hastalık manasında tevil etmiştir.<sup>162</sup> Ancak Cüşemi'ye göre, Hz. İbrahim'in 'Ben Hastayım' ifadesi, hakikaten doğru bir söylemdir. Bu sebeple, kavmi

<sup>156</sup> Cürcânî, *Kitâbu-t Te'rifât*, 174.

<sup>157</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*, 6/4562.

<sup>158</sup> Ahmet Saim Kılavuz, *İlmihal I, İman ve ibadetler* (Ankara, Türkiye: Türkiye Diyanet Vakfı, 2006), 109.

<sup>159</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*, 10/7068.

<sup>160</sup> Muhammed 'Ali Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsîr* (Beyrut: Dâr'u-l Kur'an'il-Kerim, 1981), 3/438.

<sup>161</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*, 7/4846.

<sup>162</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*, 8/5935.

ona bu durumu sorduğunda verdiği cevap doğru bir açıklamadır.<sup>163</sup> Rivayetlere göre, Hz. İbrahim'e bir topluluğa katılma teklif edildiğinde, 'Ben Hastayım' demişken kavmi Hz. İbrahim'in durumunu bilmektedir.<sup>164</sup>

İkinci rivayete göre, kavmi tarafından putlara zarar vermekle suçlanan Hz. İbrâhim, bu eylemi en büyük putun gerçekleştirmiş olabileceğini söyleyerek gerçeğe aykırı beyanda bulunmuştur. Cüşemî, bu bağlamda Ebû Ali'nin açık ve kolaylıkla anlaşılabilir yorumuna yer verir. Ona göre, eğer putlar gerçekten konuşma yetisine sahip olsalardı, kendilerine yönelik zararın failinin kim olduğunu onlara sormak mümkün olurdu.<sup>165</sup> Bununla birlikte ayeti doğru anlamak için tam anlamıyla değerlendirmek gerekmektedir. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr* eserinde, soru cümlesinden sonra gelen ل kelimesinin, Hz. İbrahim'in sözüne karşı geldiğini ve onun yalan söylemediğini doğrulayan bir anlam taşıdığını açıklar.<sup>166</sup> Hz. İbrahim, bu soruya ne evet ne de hayır diyerek doğrudan cevap vermiştir.

Hz. İbrâhim'in eşi Sâre için "O benim kız kardeşimdir" şeklindeki beyanı ise, en zayıf hadis türü olan âhâd rivayetler arasında yer almakta ve kelâm âlimlerince, peygamberlerin doğruluk sıfatıyla bağdaşmayacak şekilde doğrudan bir yalan olarak değil, iman kardeşliği bağlamında mecazi bir söylem ya da zaruret gereği başvurulmuş bir beyan biçimi olarak yorumlanmaktadır.<sup>167</sup>

### 1.1.2. Hz. Yusuf'un Hırsızlığı Meselesi

Yusuf Suresi'nin 70. ayetinde, Hz. Yusuf'un kardeşlerinin onu terk etmeye başladığı sırada, kardeşinin yükü içine su kabını koyduğu ve bir görevlisinin "Ey Kafil! Siz kesinlikle hırsızsınız" diye bağırdığı belirtilmektedir. Bu ayet, peygamberlerin yalan söyleyip söylemediği tartışmalarında sıkça referans verilen metinlerden biridir. Ancak burada kardeşini hırsızlıkla suçlayan ifadenin doğrudan Hz. Yusuf'a mı yoksa başka bir görevliye mi ait olduğu konusunda farklı yorumlar bulunmaktadır. Bu durum, metnin bağlamına ve dilsel incelemelere bağlı olarak değişik tefsirlere yol açmıştır. Cüşemi, Hz. Yusuf'un yalan söylemesinin veya Hz. Yusuf'un çalışanlarına yalan söylemelerini için emir vermesinin ne mümkün ne de kabul edilebilir olduğunu kesin bir şekilde ifade etmektedir.<sup>168</sup>

<sup>163</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi 't-Tefsîr*, 7/4846.

<sup>164</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi 't-Tefsîr*, 8/5935.

<sup>165</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi 't-Tefsîr*, 7/4845.

<sup>166</sup> Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr* (Tunis: Dar-t Tunisiye, 1984), 17/102.

<sup>167</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi 't-Tefsîr*, 7/4845.

<sup>168</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi 't-Tefsîr*, 5/3683.

Bu konuda üç farklı görüş bulunmaktadır. Birinci görüşe göre, Ebu Ali'den aktarılan rivayete dayanarak, Hz. Yusuf sadece kralın içki kabının kardeşi Bünyamin'in yüküne konmasını emretmiş, eşyaların kaybolduğunu fark eden görevliler ise bu durumu Hz. Yusuf'un kardeşlerine yönelik bir suçlama olarak dile getirmiştir. İkinci görüş, görevlilerin Hz. Yusuf'un kardeşlerini hırsızlıkla suçlamasının onun doğrudan emri olmaksızın bağımsız bir hareket olduğunu savunur. Diğer rivayete göre, Hz. Yusuf, kardeşleri tarafından Hz. Yakub'dan çalınmıştır. Bu sebeple o, kardeşlerine hırsızlık suçlamasında bulunmaktadır.<sup>169</sup>

Ayette belirtilen “Eğer o çaldıysa, daha önce onun kardeşi de çalmıştı” ifadesi yaşanan trajedinin sıra dışı ya da nadir bir durum olmadığını göstermektedir. Zira, Hz. Yusuf'un yokluğunda, kardeşleri tarafından daha önce hırsızlıkla suçlandığına dair bir ima bulunmaktadır. Ayrıca bu sözler, “Biz hırsızlıkla anılan bu iki kardeşin izinden gitmiyoruz” anlamını da taşımakta olup, suçlamayı reddetme ve kendilerini bu tür davranışlardan ayrı tutma niyetini yansıtmaktadır.<sup>170</sup>

Cüşemî, Hz. Yusuf'a yönelik suçlamanın tarihî arka planıyla ilgili farklı rivayetlerin var olduğunu belirtmektedir. Bunlardan biri, Hz. Yusuf'un anne tarafından dedesine ait bir putu çalıp kırarak sokak ortasına attığı ve böylece dedesinin putperestliğe geri dönmesini engellemek amacıyla bir irşat yolu izlediğidir.<sup>171</sup> Başka bir görüşe göre, Hz. Yusuf sofradan yiyecek çalarak bu yiyecekleri fakirlere dağıtmış, bu davranışı sosyal adalet ve infak niyetiyle gerçekleştirmiştir. Öte yandan, bazı rivayetler Hz. Yusuf'un halasının, Hz. İshak'a ait bir eşyayı Hz. Yusuf'un kıyafetinin içine gizlediğini, bu hareketin halasının ona duyduğu sevgi ve yanında tutma arzusuyla ilgili olduğunu aktarır. Dönemin örf ve adetlerine göre, hırsızlıkla suçlanan kişi mülk sahibiyle birlikte kalmak zorundaydı. Bu nedenle eşyanın Hz. Yusuf'un üzerinde bulunması üzerine halasına teslim edilmiş, fakat halk arasında bu olay “Hz. Yusuf'un dedesine ait bir eşyayı çaldığı” şeklinde yanlış bir şekilde yayılmıştır.<sup>172</sup> Râzî, konuya dair kendi görüşünü de ekleyerek, Hz. Yusuf'un kardeşlerinin yalan söyleme eğilimlerinin kökeninde uzun zamandır kalplerinde gizlice barınan kıskançlık duygusunun yattığını belirtmektedir. Bu nedenle Bünyamin'e karşı da benzer bir kıskançlık beslemeleri şaşırtıcı değildir.<sup>173</sup>

<sup>169</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsir*, 5/3682.

<sup>170</sup> Râzî, *Mefatih'u-Gayb*, 18/187.

<sup>171</sup> Râzî, *Mefatih'u-Gayb*, 18/187.

<sup>172</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fit Tefsir*, 5/3692.

<sup>173</sup> Râzî, *Mefâtihi'l-Gayb*, 18/188.

Cüsemî'ye göre Hz. Yusuf'un kardeşleri, onun geçmişte puta tapan anne tarafından dedesine ait bir putu çaldığı ve Hz. İshak'a ait bir şahsi eşyayı sakladığına dair rivayetleri daha önce duymuşlardır. Bu anlatımlar, sözlü kültür aracılığıyla nesilden nesle aktarılan eski rivayetler arasında yer almaktadır.<sup>174</sup> Öte yandan, Şii gelenek bu iki olayı farklı bir bağlamda değerlendirmektedir. Onlara göre, söz konusu hadiseler, Hz. İbrahim ve Hz. Yusuf tarafından gerçekleştirilen takiyye uygulamalarına örnek teşkil eder. Bu yorum doğrultusunda takiyye, bazı özel şartlar altında meşru görülen ve dinin bir parçası olarak kabul edilen bir strateji olarak değerlendirilir.<sup>175</sup>

## 1.2. Emanet

Etimolojik olarak, *emanet* kelimesi, bir sözleşme veya anlaşma anlamına gelir ve bu sözleşme, korunması ya da hak sahibine teslim edilmesi gereken bir yükümlülük olarak saygıyla yerine getirilmelidir.<sup>176</sup> Emanet ise her alanda insanlara güven vericilik anlamına gelmektedir.<sup>177</sup> Cüsemî'ye göre emanet iki ana kısma ayrılır. Birincisi, Allah ile kul arasında gerçekleşen emanet olup bu kapsamda yasaklar, emirler ve ibadetler yer alır. İkincisi ise insanlar arasındaki emanet olup alışveriş sözleşmeleri, mudârebe, borç ilişkileri ve benzeri akitleri içerir.<sup>178</sup> Bakara Suresi'nde geçen "Birbirinize güveniyorsanız, kendisine güvenilen borçlu emaneti yerine getirsin" ifadesi, emanet kavramının hem güven ilişkisini hem de sorumluluğu içerdiğini vurgular. Burada emanet, sadece maddi bir yükümlülük değil, aynı zamanda karşılıklı güvene dayalı bir sorumluluk olarak ele alınmaktadır. Bu bağlamda, emanetin gereği doğru ve güvenilir biçimde yerine getirilmelidir.

Terminolojik açıdan emanet, Allah'ın kullarına vahyettiği tüm yükümlülükleri kapsar. Bu, namaz kılmak, zekât vermek ve iyilik yapmak gibi yerine getirilmesi gereken emirlerin yanı sıra yalan söylemek, hırsızlık yapmak veya günah işlemek gibi kaçınılması gereken yasakları da içine alır.<sup>179</sup> Dolayısıyla emanet, sadece insanlar arasındaki ilişkilerle sınırlı kalmayıp, insan ile Allah arasındaki ilişkiyi de kapsamaktadır. Bu bağlamda, emanet, yalnızca insanlar arası ilişkilerle sınırlı olmayıp insanın Allah ile olan ilişkisini de kapsamaktadır. Hatta

<sup>174</sup> Cüsemî, *et-Tehzîb fit Tefsîr*, 5/3693.

<sup>175</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb Küleynî, *el-Usû'l- Kâfi* (Tahran, İran: Mektebe Sıdkı, 1380), 2/217.

<sup>176</sup> Cüsemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*, 8/5772.

<sup>177</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Peygamber", *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)* 34 (2007), 257-262.

<sup>178</sup> Cüsemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*, 7/5022.

<sup>179</sup> Cüsemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*, 2/1603.

Zemahşerî'ye göre emanet, esasen itaat anlamını içermektedir. Ona göre, bu ayette geçen emanet, Allah'a ve O'nun buyruklarına tam bir teslimiyet ve bağlılığı ifade eder.<sup>180</sup>

Cüşemî'ye göre peygamberler, güvenilir ve kendilerine itimat edilebilecek kimselerdir; onlar asla emanete hıyanet etmez, ganimet mallarından gizlice bir şey almaz ve insanları aldatmazlar.<sup>181</sup> Öyle ki sosyal hayat içerisinde, Hz. Muhammed 'el-Emîn' olarak anılmaktaydı; bu unvan, toplum hayatında gösterdiği davranışlar ve karakteri nedeniyle ona güvenilebilecek biri olarak tanındığı ve asla hayal kırıklığına uğratmadığı için verilmiştir.<sup>182</sup> Bu sebeple Kur'ân-ı Kerîm, peygamberlerin asla hıyanet sıfatına sahip olamayacağını açıkça vurgulamaktadır.<sup>183</sup> Cüşemî, A'râf Suresi'nin 68. Ayetindeki emin ifadesini, peygamberlerin Allah'tan gelen vahyi ve risalet mesajını hiçbir değişiklik, eksiltme ya da ilave yapmaksızın aktarmalarına dair bir teminat olarak tefsir etmiştir. Bu bağlamda, emin sıfatının kullanımı, peygamberlerin risalet görevlerini tam bir güvenilirlik ve doğrulukla yerine getireceklerine dair ilahi bir garanti olarak değerlendirilmiştir.<sup>184</sup>

### 1.3. Tebliğ

Lügatte, *tebliğ* kelimesi بَلَّغَ - يُبَلِّغُ fiilinin mastarıdır ve “Bir şeyi veya bir haberi amacına ulaştırmak” anlamına gelmektedir.<sup>185</sup> Kimi ayetlerde ise bu kelime, “Bir beyân ve anlamları ulaştırmak” anlamında da kullanılmıştır.<sup>186</sup> Tebliğ mesajın bir yerden diğer bir yere eksisiz olarak iletilmesi anlamlarına gelmektedir.<sup>187</sup> Cüşemî'ye göre tebliğ, risaleti iletmek, argümanları analiz etmek, şeriatı açıklamak ve analitik düşünceyi teşvik etmek anlamına gelir. Bu nedenle, her peygamber daima davetlerine tevhid çağrısıyla başlamış ve ilahi hakikatler üzerine kapsamlı tartışmalarla bunu desteklemiştir.<sup>188</sup>

Her peygamber, kendilerine iletilen vahyi ümmetinden saklamaktan kesinlikle menedilmiştir. Hatta vahyi açıklamayan, onu anlamlandırmayan veya küçük parçalara ayırarak eksik şekilde ileten bir peygamber, hiçbir şey iletmemiş sayılır ve büyük günah işleyen kişi

<sup>180</sup> Muhammed Çoşkun, “Zemahşerî Tefsirinde Emanet Âyeti”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50 (Haziran 2016), 5-33.

<sup>181</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsir*, 2/1371.

<sup>182</sup> Abdullah Acar, “İslam ve Batı Medeniyetinin Hak, Emanet ve Adalet Anlayışları”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2019), 277-312.

<sup>183</sup> Âl-i İmrân Suresi, 3/161.

<sup>184</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsir*, 4/2609.

<sup>185</sup> Mehmet Boynukalın, “Tebliğ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011).

<sup>186</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsir*, 3/2099.

<sup>187</sup> Recep Yeşil, “Kur'an'a Göre Tebliğ ve Tebliğcinin Konuşma Üslubu”, *Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 5/2 (Aralık 2021), 409-410.

<sup>188</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsir*, 6/4031.

kategorisine girer. Çünkü görevi terk eden veya başladığı işi tamamlamayan bir kişinin sözleri artık bir değer taşımaz. Bazı ilmî kaynaklarda, şecaat sıfatı peygamberlerde bulunması gereken temel özelliklerden biri olarak ayrıca vurgulanmıştır. Çünkü ilâhî mesajı insanlara ulaştırma görevi, çoğu zaman tehdit, baskı ve inkârla karşı karşıya kalmayı da beraberinde getirir. Bu durumda bir nebinin, korku ve tereddüde kapılmaksızın görevini yerine getirebilmesi ancak cesaret sıfatı ile mümkündür. Bu sebeple cesaret, nübüvvetin zarurî bir rüknü olarak değerlendirilmiştir.<sup>189</sup> Cüşemî kendi kitabında, peygamber vahyi iletmezse peygamberlik derecesine ulaşmış sayılmaz ve bu nedenle mükâfata layık görülmez, demektedir.<sup>190</sup>

Peygamberin risaletin tamamını veya vahyi bütün mahlûkata ulaştırmadığı iddia edildiğinde bu durum onun güvenilirliğini zedeler mi sorusu gündeme gelir. Cüşemî bu konuda, risaletin yalnızca bir kısmının tebliğ edilmiş olabileceğini veya vahyin sadece belirli bir kavme ulaşmış olabileceğini ifade eder. Ayrıca peygamberlerin hayatına yönelik bir tehdit nedeniyle vahyin bazı bölümlerini gizlemiş olabileceği ihtimali de göz önünde bulundurulmalıdır. Ancak bu tehdit ortadan kalktığında, peygamberin risalet görevini eksiksiz ve tam bir şekilde ifa etmesi gerekir. Çünkü tebliğ görevinin bütünlüğü ve güvenilirliği, peygamberliğin temel esaslarından biridir.<sup>191</sup> Bu cevabın Şii mezhebine ait olduğu iddia edilebilir. Takiyye, en yaygın şekliyle kişinin kalbinde inandığına aykırı olarak yalnızca diliyle bir şeyleri ikrar etmesi olarak tanımlanır. Bu davranış, kişinin hayatına yönelik bir tehdit algılandığında gerçekleştirilir.<sup>192</sup> Tusi'ye göre, hayatı tehlikeye giren her müslümana takiyye farz kılınmıştır.<sup>193</sup> Hatta *el-Usûl mine'l-Kâfi* adlı eserde, takiyye yapmayan kişinin imanının geçerli olmadığı ifade edilmektedir.<sup>194</sup> Bu temele dayanarak, hayatı tehlikede olan bir peygamberin takiyye yapması caizdir ve takiyye ortadan kalktıktan sonra risaletini eksiksiz bir şekilde iletmesi gerekmektedir. Mücahid'e göre, takiyye sadece İslam'ın ilk dönemlerinde yapılabilir. Günümüzde İslam'ın dünya çapında yayılmasının ve güçlenmesinin ardından takiyye yapılması artık uygun görülmemektedir.<sup>195</sup> Cüşemî, yukarıdaki tüm ifadeleri reddetmekte ve bir peygamber için takiyye yapmasının söz konusu olamayacağını ifade etmektedir.<sup>196</sup> Cüşemî,

---

<sup>189</sup> Hüseyin Kahraman, "Peygamberlerin Sahip Olduğu Sıfatların Nübüvvetin Gerekliliği ve İspatı Açısından Değerlendirilmesi", *Aksaray Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5/2 (2021), 177.

<sup>190</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*, 3/2032.

<sup>191</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*, 3/2032.

<sup>192</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen et-Tûsî Tûsî, *et-Tibyân fit-Tefsîri'l-Kuran*, ed. Ahmet Habib Kuseyr el-Âmily (Beyrut, Lubnan: Dâr İhyâ'i Turas Arabî, ts.), 2/434; Mustafa Öz, "Takiyye", *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)* 39 (2010).

<sup>193</sup> Tûsî, *et-Tibyân fit-Tefsîri'l-Kuran*, 2/435.

<sup>194</sup> Küleynî, *el-Usû'l- Kâfi*, 2/217-221.

<sup>195</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*, 2/1138.

<sup>196</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*, 3/2033.

ayrıca takiyyenin İslam'ın ilk dönemlerinde caiz olduğu görüşünü de reddetmektedir. Cüşemî'ye göre, takiyye yapmanın yasaklanması mutlak ve genel bir yasak olup hiçbir şekilde istisnası olamaz.<sup>197</sup>

Cüşemî'nin zorlama konusundaki görüşleri birkaç temel prensip etrafında toplanmaktadır. Öncelikle, peygamberlerin din adına takiyye yapmaları kesinlikle yasaktır çünkü bu, hem dini hem de dünyevi maslahatı ortadan kaldırır. Peygamberler, risaletlerini iletmek ya da şeriatı saklamak için zorlandıklarında bunu reddetmelidirler. Takiyye konusunda ise farklı yaklaşımlar bulunmaktadır; bazıları takiyyenin imamlar için caiz olduğunu savunurken, diğerleri bunu reddeder. Takiyye'nin imamlar tarafından yapılmasını kabul edenler, bunun ancak belirli bir fayda sağlaması durumunda mümkün olabileceğini ileri sürerler. Cüşemî, İmamiyye mezhebinin takiyye anlayışını eleştirerek, bu yaklaşımın dinî şüpheye yol açan ciddi bir mesele olduğunu belirtir. Ayrıca zorlama ancak sultan veya ondan daha yüksek makam ve otoriteye sahip kişiler tarafından geçerli sayılabilir. Zorlama durumunu doğuran tehditler ise kişinin hayatı veya beden bütünlüğünü tehlikeye atan durumlarla sınırlıdır; buna karşın mal ve mülk gibi varlıklara yönelik tehditler, zorunlu duruma sebep sayılmaz. Böylece Cüşemî, zorlama ve takiyye konusundaki sınırları net bir şekilde belirlemiştir.<sup>198</sup>

Tehdit altında bulunan kişiler için izlenmesi gereken davranışlar Cüşemî tarafından üç temel başlık altında ele alınmıştır. Öncelikle, İslam'dan çıkma tehdidiyle karşı karşıya kalan kişi için en uygun tavır, gerekirse ölüm yoluyla bu tehdidi bertaraf etmektir; çünkü bu tutum dinî açıdan güçlendirici ve onurlu bir duruş olarak kabul edilir. İkinci olarak, hayatta kalmak amacıyla içki içmek gibi bazı günahların işlenmesine izin verilebilir; bu tür durumlarda kişinin hayatını koruması önceliklidir. Son olarak, yapılmaması gereken bir fiilin zorunlu olarak gerçekleştirilmesi halinde, bu davranıştan kaçınılması esastır; ancak yapılırsa, kişinin işlediği günahı göze alması gerekir. Örneğin, başkasını öldürmek gibi ağır bir suç söz konusu olduğunda, mümkün olduğunca bu fiilden uzak durmak gerekir, fakat zorunluluk halinde günahı kabul etmek kaçınılmaz olabilir. Böylece Cüşemî, tehdit altındaki kişinin karşılaşılabileceği etik ikilemleri ve bu durumlarda nasıl davranılması gerektiğini açıklıkla ortaya koymaktadır.

---

<sup>197</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*, 2/1138.

<sup>198</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*, 6/4123-4125.

Sonuç olarak, Cüşemî, zorlamaya maruz kalan kişinin dinî ve ahlaki sorumluluklarını detaylı bir şekilde ele alarak, bu konunun hem peygamberlik makamı hem de bireysel mükellefiyet açısından taşıdığı önemi vurgulamaktadır. Ona göre, peygamberlerin risaleti tebliğ etme görevinde hiçbir şekilde takiyye yapmaları caiz değildir; zira bu, dinin maslahatını ortadan kaldırır ve toplum nezdinde güvenilirliğini zedeler. Cüşemî, takiyye meselesinin yalnızca imamlar bağlamında tartışmalı olduğunu ve bu görüşlerin dinî şüpheyi düşürebilecek mahiyette bulunduğunu belirtmektedir. Ayrıca, zorlama yalnızca hayat veya beden bütünlüğüne yönelik tehditlerde geçerli sayılmakta; mal, mülk gibi dünyevi unsurlar için geçerli görülmemektedir. Bu bağlamda, tehdit altındaki bireyin davranışlarına dair Cüşemî'nin getirdiği tasnif, İslam hukukunun zorlama ve sorumluluk ilişkisini hassas bir dengede ele aldığını göstermektedir. Ölümle tehdit edilen bir müminin imandan taviz vermemesi gerektiğini savunan Cüşemî, dinin korunmasını en yüksek değer olarak öne çıkarmaktadır.

#### 1.4. Fetanet

Fetanet, zeki ve hikmet sahibi olmak anlamına gelmektedir. Yani peygamber, insanların en zekisi ve hikmet sahibi olanıdır.<sup>199</sup> Cüşemi *et-Tehzib fi't-Tefsir* kitabında, peygamberin zeki olması gerektiğini ifade etmek için fetanet kelimesini kullanmamış, bunun yerine hikmet<sup>200</sup> ve rüşd<sup>201</sup> terimlerini tercih etmiştir. Hikmet, kişinin kötü davranışlardan sakınmasını sağlayan bir ilim olarak tanımlanır.<sup>202</sup> Bu terim Allah'ın vahyini derinlemesine anlamayı ve onun hayata uygulanmasını sağlamaktadır.

Cüşemi'ye göre, Enbiya suresinde geçen rüşd kelimesi, lügatte '*hakikati faydaya ulaştırmak*' anlamına gelmektedir.<sup>203</sup> Cüşemi'nin tefsirine göre rüşd, Allah'ın birliğini ve adaletini ispat etmek üzere kavmine yönelik olarak ileri sürülen delillere dayalı bir argümantasyon sürecini ifade etmektedir.<sup>204</sup> Cüşemî delil sürecini iki ayrı yöntemle açıklar. Birincisi, Kur'an'da peygamberler hakkında yer alan sözlü ifadeler ya da kelimelerle ortaya konan delildir. İkincisi ise, peygamberlerin eylem ve tutumları aracılığıyla gösterilen delillerdir.<sup>205</sup> Cüşemi'nin görüşüne göre, iki yöntem, içinde bulunulan şartlara ve duruma göre uyarlanmalıdır. Çünkü eylem ve tutum yoluyla delil, karşı tarafın düşünce temellerini sarsmada daha etkili olduğu için sözlü deliller daha fazla tavsiye edilir. Ancak bazen de sözlü delil,

<sup>199</sup> Şerafettin Gölcük, Süleyman Toprak, *Kelam*, 339.

<sup>200</sup> Bakara Suresi, 2/269.

<sup>201</sup> Enbiya Suresi, 21/51.

<sup>202</sup> Cüşemî, *et-Tehzib fi't-Tefsir*, 2/1041.

<sup>203</sup> Cüşemî, *et-Tehzib fi't-Tefsir*, 7/4836.

<sup>204</sup> Cüşemî, *et-Tehzib fi't-Tefsir*, 7/4836.

<sup>205</sup> Bakara Suresi, 2/258; Şuara Suresi 26/23-29; A'raf Suresi 07/127-129; Hud Suresi 11/32-34.

maslahatın korunması, hedeflere ulaşılması ve tartışmanın amacına uygun hareket edilmesi açısından eylem yoluyla deliller daha fazla tercih sebebi olabilir.<sup>206</sup>

Nitekim Hz. İbrahim putları kırdıktan sonra yalnızca en büyük putu ayakta bırakmıştır. Hz. İbrahim, argümantasyon temellendirmesini sözlü ifadelerle yapmamış, aksine kavmini düşünmeye sevk etmiştir. “*Bu işi şu büyükler yapmıştır. Konuşabiliyorsa onlara sorun!*”<sup>207</sup> şeklinde bir ifadeyle kavmini bu konuda düşünmeye yönlendirmiştir. Benzer bir şekilde Hz. Süleyman, Belkıs’ın tahtını kendi sarayına taşıırken, sadece “*Senin tahtın da böyle mi?*”<sup>208</sup> demekle yetinmiştir. Bu örnekler, Kur’an’da peygamberlerin zaman zaman doğrudan hitap yerine zihinleri uyandıran, sorgulamaya ve farkındalığa sevk eden yöntemleri tercih ettiklerini göstermekte; dolayısıyla bu yaklaşım “eylemle yapılan argümantasyon” olarak nitelendirilebilmektedir.

Sözlü delil türüne verilebilecek örneklerden biri, Hz. İbrahim ile Nemrut arasında gerçekleşen münazaradır. Nemrut, sahip olduğu iktidarı dayanak göstererek Hz. İbrahim ile Rabbi hakkında tartışmaya girmiştir. Hz. İbrahim, Rabbi’nin hayat verici ve öldürücü olduğunu ifade ederken, Nemrut aynı sıfatları kendisine nispet etmiştir. Hz. İbrahim, güneşin doğudan doğduğunu belirterek Nemrut’a onu batıdan getirmesini teklif etmiş; bu akılcı ve mantıklı argüman karşısında Nemrut cevap verememiştir. Bu münazara, sözlü delilin güçlü bir örneği olarak kabul edilir.<sup>209</sup> Benzer biçimde Hz. Musa’nın Firavun ile gerçekleştirdiği diyaloglar da sözlü argümantasyona örnek olarak verilebilir. Zira Hz. Musa’nın, kendisine yöneltilen sorular karşısında serinkanlı ve hikmetli yanıtlar verdiği görülmektedir. Firavun, Hz. Musa’ya “*Senin ilahın kimdir?*”<sup>210</sup> ya da “*Âlemlerin rabbi de kimdir?*”<sup>211</sup> sorusunu yönelttiğinde, Hz. Musa sakin bir şekilde Allah’ın kudretine dair mucizeleri sergileyerek Firavun’un sorusuna yanıt vermiştir. Bu örnekler, peygamberlerin sözlü tebliğinde yalnızca bilgi vermekle kalmadıklarını, aynı zamanda muhataplarını düşünmeye, sorgulamaya ve gerçeği kabul etmeye sevk edecek yöntemler kullandıklarını açıkça göstermektedir.

Bu durum, peygamberlerin rüşt ve hikmet sahibi olduklarını, Allah’ın birliğini ve azametini yaratılış delilleri üzerinden sağlam ve ikna edici delillerle temellendirdiklerini ortaya koymaktadır. Aynı zamanda, bu yaklaşım Müslümanlar için önemli bir ilke olarak, özellikle

<sup>206</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi’t-Tefsîr*, 7/4842.

<sup>207</sup> İbrahim Suresi, 14/63.

<sup>208</sup> Karaman, *Kur’ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsîr*, 4/193.

<sup>209</sup> Karaman, *Kur’ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsîr*, 1/408.

<sup>210</sup> Tâhâ Suresi, 20/49.

<sup>211</sup> Şuara Suresi, 26/23.

iman konularında taklide dayalı bir yaklaşımı reddetmeyi teşvik etmektedir. Bunun nedeni, peygamberlerin dahi hakikate ulaşmak için düşünsel yapılar inşa etmiş olmaları ve hakikati derinlemesine sorgulama sürecinden geçirmiş olmalarıdır.<sup>212</sup>

Peygamberin fetanet sıfatına dair kapsamlı bir açıklama, Enbiyâ suresinin 78-79. ayetlerinde de yer almaktadır: Hz. Dâvûd, tahrip edilen ekinin kıymetinin, koyunların kıymetine denk olduğu kanaatine vararak koyunların, tazminat olarak ekin sahibine verilmesine hükmetmiştir. Hz. Süleyman ise tarladaki zarar koyunlardan elde edilecek gelire ödenebileceğini ifade etmiş bu sebeble hükmü şu şekilde hükmetmiştir: Tarla, koyun sahiplerine verilmeli ve ziyandan önceki hâline gelinceye kadar tarlanın bakımını üstlenmelidir. Koyunlar da tarla sahibine verilmeli o da tarlası ziyandan önceki haline gelinceye kadar bu koyunların sütünden, yününden ve kuzularından yararlanmalıdır.<sup>213</sup>

Cüşemî'ye göre, yukarıda aktarılan kıssalar, peygamberlerin hukuki konularda da içtihat bulabileceklerinin bir delilidir. Zira hukuk, maslahat üretir; ayrıca peygamberlerin gerçekleştirdiği içtihadın, diğer insanların içtihadından daha faziletli olduğu kabul edilmektedir. Bu bağlamda, eğer peygamberlerin savaş stratejileri gibi dünyevî konularda içtihat bulmalarına izin verilmişse, dinî meselelerde de içtihat yapmalarının caiz görülmesi tabiidir.

Ne var ki, bu noktada şu soru gündeme gelmektedir: Allah Teâlâ, “*Biz, davayı anlamayı Süleyman'a öğrettik*”<sup>214</sup> buyurduğuna göre, bu durum nasıl Hz. Süleyman'ın içtihadı olarak değerlendirilebilir? Eğer Hz. Süleyman'a doğrudan bir ilahî hüküm bildirilmişse, burada içtihad ihtiyacı olduğu nasıl söylenebilir? Bu tür ayetlerin bağlamında, peygamberin öncelikle kendi içtihadını ortaya koyduğu, ancak daha sonra bu içtihadın Allah tarafından ya tasdik edildiği ya da düzeltilerek doğru hükme ulaştırıldığı görüşü benimsenebilir. Dolayısıyla ilahî müdahale, içtihadın tamamen dışlandığını değil, bilakis içtihadın peygamberlik makamıyla bağdaştığını ve gerektiğinde ilahî teyit ile tamamlandığını göstermektedir.

Cüşemî bu durumu şöyle açıklar: Ayette kastedilen şey, Allah Teala'nın Hz. Süleyman'a doğru içtihat etme yöntemini kavratmasıdır. Dolayısıyla, Hz. Dâvûd'un yaptığı içtihat da temelde doğrudur; fakat Hz. Süleyman'ın ulaştığı hüküm, maslahat açısından daha elverişlidir.

<sup>212</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*, 2/1010.

<sup>213</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*, 7/4860.

<sup>214</sup> Enbiya Suresi, 21/79.

Bu nedenle Allah, “Her birine de hükmetme yeteneği ve ilim verdik”<sup>215</sup> buyurarak hem Hz. Davud’un hem de Hz. Süleyman’ın içtihatlarının geçerliliğini teyit etmiştir.<sup>216</sup>

### 1.5. İsmet

İslam teolojisinde peygamber, tartışılan temel konulardan biri olarak öne çıkar ve peygamberlerin karakteristik özellikleri ele alınırken, *ismet*, peygamberlerin sahip olması gereken beş sıfattan biri olarak kabul edilir. Allah’ın temsilcileri olarak peygamberlerin, toplumu doğru bir şekilde yönlendirebilmek ve onlara rehberlik edebilmek için yüksek bir ahlaki bütünlüğe ve olgun bir zihinsel yapıya sahip olmaları gerekmektedir. Bu yaklaşım, İslam’ın ismet anlayışını, Yahudilik ve Hristiyanlıktaki ismet teorisiyle karşılaştırırken oldukça geniş ve ilgi çekici bir tartışma alanı doğurmuştur. Zira bu iki din, Allah’ın ayetlerini yaymak için peygamberlerin gönderildiğini savunması hasebiyle, İslam ile ortak bir paydaya sahip olmakla birlikte, ismet teorileri ise birbirine oldukça uzaktır. Bu iki teori arasında bir uzlaşma arayışı, genellikle teorilerin bağdaşmasıyla sonuçlanmayan bir çaba olarak kalmaktadır.<sup>217</sup> Hristiyan inancında, ismet teorisi, peygamber olarak gönderilen insanların tanrılaştırılmasına kadar varmakta ve onların her türlü günahtan arındırılmış olarak kabul edilmesine sebep olmaktadır.<sup>218</sup> Öte yandan, Yahudi inancında ise bazı peygamberlerin, hatta peygamberlik görevini yerine getirirken bile, büyük günah işlediğine inanılmaktadır.<sup>219</sup>

Cüşemi’nin ismet anlayışını ele almadan önce, ismet kelimesinin semantik yapısı ve kapsamını kısaca belirtmek faydalı olacaktır. Lügatte, korumak ve tutmak anlamına gelen ismet kelimesi<sup>220</sup>, Kur’an’da ise kurtarmak, tutmak ve önlemek anlamlarında kullanılmıştır.<sup>221</sup> Cüşemî’ye göre "ismet" kelimesi, temel anlamıyla bir şeyi engellemek veya önlemek demektir. Ona göre Allah’tan gelen ismet üç farklı biçimde tezahür eder. Birincisi, kötülüğün bizzat kişiden uzak tutulmasıdır. İkincisi, çirkin fiilleri terk edinceye kadar kişiye karşı ilahî bir yumuşaklık ve lütufla muamele edilmesidir. Üçüncüsü ise kişinin başkalarından gelebilecek kötülükleri engelleyebilmesidir.<sup>222</sup>

<sup>215</sup> Enbiya Suresi, 21/79.

<sup>216</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi’t-Tefsîr*, 7/4862.

<sup>217</sup> Mehmet Emin Günel, “İsmet-i Enbiya İlkesinin Kur’an’a Aykırı Yorumlanması ve Bunun Sebep Olduğu İtikadî Problemler”, *Turkish Journal of Religious Studies* 19/2 (2019), 639-640.

<sup>218</sup> Matta, 27/54, 28/18.

<sup>219</sup> Tekvin, 19/30.

<sup>220</sup> Ebü’l-Kâsım Hüseyin İsfahânî, *el-Müfredât Elfâzi’l-Kur’ân* (Kahire: Mektebe Nazar Mustafa al-Baz, ts.), 438.

<sup>221</sup> Âli İmrân Suresi, 3/101; Mâide Suresi, 5/67.

<sup>222</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi’t-Tefsîr*, 3/2030.

İstilahî anlamda ismet, bir kimsenin günah işleme imkânına sahip olmasına rağmen, onu günahlardan alıkoyan sürekli bir meleke yani manevî bir yetkinlik olarak tanımlanır. Bu yönüyle ismet, ilahî bir lütuf olmakla birlikte, peygamberlerde bulunan ve onları her türlü günahattan ve hata yapmaktan koruyan sürekli bir koruma durumudur.<sup>223</sup>

Cüşemî'ye göre ismet, peygamberlerin doğumlarından itibaren peygamberlik görevlerinin sona ermesine kadar sahip oldukları bir sıfattır. Bu nedenle, peygamberlere büyük günah işlemek, öfkelenmek veya unutkanlık gibi durumlar isnat edilemez,<sup>224</sup> ancak küçük günah işleyebilirler. Mu'tezile kelâmında merkezi bir yer tutan "salâh-aslah" teorisine göre, Allah Teâlâ'nın daima kulları için en uygun olanı yapması aklen vaciptir. Bu ilkeye binaen, Allah'ın bir peygamberi günah işleme gibi bir durumla baş başa bırakması, aklen ve itikâden caiz görülmez.<sup>225</sup>

## 2. Cüşemî'ye Göre Peygamberin Günahsızlığı

Cüşemî'ye göre peygamberlerin ismet vasfı, nübüvvetin en temel gerekçelerinden biridir. Ona göre peygamberler, hem tebliğ görevlerini eksiksiz yerine getirebilmeleri hem de ümmetlerine örnek olabilmeleri açısından günahlardan korunmuş olmalıdır. Cüşemî, peygamberlerin bilerek büyük günah işlemesinin aklen ve naklen mümkün olmadığını savunur; bu görüşünü Kur'an ayetleriyle temellendirir ve aklî delillerle destekler. Bu bağlamda, peygamberlerin masumiyeti yalnızca bireysel bir özellik değil, risalet görevlerinin güvenilirliğini sağlayan zaruri bir vasıf olarak değerlendirilir. Bu bölümde, Cüşemî'nin peygamberlerin günahsızlığına dair yaklaşımı detaylı biçimde ele alınacaktır.

### 2.1. Hz. Adem'in İsmeti

Cüşemî, Hz. Âdem'in ismeti konusunu ele alırken, onun cennetteki davranışını ve bu davranışa dair Kur'an'daki ifadeleri tefsir bağlamında inceler. Bu başlık altında, ilgili ayetlere getirdiği yorumlar doğrultusunda Hz. Âdem'in konumuna dair yaklaşımı ortaya konulacaktır.

#### 2.1.1. Hz. Âdem'in Cennetten Çıkarılması

Kur'an-ı Kerim'de ifade edildiğine göre Hz. Âdem'e cennette bulunduğu sırada bir ağaca yaklaşmaması yönünde açık bir yasak getirilmiştir. Klasik dönem tefsir kaynaklarında bu ağacın sümbül, buğday, üzüm asması, incir ağacı, hurma ağacı, ilim ağacı, iyilik ağacı ve

<sup>223</sup> Cürcânî, *Kitâbu-t Te'rifât*, 195; Fatma Günaydın, "İlk Dönem tefsir ve Hadis Literatüründe İsmet İnancı", *Kelam Araştırmaları Dergisi* 15/1 (2017); Mahmut Çınar, "Peygamberi Diğer İnsanlardan Ayıran Üç Özellik; Vahiy, Mûcize ve İsmet", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitim Araştırmaları Dergisi* 21 (2011).

<sup>224</sup> Cüşemî, *Tahkîmu'l- 'ukûl fi'l-usul*, 193.

<sup>225</sup> Bayram Çınar, "Mu'tezile'de Peygamberlerin Masumiyeti Teorisi", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (Haziran 2022), 137-167.

kâfur ağacı olduğu yönünde görüşler dile getirilmektedir.<sup>226</sup> Bu yasakla ilgili olarak İslami literatürde çeşitli yorumlar ortaya çıkmıştır. Bazı âlimler, bu yasağın ‘nehy-i tahrîmî’ yani haram kılma anlamında bir yasak olduğunu savunurken, diğer bir kısmı ise bunun ‘nehy-i tenzîhî’ yani kerahet ifade eden, sakındırıcı nitelikte bir yasak olduğunu ileri sürmüştür. Bu bağlamda Cüşemî, söz konusu yasağın nehy-i tahrîmî olarak değerlendirilmesi gerektiğini savunur.<sup>227</sup>

Cüşemî’nin bu görüşü, yasaklamanın sadece bir tavsiye mahiyetinde olmadığını, bilakis ilahi bir vaîd ile zikredildiğini esas alır. Dolayısıyla bu tehdidin varlığı, söz konusu yasağın bağlayıcılığını ve dinî sorumluluk açısından ağırlığını ortaya koymaktadır.<sup>228</sup> Bununla birlikte, Cüşemî’ye göre peygamberlerin küçük günah işlemesi aklen mümkündür ve bu durum, nübüvvet makamına zarar vermez. Bu bağlamda Hz. Âdem’in söz konusu yasağı ihlal etmesi, Cüşemî tarafından küçük günah olarak değerlendirilmiştir. Cüşemî, Hz. Âdem’in bu fiilinin büyük bir günah veya bilinçli bir inkâr olmadığını dolayısıyla peygamberlik vasfıyla çelişmediğini savunur.<sup>229</sup>

Cüşemî, “Biz daha önce Âdem’den söz almıştık, fakat o unuttu; biz onda yeterli bir kararlılık görmedik.”<sup>230</sup> ayetini tefsir ederken, ayette geçen ‘unuttu’ kelimesini zahiri anlamı olan ‘hatırlamamak’ şeklinde değil, ‘terk etmek’ anlamında yorumlamıştır. Cüşemî’ye göre, unutmanın hakiki anlamı ilahi yükümlülük ile bağdaşmaz; zira unutan kişiye sorumluluk yüklenmez.<sup>231</sup> Râzî, bu görüşü desteklemekte ve bu olayın Hz. Âdem’e günah yüklediğini savunmaktadır.<sup>232</sup> Râzî’ye göre, peygamberlerin küçük günah işlemesi durumunda onlara düşen yükümlülük, samimi bir tövbe ile Allah’a yönelmeleridir.<sup>233</sup>

A’râf Sûresi 19. Ayette Allah Teâlâ’nın Hz. Âdem’e yönelik getirdiği yasak Cüşemî tarafından bir ilahi tehdit olarak değerlendirilmiştir.<sup>234</sup> Bu noktada şu soru gündeme gelmektedir: Eğer Hz. Âdem’in yaptığı eylem küçük bir günah olarak kabul ediliyorsa, bu günah neden vaid ile zikredilmiştir? Cüveynî’nin açıklamalarını aktaran Cüşemî, Hz. Âdem’in

<sup>226</sup> Ayşe Betül Oruç, “Klasik ve Modern Dönem Tefsirlerinde Âdem ve Eşinin Cennetten Çıkarılması Konusu - Karşılaştırmalı bir Yaklaşım-”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 15/2 (Aralık 2015), 239.

<sup>227</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi’t-Tefsir*, 4/2520.

<sup>228</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi’t-Tefsir*, 1/ 334.

<sup>229</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi’t-Tefsir*, 7/ 4761.

<sup>230</sup> Taha Suresi, 20/115.

<sup>231</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi’t-Tefsir*, 7/ 4753.

<sup>232</sup> Fahrüddîn Muhammed b. Ömer Râzî, *İsmatü’l-Enbiya’* (Kahire, Mısır: Mektebeh Sakefah ed-diyeneh, 1986), 21/ 52.

<sup>233</sup> Râzî, *İsmatü’l-Enbiya’*, 21/ 51.

<sup>234</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi’t-Tefsir*, 4/2521.

yasaklanan ağaçtan yeme hadisesini iki farklı şekilde yorumlamaktadır. İlk görüşe göre, Hz. Âdem o esnada kendisine yapılan ilahî uyarıyı unutmuş ve söz konusu yasağın sadece nehy-i tenzihî yani bağlayıcılığı düşük, edebe yönelik bir yasak olduğunu düşünmüştür. İkinci görüş ise, Hz. Âdem'in yasağın mahiyetini yanlış te'vil ettiğini öne sürer. Buna göre Hz. Âdem, yasaklamanın tüm ağaç türünü değil, yalnızca belirli bir ağacı kapsadığını sanmış ve bu nedenle aynı türden olmakla birlikte farklı bir ağaçtan yemiştir. Cüşemî, bu iki izah arasında ikinci görüşü daha makul bularak ona meyletmektedir.<sup>235</sup> Taberî'ye göre ise, bu hata Şeytan'dan kaynaklanmaktadır; Şeytan, yalan söyleyerek Hz. Âdem'in düşünce tarzını etkilemiş ve yasaklanan ağacın daha önce bilinen ağaç olduğunu söyleyerek Hz. Âdem'in tevilinde hata yapmasına neden olmuştur.<sup>236</sup>

Cüşemi, diğer bazı kelâmî fırkaların bu meseleye dair görüşlerini ele alarak kendi yaklaşımını daha da temellendirmeye çalışır. Ona göre, Haşeviyye mezhebine mensup olanların, 'Hz. Âdem Allah'ın yasakladığı meyveyi yemiştir. Bu nedenle büyük günah işlemiştir' şeklindeki görüşleri kabul edilemezdir. Cüşemi bu görüşe şiddetle karşı çıkar ve her peygamberin ismet sıfatına sahip olduğunu vurgular. Onun nazarında büyük günah, Allah'ın lânetini gerektirir ama nebinin lânete uğraması düşünülemez.<sup>237</sup> Allah, Hz. Âdem'in yasakla ilgili uyarıyı unuttuğunu Kur'an'da açık bir şekilde bildirmiştir. Nitekim Tâhâ Sûresi 115. ayette şöyle buyrulmaktadır: "Andolsun, biz daha önce Âdem'den bir ahit almıştık; fakat o unuttu." Bu ayet, Hz. Âdem'in hatasının bilinçli bir isyan değil, bir unutma neticesi olduğunu vurgular. Dolayısıyla, onun bu fiili kasıtlı bir itaatsizlikten ziyade, beşerî zaaf sonucu gerçekleşmiştir.<sup>238</sup>

Cüşemi, Hz. Âdem'in yasak meyveyi yemesine dair yapılan yorumlar arasında, özellikle Ebû Alî'nin görüşüne daha yakın durur. Bu yaklaşıma göre Hz. Âdem, Allah'ın koyduğu yasağı yanlış tevil etmiştir. Ona göre yasak ağacın kendisine yönelikti; Hz. Âdem ise yasağın ağaç türünün tamamına yönelik olduğunu fark edememiştir. Başka bir ifadeyle, Hz. Âdem yasağın mahiyetine dair istidlal yapmayı ihmal etmiştir. Cüşemi bu noktada, Hz. Muhammed'in de bazı durumlarda istidlali terk ettiğini hatırlatarak, bu tür davranışların peygamberlik makamına zarar vermeyeceğini belirtir.<sup>239</sup> Cüşemi'ye göre, Hz. Âdem gerçekte

<sup>235</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*, 4/2521.

<sup>236</sup> Taberî, *Tafsîr Câmiu'l-Beyân an Te'vîli âyi'-Kur'ân*, 10/105.

<sup>237</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*, 1/336.

<sup>238</sup> Tâhâ Suresi, 20/115.

<sup>239</sup> Râzî, *İsmatü'l-Enbiya'*, 52.

yasağı bilmektedir; fakat cennette kalmanın getirdiği bir tür gaflet hâliyle, bu yasağın kapsamını tevîl ve nazar yoluyla yeniden değerlendirmeyi ihmal etti.<sup>240</sup>

“Biz kendimize zulmettik, eğer bizi bağışlamaz, bize acımazsan mutlaka ziyan edenlerden oluruz”<sup>241</sup> ayetini tefsir eden Cüşemî, buradaki ‘zulüm’ kavramının, Hz. Âdem’in elde edeceği sevabın eksilmesine ve işlediği küçük günah sebebiyle derhal tövbe etmesinin gerekliliğine işaret olduğunu belirtir. Cüşemî’ye göre bu ayetin devamında Hz. Âdem’in samimi bir şekilde dua etmesi ve Allah’tan bağışlanma dilemesi, onun yüksek ahlaki karakterinin ve ilahi affa olan güveninin göstergesidir.<sup>242</sup>

Cüşemî, Hz. Âdem’in makamının yücelmesine vesile olan bazı ahlaki tutumları vurgular ve onun bu süreçte sergilediği beş temel özelliğe dikkat çeker. Buna göre Hz. Âdem, öncelikle günahını inkâr etmeksizin itiraf etmiş, ardından yaptığı fiilden içten bir pişmanlık duymuştur. Suçu başkasına yüklemeyip kendisini sorumlu görmesi, tövbe etmekte gecikmeyip vakit kaybetmeden Allah’a yönelmesi ve en önemlisi, işlediği hataya rağmen Allah’ın rahmetinden ümidini kesmemesi, onun ilahî katındaki konumunu yeniden kazanmasına imkân tanımıştır. Buna karşılık Cüşemî, İblis’in lânete uğramasını da beş temel nedene bağlar: Günahını inkâr etmesi, pişmanlık duymaması, suçu Allah’a isnat etmesi, tövbeyi reddetmesi ve ilahî rahmetten tamamen ümidini kesmesi. Bu karşıt tutumlar, insanın ilahî rahmete yaklaşımıyla kibir ve inkâr arasında nasıl bir fark olduğunu açıkça ortaya koyar.

Cüşemî, Hz. Âdem ile Hz. Havva’nın yasak meyveyi yemelerini, onların kendi irade ve tercihleriyle gerçekleştirdikleri bir fiil olarak değerlendirir. Bu yaklaşımıyla, tüm fiillerin Allah’tan kaynaklandığını savunan Mücbire ekolünün görüşlerini açıkça reddeder.<sup>243</sup> Cüşemî’ye göre, her mahluk kendi fiilinden sorumludur ve bu sorumluluk, teklifin ve imtihanın esasını teşkil eder. Eğer Allah, Hz. Âdem’in yeme fiilini ve aynı zamanda İblis’in vesvese fiilini doğrudan kendisi yaratmış olsaydı o zaman ne Hz. Âdem’e günah isnadı yapılabilirdi ne de İblis’e lânet gerekirdi.<sup>244</sup>

Kur’an-ı Kerim’in başka bir yerinde, Hz. Âdem için ‘Âsi’ sıfatı kullanılmıştır.<sup>245</sup> Dolayısıyla bu ifade, Hz. Âdem’in ilahi emre muhalefet ettiğini gösterir.<sup>246</sup> Hz. Âdem, bu

<sup>240</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi’t-Tefsîr*, 1/337.

<sup>241</sup> A’raf Suresi, 7/23.

<sup>242</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi’t-Tefsîr*, 4/2523-2527.

<sup>243</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi’t-Tefsîr*, 4/2523-2528.

<sup>244</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi’t-Tefsîr*, 1/339.

<sup>245</sup> Tâhâ Suresi, 20/121.

<sup>246</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi’t-Tefsîr*, 7/4759.

filinden sonra hemen samimi bir tövbe ile Allah'a yönelmiş ve Kur'an'ın ifadesiyle Allah da onun tövbesini kabul etmiştir.<sup>247</sup> Bu bağlamda Cüşemî, küçük günahlardan dolayı tövbe etmenin aklî değil, şer'î bir yükümlülük olduğunu savunur. Ona göre, akıl yoluyla böyle bir zorunluluk tesis edilemez; ancak ilahî vahiy ve şer'î hükümler aracılığıyla bu sorumluluk belirlenir. Ayrıca Cüşemî, Allah Teâlâ'nın tövbeleri kabul etme biçimine dair iki temel sonuca ulaşır. Bunlardan ilki, tövbenin kabul edilmesiyle kişinin ilahî cezadan kurtulmasıdır; ikincisi ise, yapılan tövbenin sadece affedilme ile sınırlı kalmayıp, aynı zamanda tövbe edenin ecir ve sevapla ödüllendirilmesidir.<sup>248</sup> Bu anlayış, günahın ardından yapılan tövbenin sadece cezadan korunma aracı değil, aynı zamanda ilahî rahmete ulaşmanın da bir vesilesi olduğunu göstermektedir.

#### 2.1.1.1. Hz. Âdem'in Cennetten Kovulma Meselesi

Kur'an-ı Kerîm'de, Şeytan'ın Hz. Âdem ve Havvâ'yı aldatma süreci iki farklı üslup üzerinden tasvir edilmiştir. Birinci ifade, “Şeytan oradan onların ayağını kaydırды” şeklindedir. Bu ifade, Şeytan'ın Hz. Âdem ile Havvâ'yı buldukları doğru ve hayırlı yoldan saptırdığı, onları ilahî emre muhalefete sürüklediği anlamına gelir. İkinci ifade ise, Şeytan'ın Hz. Âdem'e vesvese verdiği yönündedir. Buradaki “vesvese”, düşük bir sesle yapılan gizli telkin ya da içten gelen bir yönlendirme anlamı taşır. Bu bağlamda Şeytan, doğrudan bir zorlamada bulunmaksızın, sinsi bir telkin yöntemiyle Hz. Âdem'i hataya sevk etmiştir.<sup>249</sup>

Cüşemî, Şeytan'ın cennetten çıkarılmış olmasına rağmen Hz. Âdem ve Havvâ'yı nasıl etkilediği meselesine dair çeşitli açıklamalar sunar ve bu konuda üç temel görüşü aktarır. Birinci görüşe göre, Şeytan yeryüzünden vesvese vermiştir; bu telkin, Allah Teâlâ'nın yaratmış olduğu özel bir etki mekanizması vasıtasıyla Hz. Âdem'e ulaşmıştır. Bu durumda Şeytan, cennette fiziksel olarak bulunmasa bile etkisini uzaktan gösterebilmiştir. İkinci görüş, Allah'ın Hz. Âdem ve Havvâ'yı bir süreliğine semaya indirdiğini ve bu esnada onların Şeytan'la karşılaştıklarını öne sürer; vesvese, bu karşılaşma sırasında gerçekleşmiştir. Üçüncü görüşe göre ise, Şeytan cennetin kapısına kadar yaklaşmış, ancak içeriye girmemiştir; vesvesesini cennetin dışından, kapıdan iletmiştir.<sup>250</sup> Tabâtabâî, şeytanın somut bir varlık olmasına rağmen, aslında doğrudan vesvese verdiğini vurgulamaktadır. Bazı rivayetlerde, şeytanın Hz. Adem'i

<sup>247</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*, 7/4759.

<sup>248</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*, 1/342.

<sup>249</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*, 4/2517.

<sup>250</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*, 4/2522.

kandırabilmek için şekil değiştirip yılan haline geldiği belirtilse de Tabâtabâî bu görüşü reddetmekte ve şeytanın doğrudan kendi varlığıyla geldiğini vurgulamaktadır.<sup>251</sup>

Tabâtabâî, Hz. Âdem'in işlediği hatanın onu zalim bir konuma düşürdüğünü ileri sürer. Bu yaklaşım, Kur'an'daki "ağaca yaklaşmayın" ifadesinin bir emir niteliğinde olmasıyla temellendirilir. Zira ilahî bir emrin ihlali, yalnızca bir unutkanlık ya da yanılma değil, aynı zamanda şer'î anlamda bir günah ve zulüm olarak değerlendirilir. Bu nedenle Tabâtabâî'ye göre, Hz. Âdem'in bu yasağı çiğnemesi, onun cezalandırılmasını, tövbe etmesini ve hatasını kabul etmesini gerektiren bir durumdur.<sup>252</sup> Bu bağlamda şu soru gündeme gelmektedir: Hata fiilen Hz. Âdem ve Havva tarafından gerçekleştirilmişken, neden asıl sorumlu olarak şeytan gösterilmektedir? Cüşemî bu soruya, hatanın vuku bulmasının asil sebebinin şeytanın vesvesesi olduğunu belirterek cevap verir.<sup>253</sup> Başka ifadeyle, söz konusu hatanın fâili zahiren Hz. Âdem ve Havva olsa da bu hataya sevk eden, onlara yanıltıcı telkinlerde bulunan ve vesvese veren asıl fail şeytandır. Bununla birlikte, sıradan bir insanın işlediği suçlar hukuki sonuçlar ve ceza doğuracaktır. Yarın her insan, yaptığı iyilik ve kötülükle yüzleşecektir. Bu, Allah'ın şu buyruğuna dayanmaktadır: "Her insanın sorumluluğunu omuzuna yükledik. Kıyamet günü insana, açılmış vaziyette önüne konulacak olan bir kitap çıkaracağız."<sup>254</sup> Her insan, kendi yaptıklarının sonuçlarını üstlenecektir.

Cüşemî, Şeytan'ın Hz. Âdem'i aldatma sürecine dair yaklaşımını güçlendirmek amacıyla ek bir açıklama daha sunar. Ona göre, Şeytan, yasak meyvenin yenilmemesi gerektiğine dair ilâhî emri bilmekte ve bu bilgiyi manipüle ederek Hz. Âdem'i yanıltmak üzere bilinçli bir girişimde bulunmuştur. Buna karşılık, Hz. Âdem henüz söz konusu yasağın mahiyeti ve kapsamı hakkında tam ve eksiksiz bir bilgiye sahip değildi. Bu durum, Tâhâ Sûresi'nde geçen "Böylece ikisini de hile ile aldattı"<sup>255</sup> ifadesiyle de desteklenir; ayette geçen gurûr (aldatma, yanıltma) kavramı, Şeytan'ın bilinçli ve maksatlı bir telkin yoluyla Hz. Âdem'i hataya sürüklediğini gösterir.<sup>256</sup> Öte yandan, Kur'an'da insan ile İblis arasındaki ezeli düşmanlığın açıkça ifade edilmesi de bu bağlamda dikkate değerdir. Bu düşmanlık, Şeytan'ın

<sup>251</sup> Ayşe Yüksel Yılmaz, *Tabâtabâî'nin el-Mizân Tefsirinde Hz. Âdem – Yaratılışı ve Hayatı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 135.

<sup>252</sup> Yılmaz, *Tabâtabâî'nin el-Mizân Tefsirinde Hz. Âdem – Yaratılışı ve Hayatı*, 135.

<sup>253</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsir*, 1/335.

<sup>254</sup> İsrâ Suresi, 17/13.

<sup>255</sup> A'raf Suresi, 07/22.

<sup>256</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsir*, 1/338.

eylemlerinin sadece bireysel bir kıskançlık ya da anlık bir tepki değil, insanı ilahî rahmetten uzaklaştırmaya yönelik sürekli bir çabanın parçası olduğunu ortaya koyar.<sup>257</sup>

### 2.1.1.2. Hz. Âdem ve Havva'nın Edep Yerleri Kendilerine Görünme Meselesi

Cüşemi, 'Ağacın meyvesini tattıklarında edep yerleri kendilerine göründü'<sup>258</sup> ayetini, Hz. Âdem ve Havva'nın avret yerlerinin ortaya çıktığı ve birbirlerinin avret yerlerini gördükleri, daha önce ise bunu hiç görmemiş oldukları şeklinde tefsir etmektedir. Rivayete göre, Hz. Âdem ve Havva'nın avretlerini örten şey nurdan bir elbisedi.<sup>259</sup> Cüşemi, Hz. Âdem ve Havva'nın elbiselerinin nasıl kaybolduğu ve bunun hikmeti ile ilgili şöyle bir açıklamada bulunur: Ona göre, cennet elbisesi küçük günah işleyen kimselere verilmez. Dolayısıyla bu elbisenin ortadan kalkması, Hz. Âdem ve Havva'nın yeryüzüne indirileceklerinin bir alametidir.<sup>260</sup> Cüşemi ayrıca, avreti örtmenin Hz. Adem'e ait bir şeriat olduğunu belirtmektedir.<sup>261</sup> Hz. Âdem ve Havva'nın yeryüzüne iniş süreciyle ilgili olarak ise en güçlü görüş, onların önce cennetten semaya, ardından semadan yeryüzüne indirildikleridir.<sup>262</sup>

Daha sonra Cüşemi, Hz. Âdem ve Havva'nın cennetten çıkarılmalarının ve 'Ağacın meyvesini tattıklarında edep yerleri kendilerine göründü' ayetinde anlatılan durumun, onlar için bir azap biçimi olmadığını belirtir. Zira peygamberlere azap edilemez.<sup>263</sup> Cüşemi'ye göre bunun azap olmadığını işareti, Hz. Âdem ve Havva'nın tövbe etmeleriyle kendilerini azaptan kurtarmış ve Allah'tan bağışlanma elde etmiş olmalarıdır.<sup>264</sup>

Şerif Murtaza'ya göre, cezalandırma; hakarete uğratma amacı taşıyan, zarar ve acı içeren bir uygulamadır.<sup>265</sup> Bu tanım, cezanın yalnızca dünyevî bir düzeni sağlama aracı değil, aynı zamanda ahlâkî ve toplumsal boyutları olan bir müdahale biçimi olduğunu gösterir. Şerif Murtaza ayrıca, Hz. Âdem ve Havva'nın cennetten çıkarılmalarının sebebinin daha büyük bir maslahatın gerçekleşmesine bağlar.<sup>266</sup> Bu yaklaşım, ilahî hikmetin, bazen görünenin ötesinde, uzun vadeli maslahatları gerçekleştirmeye yönelik bir yönü olduğunu ortaya koyar.

<sup>257</sup> Muharrem Kızıl, *Hz. Âdem Kıssasında Kur'an'ın İnsanlığa Mesajları* (Bilecik: Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2025), 69-70.

<sup>258</sup> A'râf Suresi, 7/22.

<sup>259</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*, 7/4759.

<sup>260</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*, 4/2526.

<sup>261</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*, 4/2528.

<sup>262</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*, 1/346.

<sup>263</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*, 7/4761.

<sup>264</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*, 1/342.

<sup>265</sup> Alemü'l-Hüdâ Ebü'l-Kâsım Alî el-Alevî eş-Şerîf el-Murtazâ Murtazâ, *Tenzîhü'l-enbiyâ*, ed. Fatime Kâzi Şe'ar (alfeket.net, ts.), 30.

<sup>266</sup> Murtazâ, *Tenzîhü'l-enbiyâ*, 30.

## 2.2. Hz. Nûh'un İsmeti

Cüşemî, Hz. Nûh'un ismeti meselesini incelerken, onun peygamberlik görevi süresince gösterdiği sabır ve sadakat üzerinde durur. Kur'an'daki ilgili ayetler çerçevesinde, Hz. Nûh'un günahlardan korunmuş olduğu ve ilahi mesajı eksiksiz iletmesi vurgulanır. Bu bölümde, Cüşemî'nin Hz. Nûh'un ismeti hakkındaki görüşleri ele alınacaktır.

### 2.2.1. Hz. Nûh'un Allah'tan Oğlunu Kurtarmasını İstemesi

Cüşemî, Hz. Nûh'un oğluyla ilgili kıssayı üç temel mesele üzerinden ele alır. Birincisi, Hz. Nûh'un oğlunu ailesinden biri olarak nitelendirmesidir. Ancak bu nitelendirme, ilahî irade tarafından kabul görmemiştir. Bu çerçevede bazı yorumcular, Hz. Nûh'un gerçeğe aykırı bir beyanda bulunduğunu ve bu nedenle günaha düştüğünü ileri sürmektedir. İkinci mesele, Hz. Nûh'un yaptığı duanın mahiyetine ilişkindir; bu dua, hatalı ve yersiz bir talep olarak değerlendirilmiştir. Bu durum, peygamberlerin bile bilgi sınırlarını aşan konularda ilahî uyarıya muhatap olabileceğini göstermektedir. Üçüncü olarak ise, Hz. Nûh'un oğlunun işlediği fiil, ahlaki bakımdan olumsuz bir davranış olarak nitelendirilmiş ve onun bu fiili, biyolojik bağa rağmen manevî yakınlığı ortadan kaldırmıştır.

İlk meselede, Hz. Nûh'un tufan sırasında Allah'tan oğlunu kurtarmasını istemesi, onun ilahî vaade dayanan samimi bir beklentisine işaret eder. Hz. Nûh, ailesinin korunacağına dair verilen sözü, biyolojik olarak kendisine bağlı olan her birey için geçerli saymıştır. Ancak Allah tarafından gelen "O senin aileden değildir" cevabı, bu düşüncenin geçersizliğini açık bir biçimde ortaya koyar. Bu ifade, Hz. Nûh'un söz konusu kişi hakkındaki iddiasının ilahî ölçütler açısından doğru olmadığını, dolayısıyla onun bir tür yanlış beyanda bulunduğunu ima eder. Cüşemî, bu noktada Hz. Nûh'un oğluyla ilgili üç farklı görüşün bulunduğunu ifade eder.

Birinci görüşe göre, Hz. Nûh'un iddiası doğrudur; bahsi geçen kişi onun öz oğludur. Ancak, inanç yönünden ilahî korumanın dışında kalmıştır. Bu durumda, Hz. Nûh'un sözleri biyolojik gerçekliğe dayanmakta fakat ilahî anlamda aile kapsamı dışında bırakılmaktadır. İkinci görüşe göre ise, bu kişi Hz. Nûh'un öz oğlu değildir; Nûh'un hanımının, farkında olmadan bir münafıktan doğan çocuğudur. Bu yoruma göre Hz. Nûh, çocuğun kendi nesebinden olduğunu zannetmiş ancak hakikati bilmemektedir. Üçüncü görüş ise, çocuğun Hz. Nûh'un hanımından dünyaya gelmiş, ancak kendisinin öz çocuğu değil, bir üvey evlat olduğu yönündedir. Bu nedenle Kur'an'da "ailemendir" ifadesi yer almakta, "bendendir" gibi daha kesin bir aidiyet vurgusu yapılmamaktadır.

Bu son görüşü özellikle Fahreddîn er-Râzî destekler. Râzî'ye göre, o dönemde öz çocuk ile üvey çocuk arasında net bir ayırım gözetilmiyordu ve bu karışıklık nesep konusunda yanlış kabullerin oluşmasına yol açabiliyordu. Râzî bu durumu açıklarken “ihtilât” (karışıklık) kavramını kullanır ve İblis'in kelimeye karışarak anlamı bulandırması örneğiyle paralellik kurar. Böylece hem biyolojik hem de manevî aidiyetin ayırt edilmesinin gerekliliği vurgulanmış olur. Cüşemî'nin bu meseleye yaklaşımı, peygamberlerin bile zaman zaman sınırlı bilgiyle hareket edebileceğini ve ilahî düzeltmeye ihtiyaç duyabileceklerini göstermesi açısından dikkat çekicidir.<sup>267</sup>

Cüşemi, Hz. Nûh'ın oğlunun kurtarılması için Allah'a yaptığı duanın arkasında yatan bazı sebepler hakkında âlimlerin ileri sürdüğü görüşleri de aktarmaktadır. Bu görüşler üç şekilde ele alınabilir: *Birincisi*, Hz. Nûh, oğlunun münafık olduğunu bilmiyordu. Yani oğlu zahiren iman etmiş görünmekteydi fakat kalbinde inkârı gizlemekteydi. *İkincisi*, Hz. Nûh, oğlunun kurtuluşunu, imana bağlayarak ümit etti. Ona göre eğer oğlu gerçekten iman ederse kurtuluşa erebilirdi ve bu yüzden dua etmeye devam etti. *Üçüncüsü* ise, Hz. Nûh, oğluna duyduğu şefkat sebebiyle dua etti. Cüşemi, bu bağlamda akli olarak bir kâfire dua etmenin yasak olmadığını ancak bunun şer'i bir delil ile haram kılındığını ifade eder.<sup>268</sup> Zira ayette “Sakın hakkında bilgi sahibi olmadığın bir şeyi benden isteme!” buyurulmuştur

Cüşemi, bu ayetin bağlamından hareketle peygamberlerin Allah'tan izin almaksızın herhangi bir talepte bulunmamaları gerektiği kanaatindedir.<sup>269</sup> Bu doğrultuda Cüşemi, talepleri ikiye ayırarak şöyle bir tasnif yapar: *Birincisi*, olumlu değeri bilinen talepler ve *ikincisi* olumsuz içeriği bilinen talepler. Buna göre, peygamber sadece olumlu sonuçlar doğuracağı bilinen taleplerde bulunabilir. Olumsuz veya bilinmeyen sonuçlara yol açabilecek talepler ise peygamberler için uygun görülmemektedir.

Hz. Nûh'un, Allah'tan açık bir izin ya da bilgi almaksızın oğlunun kurtarılması yönünde talepte bulunması, kıssada dikkat çeken önemli bir sorudur. Bu durumun nasıl mümkün olduğu sorusuna Cüşemî, ilahî vaade dayalı bir gerekçeyle açıklık getirir. Ona göre Hz. Nûh, daha önce ailesinin kurtarılacağına dair Allah'tan bir söz almış ve bu söze dayanarak dua etmiştir. Hz. Nûh, oğlunu da bu vaat kapsamına dâhil etmiş ve ailesinden saymıştır. Ancak ilahî beyanla oğlunun kurtuluşu mümkün olmayanlar arasında yer aldığı anlaşıldığında, yaptığı bu talebin geçersiz olduğu ortaya çıkmıştır. Bu nedenle Cüşemî, Hz. Nûh'un duasını iyi niyetli

<sup>267</sup> Râzî, *İsmatü'l-Enbiya*, 21/58.

<sup>268</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsir*, 5/3508.

<sup>269</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsir*, 5/3509.

ama eksik bilgiye dayalı bir çaba olarak görür ve bu sebeple onun küçük bir günah işlediğini belirtir. Neticede Hz. Nûh, bu hatasının farkına vararak hemen Allah'tan mağfiret dilemiş ve bu tutumuyla peygamberliğe yakışan bir tevazu örneği sergilemiştir.<sup>270</sup>

Fahreddîn er-Râzî, Hz. Nûh'un yaptığı bu duayı, nübüvvet makamıyla çelişmeyen bir çerçevede değerlendirir ve meseleyi usûlî bir zemine oturtur. Ona göre, o dönemde Hz. Nûh'un böyle bir talepte bulunmasını açıkça yasaklayan ya da onaylayan herhangi bir nas mevcut değildi. Bu durumda, Hz. Nûh'un duası, mevcut bilgi ve şartlara göre yapılmış meşru bir talep olarak kabul edilmelidir. Râzî'ye göre, eğer Allah tarafından önceden böyle bir duanın yasaklandığı açıkça bildirilmiş olsaydı, Hz. Nûh peygamberlik makamının gereği olarak bu tür bir talepte asla bulunmazdı. Dolayısıyla burada söz konusu olan durum, bilinçli bir isyan ya da kasıtlı bir hata değil, nassın bulunmadığı bir alanda iyi niyetle yapılan bir teşebbüstür. Bu yaklaşım, peygamberlerin masumiyetine zarar vermeden, onların sınırlı bilgiyle hareket edebileceğini ve ilahî irşada açık olduklarını vurgular.<sup>271</sup>

Cüşemî, "إِنَّهُ عَمِلَ غَيْرَ صَالِحٍ" ifadesinin anlamını açıklarken kıraat imamları ve müfessirlerin görüşlerini iki ana yaklaşıma ayırarak değerlendirir. Birinci gruba göre, başta Kisâi ve Ya'kub olmak üzere bazı kıraat imamları ayeti "إِنَّهُ عَمِلَ غَيْرَ صَالِحٍ" şeklinde fiil (mâzî) kalıbıyla okumuşlardır. Bu okunuşa göre anlam, "O kötü bir iş yaptı" şeklindedir ve doğrudan Hz. Nûh'un oğlunun fiiline atıf yapılmaktadır. Cüşemî'ye göre bu okuma, oğlun şirk koştüğünü, yalan söylediğini veya başka şekilde ilahî emre muhalefet ettiğini vurgular. İkinci görüş ise cumhur (çoğunluk) âlimlere aittir. Bu yaklaşıma göre ayette geçen "عَمِلَ" kelimesi tenvinli olup isim ya da masdar şeklinde okunur. Bu durumda anlam, "O, kötü bir iştir" şeklinde belirir. Yani burada kişinin kendisinden ziyade, ortaya koyduğu fiil ya da tutumun niteliği ön plana çıkar. Oğul kimliği geri planda kalır; mesele, sergilenen davranışın ahlaki ve itikadî yönüne odaklanır. Cüşemî ise bu iki yorumun ötesinde daha dikkat çekici bir değerlendirme sunar. Ona göre ayette asıl hedef alınan Hz. Nûh'un oğlu değil, Hz. Nûh'un yaptığı sorgulamanın kendisidir. Yani burada kınanan unsur, oğlun şahsı ya da fiili değil, Hz. Nûh'un ilahî bilgiye dayanmayan bir beklentiyle yaptığı talebidir. Bu durumda "o kötü bir iştir" ifadesi, Hz. Nûh'un yaptığı duaya, yani ilahî ölçülere tam vakıf olmadan oğlunu kurtarma yönündeki isteğine yöneliktir. Cüşemî'nin bu yorumu, peygamberlerin bile bilgi eksikliğinden kaynaklı

<sup>270</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsir*, 5/3508.

<sup>271</sup> Râzî, *İsmatü'l-Enbiya*, 59.

olarak uyarılabileceğini ve ilahî hitabın zaman zaman onların taleplerini düzeltme amacı taşıyabileceğini gösterir.<sup>272</sup>

### 2.3. Hz. İbrahim'in İsmeti

Cüşemî, “Gecenin karanlığı onu kaplayınca bir yıldız gördü. ‘Rabbim budur’ dedi...” şeklindeki Kur’ânî ifadenin yorumuna dair farklı müfessirlerin görüşlerini sistematik bir biçimde değerlendirerek dört temel yaklaşım sunar.<sup>273</sup> Bu yaklaşımlar, ayette geçen “Rabbim budur” ifadesinin kime ait olduğu, hangi bağlamda söylendiği ve inanç açısından nasıl anlamlandırılması gerektiği konularında farklı bakış açılarını yansıtır.

Birinci yoruma göre, bu söz doğrudan Hz. İbrâhîm’e değil, onun babası Âzer’e aittir. Bu yaklaşımda, yıldızın görülmesi üzerine “Rabbim budur” diyen kişi Âzer’dir; Hz. İbrâhîm ise bu sözlere karşılık olarak “Ben batanları sevmem” diyerek tevhid inancını savunmaktadır. Bu yorum, ilgili ifadeyi tamamen Hz. İbrâhîm’den bağımsızlaştırarak onun imanına gölge düşürmeyecek şekilde anlamaya çalışır. İkinci yorum, söz konusu ifadeyi Hz. İbrâhîm’in kendisine atfeder; ancak bunun, onun henüz buluş çağına erişmeden önceki dönemde, evrenin düzenini ve yaratıcıyı anlamaya çalıştığı bir süreçte söylendiğini öne sürer. Buna göre bu söz, kesin bir inanç beyanı değil, bir arayışın ve zihinsel sorgulamanın ifadesidir. Üçüncü yaklaşım, Hz. İbrâhîm’in bu sözleri buluş çağına ulaştıktan sonra söylediğini kabul eder. Bu görüş kendi içinde ikiye ayrılır: İlki Hz. İbrâhîm’in bu sözleri gerçek bir inançla, yani yıldızı rab edinerek söylediğini kabul edilirse, bu durum onu geçici olarak küfürle nitelendirmeyi gerektirir. Ancak bu yaklaşım, peygamberlik makamıyla bağdaşmayacağından dolayı genel kabul görmez. Diğer alt görüşe göre ise bu ifadeler imanla bağlantılı değildir; yani Hz. İbrâhîm bu sözleri bir inanç beyanı olarak değil, kavmine yönelik ironik ve sorgulayıcı bir tavırla dile getirmiştir. Şirk içeren bu söz, zahirî olarak böyle görünse de maksadı inançsızlığı teşhir etmektir. Dördüncü ve Cüşemî’nin de daha yakın durduğu görüşe göre, ayette hafzedilmiş bir istihâm edatı vardır. Buna göre Hz. İbrâhîm aslında şöyle demektedir: “Bu mu benim Rabbim?” Bu soru, bir onay değil, aksine bir reddiye anlamı taşır. Hz. İbrâhîm, bu yöntemle kavmine aklî bir muhakeme zemini sunmakta, yıldızların, ayın ve güneşin sınırlı doğasına dikkat çekerek onların ilâh olamayacağını göstermek istemektedir.

Cüşemî, Hz. İbrâhîm’in yıldız, ay ve güneş örnekleri üzerinden yaptığı konuşmaları yalnızca zahirî anlamda değerlendirmekle yetinmez; ayette hafzedilmiş olabilecek başka

<sup>272</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi’t-Tefsîr*, 5/3505-3506.

<sup>273</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi’t-Tefsîr*, 3/2297-2299.

ibarelere de dikkat çeker. Ona göre, ilgili ifadede gizli bir kelimenin bulunması ihtimali göz önünde bulundurulmalıdır. Bu doğrultuda ayetin tam hali şu şekilde anlaşılabilir: "هَذَا خَلْقُ رَبِّي" – yani “Bu, Rabbimin yaratığıdır.” Bu okumaya göre, Hz. İbrâhîm yıldız, ay ve güneş gibi gök cisimlerini ilah değil, Allah’ın yaratmış olduğu varlıklar olarak sunmakta ve onların tanrısal bir kudrete sahip olmadıklarını vurgulamaktadır. Böylece Hz. İbrâhîm’in sözleri bir inanç beyanı değil, bir tevhit tebliğinin parçası olarak değerlendirilir.<sup>274</sup>

Benzer bir yaklaşımı Kâdî Abdülcebbar da ortaya koyar. Ona göre, Hz. İbrâhîm’in “Rabbim budur” ifadesi, hakiki anlamda bir haber cümlesi değil, temsili bir muhâkemenin ve aklî bir istidlâlin parçasıdır. Yani bu söz, inançla dile getirilmiş bir kabul değil, kavmin anlayışına hitap eden, onları düşünmeye sevk eden sembolik bir söylemdir. Bu yaklaşım, Kur’an’da yer alan "وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ" (Böylece biz İbrâhîm’e göklerin ve yerin melekûtunu gösterdik) ayetiyle ilişkilendirilir. Ayetin devamındaki "...إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ" ifadesiyle ise Hz. İbrâhîm’in gerçek tevhit bilincine ulaştığı ve tüm yönelişini âlemlerin Rabbi olan Allah’a çevirdiği açıklık kazanır.<sup>275</sup>

### 2.3.1. Hz. İbrahim'in İtminan Talebi

Kur’an’da geçen “Rabbim! Ölülerini nasıl diriltiyorsun, bana göster”<sup>276</sup> ayeti, bazı müfessirler tarafından Hz. İbrâhîm’in Allah’ın kudretine dair bir şüphe taşıdığı şeklinde yorumlanmış ve bu bağlamda onun peygamberliğiyle şüphe arasında nasıl bir ilişki kurulabileceği tartışılmıştır. Özellikle ayette yer alan “Yoksa inanmadın mı?” sorusu, yüzeysel bir bakışla Hz. İbrâhîm’in imanının sorgulandığı izlenimini doğurmuştur. Ancak Cüşemî, bu tür yorumları temelsiz ve hatalı bularak reddeder ve meseleyi daha derinlikli bir şekilde ele alır.

Cüşemî bu konuda, Kâdî Abdülcebbar’ın görüşüne atıfta bulunur. Abdülcebbar’a göre, Hz. İbrâhîm’in Allah’a yönelttiği bu soru, bir şüphe ifadesi değil; bilakis şeytani vesveseye karşı bir iç güvence ve kalbi huzur arayışının ifadesidir.<sup>277</sup> Hz. İbrâhîm, Allah’ın ölülerini diriltmeye muktedir olduğunu zaten imanla bilmekteydi. Ancak bu bilgiyi görsel ve deneysel bir tecrübeyle pekiştirerek daha yüksek bir yakîn derecesine ulaşmak istemişti. Dolayısıyla burada söz konusu olan, inançsızlık ya da zihinsel bir inkâr değil, imanının kemale erdirilmesine yönelik bir talep ve içsel istikrar arayışıdır.

<sup>274</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*, 3/2297-2299.

<sup>275</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*, 3/2299.

<sup>276</sup> Bakara Suresi, 2/260.

<sup>277</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*, 2/1018-1019.

Cüşemî, Hz. İbrâhîm'in kalbinde şüphe bulunduğunu öne süren bazı rivayetleri batıl olarak değerlendirir. Çünkü peygamberlerin ismet sıfatı gereği, ilahî hakikatler konusunda gerçek bir şüphe taşımaları mümkün değildir. Bu bağlamda Cüşemî'nin yaklaşımı, hem Hz. İbrâhîm'in peygamberliğini hem de onun aklî ve kalbî tutarlılığını korumayı amaçlar. Bu görüşü destekleyen bir başka önemli isim ise Şerîf Murtazâ'dır. Ona göre de Hz. İbrâhîm'in maksadı herhangi bir inanç eksikliğini gidermek değil, imanın en yüksek mertebesine ulaşmak ve kalbinin tam bir huzura erişmesini sağlamaktır.<sup>278</sup> Bu istek, Allah'a olan bağlılıkta bir eksiklik değil; bilakis, daha derin bir teslimiyetin ve ilahî marifetin arayışıdır. Sonuç olarak Cüşemî'ye göre, Hz. İbrâhîm'in talebi imanla çelişen bir şüphe değil; imanı ilmel-yakînden, ayne'l-yakîne taşıma arzusudur. Bu da onun peygamberlik makamına aykırı değil, bilakis o makamın gereği olan bilinçli ve derin bir kulluk anlayışının göstergesidir.

Cüşemî, "Yoksa inanmıyor musun?" şeklindeki ilâhî hitabı "istifhâm bi't-tekrîr" (pekiştirme amaçlı soru) türünde değerlendirerek, bu ifadenin Hz. İbrâhîm'in imanını sorgulamak için değil, aksine onun imanını tasdik ve teyit etmek amacıyla sorulduğunu vurgular. Bu tür sorular, karşı tarafı itham etmek ya da suçlamak için değil, bir hakikati vurgulamak ve muhatabın konumunu netleştirmek için kullanılır. Cüşemî, bu yorumunu Kur'an'daki benzer bir örnekle destekler.<sup>279</sup> Allah'ın Hz. Âsâ'ya hitaben sorduğu, "Ey Meryem oğlu Âsâ! Sen mi insanlara 'Beni ve annemi Allah'tan başka iki ilâh edinin' dedin?" şeklindeki soru da aynı şekilde bir istifhâm bi't-tekrîr örneğidir. Burada Allah, Hz. Âsâ'nın gerçekten böyle bir şey söyleyip söylemediğini öğrenmek amacıyla değil, onun masumiyetini ortaya koymak ve bu tür bir iddianın geçersizliğini beyan etmek için soru yöneltmiştir. Soru, Hz. Âsâ'yı itham etmekten ziyade, hakkında yapılan yanlış isnadın ifşası içindir. Aynı mantıkla, Hz. İbrâhîm'e yöneltilen "İnanmıyor musun?" sorusu da onun imanını sorgulayan bir soru değildir. Nitekim Hz. İbrâhîm'in verdiği cevap bu yorumu pekiştirir: "Hayır, (elbette) inanıyorum; fakat kalbim tam kanaat getirsin diye (sordum)." Bu cevap, onun Allah'ın diriltme kudretine tam bir iman taşıdığını açıkça ortaya koyar. Dolayısıyla, burada mesele bir inanç eksikliği değil, kalbin mutmain olması, yani yakînin en üst düzeyine ulaşma arzusudur.<sup>280</sup>

### 2.3.2. Hz. İbrâhîm'in Babasını Bağışlama İsteği

Hz. İbrâhîm'in müşrik olan babası için mağfiret dilemesi, tefsir literatüründe üzerinde dikkatle durulan bir husustur. Zira bazı ayetlerde peygamberlerin müşrikler için bağışlanma

<sup>278</sup> Murtazâ, *Tenzihü'l-enbiyâ*, 57.

<sup>279</sup> Maide Suresi, 5/116.

<sup>280</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsir*, 2/1019.

dilemesi açıkça yasaklanmışken, bazı ayetlerde Hz. İbrâhîm'in babası için dua ettiği açıkça ifade edilmektedir. Bu görüş hakkında ortaya çıkan çelişkiyi açıklayan Cüşemi, müşrikler için mağfiret dileme yasağının özellikle peygamberlere yönelik olduğunu belirtir. Bu yasağın, peygamberlerin sahip olduğu yüksek makam ve yücelikten kaynaklanmaktadır. Cüşemi'ye göre, böylesine yüce makama sahip olanlar bile bu tür bir duadan menedilmişse, sıradan müminlerin bunu yapmaları daha kesin bir şekilde yasaktır.<sup>281</sup>

Bu meselede iki temel yaklaşım ortaya konmuştur. Birinci görüşe göre, müşrikler adına mağfiret dilemek aklen câizdir; ancak bu durum, söz konusu fiilin şer'î bir yasakla sınırlandırılmasına kadar geçerlidir. Yani yasaklama yalnızca vahiy ile ortaya çıktığında bağlayıcı olur. İkinci görüş ise, bir müşrik için mağfiret dilemenin sadece onun iman etme ihtimali varsa câiz olduğunu savunur. Ancak genel kabul gören ve en sahih görüşe göre, ister peygamber ister sıradan bir mümin olsun, müşrikler için bağışlanma dilemek şer'an haramdır.<sup>282</sup>

Hz. İbrâhîm'in babası Âzer için Allah'tan bağışlanma dilemesi, Tevbe Sûresi 113–114. ayetlerinde açık bir şekilde açıklığa kavuşturulmuştur. Kur'an'a göre bu dua, Hz. İbrâhîm'in daha önce Âzer'e vermiş olduğu bir söz üzerine gerçekleşmiştir. Bu bağlamda Cüşemî, ayette geçen "عَنْ مَوْعِدَةٍ وَعَدَّهَا إِلَيْهَا" ifadesini iki farklı görüş üzerinden yorumlar:

Birinci görüşe göre, "إِلَيْهَا" zamiri Âzer'e dönmektedir. Bu yoruma göre Hz. İbrâhîm, babası Âzer'in kendisine, "Benim için Allah'a dua edersen, iman ederim" şeklindeki vaadine dayanarak mağfiret dilemiştir. Yani duanın gerekçesi, Âzer'in gelecekte iman edebileceği ümidiyle verdiği bir sözdür. İkinci görüş ise, "إِلَيْهَا" zamirinin Hz. İbrâhîm'e döndüğünü kabul eder. Bu görüş, özellikle Hasan Basrî'den nakledilen bir rivayete dayanır. Buna göre, Hz. İbrâhîm şöyle dua etmiştir: "Ey Rabbim! Âzer'i, sana verdiği sözde durduğu sürece bağışla."<sup>283</sup> Bu durumda bağışlanma, şirk üzere ölmemiş olma ihtimaline bağlı kılınmıştır.

Cüşemî, "Ama onun bir Allah düşmanı olduğu kendisine belli olunca ondan vazgeçti" ifadesini yorumlarken şu sonuca ulaşır: Şirki açıkça belli olan bir müşrik için bağışlanma dilemek haramdır. Ancak kişinin şirk üzere olduğu açıkça bilinmediği sürece, yani zahirde

<sup>281</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*, 5/3276.

<sup>282</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*, 5/3276.

<sup>283</sup> Hakim el-Cüşemî, *et-Tehzîb fit Tefsîr*, 5/3277.

böyle bir durum yoksa, mağfiret dilemek câiz olabilir.<sup>284</sup> Bu ayırım, Cüşemî'ye göre hem nübüvvetin hem de genel mümin ahlâkının sınırlarını belirlemesi bakımından önemlidir.

### 2.3.3. Hz. İbrâhîm'in Ailesinin Putlara Tapmaması İçin Allah'a Dua Etmesi

Hz. İbrâhîm'in, kendisiyle birlikte soyunun da putlara tapmaktan uzak tutulması yönündeki duası<sup>285</sup>, tefsir literatüründe önemli bir tartışma konusu olarak ele alınmıştır. Zira bu ayet bağlamında, "Peygamberlerin duaları mutlaka kabul edilir mi?" sorusu gündeme gelmektedir. Cüşemî, Hz. İbrâhîm'in duasının kabulüyle soyundan müşriklerin çıkması arasındaki çelişkiyi gidermek üzere üç farklı yaklaşım sunar. İlk görüşe göre, Hz. İbrâhîm'in soyundan gelenler doğrudan putlara değil; resim, heykel veya başka sembollere tapmışlardır. Ancak Cüşemî bu görüşü reddeder, zira Hz. İbrâhîm duasında yalnızca belirli bir tapınma biçimini değil, genel anlamda Allah'tan başkasına kulluk etmeme arzusunu dile getirmiştir. İkinci yaklaşıma göre, Hz. İbrâhîm duasında soyunun tamamı için değil, yalnızca mümin olan kısmı için bu temennide bulunmuştur. Cüşemî'nin en fazla benimsediği üçüncü görüşe göre ise bu dua, mutlak bir garanti değil, Allah'tan gelen bir lütfâ ve insanın iradi tercihlerine bağlı bir temennidir. Bu çerçevede, Hz. İbrâhîm'in duası Allah katında makbul kabul edilmekle birlikte, soyundan bazılarının şirk koşması, bu duanın reddedildiği anlamına gelmemektedir.<sup>286</sup>

### 2.4. Hz. Yakub'un İsmeti

Cüşemî, Hz. Yakub'un ismeti konusunda, onun peygamberlik vasfı ve ahlaki bütünlüğü üzerinde durur. Kur'an'daki ilgili ayetler ışığında, Hz. Yakub'un günahlardan korunmuş olduğu ve ilahi görevini eksiksiz yerine getirdiğini delillendirir. Bu bölümde, Cüşemî'nin Hz. Yakub'un ismeti hakkındaki değerlendirmeleri ele alınacaktır.

#### 2.4.1. Hz. Yûsuf'u Aşırı Sevmesi

Yûsuf Sûresi 8. ayette, Hz. Yûsuf'un kardeşlerinin babaları Hz. Yakûb'un Yûsuf ve Bünyamin'e gösterdiği özel ilgiden dolayı duydukları kıskançlık ve öfke dile getirilmektedir. Bu durum, sadece bir aile içi gerilim anlatısı olmanın ötesinde, ebeveyn tutumlarının çocuklar üzerindeki etkisine dair evrensel bir ilkeye de işaret eder. Cüşemî'ye göre bu ayet, Hz. Ya'kûb'un ailesi üzerinden, özellikle bir babanın çocukları arasında sevgi ve ilgi konusunda adaletli davranması gerektiğini vurgulamaktadır. Zira bir evlada diğerlerinden farklı biçimde aşırı sevgi göstermek, aile içinde fitne, kıskançlık ve düşmanlığa yol açabilir.<sup>287</sup>

<sup>284</sup> Hakim el-Cüşemî, *et-Tehzîb fit Tefsir*, 5/3278.

<sup>285</sup> Karaman, *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, 3/320.

<sup>286</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsir*, 5/3882.

<sup>287</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsir*, 5/3603.

Bununla birlikte Cüşemî, Hz. Ya‘kûb’un çocukları arasında sevgi bakımından farklılık göstermesini bir kusur olarak değerlendirmez. Ona göre, belirli meşru gerekçelere dayandığı sürece bir babanın evlatlarından birine diğerlerinden daha fazla muhabbet beslemesi câizdir.<sup>288</sup> Nitekim Kur’an’da, Hz. Yûsuf’un kaybolduğu haberini alan Hz. Ya‘kûb’un duyduğu derin üzüntü açık bir şekilde tasvir edilmiştir; bu üzüntü öyle yoğundur ki, Hz. Ya‘kûb’un gözlerine perde iner ve geçici olarak görme yetisini kaybeder. Cüşemî, Hz. Ya‘kûb’un Hz. Yûsuf ve Bünyamin’e duyduğu bu özel sevginin sebeplerini çeşitli açılardan değerlendirir: Hz. Yûsuf’un küçük yaşta nübüvvetle şereflenmiş bir nebi olması; anneleri Rahel’in erken yaşta vefatı sebebiyle yetim kalmaları yahut Yûsuf’un güzel ahlâkı, zarif mizacı ve dikkat çekici bir sûrete sahip olması gibi tabii sebepler, Hz. Ya‘kûb’un gönlünde bu iki çocuğun özel bir yer edinmesine yol açmış olabilir.<sup>289</sup>

Âyetin devamında yer alan ‘أَلْفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ’ ifadesi, Hz. Yakub’un *apaçık bir yanılğı içinde* olduğunu göstermekte; bu da onun yanlış bir yolda bulunduğuna veya şaşırduğuna işaret etmektedir. Cüşemî’ye göre burada kastedilen Hz. Yakub’un oğulları arasından sevgide adaletli davranmaması ile ilgilidir ve dünyevi işler bağlamındadır. Hz. Yakub’un dinî konularda bir sapma içinde olduğu anlamına gelmemektedir. Zira peygamberlerin diğer peygamberi saptırması caiz değildir. Kaldı ki, Hz. Yakub ve oğulları aynı dine mensup kimselerdir.<sup>290</sup>

#### 2.4.2. Hz. Yakup’un Hüznü

Yûsuf Suresi’nin 83-84. âyetleri, Hz. Ya‘kûb’un Hz. Yûsuf ve Bünyamin’in ayrılığı nedeniyle yaşadığı derin üzüntüyü açıkça ortaya koymaktadır. Bu üzüntü, onun gözlerinin bozlaşmasına ve ağlamasına sebep olmuş, kimi rivayetlere göre ise altı yıl süren bir kısmi körlük halini beraberinde getirmiştir.<sup>291</sup> Ancak bu durum, peygamberlerin her durumda sarsılmaz bir sabır ve tevekkül göstermesi gerektiği anlayışıyla çelişkili gibi görünmektedir. Zira peygamberler, karşılaştıkları zorluklara rağmen Allah’a tam güven duymak ve sabretmekle mükelleftirler.

Cüşemî, bu duruma şu şekilde cevap vermektedir: Hz. Yakub, daha önce benzeri yaşanmamış bir hâli tecrübe etmiştir. Hz. Yakub, bir baba olarak, ahlâkı güzel, sureti güzel, her yönüyle kâmil bir evlat olan Hz. Yûsuf’tan ayrılmıştır. Daha sonra Hz. Yakub için teselli kaynağı olan Bünyamin de Hz. Yûsuf gibi, kardeşleri tarafından götürülerek babasından

<sup>288</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi’t-Tefsîr*, 5/3603.

<sup>289</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi’t-Tefsîr*, 5/3601.

<sup>290</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi’t-Tefsîr*, 5/3601.

<sup>291</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi’t-Tefsîr*, 5/3701-3702.

uzaklaştırılmıştır. Bu durum, Hz. Yakub'un öfke ve üzüntüsünün doruğa ulaşmasına sebep olmuş, nihâyetinde bu yoğun duygusal çöküntü, onun görme yetisini kaybetmesine yol açmıştır.<sup>292</sup>

## 2.5. Hz. Eyyûb'un İsmeti

Cüşemî, Hz. Eyyûb'un ismeti konusunda, onun sabır ve sebatıyla birlikte günahlardan korunmuşluğunu ön plana çıkarır. Öte yandan onun hakkındaki kimi rivayetler masumiyeti ile bağdaşmıyor zannı uyandırabilir. Bu bölümde, Cüşemî'nin söz konusu ayetlere dair yorumları ve Hz. Eyyûb'un ismeti hakkındaki görüşleri detaylı olarak incelenecektir.

### 2.5.1. Hz. Eyyûb'a Şeytan'ın Etkisi Meselesi

Sâd Suresi'nin 41. âyetinde, Hz. Eyyûb'un, şeytanın kendisini etkilediğini ve ona sıkıntı ile azap verdiğini ifade eden beyanı yer almaktadır. Ancak, böyle bir itirafın Allah'ın yardımına mazhar olmuş bir peygamber tarafından dile getirilmemesi gerektiği ileri sürülebilir. Cüşemî'ye göre, Hz. Eyyûb; malını, evini, eşini ve çocuklarını kaybetmiştir. Ardından Şeytan gelerek ona *vesvese* vermiş ve bu da Hz. Eyyûb'un kalbinde bir sıkışma, içine çöken bir ağırlık meydana getirmiştir. Bu ruhsal baskı, yaşadığı ağır kayıpları kabullenmesini zorlaştırmıştır.<sup>293</sup> Cüşemî ayrıca, Hz. Eyyûb'un çektiği hastalığın şeytanın etkisiyle meydana geldiği görüşünü de reddetmektedir. Zira ona göre, şeytanın insanlara doğrudan hastalık vermeye gücü yetmez. Kaldı ki, Allah'ın peygamberlerine böyle bir musibetin isabet etmesine izin vermesi de düşünülemez.<sup>294</sup> Öte yandan, Cüşemî hastalığın bir azap olduğunu ileri süren görüşü de reddetmektedir. Zira böyle bir anlayış, peygamberlerin görevlerini ifa etmelerini engelleyecek niteliktedir. Kaldı ki, bir peygamber hastalığa yakalansa bile mutlaka sabır gösterecektir.<sup>295</sup> Hz. Eyyûb, Müslümanlar için Allah'tan gelen her şey karşısında sabırla davranmayı öğütleyen bir örnek olmuştur. Hatta tasavvufi gelenekte Hz. Eyyûb, her durumda sabırlı olmanın somut bir örneği olarak kabul edilmektedir.<sup>296</sup>

Cüşemî, Hz. Eyyûb'un yukarıda zikredilen ifadesinde geçen hastalık, fakirlik ve aile fertlerinin kaybı gibi durumların her birinin birer imtihan olduğunu ve bu tür musibetlerin şikâyet konusu yapılmasının câiz olduğunu açıkça ifade etmektedir. Bu imtihanlar sırasında şeytan, Hz. Eyyûb'a *vesvese* vererek onu etkilemeye çalışmış; bunun üzerine Hz. Eyyûb, bu

<sup>292</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*, 5/3703.

<sup>293</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*, 7/4868.

<sup>294</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*, 7/4868.

<sup>295</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*, 8/6009.

<sup>296</sup> Abdulvahap Yıldız, "Hz. Eyyûb'un Hastalıklar Karşısındaki Sabrı ve Manevi Hastalıklarımız", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/36 (Aralık 2016), 133.

imtihamı daha kolay geçirebilmek için Allah'a dua etmiştir.<sup>297</sup> Nitekim Allah Teâlâ, Hz. Eyyûb'un sabrını şu ifadelerle övmüştür: “Gerçekten biz onu sıkıntılara dayanıklı bulduk. O ne güzel bir kuldu. Yönü hep Allah'a dönüktü.”<sup>298</sup>

## 2.6. Hz. Yûsuf'un İsmeti

Cüşemî, Hz. Yûsuf'un ismeti konusunda, onun iffet ve sadakat gibi erdemleriyle birlikte günahlardan korunmuşluğunu vurgular. Kur'an'daki olaylar ve ayetler ışığında, Hz. Yûsuf'un karşılaştığı imtihanları ismetine uygun şekilde ele alır. Bu bölümde, Cüşemî'nin Hz. Yûsuf'un ismeti hakkındaki değerlendirmeleri ele alınacaktır.

### 2.6.1. Hz. Yûsuf'un Yabancı Kadın'ı Arzusu

Yûsuf Suresi 24. âyette geçen “وَهُمْ بِهَا” ifadesi, Hz. Yûsuf'un kadın tarafından arzulandığını, fakat kendisinin de eğer Rabb'inin işaret ve uyarısını görmeseydi kadını arzulayabileceğini belirtmektedir. Bu ifade, bazı tefsirlerde problemlili görülmüş, çünkü peygamberlerin ve seçkin kulların böyle bir arzuya kapılması onların masumiyeti ve günahsızlığı ile çelişir gibi algılanmıştır. Bu ifade, Hz. Yûsuf'un da Aziz'in eşinin arzusuna benzer bir arzuya sahip olduğunu göstermektedir.<sup>299</sup> Buradaki “هَمْ” kelimesi, “قصد” (kastetmek) anlamına gelmekte olup bir şeye yaklaşmayı fakat içine girmemeyi ifade eder.<sup>300</sup> Dolayısıyla, bu bağlamda Hz. Yûsuf ile Aziz'in eşi aynı niyete sahipmiş gibi görünmektedir. Cüşemî, bu meselede âlimler arasında ihtilaf olduğunu belirtir ve görüşleri iki gruba ayırarak aktarır:

Birinci görüş, Hz. Yûsuf'un ne büyük ne de küçük bir günah işlemiş olabileceğini tamamen reddeden âlimler grubudur. Bu görüş, “Eğer rabbinin işaret ve ikazını görmeseydi...” ifadesini, Hz. Yûsuf'un kötü bir fiili işlemeye yönelik niyetini Allah'ın işaretiyle terk ettiğinin delili olarak kabul eder. Cüşemî bu bağlamda çeşitli yorumları aktarır: Bazı âlimlere göre, kadın sadece niyet etmiş, Hz. Yûsuf ise onu ileride eşi olarak görmüştür; diğerlerine göre kadın kötülük kastederken, Hz. Yûsuf sadece tabiat gereği şehvetten kaynaklanan bir arzu duymuştur; bir başka yorumda ise kadın kötü niyetliyken, Hz. Yûsuf onu dövmeyi düşünmüştür. Dolayısıyla “Eğer rabbinin işaret ve ikazını görmeseydi...” ifadesi, Hz. Yûsuf'un Allah'tan gelen uyarı olmaksızın Aziz'in eşini dövmeye yönelebileceği anlamında yorumlanmıştır. Ayrıca, âyette bir *takdim-tehir* (öncelik-sonralık) söz konusu olduğu ileri sürülmüştür. Ancak bu görüş iki gerekçeyle reddedilmiştir: Birincisi, “لَوْلَا” (eğer olmasaydı) edatından sonraki

<sup>297</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*, 8/6008.

<sup>298</sup> Sâd Suresi, 38/44.

<sup>299</sup> *et-Tehzîb fit Tefsîr* eserinde Aziz'in hanımı Râildir. Bkz. Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*, 5/3635.

<sup>300</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*, 5/3627.

cevabın önceden getirilmesi caiz değildir. İkincisi, “لَوْلَا” edatının cevabı olan fiilin başında “lam” (ل) harfi bulunması gerekirken, bu cümlede böyle bir kullanım yoktur.<sup>301</sup>

İkinci görüşe göre, Hz. Yûsuf’un, Aziz’in eşinin iki bacağı arasına oturduğu ve kadının Hz. Yûsuf’un gömleğini çıkarmaya çalıştığı iddia edilmiştir. Yine denilmiştir ki, şeytan Hz. Yûsuf ile Aziz’in eşini bir araya getirmiştir. Ancak Cüşemî bu ikinci görüşü açıkça reddetmektedir. O, Allah’ın, Hz. Yûsuf’u her türlü günahattan temizlediğini belirttiği şu ifadeye dikkat çeker: “*Böylece onu kötülükten ve ahlâksız bir iş yapmaktan uzak tutmak istedik.*”<sup>302</sup> *Yûsuf dedi ki, ‘Bu, Aziz’in, yokluğunda ona hainlik etmediğimi ve Allah’ın, hainlerin hilesini başarıya ulaştırmayacağını bilmesi içindir*<sup>303</sup> Bu deliller ışığında, Cüşemî ikinci görüşü geçersiz saymakta ve tamamen reddetmektedir.<sup>304</sup>

Cüşemî, “Eğer rabbinin işaret ve ikazını görmeseydi...” ifadesini çeşitli şekillerde yorumlamaktadır. Bunlardan ilki, bu ifadenin zinanın haram olduğuna dair Allah’ın delili ve bu fiili işleyenler için öngörülen azap bilgisini ifade ettiğidir. Bazı rivayetlere göre, Hz. Yûsuf evin tavanında yazılı olan İsrâ Suresi 32. ayetini görmüş<sup>305</sup> ve bu ayet onun kötülükten sakınmasına vesile olmuştur. Başka bir görüşte, evde bulunan bir put Aziz’in eşinin utanmasına sebep olmuş, Hz. Yûsuf ise “Sen puta karşı utanıyorsun da, ben âlemlerin Rabbine karşı mı utanmayacağım?” diye karşılık vermiştir. Ayrıca, “burhan” ifadesinin Hz. Yûsuf’un duyduğu bir ses olduğu veya gördüğü bir görüntü olduğu da ileri sürülmüştür. Bu görüntünün Hz. Yakub’a ait olduğu söylense de, Aziz’in kendisine ait olduğunu savunanlar da vardır. Cüşemî, özellikle Hz. Yakub’un suretinin Hz. Yûsuf’un göğsüne vurarak onun kötü niyetini engellediği yorumuna meyletmektedir; çünkü bu açıklama hem akla hem de olayın gerçekliğine daha uygundur.<sup>306</sup>

## 2.6.2. Yûsuf’un Şehveti İtirafı

Cüşemî, “Yine de ben nefsimi temize çıkarmıyorum...” ifadesinin kime ait olduğu konusunda iki farklı görüş olduğunu belirtmektedir. Birinci görüşe göre, bu söz Hz. Yûsuf’a aittir<sup>307</sup> ve cumhûr-u müfessirîn tarafından tercih edilmektedir. Çünkü bu tür ifadeler genellikle salih kişiler tarafından nefsin kusurlarını itiraf ve kınama amacıyla kullanılır. İsmet sıfatı

<sup>301</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi’t-Tefsîr*, 5/3628.

<sup>302</sup> Yûsuf Suresi, 12/24.

<sup>303</sup> Yûsuf Suresi, 12/52.

<sup>304</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi’t-Tefsîr*, 5/3629.

<sup>305</sup> وَلَا تَقْرُبُوا الرِّئَىٰ إِنَّهُ كَانَ فَاجِحَةً وَسَاءَ سَبِيلًا

<sup>306</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi’t-Tefsîr*, 5/3629-3630.

<sup>307</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi’t-Tefsîr*, 5/3662.

bulunmasaydı, Hz. Yûsuf'un da nefsinin yönlendirmesiyle hareket etme ihtimali olurdu.<sup>308</sup> Bu bağlamda, söz konusu ifade, Hz. Yûsuf'un nefesine karşı her zaman dikkatli ve uyanık olması gerektiğini hatırlatan bir uyarı niteliği taşımaktadır.

İkinci görüşe göre ise, bu söz Azîz'in hanımına aittir. Bu yaklaşım, Ebu Ali tarafından en sahih görüş olarak değerlendirilmiştir.<sup>309</sup> Fahrüddîn er-Râzî, Yûsuf Sûresi'nin 51. âyetinden 53. âyetine kadar olan kısmın, Azîz'in eşinin sözleri olduğunu ifade etmiştir. Râzî'ye göre, Kur'ân-ı Kerîm'de bu sözlerin Hz. Yûsuf'a ait olduğuna dair açık bir delâlet bulunmamaktadır. Bu nedenle, söz konusu ifadelerin ona yani Aziz'in eşine nispet edilmesi tabii karşılanmalıdır.<sup>310</sup>

### 2.6.3. Hz. Yûsuf'un Yaptığı Günaha Rıza Göstermesi

Yûsuf Suresi 33. âyeti zâhiren, Hz. Yûsuf'un günaha meyilli olduğu ve sanki zina fiilinden kaçınmak adına zindanı özgür iradesiyle tercih ettiği izlenimini verebilir. Ancak Cüşemî, bu yorumu kesin bir biçimde reddeder. Ona göre Hz. Yûsuf, aslında iki ağır imtihanla karşı karşıya kalmıştır: ya iffetine zarar verecek bir günaha düşecek ya da masum olduğu hâlde hapse atılacaktır. Bu durumda Hz. Yûsuf, kendi iradesiyle değil, zorlu bir tercihle karşı karşıya kaldığı için zindanı istemiştir. Cüşemî'ye göre bu dua, bir zayıflık veya günaha temayül değil; tam aksine, günah karşısında gösterilen bilinçli bir direnişin ve ilâhî korumaya sığınmanın ifadesidir. Bu da onun ismet vasfını zedelediği gibi, Allah'a olan bağlılığını ve iffetini daha da vurgulamaktadır.

Denilmiştir ki, cehenneme götürecektir yoldan kaçınmak maksadıyla zindanı tercih etmek, Hz. Yûsuf'un kulluk bilinciyle yaptığı bir tercihtir. Her ne kadar zindana girmek dünyevî manada bir meşakkat ve zorluk olsa da bu yolda sabretmek bir itaat mahiyetindedir. Bazı rivayetlerde zikredildiğine göre, zina etmektense zindana girmek çok daha kolay ve selametli görülmüştür.<sup>311</sup>

### 2.6.4. Hz. Yûsuf'un Allah'tan Başkasından Yardım İstemesi

Yûsuf Suresi 42. âyette geçen, Hz. Yûsuf'un zindandan kurtulacağına inandığı kişiye “Efendinin yanında benden bahset” şeklindeki talebi, zahiren onun doğrudan Allah'tan yardım istemek yerine bir beşerden medet umduğu izlenimini doğurabilir. Hatta bazı rivayetlerde, Hz. Peygamber'in Hz. Yûsuf'a şaşkınlık duyduğu ve neden Allah Teâlâ'ya yönelmek yerine bir

<sup>308</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*, 5/3663.

<sup>309</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*, 5/3662.

<sup>310</sup> Râzî, *İsmatü'l-Enbiya*, 91.

<sup>311</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*, 5/3640.

mahlûktan yardım talep ettiğini sorduğu aktarılmaktadır. Cüsemî ise bu itiraza şöyle cevap vermektedir: Şerre veya zulme uğrama tehlikesi karşısında başka bir kuldan yardım istemek aslında câizdir, hatta şartlara bağlı olarak bu durum vacip dahi olabilir. Zira zararın def'i ve mazlumun korunması İslam'da meşru bir ilkedir. Bu sebeptendir ki, Hz. Peygamber (s.a.v) de risâlet görevini ifa ederken, ensâr ve muhâcirînden yardım istemiştir. Buradan hareketle yardım istemek, mutlak anlamda reddedilen bir fiil değildir. Hz. Peygamber'in Hz. Yûsuf'a yönelik taaccübü, onun peygamberlere has bir sıfat olan *sabır* ve *tevekkül*ü terk etmiş gibi görünmesindedir. Cüsemî, Hz. Yûsuf'un bu davranışı izinsiz olarak yaptığını ihtimal dâhilinde görür; zira nebiler, Allah Teâlâ'dan izin almaksızın herhangi bir fiilde bulunamazlar.<sup>312</sup>

Cüsemî, Yûsuf Suresi 42. âyette geçen "fakat şeytan ona, efendisine Yûsuf'tan söz etmeyi unutturdu" ifadesini değerlendirirken, burada geçen unutmanın şeytana nispet edilmesini mecazi bir anlamda ele alır. Zira mutlak anlamda unutmak, mahlûkun zaafiyetinden kaynaklanan bir eksikliktir ve Allah Teâlâ için söz konusu edilemez. Ancak burada şeytana atfedilen "unutturma" fiili, doğrudan bir yaratma değil, vesvese ve yönlendirme yoluyla gerçekleşen bir meşguliyyete işaret eder. Cüsemî'ye göre, söz konusu kişi, şeytanın telkiniyle sultanın hizmeti ve saraydaki dünyevî işlerle meşgul olmaya sevk edilmiş, bu sebeple Hz. Yûsuf'u anmayı ihmal etmiştir. Dolayısıyla "unutma" burada şeytanın, kişinin zihnini başka bir şeyle meşgul ederek asıl görevini unutturması anlamına gelir. Bu yorum, şeytanın fiilini yaratıcı bir güç olarak değil, yönlendirici ve saptırıcı bir sebep olarak değerlendiren klasik kelâmî yaklaşım çerçevesinde şekillenmiştir.<sup>313</sup>

#### **2.6.5. Hz. Yûsuf'un Görev Talebi**

Cüsemî, Yûsuf Suresi 55. âyette geçen Hz. Yûsuf'un "Beni ülkenin hazinelerine tayin et! Çünkü ben çok iyi korurum ve bu işi bilirim" şeklindeki beyanını, peygamberlik makamıyla bağdaşmayan bir benlik iddiası olarak görmez. Aksine, bu tür bir kendini tanıtmının belirli şartlar altında câiz olduğunu belirtir. Hz. Yûsuf'un bu talebi, şahsî bir menfaat amacıyla değil, kamu yararını gözeten bir sorumluluk bilinciyle yapılmıştır. Zira içinde bulunulan siyasi ve iktisadî şartlar, ehliyet sahibi bir yöneticinin idaresini gerekli kılmaktaydı. Hz. Yûsuf'un kendisini övmesi de uzun uzadıya bir kibir ifadesi değil, liyakatini ve sadakatini beyan ederek yönetime talip olmasının gerekçesini ortaya koyan ölçülü bir açıklama olarak

<sup>312</sup> Cüsemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*, 5/3650.

<sup>313</sup> Cüsemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*, 5/3650.

değerlendirilmiştir. Cüsemî'ye göre bu tür bir davranış, kamu maslahatını gözetmek şartıyla meşru ve ahlâkî açıdan savunulabilir bir tutumdur.<sup>314</sup>

Cüsemî'ye göre, Hz. Yûsuf'un talep ettiği makam, mali işlerden sorumlu bir "hazinedarlık" yahut mali sekreterliktir. Denilmiştir ki, bu makam, kıtlık yıllarında ne yapılması gerektiğini bilen kimsenin makamıdır. Yine bir başka rivayette, bu makamın, gıda güvenliğini sağlayan ve ekonomik istikrarı muhafaza eden kimsenin makamı olduğu ifade edilmiştir.<sup>315</sup> Bu bağlamda, şu soru gündeme gelmektedir: Bir nebînin, kendi yönetimi altındaki kâfir ve zâlimleri idare etmesi caiz midir? Cüsemî bu soruya aklen cevaz verildiğini beyan eder; zira hakkı yerli yerine koymak, emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker'in uygulanması şartıyla aklen caizdir. Ancak bu durum, hüküm verme ve had cezalarının uygulanması sahasını kapsamaz. Cüsemî, Hz. Yûsuf'un görev talebinin, bir mülk yahut toprak üzerinde hâkimiyet kurma arzusu olmadığını vurgular. Bilakis, kendisinin bir nebi ve imam olarak, toplumun refahını sağlama ve adaleti tesis etme maksadıyla böyle bir görevi istediğini ifade eder.<sup>316</sup>

Cüsemî ayrıca, Kâdî Abdülcebâr'ın görüşünü de nakletmektedir. Ona göre, en sahih yaklaşım, Hz. Yûsuf'un bu sorumluluğun mahiyetini ve gerekliliklerini biliyor olması ve bu görev vesilesiyle Mısır halkı ve ümmeti için maslahat temin edebileceği yönündeki yaklaşımdır. Bu sebeple Hz. Yûsuf, bizzat bu sorumluluğu talep etmiş ve neticede hükümdar da ona Mısır'ın işlerini yürütme yetkisini vermiş, aynı zamanda Kıtîr'i görevden almıştır. Daha sonra Hz. Yûsuf, Azîz'in evine girmiş ve orada oldukça karmaşık ve ağır bir fitne durumu meydana gelmiştir. Nihâyetinde Hz. Yûsuf, Râîl ile evlenmiş ve bu evlilikten iki erkek çocuk dünyaya gelmiştir.<sup>317</sup>

#### 2.6.6. Hz. Yûsuf'a Secde Edilmesi

Yûsuf Suresi 100. âyeti, Hz. Yûsuf'un ana babasını makamına çıkardığı ve onların da diğer kardeşlerle birlikte onun huzurunda secde ettikleri bir sahneyi tasvir etmektedir. Bu secde hadisesi, özellikle "bir peygamberin başka bir peygambere secde etmesi" gibi bir anlam taşıdığı yönüyle tartışmalı bulunmuş ve çeşitli müfessirler tarafından te'vîl edilme ihtiyacı doğurmuştur. Cüsemî, söz konusu secdeyle ilgili birkaç görüş zikretmiştir: Bu bağlamda, Yûsuf Suresi 100. âyetinde geçen secde eylemi, klasik müfessirler ve özellikle Cüsemî tarafından ibadet kastıyla değil, tazim ve saygı amacıyla yapılmış bir davranış olarak yorumlanmıştır.

<sup>314</sup> Cüsemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*, 5/3665.

<sup>315</sup> Cüsemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*, 5/3665.

<sup>316</sup> Cüsemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*, 5/3655.

<sup>317</sup> Cüsemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*, 5/3655.

Cüsemî'ye göre burada söz konusu olan secde, dönemin örf ve âdetlerinde karşılığı olan, saygının en üst düzeyde ifadesi olarak kabul edilen bir beden dili örneğidir. Bu tür secdeler, Hz. Âdem'e meleklerin secdesi örneğinde olduğu gibi, kişinin zatına değil, Allah'ın o kişi üzerindeki nimetlerine ve hikmetli takdirine duyulan hayranlığın sembolik bir ifadesi olarak görülmelidir. Ayrıca bazı müfessirler, secdenin burada yere kapanma anlamında değil, sadece eğilerek tazim gösterme anlamında olduğunu ifade etmişlerdir. Bu te'viller, secdenin tevhid inancıyla çelişmeyecek şekilde anlaşılması için yapılmış olup, Hz. Yûsuf'a duyulan saygının bir ifadesi olarak değerlendirilmiştir. Dolayısıyla secde, ne Hz. Yûsuf'u ilahlaştırmayı ne de ona kulluk etmeyi ima eder; bilakis Allah'ın takdirine karşı bir şükran ve tevazu duruşudur.<sup>318</sup> Cüsemî'nin bu açıklamaları, Hz. Yakub ve ailesinin şirk koştüğünü iddia eden grupların görüşünü reddetmekte ve çürütmektedir.

“Şeytan benimle kardeşlerimin arasını bozduktan sonra” ifadesini tefsir ederken Cüsemî şöyle demektedir. Hakikatte meydana gelen fesat, şeytan tarafından gerçekleştirilmiş bir fiildir; insan da bu bozgunculuğa iştirak etmiştir. Dolayısıyla burada söz konusu olan fesadın doğrudan Allah Teâlâ'ya nispet edilmesi uygun görülmemiştir. Bu sebeple, fesat şeytana izafe edilmiştir. Her ne kadar hayır ve şer, yani tüm fiiller Allah'ın yaratması olsa da, mana farklılığı gözetilerek nimetlerin Allah'a, bozgunculuk ve şerlerin ise şeytana nispet edilmesi edeben tercih edilmiştir.<sup>319</sup> Aksi takdirde, Allah'ın iradesiyle şeytanın iradesi arasında bir fark kalmaz ve *tevhit* ilkesiyle çelişen bir anlam ortaya çıkar.

## 2.7. Hz. Şuayb'ın İsmeti

Cüsemî, Hz. Şuayb'ın ismeti ile bağdaşmıyor gibi görünen bazı meseleleri ele alır ve bu konularda Kur'an'daki ayetlerin yorumları üzerinden açıklamalar yapar. Ona göre, bu olaylar bilinçli günah veya kusur değil, farklı bağlamlarda değerlendirilmesi gereken durumlardır. Bu bölümde, Cüsemî'nin Hz. Şuayb'ın ismetiyle ilgili tartışmalı hususlara getirdiği yorumlar ayrıntılı şekilde incelenecektir.

### 2.7.1. Hz. Şuayb'ın Eski Dine Dönmesi

A'râf Sûresi 88-89. âyetlerinde geçen “dinimize döneceksiniz” ifadesi, ilk bakışta Hz. Şuayb ve beraberindeki müminlerin daha önce mensubu olmadıkları bir inanca geri dönmeye

<sup>318</sup> Cüsemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*, 5/3720.

<sup>319</sup> Cüsemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*, 5/3722.

zorlandıkları izlenimini uyandırmaktadır. Bu durum, söz konusu tehdidin anlam açısından müşkil görünmesine yol açar. Cüsemî, bu müşkili birkaç yönden ele alarak cevaplandırır.<sup>320</sup>

Birincisi, bu ifade lafzen umumî olsa da kasten belirli bir şahsa yöneltilmiştir. Yani tehdit, cemaatin tümüne yönelik gibi görünse de asıl muhatap, Hz. Şuayb'tır. Zira o da cemaatin bir parçası olduğu için, umum lafzı tercih edilmiştir. İkincisi, bu ifade, geçmiş dine dönüşü hedefleyen bir söylemdir. Yani bu tehdit, onları eski inançlarına döndürme niyetiyle söylenmiştir ve bu dönüşün ilk adımını teşkil etmektedir. Üçüncüsü, Hz. Şuayb ve ashabı dinlerini gizledikleri için, bu dinî kimliğin ortaya çıkması durumunda, toplumda bir farkındalık ve pişmanlık oluşacağı beklentisiyle böyle bir tehditte bulunulmuştur. Dördüncüsü, âyette geçen *مَلَّتْنَا* kelimesiyle kastedilen, dindir. Dolayısıyla dönmekten murat edilen, önceki şeriatın neshedilerek yeni bir din ile değiştirilmesine karşı çıkmak ve eski hükümleri geri getirme teşebbüsüdür.<sup>321</sup>

Cüsemî, “أَنْ نَعُودَ فِيهَا” ifadesine dair birçok görüş ve tefsirin bulunduğunu belirtir ve şu soruyu ortaya koyar: Allah'ın iradesiyle Hz. Şuayb nereye dönecektir? Başvurduğumuz bazı Türkçe tefsirlerde bu dönüşün dinî anlamda olduğu, yani Hz. Şuayb'ın eski dine döneceği ifade edilmiştir. Ancak Cüsemî, bu dönüşün sadece dine değil, aynı zamanda memleketimize olabileceğini de savunur. Zira Allah Teâlâ, âyette *أَوْ* edatını kullanmıştır. Bu bağlamda, dönüşün hem mekânsal hem de itikadî olabileceği ihtimali doğar. Cüsemî'ye göre, eğer burada kastedilen dönüş, dine dönüş olarak anlaşılacaksa bu durumda müşriklerin şöyle demek istedikleri anlaşılır: “Biz onların dinine dönmeyiz; ancak Allah bizim onların şeriatını terk edip hak olan şeriatla değiştirmemizi dilerse, o zaman olur.” Bu görüş, Kādî Abdülcebbâr tarafından da desteklenmiştir. İkincisi, söz konusu âyet-i kerîmede geçen ifadeler, “Biz eski dine ancak Allah'ın iradesiyle ve zorunlu olarak döneceğiz” şeklinde anlaşılmalıdır. Zira ikrâh hâli, böyle bir dönüşü meşrû kılabilir ve başka bir tercihe imkân bırakmaz. Üçüncüsü, Allah'ın iradesiyle bile olsa, eski dine dönüşte bir hayır bulunmaz. Zira Allah Teâlâ'nın iradesi, sadece taat ve 'ibadet gibi salih fiillere yönelmelidir. Allah'tan başkasına ibadet etmek yasaktır; bu durumda sanki Allah, kuluna taşlara tapmayı meşrû kılmış olur ki bu mümkün değildir. Dördüncüsü, onların bu sözleri mutlak bir ümitsizliği ifade etmektedir. Çünkü Allah'ın küfre irade etmesi düşünülemez. Bu durumda Hz. Şuayb, sanki şöyle demektedir: “Biz böyle bir fiili asla yapmayız, ta ki deve iğne deliğinden geçene kadar” yani bu iş imkânsızdır ve asla vuku

<sup>320</sup> Cüsemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsir*, 4/2633.

<sup>321</sup> Cüsemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsir*, 4/2635.

bulmayacaktır.<sup>322</sup> Ayrıca Cüsemî, “أَنْ نَعُودَ فِيهَا” ifadesini; şehir, ülke veya köye dönüş olarak tevil eden bazı ulemanın görüşlerini de aktarmaktadır. Bu görüşlere göre âyet şu şekilde anlaşılmalıdır: “Doğrusu, Allah Teâlâ bizi oradan kurtardıktan sonra, bilakis eski dinin şirk ve küfür olduğunu öğrendikten sonra, tekrar sizin dininize dönersek; bu durumda, bize haram kılınan bir beldeye yeniden girmiş oluruz. Ancak Allah’ın dilemesiyle, yani O’nun yardımı ve meşfeti olmaksızın, biz sizin bölgenize bir daha asla dönmeyiz.”<sup>323</sup>

## 2.8. Hz. Musa’nın İsmeti

Cüsemî, Hz. Musa’nın ismeti konusunda, onun peygamberlik vasfı ve Allah ile olan güçlü irtibatı üzerinde durur. Kur’an’da Hz. Musa’nın zaman zaman yaşadığı zorluklar ve gösterdiği tepkiler ışığında, bu durumların ismetle nasıl bağdaştırılabileceğine dair değerlendirmeler yapar. Ona göre, Hz. Musa’nın ismeti bilinçli günah veya kasıtlı kusur içermeyen, peygamberliğine zarar vermeyen durumlarla uyumludur. Bu bölümde, Cüsemî’nin Hz. Musa’nın ismeti hakkındaki görüşleri ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

### 2.8.1. Hz. Musa’nın Kıpti’yi Öldürmesi

Hz. Mûsâ’nın hür bir kişiyi öldürmesi meselesi, tartışmalara sebep olan önemli bir konudur. Cüsemî, bu bağlamda şu açıklamayı yapmaktadır: Biri İsrailoğullarından aynı zamanda Müslüman, diğeri ise Kıptilerden olan iki kişi arasında bir anlaşmazlık meydana gelmiştir. İsrailoğullarından olan kişi, Hz. Mûsâ’nın kendi kavminden olduğunu bildiği için ondan yardım istemiştir.<sup>324</sup> Hz. Mûsâ Kıpti’ye şöyle demiştir: “Bu adamı serbest bırak.” Kıpti ise, “Ben sadece onu babanın mutfağına odun taşımaya gönderiyorum.” diyerek karşılık vermiştir. Bunun üzerine Hz. Mûsâ ile Kıpti arasında bir arbede yaşanmış, Hz. Mûsâ Kıpti’nin göğsüne yumruk vurmıştır ve bu vuruş neticesinde Kıpti ölmüştür.<sup>325</sup> Göğsüne atılan tek bir yumruğun bir insanı öldürmesi olağan değildir. Bu eserde Hz. Mûsâ’nın Kıpti’ye defalarca vurduğuna dair bir ifade bulunmamaktadır. Dolayısıyla, bu darbenin kasıt unsuru taşımadığı ve ölümün doğrudan değil, dolaylı yolla meydana geldiği sonucuna varılabilir.

Cüsemî, Hz. Mûsâ’nın İsrailiyi Kıpti’nin elinden kurtarmak için müdahale ettiğini yani niyetinin bir mümini, bir kâfirin zulmünden korumak olduğunu belirtir. Ancak bu durum, şu soruyu gündeme getirmektedir: Mademki maksat hayırlı ve doğrudur, o hâlde Hz. Mûsâ neden günah işlemiş sayıldı?

<sup>322</sup> Cüsemî, *et-Tehzîb fi’t-Tefsîr*, 4/2637.

<sup>323</sup> Cüsemî, *et-Tehzîb fi’t-Tefsîr*, 4/2637.

<sup>324</sup> Cüsemî, *et-Tehzîb fi’t-Tefsîr*, 8/5480.

<sup>325</sup> Cüsemî, *et-Tehzîb fi’t-Tefsîr*, 8/5481.

Cüsemî bu soruya şu şekilde cevap vermektedir: Bir fiilin yanlışlığı, sadece niyetle değil, aynı zamanda yöntemiyle de değerlendirilir. Hz. Mûsâ, iki kişi arasındaki bu çatışmayı güzel bir söz ve şefkatli bir yaklaşım ile çözebilirdi. Oysa böyle yapmamış, doğrudan fiziksel müdahalede bulunmuştur. Her ne kadar öldürme kastı olmasa da bu tutum neticesinde ölüm gerçekleşmiş ve Hz. Mûsâ vicdanî bir pişmanlık duymuştur. Zira başka yollarla sonuç alınması mümkündü. Denilmiştir ki, bu hadise dârü'l-harpte meydana gelmişti ve Hz. Mûsâ oradaki şer'î hükümleri tam olarak bilmemekteydi. Kendisine sadece sem'î delille, yani naklî bilgiyle, orada öldürmenin câiz olduğuna dair bilgi ulaşmıştı. Diğer bir görüşe göre, Hz. Mûsâ, bu olaydan sonra *kısas* cezasına çarptırılmaktan korkmuştur.<sup>326</sup> Râzî'ye göre, "düşman taraftan olana" ifadesi, kâfiri öldürmenin mubah olduğuna dair bir delil olarak kabul edilmektedir.<sup>327</sup>

Cüsemî, "Bu şeytanın işidir" ifadesini tefsir ederken şöyle demektedir: "Ben bu öldürme fiilini kasten yapmadım, fakat şeytan beni aldattı." Denilmiştir ki, bu cinâyete yol açan düşmanlığın başlangıcı, şeytanın bir vesvesesiyle meydana gelmiştir.<sup>328</sup> Râzî'ye göre, "Bu şeytanın işidir" ifadesiyle ilgili iki farklı görüş vardır. İlk olarak, Hz. Musa'nın kâfirin ne zaman öldürülmesi gerektiğini bildiği ancak maalesef kâfirin öldürülmesinin zamanından önce gerçekleştiği görüşü savunulmaktadır. İkinci olarak ise, burada bahsedilen kişi, öldürülen şahsın kendisidir.<sup>329</sup> Fahreddîn er-Râzî bu konuya şu şekilde katkıda bulunmaktadır: Aslında Allah Teâlâ, müminlerin güç ve iktidar sahibi olduklarında kâfirleri helâk etmeleri için bir plan hazırlamıştı. Ancak Hz. Mûsâ, bu ilâhî planı beklemeksizin harekete geçmiştir. Burada kastedilen mana, Hz. Mûsâ'nın bu ilâhî takdiri beklemeden davranmış olmasıdır ve bu acelecilik, şeytanın bir işi olarak değerlendirilmiştir.<sup>330</sup>

Cüsemî, "Rabbim! Doğrusu kendime zulmettim, beni bağışla" ayetini tefsir ederken iki görüş zikreder: Birinci görüş, Ebû Ali'ye aittir. Ona göre, Hz. Mûsâ bu olay sebebiyle nefesine zulmetmiş ve her hatırladığında bu hadise için tövbe etmeyi kendisine vacip görmüştür. İkinci görüş ise Ebû Hâşim'e aittir. Bu görüşe göre, Hz. Mûsâ'nın işlediği küçük günah, onun elde edeceği sevabın azalmasına sebep olmuştur. Denilmiştir ki, Hz. Mûsâ bu öldürme hadisesinden dolayı nefesine zulmettiğini düşünmüştür; zira Mısır halkı bu olayı öğrenmiş olsaydı, onu öldürmeleri kuvvetle muhtemeldi.<sup>331</sup>

<sup>326</sup> Cüsemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*, 7/5344.

<sup>327</sup> Râzî, *Mefatih'u-Gayb*, 24/234.

<sup>328</sup> Cüsemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*, 8/5481.

<sup>329</sup> Râzî, *Mefatih'u-Gayb*, 24/234.

<sup>330</sup> Râzî, *İsmatü'l-Enbiya*, 101.

<sup>331</sup> Cüsemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*, 8/5481.

### 2.8.2. Hz. Mûsa'nın Kendine *Dâllîn* Demesi

Başka bir âyet-i kerîmede, Hz. Mûsâ (aleyhisselâm), bu öldürme hadisesi sebebiyle kendisini sapmışlardan biri olarak nitelemiştir. Ancak incelediğimiz tefsirlerde, Hz. Mûsâ'nın kendisini sapkınlardan biri olarak kabul ettiğine dair açık bir ifadeye rastlanmamaktadır. Nitekim bu çalışmada esas aldığımız “*Kur'an Yolu*” tefsirinde de Hz. Mûsâ'nın böyle bir ikrârda bulunduğu dair bir beyana yer verilmemiştir.

Cüşemî, dalâlet kavramını tefsir ederken, Hz. Mûsâ'nın o anda hidâyet üzere olmadığını yani içinde bulunduğu durumda doğru yolun bilgisine sahip bulunmadığını ifade etmektedir. Bu nedenle, yaptığı fiilin başkalarına zarar vereceğini öngörememiştir. Denilmiştir ki, burada kastedilen dalâlet, hak yoldan sapma anlamındadır. Ebû Ali'ye göre Hz. Mûsâ, kendisini ölüme sürükleyecek olan ilimden, yani böyle bir neticeye götürecek bilgi ve ferasetten sapmıştır. Bu durum, bir kimsenin kuşu öldürmek amacıyla taş atması fakat taşın yön değiştirerek bir insanı öldürmesi örneğiyle açıklanmıştır.<sup>332</sup>

### 2.8.3. Hz. Mûsa'nın Tevratı Yere Fırlatması

A'râf Suresi 150. âyet-i kerîmede, Hz. Mûsâ'nın levhaları rastgele bir şekilde yere fırlattığı zikredilmektedir. Hâlbuki bilmekteyiz ki bu levhalar, onun Allah ile kırk gün boyunca süren buluşmasının ardından kendisine vahyedilen mukaddes kitaptır. Bu durum, bir nebinin öfke anında mukaddes levhalara yönelik bu denli bir tavır sergilemesinin ciddi bir tartışma konusu hâline gelmesine yol açmıştır. Nitekim *Haşeviyye* fırkasının rivayetlerinde, Hz. Mûsâ'nın levhaları şiddetle yere atması neticesinde bazı kısımların kırıldığı, levhalarda fizikî hasarın olduğu ve hatta bazı parçaların bir daha bulunamadığı aktarılmaktadır.<sup>333</sup>

Elbette bu görüş, Cüşemî tarafından kesin bir şekilde reddedilmiştir. Cüşemî, “Tevrat levhalarını yere attı” ifadesinin, levhaların değersiz bir şekilde fırlatılması anlamına gelmediğini, bilakis onların mukaddes bir yere, yani şerefli ve uygun bir mekâna konulduğunu vurgular. Burada herhangi bir aşağılama kastının bulunmadığını açıkça belirtir. Zira Allah'ın kelâmını küçümsemek küfür hükmündedir ve hiçbir nebi böyle bir fiilde bulunmaz. Cüşemî ayrıca, *Haşeviyye* tarafından nakledilen bu tür rivayetlerin sahih olmadığını ifade eder.<sup>334</sup> Dolayısıyla Cüşemî, bu tür rivayetlerin ilmî ve aklî bir değer taşımadığı ve dikkate alınmaması gerektiği kanaatindedir.

<sup>332</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsir*, 7/5345.

<sup>333</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsir*, 4/2726.

<sup>334</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsir*, 4/2726.

## 2.9. Hz. Dâvûd'un İsmeti

Cüşemî, Hz. Dâvûd'un ismeti konusunda, onun peygamberlik görevi ve ahlaki bütünlüğü çerçevesinde değerlendirmeler yapar. Kur'an'da yer alan bazı tartışmalı olaylar ışığında, Hz. Dâvûd'un ismeti ile bağdaşmayan gibi görünen hususları yorumlar. Bu bölümde, Cüşemî'nin Hz. Dâvûd'un ismeti hakkındaki görüşleri detaylı şekilde incelenecektir.

### 2.9.1. Hz. Dâvûd'a Gelen Melekler

Sâd Suresi 21-25. âyetlerde anlatılan kıssa, Hz. Dâvûd'un yanına izinsiz giren iki davacıyla ilgilidir. Bu kişiler, biri diğerine ait bir koyunu istemek suretiyle haksızlıkta bulunmuş gibi görünmektedir. Hz. Dâvûd, meseleye dair hükmünü verdikten sonra hatalı bir değerlendirme yaptığını fark ederek secdeye kapanmış ve Allah'tan bağışlanma dilemiştir. Cüşemî, Ebû Ali'nin yorumuna atıfla, müfessirlerin çoğunluğunun bu kişilerin aslında insan sûretinde gönderilmiş melekler olduğu görüşünü benimsediğini aktarmaktadır. Bu iki melek, Allah Teâlâ tarafından Hz. Dâvûd'a yönelik olarak, başına gelen musibetler karşısında bir imtihan ve iptila olarak gönderilmişlerdir.<sup>335</sup> Râzî'ye göre, iki melek arasındaki bu olay, Hz. Dâvûd'un Uriya'nın karısına âşık olduktan sonra, Uriya'nın kocasını öldürüp, ardından Uriya ile evlenmesinin ardından gerçekleşmiştir.<sup>336</sup> Söz konusu iki melek, duvardan aşarak ve izin almaksızın Hz. Dâvûd'un huzuruna girmiştir. Bu olağandışı hâl, Hz. Dâvûd'un dehşete kapılmasına ve korkuya düşmesine sebep olmuştur.<sup>337</sup> Tabâtabâî'ye göre, aslında Hz. Dâvûd, bu iki meleğin gelişinin bir sınav olduğunu bilmiş ve buna inanmıştı. Ancak, Hz. Dâvûd bu sınavı geçemedi ve bunun üzerine Allah'a istiğfar etti.<sup>338</sup>

Daha sonra Cüşemî, “Onun doksan dokuz koyunu var, benim ise yalnızca bir tek koyunum” ifadesini tefsir ederken burada bahsedilenin koyun değil, eş olduğunu belirtir. Bu bağlamda, Ebû Ali'nin şu sözünü nakleder: “Onun doksan dokuz hanımı vardı ve benden bir hanımı daha talep etti.” Cüşemî, Kur'an'daki “نَعَجَةٌ” kelimesinin burada bir olduğunu vurgular ve bunun kadın için kullanılan en nazik, en zarif kinayelerden biri olduğunu ifade eder. Nitekim bu kullanım, o dönemin şiirlerinde de yaygın ve meşhur bir mecaz olarak yer almıştır.<sup>339</sup> Bu yaklaşım aynı zamanda, Hz. Dâvûd'a gelenin sıradan bir insan değil, melek suretinde bir imtihan vesilesi olduğunu ileri süren görüşü de desteklemektedir.<sup>340</sup> Râzî, gelenlerin insan

<sup>335</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*, 8/5984.

<sup>336</sup> Râzî, *İsmatü'l-Enbiya*, 26/189.

<sup>337</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*, 8/5984.

<sup>338</sup> Tabâtabâî, *el-Mizân fi tefsîri'l-Kur'an*, 17/194.

<sup>339</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*, 8/5985-5986.

<sup>340</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*, 8/5988.

olduğuna dair görüŖe daha çok yaklaşmaktadır. Râzî'nin verdiği gerekçe ise, meleklerin asla yalan söylemeyeceği, oysa insanların yalan söyleyebileceğidir. Ayrıca, bu iki kişinin sorduğu soruların çoğu, yalan niteliği taşımaktadır.<sup>341</sup>

Bu âyetler bağlamında, Cüsemî, Hz. Dâvûd'un işlediği ileri sürülen günah yahut bir nebiye yakışmayan davranışla ilgili olarak özel bir bölüm kaleme almıştır. Bu mesele, bazı müfessirler ve kelâm âlimleri arasında ihtilaf konusu olmuştur: Acaba Hz. Dâvûd gerçekten bir günah işlemiş midir, yoksa bu, kendisine atılmış bir iftiradan mı ibarettir? Bazı âlimler, Hz. Dâvûd'un herhangi bir günah işlemediğini savunmuştur. Bu durumda yaptığı istiğfar, sadece bir niyaz ve Allah'a yönelme anlamı taşımaktadır. Diğer bazılarına göre ise, Hz. Dâvûd küçük bir günah işlemiştir. Râzî'ye göre, iki olasılık vardır. İlk olarak, Hz. Dâvûd küçük bir günah işlemiş olabilir, çünkü o kadın başka bir adamın nişanlısıydı. İkinci olarak ise, Hz. Dâvûd'a büyük veya küçük hiçbir günahın işlemediği görüşü savunulmaktadır. Çünkü Kur'an'da, Hz. Dâvûd'un herhangi bir günah işlediğine dair bir ifadeye yer verilmemektedir, sadece istiğfar ettiği belirtilmiştir.<sup>342</sup> İşte Cüsemî, bu bağlamda zikredilen görüşleri detaylı Ŗekilde ele almış ve çeşitli rivayetleri aktarmıştır.<sup>343</sup>

Ebû Ali'ye göre, Hz. Dâvûd'un işlemiş olduğu küçük günah, şu vakiyaya dayanmaktadır: Uriyâ, ailesinin rızâsını alarak bir kadını nikâhlamak üzere talip olmuş ve ailesi de bu evliliğe muvafakat etmiştir. Ancak Hz. Dâvûd bu durumdan haberdar olunca, Uriyâ'nın nişanlı olduğu kadına meylettii, ardından ona talip olarak kendisine nikâhladı.<sup>344</sup> Tabâtabâi, Rıza'nın görüşünü aktararak, kocasının ölümünden sonra bir kadının yeniden evlenmeyeceğini belirtmektedir. Hz. Dâvûd, kocasının ölümünden sonra bir kadınla evlenen ilk kişiydi.<sup>345</sup> Cüsemî bu görüşü desteklemekte ve şu ifadeyi dile getirmektedir: Rasûlullah bir kimsenin, kardeşinin talip olduğu bir kadına talip olmasını yasaklamıştır. Bu yasağın varlığı, böyle bir fiilin geçmişte vuku bulunduğunu göstermektedir.<sup>346</sup> Hanefî, Mâlikî ve Hanbelî mezheplerine göre, bir kadının bir erkekten teklif almış olması durumunda, başka bir erkekten teklif alması haramdır. Ancak, kadın ilk teklife henüz cevap vermemişse, ikinci teklifi kabul etmesi caizdir. şafî mezhebine göre ise, kadın henüz net bir cevap vermemişse, ikinci teklifi alabilir, ancak ilk teklife daha fazla meyilli olduğu anlaşılabilir.<sup>347</sup> Cüsemî ayrıca şunu da eklemektedir: Hz. Dâvûd, söz

<sup>341</sup> Râzî, *Mefatih 'u-Gayb*, 26/195.

<sup>342</sup> Râzî, *Mefatih 'u-Gayb*, 26/193.

<sup>343</sup> Cüsemî, *et-Tehzîb fi 't-Tefsîr*, 8/5987 – 5990.

<sup>344</sup> Cüsemî, *et-Tehzîb fi 't-Tefsîr*, 8/5987.

<sup>345</sup> Tabâtabâi, *el-Mizân fi tefsîri 'l-Kur'an*, 17/201.

<sup>346</sup> Cüsemî, *et-Tehzîb fi 't-Tefsîr*, 8/5991.

<sup>347</sup> H. İbrahim Acar, "Nişan", *Türkiye Diyanet Vakfı İşlâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007).

konusu kadının daha önce bir başkası tarafından istenmiş olduğunu biliyor olabilir. Ancak ne yazık ki bu evlilik teşebbüsü gerek o dönemde gerekse günümüz fakihlerine göre dinen uygun görülmeyen, hatta haram kabul edilen bir durumdur.<sup>348</sup>

Eğer Hz. Dâvûd'un küçük bir günah işlediği hususunda ittifak edilmişse, o hâlde neden Allah'a istiğfar ve tövbe ettiği sorusu gündeme gelmektedir. Denilmiştir ki, nebiler, işledikleri günah küçük dahi olsa yüksek makamları ve Allah Teâlâ'nın kendilerine lütfettiği büyük nimetler sebebiyle mutlaka tövbe ile mükelleftirler. Hz. Dâvûd her ne kadar affedilmiş olsa da Allah'ın mağfireti sürekli bir şekilde var olduğundan ve istiğfar bir sınır ve edep çizgisi teşkil ettiğinden dolayı onun yine de Allah'a yönelip af dilemesi gerekmektedir. Zira mağfiret, her an tecelli eden bir rahmettir ve kulluğun en büyük nişanelerinden biridir.<sup>349</sup>

Cüsemî, her ne kadar görüşlerini şiddetle reddetse de *Haşeviyye* fırkasının Hz. Dâvûd'a dair ileri sürdüğü bazı rivayetleri eserinde nakletmiştir. Haşeviyye'ye göre, Allah Teâlâ Hz. Dâvûd'u, Uriyâ'nın hanımıyla imtihan etmiş ve onu bu kadınla meşgul kılmıştır. Rivayetlere göre, Hz. Dâvûd atalarının ulaştığı dereceye ulaşmak istemiş, Allah da onun bu mertebeye ancak *güvercin fitnesinden* kurtulmasıyla ulaşmasını dilemiştir. Haşeviyye'den bir grup şöyle nakletmiştir: Hz. Dâvûd, günlerini dört kısma ayırırdı — bir gününü hanımlarına, bir gününü ibadete, bir gününü Benî İsrail'in işlerini yürütmeye ve bir gününü ümmetinin davalarına hükmetmeye tahsis ederdi. Bir gün ona, "İnsanlar hiç mi günah işlemez?" denildi. Bu söz üzerine Hz. Dâvûd ibadet odasına çekildi ve kapısını kilitledi. Bunun üzerine Allah, onu bir güvercin ile imtihan etti. Denilmiştir ki, bu güvercin aslında şeytanın bir suretidir. Kimilerine göre ise güvercin altından yapılmış bir kuştur. Hz. Dâvûd onu görünce hayran kalmış ve onu yakalamak için peşinden gitmiştir. Güvercini takip ederken Uriyâ'nın evinin bulunduğu mahalleye ulaşmış ve orada yıkanmakta olan son derece güzel bir kadını görmüştür. Kadına âşık olan Hz. Dâvûd, onun kim olduğunu sormuş; kadının Uriyâ'ya ait olduğu, Uriyâ'nın ise Gazze'de bulunduğu cevabını almıştır. Bunun üzerine Hz. Dâvûd, askerî birliklerini Uriyâ'nın üzerine göndermiş ve onların ya zafer kazanmalarını ya da can vermelerini emretmiştir. Sonunda muradına ermiş, kadınla evlenmiş ve o kadından Hz. Süleyman doğmuştur. Ancak bu olaydan sonra Allah, Hz. Dâvûd'u uyarmak üzere iki melek göndermiş, Hz. Dâvûd tövbe etmiş ve gözyaşlarıyla Allah'a yönelmiştir.<sup>350</sup>

<sup>348</sup> Cüsemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*, 8/5991.

<sup>349</sup> Cüsemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*, 8/5988.

<sup>350</sup> Cüsemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*, 8/5989.

Cüsemî, *Haşeviyye* fırkasının Hz. Dâvûd'a yönelttiği tüm ithamları kesin bir dille reddetmektedir. Cüsemî'ye göre, Allah Teâlâ peygamberlerini kullarına karşı birer hüccet kılmış, onları büyük günahlardan temize çıkarmış ve tertemiz kılmıştır. Bu sebeple, enbiyanın şan ve şerefini zedeleyen rivayetlerin tamamı, dinen ve aklen batıl kabul edilmelidir. Cüsemî, Hz. Dâvûd'un bir kadını elde etmek amacıyla ordusunu sefere gönderdiği yönündeki söylemi de şiddetle reddeder. Zira her nebinin temel vazifesi, Allah'ın dinini tebliğ etmek ve O'nun hükümlerini yeryüzünde ikame etmektir. Bir kavmi yalnızca bir kadına erişmek için savaşa göndermek, fâsık kimselere ait bir davranıştır; asla *enbiyanın* izzetli makamlarıyla bağdaşmaz.<sup>351</sup>

Genel hatlarıyla değerlendirildiğinde, izinsiz bir şekilde Hz. Dâvûd'un huzuruna gelen iki meleğin, doksan dokuz eşe sahip bir kişinin hâlâ bir eş daha talep etmesi ile ilgili konuyu dile getirmesi, Allah Teâlâ'nın Hz. Dâvûd'a yönelik bir imtihanı ve tenbihidir. Elbette bu hadise, ü'lû'l-azm peygamberlerden biri olan Hz. Dâvûd'un şahsında meydana gelmiş olması bakımından, tefsir tarihinde uzun ve derinlikli tartışmalara yol açmıştır.

### 2.9.2. Hz. Dâvûd'un Mahkeme Kararından Çıkan Problem

Enbiyâ Suresi 78-79. âyetlerde, Hz. Dâvûd ile Hz. Süleyman'ın bir davaya dair verdikleri hükümler anlatılmakta ve her iki peygambere de ilim ve hikmet verildiği belirtilmektedir. Ancak bu âyetin dikkat çekici yönü, aynı meseleye ilişkin olarak iki farklı hüküm verilmesi ve bu durumun, Hz. Süleyman'a “daha doğruyu kavrama” yetisinin verilmesiyle sonuçlanmış görünmesidir. Hâlbuki peygamberler, makam ve mertebe bakımından Allah katında eşit derecelere sahiptirler. Cüsemî, bu durumu dönemin şartları çerçevesinde şöyle açıklar: Gerçekten de Hz. Dâvûd olay hakkında bir içtihatla bulunmuş ve uygulanacak hükmü belirlemiştir; ancak bu hüküm henüz tatbik edilmemiştir. Daha sonra Hz. Süleyman, söz konusu meseleye dair herkes için daha faydalı olabilecek bir hüküm alternatifini ortaya koymuştur. Bu durum, Allah Teâlâ'nın “*Süleyman'ın dava konusunu iyi anlamasını sağladık*” beyanıyla da desteklenmiştir. Bu ifade, Hz. Dâvûd'un içtihadının yanlış olduğunu değil, Hz. Süleyman'ın verdiği hükmün *efdal* ve daha merhametli olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla, hem Hz. Dâvûd'un hem de Hz. Süleyman'ın içtihadı isabetli olup her ikisine de Allah tarafından *hikmet* ve *ilim* verilmiştir. Bu durum, “*Her birine de hükmetme yeteneği ve ilim verdik*” ayet-i kerimesiyle de uyum içerisindedir.<sup>352</sup>

<sup>351</sup> Cüsemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsir*, 8/5989-5990.

<sup>352</sup> Cüsemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsir*, 7/4862-4863.

Daha sonra Cüsemî, bu meseleye dair bazı âlimlerin görüşlerini de nakletmiştir. Önceki bölümde zikredilen yorum, Ebû Hâşim, Ebû Bekir Ahmed b. Ali ve Kādî Abdülcebbâr tarafından benimsenen görüştür. Bu yaklaşıma göre, Hz. Dâvûd ve Hz. Süleyman her biri kendi içtihadıyla hüküm vermiş ve bu içtihatlar, Allah katında makbul görülmüştür. Buna mukabil, Ebû Ali farklı bir görüş ortaya koymuştur. Ona göre, Hz. Dâvûd ve Hz. Süleyman'ın verdikleri hükümler birer nas ile sabit olup içtihadı dayalı değildir. Nitekim Allah Teâlâ, Hz. Süleyman'a vahiy göndererek Hz. Dâvûd'un daha önce verdiği hükmün, kendi vahyiyle değiştirilmesini sağlamıştır. Ebû Ali'ye göre, bir peygamberin içtihat etmesi câiz değildir; zira peygamberler sadece Allah'ın emrine tâbi olarak hareket eder ve ilâhî vahiy dışında bir hüküm veremezler.<sup>353</sup>

Denilmiştir ki, Hz. Dâvûd ve Hz. Süleyman birer içtihadta bulunmuşlar; ancak Hz. Dâvûd'un içtihadı hatalı olmuş, buna rağmen bu hata bağışlanmıştır. Ne var ki bu görüş, Cüsemî tarafından reddedilmiştir. Cüsemî, her iki nebinin de gerçekleştirdiği içtihadın doğru olduğunu ve *usûl-i şer'iyeye* uygun şekilde yapıldığını savunur. Ona göre, bu iki hüküm arasında tercih yapılması mümkündür; fakat bu, birinin hatalı olduğu anlamına gelmez. Zira her ikisi de ilâhî hikmet çerçevesinde verilmiş doğru ve geçerli içtihatlardır.<sup>354</sup>

## 2.10. Hz. Süleyman'ın İsmeti

Cüsemî, Hz. Süleyman'ın ismeti meselesini değerlendirirken, Kur'an'da bahsedilen olayları titizlikle ele alır ve onun masumiyetine zarar verebilecek yorumları sorgular. Hz. Süleyman'ın davranışlarıyla ilgili bazı ayetlerin farklı yorumlarına dikkat çeker ve bu durumların bilinçli günah veya kusur değil, peygamberlik sıfatıyla uyumlu açıklamalar gerektirdiğini savunur. Bu bölümde, Cüsemî'nin Hz. Süleyman'ın ismeti hakkındaki görüşleri ayrıntılı şekilde incelenecektir.

### 2.10.1. Hz. Süleyman'ın İmtihan Edilmesi

Sâd Suresi 34. âyet-i kerîmede, Allah Teâlâ'nın Hz. Süleyman'ı imtihan ettiği bildirilmiştir. Cüsemî, burada murat olunanın, Hz. Süleyman'ın Allah'a kullukta gösterdiği son derece yoğun gayret ve teslimiyet olduğunu ifade eder. Bu açıklama, Cüsemî tarafından müfessirlerden nakledilen çeşitli rivayetlerle daha da detaylandırılmıştır. Cüsemî, bu rivayetlerin bir kısmında, nebilerin yapması caiz olmayan fiillerin onlara isnat edildiğini, hatta bazı rivayetlerde Allah Teâlâ'ya isnat edilen fiillerin dahi tenzih sınırlarını aştığını belirtir. Hatta bazı nakillerin, şirk sınırına yaklaşacak mahiyette olduğunu ifade eder. Bu sebeple, bu

<sup>353</sup> Cüsemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*, 7/4863.

<sup>354</sup> Cüsemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*, 7/4863.

tür rivayetlerin dikkatle incelenmesi ve sahih olanlarla olmayanların ayırt edilmesi gerektiğini vurgular.<sup>355</sup>

Allah Teâlâ'nın Hz. Süleyman'a sadece Benî İsrail'den olan kadınlarla evlenmesini emrettiği rivayet edilmiştir. Ancak Hz. Süleyman bu emre muhalefet etmiş ve Benî İsrail dışından bir kadınla evlenmiştir. İşte bu durum, meşhur yüzük hadisesinin başlangıcı olmuştur. Yine denilmiştir ki, Hz. Süleyman, hanımlarından birine hayız hâlindeyken yaklaşmış, kadından akan kan sebebiyle yüzüğünü çıkarmış ve ardından hamama girmiştir. Bu esnada şeytan gelip yüzüğü almış ve onun yerine geçmiştir. Bir başka rivayete göre, Hz. Süleyman müşrik bir kadınla evlenmiş ve kadının İslâm'a girmesini ummuştur. Ancak kadın bu daveti reddetmiş ve Hz. Süleyman'ın sarayında tam kırk gün boyunca bir puta tapmıştır. Bu olay da yine yüzük hadisesine sebebiyet vermiştir. Başka bir rivayette ise Hz. Süleyman, bir kralın kızını nikâhlanmış ve ona derin bir sevgi beslemiştir. Kralın kızı, babasına duyduğu özlem sebebiyle ağlamış, bunun üzerine Hz. Süleyman bir şeytana kralın suretine girmesini emretmiştir. Kralın suretini gören kız, babası zannederek ona secde etmiş ve yanındakilere de secde etmelerini emretmiştir. Bu haber Hz. Süleyman'ın veziri Âsif'e ulaştınca, Âsif durumu derhâl Hz. Süleyman'a bildirmiş ve neticede yüzük ve şeytanla ilgili hadise meydana gelmiştir.<sup>356</sup>

Rivayet edilmiştir ki, şeytan, Hz. Süleyman'ın mülkünün ve gücünün kaynağı ve nişanesi olan yüzüğünü çalmıştır. Ardından Hz. Süleyman'ın suretine bürünerek tahtına oturmuş ve onun hanımlarıyla birlikte olmuştur. Ancak zamanla insanlar, bu kişinin Hz. Süleyman olmadığından şüphelenmeye başlamışlardır. Bu şüphe, Hz. Süleyman suretine giren şeytanın davalarda çelişkili hükümler vermesi ve hanımlarının, hayız hâlinde olmalarına rağmen onun kendileriyle cima ettiğini ve gusül abdesti almadığını görmeleriyle daha da artmıştır. Bu söylentiler Asîf'e kadar ulaştınca, şeytan durumu fark edip kaçmış ve yüzüğü bir nehrin ya da denizin içine atmıştır. Aynı vakitte Hz. Süleyman, bir yardımcısıyla birlikte balık tutmaktadır. İki balık birden yakalamışlardır ve balıklardan birinin karnında Hz. Süleyman yüzüğünü bulmuştur. Bunun üzerine Hz. Süleyman, şeytanın mülkü döneminde yaptığı kötülükleri fark etmiş ve yüzüğünü takarak tahtına geri dönmüştür. İlk işi, fesat çıkarıcı o şeytanı yakalamak olmuştur. Bu şeytanın ismi Sahr, Asîf veya Hâkik olduğu rivayet edilmiştir.<sup>357</sup>

<sup>355</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*, 8/6000.

<sup>356</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*, 8/6001.

<sup>357</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*, 8/6001-6002.

Cüsemî, bu rivayetlerin tamamının fâsid olduğunu açıkça ifade eder. Zira bir peygamberin büyük günah işlemesi câiz değildir. Aynı şekilde, bir nebinin sarayında puta tapılmasına müsaade etmesi de mümkün değildir. Bir peygamberin cezalandırılması yahut Allah Teâlâ'nın seçtiği bir peygamberin tahtına şeytanın oturmasına izin vermesi de ilâhî hikmet ve adâletle bağdaşmaz. Ayrıca, Hz. Süleyman'ın mülk ve nübüvvetinin bir yüzüğe bağlı olduğu yönündeki iddia da bâtıldır. Zira mülk ve peygamberlik, ancak Allah Teâlâ'nın meşîeti ve nimetlendirmesi ile mümkündür; herhangi bir maddî nesneye bağlanamaz.<sup>358</sup>

Daha sonra Cüsemî, Hz. Süleyman'ın evlâtlarıyla ilgili çeşitli rivayetleri ele alarak bu konudaki ihtilafı nakilleri değerlendirmeye devam eder. Müfessirlerden nakledildiğine göre, Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “*Hz. Süleyman bir gece içerisinde yüz hanımıyla cima edeceğine ve her birinden Allah yolunda cihat edecek birer çocuk dünyaya geleceğini söylemiştir.*” Ancak Hz. Süleyman bu sözünde “*inşâallâh*” demeyi unutmuştur. Bunun neticesinde, hanımlarının hiçbiri çocuk doğurmamış; yalnızca biri, *nısf-u veled* (yarım çocuk) doğurmuştur. O kadın da bu çocuğu alıp Hz. Süleyman'ın eline teslim etmiştir. Eğer Hz. Süleyman “*inşâallâh*” demiş olsaydı, dediği gibi her biri Allah yolunda savaşacak yüz evlât dünyaya gelmiş olacaktı.<sup>359</sup>

Şa'bî'den rivayetle, Hz. Süleyman'ın bir çocuğu olduğunda, şeytanların o çocuğu öldürmeye niyet ettikleri aktarılmıştır. Kendi aralarında şöyle demişlerdir: “*Babası bize nasıl azap ettiyse, bu çocuk da büyüünce aynı şekilde bize azap edecektir*” Bunun üzerine Hz. Süleyman, çocuğunu korumak amacıyla bulutlara emretmiş ve çocuğu bir bulut vasıtasıyla uzaklaştırmıştır. Aynı şekilde, çocuk için hazırlanmış olan yiyecekleri de rüzgâra emrederek onunla göndermiştir. Zira şeytanların tehdidinden endişe duymuştur. Ancak daha sonra çocuk vefat etmiş ve Hz. Süleyman, çocuğunun cansız bedenini tahtının üzerinde bulmuştur. Bu olay, şeytanların tehdidine karşı aşırı endişe duyan Hz. Süleyman'a bir tenbîh ve ikaz olarak değerlendirilmiştir.<sup>360</sup>

Cüsemî, “*Rabbim! Beni bağışla; benden sonra hiç kimseye nasip olmayacak bir mülk ver*” âyetinin tefsirinde, bazı kimselerin bu duayı Hz. Süleyman'ın kıskanç olduğu ve kendisinden sonra hiçbir kimsenin kendisine benzer bir nimete erişmemesini arzuladığı yönündeki ithamlarını aktarmakta ve bu iddiaları şiddetle reddetmektedir. Cüsemî'ye göre bu dua, hasetten kaynaklanan bir niyet değil, bilakis yalnızca Hz. Süleyman'a has bir mucize

<sup>358</sup> Cüsemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsir*, 8/6000-6002.

<sup>359</sup> Cüsemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsir*, 8/6002.

<sup>360</sup> Cüsemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsir*, 8/6002-6003.

talebidir. Nasıl ki, Hz. Mûsâ'ya yalnızca ona tahsis edilen asa mucizesi, Hz. Sâlih'e dişi deve mucizesi, Hz. Muhammed'e de yalnızca ona özgü olan miraç ve Kur'ân mucizesi verildiyse, Hz. Süleyman da kendisine özgü bir mülk mucizesi istemiştir. Denilmiştir ki, Hz. Süleyman, “*Bu tür bir nimet, başkasına verildiği takdirde onu Allah'tan uzaklaştırabilir.*” diyerek bu nimetin sadece kendisine verilmesini talep etmiştir.<sup>361</sup> Fahreddîn er-Râzî de bu görüşü teyit eder ve şöyle der: “*Her mucize, gönderildiği kavmin hâline ve meyillerine uygun olmalıdır. Eğer kavim dünya malına meylediyorsa, peygamberine verilen mucize de o istikamette olur*” Bu sebeple, Hz. Süleyman'a verilen geniş mülk ve servet, ümmetinin şartlarına uygun bir mucizedir.<sup>362</sup> Râzî'nin bu izahı da Cüsemî'nin yaklaşımını destekler mahiyettedir.

Hz. Süleyman'ın, “*Güzel şeyleri —atı—, rabbimi hatırlattığı için sevdim.*”<sup>363</sup> ifadesi, özellikle bu sözün bir nebi tarafından sarf edilmiş olması nedeniyle tefsir âlimleri arasında dikkat çekici ve tartışmalı bir konudur. Cüsemî bu hususta detaylı açıklamalarda bulunur. Ona göre, burada Hz. Süleyman'ın ata olan sevgisinden söz edilmektedir. Ebû Ali ise bu sevgiyi daha farklı yorumlar; ona göre Hz. Süleyman atın kendisine değil, atı elde etme ve onu cihada hazırlama yollarına muhabbet beslemektedir. Bu sevgi ve meşguliyet, Hz. Süleyman'ın ikindi namazı vaktini kaçırmasına yol açmıştır. Bu yönüyle konu, bir nebinin Allah'ı anmayı bir kenara bırakıp dünyalık bir şeye yönelmesi ve namazı ihmal etmesi gibi hassas bir tartışmaya dönüşmüştür. Cüsemî, bu ithamlara karşı Ebû Ali ve Kādî Abdülcebbar'ın görüşlerine yer verir. Onlara göre, Hz. Süleyman zamanında ikindi namazı henüz farz kılınmamıştı. Bu sebeple, Hz. Süleyman'ın o namazı kaçırmaması dinen herhangi bir kusur teşkil etmez. Dolayısıyla burada ne bir günah ne de ilâhî zikri terk anlamında bir suçlama söz konusu olamaz.<sup>364</sup>

## 2.11. Hz. Yunus'un İsmeti

Cüsemî, Hz. Yunus'un ismeti meselesini değerlendirirken, Kur'an'da yer alan onun balığın karnında yaşadığı olayları ve bu süreçteki davranışlarını inceler. Bazı ayetlerin, Hz. Yunus'un bu durumdaki tutumunu ismetle bağdaştırmakta zorluk yaşandığına işaret eden yorumları ele alır. Bu bölümde, Cüsemî'nin Hz. Yunus'un ismeti hakkındaki görüşleri detaylı şekilde ele alınacaktır.

<sup>361</sup> Cüsemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsir*, 8/6003.

<sup>362</sup> Râzî, *İsmatü'l-Enbiya*, 127.

<sup>363</sup> Sâd Suresi, 38/32.

<sup>364</sup> Cüsemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsir*, 8/5997.

### 2.11.1. Hz. Yûnus'un Kavmini Terk Etmesi

Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Yûnus'un kavmini terk etmesi ve ardından bir balığın karnında kalmasıyla ilgili kıssa, üç farklı sûrede ele alınır. Bunlar Enbiyâ, Sâffât ve Kalem sûreleridir. Bu surelerden Sâffât suresinde Hz. Yûnus'un ismi açıkça anılırken, diğer iki surede onun yerine lakapları kullanılmıştır. Bu farklılık, Kur'an'ın kıssaları çeşitli bağlamlarda farklı üsluplarla aktarma yöntemine işaret eder. Enbiyâ suresinde Allah Teâlâ onu “Zünnûn” olarak isimlendirmiştir. Cüsemî, burada geçen *nûn* kelimesinin “büyük balık” anlamına geldiğini ifade eder. Hz. Yûnus'a “Zünnûn” denilmesinin sebebi, onun canlı olarak büyük bir balığın karnında günlerce kalması ve sonra da sağ salim dışarı çıkmasıdır.<sup>365</sup> Hz. Yûnus'un balığın karnında ne kadar süreyle kaldığı hususunda müfessirler arasında ihtilaf vardır. Bazıları üç gün kimileri de kırk gün kaldığını nakletmiştir.<sup>366</sup> Cüsemî, bu görüşleri değerlendirerek şöyle demektedir: Eğer kalış süresi kısa olmuşsa, Hz. Yûnus'un hayatta kalması tabî karşılanabilir. Ancak süre uzunsa, bu olay Hz. Yûnus'a verilmiş bir mucize olarak değerlendirilmelidir.<sup>367</sup> Ancak Cüsemî, Allah Teâlâ'nın, peygamberlerini daha geniş maslahatlara hazırlamak ve onları eğitmek için böyle imtihanlara tâbi tutabileceğini savunur. Bu da ilâhî terbiyenin bir tezahürüdür.<sup>368</sup>

Daha sonra Cüsemî, Hz. Yûnus'un öfke hâlinde kavmini terk etmesi sürecini ele alarak, bu konuda rivayet edilen bazı sahih ve batıl nakilleri tartışmıştır. Cüsemî'ye göre, cahil kimseler ile bidat ehli bazı gruplar şu görüşü savunmuştur: Hz. Yûnus kavmine azabın geleceğini vaat etmişti; fakat beklenen azap gelmeyince, Allah'a öfkelenerek kavmini terk etmiş ve “Allah'ım! Onlar beni yalancı çıkardılar ama sen onları affettin, bir daha onların yanına dönmeyeceğim” diyerek yola koyulmuştur. Bu görüşe göre, Hz. Yûnus'un kavmi arasında şöyle bir gelenek vardı: Her kim bir söz verip de sözünü yerine getirmezse, öldürülürdü. Dolayısıyla Hz. Yûnus, azabın inmediğini gördüğünde hem halkının töhmetiyle karşılaşmamak hem de kendisini yalancı konumuna düşürmemek için öfkelenmiş ve Allah'a karşı muhalif bir tutum sergilemiştir. Ancak Cüsemî, bu görüşü bâtıl olarak nitelendirir. Zira Allah'a öfkelenmek, açıkça küfrü gerektiren bir tutumdur. Ayrıca hiçbir nebi, Allah'tan vahiy almadan bir söz veremez; eğer vahiy geldiyse, onu tebliğ etmekle yükümlüdür ve bu tebliğde hiçbir şekilde hıyanet edemez. Dahası, eğer Hz. Yûnus, kavminin iman ettiğini ve tövbe ettiğini

<sup>365</sup> Cüsemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*, 7/4874.

<sup>366</sup> Ömer Faruk Harman, “Yûnus”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013).

<sup>367</sup> Cüsemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*, 8/5953.

<sup>368</sup> Cüsemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*, 7/4877.

görmüşse —ki bu durumda Allah’ın rahmetiyle bağışlanacakları bilinmektedir—o hâlde bu duruma kızması ya da öfkelenmesi makul ve meşru kabul edilemez.<sup>369</sup>

Cüsemî’ye göre, Hz. Yûnus’un kavmini terk etmesinin asıl sebebi, kavminin kendisine yönelttiği hakaret, alay, inkâr ve davetine karşı gösterdiği şiddetli reddiyedir. Bu durum karşısında Hz. Yûnus, Allah Teâlâ’nın bu kavme azap indireceğini zannetmiş ve bu kanaatle orayı terk etmiştir. Cüsemî, bu noktada önemli bir hususa dikkat çeker: Hz. Yûnus, kavmini terk ettiği esnada Allah tarafından kendisine ne kalmak ne de ayrılmak yönünde açık bir emir vahyedilmemişti. Yani, ortada “*emr-i ilâhî*” bulunmadığı için, bulunduğu yeri terk etmesi mubah kabul edilen bir fiildi.<sup>370</sup> Dolayısıyla Hz. Yûnus’un bu tercihi ne Allah’a isyan ne de O’nun emrine karşı gelme anlamına gelir.

Cüsemî, “Doğrusu o, kınanacak bir iş yapmıştı” ifadesine dair farklı rivayetleri aktarmaktadır. Bu rivayetlerden birine göre, Hz. Yûnus günah işlemiştir. Bir diğer yoruma göre ise, onun kavmini terk etmesi Rabbinin izni dışında gerçekleştiği için bu davranış bir kusur sayılmıştır. Bazı âlimler ise bu fiilin azap kastıyla değil, daha çok yorulma ve nefsî bir zayıflık sonucunda ortaya çıktığını belirtmiştir. Ayrıca, Hz. Yûnus’un bu eylemi küçük günah kapsamında değerlendiren yorumlar da mevcuttur.<sup>371</sup>

## 2.12. Hz. Lût’un İsmeti

Cüsemî, Hz. Lût’un ismeti meselesini ele alırken, Kur’an’daki ilgili ayetler ışığında onun günahlardan korunmuşluğunu ve peygamberlik görevini eksiksiz yerine getirdiğini vurgular. Ancak bazı ayetlerin, Hz. Lût’un davranışlarıyla ilgili olası olumsuz değerlendirmelere imkân tanınması üzerine, Cüsemî bu tür yorumları sorgular ve Lût’un ismetini koruyacak şekilde açıklamalar getirir. Bu bölümde, Cüsemî’nin Hz. Lût’un ismeti hakkındaki görüşleri ayrıntılı olarak incelenecektir.

### 2.12.1. Hz. Lût’un Müslüman Bir Kadını Kâfirle Evlendirilmesi

Hicr Suresi 71. ayette geçen “İşte kadınlar, benim kızlarım, (nikâh) yaparsanız” ifadesi, bazı rivayetlerde Hz. Lût’un bir peygamber olarak Müslüman kadınları, inançsız kavmine eş olarak teklif ettiği şeklinde yorumlanmıştır. Cüsemî bu noktada farklı yaklaşımlara işaret eder. Bir görüşe göre, Hz. Lût bu sözüyle, kavminin ısrarcı sapkınlığı karşısında yaşadığı çaresizliği ve derin ye’s hâlini ifade etmiştir. Diğer bir yoruma göre ise, bu söz, misafirlerini korumak

<sup>369</sup> Cüsemî, *et-Tehzîb fi’t-Tefsîr*, 7/4876.

<sup>370</sup> Cüsemî, *et-Tehzîb fi’t-Tefsîr*, 8/5951.

<sup>371</sup> Cüsemî, *et-Tehzîb fi’t-Tefsîr*, 8/5951.

amacıyla başvurduğu bir tedbir ve kavmini doğruya yönlendirmeye yönelik son bir uyarı niteliğindedir. Kur'an'da bu içerikteki ifade hem Hûd Suresi 78. ayette hem de Hicr Suresi 71. âyette yer almakta ve Lût kavminin ahlaki sapkınlığına karşı gösterilen nebevî tavrı ortaya koymaktadır.

Bu hadise, Hz. Lût'un misafirlerinin evine gelmesiyle başlamıştır. Ardından Hz. Lût'un hanımı, kavmine giderek şu şekilde haber vermiştir: “*Lût'un yanına güzel yüzlü, hoş kokulu ve güzel elbiseler giymiş birtakım erkekler geldi.*” Bu haber üzerine, Hz. Lût'un kavmi şehvetle harekete geçmiş ve biyolojik sapkınlıkta bulunmak amacıyla onun evine akın etmiştir.<sup>372</sup> Cüsemî, Hicr Suresi 71. âyetin tefsirinde, müfessirler arasında farklı yaklaşımların bulunduğunu aktarır. Bu bağlamda, bazılarına göre Hz. Lût'un söz konusu ifadesi, evlilik niyetiyle gelenlere yaptığı açık ve meşru bir evlenme teklifidir. Ebû Ali'nin değerlendirmesine göre ise bu söz, tüm kavme değil, sadece iman eden kimselere yönelik özel bir hitap olarak anlaşılmalıdır. Başka bir görüşte, o dönemde Müslüman kadınların kâfir erkeklerle evlenmelerinin câiz olduğu, ancak bu hükmün daha sonra nesh edildiği ifade edilmiştir. Ayrıca Hz. Lût'un, kızlarını ancak iman etmeleri şartıyla evlendirmeyi teklif ettiği de dile getirilmiştir. Bir başka yorum ise, burada geçen “kızlarım” ifadesiyle Hz. Lût'un öz kızlarının değil, ümmetin kadınlarının kastedildiği yönündedir; zira peygamberler, ümmetlerinin manevi babaları kabul edilir.<sup>373</sup> Müslüman bir kadının kâfir bir erkekle evlenmesinin, ilâhî yasak vuku buluncaya kadar câiz olduğuna dair görüşünü desteklemek amacıyla Cüsemî, şu örneği zikretmektedir: Hz. Peygamber, iki kızını Ebû Leheb'in oğulları Utbe ve Uteybe ile evlendirmiştir. Bu durum, ilgili hükmün henüz nesh edilmediği dönemde gerçekleşmiştir. Ancak Ebû Müslim'e göre, bu nikâh akdinde Hz. Peygamber, iman şartını koşmuş ve bu evlilikler, ancak iman çerçevesinde onaylanmıştır.<sup>374</sup>

### 2.13. Hz. Zekeriyya'nın İsmeti

Cüsemî, Hz. Zekeriyya'nın ismetiyle ilgili Kur'an'daki bazı ifadeleri dikkatle ele alır ve bu ayetlerin içerdiği tereddüt ve endişe halleri üzerine derinlemesine analizler yapar. Bu bölümde, Cüsemî'nin Hz. Zekeriyya'nın ismetini açıklamak için getirdiği yorum ve gerekçeler ayrıntılı biçimde incelenecektir.

<sup>372</sup> Cüsemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsir*, 5/3539-3540.

<sup>373</sup> Cüsemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsir*, 5/3539-3540.

<sup>374</sup> Cüsemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsir*, 5/3542.

### 2.13.1. Hz. Zekeriyya'nın Allah'ın Takdirinde Tereddüt Etmesi

Meryem Süresi 8. âyette, Hz. Zekeriya'nın Allah'ın kudretine dair bir tereddüt izhar ettiği ve “*Bu nasıl olabilir?*” şeklinde bir soru yönelttiği anlaşılmaktadır. Ancak Cüşemî, bu ifadeyi inkâra dayalı bir sorgulama olarak değil, Hz. Zekeriya'nın bir hayret ve yüceltme duygusuyla söylediğini ifade eder. Bu, Allah Teâlâ'nın kudreti karşısında bir nebinin yaşadığı şaşkınlık ve huşû halidir. Denilmiştir ki, bu söz, mevcut şartlar ve zahirî imkânsızlıklar karşısında bir şeyin vuku bulmasını aklen uzak görme anlamındadır. Denilmiştir ki, bu ifade, Allah'ın kudretine duyulan tazim ve O'nun lütfuna karşı gösterilen derin hayranlığın bir tezahürüdür. Yine Hz. Zekeriya'nın bu sözüyle, Allah Teâlâ'nın ailesine olan ihsanını ve hayırlar içindeki inayetini beyan etmek istediği de ifade edilmiştir.<sup>375</sup>

Fahreddîn er-Râzî bu bağlamda şunu ekler: Hz. Zekeriya, Allah Teâlâ'dan bir evlât talebinde bulunmuş, ancak bu isteğini doğrudan biyolojik doğum yoluyla değil, Allah'ın katından özel bir ihsan olarak talep etmiştir. Bunun üzerine Allah, ona kendi katından bir lütf olarak çocuk ihsan etmiştir.<sup>376</sup> Dolayısıyla Hz. Zekeriya'nın “*Bu nasıl olabilir?*” şeklindeki sözü, esasen duasının derhâl kabul edilmesi karşısında duyduğu hayretin bir ifadesidir. Bu hâdise, Allah Teâlâ'nın Meryem'e beklenmedik şekilde rızıklar göndermesi üzerine gerçekleşmiştir. İşte bu olağanüstü duruma tanıklık eden Hz. Zekeriya Yüce Allah'a dua etmiş, kendisi ve hanımı ileri yaşta olmalarına rağmen, bir evlât talebinde bulunmuştur.<sup>377</sup>

### 2.14. Hz. Muhammed'in İsmeti

Cüşemî, Hz. Muhammed'in ismeti kavramını, onun peygamberlik misyonunun en temel unsurlarından biri olarak ele alır. Hz. Muhammed'in günahsızlığı, hem ilahi vahyi eksiksiz tebliğ edebilmesi hem de ümmetine en doğru örnek olabilmesi açısından zorunlu görülür. Cüşemî, Kur'ân ve hadislerde yer alan bu hususa dair delilleri detaylı şekilde değerlendirir ve peygamberin masumiyetini aklî ve naklî boyutlarıyla savunur. Bu bölümde, Cüşemî'nin Hz. Muhammed'in ismeti hakkındaki görüşleri kapsamlı bir biçimde incelenecektir.

#### 2.14.1. Hz. Muhammed'in Yol Bilmeme Meselesi

Duhâ Suresi'nin 7. ayetinde geçen “*Seni yol bilmez halde bulup yol göstermedi mi?*” ifadesi, müfessirler arasında dikkat çeken ve tartışmaya açık bir konu olarak

<sup>375</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*, 6/4523-4524.

<sup>376</sup> Meryem Suresi, 19/5.

<sup>377</sup> Râzî, *İsmatü'l-Enbiya*, 133.

değerlendirilmiştir. Zira bu ayet, Allah Teâlâ'nın, Hz. Muhammed'in bir dönem dalâlet içerisinde bulunduğunu açıkça ifade ettiği şekilde yorumlanmıştır.

Cüsemî, söz konusu âyetin tefsirinde meseleyi kapsamlı biçimde ele alır ve bu ifadeye dair iki temel görüş bulunduğunu belirtir. İlk görüşe göre, burada kastedilen dalâlet, din hususundaki bilgi eksikliği ve bu eksikliğin vahiy yoluyla giderilmesidir. Bu yaklaşıma göre, Hz. Peygamber'e henüz vahiy, nübüvvet, ilim ve şer'i hükümler ulaşmamıştı;<sup>378</sup> bu hâl ise bir tür nisyan olarak değerlendirilmiştir. Sonrasında ise Allah Teâlâ, kendisine bu nimetleri lütfetmiştir. Cüsemî'nin aktardığı üzere Ebû Ali de bu görüşü benimser ve söz konusu durumun günahla ilişkilendirilemeyeceğini vurgular; zira o esnada Allah'tan herhangi bir vahiy gelmemiştir. Bu çerçevede Ebû Ali, kendi yorumunu destekleyen bazı diğer ayetlere de işaret eder.<sup>379</sup> Cüsemî'ye göre burada geçen dalâlet ifadesi, bir hususta bilgi sahibi olmama anlamındadır.<sup>380</sup> Bazı müfessirler, Hz. Peygamber'in, sapkınlık içerisinde bulunan bir toplumun içinde yaşadığını ifade etmişlerdir. Bu sebeple Allah Teâlâ, kendisine tevhid ve nübüvvet nimetlerini lütfetmiştir. Diğer bir yoruma göre ise, Hz. Muhammed (s.a.s), hakikatin bilgisine sahip olmayan bir durumdaydı. Bunun üzerine Allah, ona kâmil bir akıl, adaletle hükmetme yetisi, lütufkâr bir karakter ve nihayetinde kendi zâtını ve sıfatlarını tanıma bilinci bahşetmiştir. Eğer Allah bu lütufları vermemiş olsaydı, onun da dalâlet içinde kalması mümkün olurdu.<sup>381</sup>

İkinci yoruma göre, âyette geçen “dalâlet” ifadesi, dünyevî işlerdeki bilgi eksikliğini ifade etmektedir. Bu yaklaşıma göre, Hz. Muhammed (sallallâhu aleyhi ve sellem) dünya işlerinin mahiyetine ve bunların maslahatlarına vâkıf değildi; bu sebeple, söz konusu hâl bir tür “dalâlet” olarak nitelendirilmiştir. Bu anlayış, “Vallahi sen hâlâ eski şaşkınlığındasın” şeklindeki ifadenin tefsiriyle de irtibatlı biçimde ele alınmaktadır.<sup>382</sup> Cüsemî, bu çerçevede şöyle bir açıklamada bulunur: Hz. Peygamber dünya maslahatlarına dair bilgiye sahip değildi; Allah ona hidâyet vererek birçok imkânı önüne açtı. Nitekim bu hidâyet sayesinde Arap Yarımadası'nın fethi gerçekleşme zemini bulmuştur.

Bazı rivayetlerde Hz. Peygamber'in gençlik yıllarının bir çeşit şaşkınlık ve yalnızlık içinde geçtiği ifade edilmektedir. Bu bağlamda Allah Teâlâ'nın, dedesi Abdülmuttalib'e onunla

<sup>378</sup> Cüsemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsir*, 10/7456.

<sup>379</sup> Yûsuf Suresi, 12/3.

<sup>380</sup> Cüsemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsir*, 10/7456.

<sup>381</sup> Cüsemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsir*, 10/7457.

<sup>382</sup> Yûsuf Suresi, 12/95.

ilgilenme ve himayesinde bulunma konusunda ilham verdiği belirtilmiştir. İbn Abbas'tan aktarılan bir rivayete göre, Hz. Muhammed (s.a.s), gençlik döneminde Mekke'de dalâlet üzereydi. Ebû Cehil'in bu durumu fark ederek Abdülmuttalib'e haber verdiği ve onun da torunu için endişelendiği nakledilmektedir. Bir başka rivayete göre ise, Hz. Peygamber bir gün dedesi tarafından kaybolan bir deveyi bulmak üzere görevlendirilmiş, fakat bu esnada kendisi de kaybolmuştur. Bu durum karşısında büyük bir üzüntü duyan Abdülmuttalib, Kâbe'yi tavaf ederek Hz. Muhammed'in sağ salim bulunması için dua etmiş, kısa bir süre sonra torunu, kaybolan deveyle birlikte geri dönmüştür. Onu karşılayan Abdülmuttalib, yaşadığı endişeyi şu sözlerle dile getirmiştir: “Ey evladım! Seni kaybettiğimde büyük bir hüzne kapıldım; ne olur, bir daha beni bırakma.”

Bir başka rivayete göre, Halîme bint Ebî Züeyb Abdillâh b. el-Hâris es-Sa'diyye, Hz. Peygamber'i sütten kestikten sonra Mekke'ye geri götürmek üzere yola çıkmıştır. Ancak Mekke yakınlarına ulaştığında yolunu şaşırması ve Hz. Muhammed'i kaybetmiştir. Bu durum karşısında büyük bir paniğe kapılan Halîme, “Eğer Muhammed'i bulamazsam kendimi uçurumdan atarım!” diyerek feryat etmeye başlamış ve bu hâl üzere Mekke'ye girmiştir. Şehre vardığında eline bastonuna dayanan yaşlı bir adamla karşılaşmış, durumu ona anlatmıştır. Bunun üzerine yaşlı adam, “Ağlama, seni çocuğa kavuşturacak olan zata götüreceğim; o da azamet sahibi Hubal'dir,” demiştir. Ardından birlikte Kâbe'ye gitmişler, adam tavafa başlamış ve Hubal putunun önüne geldiğinde başını öperek şöyle dua etmiştir: “Ey efendim! Bu Sa'diyye'ye Muhammed'i geri ver.” Bu esnada Kâbe çevresindeki tüm putlar yere yıkılmış, semadan da şu nida işitilmiştir: “Muhammed'in hatırına bütün putları yıktık.”

Başka bir rivayete göre Hz. Muhammed'in amcası Ebû Tâlib ile ticaret amacıyla Şam bölgesine doğru yola çıktığı, bu katilede Hz. Hatice'nin kölesi Meysere'nin de yer aldığı aktarılmıştır. Ancak yolculuk sırasında şeytanın vesvesesiyle Hz. Peygamber yönünü şaşırması ve Habeşistan taraflarına sapmıştır. Bunun üzerine Allah Teâlâ, onu korumuş ve Ebû Tâlib'in izlediği yola geri yönlendirmiştir. Hz. Peygamber'in İsra ve Mi'râc gecesinde yolunu kaybettiği de belirtilmiştir. Cebrâil'in kendisini terk etmesinin ardından bulunduğu makamın yönünü tayin edememiş, bu durumda Allah onu Arş'a doğru yönlendirmiştir. Ayrıca, başlangıçta Hz. Muhammed'in tanınmayan ve bilinmeyen bir kimse olduğu, Allah'ın onu halklara tanıttığı; ilim ve hikmetle donatarak tüm yaratılmışlar arasında saygı ve hürmet gören bir konuma yükselttiği ifade edilmiştir. Bu görüş Ebû Ali tarafından da desteklenmektedir. Öte yandan, Cüsemî, “Hz. Muhammed kırk yıl boyunca şirk içinde bulunmuş, sonrasında Allah ona hidâyet vererek İslam'ı tanıttı” şeklindeki iddiayı kesin bir dille reddetmektedir. Ona göre

bu görüş yanlış olup kabul edilemez; çünkü bir peygamberin doğumundan vefatına kadar şirk ve büyük günahlardan korunmuş olması zorunludur. Nübüvvet makamı, bu tür hatalardan münezze olmayı gerektiren bir özelliktir.<sup>383</sup>

#### **2.14.2. Hz. Muhammed'e Şeytanın Müdahalesi**

Hac Suresi'nin 52. ayetinde Allah Teâlâ, Hz. Muhammed'den önce gönderilen peygamberlerle ilgili olarak, herhangi bir peygamber bir temennide bulunduğu anda şeytanın mutlaka onun arzularına vesveseler karıştırmaya çalıştığını bildirir. Ancak Allah, şeytanın bu vesveselerini etkisiz hale getirir ve kendi âyetlerini sağlam bir şekilde yerleştirir; bu durum Allah'ın hakkıyla bilen ve hikmetle hükmeden olduğunun bir göstergesidir.

Ebû Ali'ye göre, bu durum, peygamberlerin vahiy okurken şeytanın onları vesveseyle meşgul etmesi şeklinde vuku bulur. Bunun sonucu olarak bazen kıraatlerde farklılıklar meydana gelmiş, bir sure okunurken bir başka sureye geçiş yaşanmıştır. Ancak bu durum vahyin mahiyetine zarar vermez; çünkü Allah, şeytanın vesvesesini ortadan kaldırmış ve doğru olanı sabit kılmıştır.

“Temennî” ifadesinin, kişinin Allah'a yaklaşmaya vesile olacak ya da dini bir amacı taşıyan arzuları ifade ettiği aktarılmıştır. Bu tür temenniler sırasında şeytan, kişiyi dünyevi meşguliyetlerle yanıltmaya çalışsa da Allah, peygamberlerini bu vesveselerden korur ve kalplerinden şeytani etkileri uzaklaştırır. Başka bir bakış açısına göre, burada geçen temenni fakirlik halindeki bireylerin kalbine düşen dünyevi endişe ve arzuları anlatır. Şeytan, bu tür kalbi arzulara sızarak insanı asıl hedeften uzaklaştırmak ister; fakat Allah, vahiy aracılığıyla bu etkiyi ortadan kaldırır ve hükmünü maslahat doğrultusunda gerçekleştirir. Ayrıca, hidâyet için vahiy talep edildiğinde şeytan, kalbe vahyin sihir olduğu şüphesini yerleştirmeye çalışır. Ancak Allah, bu şüpheleri giderir ve ilahi mesajın peygamberliğin bir delili olduğunu gösterecek deliller gönderir de denilmiştir.<sup>384</sup>

#### **2.14.3. Hz. Muhammed'in Bedir Savaşında Esir Alması**

Bedir Savaşı sonrasında Hz. Peygamber, esirlerin durumu hakkında Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in görüşlerine müracaat etmiştir. Bu hadisenin akabinde esirlerin durumuna ilişkin ayetin nazil olduğu rivayet edilmiştir. Cüsemî, bu ayetten çıkarılan hükmü şöyle ifade eder: Kâfirlere karşı kesin bir galibiyet elde edilmeden ve düşmanın kalbine korku salınmadan önce,

<sup>383</sup> Cüsemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*, 10/7457-7458.

<sup>384</sup> Cüsemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*, 7/4989-4990.

peygamberlerin esir alması câiz değildir. Ancak bu şartlar gerçekleştiğinde, esir alınması meşru hâle gelir.

Ebû Ali ve bazı diğer âlimler, bu olayda Müslümanların küçük bir günah işlediklerini belirtmişlerdir. Çünkü Hz. Peygamber başlangıçta esirlerin tamamının öldürülmesini emretmişken, Hz. Ebû Bekir'in görüşü—sahabenin çoğunluğunun da desteğiyle—esas alınarak esirlerin fidye karşılığında serbest bırakılması yoluna gidilmiştir. Cüsemî'ye göre ise Hz. Peygamber'in bu konudaki tutumu ve niyeti, ilgili ayette yer alan uyarının doğrudan muhatabı değildir. Bu bağlamda ayet, daha çok dünya menfaatlerinin ahiret yararına tercih edilmemesi gerektiği konusunda bir hatırlatma ve ikaz işlevi görmektedir.<sup>385</sup>

#### 2.14.4. Hz. Muhammed'in Günahlara İzin Vermesi

Tevbe Suresi 43. ayette, Allah Teâlâ'nın Hz. Muhammed'in işlemiş olduğu bazı hata ve günahları affettiğini bildirmektedir. Bu durum, ismet sıfatına sahip peygamberler hakkında oldukça mühim bir mesele olarak tartışılmıştır. Zira genel kabule göre, peygamberler büyük günahlardan korunmuşlardır. Ancak bu âyette, Hz. Peygamber'in bir hata veya günah işlediği ve Allah'ın onu bağışladığı açıkça ifade edilmiştir. Cüsemî, bu bağlamda Hz. Peygamber'in işlemiş olduğu hatalara dair bazı görüşleri nakletmiştir:

Birinci görüşe göre, Hz. Peygamber'in hatası esir alma meselesinde ortaya çıkmıştır; bu konu Enfâl Suresi'nin 67. ayetinin tefsirinde ayrıntılı şekilde ele alınmıştır. İkinci görüş ise, hatanın münafıklara izin verme konusunda gerçekleştiğini savunur. Bu görüşe göre, Bedir Savaşı'na katılmaktan çekinen münafıklar daha sonra toplum içinde fitne çıkarmış ve Müslüman ordusunu zayıflatmaya çalışmışlardır. Hz. Peygamber ise onların gerçek niyetlerinden habersiz olduğu için onlara izin vermiştir. Ayrıca münafıkların ticaretlerinde sık sık yalan söyledikleri bilinmekle birlikte, Hz. Peygamber bu yalanları fark etmeyip onların doğruluklarına inanarak müdahale etmemiştir; bu durum, onların niyetini bilmediği için yaptığı zannî bir içtihat olarak değerlendirilir. Cüsemî'ye göre, Hz. Peygamber münafıkların yalancı olduğunu vahiyle bilmekteydi; zira Allah Teâlâ bu durumu açıkça ifade etmiştir. Buna rağmen Hz. Peygamber neden onlara izin verdiği sorusuna Cüsemî, münafıkların o dönemde birtakım dünyevî mazeretler sunduklarını ve Hz. Peygamber'in zahiren geçerli görünen bu gerekçeleri dikkate alarak izin verdiğini belirtir.<sup>386</sup>

<sup>385</sup> Cüsemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsir*, 4/3000-3001.

<sup>386</sup> Cüsemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsir*, 4/3130.

### 2.14.5. Hz. Muhammed'e Nispet Edilen Hata Meselesi

İnşirâh Suresi'nin 2-3. ayetlerinde geçen “Belini büken yükü üzerinden kaldırmadık mı?” ifadesi, zahirî tercümelerde Hz. Peygamber'e günah veya hata isnadı olarak anlaşılabilse de Cüsemî<sup>387</sup> ve Râzî<sup>388</sup> bu ifadenin esasen “yük” kavramının, yani bir tür sorumluluk, görev veya sıkıntı anlamını taşıdığına işaret etmişlerdir. Cüsemî özellikle, bu ayette Hz. Peygamber'in herhangi bir günah işlemiş olduğuna dair açık bir delilin bulunmadığını vurgulamış ve bu ayetin ona günah isnadında bulunmak için kullanılamayacağını belirtmiştir.<sup>389</sup>

Fetih Suresi'nin 1-3. ayetlerinde yer alan ifadeler, Hz. Muhammed'in geçmiş ve gelecek bütün günahlarının Allah tarafından bağışlandığını, kendisine eksiksiz bir nimet verildiğini, dosdoğru yolda yürütüldüğünü ve güçlü bir şekilde desteklendiğini belirtir. Bu ayetler, Hz. Peygamber'in “bağışlanmış” bir durumda olduğunu vurgulasa da zahirî anlamıyla onun önceden bir günah işlemiş ve daha sonra affa mazhar kılınmış olduğu izlenimini uyandırmaktadır. Cüsemî, bu konuda çeşitli görüşleri aktarmıştır. Bazı yorumlara göre, burada ifade edilen günahlar Mekke'nin fethinden önce işlenmiş olanlardır. Ebû Ali ise, söz konusu günahların Hz. Peygamber'in nübüvvet öncesi davranışlarına işaret ettiğini belirtir. Atâ el-Horasânî ise, ayetin ümmetin günahlarına atıfta bulunduğunu savunur.<sup>390</sup> Cüsemî ise bu yaklaşımların ötesine geçerek, peygamberlerin hangi alanlarda günah işlemekten korunmuş (ma'sûm) olduklarına dair bir sınıflandırma yapar. Ona göre, risâlet görevi ve ümmetin menfaatleriyle doğrudan ilgili konularda peygamberlerin büyük ya da küçük herhangi bir günah işlemesi mümkün değildir. Ayrıca, unutkanlık, öfke ve kendine hâkim olamama gibi insani zaafılar, ümmetin zararına olacak biçimde ortaya çıkarsa peygamberlerde bulunamaz. Bunun dışındaki alanlarda ise, peygamberlerin beşerî yönleri sebebiyle hatalar yapması olasıdır; ancak bu hatalar Allah tarafından hemen düzeltilir ve vahiy yoluyla giderilir.<sup>391</sup>

### 2.14.6. Hz. Muhammed'e Fakirlerden Yüz Çevirmesi

Cüsemî, En'âm Suresi 52. ayetin nüzûl sebebine ilişkin çeşitli rivâyetler aktarmıştır. Bunlar arasında İbn Abbâs, İbn Mes'ûd, Mücâhid ve Katâde gibi sahâbe ve tâbiîn yorumcularının naklettiği rivâyetler öne çıkar. Bir gün Hz. Peygamber, Suheyb, Bilâl el-Habeşî, Ammâr b. Yâsir ve bir grup fakir Müslümanla birlikte oturuyordu. O esnada Kureyş'in önde gelenlerinden bazı kimseler geldi ve şöyle dediler: “*Ey Muhammed! Sen gerçekten*

<sup>387</sup> Cüsemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*, 10/7465.

<sup>388</sup> Râzî, *İsmatü'l-Enbiya*, 151.

<sup>389</sup> Cüsemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*, 10/7467.

<sup>390</sup> Cüsemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*, 9/7479.

<sup>391</sup> Cüsemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*, 9/7481.

*bunlarla birlikte oturmaktan razı mı oluyorsun? Eğer bu fakirleri yanından kovarsan biz seninle oturur ve seni dinleriz.”* Bunun üzerine Allah Teâlâ “Rablerinin rızâsını isteyerek sabah akşam O’na yalvaranları kovma! Onların hesaplarından sana sorumluluk yoktur, senin hesabından da onlara sorumluluk yoktur ki onları yanından uzaklaştırıp da zalimlerden olasın” ayetini indirmiştir.<sup>392</sup>

Cüsemî, bu ayetin tefsirinde, Hz. Peygamber’in fakir sahabilerini uzaklaştırarak, zengin ve itibarlı Kureyş ileri gelenlerine yöneldiğine dair herhangi bir günah isnadında bulunmamıştır. Bu ayet, yalnızca Hz. Peygamber’e bir ihtar ve hatırlatma mahiyetindedir. Maksudı, onu sadık ve mütevekkil sahabilerinden yüz çevirmekten menetmektir. Zira eğer böyle bir şey gerçekleşmiş olsaydı, bu adaletsizlik sayılacaktı. Ancak Cüsemî’ye göre böyle bir olay hiçbir zaman vuku bulmamıştır.<sup>393</sup>

#### **2.14.7. Hz. Muhammed’in Muhâcir ve Ensâr Sahâbelerin Tövbe Etmelerini Emretmesi**

Tevbe Suresi’nin 117. ayetinde, Allah’ın peygamberine ve zor bir dönemde ona bağlı kalan muhacir ile ensara karşı lütuf ve merhametle muamele ettiği, onların tövbelerini kabul ettiği ifade edilir. Muhammed Suresi’nin 19. ayetinde ise, Allah’tan başka ilah olmadığı bildirilirken, Hz. Muhammed’in kendi günahı için ve erkek-kadın bütün müminler adına Allah’tan af dilemesi emredilir. Söz konusu iki ayette, Allah Teâlâ’nın; Hz. Muhammed’in, Muhâcirlerin ve Ensâr’ın tövbesini kabul ettiği ve Hz. Peygamber’e istiğfar etmesini emrettiği açıkça ifade edilmiştir. Bu ifadeler, zahirde bir hata veya kusurun mevcudiyetine işaret ediyor gibi görünmekte ve bu hatanın telafisi için tövbe ve istiğfarla emrolunduğu izlenimini doğurmaktadır. Cüsemî, bu şüpheye karşı çeşitli görüşler ileri sürmüştür: Bu bağlamda, Tevbe Suresi’nde Hz. Peygamber’in adı anılmasının, ona yönelik bir yüceltme amacı taşıdığı ifade edilmiştir. Benzer bir üslup, Enfâl Suresi’nin 41. ayetinde de görülmektedir. Bazı âlimler, Hz. Peygamber’in bu ayette zikredilmesini, ümmetin tövbesinin kabulünde bir vesile olarak değerlendirmişlerdir. Ayrıca, müfessirlerin çoğunluğuna göre, Hz. Peygamber’in istiğfarla emrolunması, münafıklara izin verme konusundaki içtihadından kaynaklanan bir durumu yansıtmaktadır.<sup>394</sup>

Muhammed Suresi’ndeki hitaba dair Cüsemî, çeşitli yorumları aktarmıştır: Bazı görüşlere göre bu hitap doğrudan Hz. Peygamber’e değil, onun dışındaki kimselere yöneliktir. Diğer bir görüş, “Her hatırladığında küçük günahlar için istiğfar et” anlamını taşır. Bir başka

<sup>392</sup> Cüsemî, *et-Tehzîb fi’t-Tefsir*, 3/2246.

<sup>393</sup> Cüsemî, *et-Tehzîb fi’t-Tefsir*, 3/2247.

<sup>394</sup> Cüsemî, *et-Tehzîb fi’t-Tefsir*, 5/3283.

yorum ise “Ümmetinin günahları için istiğfar et” emrini ifade eder.<sup>395</sup> Râzî ise bu ayeti, Hz. Peygamber’in tevazu özelliğinin bir yansıması olarak değerlendirmiş ve bunu A’râf Suresi 23. ayette Hz. Âdem’in sergilediği tevazu ile benzetmiştir.<sup>396</sup> Bu çerçevede, Hz. Peygamber’e yöneltilen herhangi bir günah isnadı temelsiz olup kabul edilemez.

#### 2.14.8. Hz. Muhammed’in Uyarılması

Tahrim Suresi’nin ilk ayetinde Allah, Hz. Muhammed’i (sallallâhu aleyhi ve sellem) açık bir şekilde uyarır; Allah’ın helal kıldığı bir şeyi, eşlerini hoşnut etmek amacıyla kendisine haram kılmaması gerektiği bildirilir. Bu uyarı, farklı yorumlara yol açmış ve Hz. Peygamber’in bir günah işlemiş olabileceği sorusunu gündeme getirmiştir. Cüsemî, bu konuda ulemâ arasında ihtilâf bulunduğunu aktarmaktadır. Bazı âlimlere göre, Hz. Peygamber bir günah işlemiştir. Bu sebeple Allah Teâlâ, “*Allah bağışlayıcıdır, merhametlidir*” buyurarak onu affetmiştir. Diğer bazı âlimlere göre ise, Hz. Peygamber herhangi bir günah işlememiştir. Sadece, şer‘an câiz olan bir fiili terk ederek mübah olan bir şeyi kendisine haram kılmıştır. Bu ise günah sayılmaz, ancak daha faziletli olan terk edilmiş olur.<sup>397</sup>

Cüsemî, Hz. Muhammed’in Allah’ın helâl kıldığını kendisine haram kılması meselesiyle ilgili olarak çeşitli âlimlerin görüşlerini aktarır. Birinci görüşe göre, Allah’ın emrinden dönmek mümkün değildir; özellikle yalnızca başkalarının hoşnutluğunu kazanmak amacıyla böyle bir tavır takınmak kesinlikle caiz değildir. Çünkü yaratılmışa itaat, Yaratıcı’ya karşı isyana sebep oluyorsa kabul edilmez. Bu anlayış “Yaratılmışa itaat, Yaratana isyana vesile olamaz” prensibiyle desteklenmektedir. Ayrıca, bir şeyin haram kılınması, hukuken doğrudan sonuçlar doğurur. Cüsemî, bunu somutlaştırmak için bir erkeğin eşine “Sen bana haramsın” demesini örnek verir. Bu ifade, fıkıh mezhepleri arasında farklı değerlendirmelere tabi tutulur: İmam Mâlik’e göre böyle bir söz üç talakla sonuçlanır. İmam Ebû Hanîfe ise niyete bağlı olarak zihâr, îlâ veya talak hükmü verir; niyet yoksa söz sadece yemin sayılır. İmam eş-Şâfiî’nin görüşüne göre ise, talak niyeti varsa talak, zihâr niyeti varsa zihâr geçerli olur; niyet yoksa yemin kefareti ödenmesi gerekir. Bu farklı yorumlar, Hz. Peygamber’in davranışının hukuki ve sosyal boyutlarını anlamada önemli bir çerçeve sunmaktadır.<sup>398</sup>

<sup>395</sup> Cüsemî, *et-Tehzîb fi’t-Tefsîr*, 9/6455.

<sup>396</sup> Râzî, *İsmatü’l-Enbiya*, 155.

<sup>397</sup> Cüsemî, *et-Tehzîb fi’t-Tefsîr*, 10/6988.

<sup>398</sup> Cüsemî, *et-Tehzîb fi’t-Tefsîr*, 10/6991.

#### 2.14.9. Hz. Muhammed'in Tehdit Edilmesi

Talak Suresi'nde yer alan ifadeler, kadınların boşanma sürecinde iddetlerinin gözetilmesi, bekleme sürelerinin doğru hesaplanması ve sınırların aşılmaması gerektiğine vurgu yapar. Ayrıca, bu süreçte açık bir hayasızlık olmadıkça kadınların evlerinden çıkarılmaması gerektiği belirtilir; aksi halde Allah'ın koyduğu sınırların ihlal edilmesi, kişinin kendine zarar vermesi anlamına gelir. Zümer Suresi'ndeki diğer bir ayette ise, Allah'a ortak koşmanın yaptıkları işlerin boşa gitmesine ve hüsrana uğramaya yol açacağı bildirilir. Her iki ayette de Hz. Muhammed'e yönelikmiş gibi görünen uyarı ve tehditler bulunmaktadır. Bu ifadeler, ilk bakışta peygamberlere doğrudan yönelik ilâhî ikazlar olarak algılanabilir. Fakat Cüsemî, bu anlayışı reddetmiş ve Allah Teâlâ'nın, düşmanlarına yönelttiği tehditleri, elçilerine yöneltmesinin mümkün olmadığını vurgulamıştır. Ona göre, böyle bir tehdit, peygamberliğin yüceliğine aykırıdır. Cüsemî'ye göre, Talâk suresindeki hitap, doğrudan Hz. Peygamber'e yöneltilmiş gibi görünmekle birlikte, asıl maksat ümmete hükmün bildirilmesidir. Bu görüş, Ebû Ali tarafından da desteklenmiştir. Yani Hz. Peygamber sadece ümmetine ilâhî hükümleri tebliğ etmekle yükümlü kılınmıştır.<sup>399</sup>

Zümer Sûresi bağlamında ise Cüsemî, hitabın doğrudan Hz. Peygamber'e yönelik olduğunu kabul etmektedir. Ancak burada zikredilen tehdit, vuku bulması asla mümkün olmayan bir fiilin ihtimali üzerine bina edilmiştir. Bazı müfessirler ise burada bahsedilenin zahiren Hz. Peygamber olduğunu, ancak kastedilenin başka biri olabileceğini söylemişlerdir. Fakat bu şahsın kim olduğu açıkça belirtilmemiştir.<sup>400</sup>

#### 2.14.10. Hz. Muhammed'in Unutması

A'la Suresi 6-7. âyette, Hz. Muhammed'in kendisine vahyedilenleri unutma ihtimaline değinilmiş ve Kur'ân'ın Cebrâil vasıtasıyla öğretilerek kendisine bildirileceği ifade edilmiştir. Burada “*unutmayacaksın*” ifadesinin kullanılması, bu hususa dair iki anlamı ortaya çıkarmaktadır. Cüsemî, bu cümledeki “*unutmayacaksın*” ifadesinin ya haber ya da nehiy anlamında yorumlanabileceğini belirtir: Eğer bu ifade haber sığasında anlaşılırsa, bu durumda ilgili ayet, Hz. Peygamber için bir mucize niteliği taşır ve o, Allah'ın kendisine vahyettiği hiçbir şeyi unutmayacaktır. Eğer bu ifade nehiy olarak değerlendirilirse, bu durumda ayet, Hz. Peygamber'e vahyedilen her şeyi unutmasının yasaklandığını ifade eder. Yani bu, bir tekit ve ihtar niteliğindedir.

<sup>399</sup> Cüsemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*, 10/6967.

<sup>400</sup> Cüsemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*, 8/6091.

Ancak “Allah dilemedikçe” ifadesi, bu durumun mutlak olmadığını ve farklı yorumlara açık olduğunu gösterir. Cüsemî bu konuda çeşitli görüşler sunar: Bir görüşe göre, eğer Hz. Peygamber vahiyden bir hususu unutursa, hemen Allah’a yönelerek şeytanın vesveselerinden korunmak için dua etmelidir. Bir diğer görüşe göre ise, Hz. Peygamber’in unutması yalnızca Allah’ın dilediği takdirde mümkün olur; yani bu durum, ilâhî iradeye bağlı bir nesh süreci olarak değerlendirilebilir.<sup>401</sup>

Cüsemî’nin tercih ettiği görüş şudur: Hz. Peygamber’in vahyi unutması söz konusu olamaz. Ancak Allah Teâlâ bir nassı mensuh *kılmak* isterse, işte bu durumda o ayet unutturulabilir. Yani unutma, Allah’ın *tashîh ve hikmetle* yaptığı bir tasarruftur. Bunun dışında Hz. Peygamber’in vahiyde hata yapması, unutması veya eksik tebliğ etmesi mümkün değildir.

Hz. Peygamber’in bir vahyi tebliğ ettikten sonra, o hükmün toplumda yaygınlaşması durumunda onu unutması câiz görülmektedir. Cüsemî’ye göre, toplumsal olarak bilinen ve yerleşmiş bir hükmün unutulması, risâletin güvenilirliğini zedelemeyiz. Ancak henüz toplumda yaygınlaşmamış veya özel bir hüküm söz konusuysa, bu durumda Hz. Peygamber’in o vahyi unutmaması gerekir. Çünkü bu, peygamberlik görevinin sağlamlığı ve ilâhî mesajın doğruluğunun korunması açısından kritik bir meseledir.<sup>402</sup>

---

<sup>401</sup> Cüsemî, *et-Tehzîb fi’t-Tefsir*, 10/7375-7376.

<sup>402</sup> Cüsemî, *et-Tehzîb fi’t-Tefsir*, 10/7377.

## SONUÇ

Nübüvvet, semavi dinlerin yeryüzünde yayılmasında temel bir unsur olarak kabul edilirken, peygamberlerin insan formunda zuhur etmesi ve ontolojik statüleri semavi olmayan dinler açısından sıkça tartışma konusu olmuştur. Bu tartışmaların merkezinde insan tabiatının hata yapmaya ve kötülüğe yatkın olması bulunmaktadır. Tarih boyunca peygamberlerin işlediği iddia edilen hatalar ve olumsuz davranışlar, derin ve uzun soluklu bir münakaşa zemini oluşturmuştur. Bu meseleye özellikle klasik İslâm âlimleri tarafından büyük önem verilmiş ve konuyla ilgili çeşitli eserler kaleme alınmıştır. Örneğin, Fahrüddîn er-Râzî'nin *İsmetü'l-Enbiyâ* adlı eseri ile Şerîf el-Murtazâ'nın *Tenzihü'l-Enbiyâ* adlı çalışması, bu alandaki klasik ve önemli kaynaklar arasında sayılmaktadır.

Bu tezde, nübüvvetle ilgili araştırma ve nübüvvet kavramıyla bağlantılı olan vahiy ve peygamberlerin sıfatlarına dair ayetler *et-Tehzîb fi't-Tefsîr* adlı eser özelinde ele alınmıştır. Cüşemî'ye göre, Kur'ân'da mucize, kerâmet ve irhâs gibi insanüstü fiilleri gerçekleştirme yetkisi verilen kimseler aslında peygamber veya resûldür. Zülkarneyn'in demirden büyük bir set inşa etmesi ya da Ashâb-ı Kehf'in yüzyıllarca uyuması gibi olağanüstü olaylar, peygamberlere özgü nitelikler olarak kabul edilir. Bu bağlamda, Cüşemî Zülkarneyn'in ve Ashâb-ı Kehf'ten bazılarının peygamber olduklarını savunur; çünkü bu tür doğaüstü olayların, Allah'ın elçisi olmayan kişilere ait olması mümkün görülmez. Bu görüş, sâlih kimseler ve ibadet ehlinin Allah ile ilişkilerinin yalnızca kul-Rab bağlamında kaldığını, dolayısıyla başkaları üzerinde doğrudan bir etki yaratmalarının gereksiz olduğunu ortaya koyar. Ayrıca, bu tür olağanüstü fiillerin sürekli ve yaygın olması, mucizelerin kutsiyet ve anlamını zayıflatır.

Bu çalışmanın tamamlanması ve araştırmanın sonuçlandırılmasıyla birlikte, Hakîm el-Cüşemî'nin kimliğinin Şîî'den çok Mu'tezilî olarak tanımlanmasının daha doğru olacağı sonucuna varılmıştır. Zira *et-Tehzîb fi't-Tefsîr* adlı eserinde Cüşemî'nin görüşleri, büyük ölçüde Mu'tezile ekolüyle paralellik göstermektedir. Özellikle Bakara Suresi 124. âyetteki imamet kavramına ilişkin yorumlarında, Râfizî anlayışı açıkça reddetmiş olması bu değerlendirmeyi desteklemektedir.

Öte yandan, Hakîm el-Cüşemî'nin Şîî olduğu yönündeki kanaat, onun bazı eserlerinde yer alan ifadelerden kaynaklanmaktadır. Örneğin, *Risâletu İblîs ilâ İhvânihi'l-Menâhîs* adlı eserinde Mu'tezile'yi ismen zikrederek eleştirmesi ve “ashâbımız” tabirini kullanmaması, onun Mu'tezile mezhebine mensup olmadığını düşündürmektedir. Bu nedenle, Zeydî ve Mu'tezilî literatürde Hakîm el-Cüşemî'nin etkili bir şahsiyet olarak anılması doğaldır. Ancak *et-Tehzîb fi't-Tefsîr* adlı eserindeki görüşleri, Mu'tezilî bir tefsir çizgisini yansıtmaktadır. Bu da

Cüsemî'nin sıkça atıfta bulunduğu Kâdî Abdülcebbar, Ebû Alî el-Cübbâî ve Ebû Hâşim el-Cübbâî gibi Mu'tezile âlimlerinin isimlerinden açıkça anlaşılmaktadır.

İkinci bölümde vurgulandığı üzere, peygamberlerin hataları, dönemin sosyal, psikolojik ve sosyolojik koşulları ile geleneksel yapıları dikkate alındığında açıklanabilir niteliktedir. Bu bağlamda, araştırmacılar ilgili alt başlıkları daha detaylı ve kapsamlı bir biçimde incelemek amacıyla makale düzeyinde ayrı çalışmalar yapabilirler. Ayrıca, ikinci bölümde Cüsemî'nin nübüvvet sıfatlarına ilişkin görüşleri, büyük ölçüde akıl yürütmeye dayalı bir metodolojiyle ortaya konmuştur. Cüsemî, çeşitli rivayetleri aktardıktan sonra bunları titizlikle değerlendirmiş, mantık ve akıl yürütme yoluyla önceki görüşlerin zayıflığını gösteren cevaplar sunmuştur. Kişisel kanaatimce, Cüsemî'nin "Denilir ki" ifadesini tercih etmesinin temel nedeni, bu görüşlerin kendi nazariyeleri çerçevesinde eleştiriye ve çürütmeye açık olduğunu vurgulamaktır.

Bu araştırma, Cüsemî'nin et-Tehzîb fi't-Tefsîr adlı eserindeki düşüncelerinin büyük ölçüde Mutezile anlayışına dayandığını ortaya koymuştur. Mutezile perspektifi çerçevesinde, Kur'an'daki peygamberlik kavramı titizlikle incelenmiş ve derinlemesine analiz edilmiştir; ayrıca imamet ve hilafet kavramlarına dair değerlendirmeler de yapılmıştır. Bununla birlikte, ileride yapılacak çalışmaların, Cüsemî'nin her bir bölümüne yönelik daha kapsamlı ve detaylı incelemeler içeren makaleler halinde sürdürülmesi faydalı olacaktır. Zira Cüsemî, farklı bakış açıları ve alternatif yorumlar sunmak suretiyle alanın zenginleşmesine katkı sağlamıştır.

## KAYNAKÇA

- Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemü'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Dârü'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1364.
- Acar, Abdullah. "İslam ve Batı Medeniyetinin Hak, Emanet ve Adalet Anlayışları". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2019), 277-312.
- Acar, H. İbrahim. "Nişan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/152-154. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Akyüz, Erdem. *Hâkim el-Cüşemi'nin Firka Tasnifi ve Mezheplere Bakışı*. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Alp, Cüneyt. *Ashâb-ı Kehf Kıssası ile İlgili İsrâiliyat*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Andriawan, Didik. *Mu'tezilî Müfessir Hâkim el-Cüşemî'nin Et-Tehzîb Fi't-Tefsîr Adlı Eserinde müşkilü'l-kur'ân*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Boynukalın, Mehmet. "Tebliğ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/218-219. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Hanefî. *Kitâbu-t Te'rifât*. Beyrut: Mektebeh Lübnan, 1985.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Hanefî. *Şerhu'l-Mevâkıf*. Beyrut: Dâr-ı kutub el-İlmîyah, 1998.
- Cüşemî, Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim. *et-Tehzib fi't-Tefsir*. Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-Mısriyye - Dârü'l-Kitâbi'l-Lubnani, 1. Basım, 2019.
- Cüşemî, Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim. *Risâletu İblîs ilâ ihvânihi'l-menâhîs*. ed. Huseyn el-Muderris. Beyrut: Daru'l Muntahep el-Arabi, 1995.
- Cüşemî, Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim. *Tahkîmu'l-'ukûl fi'l-usul*. ed. 'Abdusselâm b 'Abbâs el-Vecîh. San'â: Muessesetu'l-İmam Zeyd b. 'Alî, 2. Basım, ts.
- Cüşemî, Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim. *Tenbîhu'l-gâfilîn 'an fedâili't-tâlibiyyîn*. Muessetuş-Şemsü'd-Duha, ts.
- Cüşemî, Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim. *Uyûnu'l-mesâil fi'l-uşûl*. ed. Ramazan Yıldırım. Kahire: Dârü'l-İhsân, 1. Basım, 2018.
- Çınar, Bayram. "Mu'tezile'de Peygamberlerin Masumiyeti Teorisi". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (Haziran 2022), 137-167.
- Çınar, Mahmut. "Peygamberi Diğer İnsanlardan Ayıran Üç Özellik; Vahiy, Mûcize ve İsmet". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitim Araştırmaları Dergisi* 21 (2011).
- Çoşkun, Muhammed. "Zemahşerî Tefsirinde Emanet Âyeti". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50 (Haziran 2016), 5-33.
- Ensârî, Abdülhamîd İsmail el-. "Ehlü'l-Hal ve'l-Akd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/539-541. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl el-Eş'arî el-Basrî. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-musallîn*. ed. Muhammed Mühyiddin Abdül-Hamîd. Beyrut: Mektebe el-Esriye, 1990.
- Ferrâ, Ebû Ya'lâ el-. *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*. ed. Dr Muhammed Hâmid el-Fakî. Beyrut, Lübnan: Dârü'l-Kutub, 2000.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî et-Tûsî. *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*. Malezya: Sekifeh Seffa el-İlmîyah, 2016.
- Gezgin, Selçuk. "Zemahşerî'nin Nübüvvet Anlayışını". İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020.
- Günaydın, Fatma. "İlk Dönem tefsir ve Hadis Literatüründe İsmet İnancı". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 15/1 (2017).

- Günel, Mehmet Emin. “İsmet-i Enbiya İlkesinin Kur’an’a Aykırı Yorumlanması ve Bunun Sebep Olduğu İtikadî Problemler”. *Turkish Journal of Religious Studies* 19/2 (2019).
- Harman, Ömer Faruk. “Yûnus”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/597-599. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*. Tunis: Dar-t Tunisiye, 1984.
- İbn Funduk, Ebu'l-Hasen Zahîrüddîn Alî b. Zeyd el-Beyhakî. *Târîh-i Beyhak*. ed. Alî b Zeyd el-Beyhaki. Dimaşk: Dâr İkrâ', 2004.
- İbn Kesîr, İmâdüddîn İsmâîl b. Ömer. *el-Bidâye ve 'n-Nihâye*. ed. Abdullah b Abdul-Muhsin et-Türki. Dâr Hicr, 1998.
- İbn Kesîr, İmâdüddîn İsmâîl b. Ömer. *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm*. ed. Samî b Muhammed Salamâh. Riyad: Dar'üt-tayyibah, ts.
- İbn Manzur, Cemâlüddîn Muhammed. *Lisânu-l Arab*. Beyrut: Dâru-l İhyâ-i Tûras el-Arabî, 1999.
- İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin. *el-Müfredât Elfâzi'l-Kur'ân*. Kahire: Mektebe Nazar Mustafa al-Baz, ts.
- Ka'bî, Ebü'l-Kâsım Abdullâh. *Fazlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile*. ed. Fuâd Sayyid. Daru't-Tavniyah an-Naşr, ts.
- Kâdî Abdülcebbar. *Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhid ve'l-Adl*. ed. Mustafa Hilmi - Ebü'l Vefa. Dârü'l-Mısriyye, ts.
- Kâdî Abdülcebbar. *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*. ed. Dr Abdulkerim Osman. Kahire: Mektebe Wehb, 1996.
- Kadiroğlu, Recep. “Hâkim el-Cüşemi ve tefsirindeki metodu”. *Bitlis İslamiyat Dergisi* 5/2 (Aralık 2023).
- Kahraman, Hüseyin. “Peygamberlerin Sahip Olduğu sıfatların Nübüvvetin Gerekliliği ve ispatı Açısından Değerlendirilmesi”. *Aksaray Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5/2 (2021).
- Kallek, Cengiz. “Biat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/120-124. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Karaman, Hayrettin. *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020.
- Kılavuz, Ahmet Saim. *İlmihal I, İman ve ibadetler*. Ankara, Türkiye: Türkiye Diyanet Vakfı, 2006.
- Kızıl, Muharrem. *Hız. Âdem Kıssasında Kur'an'ın İnsanlığa Mesajları*. Bilecik: Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2025.
- Kurtubi, Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî. *Cami' li-ahkâmi'l Kur'ân ve'l-Mübeyyin limâ tezammenehû mina's-Sünneti ve âyi'l-furkan*. ed. Abdullah b Muhsin et-Türki. Beyrut, Lubnan: Risalah Publisher, ts.
- Küleynî, Ebü Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb. *el-Usû'l- Kâfi*. Tahran, İran: Mektebe Sıdkı, 1380.
- Madelung, Wilfred. *Studies in Medieval Muslim Thought And History*. ed. Sabine Schmidtke. New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2016.
- Mâverdi, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed el-Mâverdi. *el-Ahkâmü's-Sultâniyye ve'l-Vilâyâtü'd-Dîniyye*. ed. Dr Ahmed Mübarek el-Bağdadî. Küveyt: Dâr İbn Kuteybe, 1. Basım, 1989.
- Murtazâ, Alemü'l-Hüdâ Ebü'l-Kâsım Alî el-Alevî eş-Şerîf el-Murtazâ. *Tenzîhü'l-enbiyâ'*. ed. Fatime Kâzi Şe'ar. alfeket.net, ts.
- Müeyyed-Billâh, İbrâhîm b. El-Kâsım. *Tabakâtü'z-Zeydiyyeti'l-Kübrâ*. ed. Abdusselam b Abbâs el-Vecîh. Urdun: Muesssetul İmam Zeyd b. Ali, 2001.
- Necrânî, Takıyyüddîn Muhtâr b. Mahmûd el-Ucâlî en-Necrânî el-Mu'tezilî. *el-Kâmil fi'l-istiskâ fimâ belâganâ min kelâmi'l-kudemâ*. ed. Doktor Sayyid Muhammed eş-Şâhid. Kahire: Vizâretü'l Evkâf, 1999.
- Oruç, Ayşe Betül. “Klasik ve modern Dönem Tefsirlerinde Âdem ve Eşinin Cennetten Çıkarılması Konusu -Karşılaştırmalı bir Yaklaşım-”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 15/2 (Aralık 2015).
- Öz, Mustafa. “Takıyye”. *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)* 39 (2010).
- Öztürk, Mustafa. “Zülkarneyn Kıssası”. *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2

- (2014).
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *İsmatü'l-Enbiya'*. Kahire, Mısır: Mektebeh Sakefah ed-diyeneh, 1986.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Mefatih'u-Gayb*. Beyrut: Dâr'u-l Fikr, 1981.
- Sâbûnî, Muhammed 'Ali. *Safvetü't-tefâsîr*. Beyrut: Dâr'u-l Kur'an'il-Kerim, 1981.
- Sinanoglu, Mustafa. *Peygamberlere İman*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2018.
- Şerafettin Gölcük, Süleyman Toprak. *Kelam*. Konya: Tekin Kitabevi, 9. Baskı., 2016.
- Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin. *el-Mîzân fî tefsîri'l-Kur'an*. Beyrut: Müessesetu'l A'lâ li'l-İ Metbuât, 1. Basım, 1997.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Tafsîr Câmiu'l-Beyân an Te'vîli âyi'-Kur'ân*. ed. Abdullah b Abdül Muhsin et-Türki. Mısır: Merkez Buhûs ve Dirasât el Arabiya ve İslamiyah, Dâr'l-Hicr, ts.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî. *Şerhu'l-makâsîd*. Beyrut: Âlam'u-l Kutub, 1998.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen et-Tûsî. *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kuran*. ed. Ahmet Habib Kuseyr el-Âmily. Beyrut, Lubnan: Dâr İhyâ'i Turas Arabî, ts.
- Yavuz, Salih Sabri. *İslam Düşüncesinde Nübüvvet*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, PhD Thesis, 1995.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Keramet (Kelâm)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/268-270. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Peygamber". *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)* 34 (2007), 257-262.
- Yeşil, Recep. "Kur'an'a Göre Tebliğ ve Tebliğcinin Konuşma Üslûbu". *Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 5/2 (Aralık 2021).
- Yıldız, Abdulvahap. "Hz. Eyyûb'ün Hastalıklar Karşısındaki Sabrı ve Manevî Hastalıklarımız". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/36 (Aralık 2016).
- Yıldız, Nidal. *İmamiyye ve Zeydiyye arasındaki itikadi farklılıklar*. Batman: Batman Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024.
- Yılmaz, Ayşe. *Tabâtabâî'nin el-Mîzân Tefsirinde Hz. Âdem – Yaratılışı ve Hayatı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Zerzur, Adnan. *Hâkim el-Cüşemî ve Menhecuhu fî Tefsiri'l-Kur'an*. Müessesetu'r Risale, ts.