

Ahbârî-Usûlî Ayırışmasında Sehvü'n-Nebi Meselesi

The Ouestion of to be Mistaken the Prophet Muhammad in Akhbârî-Usûlî Differentiation

Hasan TÜRKMEN^a

^aÇevre ve Şehircilik Bakanlığı,
Ankara

Geliş Tarihi/Received: 25.02.2015
Kabul Tarihi/Accepted: 21.05.2015

Yazışma Adresi/Correspondence:
Hasan TÜRKMEN
Çevre ve Şehircilik Bakanlığı,
Ankara,
TÜRKİYE/TURKEY
hasantu@csb.gov.tr

ÖZET İslam düşüncesinde Hz. Peygamber'in vefatından sonra hilafetin Hz. Ali'nin hakkı olduğu vurgusu yapanların girişimiyle ortaya çıkan Şîa, zaman içerisinde birçok fırkalara ayrılmıştır. Şîa ismi altında yapılanan fırkaların en önemlileri Zeydiyye, İsmailiyye ve İmamiyye Şîası'dır. Zira bu fırkalar, kendilerine ait düşünce yapılarını sistematize ederek varlıklarını günümüze kadar korumuşlardır. Küçük gaybetin başlamasıyla birlikte itikadî sorunlara çözüm üretme noktasında İmamî düşüncede iki ana çizgi belirmiştir. Bunlardan birincisi imamlardan gelen haber ve rivayetlerin yeterli olacağı vurgusu yapan Ahbârîlik, diğeri ise kendi inanç öğretilerini savunmak için aklı delillerden de istifade etmenin zorunluluğunu hisseden Usûlîlik'tir. Bu çalışmada ilk olarak Ahbârî-Usûlî ayrışmasına zemin oluşturması açısından bu iki düşünce ekolünün itikadî konulara ilişkin yöntemlerinden söz edilecektir. Daha sonra bu ayrışmada merkezi konumda yer alan İbn Bâbeveyh el-Kummi ile öğrencisi İbnü'l-Muallim'in masumiyetin niteliği ve sınırları bağlamında Sehvü'n-Nebi konusundaki görüş ve düşüncelerine yer verilecektir. Özellikle İbnü'l-Muallim'in bu konu hakkındaki iddia ve söylemleri, Hz. Peygamber'in beşer oluşu keyfiyeti açısından irdelenecektir.

Anahtar Kelimeler: İmamiyye Şîası, Ahbârîlik, Usûlîlik, Masumiyetin niteliği ve sınırları, Sehvü'n-Nebi, Beşer oluşun keyfiyeti.

ABSTRACT Shia, having emerged as a reaction to those who emphasized that the right to become the caliph and succeed the prophet Muhammad upon his death should have been Ali in Islamic thought, divided into many factions. Of the factions under the name of Shia, the most widely known are Zaydiyyah, Ismaeliyyeh and Imamiyyeh. Because these factions are the ones which survived today, protecting their existence via systematizing their structure of thought. With the outbreak of the short occultation (al-Ghayba al-Sughrâ) period, there emerged two paths in resolving the problems of credence in the Imamite thought. The first of them which lay emphasis on the fact that the hearsay of anda of the Imams would suffice was Akhbârîyya; the other being Usûliyya, believing that evidence based on reason should be benefited from so as to defend their teachings of faith. In this article will dwell upon the methods regarding the credence of these two schools as they set the bases of the separation of the two schools, Akhbârî and Usûlî. The thoughts and ideas of Ibn Bâbeveyh al-Kummî and his student Ibn al-Muallim on to be mistaken the prophet Muhammad, both of whom were in pivotal positions in this fraction, will be studied within the framework of the nature of innocence and its limits. The claims and discourses of Ibn al-Muallim, in particular, will be analyzed from the point of view of the prophet Muhammad's being a human.

Key Words: Shiite-Imamiyya, Akhbârîyya, Usûliyya, The Nature of Innocence and Its Limits, To Be Mistaken The Prophet Muhammad, The Nature of human beings.

Journal of Islamic Research 2014;25(1):1-14

Peygamberler, hak yoldan ayrılmış birey ve toplumları fitrat çizgisine çekmek için gönderilmiş hidayet rehberleridir. Tarih boyunca insanlar, çeşitli beklenti ve çıkarları uğruna Allah'ın evren içinde ya-

ratmış olduğu sosyal düzene aykırı hareket ettikleri için, doğal olarak birtakım huzursuzluklara ve çatışmalara sebep olmuşlardır. Bu sosyal yapı zedelediği zaman da Allah, peygamberler vasıtasıyla insanları istikamet çizgisine davet etmiştir. Bu anlamda peygamberler, birey ve toplumun huzur ve refahı için görevlendirilmiş, kendilerinden örnek alınacak kişilerdir. Bu nedenle onlar, Allah tarafından kendilerine gönderilen birtakım emir ve yasakları, örnek davranışlar sergileyerek insanlara bildirmişlerdir. Fakat bu seçkin şahsiyetlerin ahirete irtihallerinden sonra hem beşeri hayatları hem de getirdikleri mesajlar zamanla tahrif¹ ve tebdile maruz kalmışlardır.² Bununla birlikte çoğu peygamberler hakkında masal ve menkıbe üretilerek onlar, ulaştırılması ve örnek alınması neredeyse mümkün olmayan olağanüstü ve mucizevî birer varlık haline dönüştürülmüşlerdir.

Ancak olağanüstü ve mucizevî bir varlığa dönüştürülme noktasında Hz. Peygamber'in ayrı bir yeri vardır. Zira peygamberlik öncesi hayatı dâhil olmak üzere gerek beşeri yönüyle gerekse peygamberlik görevi açısından onun hayatı genel çerçeve olarak Kur'an'da anlatılmaktadır. Bu anlamda Kur'an'ın herhangi bir değişikliğe veya tahrife uğramaksızın

günümüze kadar en güvenilir bir kaynak olarak gelişti, diğer peygamberlere nazaran Hz. Peygamber'in beşeri yönünün olağanüstü ve mucizevî bir yapıya dönüşmesini engelleyen önemli bir faktör olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim Kur'an, Hz. Peygamber'in gerek peygamberlik öncesi gerekse ilahi mesajları tebliği süreci boyunca yapmış fiil ve davranışlarında hiçbir olağanüstü olaya yer vermemiştir. Günümüze kadar gelen tüm ilahi metinler incelendiğinde bu durumun sadece Hz. Peygamber'e özgü olduğunu söylemek mümkündür.³

Diğer taraftan hadisler için aynı şeyi söylemek mümkün değildir. Her ne kadar Hz. Peygamber'in beşeri yönüne atıfta bulunan ve Kur'an'ın çizdiği peygamber tasviriyle paralellik arz eden rivayetler bulunmakla birlikte, Hz. Peygamber'i beşer olmak bakımından olağanüstü ve mucizevî yapıya büründürülen rivayetler de bulunmaktadır.⁴ Oysa Hz. Peygamber'in nübüvvet yönünün yanı sıra birçok kez Kur'an'da onun bir beşer olduğu vurgusu yapılmaktadır.⁵ Buna göre nübüvvet görevinin gerektirdiği hususlar dışında onu, beşeri vasıflardan ayrı düşünmemek gerekir. Bu yüzden Hz. Peygamber'in günlük yaşamında beşer yönünü ön planda tutmak daha uygundur.

¹ İlgili ayetler için bkz. Bakara, 2/75; Nisa, 4/46; Mâide, 5/13, 41.

² İlgili ayetler için bkz. Bakara, 2/59; A'raf, 7/162.

³ Allah tarafından gönderilen ilahi metinlere bakıldığında, Hz. Peygamber dışında gerek Hz. Musa'ya gerekse Hz. İsa'ya yüklenen nitelik nübüvvetten öte ilahlık derecesindedir. Nitekim Hz. Musa'ya ilişkin Eski Ahit pasajlarında yer alan şu ifadeler, Hz. Musa'ya atfedilen olağanüstü ve beşerüstü nitelikleri göstermesi açısından gerçekten düşündürücü ve dikkat çekicidir: Doğumundan itibaren Tanrı tarafından sevilen ve öğretilen Hz. Musa, insanların en mükemmeli olmakla birlikte yaptığı davranışlarda günah olarak nitelendirilecek herhangi bir fiil yoktur. Kuşkusuz o, bilgeliğinin kaynağını, Tanrı'dan alır. Her şeyin Babası ve Yaratıcısı ile olan bu üstün münasebeti nedeniyle Hz. Musa, Tanrı ismini hak etmiyor mu? Çünkü o, tüm topluluğun Tanrısı ve kralıdır. Böylece Hz. Musa Tanrı'nın içinde bulunduğu koyu karanlığa girdi. Bkz. Çıkış, 20:21. Hz. Musa'nın Tanrı olarak isimlendirildiği bir diğer pasaja göre, Tanrı, bilge insanları yanına alır ve onlara dünyevi birtakım zenginlikler yerine her türlü bedeni üstünlüğün üstesinden gelme hakimiyetini sağlayan Tanrılık verir. Çıkış, 7:1. Yine Hz. Musa ile Tanrı arasında yakın bir ilişki olduğuna inanılan başka bir pasajda da "Rab, çobanımdır, eksiğim olmaz" (Mezmulur, 23:1.) metninde geçen çoban ifadesi, insanları maddi ve dünyevi şeylerden uzaklaştıran Tanrısal güç olarak yorumlanmaktadır. Görüldüğü üzere bu pasajlarda açığa çıkan şudur ki, Hz. Musa'nın Tanrı'nın yönetici ve yaratıcı güçleriyle ilişkilendirilerek aktarılması, gözden kaçırılmaması gereken önemli bir husustur.

Benzer şekilde İncillerde Hz. İsa'nın Allah'ın oğlu olduğu açık ve net bir biçimde vurgulanmaktadır. Sözelimi, melek, Hz. İsa'nın doğumunun müjdesini Meryem'e haber vererek, "Sen, Tanrı'nın lütfuna eriştin. Bak! Gebe kalıp bir oğul doğuracaksın, ismini İsa koyacaksın. O, büyük olacak ve kendisine en yüce olanın oğlu denecektir" (Luka, 1:30-1.) şeklinde söylemektedir. Bir başka pasajda ise konuyla ilgili olarak "Kutsal Tanrı Oğlu" (Luka, 1:34, 35.) ifadesi geçmektedir. Hz. İsa'nın, Tanrı'nın ruhunun güvercin biçiminde inip üzerine konduğunu gördüğü ve göklerden şu sesi işittiği söylenir: "Bu benim sevgili oğlumdur. Ondan hoşnudum" (Matta, III:16, 17; Matta, XVII:5.) şeklindeki ifade ise, Tanrı'nın ruhunu güvercin olarak tanımlamakta ve onun

Hz. İsa'nın üzerine konduğu düşüncesi vurgulanmaktadır. Matta İncilinin bir başka yerinde ise "Oğlum Mısır'dan geri çağırıldı" (Matta, II:14, 15.) ifadeyle de Hz. İsa'ya oğul sıfatı verilmiş olmaktadır. Tüm bu ifadeler Hz. İsa'yı Allah'a izafe etmekte ve onun Allah'ın oğlu olduğu açıkça vurgulanmaktadır. Bu konuyla ilgili diğer örnekler için bkz. Markos, XV:62; Matta, XVI:13-17; Yuhanna, X:36-38.

⁴ Hz. Peygamber'i diğer insanlardan farklı ve üstün görme arzusuyla bir kısım Müslümanlar, gerek ona duydukları sevgi ve muhabbet nedeniyle olsun gerekse doğru ve sağlıklı olmayan nübüvvet algıları nedeniyle, onun olağanüstü birtakım özellikler atfetmişlerdir. Bu durum, Hz. Peygamber'in vefatından sonraki dönemlerde ona olan özlem ve muhabbetle başlayıp asırlar boyu devam ederek günümüze kadar gelmiştir. Öyle ki bugün bile saf ve iyi niyetli Müslümanlar tarafından bu realite ısrarla savunulmaktadır. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in doğum öncesinden başlamak üzere hayatının her aşaması olağanüstü olaylar ve efsanelerle tasvir edilmiştir. Şu halde Hz. Peygamber'in görme duyusunu olağanüstü gösteren (Buhârî, Eyman, 83:221; Buhârî, Salat, 40:108; Müslim, Salat, 25:108, 109, 110, 111, 112; Ezan, 71:176; Nesai, Sehv, 102:1364; Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, 3:119, 319, 505) rivayetlerden tutun da onun ölmediği ve cesedinin çürümediği (Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, 4:8; Ebu Davud, Salat, 202:1047; en-Nesai, Cum'a, 5:1374; İbn Mace, İkame, 79:1085; Cenaiz, 65:1634) iddiasına ilişkin pek çok rivayetlere rastlamak mümkündür. Bu itibarla bu tür rivayetlerin ne derece sahih ya da uydurma olduğunun açığa çıkarılması gerekir. Bunun için yapılması gereken, bu tür rivayetlerin senet ve metin açısından tahlil edilmesinin yanında bu rivayetlerin içinde barındırdığı ifadelerin Kur'an'ın ilke ve esasları, Hz. Peygamber'in gerçek şireti, akli verileri, his ve müşahade ve tarihsel gerçekliklerle ne derece uygunluk arz ettiğinin ortaya konulması gerekir.

⁵ İlgili ayetler için bkz. İsrâ, 17/93; Kehf, 18/110; Fussilet, 41/6. Ayrıca Kur'an, ilahi mesajı tebliğ etmek için gönderilen diğer peygamberlerin beşeri yönlerine vurgu yapmakta ve onların hepsinin birer beşer olduğunu açık bir şekilde belirtmektedir. Bkz. Hud, 11/27; İbrahim, 14/10, 11; İsrâ, 17/90-94; Kehf, 18/110; Enbiya, 21/3; Mu'minun, 23/24, 25, 33, 34, 47; Furkan, 25/7, 8; Şuara, 26/154, 186; Yasin, 36/15; Fussilet, 41/6; Kamer, 54/24; Tegabun, 64/6.

İslam düşüncesinde Hz. Ali taraftarları arasında gelişen ve Hz. Peygamber'in vefatından sonra hali-feliğin asıl Hz. Ali'nin hakkı olduğu vurgusu yapanların girişimiyle ortaya çıkan Şîa, zaman içerisinde birçok fırkalara ayrılmıştır. Ortaya çıkışında günümüze kadar Şîî düşünce içerisinde pek çok fırka ortaya çıkmış olmakla birlikte, Şîa ismi altında yapılan fırkalardan en önemlileri Zeydiyye, İsmailiyye ve İmamiyye Şîası'dır. Çünkü bu fırkalar, kendilerine ait düşünce yapılarını sistemli bir şekilde ortaya koymak suretiyle itikadî bir ekol olarak varlıklarını günümüze kadar korumuşlar ve sürdürmüşlerdir. Bu kelâmî ekollerden İmamiyye Şîası'na göre on ikinci imam Muhammed el-Mehdi'nin gizlenmiş olmasıyla birlikte⁶ Şîi toplumunun itikadi ve sosyal sorunlarının çözümlenmesi hususunda İmamiyye Şîası'nda, Ahbârîlik⁷ ve Usûlîlik⁸ olmak üzere iki önemli düşünce ekolü süreç içerisinde ortaya çıkmıştır.⁹ Bu çalışmada bu iki düşünce ekolün kelâmî

yöntemlerine ilişkin bilgi ve açıklamaların ardından Ahbârî-Usûlî ayrışması ekseninde önemli bir yer tutan İbn Bâbeveyh el-Kummî¹⁰ (ö. 305/991) ile talebesi İbnü'l-Muallim¹¹ (ö. 413/1032)'in Hz. Peygamber'in masumluğu bağlamında Sehvü'n-Nebi konusundaki görüş ve düşüncelerine yer verilecektir. Özellikle İbnü'l-Muallim'in bu konu hakkındaki iddia ve söylemleri, Hz. Peygamber'in beşer oluşu keyfiyeti açısından irdelenecektir.

⁶ Mazlum Uyar, *İmamiyye Şîası'nda Düşünce Ekolleri -Ahbarîlik-*, Ayışığı kitapları Kitabevi, İstanbul, 2000, s. 32-33.

⁷ Ahbârîyye, haber lafzının çoğulu olan ahbâr sözcüğüyle ilişkiyi olarak dinî konularda nakil ve rivayetlere bağlananlar demektir. İstilahî olarak Şîa'daki manası, yegâne ve mutlak otorite olan imamlardan gelen nakil ve rivayetlerin tek kaynak olarak savunan ve bunun karşısında hataya ve yanlışlığa düşmesi muhtemel olan akli istidlal ve zihni çıkarımın geçersiz olduğunu benimseyenlerdir. Onlara göre inanç esaslarını ve dinî hükümleri en iyi şekilde anlayan grup, bu iş için Allah tarafından görevlendirilmiş olan masum imamlardır. Bu itibarla imamlara ait nakil ve rivayetlerin tümü kesin bilgi içerir. Dolayısıyla Kur'an'ın açıklanması ve yorumlanmasında bu nakil ve rivayetler esas alınmalıdır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Metin Yurdagür, "*Ahbârîyye*", TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA), İstanbul, 1988, C. I, s. 490-491.

⁸ Usûlîyye ismi, "asl" lafzının çoğulu olan "usûl" sözcüğünden gelmektedir. Usûlîyye, İmamiyye Şîası içinde on birinci imam Hasan el-Askerî'nin oğlu olan on ikinci imam Muhammed el-Mehdi'nin gaybetinin yani gizlenmesinin uzun sürmesiyle birlikte Şîi toplumun ihtiyaç ve sorunlarına cevap verme noktasında imamların ahbârından ziyade akli istidlal ve zihni çıkarımları, mezhep mensuplarınınca nakillere uygulama taraftarı olanları ifade eder. Bu düşünceye göre, âlimlerin görevi sadece imamların ahbârını incelemek değildir. Aksine daha önemli olan diğer bir görevi ise, söz konusu nakillerden akli çıkarımlarda bulunmaktır. Zira imamların nakil ve rivayetleri, toplum içinde zamanla ortaya çıkan iç içe geçmiş sorunları çözmeye yetersiz kalmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa Öz, "*Usûlîyye*", TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA), İstanbul, 2012, C. XXXII, s. 214-215.

⁹ Sünnî kültür içerisinde özellikle II/VIII. asrın ortalarında, daha çok Irak merkezli Ebu Hanife'nin öncülüğünde olgudan hareket eden ve sorunları çözmeye akla önemli bir nüfuz alanı taniyan "Rey Taraftarları" adıyla bir ekol ortaya çıktı. Bu ekolün karşısında genellikle Hicaz merkezli olan ve daha çok "Hadis Taraftarları" şeklinde isimlendirilen bir muhalefet grubu belirlemeye başladı. Tarih boyunca bu iki düşünce ekolü, farklı bakış açılarını temsil etmekte ve metodolojik bir farklılaşmaya doğru kaymaktadır.

Sünnî dünyada ortaya çıkan bu düşünce ekollerinden ilki olan ve özellikle Ebu Hanife'nin başını çektiği Rey Taraftarları, kentleşme sürecinin ve büyük göçlerin yaşandığı Küfe gibi bir yerde, üst üste yığılan sorunları çözmek için büyük bir mesai harcamışlardır. Toplumsal yapının sürekli değiştiği ve şehirde, mevcut sorunların çözümünde re'ye ve akli metotlara başvurulması zorunluluğu doğmuştur. Bu nedenle bu ekol, gerek itikadî gerekse diğer konularda bu metoda öncelik vermişler ve hüküm çıkarırken re'yi çok fazla ön plana çıkarmışlardır. Ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Abdilberr, *Cami'u Beyani'l-İlim ve Fadlihi*, tah. Ebi'l-Eşbal, Riyad, Daru İbni'l-Cevzi, 1994, C. II, s. 1076-1078.

Diğer taraftan başlangıçta hadis öğrenimi ve öğretimiyle meşgul olanlar için kullanılan Hadis Taraftarları ismi, zamanla hadise göre iman ve amel etmeye

çalışan, bunun için belli usuller geliştiren kimseler anlamını kazanmıştır. Onlar, sünneti, sahabe ve tabiünün sözlerini merkeze alan gelenekçi din anlayışını temsil edenlerin müşterek ismidir. II/VIII asrın ortalarında teşekkül etmiş olan bu ekol, dinî meselelerin Kur'an, sünnet, sahabe ve tabiünün sözlerinden hareketle anlaşılması gerektiğini, bunların dışında kişisel rey ve akli istidlallerin mecbur kalmadıkça kullanılmayacağını savunmaktadır. Bu anlamda nasların zahiri yorumlarına bağlı kalınarak sorunlara çözüm üretilmelidir. Ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Abdilberr, a.g.e., C. II, s. 1078-1080.

¹⁰ Şeyh Sadük ismiyle de meşhur olan İmamiyye Şîası'nın önde gelen âlimlerinden İbn Bâbeveyh el-Kummî'nin asıl adı Muhammed b. Ali b. el-Hüseyn b. Musa'dır. Künyesi ise Ebu Cafer'dir. Doğum tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte büyük ihtimalle üçüncü sefir Hüseyin b. Ruh'un elçiliğinin ilk yıllarını kapsayan hicri 305 yılında Kum'da dünyaya gelmiştir. Babasının vefatından sonra ilmi seyahatlere çıkan el-Kummî'nin bu bağlamda yaptığı ilk yolculuk Rey kentinedir. Hicri 339 yılında bu kente giden el-Kummî, burada hicri 347 yılına kadar kalmıştır. O, ilim için çıktığı yolculuklar boyunca Nişapur, Tus, Serahs, Merv, Fargana, Belh, Semerkant, Bağdat, Küfe, Mekke ve Medine şehirlerini de ziyaret etmiştir. Çeşitli şehirlere ilmi seyahatlerde bulunan el-Kummî, Büveyh emiri Ruknu'd-Devle'nin daveti üzerine Rey kentine ikame etmiştir. Burada o, bir taraftan Şîa'nın görüşleri konusunda Büveyhî emirlerinin sorularını cevaplandırmış, diğer taraftan da öğrenci yetiştirme ve eser yazma faaliyetlerini devam ettirmiştir. Bkz. Mustafa Öz, "*İbn Bâbeveyh Şeyh Sadük*", TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA), İstanbul, 1999, C. XIX, s. 345-346. Birçok araştırmacı el-Kummî'nin 300 civarında eseri olduğunu kabul etmesine rağmen ona atfedilen eserlerin sayısında farklı rakamlar telaffuz etmektedirler. Bu anlamda Mirza Muhammed Tanukabûnî, el-Kummî'nin eserlerinden biri olan "Men la yahduruhu'l-Fakih" isimli çalışmanın giriş bölümünde ona ait olduğunu bildirdiği 189 kitabın listesini vermektedir. Bkz. Waheed Akhtar, *Early Shi'ite Imamiyyah Thinkers*, Ashish Yayinevi, New Delhi, 1988, s. 45.

¹¹ İmamiyye Şîası'nın önde gelen kelamcılarının biri olan İbnü'l-Muallim'in asıl adı Muhammed b. Muhammed b. Nu'man el-Hârisî el-Ukberî el-Bağdâdî'dir. Künyesi ise Ebu Abdullah'tır. Müellif hakkında bilgi veren kaynaklar, onun "Şeyh Müfid, İbnü'l-Muallim, Şeyhu'r-Râfıza, Alimu's-Şîa" gibi lakaplarla isimlendirildiğini ve özellikle İbnü'l-Muallim ve Şeyh Müfid lakaplarıyla meşhur olduğunu belirtmişlerdir. Her ne kadar ona atfedilen kaynaklarda sürekli olarak "Şeyh Müfid" lakabı zikredilmesine rağmen, burada özellikle onun "Şeyh Müfid" lakabından ziyade "İbnü'l-Muallim" lakabını ön plana çıkarmak gerekir. Zira Şîi kelamcılar onu tanıtırken "İbnü'l-Muallim" lakabına vurgu yapmaktadırlar. Öyle olmakla birlikte onun döneminde yaşayan tarihçilerden olan İbn Nedim ve Hatib el-Bağdâdî de, hayatı boyunca onun İbnü'l-Muallim lakabıyla isimlendirildiğini belirtmişlerdir. Bilgi için bkz. İbn Nedim, *el-Fihrist*, nşr. İbrahim Ramazan, Beyrut, 1994, s. 221; Hatib el-Bağdâdî, *Tarihu Bağdat ev Medinetü's-Selam*, nşr. Mustafa Abdulkadir Ata, Beyrut, 1998, C. III, s. 449-450. Yine Hatib el-Bağdâdî, İbnü'l-Muallim'in vefat yılı haberine ilişkin İbnü'n-Nakib'e atfen şu bilgiye yer vermektedir: "İbnü'l-Muallim'in ölümünü gördükten sonra ne zaman öleceğini hiç önemli değil." Bkz. Hatib el-Bağdâdî, *Tarihu Bağdat*, X, 382. Bu da İbnü'l-Muallim'in yaşadığı dönemde bu lakapla tanındığını göstermektedir. Bu yüzden onun yaşadığı dönemdeki bu isimlendiriliş şekline sadık kalarak bu çalışmada onun "İbnü'l-Muallim" olarak telaffuz edilmesinin daha doğru olacağı uygun görülmektedir.

Küçük yaşta Bağdat'a gelen İbnü'l-Muallim, döneminin İmamiyye Şîası âlimleri yanında diğer mezheplere mensup âlimlerinden de dersler okumuştur. Böylece ilmi açıdan donanımlı bir şekilde yetişen İbnü'l-Muallim, Şîa'ya yöneltilen tenkitlere cevap vermek Şîi'lerin camisi olarak bilinen Berasa'da hem dersler vermiş de ilmi münazaralar düzenlemiştir. Bu ilmi toplantılara sadece toplumun değişik kesimlerinden insanlar değil, aynı zamanda Şîi-Büveyhî yönetiminde olan kişiler de ona ilgi göstermiştir. Waheed Akhtar, *Early Shi'ite Imamiyyah Thinkers*, s. 83; Ahmet Güner, *Büveyhîler'in Şîi-Sünnî Siyaseti*, Tıbyan Yayıncılık, İzmir, 1999, s. 157.

1. AHBÂRÎYYE'NİN KELAMÎ YÖNTEMİ

İmamiyye Şîası'nda düşünce ekollerinden biri olan Ahbâriliğin, sadece imamlardan gelen nakil ve rivayetleri kesin bilgi olarak görmesi, onların Kur'an ve ahbâr konusunda getirmiş oldukları açıklamalara dayanmaktadır. Bu konuda Ahbârî âlimlerden biri olan Küleynî'nin (ö. 329/941)¹² yapmış olduğu izah, ilk dönem Ahbâriliğin kelim anlayışını yansıttığı açısından önemlidir. Ona göre, her imamın bir önceki imamdan almış olduğu bilgi vehbîdir. Bu anlamda onların bilgisi, geçmiş ve geleceğe dair bilgilerin tümünü içermektedir. Nitekim imamlarda Allah'ın indirdiği tüm kitapların bilgisi mevcuttur.¹³ Dolayısıyla Kur'an'da ve Hz. Peygamber'in sözlerinde mevcut olan müphem ifadeler, ancak imamların ahbârıyla bilinebilmektedir.

Buna göre imamlar, Hz. Peygamber'in varisleridir ve esas itibarıyla ilmi ondan almışlardır. İmamların bu özelliğinden ötürü onlardan sâdır olan nakil ve rivayetleri ilk dönem Ahbârî âlimler, sünnet içerisine dâhil etmişlerdir. Zira hem Hz. Peygamber'in hem de imamların bilgisinin kaynağı Allah olduğu için, delil olması bakımından peygamberin sünneti ile imamların ahbârı aynı mertebededir. Hatta bu durum öyle bir noktaya ulaşmıştır ki, kelim ilmiyle ilgili herhangi bir konu hakkında masum olduğu iddia edilen imamların¹⁴ iddialarına delil teşkil etmesi için Kur'an'dan ayetler getirilmektedir. Sözgelimi, ilk dönem Ahbârîler içerisinde yer alan İbn Bâbeveyh el-Kummî, Risaletü'l-İtikadati'l-İmamiyye isimli eserinde, tüm itikadî meseleler hakkındaki inancını şu şekilde ortaya koymaktadır: İlk olarak 12 imamdan biri olarak kabul edilen ve künyesi Ebu Cafer olan Muhammed b.

Ali'nin¹⁵ o konu hakkındaki söylemine ayrıntılı bir şekilde yer verilmektedir. Daha sonra onun bu söylemini desteklemek için Kur'an'dan ayetler getirilmektedir. Başka bir deyişle masum olarak görülen imamdan aktarılan nakil ve rivayetlerin kesin bilgi içerdiği düşüncesinden hareketle onaylatma merci olarak Kur'an'a başvurulmaktadır. Zira ona göre imamlardan gelen nakil ve rivayetler arasında hiçbir çelişki söz konusu değildir. Anlamları arasında tam bir uygunluk olması nedeniyle de Allah'ın kitabına muvafıktır ve ondan farklı değildir. Kuşkusuz imamlardan gelen ahbâr, Allah'ın vahyi yoluyla elde edilmiştir. Şayet onlardan gelen nakil ve rivayetler Allah dışında başka bir varlıktan gelmiş olsaydı, mutlaka aralarında ihtilaf ve çelişkiler söz konusu olurdu.¹⁶

Benzer şekilde son dönem Ahbârî kelamcılarda toplum içinde ortaya çıkan ihtiyaç ve sorunları tartışırken, ilk planda akla değil nassa müracaat ederler. Nitekim ahbârî anlayışı sistemleştirip bağımsız bir ekol haline getiren Muhammed Emin Esterabadî (ö. 1033/1624), Kur'an ayetlerini ve imamların ahbârını yegâne başvuru kaynağı olarak görmektedir. Bununla birlikte o, kendi düşüncesini ortaya koyarken sınırlı da olsa akıldan istifade etmekten geri durmamıştır. Ancak onun akıldan sınırlı ölçüde istifade etmesi, kesinlikle akli müstakil bir delil olarak kabul ettiği şeklinde anlaşılmalıdır. Zira o, nassa dayalı teorilerinin doğruluğunu ispatlayabilmek için akli istidlale başvurmuştur.

Bu çerçevede Esterabadî, mantıkî ve akli delillere dayanan kelim ilmüne asla güvenilemeyeceğini iddia etmektedir. Zira Kur'an ve sünnet sadece imamların ahbârıyla anlaşılabilir.¹⁷ Ona göre kelim ilminin konuları, başlangıcı metafizik olan teorilerden oluşmaktadır.¹⁸ Bu tür teorik konuların ha-

¹² Küleynî hakkında geniş bilgi için bkz. Mustafa Öz, "Küleynî", TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA), Ankara, 2002, C. XXVI, s. 538-539.

¹³ Ebu Cafer el-Küleynî, Usûl-i Kâfî, nşr. Cevad Mustafavî, İntişara-i İlmiyye-i İslâmî, Tahran, tsz., C. I, s. 326.

¹⁴ Diğer Şîî fırkalarda olduğu gibi İmamiyye Şîası da Hz. Peygamber'den sonra onun yerine geçecek imamın masum olması gerektiği hususunda ittifak halindedir. Nitekim İbn Bâbeveyh el-Kummî bunu şu şekilde dile getirmektedir: Bizim, nebiler ve imamlar hakkındaki inancımız odur ki, onların hepsi masumdur. Bu anlamda her türlü kir ve lekeden temizlenmişlerdir. İster küçük isterse büyük olsun hiç günah işlemezler. Kendilerine emredilen hususlarda Allah'a karşı gelmezler ve emrolunamı aynen yerine getirirler. Onların durumlarıyla ilgili herhangi bir hususta günahsız olduklarını inkâr eden bir kimse, onları tanımamaktadır. Onları tanımayan kimse ise kâfirdir. İbn Bâbeveyh el-Kummî, *Risaletü'l-İtikadati'l-İmamiyye*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1978, s. 113.

¹⁵ Şîa inancına göre yaklaşık olarak on dokuz yıl imamet görevini sürdüren ve İlim ve hikmeti açan anlamındaki "el-Bâkır" lakabı ile de isimlendirilen Muhammed b. Ali Zeyne'l-Âbidin, hicri 57 yılında Medine'de doğmuş, hicri 114 yılında yine Medine'de vefat etmiştir. Onun hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. İbnü'l-Muallim, *el-İrşâd*, nşr. Mehdi Necef, İntişarât-i Ensariyyin, Beyrut, 1979, s. 261-270.

¹⁶ el-Kummî, *Risaletü'l-İtikadati'l-İmamiyye*, s. 117.

¹⁷ Muhammed Emin el-Esterabadî, *el-Fevaidü'l-Medeniyye*, Tahran, 1903, s. 17.

¹⁸ el-Esterabadî tarafından bu şekilde kelamî konuların sadece Tanrı'nın zat ve sıfatları başta olmak üzere metafizik alana hasredilmesi, ilmin etiği açısından doğru değildir. Zira kelim ilmi, Allah'ın zatı, sıfatı ve fillerini konu edinmekle birlikte Allah dışında mevcut olan varlıkları mutlak olarak var olması yönünden ele almaktadır. Gerçi felsefe ilmi de mevcudu sadece var olması yönünden ele almaktadır. Ancak felsefe yalnızca akli hareket noktası olarak gördüğü halde, kelim ilmi hem nakli hem de akli hareket noktası olarak görmektedir.

kikatine akıl ve duyu verileriyle ulaşılması mümkün değildir. Bu yüzden bu tür konularda yalnızca masum olan imamların haber ve rivayetlerine sarılmakla yanlışa düşmekten korunulabilir. Bunun dışında kelimâ eserlerde ele alınan konulardan oluşan tafsilatlı ve imamların ahbârına dayanmayan içeriğe sahip bir disipline ve bu konuda bir araya getirilen eserlere kesinlikle ihtiyaç yoktur.¹⁹

Buna göre nassla sınırlı kelimâ konularını anlayabilmek için, Kur'an ve sünnet yeterli olacaktır. Avâm tabakası açısından ise, kaza ve kader meselesinde olduğu gibi kelama dair diğer konularda mutlaka imamın sözüne tabi olunmalıdır. Zira imamların, Hz. Peygamber'in sahip olduğu usûl ilmiyle donatılmış olduğu unutulmamalıdır.²⁰ Şu halde içeriği duyumlardan uzak olan kelimâ ilmi, mantikî ve aklî çıkarımlarla anlaşılması mümkün değildir. Burada yapılması gereken, kelimâ alanına ilişkin ilke ve esasların belirlenmesinde imamların ahbârî ölçü alınmalıdır.²¹

Yine son dönem Ahbârî kelimâcılardan biri olan Feyz el-Kaşanî (ö. 1091/1680) de kelimâın temel ilke ve esasların belirlenmesinde diğer ahbârî kelimâcılarla aynı görüşü paylaşmaktadır. Her şeyden önce bir ahbârî olan el-Kaşanî, imamların ahbârına dayanmayan kelama asla itibar etmemektedir. Ona göre aklî istidlale ve zihni çıkarıma dayanan kelimâ, zannî ilkelerle hareket etmiş olduğundan, insanların arasında kesinlikle ihtilafa ve bölünmeye neden olacaktır.²² Bu yüzden mantikî ve aklî çıkarıma dayalı olan kelimâdan şiddetle uzak durulmalıdır.

Tüm bu bilgilerden anlaşılacağı üzere ilk dönem Ahbârîleri ile son dönem Ahbârîleri arasındaki en büyük benzerlik, akla ve mantığa karşı gösterdikleri tavırlarda yatmaktadır. Öyle olmakla beraber aralarındaki tek fark ise, ilkinin sistematik bir ekol hüviyetinden yoksun olmasına rağmen, ikincisinin müesseseseleşmiş bir ekol şeklinde ortaya çıkmasıdır. Burada etkili etmenin, ilk dönem Ahbârîlerin imamlardan gelen nakil ve rivayetleri toplama ve bir araya getirme işiyle fazlaca meşgul

olmaları olduğu söylenebilir. Sonuç itibarıyla her iki dönemin Ahbârîlerin anlayışı açısından Allah'ın muradı, ancak imamlar kanalıyla gelen ahbârî anlaşılabilir.

2. USÛLİYYE'NİN KELAMÎ YÖNTEMİ

İmamiyye Şîası'nın inancına göre, Hz. Peygamber'den sonra dini, hayatın sürekli değişen şartları çerçevesinde yeniden anlatma görevi, ilahi kaynaklı bilgiye sahip imama aittir. Bu anlamda Allah, yeryüzünü asla imamdandır mahrum bırakmayacaktır. Bu nedenle imamsız bir hayat bile düşünülememektedir. Nitekim imam hayatta iken toplumda ortaya çıkan her türlü problemin, onun o toplum içindeki nüfuzu ve ilminin vehbî oluşu ile çözüme kavuşturulduğu algısı hâkimdir. Ancak gaybetin başlamasıyla birlikte Şii toplumda karşılaşılan problemleri çözen bir imamın varlığından mahrum kalmıştı.²³

Bu dönemde ortaya çıkan meselelerin nasıl çözümleneceği konusunda toplum içinde birtakım tartışmalar yaşanmaya başlamıştır. Nitekim bu tartışmaların son bulması noktasında ilk dönem âlimler, imamlardan gelen haber ve rivayetleri toplama ve bir araya getirme işiyle meşgul oldular. Onlara göre, karşılaşılan ihtiyaç ve sorunların çözümünde Kur'an ve imamların ahbârının zahirine sarılmak yeterli olacaktır. Bunun aksine onlardan gelen haber ve rivayetler üzerine herhangi bir şekilde yorum ve değerlendirmede bulunmak doğru değildir.²⁴

Fakat gaybetin uzamasıyla birlikte imamların ahbârî, toplumun ihtiyaçlarına cevap veremez duruma geldiği gibi toplum içerisindeki karmaşık problemlere de çözüm üretilmez konuma gelmişti. Ayrıca Mu'tezile ve Ehli Sünnet gibi muhalif fırkaların özellikle gaybet konusunda yönelttikleri iti-

²³ İmamiyye Şîası'nda ilk dönem âlimlerden biri olan Küleynî, toplumdaki problemleri çözen imamın yokluğunun çok kısa süreceğine inanmaktaydı. Ona göre imamlardan yeryüzünün hali kalması söz konusu bile olamaz. Zira Allah'ın hücceti ancak imamlarla kaim olacaktır. Bkz. el-Küleynî, *Usûl-i Kâfi*, C. I, s. 250-251.

²⁴ Diğer Şii fırkalarda olduğu gibi İmamiyye inancına göre, her nassın bir zahir bir gizli hakikatleri konu edinen bâtin yönü mevcuttur. Bu anlamda Kur'an ve sünnetin zâhiri yönü tüm insanlara, bâtin yönü ise sadece masum imamlara öğretilmiştir. Dolayısıyla imamlara diğer insanlardan farklı olarak bâtin ilmi Allah tarafından verilmiştir. Bu nedenle insanlara düşen görev, Kur'an'ın ve imamlardan gelen haber ve rivayetlerin sadece zahiriyeye meşgul olmalarıdır.

¹⁹ el-Esterabadî, a.g.e., s. 131.

²⁰ el-Esterabadî, a.g.e., s. 124.

²¹ el-Esterabadî, a.g.e., s. 130.

²² Feyz el-Kaşanî, *el-Usûlî'l-Asliyye*, Daru İhyau'l-Ehya, Kum, 1991, s. 176.

razlara cevap vermede yetersiz kalınmıştı. Bu nedenlerden ötürü Şîî âlimler kendi inanç öğretilerini etkili bir şekilde savunmak için akli delillerden de istifade etme zorunluluğu hissetmişlerdir. Böylece daha önce sadece imamlardan gelen nakil ve rivayetleri nakletmekle yetinen Şîî âlimler, bu kez onlardan gelen bu haberleri akıl süzgecinden geçirerek eleştiriye tabi tutmuşlardır. Bu da gaybetten birkaç asır sonra İmamiyye Şîası'nda "Usûliyye" denilen bir düşünce ekolünün doğuşuna zemin hazırlamıştır.

Ahbârîliğin muhalifi olarak ortaya çıkan Usûli düşünceye göre, âlimlerin görevi sadece imamların ahbârını incelemekten ibaret değildir. Aksine daha önemli olan görev, insan için bilgi edinme vasıtalarından olan nazar²⁵ ve istidlali²⁶ kullanmak suretiyle akli çıkarımlarda bulunabilmektir. Bu doğrultuda hasmının delillerini geçersiz kılma ve kendi inanç esaslarını savunmak amacıyla bu bilgi edinme yolları kullanılmaya başlanmıştır.²⁷ Bunun ilk örneklerini Mu'tezili kelimcilerden dersler almaya başlayan İbnü'l-Muallim de görmek mümkündür.²⁸

İbnü'l-Muallim, ahbâr merkezli bir anlayışı akli delillerle izah etmeye gayret ederek Şîa kelamında farklılaşma sürecini başlatmıştır. Bu anlamda o, kendinden önceki ahbârî anlayış ile kendisiyle başlayan usûlî anlayışın farklılaşmasını yansıtması açısından "imamın bilgisinin mahiyeti" meselesi, önemli konulardan biridir. Nitekim Ehli Sünnet ve Mu'tezili kelimcilerin İmamiyye Şîası'nı eleştirdiği konuların başında gelen bu mesele, Şîa kelamının birbiri içine girmiş meselelerinden birisidir. Bu mesele üzerine tarihî seyir içerisinde iki ana görüş taraftar bulmuştur. Bunlardan birincisi, imamların bilgisinin her şeyi kuşattığı şeklindeki Ahbârî ekolün genel görüşü, diğeri ise imamların

bilgisinin sınırlı olduğunu vurgulayan Usûlî ekolün genel görüşüdür.

Ahbârî geleneğe, imamların bilgisinin kuşatıcı olduğu inancı hâkimdi. Bu anlamda ahbârî anlayışı yansıtması açısından Küleynî'nin bu konu hakkındaki ifadeleri oldukça dikkat çekicidir. Ona göre imamlar, olmuş ve olacak olanın bilgisini bilirler ve hiçbir şey onlara gizli kalmaz. Yani onların bilgisi geçmiş ve geleceğe dair bilgilerin tümünü içerir.²⁹ Şu halde imamlar için gayb âleminden bilgilendirme bir zorunluluk içermektedir. Zira bu kanal yoluyla onların bilgisi artmaktadır. Şayet bu kanalın olmaması durumunda, o zaman ilimler tükenme tehlikesiyle karşı karşıya kalacaktır.³⁰ Dolayısıyla başta Hz. Ali olmak üzere tüm imamlar, gayb âlemiyle bağlantı kurarak Allah tarafından kendilerine bilgi aktarılmaktadır.³¹

Diğer taraftan imamların bilgisinin sınırlı olduğu görüşünü savunanların başında kuşkusuz İbnü'l-Muallim gelmektedir. O, imamların ilim vasfına haiz olduğunu kabul etmekle birlikte onların gaybı bilemeyeceği vurgusu yapmaktadır. Zira gaybı bilmek yalnız Allah'a mahsustur.³² Buna göre imamların bilgisinin kuşatıcılığı, masumiyet ve dini bilgilere sahip olma gibi imamet için zorunlu olan nitelikler arasında yer almamaktadır. Kuşkusuz akıl, böyle bir şartı imamın vacip vasıflarından biri olarak görmemektedir. Dolayısıyla böyle bir iddianın akli bir gerekçesinin olmadığı ortadadır.³³

Her ne kadar İbnü'l-Muallim, imamların bilgisinin sınırlı olduğunu vurgulasa da, neticede diğer İmamiyye Şîası kelimcileri gibi o da kendi düşünce sistemleri doğrultusunda teorik çerçevelerine uygun bir formatta epistemolojisini oluşturmayı amaçlamaktadır. Bu bağlamda "Sehvû'n- Nebî" meselesinde görüleceği üzere onun epistemolojisinde, mezhep ta-

²⁵ Terim olarak nazar, bilinmeyi elde etmek için bilinenleri belli bir kurala göre sıralamak demektir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, ISAM Yayınları, 3. Basım, İstanbul, 2013, s. 244-245.

²⁶ Terim olarak istidlal, belli önergelerden hareket ederek başka önermelerin doğru ya da yanlış olduklarını ortaya çıkarma ve önermeler arasında bağlantı kurarak belli bir sonuca ulaşma işlemi demektir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebi, a.g.e., s. 164.

²⁷ Mazlum Uyar, *İmamiyye Şîası'nda Düşünce Ekolleri -Ahbarilik-*, s. 89.

²⁸ Şîi kelamının Mu'tezile kelamıyla olan ilişkisi için bkz. Ebu'l-Hüseyn el-Hayyat, *Kitabu'l-İntisar ve'r-Reddü âlâ ibni'r-Ravendi el-Mülhid*, nşr. Muhammed Hicazi, Kahire, 1988, s. 36-38.

²⁹ el-Küleynî, *Usûl-i Kâfi*, C. I, s. 393.

³⁰ el-Küleynî, a.g.e., C. I, s. 198.

³¹ el-Küleynî, a.g.e., C. I, s. 213.

³² İbnü'l-Muallim, *Evailü'l-Makalât fi'l-Mezahibi'l-Muhtarât*, nşr. İbrahim el-Ensârî, Beyrut, 1993, C. IV, s. 67.

³³ Nitekim İbnü'l-Muallim, bu durumu akli açıdan şu şekilde gerekçelendirmektedir: Hz. Muhammed'in soyundan gelen imamların, olmadan önce olacak şeyleri bildiklerini söylemek, onların imametleri için vacip değildir. Ancak Allah, itaatleri nedeniyle bunu onlara lütfetmiş olabilir. Bu durum sem'î açıdan gerekli olmakla birlikte akli açıdan gerekli değildir. İmamların gaybı bildikleri şeklindeki iddiaya gelince, bu, apaçık bir yanılgıdır. Zira gaybı bilmek sadece Allah'a aittir. Benim bu görüşümü, bir kısım aşırı gruplar hariç tüm İmamiyye benimsemiştir. İbnü'l-Muallim, a.g.e., C. IV, s. 67.

assubunun varlığı rahatlıkla görülebilir. Zira o, bu meselenin kabulü halinde, içinde bulunduğu mezhebin temel esaslarından biri olan imamet nazariyesiyle çelişeceği kaygısını taşımaktadır. Zihninde kökleşmiş olan bu kaygı, onu birtakım arayışlara yöneltmiştir. Bunun için de temel inanç esaslarına aykırı gördüğü hususları istidlale dayalı aklı bir bakışla izah etme çabasına girişmiştir. Ancak onun mezhep taassubu güderek yapmış olduğu bu aklı temellendirme, ister istemez kendi içinde birtakım soru işaretleri ve çelişkileri gün yüzüne çıkarmaktadır. Dolayısıyla “Sehvü'n-Nebi” meselesi, bakış açıların ne derece doğru ve sağlıklı olup olmadığını göstermesi açısından son derece önemlidir.

3. SEHVÛ'N-NEBÎ

Sehvü'n-Nebi meselesi, Hz. Peygamber'in masumiyeti bağlamında ele alınan en önemli tartışma konularından birisidir. Her şeyden önce onun masumiyeti noktasında göz önünde bulundurulması gereken bir husus vardır ki, o da Kur'an açısından Hz. Peygamber'in iki yönlü görünümüne sahip oluşudur. Bunlardan birincisi, vahiy alan bir peygamber özelliği, diğeri ise bir beşer olma özelliği. Bu anlamda diğer peygamberler gibi Hz. Peygamber de zıtları kendisine hiçbir zaman nispet edilemeyeceği düşünülen başta doğruluk, güvenilirlik ve masumiyet olmak üzere birtakım vasıflarla nitelendirilmekle birlikte, aynı zamanda diğer insanlar gibi beşerî özelliklere sahip olduğu gerçeğidir. Nitekim Kur'an peygamberlerin beşerî yönlerine vurgu yapmakta ve onların tümünün birer insan olduğunu açık bir şekilde belirtmektedir.³⁴

³⁴ Hûd, 11/27; İbrahim, 14/10-11; İsrâ, 17/90-94; Kehf, 18/110; Enbiya, 21/3; Mü'minûn, 23/24, 25, 33, 34, 47; Furkan, 25/7-8; Şuara, 26/154, 186; Yasin, 36/15; Fussilet, 41/6; Kamer, 54/24; Tegâbun, 64/6. Kur'an'ın peygamberlerin beşerî yönleri üzerinde bu kadar çok vurgu yapmasının nedeni, müşrik Arapların zihinlerinde kök salan “İnsan hiçbir zaman Allah'ın elçisi olamaz. Şayet Allah, elçi gönderme ihtiyacı duyarsa ya bizzat kendisi gelir (Bakara, 2/118; Furkan, 25/21) veya meleik gönderir (Mü'minûn, 23/24, 25; Fussilet, 41/14)” inancıdır. Ayrıca onların zihinlerinde Allah'ın bu zamana kadar göndermiş olduğu elçilerin olağanüstü yetkilerle donatılmış şahsiyetler olduğu şeklindeki bir düşünce de hâkimdir. Dolayısıyla müşrik Araplar, Hz. Peygamber'in kimi beşerî davranışlarını hayretle karşılayıp “Buna da ne oluyor ki, bizim gibi yemek yiyor, çarşılarda geziyor (Furkan, 25/7)” diyerek bir peygamberin kendileri gibi olmasını kabullenemiyorlardı. Bunun da ötesinde Hz. Peygamber'in gerçek peygamber olması için, yanında kendisinin peygamberliğini şahitlik edecek bir meleğin de gönderilmesini, kendisine gökten bir hazine indirilmesini ve yiyeceğini karşılama için kendisine ait bir bahçesinin olması gerektiğini iddia ediyorlardı (Furkan, 25/8). Müşrik Araplar, bu yanlış algıları nedeniyle beşer olan peygamberleri reddetme yoluna gitmişlerdir. Zira beşer olan peygamber, onların zihin dünyalarındaki peygamber imajına ters düşmektedir.

Bu doğrultuda Kur'an'ın ısrarla vurguladığı Hz. Peygamber'in beşer oluşu keyfiyeti, beraberinde birtakım zaafaların olmasını kaçınılmaz kılmaktadır. Burada beşerî zaafattan kasıt, yalnızca onun insan olmasından kaynaklanan beşerî zaafatlardır.³⁵ Öbür taraftan her ne kadar diğer insanlar gibi Hz. Peygamber de birtakım beşerî zaafatlara sahip olsa da onun vahiy alan, aldığı vahyi insanlara ulaştıran ve ulaştırmakla kalmayıp bizzat uygulayarak gösteren bir peygamber olarak nebevî yönü de göz ardı edilmemelidir. Bu da vahyin mahiyet itibarıyla aşkın bir varlıktan gelmesi nedeniyle onu diğer insanlardan ayrıcalıklı kılan bir husustur. Bu hususu vurgulamak için kelamcılar, nübüvvet için bir kısım şartları zorunlu görmüşlerdir. Bu şartlar içerisinde geçmişte olduğu gibi günümüzde de en çok tartışılanı ismet³⁶ vasfıdır. Zira Allah ile insanlar arasında elçilik görevi yapan peygamberlerin tebliğdeki güvenilirlikleri ve masumiyeti her zaman merak uyandırmıştır.

³⁵ Hz. Peygamber'in beşerî zaafalarını iki açıdan ele almak uygun olacaktır. Birincisi, onun beşer olması nedeniyle yaratılış bakımından diğer insanlarla ortak özelliklere sahip oluşudur. Nitekim o, diğer insanlar gibi evlenmiş, eşleri ve çocukları olmuş, zürriyeti nesiller boyu devam etmiştir. (Ra'd, 13/38) Yine diğer insanlar gibi yeme ve içme ihtiyacı hissetmiş (Enbiya, 21/7-8), çarşıda dolaşmış ve alışveriş yapmıştır. (Furkan, 25/7) Ayrıca beşerî zaafalar içerisinde yer alabilecek bir başka özellik de, üzülmeye ve kederlenmeye duygulardır. Bu duygular, beşer için söz konusu olan yaratılıştan gelen doğal hallerdir. Hz. Peygamber de bütün insanlar gibi elem, acı ve keder duygularını tatmış, hayatın çileli anlarını bizzat hissetmiş bir insandır. Kavminin kendisine inanmamalarına, onunla alay etmelerine ve hatta işkenceye varan saldırılarına çok üzülmüştür. (Hicr, 15/88, 97; Neml, 27/70) Nasıl ki Hz. Peygamber kendisine inanmayan kimselerin yalanlamalarına, alay etmelerine, işkencelerine ve kurdıkları tuzaklara maruz kalmak suretiyle üzüldüğü gibi, kendi kişisel ve aile hayatında da geçen birtakım olayla karşısında beşerî zaafı gereği üzülmüş ve acı duymuştur.

İkincisi ise, beşerî oluşunu gerektiren birtakım zaafatlardır. Bunlar ise diğer insanlar gibi Hz. Peygamber'in de dini tekliflerle muhatap olması (Maide, 5/67, 92, 99; Yunus, 10/104; Ra'd, 13/40; Nahl, 16/35, 82; Nur, 24/54; Ankebut, 29/18; Ahzab, 33/2; Yasin, 36/17; Zümer, 39/65; Mü'min, 40/66; Ahkaf, 46/35; Cin, 72/23, bilgisinin sınırlılığı (En'am, 6/59; Neml, 27/65) ve gücünün sınırlı oluşu (En'am, 6/50; A'raf, 7/188; Yunus, 10/49; Cin, 72/20-23) gerçeğidir.

³⁶ İsmet sözcüğü lügatte “a-sa-me” fiilinin masdarı olup, men etmek, korumak ve muhafaza etmek anlamına geldiği gibi bir şeyi tutmak, sarılmak, sığınmak ve güvenmek anlamlarına da gelmektedir. Ebu'l-Fadl İbn Manzur, Lisânul-Arab, thk. Abdi Ali Menaha, Darul-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1993, C. II, s. 184; Ragıb el-İsfahanî, *el-Müfredat fî Garibi'l-Kur'an*, thk. Safvan Adnan Davudî, Darul-Kalem, Beyrut, 1992, s. 569-570. Terim olarak ise, Allah'ın peygamberleri saf bir cevherden yaratması, bedeni faziletlerle onları yüceltmesi, yardım etmesi, zorluklara karşı kendilerini sabit kılması, onlara iç huzur vermesi ve kalplerini muhafaza altına alması demektir. el-İsfahanî, *el-Müfredat*, s. 570. Ayrıca Seyyid Şerif el-Cürcanî ise ismeti, “peygamberlerin güçleri yetmekle birlikte günahlardan uzak olma alışkanlığı” şeklinde tanımlamaktadır. Seyyid Şerif el-Cürcanî, *Kitabu't-Ta'rifat*, Darul-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1985, s. 150.

Kur'an'da ismet sözcüğü, korumak ve kurtarmak anlamına gelmektedir. İlgili ayetler için bkz. Maide, 5/67; Hûd, 11/43; Ahzab, 33/17. Bu sözcüğün türevlerinin Kur'an'daki kullanımları ise şu şekildedir: Koriyucu ve kurtarıcı anlamında Asım (Yunus, 10/27; Mü'minun, 40/33); sımsıkı sarılmak anlamında İ'tisam (Âl-i İmran, 3/101, 103; Nisa, 4/146; Hac, 22/78); sakinlik, iffetli olmak anlamında İsti'sam (Yusuf, 12/32) sözcükleri kullanılmaktadır. Burada açığa çıkan şudur ki, Kur'an'da “a-sa-me” ve türevlerinin geçtiği ayetlerde terim anlamı değil, lügat anlamı söz konusudur. Dolayısıyla bu sözcüğün Kur'an'daki kullanılış biçimlerinden peygamberlerin masum olduğu görüşü çıkarılmayacağı açığa çıkmaktadır.

Bu çerçevede kelim ilminde peygamberler için zorunlu görülen ismet vasfının niteliği ve sınırları konusunda farklı görüşler ortaya konmuştur.³⁷ Ortaya konan bu görüşler, her ekolün kendi düşünce sistemleri doğrultusunda şekillenmektedir. Nitekim nübüvvet konusunda geniş ve kapsamlı bir yelpazeye sahip olan ismet sorunu, tarafların konuya bakış açılarında belirleyici bir etkiye sahiptir. Bu gerçeklikten hareketle burada, çalışmanın kapsam ve sınırlılığına bağlı kalmak suretiyle İmamiyye Şiası'nın Ahbârî-USûlî ayrışması'nda önemli bir yer işgal eden İbn Bâbeveyh el-Kummî ile talebesi İbnü'l-Muallim'in Hz. Peygamber'in masumluğu bağlamında Sehvü'n-Nebî meselesindeki görüş ve düşüncelerine karşılaştırılmalı olarak yer verilecektir. Ayrıca onların bu meseledeki görüş ve düşüncelerinin, Kur'an'ın ısrarla vurguladığı Peygamber'in beşer oluşu³⁸ keyfiyeti ile ne derece benzerlikler ya da aykırılıklar barındırdığı noktasında bir kısım değerlendirmelerde bulunmak yerinde olacaktır.

Ahbârî-USûlî ayrışması'nda en önemli tartışmalardan birisi, Hz. Peygamber'in unutulması ve yanılması meselesidir. Nitekim bu mesele hakkındaki ilk bilgilere İbn Bâbeveyh el-Kummî'de rastlanılmaktadır. O, ilk olarak tüm nebilerin ve resullerin masum ve her türlü lekeden temizlenmiş olduklarını ileri sürer.³⁹ Ona göre ister küçük isterse büyük olsun onlar hiçbir günah işlemedikleri gibi, kendilerine emredilen hususlarda Allah'a karşı gelmezler ve emrolundukları şeyleri aynen yerine getirirler.⁴⁰ Başka bir ifadeyle tüm peygamberler Allah'tan

almış oldukları ilahi mesajı olduğu gibi insanlara ulaştırmış ve onlara ayrıntılarıyla anlatmıştır. Bu noktada peygamberlerin masumiyetlerinin sınırları bağlamında ilahi vahyi tebliğ ve tebyin hususuna ilişkin olarak bu şekilde bir tablo çizen el-Kummî, diğer taraftan Hz. Peygamber'in unutulmasını mümkün görmektedir. Ona göre unutulma yanılma durumu, Hz. Peygamber'in sözlerinde değil, fiillerinde söz konusudur.⁴¹ Bu anlamda o, Hz. Peygamber'in masumiyetini dar bir kapsamda değerlendiren onun fiil ve davranışlarında unutulma ve yanılma hallerinin meydana geldiğini belirtir. Zira Hz. Peygamber açlık, uyku, unutkanlık gibi beşerî özellikler açısından diğer insanlar gibidir. Onun tek farklılığı nübüvvetle görevlendirilmiş olmasıdır. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in bazı fiillerinde unutulmak hataya düşmesi normal bir durumdur.⁴²

Şu halde Hz. Peygamber'in unutulmak hataya düştüğünü gösteren haber ve rivayetler göz ardı edilemez. Burada yapılması gereken şey, konuyla ilgili ahbârî hadis kritiği açısından değerlendirmektir. Buna göre Hz. Peygamber'in unutulmak dört rekâtlık bir namazı iki rekât olarak kıldığı şeklindeki bir rivayet senet açısından kritize edildiğinde açığa çıkan şudur ki, bu rivayetin reddedilmesi mümkün gözükmemektedir. Şayet bu rivayetin reddedilmesi durumunda, fazla meşhur olmadığı gerekçesiyle hadisin rivayet eden "zü'l-yedeyn" lakaplı sahabenin varlığının da reddedilmesi gerekir. Oysa bu sahabeden herkes rivayette bulunmuştur. Dolayısıyla burada tüm ahbârın reddedilmesi ve neticede dinin ve şeriatın reddedilmesi durumuyla karşı karşıya kalınmaktadır.⁴³ Bu itibarla ilgili hadise yöneltililecek senet tenkidinin yerinde ve isabetli olmayacağı aşikârdır.

Bu doğrultuda el-Kummî, namazda unutulmak yanılmayı kabul etmenin, vahiyde de aynı hataya neden olacağı kaygısıyla sehvi kabul etmeyen âlimlerin aşırılığa düştüklerini ileri sürmektedir. O, aşırılıkla itham ettiği âlimlerin bu yaklaşımını şu şekilde tenkit etmektedir: Tüm beşerî özellikler

³⁷ Peygamberlerin ismet vasfına sahip olması hususunda görüş birliği içerisinde olan kelimciler, ismetin sınırı ve zamanı konusunda ihtilaf etmişlerdir. Bu anlamda ihtilaf konularını şu şekilde sıralayabiliriz: İsmet, nübüvvet süreciyle mi başlar, yoksa nübüvvetten öncesini de kapsar mı? Peygamberler sadece büyük günahları işlemekten mi korunmuştur, yoksa küçük günahlar da buna dâhil midir? Yine peygamberlerin masumiyeti, yalnızca onların bilerek ve isteyerek yaptıklarını mı kapsar, yoksa onların unutulmak ve yanılarak yaptıklarını da kapsar mı? Ayrıca peygamberlerin masumiyeti, sadece iman noktasıyla mı sınırlıdır, yoksa tebliğde, söz ve fiillerde de mi geçerlidir? Tüm bu ihtilaf konuları, peygamberlerin masumiyeti meselesinde çok geniş ve kapsamlı bir yer tutmaktadır. Ancak çalışmanın kapsam ve sınırlılığı çerçevesinde burada sadece Hz. Peygamber'in unutulması ve yanılması konusuna değinilecektir.

³⁸ Kehf, 18/110; Fussilet, 41/6.

³⁹ el-Kummî, *Risaletü'l-İtikadati'l-İmamiyye*, s. 113.

⁴⁰ el-Kummî, a.g.e., s. 113. el-Kummî, içinde mezhebin temel inancı gereği aynı şekilde imamlar da ister küçük isterse büyük olsun hiç günah işlemezler. Kendilerine emredilen hususlarda Allah'a karşı gelmezler ve emrolunamı işler. Ona göre onların halleri ile ilgili herhangi bir hususta günahsız olduklarını inkâr eden bir kimse, onları tanımamaktadır. Onları tanımayan kimse ise, kesinlikle kâfirdir. el-Kummî, a.g.e., s. 113.

⁴¹ el-Kummî, *Men la Yahduruhu'l-Fakih*, nşr. Seyyid Hasan Horsan, Beyrut, 1981, C. I, s. 232.

⁴² el-Kummî, a.g.e., C. I, s. 233.

⁴³ el-Kummî, a.g.e., C. I, s. 234-235.

peygamberler için de geçerlidir. Onlar insanlardan farklı olarak sadece nübüvvetle görevlendirilmişlerdir. İlahi mesajı tebliğ ise, bu vazifenin şartlarından biridir. Bu nedenle ilahi mesajı tebliğ noktasında unutkanlık, onlar için söz konusu değildir. Benzer şekilde Uyku hali de yine tüm insanlar için geçerlidir. Bu anlamda uyku ve unutkanlıktan uzak olan yalnızca Allah'tır. Buna göre Hz. Peygamber'in kendi iradesinin dışında uyuya kalması, ona bir noksanlık getirmez.⁴⁴

Ayrıca el-Kummî, Hz. Peygamber'de vuku bulan unutma ve yanılma hallerinin diğer insanlarındaki gibi olmadığını belirtir. Ona göre onun unutmaması ve yanılması ilahi sebepten kaynaklanmakta ve bu da bir hikmet çerçevesinde gerçekleşmektedir. Bu itibarla Allah, onun bir mahlûk ve beşer olduğunu göstermek için ona bazı şeyleri unutturmuş olabilir. Bu unutturma, Hz. Peygamber'in zatı konusunda aşırılığa yönelenlere bir hatırlatma özelliği taşır. Oysa bizim unutkanlığımız şeytandan kaynaklanmaktadır. Şeytanın ise, peygamberler ve imamlar üzerinde asla bir yaptırım gücü yoktur.⁴⁵ Dolayısıyla Allah, insanların peygamberi yüce vasıflarla ve harikulade olaylarla tanımlama ve tasvir etme meylî olduğunu bildiğin için fiil ve davranışlarında Hz. Peygamber'e birtakım şeyleri unutturması ve yanlış düşürmesi söz konusudur.

Diğer taraftan İbnü'l-Muallim, masumiyet inancını hem nübüvvetin hem de imametinin önemli dayanağı olarak kabul etmektedir. Ona göre Hz. Peygamber'in sehvi meselesi masumiyet sınırları içinde ele alınmalı ve bu anlamda onun ne sözünde ne de fiil ve davranışlarında yanılma ve hataya düşmenin mümkün olmayacağı savunulmalıdır.⁴⁶ Her şeyden önce o, Hz. Peygamber'in sehvi meselesini itikadî bir mesele olarak gördüğü için, diğer inanç konularında olduğu gibi bu konuda da ancak kesin delillerle karar verilebileceğini belirtir. Aslında onun bu bakış açısı, kendisi ile hocası el-Kummî arasındaki farklılığı göstermesi bakımından önemlidir. Zira İbnü'l-Muallim kendi ekolü içerisinde bir sistem bütünlüğünü sağlamak

adına böyle bir söylemde bulunma zorunluluğu hissetmiştir. Özellikle sistem bütünlüğü ekseninde imamet teorisi, onun savunduğu en önemli esastır. Şu halde Hz. Peygamber'in hata yapabilir olması ya da unutarak yanılabilmesi ihtimali, onun soyundan gelen imamlar için de söz konusu edilebilir.⁴⁷ Bu da hem nübüvvet hem imamet inançlarını derinden sarsabilir ve zarar görmesine neden olabilir.

Bu bağlamda İbnü'l-Muallim, hocası tarafından delil olarak ileri sürülen söz konusu hadisi, ilk olarak senet tenkidi açısından ele almaktadır. Ona göre bu hadisi rivayet edenler bilinmemekle birlikte ravi zincirindeki "zü'l-yedeyn" lakaplı sahabe tanınmamaktadır. Nitekim o, bu durumu şu şekilde izah etmektedir: Şayet "zü'l-yedeyn" lakaplı şahıs Muaz b. Cebel, Abdullah b. Mes'ud ya da Ebu Hüreyre gibi meşhur bir sahabe ise, bu durumda haber verdiği bir konuda niçin tek başınadır? Yine cemaatle kılınan bir namazda Hz. Peygamber'in hata ettiğini nasıl olur da diğer sahabeler rivayet etmemiş olurlar? Ne acayiptir ki, bu sorular ister istemez insan zihninde soru işareti uyandırmaktadır.⁴⁸

Netice itibarıyla ahad tarik ile geldiği anlaşılan bu rivayete itibar edilmemesi gerekir. Zira ahad haber,⁴⁹ kesin bilgi değil zan ifade eder. Dolayısıyla Hz. Peygamber'e noksanlık nispet eden bu tür haberler yerine onun kemal ve ismetini bildiren haberlere itibar edilmesi ve bunların dikkate alınması zorunluluk arz etmektedir.⁵⁰ Ancak şunu belirtmek gerekir ki, üzerinde tartışma konusu yapılan hadis, İbnü'l-Muallim'in iddia ettiği gibi sadece "zü'l-yedeyn" lakaplı sahabe tarafından rivayet edilmemiştir. Bu hadisi aynı zamanda Abdullah b. Mes'ud,⁵¹ Ebu Hüreyre⁵² ve Abdullah b. Malik⁵³ gibi sahabeler de birbirine yakın ifadelerle rivayet etmişlerdir.

⁴⁷ İbnü'l-Muallim, *Tashihu İtikadati'l-İmamiyye*, nşr. Hüseyin Dergahî, Daru'l-Müfid, Beyrut, 1993, s. 135-136.

⁴⁸ İbnü'l-Muallim, *Ademu Sehvi'n-Nebi*, s. 31-32.

⁴⁹ İbnü'l-Muallim, ahad haberin hiçbir şekilde ilim ifade etmeyeceğini öne sürmektedir. Ona göre itibar edilen bir kimse tarafından bir haberin ravisinin doğruluğuna delalet eden herhangi bir açıklama olmadığı sürece inanç konularında ahad haberle amel etmek doğru değildir. İbnü'l-Muallim, *Evailü'l-Makalât*, C. IV, s. 122.

⁵⁰ İbnü'l-Muallim, *Ademu Sehvi'n-Nebi*, s. 21-22.

⁵¹ Buhârî, Salat, 31:105; Sehv, 2:65; Muslim, Mesacid, 19:89; en-Nesâî, 25:1242; Sehv, 26: 1254; Tirmizî, Salat, 289:392; İbn Mace, İkame, 129:1203; İkame, 133:1211.

⁵² Buhârî, Sehv, 22:66; Muslim, Mesacid, 19:97; İbn Mace, İkame, 134:1213, 1214.

⁵³ Buhârî, Sehv, 22:74; Muslim, Mesacid, 19:85, 86, 87; Ebu Davud, Salat, 195:1034; Tirmizî, Salat, 171:391; Nesâî, Sehv, 21:1222.

⁴⁴ el-Kummî, *Men la Yahduruh*, I, s. 233.

⁴⁵ el-Kummî, *Men la Yahduruh*, I, s. 233-234.

⁴⁶ İbnü'l-Muallim, *Ademu Sehvi'n-Nebi*, nşr. Mehdi Necef, Daru'l-Müfid, Beyrut, 1993, s. 3-4.

Tabidir ki bu da açıkça bu hadisin tek bir ravi tarafından aktarılan ahad bir haber olmadığını ortaya koymaktadır.

Diğer taraftan söz konusu hadisi metin yönünden de tenkide tabi tutan İbnü'l-Muallim, Hz. Peygamber'in yanıldığı namazın öğle ya da yatsı namazı olduğu hususunda ravilerin görüş ayrılığı içerisinde olduklarını iddia etmektedir. Ona göre namazın vakti konusundaki bu görüş ayrılığı, hadisin sıhhatine ve güvenilirliğine zarar vermekle birlikte delil olmaktan da çıkarmaktadır.⁵⁴ Aksine namazın iade edilip edilmediği ya da iki rekâttan sonra iki rekât daha kılınıp kılınmadığı noktasındaki görüş ayrılığı, bu hadisin temelsiz, asılsız ve geçersiz olduğunu gösteren en güçlü bir delildir. Nitekim Iraklılar bu konuda namazın iade edildiğini iddia ederken, Hicazlılar namaza devam edip tamamlandığını iddia etmişlerdir.⁵⁵

Ayrıca İbnü'l-Muallim, Hz. Peygamber'in uyuya kalıp sabah namazının vaktini geçirmesi ile ilgili rivayetin de ahad tarik ile geldiğini ileri sürmektedir. Ona göre zan içerdiği için böyle bir habere ne itibar edilir ne de dikkate alınır. Ancak bir taraftan böyle bir haberle amel edilemeyeceği vurgusu yapan İbnü'l-Muallim, diğer taraftan böyle bir durumun Hz. Peygamber'in başına gelmesinin ihtimalini de reddetmemektedir. Nitekim o, bu durumu şu şekilde ifade etmektedir: Namaz vakti çıkıncaya kadar uykunun onlara galip gelmesini inkâr etmeyiz. Namazı daha sonra özellikle kaza ederler. Bu nedenle onlara bir ayıp ve kusur da gerekmez. Zira insana uykunun galebe gelmesi gayet doğaldır. Bu anlamda uyuyana bir kusur atfedilemez. Fakat unutkanlık uyku gibi değildir. Kuşkusuz o, insandaki bir noksanlığı ve kusuru gösterir.⁵⁶

Bu ifadeleriyle İbnü'l-Muallim, uyku ile unutkanlık arasında bir ayırımı gitmektedir. Ona göre unutkanlık kişiden kaynaklanan bir fiil iken, uyku Allah'ın bir fiilidir. Bu itibarla kişi, unutkanlığının

önüne geçebilir; fakat uyumanın önüne geçemez. Nitekim fakihler, unutkanlık özelliği olan kimselerin rivayetlerini kabul etmemiştir. Ancak uyku ve bir kısım bedensel rahatsızlıkları olan kimselerin rivayetlerini almakta bir sakınca görmemişlerdir. Bu durum Hz. Peygamber'de sehvin görülmediğine dair güzel bir örnektir.⁵⁷

Bu çerçevede İbnü'l-Muallim, Hz. Peygamber'in namaz kılariken yanıldığının ve hata ettiğinin kabul edilmesi halinde aynı şeyin diğer ibadetler için de söz konusu olabileceğini öne sürmektedir. Ona göre madem Hz. Peygamber namazda unutkanlıkla yanıldığı gibi, aynı şekilde oruç tutarken de yanılmış olabilir. Oysa onun oruç tutarken yanıldığına dair ahad haber de olsa herhangi bir rivayet nakledilmemiştir. Dolayısıyla sehvi kabul etmek, nübüvvet anlayışına ciddi eksiklik ve kusur getirmekle birlikte bu anlayışı derinden sarsacak ve zarar verecektir.⁵⁸

Görüldüğü üzere İbnü'l-Muallim, sehiv meselesini vahiy anlayışıyla ilişkilendirerek böyle bir iddianın tebliğ edilmesi emredilen birtakım hususların unutulabileceği şeklindeki bir iddiaya zemin hazırlayacağı kaygısını taşımaktadır. Ancak onun bu kaygısı,⁵⁹ Kuran'ın ısrarla vurguladığı Hz. Peygamber'in bir beşer oluşu⁶⁰ gerçeğiyle çeliştiği rahatlıkla görülebilir. Nitekim Kur'an'ın bazı ayetleri, bir beşer olan Hz. Peygamber'in unutmaya ve yarınlma zaafına sahip olduğunu göstermesi açısından son derece önemlidir. Sözelimi Kehf süresi 23 ve 24. ayetlerde⁶¹ belirtildiği üzere Hz. Peygamber, Allah'ın vaat ettiği şeyi unuttuğu takdirde O'nu hatırlayıp kendisini doğru yola iletmesi için yakarıştaki bulunması gerektiği emredilmektedir. Buna göre peygamber de olsa bir işi yapmaya karar verirken, onu Allah'ın iradesine bağlaması gerekir. Zira insanın iradesi ve azmi, bir şeyin meydana gelmesi

⁵⁷ İbnü'l-Muallim, a.g.e., s. 27-28.

⁵⁸ İbnü'l-Muallim, a.g.e., s. 28-29.

⁵⁹ Aslında onun asıl kaygısı, imamet teorisindeki çelişkilerin izalesi çabasıdır. Zira ona göre Sehvi'n-Nebi, imamet nazariyesiyle bütünüyle çelişmektedir. Buna göre Hz. Peygamber'in hata yapabilir olması ya da unutarak yanılabilceği ihtimali, onun vasisi ve halefi sayılan imamların için de söz konusu edilebilir. Bunun kabulü halinde temel esaslardan biri olan imamet anlayışının zarar görmesi ve hatta bu anlayışın içi boşaltılarak hükümsüz kılınması durumuyla karşı karşıya kalınması söz konusudur.

⁶⁰ Kehf, 18/110; Fussilet, 41/6.

⁶¹ "Hiçbir şey hakkında sakın 'yarın şunu yapacağım' deme! Ancak, 'Allah dilerse yapacağım' de. Unuttuğun zaman Rabbini an ve 'umarım Rabbim beni bundan daha doğru olana ulaştırır' de." Kehf, 18/23-24.

⁵⁴ İbnü'l-Muallim, *Ademu Sehvi'n-Nebi*, s. 22-23.

⁵⁵ İbnü'l-Muallim, karşıt grup olarak gördüğü Ahabîrileri Ehli Sünnet'i taklit eden Şiiler olarak tanımlamaktadır. Ona göre başta hocası el-Kummi olmak üzere diğer Ahabîriler, namazın tekrar edildiği görüşünü benimsemişlerdir. İbnü'l-Muallim, a.g.e., s. 23-24.

⁵⁶ İbnü'l-Muallim, a.g.e., s. 27.

için yeterli sebep değildir. Peygamber dâhil hiç kimse yarın ne kazanacağını bilemez.⁶²

Yine En'am süresi 68. ayette,⁶³ Hz. Peygamber'in unutmama ve yanılma zaafına maruz kaldığını göstermesi açısından önemli bir delildir. Bu ayette Allah, Hz. Peygamber'in Allah'ın ayetleriyle alay eden müşriklerin yanlarına gitmemesi gerektiğini ve eğer şeytan bunu unutturursa, hatırladığında hemen orayı terk etmesi emredilmektedir. Burada önceki ayette olduğu gibi, Hz. Peygamber'in unutabileceği gerçeğine açık bir ifadeyle işaret edilmektedir. Ancak bu iki ayette unutmama olgusu, Hz. Peygamber'in ilahi mesajı tebliğ göreviyle ilgili olmayıp, onun gerek gündelik işlerinde gerekse ibadetlerin yapılması sırasında meydana gelen yanılma ve unutmama olarak algılanmalıdır.

Öyle olmakla beraber Hz. Peygamber, Allah'tan vahiy alırken unutmama endişesiyle ayetleri çabucak tekrarlama gayreti içerisindeydi. Bu nedenle Allah, ona hitaben: "Sana Kur'an'ı okutacağız ve sen onu unutmuyacaksın; ancak Allah'ın dilediği başka. Şüphesiz O, açık olanı ve gizliyebilir."⁶⁴ Ayrıca Taha süresi 114 ve Kıyâme süresi 16 ila 19. ayetlerde de Hz. Peygamber gelen ilahi mesajı unutmamak için çarçabuk bir şekilde okuma gayretindedir. Fakat Allah, onu bu tavrından ötürü ikaz ederek onu okutma ve sonra açıklama işinin kendisine ait olduğunu belirtmektedir. Bu iki ayette unutmama yetisinin, bizzat Hz. Peygamber'in fitratında bulunan doğal bir özellik olduğunu göstermektedir.

Yeri gelmişken burada şunu ortaya koymak gerekir ki, A'lâ süresi 6 ve 7. ayetlerde Allah, ilahi mesajdan kendisinin dilediğinin bir kısmını Hz. Peygamber'in unutabileceği vurgusu yapmaktadır. Bu vurguya ilişkin olarak Zemahşerî, Keşşaf isimli eserinde üç farklı yorumdan söz etmektedir. Birinci yoruma göre, şayet Allah onun unutmamasını dilerse bunu yapar. Bu, aynen "elbette dileseydik sana vahyettiğimizi tamamen ortadan kaldırırdık"⁶⁵

ayeti gibidir. Fakat Allah onun unutmamasını dilememiştir. Bu ayet indikten sonra Hz. Peygamber hiçbir şey unutmamıştır. İkinci yoruma göre, buradaki istisnadan maksat nesihtir. Bu ayet aynen "biz bir ayeti nesheder ve unutturursak, yerine daha iyisini veya onun mislini getiririz"⁶⁶ ayeti gibidir. Bu da şu anlama gelir: Ey Muhammed! Sen, Allah'ın unutmamı dilediği şeyleri unutursun. Allah sana onları okumamanı emreder. Böylece okumadıkça sen onları unutursun. Üçüncü yoruma göre ise, Hz. Peygamber'in Allah'ın unutmamasını dilediği ilahi mesajın bir kısmını unutacağını ifade eder. Ancak bu istisna, onun çok az şeyi unuttuğunu gösterir. Bu anlamda onun unuttukları dinin hükümlerine ve esaslarına ilişkin hususlar değildir. Bu hususlar dışında diğer şeyleri unutmaması, dinin aslına hiçbir şekilde zarar vermez. Dolayısıyla ayetin içeriğinden anlaşılan mana bu olmalıdır.⁶⁷

Öbür yandan "biz bir ayeti nesheder ve unutturursak, yerine daha iyisini veya onun mislini getiririz"⁶⁸ ayeti de Allah'ın Hz. Peygamber'e dilediği ve gerekli gördüğü bir kısım ayetleri unutturduğu gerçeğini ortaya koymaktadır. Buna göre Hz. Peygamber kendisine gelen bazı ayetleri tebliğ etmeden önce veya sonra unutmaması muhtemeldir. Aynı zamanda "sana Kur'an'ı okutacağız ve sen onu unutmuyacaksın; ancak Allah'ın dilediği hariç"⁶⁹ ayeti de bu ihtimali akıllara getirmektedir.

Bu değerlendirmelerden anlaşılan odur ki, Hz. Peygamber'in vahiyle ilgili unuttuğu ayetler az da olsa olmuştur. Fakat unutulmuş ayetler, Allah'ın dilemesi ve kontrolü altında gerçekleştiği için, Allah onların yerine bir benzerini ya da daha iyisini getirmiştir. Dolayısıyla burada Kur'an'ın sağlam ve güvenilir bir kaynak olması açısından herhangi bir sorun söz konusu değildir. Bununla birlikte Hz. Peygamber vahiy alma ve tebliğ esnasında Allah'ın kontrolünde olması nedeniyle bu konuda unutmama ve yanılmadan doğacak zaafardan da korunmuş olmaktadır. Buna karşılık vahiy ve tebliğ ile ilgili olmayan konularda Hz. Peygamber

⁶² "Kıyametin ne zaman kopacağı bilgisi kuşkusuz yalnızca Allah katındadır. O, yağmuru indirir, rahimlerdekini bilir. Hiç kimse yarın ne kazanacağını bilemez. Yine hiç kimse nerede öleceğini de bilemez. Şüphesiz Allah hakkıyla bilen ve hakkıyla haberdar olandır." Lokman, 31/34.

⁶³ "Ayeterimiz hakkında dedikoduya dalanları gördüğün zaman, başka bir söze dalıncaya kadar onlardan yüz çevir. Şayet şeytan sana unutturursa, hatırladık-tan sonra o zalimler grubu ile beraber oturma." En'am, 6/68.

⁶⁴ A'lâ, 87/6-7.

⁶⁵ İsra, 17/86.

⁶⁶ Bakara, 2/106.

⁶⁷ Ebu'l-Kasım Carullah ez-Zemahşerî, *el-Keşşaf an Hakaiki't-Tenzil ve Uyunî'l-Ekavil*, Daru'l-Mushaf, Kahire, tsz., C. IV, s. 726.

⁶⁸ Bakara, 2/106.

⁶⁹ A'lâ, 87/6-7.

diğer insanlar gibidir. Elbette bu tür konularda yanılması ve hata etmesi son derece doğaldır. Nitekim kendisi sürekli olarak “Ben de sizin gibi bir beşerim. Sizin unuttuğunuz gibi ben de unuturum. Unuttuğum zaman bana hatırlatın”⁷⁰ buyurmaktadır.

Sonuç itibarıyla gerek Kur’an’da gerekse hadislerde Sehvü’n-Nebi’nin varlığı gerçeğiyle birlikte Hz. Peygamber’in bu unutmama ve yanılma halleri, dinin genel ilke ve esaslarında değil, bunun dışında onun günlük cereyan eden fiillerinde ve ibadetlerini yapması esnasında gerçekleşmektedir. Diğer taraftan ilahi mesajı tebliğ konusunda Hz. Peygamber’in bir kısım ayetleri unutsa bile Allah’ın unutulmuş ayetlerin yerine benzerini ya da daha iyisini getireceği Kur’an ile sabittir. O halde Hz. Peygamber’in tebliğ dışındaki konularda unutmama ve yanılması, onun nübüvvetine hiçbir şekilde zarar vermemektedir. Aksine onun diğer insanlar gibi bir beşer olduğu gerçeğini pekiştirmektedir.

SONUÇ

İslam düşünce tarihinde ortaya çıkmakla birlikte günümüz dünyasında önemli bir yer işgal eden kelâmî ekollerden biri olan İmamiyye Şîası’nın içerisinde iki düşünce ekolünün varlığı dikkat çekmektedir. Bunlardan birincisi Ahbârîlik, diğeri ise onun alternatifi olarak görülen Usûlîlik’tir. Bu iki düşünce ekolünün sahip olduğu kelâmî yöntem, içinde bulunulan dönemin durum ve şartlarının yanı sıra itikadî sorunlara yaklaşım tarzı açısından farklılık göstermektedir. Bu anlamda Ahbârîler, Kur’an ayetlerini ve imamlardan gelen haber ve rivayetlerin zahirine sarılmanın yeterli olacağı kanısındadır. Buna karşın Usûlîler ise, savunmacı bir refleksle çözüm bulma noktasında daha çok akli merkeze alarak zihnî çıkarımlarda bulunmanın gerekli oluşuna inanıyordu.

Ancak masumiyetin niteliği ve sınırları ekseninde ele alınan Sehvü’n-Nebi meselesi üzerine ortaya konan ve iddia ve söylemlere bakıldığında farklı bir tablo karşımıza çıkmaktadır. Zira Ahbârî-

Usûlî ayrımında köşe taşı konumunda olan İbn Bâbeveyh el-Kummî ile talebesi İbnü’l-Muallim’in bu mesele hakkındaki görüş ve düşünceleri, içinde buldukları düşünce ekollerine atfedilen yöntemlerin ne derece kırılmalara maruz kaldığını göstermesi bakımından son derece düşündürücüdür. Nitekim İmamiyye âlimleri arasında Sehvü’n-Nebi meselesini ilk defa tartışma konusu yapan İbn Bâbeveyh el-Kummî, Hz. Peygamber’in bir beşer oluşu gerçeğine vurgu yapmakta ve onun da diğer insanlar gibi unutabileceğini ve yanılabilceğini belirtmektedir. Ona göre Hz. Peygamber, açlık, uyku, unutkanlık gibi beşeri özellikler açısından diğer insanlar gibidir. Onun tek farklılığı nübüvvetle görevlendirilmiş olmasıdır. Dolayısıyla cemaatle namaz esnasında dört rekâtlık bir namazı iki rekât kıldırması gibi bir kısım fiillerinde unutarak hata yapması normal bir durumdur. Böyle bir unutmamanın ise, onun nübüvvetine şu veya bu şekilde zarar vermesi mümkün değildir.

Diğer taraftan Usûlî bir kelamcı olarak nitelendirilen İbnü’l-Muallim, İbn Bâbeveyh el-Kummî’nin bu yaklaşımını ciddi manada eleştirir. Ona göre onun bu yaklaşımının kabulü halinde unutarak hata etmenin imamlara kadar uzanması mümkündür ve bu da masumiyet anlayışına zarar verebilir. Bu nedenle o, el-Kummî’nin örnek olarak verdiği hadisin senet ve metin açısından birçok ihtilaflar içermekle birlikte ahad tarik ile gelmesi nedeniyle kesin bilgi oluşturmayacağını öne sürer. Bir taraftan bu şekilde bir iddiada bulunan İbnü’l-Muallim, diğer taraftan Hz. Peygamber’in uyuya kalıp sabah namazını geçirmesiyle ilgili olarak böyle bir durumun onun başına gelme ihtimalini reddetmez. Bu noktada o, uyku ile unutkanlık arasında bir ayrıma giderek unutkanlığın kişiden kaynaklanan bir fiil olduğunu, uykunun ise Allah’ın bir fiili olduğunu belirtir. Ona göre uyku, uyuyan için bir ayıp ve kusur gerektirmez. Fakat unutkanlık, insandaki bir noksanlığı gösterir.

Görüldüğü üzere İbnü’l-Muallim’in uyku ile unutkanlık arasında bu şekilde bir ayırım yapma isteği ve çabası, onun kendi içinde tutarlı ve sistemli bir anlayıştan uzak olduğunu açıkça göstermektedir. Zira akılcı bir yaklaşımı benimsediği iddia edilen bir kişinin, akıl ve mantık ilkeleriyle çelişen

⁷⁰ Buhârî, Salat, 31:105; Müslim, 19:89; Nesâî, Sehv, 25:1243; İbn Mace, İkame, 133:1211; Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, I, 279, 420.

böyle bir söylem içerisine girmesinin kabul edilebilir bir tarafı yoktur. Her şeyden önce böyle bir söylem, Hz. Peygamber'i beşerî özelliklerden soyutlamanın yanı sıra insan tabiatını ve fitratını yok sayan bir dili yansıtmaktadır. Kuşkusuz aklın bedihî olarak bildiği hususlar arasında ilk sırada yeme, içme, uyuma, unutma, kızma ve üzülmeye gibi beşere ait tabii ve fitrî özellikler gelmektedir. Bu özellikler yaratılış bakımından tüm insanlar için müşterektir. Dolayısıyla Hz. Peygamber de diğer insanlar gibi uyuma, unutma, kızma ve üzülmeye vb. durumlarla karşı karşıya kalabilmektedir. Bu realite his ve müşahedeye sabit olduğu gibi tarihsel gerçekliklerle de örtüşmektedir. Nitekim Kur'an'da bu realiteye işaret ederek onun beşerliğine ve beşer oluşunun bir sonucu olarak onda birtakım zafatlarının olmasının kaçınılmaz oluşuna vurgu yapmaktadır. Ayrıca Hz. Peygamber de bunun bilincinde içerisinde etrafındaki ahabına, bir beşer olarak kendisinin de onlar gibi hatırlama ve unutma yetisine sahip olduğunu belirtmektedir. Bu da İbnü'l-Muallim tarafından çizilen peygamber portesi ile hiçbir şekilde bağdaşmamakla birlikte taban tabana zıt bir görünümü yansıtmaktadır.

Buna göre tarihî süreç içerisinde oluşan olağanüstü, mucizevî ve mitolojik peygamber tasavvuru yerine Kur'an ve sahih hadisler ışığında Kur'an merkezli peygamber tasavvurunun oluşturulması zorunludur. Zira Kur'an merkezli peygamber tasavvuru, Kur'an'dan kopuşun önüne geçilmesi noktasında son derece önemlidir. Kur'an'a ve Hz. Peygamber'in hayatına dönüşü kaçınılmaz kılan bu tasavvur, bünyesinde üç önemli unsur barındırır. Birincisi bu tasavvurda, Hz. Pey-

gamber'in olağanüstü özelliği olarak ilahi mesajı tebliğ eden bir kişi olması dışında⁷¹ mucizevî, efsanevî ve mitolojik niteliklerden arındırılmış olmasıdır. Kuşkusuz bizzat Kur'an bir yandan Hz. Peygamber'in insan olduğu vurgusunu yaparken, diğer yandan müşriklerin ondan mucize taleplerini kesin bir dille reddetmektedir.⁷² İkinci önemli husus da peygamber tasavvurumuzda diğer tüm varlıkların bağlı olduğu gibi Hz. Peygamber'in de fitrî ve sosyal yasalara (sünnetullah) bağlı olduğunun göz ardı edilmemesidir. Üçüncü önemli husus da Hz. Peygamber'den nakledilen hadislerin senet ve metin açısından sıhhat ve güvenilirliğinin sorgulanmasıdır.

Sonuç itibarıyla masumiyet bağlamında ele alınan Sehvü'n-Nebi meselesine ilişkin dile getirilen iddia ve söylemlerin, Kur'an'ın temel ilke ve esasları, aklın bedihî gerçekleri ve realite, his ve müşahedeye uygunluğu açısından değerlendirilmesi gerekir. Bu üç önemli husus, yeni oluşturulacak olan sağlıklı ve tutarlı bir peygamber tasavvurunun temel hareket noktalarını meydana getirmelidir. Böylelikle oluşturulacak olan bu Kur'an merkezli peygamber tasavvuru, bir sonraki adımda daha da geliştirilerek kendi içinde çarpıklıkların ve saplantıların olmadığı bir sistemli yapıya dönüştürülmesi son derece önemlidir. Bunun için de eleştirel ve analitik bir tavır takınarak objektif ve tutarlı olmaya gayret etmek, ilmin etiği açısından temel hedef olarak görülmelidir.

⁷¹ Bakara, 2/159; Âl-i İmran, 3/164; Nalh, 16/43; İsrâ, 17/93; Kehf, 18/110; Enbiya, 21/7, 107; Furkan, 25/7; Ahzab, 33/21, 40; Fussilet, 41/6.

⁷² En'am, 6/7; Yunus, 10/96-97; Ra'd, 13/31; Hicr, 15/14-15; İsrâ, 17/59; Enbiya, 21/5-6; Şuara, 26/198-199; Ankebut, 29/50-51.

KAYNAKLAR

- Ahmet Güner, *Büveyhîler'in Şii-Sünnî Siyaseti*, Tıbyan Yayıncılık, İzmir, 1999.
- Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, İSAM Yayınları, 3. Basım, İstanbul, 2013.
- Ebu Cafer el-Küleynî, *Usûl-i Kâfi*, nşr. Cevad Mustafavî, İntişara-i İlmîyye-i İslâmî, C. I, Tahrân, tsz.
- Ebu'l-Fadl İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, thk. Abdi Ali Menaha, Daru'l-Kütübî'l-İlmîyye, C. II, Beyrut, 1993.
- Ebu'l-Hüseyn el-Hayyat, *Kitabu'l-İntisar ve'r-Reddû âlâ ibni'r-Ravendî el-Mülhid*, nşr. Muhammed Hicazî, Kahire, 1988.
- Ebu'l-Kasım Carullah ez-Zemahşerî, *el-Keşşaf an Hakaiki't-Tenzil ve Uyuni'l-Ekavil*, Daru'l-Mushaf, C. IV, Kahire, tsz.
- Feyz el-Kaşanî, *el-Usulü'l-Asliyye*, Daru lhyau'l-Ehya, Kum, 1991.
- Hatib el-Bağdâdî, *Tarihu Bağdat ev Medinetü's-Selam*, nşr. Mustafa Abdulkadir Ata, C. III, Beyrut, 1998.
- İbn Abdilberr, *Camî'u Beyani'l-İlim ve Fadlihi*, tah. Ebi'l-Eşbal, Daru'l-İbni'l-Cevzî, C. II, Riyad, 1994.
- İbn Bâbevehy el-Kummî, *Risaletü'l-İtkadatü'l-İmamiyye*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1978.
- *Men la Yahduruhu'l-Fakih*, nşr. Seyyid Hasan Horsan, C. I, Beyrut, 1981.
- İbn Manzûr, (nşr. Abdullâh Ali El-Kebir, Muhammed Ahmed Hasebullah, Haşim Muhammed Şazili), *Lisânu'l Arab*, Kahire tsz.

- İbnü'l-Muallim, *Ademu Sehvi'n-Nebi*, nşr. Mehdî Necef, Daru'l-Müfid, Beyrut, 1993.
- *Evailü'l-Makalât fi'l-Mezahibi'l-Muhtarât*, nşr. İbrahim el-Ensari, C. IV, Beyrut, 1993.
- *el-İrşâd*, nşr. Mehdî Necef, İntişarât-ı En-sariyyin, Beyrut, 1979.
- *Tashihu İtikadati'l-İmamiyye*, nşr. Hüseyin Dergahî, Daru'l-Müfid, Beyrut, 1993
- İbn Nedim, *el-Fihrist*, nşr. İbrahim Ramazadan, Beyrut, 1994.
- Mazlum Uyar, *İmamiyye Şiası'nda Düşünce Ekolleri –Ahbarilik-*, Ayışığı kitapları Kitabevi, İstanbul, 2000.
- Metin Yurdağur, *“Ahbâriyye”*, TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA), C. I, İstanbul, 1988.
- Mustafa Öz, *“Usûliyye”*, TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA), C. XXXII, İstanbul, 2012.
- *“İbn Bâbeveyh Şeyh Sadûk”*, TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA), C. XIX, İstanbul, 1999.
- *“Küleyn”*, TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA), C. XXVI, Ankara, 2002.
- Muhammed Emin el-Esterabadî, *el-Fevaidü'l-Medeniyye*, Tahran, 1903.
- Ragıb el-İsfehânî, *el-Müfredat fi Garibi'l-Kur'an*, thk. Safvan Adnan Davudî, Daru'l-Kalem, Beyrut, 1992.
- Seyyid Şerif el-Cürcanî, *Kitabu't-Ta'rifat*, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1985.
- Waheed Akhtar, *Early Shi'ite Imâmiyyah Thinkers*, Ashish Yayınevi, New Delhi, 1988.