

Mu'tezile'de Peygamberlerin Masumiyeti Teorisi

The Theory of the Innocence of Prophets in the Mu'tazilah School of Theology

Bayram ÇINAR

Dr. Öğretim Üyesi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelam ve İtikadi İslam Mezhepleri
Asst. Prof., Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Kalam and
Islamic Sects
Nevşehir, Türkiye
kocacinarby@gmail.com
orcid.org/0000-0002-4886-7610

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 27.03.2022
Kabul Tarihi / Accepted : 22.05.2022
Yayın Tarihi / Published : 15.06.2022
Yayın Sezonu / Pub Date Season : Haziran / June
Cilt / Volume: 9 • Sayı / Issue: 1 • Sayfa / Pages: 137-167

Atıf / Cite as

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

Doi: 10.33460/beuifd.1093730

İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.
This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Yayın Hakkı / Copyright®

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi tarafından yayınlanmıştır. Tüm hakları saklıdır.
Published by Zonguldak Bulent Ecevit University, Faculty of Theology, Zonguldak, Turkey. All rights reserved.

Öz: Mu'tezile açısından ismet, kulluk teorisinin bir parçasıdır. Buna göre; Allah kullarını sorumluluk üstlenebilecek her türlü donanıyla teçhiz eder. Bu donanımların gereği olarak da onlara sorumluluk yükler. Donanımı eksik olanın ise bu ekolde sorumluluğunun olmadığı varsayılır. Peygamberlik, vahiy temelli epistemik donanımın bir bileşenidir. İslam teolojik geleneğinde bazı ekoller tarafından Allah'ı bilmenin aklen vacip olduğu varsayılabilir, dini teklifin bir bütün olarak ancak vahiy ile tamamlanacağı, temel bir ilke olarak kabul edilmiştir. Vahye konu olan mesajı muhataplara ulaştıran birey olarak peygamber, aynı zamanda dinin öngördüğü model öğreticidir. İnsana ulaştırılan mesajın Allah'a ait olduğu konusundaki tereddütler mucize üzerinden giderilmiş olsa bile, Allah'tan gelen bu mesajın doğru biçiminin sergilendiği, tahrif edilmediği konusunda da insan güven içinde olmak istemiştir. Peygamberin ismeti, dinin peygambere itaat etmeyi emreden ayetleri ile dinî öğretinin sıhhati konusunda tereddüt içinde bulunan insanların

giderilmeyi bekleyen şüphelerinin kesişim noktasıdır. Mu'tezile ismet teorisi bağlamında peygambere itaati anlamlı kılma gayesine ek olarak, dinin doğru biçiminin korunduğunu da eş zamanlı olarak ortaya koyma çabası güder.

Anahtar Kelimeler: Kalam, Peygamberlik, İsmet, Mu'tezile, Masumiyet

Abstract: According to the Mu'tazilah, ismah is a part of the theory of obedience. Human being is created in consciousness of taking responsibility. He is capable of taking responsibility on his/her action. If the person is not suited to do particular job, to the Mu'tazilah, he/she is not obligated to take a responsibility.

Prophecy is a component of revelation-based epistemic equipment. To some theological school, human beings naturally know God, and yet it is a basic principle of Islamic tradition that religion could only be completed through revelation. The Prophet who is liable to convey the revelation is believed to be a role model. While believed to the presence of a divine revelation, the matter of the message is not being corrupted and falsified needs to be proven. The theory of the ismah of the prophets is linked to both the verses commending obedience to the prophet and doubts of people about the authenticity of the revelation. The Mu'tazilah aims to explain the importance of the obedience to the prophets through the ismah and presents the fact of revelations is preserved as it was revealed to the prophets.

Keywords: Kalam, Prophet, İsmah, Mu'tazila, Infallible

Giriş

Bu çalışma İslam geleneğinde Peygamberlerin niteliklerinden kabul edilen "masumiyet"i, Mu'tezile ekolü bağlamında ele almayı amaçlar. Dolayısıyla bu çalışmada peygamberlerin sıfatlarından olan "ismet" inancının Mu'tezilî yorumu ele alınacaktır. Çalışmada sadece Mu'tezilî ekolün peygamberlerin masumiyetine ilişkin görüşlerine yer verilecek, diğer ekoller ile kıyaslamalardan mümkün olduğu oranda kaçınılacaktır.

Kur'an'da peygamberlerin niteliklerine yeri geldikçe değinildiği halde onların günah işlemediklerine ilişkin bir değerlendirmeye yer verilmez. Aksine peygamberlerin Kur'an'a yansıyan yaşam öykülerine ilişkin kıssa ve sunumlarda, onların çeşitli hatalarına yer verilir. Hata eden ve tevbe eden peygamber portresi bu yönüyle Kur'an öğretisi açısından daha tanıdık bir değerlendirmedir. Dolayısıyla İslam teolojisinde kelamcılar nezdinde söz konusu edilen, "ismetu'l- enbiyâ" öğretisinin; kökenlerini sadece dini metinlerden aldığı tartışmalıdır.¹ Öte yandan öğretinin güçlü bir biçimde dini kaynaklardan beslendiği ise yadsınamaz. Bu yüzden peygamberin masumiyeti öğretisinin bir iddia ve varsayım olarak sadece dinî değil, aklî bir kökene dayandırılması daha makul görünüyör. Bu durumda,

1 Mustafa Akçay, "Kalam Literatüründe Peygamber Zelleleri", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/24 (2011), 1-33.

İslam geleneğinde kelimelerin üzerinde uzlaşılacak bu inancın çerçevesinin çizilmesi icap eder. Zira Kur'an'da aksi iddiayı ispatlamaya imkân veren verilerin sunulmasına karşın, teolojik bir algı olarak peygamberin masumiyeti yönündeki kabul, üzerinde düşünülmesi gereken bir konu niteliği kazanır. Kur'an'da peygamberler hakkında sunulan perspektife uyduğu tartışmalı olan bu teolojik algının, sorunlu olduğu varsayılabilir. Fakat metinlere yansıdığı biçimiyle, bu teolojik algıya kelamcılar nezdinde neden ihtiyaç duyulduğunun ise izah edilmesi icap eder.

Bu bağlamda söylenmesi icap eden ilk şey Mu'tezile'ye göre "ismet" in sadece peygamberlerde bulunması zorunlu; dolayısıyla peygamberlere özgü bir sıfat olduğudur.² Bu ekole göre peygamber dışındaki insanların masum olduğu ise düşünülmez. Buna göre çalışmamızda temelde cevabı aranan soru; kelamcılar peygamberlerin masum olması gerektiğine ilişkin bir kanaate neden ihtiyaç duymuşlardır? şeklindedir. Peygamberin masum olmadığı varsayımı onlar için neden teolojik bir sorun olmuştur? Peygamberin masum olması gerektiği yönündeki kabulün teolojik nedeni nedir? Ne olmuştur da Müslüman geleneğinde peygamberin masum olduğunu varsaymak gerekmiştir?... Tüm bu soruların cevabı peygamberlerin günah işleyen bir birey olarak kabul edilmesi durumunda doğacak teolojik kaosu ortaya konulması ile çözüme kavuşacaktır. Bu teolojik yorum ile peygamberin masum olmasının ifade ettiği anlam daha net bir analize kavuşacaktır.³ Zira Kur'an'ın sunduğu peygamber perspektifi ile teolojik metinlerin sunumları arasındaki algı farkı bu yorumla birlikte ortadan kalkacak ve "Kur'an'a rağmen" iması uyandıran farklılık giderilmiş olacaktır.

Peygamberlerin hatalarını konu edinen ayet gruplarının müfessirler ve Kur'an yorumcusu âlimler tarafından daha özenli bir yoruma tabi tutulduğu görülür. Zira onlar, bir biçimde hata iması uyandıran peygamber edimlerini yorum ve tevillerle basit, sıradan eylemler olarak göstermeye çabalarlar. Kur'an yorumcularının bu özenli yorumlarının mı peygamberin masum oluşu ilkesini ortaya çıkarıp beslediği, yoksa söz konusu ilkenin mi bu özenli yorumları sonuç verdiğini söylemek hiç de kolay değildir. Fakat peygamberin masum olduğu kabulünün Hz. Peygamber döneminde var olduğunu söylemek de kolay ispatlanabilir bir tez değildir. Bununla bağlantılı olarak; ismetu'l-enbiya öğretisine ilişkin ilk tartışmaların ne zaman ve nerede yapıldığı ise İslam kültür tarihinde net bir biçimde tespit edilmiş değildir. Bu bilinmezler kümesinin oluşturduğu zemin, konuya ilişkin sis perdesinin aralanmasını da zorlaştırmaktadır.

2 Kâdî Abdulcebbar, el-Hâmedânî. *Şerhu'l-usul'l-hamse* thk. Abdülkerim Osman. (Kahire: Mektebetü Vahbe, 1996), 780.

3 Akçay, "Kelam Literatüründe Peygamber Zelleleri", 1-33.

İslam kelimelerinden akılcı yorumu temsil eden Mu'tezile, diğer tüm kelime ekolleri gibi yoğun bir biçimde ismetü'l-enbiya konusuna ilgi duymuş ve konu onlar nezdinde de tartışılmıştır.⁴

Nitel bir araştırma özelliği taşıyan makalemiz; ismet sıfatına ilişkin Mu'tezili teoriyi ortaya koymaya dönüktür. Bu münasebetle Kur'an'da peygamberlere ilişkin sunumlar ile Mu'tezile'nin konuya ilişkin ayetleri yorumlama biçimlerine çalışmada bu yüzden yer verilmiştir. Fakat masumiyet alt başlıklara indirilerek, çalışmamızda her peygamber için ayrı ayrı bir değerlendirme yapılmamıştır. Öte yandan çalışmamız sınırları içerisinde ismet sıfatı ile bağlantılı değerlendirilen hatalar analitik olarak tek tek incelenmemiş, hatanın felsefi arka planı bağlamında, soyutlamalara gidilerek, bir bütün olarak çalışmamızın kendi dokusu içinde yer almıştır. Zira tekil örnekleri ismet bağlamında tartışmak, bize göre bir makale sınırları içerisinde mümkün değildir.

Konuya ilişkin yerli ve yabancı çok sayıda çalışma yapılmıştır. Bu çalışmaların bazıları belirli alimlerin konuya ilişkin görüşlerini sunan spesifik örnekler üzerine yoğunlaşmış,⁵ bazıları ise genel bir perspektif olarak peygamberlerin masum oluşuna ilişkin değerlendirmeler şeklinde olmuştur. Bu çalışmalardan diğer bazıları ise Kur'an'ın çizdiği perspektife karşın, kelimelerde ikame edilen bu ilkenin doğrudan teolojik sorunlara yoğunlaşmıştır.⁶ Söz konusu çalışmaların bir bölümü ise ekollerin konuya yaklaşımlarını ele alır. Bizim çalışmamız da bu grupta yer alır.

Konuya ilişkin modern dönem akademik çalışmaların meseleye ilişkin genel bir çerçeve çizmek yerine bir teolojik kuram olarak ismet ilkesinin, incelenen ekollerin teolojik perspektifindeki dayanaklarını gösterme hedefine yoğunlaşmaktadır. Veysi Ünverdi'nin *Mu'tezile'de Peygamberlerin İsmeti* adlı çalışması bu nitelikte bir çalışmadır.⁷ Konusu itibarıyla bizim çalışmamızla daha çok benzeşen çalışma da budur. Bu yüzden Ünverdi'nin çalışması varken, bu çalışmaya neden ihtiyaç duyulduğunu, izah etmek ve bu çalışmaya rağmen bizim çalışmamızın alana ne gibi katkılar sunacağını ortaya koymak icap eder.

Öncelikle Ünverdi'nin çalışması, Mu'tezile'nin temel söylemleri ile ismet kuramının ilişkisi temelinde kurgulanmıştır. Söz konusu çalışma, ismet sıfatının Mu'tezilî söylemde tartışılmasına imkân tanıyan temel algılara odaklanmışken,

4 Mahmut Çınar, "Peygamberi Diğer İnsanlardan Ayıran Üç Özellik: Vahiy, Mucize ve İsmet", *Din Eğitimi Araştırma Dergisi* 21 (2011), 95-127.

5 Valmire Batatına Krasınqi, "Zemahşeri", *Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi* 4/3 (2020), 419-457; Ahmet Özdemir, "Fahreddin Râzi'de Peygamberlerin İsmeti Meselesi.", *Electronic Turkish Studies* 13/9 (2018), 195-222.

6 Bayram Ayhan, *Kur'an-ı Kerim'e Göre Peygamberlerin İsmeti* (İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008); Ömer Faruk Demireşik, *İtab Ayetleri Işığında Hz. Peygamber'in Dindeki Yeri ve İsmeti* (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003); Barış Şahin, *Tefsir İleratürü çerçevesinde peygamberlerin İsmeti-Dâil, Vizir Kelimeleri ve Na'ce meselesi bağlamında* (Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017).

7 Veysi Ünverdi, "Mu'tezile'de Peygamberlerin İsmeti", *Dinbilimleri Dergisi* 15/1 (2015), 71-111.

bizim çalışmamız ismet sıfatının tartışılmasına duyulan ihtiyacın kökenine ve bu tartışmanın Mu'tezile örneğinde sürdürülme şekline odaklanır.

Bizim çalışmamızda Mu'tezile, ismet kuramının uygulandığı model bir yapı ve bir örneklem iken; Ünverdi'nin çalışmasında ismet, bu ekolün tartıştığı teolojik konulardan sadece biridir. Onun çalışmasında merkezi kavram Mu'tezile iken, bizim çalışmamızda araştırmanın merkezi ögesi peygamberin masumiyetidir. İki çalışmanın merkezi kavramlarının farklı olması, çalışmaların temel iddialarını farklılaştırdığı gibi, ulaşılan sonuçların da farklılaşmasına kaynaklık etmiştir.

1. İslam Kelamında Peygamberlerin Masum Olduğu Varsayımının Teolojik Temelleri

Nübüvvet, İslam inancının üç temel esası olan usûl-i selâse'nin bir parçasıdır. Peygamberlik, din kurumunun hem muhatabı olan insan ile hem de sahibu'd-din olan Allah ile kurduğu ilişkinin çıkış noktasıdır. Bu yönüyle peygamberlik, adeta bir ara form olarak hem "beşeri" hem "ilahi" nitelikleri kısmen olsa bile kendinde bulunduran bir yapı olmuştur. Beşere model olması için Allah'ın insanlardan seçtiği peygamberi⁸ teyid etme sürecinin bir gereği olarak masum kabul edilmiştir. Peygamberin, mucizeler ile donatılarak, onun ilahi evrenin bir temsilcisi olduğu ve oradan destek gördüğü; dolayısıyla tanrısal bir sorumluluğa memur olduğu ima edilir.⁹ Zira peygamber mucize gibi kendisine nispet edilen fiilleri ile beşeri sınırları aşar. Oysa o bir beşer olduğu için aklın, o halde ilahi kanaldan desteklenmektedir, çıkarımı yapmasına imkân verir.

Kur'an'ın sunduğu perspektifte peygamberin günahsız olduğuna ilişkin metinler bulmak bir yana, peygamberlerin hatalarını (zelle) konu edinen ve onların tövbelerine yer veren ayetlere de Kur'an'da yer verilmiş,¹⁰ bu bağlamda hata eden, uyarılan, hatasından tövbe eden bir peygamber profili ortaya konulmuştur. Kur'an'ın sunduğu bu peygamber profilinde masumiyet inancına ilişkin metinlere rastlandığını söylemek ise olası değildir.¹¹

Kur'an, peygamberlerin farklı özelliklerine yer verir; fakat onlar arasında ismet sıfatına rastlanmaz. Bu durumda İslam kelam geleneğinde peygamberin masumiyeti etrafında oluşturulan literatüre kaynak tespit etmek gerekecektir.¹² Buna göre Kur'an'a dayandığı şüpheli olan, dolayısıyla sem'î bir kaynağa dayanmayan peygamberlerin masumiyeti algısının teolojik kaynağının akli bir gereklilik olduğu varsayılabilir.

8 el-İsrâ, 17/95.

9 Kâdî Abdulcabbâr, el-Hâmedâni. *el-Muğni*, thk. Mustafa Hilmi, Ebu'l-Vefâ el-Gânimi. (Kahire: Mektebetü'n-Nahdâ, 1962), 15/286

10 el-A'raf 7/22, 23; el-Kasas 28/15; Fetih, 48/1-3; Kalem, 68/48.

11 Akçay, "Kelam Literatüründe Peygamber Zelleleri", 1-33.

12 Mustafa Şen, "İsmet Sıfatının Kur'an Yorumuna Etkisi (Hz. Dâvûd Örneği)", *Ekev Akademi Dergisi* 77 (2019.), 297-322.

Kelamcılar nezdinde peygamberlerin ismet sıfatına ilişkin böyle bir kabulün kaynağı, Allah'ın elçiliğini yapacak olan kişilerin belli davranışları yapmalarının sebep olacağı akli ve ahlaki problemleri bertaraf etmek olabilir görünüyor.¹³

Peygamberin dindeki anahtar konumu sebebiyle, muhtemelen dinin sıhhati-ne kaynak arayışında bu teolojik varsayım literatüre girmiştir. Bu ilkenin ne zaman ve kim tarafından ilk kez tartışıldığı bilinmemekle birlikte, bu çalışma bağlamında bizim de böyle bir veriyi ortaya koymamız mümkün olmamıştır. Fakat konuya ilişkin en erken metinlere uzanan bir kronolojik çalışmanın ilginç sonuçlar ortaya çıkaracağı muhakkaktır.

Peki, ama kelamcılar nezdinde ismet sıfatını peygamber için gerekli kılan, peygamberlerin üstlendiği varsayılan bu sorumluluk nedir? Bu soruya verilecek cevap; peygamberlerin masum olduğu tezinin neden ortaya çıktığını ve bu meselenin nasıl bu kadar uzun soluklu bir tartışma olmayı başardığına ilişkin ipuçlarını da içinde barındırır.

İnsana, evrendeki varlığının amaçsız olmadığı, insanın varoluş amacına uygun hareket etmek için neyi yapıp nelerden kaçınması gerektiğini hatırlatmak, vahyin ilk muhatabı olarak nübüvvete yüklenen bir sorumluluktur.¹⁴ Bu bağlamda mukadder olan soru; peygamber, insana dine ilişkin sorumluluğunu iletirken, kendi istek ve arzularını da din denilen bu kuruma dâhil edebilir mi? Bu sorunun cevabı evet ise dinin sıhhati tartışmalıdır. Hayır ise peygamberin kendi heves ve isteklerini dine dâhil etmesi dini terminoloji içerisinde nasıl engellenmektedir? ...vb. gibi soruların cevabı olarak, peygamberin masumiyeti teorisi, teolojiye dâhil edilmiş görünmektedir.¹⁵ Peygamberlerin dine kendi hevâ ve heveslerini dâhil etmediği varsayımını; dolayısıyla dinin kaynağının Allah olduğunu savunan bu tez, süreç içerisinde masumiyet teorisi şeklinde tebellür etmiş olmalıdır. Çünkü irade sahibi bir insan olarak peygamberin kendi istek ve arzularını dine dâhil etme imkânı olduğu varsayılabilirdiği gibi, davetin muhatabı olarak insan, din olarak sadece tanrının taleplerini yerine getirmek ile sınırlı bir dindarlık arzu etmektedir. Aksi durum, dine yapılmış ekleme ve çıkarmaları işaret eder - ki bu bir bozulma ve başkalaşma ifadesidir- ki insan açısından bu kabul edilemez.

Teolojik olarak masumiyet teorisi, insanın dinin safvetine ilişkin kuşkularını gidermeye dönük bir çabadır. Zira peygamberin dine kendi hevâ ve heveslerini sokmasının imkânının olup olmadığı, var ise bunu yapmasının önünde kurumsal bir engelin olup olmadığı ve engelin ne olduğunu dinin muhatabı olarak insan bilmek ister. İnsanın bu talebi, bir güvenlik arayışı ve emniyette olma istencine

13 Mehmet Emin Günel, "İsmet-i Enbiya İlkesinin Kur'an'a Aykırı Yorumlanması ve Bunun Sebep Olduğu İtikadi Problemler", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 19/2 (2019), 637-659.

14 Hâkim el-Cüşemî, *Risaletü iblis ile'l-ihvânihi menâhis* thk. Hüseyin Muderrisî (Beyrut: Dâru'l-Muntahabî'l-Arabî, 1995), 101, 102.

15 Çınar, "Peygamberi Diğer İnsanlardan Ayıran Üç Özellik: Vahiy, Mucize ve İsmet", 95-127.

karşılık gelir. Muhtemelen ismet sıfatı; peygamberin, Allah'ın iradesine muhalefet etme imkânının olmadığını, muhataplarına deklare etme amacına dönüktür. Ve ismet, insanın dine ilişkin bu kuşkularını gidermeye dönük olarak teolojiye eklenen bir kavramdır.

Diğer yandan peygamber, Allah'ın kulları indindeki hücceti ve delilidir.¹⁶ Zira Kur'an'da kendilerine peygamber gönderilmeyen insanların sorumlu tutulmadıkları ifade edilmiştir.¹⁷ Bu durum, peygambersiz bir dini yapının varsayılamayacağını ifade ettiği gibi, peygamberin dindeki sorumluluğunun varsayılandan daha fazla olduğuna da işaret eder. İşte peygamberin dindeki edimleri itibarıyla masum olduğu anlamı ifade eden ve nübüvvetin niteliklerinden kabul edilen masumiyet ilkesi, insanın bu güvenlik arayışının en temel bileşenlerinden biri olarak, teolojik bir görev üstlenir. Buna göre Allah gönderdiği peygamberi, isyan ve itaatsizliği içeren fiillerden arındırmış ve onu örnek alınabilir bir davranış ölçüğüne dönüştürmüştür. İsmetin teolojik kaynak ve gerekçeleri, insana takip ettiği dinin peygamberi de içine alacak şekilde, başkalarının arzu ve istekleri ile kirlenmediğinin garantisini vermeyi amaçlar.

Buna göre din, Allah'ın insandan taleplerini içeren, O'nun masivasının talep ve arzularına karşı ise korunaklı bir yapı olduğu mesajını verir. Zira insana dinin tanrısal saflığının korunduğunun garanti edilmesi, insanın dini olarak sorumlu tutulmasının en temel bileşenidir. Buna göre, mesaj insana ilahi bir talep olarak iletilir ve kişi buna ikna edilebilirse - ki mucize bu ikna araçları arasındadır - ancak bu durumda insandan söz konusu değerlere göre hareket etmesi beklenebilir.¹⁸ İnsanın kafasındaki şüpheler giderilebildiği ve mesaja inandırılabilirdiği oranda sorumlu tutulduğu için, mesajın inandırıcılığını engelleyen nedenleri de ortadan kaldırmak icap edecektir. İsmet sıfatı, mesaja duyulan güvenin önündeki engellerden en az birini kaldırmaya dönük bir çaba gibi görünüyor. Bu engel bizzat davetçi ve öğretici olarak peygamberin dini doğru ile çelişen davranış ve tutum içerisinde olmadığını/olamayacağını muhataplara garanti edilmesini içerir.¹⁹

İslam teoloji geleneğinde peygamberin günah işlediği, masum olmadığı varsayımı, onun üstlendiği misyonun muhatap kitleler üzerindeki inandırıcılığını azaltacağı düşüncesi ile ihdas edilmiş bir kuram olabilir. Bu teolojik bütünlük ve tutarlılık açısından da oldukça önemlidir. Fakat bu makuliyete rağmen, Kur'an'ın peygamberin masumiyetine ilişkin sunumu ile İslam kelimcilerinin peygamber algıları yine de mutabakat göstermez.

16 Cüşemî, *Risaletu iblis ile'ihvânihi menâhis*, 101.

17 el-İsrâ, 17/15.

18 Mustafa Sinanoğlu, "Kelimcilerin İsmet Anlayışının Kur'an Açısından Değerlendirilmesi", *Dini Araştırmalar* 3/8 (2000), 163-188.

19 Çınar, "Peygamberi Diğer İnsanlardan Ayıran Üç Özellik: Vahiy, Mucize ve İsmet", 95-127.

Öyle görünüyor ki kelimacılar peygamberin masumiyetinin sınırlarının ne olduğunu ismet sıfatı üzerinden belirlemek istemişlerdir.²⁰ Bu yüzden İslam dindarlığında konuya ilişkin alt başlıklarda ihtilaflar olsa bile peygamberin masum olmadığını varsayan bir dindarlık modeline rastlanmaz. Bu yönüyle peygamberin masum olduğu yönündeki kabul, - alt başlıklarda ihtilaflar olsa bile - önemli oranda İslam kelam geleneğinin konuya dair kabul ettiği temel parametrelerden biridir. İsmete temel teşkil eden ve peygamberin masumiyetini ifade eden ilahi korunmanın doğuştan itibaren mi yoksa peygamberlik misyonu ile mi başladığı konusunda ekoller arasında farklı teolojik düşünceler gündeme gelmiştir. Bu ihtilaf konuya ilişkin en temel tartışma alanlarından biridir.

Öte yandan Müslüman gelenekte peygamberin masumiyetine duyulan ilgi, sadece Hz. Peygamberin edimlerinin muhatapları için ne ifade ettiğini sorgulamakla sınırlı değildir.²¹ Yani İslam geleneği nübüvvetin; davetçi, davet edilen, mesaj ilişkisinin işleyişi bağlamında konuyu tartışır. Sadece Hz. Peygamber özelinde konuyu ele almaz. Zira İslam geleneğinin konuya ilişkin genel algısı, Hz. Peygamberin nübüvvet geleneğinin bir parçası olduğu, dolayısıyla ona ilişkin değerlendirmelerin bir bütün olarak nübüvvetle ilişkin genel değerlendirmeye dâhil olduğu şeklindedir. Bu yüzden peygamberin masumiyetinin İslam kelam geleneğinde tartışılma biçimi sadece Hz. Peygamberin masum olduğu tezini savunmaz. Aksine, bir bütün olarak peygamberlerin tümünün masum olduğu kanaatini ispatlamak çabasını ortaya koyar. Bu yönüyle kelimacı algı sadece Hz. Muhammed'in masumiyetini savunan tekil bir algı değil, bir bütün olarak peygamberlerin hepsinin masum olduğunu savunan tümel bir perspektif sunar.²² Dinin safvetinin korunduğuna ilişkin varsayımın bir parçası olarak gündeme gelen peygamberin masumiyeti kuramı, öte yandan bireysel bir sorgulamanın da bileşenidir.²³

Tüm bunlardan farklı olarak İslam geleneğinde peygamberden beklenen asgari şartlardan biri de onun mükellef olacak nitelikleri taşımasıdır. Mükellef olmak onun asıl ve temel vasfıdır. Yani peygamber İslam geleneğinde iradesi elinden alınmış bir robot değildir.²⁴ O da sair mükellefler gibi aldığı mesajın tümüne karşı sorumludur. Peygamberin dine kendi arzu ve isteklerini eklememesi fikri, bu yüzden kulluk teorisi açısından da sorunlu bir algıdır. Bu durum vergi tahsildarının kendisinin de aynı zamanda bir vergi mükellefi olması ile benzerlik gösterir. Vergisini ödemediği zaman, o da cezaya çarptırılır. Bu yönüyle vergi memurunun merkezi yönetim açısından sair vergi mükelleflerinden bir farkı yoktur. Peygamberin dini sorumluluklar karşısındaki durumu da bundan farklı değildir. Zira peygamber öğreticisi ve davetçisi olduğu dinin aynı zamanda ve öncelikle bir

20 Çınar, "Peygamberi Diğer İnsanlardan Ayıran Üç Özellik: Vahiy, Mucize ve İsmet", 95-127.

21 Demireşik, *İtab Ayetleri Işığında Hz. Peygamber'in Dindeki Yeri ve İsmeti*, 96-117.

22 Akçay, "Kelam Literatüründe Peygamber Zelleleri", 1-33.

23 Mustafa Ünverdi, "Hz. Peygamber'in Ayrıcalıklı Yönlerinin Tevarüs Etmesinin İmkânı. (İsmet Sıfatı Örneği)," *Kelam Araştırmaları Dergisi* 13/1 (2015), 373-409.

24 Kâdi Abdulcebbar, *Şerhu'l-usul'l-hamse.*, 780,

mükellefidir. Onun dine dışardan eklemelerde bulunduğu varsayımı, sadece muhataplarının dindarlıklarını riske etmez, bizzat kendi dinarlığını da riske eden bir durumdur. Peygamberlere dönük eleştiri içeren (itab) ayetleri, peygamberin heva ve hevesini dine karıştırma ihtimalini engellendiği yönünde bir kanaat sunar.

Konuya ilişkin bir başka teolojik argüman ise peygamberin dinde kendisine itaat edilmesi gereken bir otorite olarak sunulmasıdır.²⁵ Dini olarak kendisine itaat edilen peygamber hata eden bir birey ise hataları da takipçileri açısından itaate konu edilecektir. Oysa İslam Kelam geleneğinde hataya itaat edilmesinin istenebileceğine teolojik olarak ihtimal verilmediğinden dolayı, peygamberin masum kabul edilmesi, üçüncü şıkkın imkânsızlığına dayanan teolojik bir gereklilik olarak ortaya çıkmıştır, denilebilir. Zira Peygamber ancak hatadan masum kabul edildiği takdirde edimlerinden dolayı örnek alınabilir ve kendisine itaat edilebilir. Öte yandan eğer birey mükellef olabilecek nitelikleri taşıyor ise ancak başka mükelleflere örnek olabilir. Bu iki çelişik durumu uzlaştırmak çabası teolojik olarak peygamberin masumiyeti teorisine kaynaklık etmiş olabilir. Çünkü peygamberin mükellef olduğunun kabulü, onun hür iradeye sahip bir birey olmasını gerektirir. Bu durum ise peygamberin her birey gibi hata edebileceğini varsayar. Öte yandan peygamberin kendisine itaat edilmesi gereken bir otorite olarak sunulması ise onun edimlerini bir bütün olarak dini açıdan doğru eylem olarak kabul etmeyi gerektirir. Bu iki durumun oluşturduğu ikilemin giderilmesi, peygamberin masum oluşu teorisinin temel sorunlarından biridir.

Tüm bunlardan sonra İslam teoloji geleneğinde nübüvvetin imkânı ve gerekliliği onun varsayılan görevinin kapsamı ile yakından ilişkilidir.²⁶ Bu yüzden peygamberin masum olduğu tezi, onun üstlendiği misyonu yerine getirebilmesinin bir ön şartı ve gereğidir.²⁷ Bu gerekliliğin peygamberi korumayı amaçladığını varsayan yorum ve değerlendirmeler de İslam geleneğinde yapılmıştır. Öte yandan peygamberin masumiyetiyle amaçlanan maksadın peygamberi korumak olmayıp, dini korumak olduğu da İslam teolojik geleneğinde dile getirilmiştir. Masumiyetin peygamberi diğer mükelleflerden pozitif olarak ayırdığı ve onlara ayrıcalıklı bir statü sağladığı varsayımına dayalı bu eleştiri, bütün antipatikliğine karşın tamamen yersiz değildir.

Masumiyet teorisi ile yani peygambere sağlanan bu koruma alanıyla, sair insanların din emniyetinin garanti altına alındığı daha belirgin bir biçimde öne çıkmıştır. Buna göre denilebilir ki ilk yaklaşım bardağın boş tarafını ikinci yaklaşım ise dolu tarafını düşüncelerinin merkezine almıştır. Bu yaklaşım farkı ise konuya ilişkin farklı söylemlere kapı aralamıştır. Ortada olan fiili durumda: Ya peygamber mükellef tutulmayacak - ki bu durumda peygamberin mükelleflere model olması

25 en-Nisa 4/13, 14, 69, 80, el-Mâide 5/ 92, el-Enfal 8/ 20, 24, 52.

26 Hâkim el- Cüşemî, 'Uyûni'l-mesâ'il fi'l-'usûl thk. Ramazan Yıldırım. (Kahire: Dâru'l-İhsân, 2018), 157, 158.

27 Cüşemî, *Risaletu iblis ile'l-ihvânihi menâhis*, 102.

sorunlu olacaktır - meleklerden peygamber olmamasının nedenlerine benzer bir sorunun baş göstermesi kaçınılmaz olacaktır.²⁸ Ya da peygamber masum olmayacak ve dine peygamberin hevesi ve şahsi arzularının dâhil olup olmadığı sürekli bir şüphe olarak inanan açısından varlığını koruyacaktır. Bu durumda istenmeyen iki durum çatışmasında daha az zararlı olan tercih edilmiş olarak, insana şüpheden arınmış bir konfor alanı bırakılmıştır. Zira peygamber masum değilse dinin sıhhatinden asla emin olunamayacaktır. Zira peygamberin masum olmadığı tezi, insanların davete ulaşmalarında engelleyici ve güven sarsıcı bir görev de üstlenecektir. Fakat peygamberin masum olduğu varsayıldığında, söz konusu güven zedeleyici unsur, dinin insanlara ulaşmasının önünde bir bariyer olmaktan çıkacaktır. Bunların bir sonucu olarak oluşacak tabloda; özelde Hz. Peygamber'in genelde ise peygamberlik kurumunun doğru anlaşılmasının bir parçası olan ismetu'l-enbiyâ, dini algılayış ve yaşayış biçimimiz ile yakın ilişkilidir. Bu yüzden peygambere nispet edilen masumiyetin içlem ve kaplamasının doğru tespit edilmesi, dini algılarımız açısından önemli olacaktır.

2. Mu'tezile'nin İsmet Sifatına İlişkin Teolojik Gerekçeleri

Mu'tezile, peygamber olacak şahsın bazı niteliklere sahip olması gerektiğini varsayar. Mu'tezile'nin, bu konuya ilişkin varsayımları peygamberliğin üstlendiği görevin dinin sıhhati ile ilişkili olduğu kabulüne dayanır. Zira insan din denilen kurumu peygamberin sunumu üzerinden tanır. Dine duyduğu güven ise peygambere duyulan güven ile yakından ilişkilidir. Onlar bu yüzden güven sarsıcı niteliklerin peygamberde olmaması gerektiğini, güven telkin eden niteliklerin ise peygamberde olması gerektiğini düşünürler. Masumiyet bu ekol nezdinde güven telkin edici niteliklerden kabul edilmiştir. Onların peygambere nispet ettikleri bu sıfat, mesajın sıhhatli alındığına ilişkin mükelleflerde güven uyandırmak amacı taşır. Buna göre, gelen mesajın sıhhatinin muhafaza edildiği, onun tebdil ve tahriften korunduğu, muhataplara göstermek amacına dönüktür.

Peygamberlerin, dinî mesajın muhataplara ulaşmasında taşıyıcı görevi üstlenmesi sebebiyle, Mu'tezile mesajın muhataba iletilmesinde, peygamberin fiziksel ve psikolojik bir engelinin olmaması gerektiğini öngören bir tavır sergilemiştir. Peygamberin masumiyetini ifade eden ismet teorisi, bu yönüyle Mu'tezilî varsayımına göre hem peygamber nezdinde muhataplara yanlış mesaj ulaştırılmadığını ifade etmek anlamı taşır; hem de peygamberin şahsının davetin iletilmesinde engelleyici bir faktör olmadığını ifade eder.

Mu'tezilî varsayımına göre peygamberlerin edimleri ve sözleri dinin bir parçası olarak görüldüğünden, masumiyet ilkesinin, bu mesajın anlamlandırılmasında ne denli önemli bir görev üstlendiği görülecektir. Çünkü bu ekole göre peygamber sadece bir mesaj aktarıcısı değil aynı zamanda mesajın ne anlam ifade ettiğini

28 Necati Şahin, *Peygamberlik ve İsmet sıfatı* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 59.

açıklayan öğretmen ve bu mesajın içerdiği manaların yaşama nasıl aktarılacağını gösteren dinin onayladığı yegâne modeldir. Bu yüzden olmalı ki Mu'tezilî ekolde peygambere itaat, Allah'a itaatin ölçüğü ve ifadesi olarak kabul edilmiştir. İnsan peygambere itaat ederek, mesajı gönderene (Allah), bu mesajı aktarmak ve uygulamakla memur kıldığı insan üzerinden itaat etmiş olmaktadır. Bu durumda; Allah'a itaatin nasıl olması gerektiğini insana göstermek için kurgulanmış bu memurluğun (peygamberlik), temsilcisi olduğu, dolayısıyla temsil ettiği otoriteye (Allah) itaat etmemesi ya da bu itaatten feragat etmesi anlamı taşıyan peygamberin günah işlemesi ihtimalini olası görmemişlerdir. Bu yüzden peygamberin masumiyetini ifade eden ismet, Allah'a itaatin bir parçası olarak, Mu'tezilî metinlere yansımıştır.

Söz konusu ekolün bir başka varsayımına göre ise; peygamberin günah işlediği varsayıldığında, günahı ve hatası konusunda peygambere itaat eden de Allah'a itaat ettiğini zannedecektir. Bu yüzden peygamberin, Allah'a kısmen ya da tamamen itaatsizlik ettiği anlamı ifade eden günah fiilini işleyemeyeceği, bu durumun peygamberin üstlendiği misyon ile oluşturduğu tenakuz sebebiyle Mu'tezile kelamcıları nezdinde mümkün görülmemiştir.²⁹ Bu konuda söylem geliştiren farklı âlim grupları, bu teorik varsayımına ek olarak, Kur'an vahyine konu olan peygamber kıssalarını da bu mesele bağlamında yorumlamak durumunda kalmışlardır. Görüldüğü kadarıyla konuya ilişkin olarak Mu'tezilî ekol açısından daha büyük zorluk, ismete ilişkin temel büyük cümleleri söylemek değil, Kur'an'ın aktardığı peygamber kıssalarını konu ile bağlantılı yorumlamak olmuştur. Bu zorluk, detaylara ilişkin ekoller arasındaki ihtilafların önemli nedenlerinden biridir.

Mu'tezile salah-aslah'a riayetin Allah açısından vacip olduğu ilkesine dayanarak, peygamberlerin kasten günah işlemesinin aklen imkânsız olduğu görüşünde olmuştur.³⁰ Bununla birlikte Mu'tezile, ismetin Allah'ın peygamberine özgü kıldığı bir lütfü olduğu algısındadır.³¹ Buna göre Mu'tezilî âlimler; Allah'ın ismet sıfatı sahibini, büyük ve küçük günah işlemekten alı koyacağını varsayar.³² Fakat öte yandan Mu'tezile masum olan peygamberin, iradesinin ise hür olduğu varsayımıyla, peygamberin potansiyel olarak ma'siyet işlemeye kudreti olduğunu da kabul eder.³³ Buna göre yanlış yapmaya kudreti olmasına karşın sahip oldukları donanımlar ve hür iradesiyle peygamber, kendisini gûnahtan sakındırır. Zira Mu'tezile'ye göre Allah, peygambere gûnahtan kaçınma hasletleri bahşetmiş, sözü edilen bu hasletler dolayısıyla peygamberini günah işlemekten masum kıl-

29 Akçay, "Kelim Literatüründe Peygamber Zelleleri", 1-33.

30 Ebu'l-Hüseyn Hayyât, *el-İntisar* thk. Nyberg H.S. (Beirut: Evraku'-Şarkiya, 1993), 93, 94; Osman Aydınlı, *İslam Düşüncesinde Akılleşme Süreci "Mutezilenin Oluşumu ve Ebu'l-Huzeyl' Allaf"*. (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001), 204.

31 Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-usuli'l-hamse*, 780.

32 Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-usuli'l-hamse*, 573.

33 Bu varsayım peygamberin teklife muhatap olduğu ve mükellefe ait temel niteliklere de sahip olduğu anlamı taşır. Buna göre mükellef olma şartları taşımayan, peygamber olamayacağı da varsayılmış olmaktadır.

mıştır.³⁴ Fiil açısından kudret ve irade geriliminde peygamberin masumiyeti, bu ekolün teolojik algısında varsayılabilmiştir.³⁵ Buna göre Mu'tezile ekolünde fiilin insan sorumluluğuyla ilişkili yönü iradeye yüklenmiştir.

Mu'tezile peygamberin ismetinin; peygamber olacak kişinin teklif çağı olan temyiziyle birlikte başladığını ve onun bu dönemde ilahi koruma altına alındığını varsayar.³⁶ Mu'tezili alimler, peygamber olacak şahsın nübüvvetten önce kişiliğini lekeleyecek fiillerde bulunması durumunun, kişinin ilerde üstleneceği tebliğe, insanların mesafeli durmasına sebep olacağını belirtirler. Bu durumun insanların peygamberlerin davetine icabet etmelerini olumsuz etkileyeceğini düşünür.³⁷ Çünkü bu ekole göre peygamber göndermekteki amaç, kula fayda sağlamaktır.³⁸ Peygamber olacak kişide kötü hasletlerin bulunması ihtimali, muhatabın davetten istifadesine engel olacağı varsayıldığı için de peygamber olacak kişide temyiz çağından itibaren rezilet ifade eden kötü hasletin bulunabileceğine teolojik olarak ihtimal vermezler. Bu yüzden de onlar nezdinde Allah'ın, kullarının maslahatını korumak üzere peygamberi günah işlemekten koruduğu kabul edilir.³⁹ Öte yandan bu ekol sair kulların faydasına olsa bile peygamberlik makamının peygamberin aleyhine olmasını da dinin ruhuna uygun bulmazlar. Mu'tezile adına Kâdî Abdulcebbar, kulların menfaati için peygambere meşakkat yüklemenin de Allah açısından caiz olmadığını varsayarak, peygamberliğin sair kullar açısından lütuf olduğunu varsaydığı gibi davet sorumluluğunu üstlenen peygamber açısından da bunun lütuf olması gerektiğini söyler.⁴⁰ Mu'tezile'ye göre, görevi konusunda Allah'ın davetçiye ilişkin söz konusu lütfunun ise ismet sıfatı ekseninde gerçekleştiği düşünülmüştür.⁴¹ Dolayısıyla Mu'tezile'ye göre peygamberlik, hem kendilerine davetçi gönderilenler için, hem de davetçi açısından lütuftur.⁴² Böylece Mu'tezilî doktrinde, peygambere ismet sıfatı verilerek, peygamber ile birlikte davete muhatap olan kulun maslahatının da eş zamanlı korunduğu düşünülmüşdür denilebilir.⁴³

34 Kâdî Abdulcebbar, bu korumayı mânet kavramını izah ederken yorumlar görünür. bk. Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-usulî'l-hamse*, 779.

35 Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-usulî'l-hamse*, 573.

36 Kâdî Abdulcebbar'ın ifadelerinden doğuşuyla birlikte bu korumanın başladığı söylenebilir. Fakat buluş İslam inancında teklif açısından bir başlangıç noktası olarak görüldüğü ve kişinin ergenlik öncesi fiillerinin ma'siyet –itaat bağlamında ele alınmadığı için, söylemdeki maksadın ergenlik olduğu tarafımızca varsayılmıştır.

37 Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni*, 15/304-305.

38 Hulusi Arslan, "Yaratma Ve Gâyeliklik Bağlamında Mutezilenin Fayda Teorisi." 14.2 (2016) *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 14/2 (2016), 343-360; Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-usulî'l-hamse*, 573.

39 Robert Brunschvig, "Mutezile ve Aslah çev. Hulusi Arslan", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 2/4 (2002), 235-249; Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-usulî'l-hamse*, 573.

40 Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-usulî'l-hamse*, 573.

41 Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-usulî'l-hamse*, 573.

42 Peygamberliğin lütuf olduğu konusunda Berâhime dışında herkesin ortak kanaati paylaştığı ifade edilir. bk. Rüknüddin Mahmûd b. Muhammed el-Harezmi İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbu'l-fâik fi usûlî'd-dîn* nşr. Wilferd Madelung-Martin McDermont. (Tahran: Iranian Institute of Philosophy – Institute of Islamic Studies, Free University of Berlin, 1386), 298.

43 Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-usulî'l-hamse*, 573.

Mu'tezile ekolü içerisinde peygamber, temelde din öğreticisi olarak görüldüğü için onun mesaja engel teşkil edecek tavır ve davranışlarda bulunamayacağı, dolayısıyla muhatapta nefret uyandıran davranışların peygamberde olması mümkün ve muhtemel görülmez. Fakat nefreti gerektirmeyen, ama sevabın azalmasına neden olan küçük günahlar (sağâir) ise peygamberler için bu ekol nezdinde mümkün görülmüştür. Zira bu tarz "günahlarda" peygamberlerin görevine engel olan bir durum olmadığı, temel bir yaklaşım olarak Mu'tezilî ekolde genel bir söylem olarak kabul edilmiştir.⁴⁴

3. Mu'tezile'nin İsmet Sıfatı Eksenindeki Görüşleri

Peygamberlik, bir dini kurum olarak teklif kuramıyla yakından ilişkilidir. Buna göre teklifin sahibi olan Allah, insanı biyolojik, psikolojik, epistemik vb. potansiyellerle yaratır. Sonra da bu donanımları besleyecek verilerle onu donatarak, kulluk sorumluluğu üstleneceği düzeyde insanı olgunlaştırır.

Bu yönüyle vahiy ve peygamberlik kulluğun insan tarafından anlaşılıp hayata geçirilmesini temsil eder. Dinin amacının bir gereği olarak, muhataplarının anlayacağı açıklıkta vahyi insanlara ulaştıran peygamberin, mesajın anlaşılıp yorumlanmasında engel teşkil etmeyecek bir kimlikte olması beklenmektedir. Mesajı ileten peygamberin biyolojik, psikolojik ve fiziksel arızalardan arınması beklenebileceği gibi, muhataplarında güven sorunu oluşturacak arızaları taşımaları da beklenemez. Bu, mesajın sahibi olan Allah'ın; mesajın dolayısıyla dinin güvenliğini temin etmeye dönük bir önlemdir. İsmet sıfatı, peygamberin kendisine mesaj ilettiği muhatabında güven uyandırması, var olan güveni zedelememesi için alınmış bir önlem niteliği taşır. Bu önlem ile temelde korunmak istenen dindir. Peygambere bu ilkenin sağladığı fayda ise dolaylı ve ikincil bir öneme sahiptir.

Bu anlayışın bir gereği olarak Mu'tezile, peygamberin üstlendiği sorumluluk sebebiyle insanlar nezdinde örnek olduğunu varsayar. Allah tarafından insanlara öğretici olarak tayin edilen peygamberin nübüvvet için gereken hasletlerle donatılması ise Mu'tezilî kuramda Allah'a ait bir sorumluluk olarak kabul edilir. Bu yüzden de peygamberin mesajı engelleyen ve muhataplara ulaşmasının önünde mani oluşturacak fiil ve davranışta bulunabileceğinin varsayılmasını, teolojik olarak sorunlu görür. Dinin tebliğcisi ve öğreticisi olarak peygamberin reziletlerden ve yüz kızartıcı davranışlardan uzak olması gerektiği yönündeki kanaatleri sebebiyle peygamberin, mesaja zarar veren, insanların dine inanmalarını zorlaştıran bir tavır içinde olmaları, onların üstlendikleri görevin doğası ile çeliştiğini varsayar ve teolojik olarak onaylamaz. Peygamberin, Allah'ın bildirdiği dine ekleme yapmasını ismet ile bağlantılı olarak mümkün görmeyen Mu'tezile, Allah'ın konuya ilişkin Kur'an'a yansıyan tehdidini ise bu görüşünün temeli olarak sunar.⁴⁵

44 Aslan Çıtır, *Kur'an'da Peygamberlere Isnat Edilen Olayların Masumiyet Açısından Değerlendirilmesi*. (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 34.

45 Ebu'l-Kasım Zemaşşerî, *El-Keşaf*. (Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016), 6/904-906.

Peygamberin günahı gerektirmeyen fakat sevabın azalmasını gerektiren; daha az evlâ olanı tercih etmesi ise Mu'tezilî ekol içerisinde kabul görmüştür. Çünkü sevab azlığının, peygamberin güvenilirliğine zarar veren, sadâkatini zedeleyen ve davetine engel olan bir yönü yoktur.⁴⁶

Kâdî Abdulcebbar (ö. 415/1025); bu durumu sağâir ile yorumlamış olsa bile, sanki bu durum bir günah işleme olgusunu değil de mubah olan iki fiilden evlâ olanı değil, daha az evlâ olanı tercihe şayan görmesinden kaynaklanan bir durumu ifade eder görünüyor. Zira teorik olarak günahın tanım ve tasvirinin, sevabın azlığı üzerinden değil, günahın artması üzerinden izah edilmesi beklenir. Oysa Kâdî'nin ifade ettiği durumda peygamberin daha az faziletli olan ameli seçmesi caizdir denilmek istenmiş görünüyor. Bu anlayışımızı destekleyen yaklaşımını o lütuf ve maslahat kavramına ilişkin değerlendirmesinde yapar.⁴⁷ Fakat yine de onun metinlerinden bu konuda net bir sonuca ulaşmak mümkün görünmüyor.⁴⁸ İbn Râvendî'nin (ö. 301/914 [?]) Mu'tezile'ye itirazı sadedinde Hayyât'ın (ö. 300/913 [?]) aktardığı bir metin, Kâdî'nin yorumunu daha farklı bir bağlamda ele almamıza olanak veren bir başka perspektif sunar.⁴⁹ Söz konusu metinde, İbn Râvendî, peygamberin ibadetleri eda sırasındaki yanılmalarının imkânını tartışmaktadır. Bu durum, Kâdî'nin sözünü ettiği metnin anlamına daha uygun bir bakış açıdır. Zira ibadetin içerisindeki bir yanlışlığın yanlışlık olmak yönüyle, kulluk içerisindeki günahattan farkı yoktur. Fakat ibadet içindeki bir yanlışlık, kişiye günah kazandırmaz, fakat ibadetten doğacak sevabı azaltır ya da yok eder. Kâdî'nin da tam olarak söylediği budur.

İbn Râvendî'ye karşı yaptığı savunmada bir Mu'tezilî âlim olarak Hayyât, peygamberin davetinde dolayısıyla Allah'ın kullarına emir ve yasakları tebliğ etmek hususunda hata yapıp yanılmasını olası görmez. Çünkü ona göre Allah, emir ve yasakları hususunda peygambere uymayı emretmiştir.⁵⁰ Bu yüzden mükellefin söz konusu meselelerde peygambere uyması vaciptir. Şayet peygamberin tebliğe memur olduğu hususlarda hata ettiği varsayılırsa, bu durumda Allah, kendilerinde yanlışlık ortaya çıkacak birine kullarından itaat beklemiş olur ki bu ona göre, Allah için düşünülemez. Zira Hayyât'a göre Allah, emin olmayan birine itaati emretmemiştir. Bu yüzden peygamber, tebliğ ettiği bir konuda yanılmaz, dolayısıyla o tebliğe konu olan meselede kullara aktardıkları hususunda masumdur. Fakat Allah'tan getirmedeği hususlarda [hakkında henüz vahiy ile bildirilmemiş

46 Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-usulî'l-hamse*, 575.

47 Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-usulî'l-hamse*, 779.

48 Konuya ilişkin bir başka yorum ise şöyledir: Mu'tezile peygamberlerin bilerek veya bilmeyerek, büyük ve küçük günahlardan masum olduklarını kabul eder; ancak sevap cihetiyle daha az sevabı olan bir ameli tercih etmekten masum olmadıklarını savunur. Zira onlar efdal olan amelin tercih edilmemesini, nübüvvetin kabulü noktasında, insanlara sıkıntı arz edecek bir durum olarak göremezler. bk. Bayram Maraşlı, *Beğâvî tefsirinde İsmetü'l-Enbiyâ* (Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2019), 13.

49 Hayyât, *el-Intisar*, 93.

50 Nisâ, 4/13, 14, 69, 80; Maide, 5/92; Enfâl, 8/20,24; Nur, 24/52,54; Ahzâb, 33/ 36; Muhammed, 47/33; Teğabûn, 64/12.

konularda] ise ona göre peygamber yanılabilir. Allah da onların bu yanılıklarını [vahiyle] tashih eder. Onların bu küçük sürçmelerini (zelle) ise Allah, tevbeleri halinde bağışlar.⁵¹ Hz. Peygamber'in Bedir Savaşı esirlerine ilişkin muamelesini Hayyât, bu meyanda ele alarak konuya ilişkin yaklaşımını net bir biçimde ortaya koyar.⁵²

Mu'tezile içerisinde bazı âlim gruplarının, nübüvvet öncesi nebi olacak kişinin günah işlemesini mümkün gördükleri, fakat bunu nübüvvet sonrasında imkân dışı gördükleri de aktarılmıştır. Ebu Ali el-Cubbâ'nin(ö. 303/916)bu görüşte olduğu kaydedilmiştir.⁵³

Câhız'dan (ö. 255/869) konuya ilişkin yapılan aktarımda, onun peygamberlerin "günah işlese bile günahlarının bağışlandığını" söylediği seklindedir.⁵⁴ En azından Hayyât'ın *el-İntisâr*'ına yansımış bir metninde İbn Râvendî, ondan bu yönde bir aktarım yapmıştır. Hayyât, Câhız'a nispet edilen bu görüşün, onun Hz. Adem ile sınırlı bir yorumu olduğunu söyleyerek, onun konuya ilişkin genel kanaatinin bu olmadığını söyler. Hayyât bunun lokal bir olay analizi olduğunu söyleyerek Mu'tezilî ekolün genel kanısını Câhız'ın da paylaştığını ima eder.

Hayyât'ın kaydına göre Câhız; "Adem, bağışlanmış küçük günahlar işlemiştir" şeklinde bir değerlendirme yapmıştır. Ondan yapılan bu aktarım, Mu'tezilî ekolde ismet sıfatı bağlamında ikame edilmeye çalışılan; "ismet ile dinin sıhhatinin korunması amaçlanmıştır" tezi, Câhız'ın bu yaklaşımında "peygamberin ikabdan beri olduğu" algısına feda edilmiş görünüyor. Oysa peygamberin masumiyetine Mu'tezile ekolünde yüklenen anlam, peygamberin tebliği konusunda hata etme ihtimalinin olmadığı genel kabulüne dayanır. Bu söylemin temel dayanağı ise dini korumayı Allah'ın kendi uhdesine aldığıdır. Dolayısıyla ismet sıfatıyla asıl amaçlanan peygamberin korunması değil, dinin korunmasıdır.⁵⁵ Fakat dini korumak dolaylı olarak peygamberin korunmasını da garanti etmiş, bunu da ihmal etmemiştir. Zira ismet sıfatıyla temin edilmeye çalışılan, bir bütün olarak insanın dine ilişkin tereddütlerini gidermek ve bu konuda bir şüpheye mahal vermemek-

51 Hayyât, *el-İntisar*, 94.

52 Her ne kadar Hayyât Bedir esirlerine ilişkin yorumu bağlamında peygamberin itaba muhatap olduğundan hareketle, fiilin cezaı gerektirdiğini varsayarak "günahları bağışlanmıştır." Bk. Hayyât, *el-İntisar*, 94.; diyerek konuyu ifadelendirmiş olsa bile, günümüz anlayışında net bir şekilde ayrımı yapılacağı üzere; hakkında emir ve yasağın olmadığı bir konuda; yapılan fiillerin suç kapsamında değerlendirilip cezaı gerektirmesi düşünülme-yeceği için; peygamberin, hakkında vahiy olmayan bir konudaki fiilinin, günah kapsamında ele alınması düşünülemez. Dolayısıyla peygamberin söz konusu fiilden kaynaklanan hukuki bir kabahati olmadığı için bağışlanmasını gerektiren bir durumun varlığından da söz edilemez. Fakat yapılan fiile ilişkin bir kıstas ve sınırlandırma geldiğinde, söz edilen eylemin doğru olmadığı ifade edilerek, yeni davranış normu yanlış olduğu varsayılan davranışa atıf yapılarak ikame edilir. Bu bağlamda ulemanın kendi kültürel ortamlarında bir çerçeve çizmek amacıyla yaptıkları teolojik yorumlar, dönemlerinin kavramsal imkânları ile sınırlı olduğu için, günümüzde bu yorumların güncellenmesi sadedinde yapılan çalışmalarda, günümüzde ulaşılan kavramsal zenginlikten yararlanılarak âlimler tarafından geçmişte yapılan bu yorumlar güncel anlayışlara daha fazla yaklaştırılabilir. Böylece geleneksel, klasik metinler günümüz insanına daha fazla şey söyleme imkânına kavuşur.

53 Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-usuli'l-hamse*, 573.

54 Hayyât, *el-İntisar*, 95.

55 Ünverdi, "Mu'tezile'de Peygamberlerin İsmeti", 71-111.

tir. Bu genel amacın temini sadedinde peygamber gûnahtan masum kılınarak, bu genel amaç gerçekleştirilmek istenmiştir. Dolayısıyla peygamberin ismet ile korunması bu genel ilkeye nispetle tali bir konu ve bu genel ilkeye bağlı olarak ancak anlamlı bir değerlendirme zeminine kavuşur.

Fakat ismete ilişkin değerlendirmesinde Câhız, “peygamberlerin işlediği günahların bağışlandığı” vurgusuyla; sanki bu ilkede amaçlananın, peygamberlerin azaptan korunması olduğu, varsayımını öne çıkarır. Bu durumda Câhız, ismet ilkesi ile amaçlananın, dinin korunmasından ziyade peygamberin korunması olduğu tezini önermiş olmaktadır.⁵⁶ Zira onun bu konudaki algısını analiz ettiğimizde, peygamber bağışlanmış olsa bile, bağışlanmasını gerektiren yanlış fiillerin, kendilerine tebliğ ulaşan kişilere ve mesajın sıhhatine bir zarar verip vermediği ise ona nispet edilen görüşe yansımamıştır. Oysa bu ekol açısından ismet sıfatı bağlamında asıl, önemli olan mesajın sıhhatinin zarar görmemesi ve muhatapların günaha konu fiillerden tiksinti duyarak mesaja ve peygambere mesafe almamasıdır. Fakat ismet sıfatı ile bu iki amacın birden hedeflenmesine bir engel olmadığı da bu bağlamda dile getirilmelidir. Tali bir mesele olsa bile peygamberin bu sıfat ekseninde koruma zırhına büründürülmesinin de Mu'tezile'nin ismet teorisinde öngörüldüğü söylenebilir.

Câhız'ın söz konusu değerlendirmesi bağlamında daha ilginç olan ise; Hayyât'ın, Adem'in işlediği fiile dönük yorumudur. Buna göre “[Hz. Adem'in yasak ağaca yaklaşması kast edilerek], Allah'ın yasakladığı bir şeyi Adem yapmasaydı, Câhız'da bunu söylemezdi”⁵⁷ şeklindeki savunmasıdır.⁵⁸ Bizce bu konuda yapılabilecek daha makul yorumun, Hz. Adem'in itaatsizliğinin peygamberin tebliğine ilişkin olmadığı, dolayısıyla peygamberin üstelendiği daveti etkilemeyen bir alanda olduğudur. Bu yorum, peygamberin tebliğ görevini, peygamberlik (tebliğ) öncesi evre ile ayıran bir değerlendirmedir. Temelde katılmadığımız bu anlayış, ‘ismet sıfatının temel amacının dinin korunması olduğu’ varsayımına dayandırarak, palyatif bir çözüm olarak kabul edilebilir. Zira peygamberin nübüvvet öncesinde de günah işlemesini reddeden anlayışların dikkate sunduğu şey, peygamberin günahlarının tebliğ edilen davete, insanların icabetini engelleyeceği gerekçesine dayanır. Hz. Adem örneğinde ise bir davetten söz etmeye henüz imkan yoktur. Davete ilişkin olmayan konularda ise Allah gafûr-rahimdir. Dilediğini bağışlar, dilediğini ise bağışlamaz. Bu örnekte (Hz. Adem örneğinde) görülen ise Allah'ın, kulunu bağışladığıdır. Zira Hz. Adem örneğinde vakıa tebliğ öncesi bir dönemde

56 Hayyât, *el-Intisar*, 94.

57 Metni lafzi olarak “Allah, Cahız'ın Hz. Adem'e izafe ettiği fiili [vahiyle] ihbar etmiş, Câhız da Adem'e bu fiili isnat etmiştir” şeklinde tercüme etmek daha doğrudur. Fakat daha doğru olan bu tercüme vurgu yapmak istediğimiz amaca daha mesafeli olduğu için daha serbest bir tercümeden yana tavır alınmıştır.

58 Bu noktada söylenmesi icap eden bir diğer şey ise iyi de Allah'ın; yanlış, hata etti, ayağı sürçtü ve sonuçta ise tevbe etti, diyerek hakkında yargında bulunduğu Hz. Adem'e ilişkin olarak; Allah da onun tevbesini kabul etti ve onu bağışladı buyurmasına karşın, size ne oluyor da masum ilan etmeye çalışıyorsunuz? şeklindedir.

meydana gelir. O, Allah'ın kendisine yasakladığı bir fiili irtikâp etmiştir.⁵⁹ Rabbi de kendisine karşı yapılan bu itaatsizliği kulunun tevbesi üzerine kabul etmiş ve onu bağışlamıştır.⁶⁰ Bu durum; rabbi ile Hz. Adem'i ilgilendiren bir konudur, üçüncü kişileri ise ilgilendirmez. Fakat tebliğe ilişkin bir konuda durum bundan farklıdır. Çünkü bu durumda üçüncü kişilerin tebliğin sıhhatine ilişkin kaygılarını günde-me gelir. Bu yüzden söz konusu ayırım, Mu'tezilî ekolün kurgusunda farklı bir de-ğerlendirmeye muhtaçtır. Onlara göre bu konu hukukullah ve hukuku'l- i'bad ile de bağlantılı bir ayırımdır ve tebliğ, hukuku'l- i'bad ile ilişkilidir. Mu'tezilî teoride bu yönde ayırım yapılarak ismetü'n-Nübüvve'den maksadın peygamberi korumak değil; dini korumak olduğu varsayıldığından olmalı ki; Kâdî nefret doğurmayacak bir durumu işaret eden "peygamberlerin gizli günah işlemesini ise câiz" görür. İl-ginç bir şekilde buna gerekçe olarak da; "çünkü gizli işlenen günah bilinemez, günah işleyene karşı bu nedenle de nefret uyandırmaz" cevabını verir.⁶¹ Bu algı Kâdî özelinde ekolün ismete ilişkin yaklaşımını en net ortaya koyan cümlelerden-dir. Fakat peygamberin davranışları itibarıyla takipçilerinin odağında olduğunu varsayan bu yaklaşım bir yönüyle sorunsuz görülse bile; peygamberin Allah ile olan ilişkisini ihmal eden bir okuma biçimidir. Kâdî'nin yaklaşımında peygambe-rin Allah hakkında daha fazla marifet sahibi olduğunun ihmal edildiğini söylemek icap eder.

İbn Râvendî'nin Hayyât tarafından ismet sıfatı ile bağlantılı tartışılmaya değer bulunan bir diğer iddiası ise Mu'tezile'nin ismet sıfatına ilişkin bir başka de-ğerlendirmesini ortaya koyar. Buna göre; İbn Râvendî, Bağdat Mu'tezile'sinin "Allah'ın günahkâr (fâcir)⁶² ve inkârcı (kâfir) birini peygamber olarak göndermesini müm-kün (câiz)" gördükleri yönündedir. Hayyât, Bağdat Mu'tezile'sinin konuya ilişkin görüşlerine yer vermez, fakat onların böyle bir görüşünün olmadığını ifade eden şiddetli bir tepki gösterir.⁶³ Onun gösterdiği şiddetli reaksiyondan anlaşılan Bağ-dat Mu'tezile'sinin sözü edilen görüşleri savunmadıkları şeklindedir.

Şerh döneminin önemli eserlerinden kabul edilen *Şerhu'l-Mevâkîf*'inde Cürcânî (ö. 816/1413) teorik bir çerçeve ve genel bir algı olarak 'Mu'tezile'nin pey-gamberin büyük günahları işleyemeyeceğini kabul ettiği' şeklinde ifade edilmiş-tir. Onların bu algılarının ise hüsün ve kubuhu akıl ile temellendirmelerine ve on-ların salah-aslah'ın Allah'a vacip olduğu varsaymaları sebebine bağlar.⁶⁴ Konuya ilişkin Mu'tezilî kaygı ise Cürcânî şöyle dile getirir: "Çünkü peygamberin büyük günahı kasten işlemesi, onların heybetini kalplerden siler, derecelerini insanla-rın gözünde düşürür. Bu durum ise halkın onlardan uzaklaşmasını ve onlara itaat

59 Tâhâ, 20/121.

60 el-Bakara, 2/37.

61 Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-usulî'l-hamse*, 575.

62 Çokça ve açıkça günah işleyen kişiyi ifade etmek için kullanılan bir kavramdır.

63 Hayyât, *el-Intisar*, 94, 95.

64 Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkîf* çev. Ömer Türker. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 3/490.

etmemesini beraberinde getirir. Dolayısıyla peygamberin kasıtlı günah işlediği varsayımı, insanı ıslah etme çabası olan din ile çelişki gösterir. Peygamberin günah işlemeyeceği varsayımı bu yüzden onlara göre aklın ve hikmetin gereğidir.⁶⁵ Cürçânî'nin işaret ettiği bu kaygı, Mu'tezilî teolojik yorumlarında da öne çıkan değerlendirilmelerdendir. Söz konusu kaygı, Mu'tezilî teoride ismet sıfatıyla peygamberin donatılmasının temel nedeni olarak gösterilir. Peygamberin günah işlemesi ihtimali, Mu'tezile'ye göre önemli oranda davete muhatap bireyler üzerindeki negatif etkileri düşünülerek varsayılmamıştır denilebilir. Buna göre peygamberin günah işlemesi kendisine davet götürülen bireye tebliğin nüfuz etmesinin önünde engel olacaktır. Bu varsayım, Mu'tezile'nin konuya ilişkin en temel cümlesi olarak görülebilir.⁶⁶ Onların peygamberin masumiyetine ilişkin diğer tüm değerlendirmeleri bu yüzden söz konusu temel cümleyle bağlantılı yan cümleler olarak değerlendirilebilir.

Mu'tezile içinde birçok kişinin, 'kasıt olmaksızın peygamberin büyük günah işleyeceğini ya da te'villerinde yanılabilmesini olası gördükleri' de söylenmiştir. Bu görüşün ekol içerisinde takipçileri olsa, hatta ekol içinde yaygın bir kanaat olarak savunulsa bile ekolün konuya ilişkin kabul gören görüşü bu değildir.⁶⁷ Bu teolojik ekol 'hata ile olsa bile peygamberin büyük günah işleyebileceğini ya da te'villerinde hata edebileceğini temel bir algı olarak onaylamaz.⁶⁸ Cürçânî, peygamberin kasıtlı olarak küçük günah işleyip işlemeyeceğine ilişkin ise; Mu'tezile'nin genelinin (cumhur) bu görüşü onayladığını, fakat Ebu Ali el-Cubbâî'nin ekolün bu konudaki görüşünü paylaşmadığını not eder.⁶⁹ O, sehven ve yorumlarındaki hataları dışında peygamberin kasten günah işleyebileceğini kesinlikle reddeder. Râzî'nin (ö. 606/1210) de ona ilişkin aktarımı bu yöndedir. Dolayısıyla Râzî de Ebu Ali el-Cubbâî'ye bu görüşü nispet etmiştir.⁷⁰

Öte yandan Mu'tezile içerisinde peygamberin kasten küçük günah işleyeceğini varsayanlar bile peygamberin *rezilet* kabul edilen aşağılayıcı ve yüz kızartıcı günah işleyebileceklerini varsaymaz. Hırsızlık bu tür günahlardan görülmüştür.⁷¹ Câhız'ın "peygamberlerin rezilet cinsinden olmamak kaydıyla küçük günahları yanlışlıkla işlemesini olası gördüğü, fakat onun affedilmesinin hatasını anlayıp geri dönmesi, yaptığı hatadan dolayı tövbe etmesi ve bu hatasını sonlandırmasına bağladığı" da Cürçânî tarafından kayıt altına alınmış bir veridir.⁷² Onun kaydettiği şekliyle "Mu'tezile'den, Nazzâm (ö. 231/845), Ebubekir E'sâm (ö. 200/816)

65 Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, 3/490.

66 Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-usulî'l-hamse*, 575; Hayyât, *el-Intisar*, 93.

67 Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, 3/492.

68 Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, 3/492.

69 Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, 3/492.

70 Ebu Abdullah Fahrreddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *İsmetu'l-Enbiyâ* (Kahire: Mektebetu's-sekafeti'd-diniyye, 1986), 39.

71 Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, 3/492.

72 Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, 3/492.

ve Cafer b. Bişr (ö. 234/848-49) gibi "geç dönem" ekol imamı ise Câhız'ı bu görüşünde takip etmiştir."⁷³

Mu'tezile'den bir grup âlim ise, kişinin peygamber olmadan önce günah işlemesini aklen mümkün görür. Zira Mu'tezilî kurama göre ilerde peygamber olacak şahsın peygamberliği öncesinde günah işlemesi mucizenin nübüvvete delâleti açısından, bir tenakuz oluşturduğu söylenemez.⁷⁴ Bu bağlamda, peygamber olacak şahsın gerek peygamberlik öncesi gerekse sonrasında, kebâir işlemesini ekol içerisinde bir grup, onaylamaz. Çünkü kebâir, onu işleyen kişiden uzaklaşmayı ve bu fiili işleyen kişiye karşı nefreti gerektirdiği için onlar bunu peygamber için mümkün görmemişlerdir.

Diğer bir grup Mu'tezilî âlim ise insan doğasının nefretini gerektiren fiilleri - ne nübüvvete öncesinde ne de sonrasında - peygamberin işlemesini, bu tür fiillerin davetçiden uzaklaşmayı gerektireceği için, kabul etmemişlerdir. Zira bu durumda dinden beklenen maslahat, bizzat din davetçisi tarafından engellenmiş olmaktadır. Dini ve peygamberi göndermekte amaçlanan maslahat, muhatapta oluşan nefret sebebiyle, insanların peygamberin davetine duyarsız kalmasını gerektireceği varsayımına dayanır.⁷⁵ Bu yüzden nefret ettirici olmamak, Mu'tezile nezdinde peygamberin ismeti ile ilişkili ele alınmıştır.⁷⁶

İbn Hazm (ö. 456/1064) ise Mu'tezile'nin de içinde bulunduğu; "peygamberin bilerek ne kebâir, ne de seğâir işlemeyeceğini" savunanların görüşlerinin, kendisinin de görüşü olduğunu söyleyerek, bunun aksine bir görüş dile getirip bunu savunanların tuttukları yolun din tarafından onaylanmayan, dolayısıyla caiz olmayan düşünceler olduğunu söyler.⁷⁷

Râzî ise 'Mu'tezile'nin büyük çoğunluğuna göre peygamberler, büyük günahlara kasten kesinlikle yönelmezler. Bu söz konusu ekol açısından mümkün değildir' görüşünü onlara nispetle aktarır. İbn Hazm'ın değinmediği bir ayrıntıyı Râzî, söz konusu ekolün "büyük çoğunluğu" demek suretiyle, tashih ederek ekol içinde

73 Cürçânî'nin, Câhiz el-Kinânî (ö. 255/869)'nin, bu görüşteki takipçileri olarak sunduğu Ebu İshâk İbrâhîm b. Seyyâr b. Hânî' en-Nazzâm (ö. 231/845), Ebu Bekr Abdurrahmân b. Keysân el-Esamî (ö. 200/816), Cafer b. Bişr' üç büyük Mu'tezilî imam da Câhiz'dan öncedir. Öte yandan Cafer b. Bişr olarak zikrettiği isim ise Ebu Muhammed Ca'fer b. Mübeşşir b. Ahmed es-Sekafî el-Kasabî (ö. 234/848-49) olmalıdır. Sanıyorum Cürçânî kronolojik bir yanlış içerisindedir. Fakat eseri tercüme eden Ömer Türker'de bu yanlışlığı farkına varmamış ya da söz konusu zevatın, Câhiz'dan önce ölmüş olsalar bile, Câhiz'dan bu görüşü tevarüs etmiş olabileceklerini muhtemel görmüştür. Fakat durum ne olursa olsun, her durumda konuya ilişkin yorumlarını not etmesi beklenebilirdi. bk. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkîf*, 3/492.

74 Zira Mu'tezilî varsayımına göre mucize kişinin Allah tarafından gönderildiğine delâlet eder. Allah tarafından tasdik edildiğinin kanıtı ise mucizedir. Bir kişi Allah tarafından tasdik edildikten sonra, Allah'ın nehy ettiği fiilleri irtikâp etmesi, bu fiillerin de Allah tarafından onaylandığı anlamı taşır. Bu durum ise mucizenin doğası ile çelişki oluşturur. Dolayısıyla mucize ile tasdik edildikten sonra kişinin Allah'ın nehy ettiği fiilleri yapması mümkün değildir. bk. Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğni*, 15/286.

75 Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkîf*, 3/492.

76 Hâkim el-Cüşemî, *er-Risale fi nasihati'l amme* thk. Cemal Eş-Şâmî, b.y: y.y.1438, 118.

77 Ebu Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-Fasl Dinler ve Mezhepler Tarihi* çev. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), 2/942.

farklı düşünenlerin bulunduğunu ima eder.⁷⁸ Ayrıca Râzî, Mu'tezile'den bazıların, reziletler grubundan olmamak kaydı ile peygamberlerin küçük günahları kasıtlı olarak irtikâp edebileceklerini de İbn Hazm'a muhalefetle dile getirir. Onun bu iddiası, Cürcânî ve İcî (ö. 756/1355) tarafından da Mu'tezile'den bazı âlimlere nispetle dile getirilmiştir.⁷⁹

İbn Hazm, Mu'tezile mezhebinin ismet konusunda; 'yanılgı ve hata imkânını tartıştıklarını, fakat bilinçli bir biçimde peygamberin -velev ki küçük olsa bile- günah işlemesini mümkün görmediklerini' söyler.⁸⁰ Kendisinin konuya ilişkin yorumu ise peygamberin sözü edilen günahı, yanılgı ve hata ile işleyebileceği şeklindedir.⁸¹ Ona göre, gelenekte konuya ilişkin bu yanlış anlaşılmanın sebebi, ister kasıtlı olsun isterse kasıt gözetilmeksizin (sehven) olsun, fiile nispeti açısından kast edenle, kast etmeyen arasında bir farkın öngörülmemesidir. Zira onun tespitine göre gelenekte bilerek ve kast ederek birini öldürene *katil* denildiği gibi, hata ile birini öldürene de aynı isim verilmektedir.⁸² İbn Hazm peygamberin tevilde yanılmasını mümkün gören yaklaşımını bu bağlamda okumak icap eder.⁸³ Hz. Adem'in söze konu zellesini ise İbn Hazm; Allah'ın ağaca yaklaşmayın emri, Hz. Adem'in *hatalı tevili* sebebiyle meydana gelmiştir⁸⁴ şeklinde yorumlar. Aynı değerlendirmeler Mu'tezilî âlimlerin konuya ilişkin yorumlarına da yansımıştır.⁸⁵

Râzî, Mu'tezile nezdinde ismet sıfatının nübüvvet ile başladığı varsayımını temel alan değerlendirmeler yapar. Çünkü o, Mu'tezile'nin peygamberlik dönemi öncesine ilişkin görüşlerine eserinde rağbet etmez.⁸⁶ Oysa bu ekolün peygamberin masumiyet algısı, peygamberin nübüvvet öncesi dönemini de kapsar ve bu onların konuya ilişkin literatürlerine de yansımıştır.⁸⁷

78 Râzî, *İsmetu'l-Enbiyâ*, 39.

79 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, 3/492.

80 İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/946.

81 İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/946.

82 İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/948.

83 Çalışmanın başında başka ekollerin görüşlerine yer verilmeyeceği vaad edilmiş olduğu halde İbn Hazm'ın görüşlerine vermemiz bir çelişki olarak görülebilir. Fakat onun, kendisinin de Mu'tezile'nin konuya ilişkin görüşünü paylaştığını söylemesi, bizi bu konuda daha esnek davranmaya itmiştir. Kaldı ki aynı yaklaşım Mu'tezilî metinlere de yansımış ve bu ekol içerisinde dile getirilmiştir. bk. Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğni*, 15/292

84 İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/946, 948.

85 Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğni*, 15/292; Bağdâdî, *Usûli'd-Din*, 168.

86 Zira unutulmamalı ki Râzî bir Eş'arî âlimdir ve bu ekolün anlayışında teklif, ancak şer'î bir delile dayanır. Emir ve yasaktan ise ancak yasaklayan ve emreden bir şer'î delil ile mümkündür. Ortada yasağın ya da emrin olmadığı bir durumda emirden ve yasaktan söz edilemeyeceği için, peygamberlik öncesinde peygamberlerin edimlerinin değerlendirilmesi olası değildir zira ortada emir ve yasak yoktur. Bu durumda değerlendirme hakkında hüküm olmayan bir fiilin durumu gibidir. Emir ya da yasak yoksa bu fiilden doğan sonuç hakkında hüküm verilemez. Bu değerlendirmenin bir yansımaları olarak bu ekol nezdinde fetret devri insanların dini statüsü teolojik tartışmalara konu edilmiştir.

87 Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğni*, 15/286; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, 3/492.

Ebu Ali el-Cubbâî'nin ise "peygamberlerin kasıtsız olarak te'vilde hata edebileceklerini, fakat bunun dışında onlardan küçük günahın bile sadır olamayacağını" söylediği aktarılır.⁸⁸ Bu görüş Cürçânî tarafından da ona nispet edilmiştir.⁸⁹

Nazzâm'a göre ise, peygamber ne kasıtlı olarak günah işleyebilir ne de onun te'vilinde hata etmesi olasıdır. Fakat ona göre sehven veya unutarak, peygamberin hata etmesi mümkündür. Böyle bir durum vuku bulduğunda ise peygamber şiddetli bir biçimde uyarılır.⁹⁰ Bu görüşe göre peygamberlerin sadece tüm kebâir-sağâirden değil, zellelerden de masum olduğu, anlamı ortaya çıkmaktadır. Ona göre bunun tek istisnası ise kasti olmayan yanılma ve unutmadır. İnsanın unutmaya ve yanılmalarından dinî olarak mesul tutulmadıkları varsayıldığında⁹¹ ise söz konusu yanılma ve unutmalarından ötürü onlara bir azap gerekmeyecektir. Bu anlayışın izdüşümü olarak Nazzâm'a göre peygamberlerin zellelerinin anlamı, helal dairesinde efdal olan bir şeyi terk edip, daha az faziletli olan başka bir helali işlemeleridir.

Bağdadî, peygamberin ibadetlerdeki hatalarının - ki o bunu cezayı gerektiren bir günah olarak görmez - da muhatapları açısından tebliğin bir parçası olduğuna vurgu yapar. Ayrıca Hz. Peygamber'in namazda yanıldığını, sonra selam verdikten sonra sehiv secdesi yaptığını aktarır.⁹² Onun bu anlatısının bizde yaptığı çağrışım, peygamber böyle bir hata yaparak, yanılan mükellefe yanılma durumunda ne yapması gerektiği yönünde rehberlik etmiştir şeklindedir. Peygamber bu yanılışıyla da aslında muhataplarına tebliğde bulunmuş, yanıldıklarından yanılıklarını nasıl düzelteceklerini öğretmiştir. Bu yönüyle peygamberin yanılışı dahi, yanılığın durumunda olan insanlara; karşı karşıya buldukları sorunu çözmeleri konusunda teolojik olarak rehberlik etmiştir.

İbn Râvendî'nin "Hz. Peygamber bir farzı eda etmeye yöneldiği sırada hata ve yanlışlık yapabilir" iddiasını Hayyât: Hz. Peygamber'in Allah'tan bir şeyi eda etmeye yöneldiğinde, "Allah'ın yapılmasını istediği bir konuda peygamberin hata etmesi ve yanılması mümkün değildir. Zira Allah, hata etmesi mümkün olanın tasdik edilmesini emretmez. Buna karşın hatasından emin olunmayana da itaat gerekmez" diyerek ihtimal vermez.⁹³ Abdulkahîr Bağdadî'nin (ö. 429/1037-38) konuya getirdiği açılım belki de bu konuyu yeniden düşünmeyi gerektiren bir ayrıntı gibi görünüyor. Buna göre peygamber bu "yanılışı" ile mükellef olan in-

88 Râzî, *İsmetu'l-Enbiyâ*, 39.

89 Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/492.

90 Râzî, *İsmetu'l-Enbiyâ*, 39; Ahmet Öz, "Kur'an'da Hz. Muhammed'e Yapılan İkazlar," *Marife* 11/3 (2011), 55-76.

91 "Allah, bir kimseyi ancak gücünün yettiği şeyle yükümlü kılar. Onun kazandığı iyilik kendi yararına, kötülük de kendi zararınadır. (Şöyle diyerek dua ediniz): "Ey Rabbimiz! Unutur, ya da yanılırsak bizi sorumlu tutma! Ey Rabbimiz! Bize, bizden önceliklere yüklediğin gibi ağır yük yükleme. Ey Rabbimiz! Bize gücümüzün yetmediği şeyleri yükleme! Bizi affet, bizi başla, bize acı! Sen bizim Mevlâmızın. Kâfirler topluluğuna karşı bize yardım et." Bk. el-Bakara, 2/286.

92 el-Bağdâdî, *Usûli'd-dîn*, 168.

93 Hayyât, *el-Intisar*, 93.

sana, hata etmesi durumunda nasıl bir yol izlemesi gerektiğini uygulamada da göstermiş olmaktadır. Bu da zaten tebliğ ve beyanın bir parçasıdır.

Kâdî Abdulcebbar ise ibadet içindeki sehiv ve yanılmayı bir özür ya da kusur olarak görmez. Ona göre bu durum, peygamberin sözlü olarak aktardığı öğretiyi uygulamada göstermesidir.⁹⁴

Bağdadî, kaderiye nispetiyle Mu'tezile'den söz açarak; "onların bazısının peygamberin günahlarının kasıttan yoksun olarak; ancak ictihad ve te'villerinde mümkün görmüş, fakat kasıtlı olarak peygamberin günah işleyemeyeceğini varsaymıştır" şeklinde aktarır.⁹⁵ Bağdadî, Mu'tezile'nin Hz. Adem'in ilk günahına ilişkin yorumunun ise; "Allah Hz. Adem'e bu ağaçtan yeme dediğinde Hz. Adem, Allah'ın bundaki kastının sadece sözü edilen ağaç olduğunu varsaydı. Oysa Allah o ağacı değil, söz konusu ağacın cinsini kast etmişti. Hz. Adem ise böyle anlamadığı için tevilde hata yaptı ve söz konusu ağacın cinsinden bir başka ağaçtan yedi."⁹⁶ Bağdadî bu yorumu Ebu Ali el-Cubbâ'î'ye nispet eder. Bağdadî'nin bu yorumda sözünü ettiği şey, İbn Hazm'ın da işaret ettiği tevilde yapılan hata olmalıdır.⁹⁷

Öte yandan, Ebu Haşim'in (ö. 321/933) nefreti gerektirmeyen küçük günahları peygamberlerin işleyebileceğini varsaydığını da yine Bağdadî aktarır.⁹⁸ Nazzâm ve Cafer b. Mubeşşir'in peygambere nispet edilen günahlarının sadece hata ve sehve dayalı olabileceği de onun tarafından aktarılmıştır. Bu görüşün onların takipçileri tarafından tevarüs edildiği de Bağdadî tarafından kaydedilmiştir.⁹⁹ Cürcânî'nin, Cahız'a nispet ederek, 'kendisinden sonra takip edildiğini' söylediği görüşün, kaynağı da muhtemelen Bağdadî'nin bu aktarımı olmalıdır.¹⁰⁰

Bağdadî, Mu'tezilî usule dayalı olarak yaptığı bir analizde, "Allah'ın peygamberlerini, kulların yapageldikleri günahlardan kulların maslahatları gereği koruduğunu söylemeye imkân yoktur. Zira Mu'tezile; Allah'ın peygamberlerini koruduğunu kabul etmez. Onlar (Mu'tezilî ekol) peygamberlerin kendilerini Allah'ın dahli ve tesiri olmaksızın günahattan koruduklarını iddia ederler" tespitinde bulunur.¹⁰¹ Bu, Bağdadî'nin, Mu'tezile'nin insan fiilleri konusundaki görüşlerini temel alarak geliştirdiği bir analizdir. Mu'tezile'nin bu algısı, peygamberin mükellef olduğunu ihmal etmeyen ve kulluk teorisine riayet eden bir yaklaşımdır. Bağdadî, peygamberin ismeti konusundaki Eş'arî usûlü "Allah onlara ma'siyeti içinde barındırmayan bir itaat takdir etmiştir, onlar da isyandan vareste bir biçimde Allah'a itaat ederler böylece de masumlardan oldular" şeklinde ortaya koyar.¹⁰² Onun

94 Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğni*, 15/282.

95 Bağdadî, *Usûlî'd-Din*, 168.

96 Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğni*, 15/292.

97 İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/946, 948.

98 Bağdadî, *Usûlî'd-Din*, 168.

99 Bağdadî, *Usûlî'd-Din*, 168.

100 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/492.

101 Bağdadî, *Usûlî'd-Din*, 169.

102 Bağdadî, *Usûlî'd-Din*, 169.

Eş'arî anlayışı tasvir ettiği bu aktarımında peygamberin bir mükellef olduğu ihmal edilmiştir.

Mu'tezilî ekolün masumiyet anlayışında ismet, bir yönüyle 'Allah'ın peygamber kuluna bahşetmiş olduğu ve onu günahattan alıkoymayı amaçlayan lütfudur.¹⁰³ Öte yandan 'peygamber masum kılınarak dinin sıhhati şüpheden arındırılmış ve insanın muhatap olduğu teklif bu kuram üzerinden teminat altına alınmış olmaktadır. Bu yaklaşımda hem vahyin korunması ismet ile sağlanırken, peygamberi de içine alan halkın maslahatı da yine ismet sıfatı üzerinden korunur.¹⁰⁴

Hâkim Cüşemî (ö. 494/1101) ise peygamberin nübüvete memur edilmeden önceki dönemi de kapsayan bir korunmuşlukla ismet sahibi olduğunu ifade eder.¹⁰⁵ Bu yönüyle o, peygamberin vahiy öncesi yaşamını da günahattan arındıran bir yaklaşım sergiler. Peygamberin büyük günah işlemesi ise ona göre mümkün olmadığı gibi, peygamberin müneferât (kendisinden nefret uyandıran fiil) denilen ve kişinin peygamberin kendisinden ve tebliğ ettiği davasından kaçınmayı gerektiren bir fiil içinde bulunmasına da cevaz vermez. Öte yandan Cüşemî'ye göre peygamberin tebliğine memur olduğu daveti yanlış aktarması veya tebliğe konu olan mesajı bütünüyle ya da kısmen unutması da mümkün değildir.¹⁰⁶ O, bu konuda farklı bir kanaat beyan edenlere; "Allah, peygamberi sözüne ve ameline itaat edilmesi üzere insana göndermiş değil midir?" diye sorar. Bu ifadesi ile o, yanlış yapan birine itaat edilmesini istemenin Allah açısından düşünülmemesi gerektiği vurgusu yapar.¹⁰⁷ Zira ona göre "kendisine yalan nispet edilebilen bir peygamberin güvenilirliğinden söz edilemeyeceği" varsayılır. Çünkü bu durumda olan bir peygamberin ne söz ne de fiil açısından bağlayıcı olmayacağı açıktır.¹⁰⁸ Peygamber göndermedeki amacın, 'davetin kabul edilmesi' olduğunu belirten Cüşemî, söz ve davranışlarında emin olmayan, muhataplarına güven vermeyen, masumiyetine inanılmayan, davranışları ile nefret uyandıran birinin, bu temel amaca hizmet edeceğine de şüphe ile yaklaşır.

Bu durumda kaçınılmaz olarak peygamberin masumiyetinin onaylanmasının gerektiği sonucuna ise Cüşemî, Haşir suresi 7. Ayet ile bağlantılı bir zeminde ulaşır.¹⁰⁹ Peygamberin masumiyetini mutlak olarak onaylamayanların, sorunu çözmek için peygamberin masum olmadığını düşündükleri konularda, Allah'ın başka peygamberler göndererek bu eksikliği gidermesi gerektiğini söyler. Bu durumun ise teselsülü gerektirdiğini varsayan Cüşemî, bunu vakiya aykırı bularak

103 Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-usuli'l-hamse*, 780.

104 Brunschvig, "Mutezile ve Aslah", 235-249

105 Ebu Sa'd Muhassin b. Muhammed el-Cüşemî, *Tahkiku'l-Ükûl Tashihu'l-Usul* thk. Abdus'selam Abbas el-Vecih. (Sen'a: Daru'l- Kutubu'l- Vataniye, 2002), 193.

106 Cüşemî, *Tahkiku'l-Ükûl tashihu'l-usul*, 193.

107 Cüşemî, *Tahkiku'l-Ükûl tashihu'l-usul*, 194.

108 Cüşemî, *Tahkiku'l-Ükûl tashihu'l-usul*, 194.

109 Cüşemî, *Tahkiku'l-Ükûl tashihu'l-usul*, 194.

reddeder. Tüm bunlardan sonra onun konuya ilişkin ulaştığı net sonuç: O halde “peygamber dini ilgilendiren yönüyle mutlak anlamda masumdur” şeklindedir.¹¹⁰

İsmet sıfatı ile mucizeyi de ilişkilendiren Cüşemî, Allah'ın kendisini mucize ile teyid ettiği şahsın davasının doğru olduğunu, bu davayı insanlara ulaştıran peygamberin ise sadık olduğunun onaylanması gerektiğini söyler. Aksi durumda, peygamberin her söz ve davranışında onun doğru sözlü olduğunu gösteren bir mucizenin ortaya çıkması gerekirdi çıkarsamasında bulunur. Bu ise onun açısından, vakiya uygunluk göstermez.¹¹¹ Bu durumda, bir kez olsa bile elinden mucize ortaya çıkan şahsın Allah tarafından te'yid edilmesi, söz konusu şahsın sonraki bütün fiillerinin müeyyed olduğu anlamına geleceğini ima eder.¹¹² Zira Cüşemî'ye göre, Allah'ın geçici statüde memuru yoktur. Var olanların tümü asli kadrodadır ve bu görevleri ömürlerinin tümünü kapsar şeklindedir.¹¹³ Peygamber için de durum farklılık göstermez.

Hz. Adem'in yasak ağaçtan yemesine ilişkin yorumlarını paylaşan Cüşemî, Allah'ın bu ağaca ilişkin yasağının tenzihi anlam taşıdığını, tahrimi anlam taşımadığını söyler.¹¹⁴ Hz. Adem'in yaptığı hatanın ise yorumlama hatasından kaynaklandığına vurgu yaparak ekolün konuya ilişkin görüşünü paylaşırken, bunun küçük bir günah olduğunu söyler. Âraf suresi 189 ve 190. ayetlerini Hz. Hz. Adem'in şirk koştuğu şeklinde yorumlayanların ise; uydurulmuş rivayetlerden üretilmiş batıl yorumlar olduğunu söyler. Ona göre söz konusu ayetlerde kendisine nispet yapılanın Hz. Adem değil, Adem evladı olduğudur.¹¹⁵

Hz. İbrahim'e ve diğer bazı peygamberlere nispet edilen günahlara ilişkin de yorum yapan Hâkim Cüşemî, peygamberlerin masum olduğu varsayımını merkeze alarak konuya ilişkin yorumlarını sunar.¹¹⁶ Bu bağlamda Hz. Peygambere de nispet edilen, günah olarak değerlendirilen bazı durumları da yorumlar. Hz. Peygamberin Zeyd'in boşadığı eşi ile evlenmesini, peygamberin kendi arzu ve hevâsı ile değil, dini olarak evlatlığın, evlat gibi olmadığını gösterilmesi ekseninde yorumlar. O bu yorumu ile Bağdadî'nin Mu'tezile'ye nispetle değiştiği, Kâdî Abdulcebbâr'ın da bu ekolün bir mensubu olarak analizini sunduğu bir duruma benzeterek çözüme ulaşır. Buna göre peygamberin tebliğini yaptığı bir öğretiyi eylemleri ile örneklemesi sadedinde ibadetlerinde sehiv yapması ile paralel bir algı sunar.

Onun yaptığı yoruma göre “evlatlığın boşadığı eşi, evlatlık sahibi nikâhlayabilir” hükmü, Hz. Peygamberin bu eyleminden yapılan bir çıkarımdır. Onun bu yorumu-

110 Cüşemî, *Tahkiku'l-ûkûl tashihu'l-usul*, 195.

111 Cüşemî, *Tahkiku'l-ûkûl tashihu'l-usul*, 195.

112 Cüşemî, *'Uyûni'l-mesâ'il fi'l-'usûl*, 159-161.

113 Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğni*, 15/283, 284.

114 Cüşemî, *Risaletu İblis ile'l-İhvânihî Menâhîs*, 103.

115 Cüşemî, *Tahkiku'l-ûkûl tashihu'l-usul*, 195.

116 Cüşemî, *Tahkiku'l-ûkûl tashihu'l-usul*, 195, 196.

na göre, peygamberin günahı olarak görülen durumların, hikmet çerçevesinde te'vil edildiğinde dinin bir parçasına dönüşür.¹¹⁷ Peygamberin ibadet içerisinde yaptığı sehiv, nasıl ki tebliğin bir parçası ve ibadetlerde hata yapan mükellefe bu durumda ne yapacağı konusunda rehberlik görevi üstleniyorsa, Hz. Peygamber, Zeyd'in boşadığı hanımı ile evlenerek, kendi inananlarına dolayısıyla takipçilerine, 'evlatlığın evlat gibi olmadığı, onun boşadığı eş ile evlenilebileceğine ilişkin bir rehberlikte bulunmuştur' şekline dönüşür. Cûşemî'nin konuya ilişkin bu yaklaşımı ekolün ismet kuramına ilişkin temel iddiaları ve büyük cümlesi ile örtüşür görünüyor.

Cûşemî, peygambere nispet edilen bütün "mezzum" fiillerinin ancak küçük günah olabileceğini, onlara büyük günahın nispetinin ise mümkün olmadığını konusunda Mu'tezile ekolü içinde bir uzlaşma olduğunu kaydeder.¹¹⁸ Ekolün varsayılan bu algısı, onların naslarda kendisine yer verilen sözü edilen günahları yorumlamalarını beraberinde getirmiştir. Bu bağlamda Ebu Ali'nin, peygamberin bilinçli olarak ve kasten günah işleyemeyeceği kanaatinde olduğunu, dolayısıyla peygamberlere günah olarak nispet edilen şeylerin ancak te'vil ve yanılmaya tekabül ettiğini söylediğini Cûşemî de kaydeder.¹¹⁹ Cafer b. Mübeşşir'in ise peygambere nispet edilen günahların ancak yanılmaya dayalı olarak mümkün olabileceğini söylediği de yine Cûşemî tarafından da tekrar edilir.¹²⁰

Ebu Haşim el- Cubbâî'nin ise peygamberin kabih olduğunu bilerek ve kasti olarak günah işleyebilmesinin mümkün olabileceğini varsaydığını da yine Cûşemî not eder.¹²¹ Buna karşılık olarak Ebu Abdullah el- Basrî'nin (ö. 369/979-80) ise peygamberin kabih olduğunu bilerek bir fiili bilinçli işleminin olası olmadığını da Cûşemî aktarır.¹²² Bu anlayışı ile bağlantılı olarak el-Basrî, yasak ağacın, zaruri bir bilgi ile bilinmesine imkan olmadığını varsayarak, Hz. Adem'in günahını yanılığ ile yorumlamıştır.¹²³ Bu bağlamda Cûşemî, Hz. Adem'in günahına ilişkin olarak; "bizim ekolümüz içerisinde, bu fiilin yasak olduğunu ve terkedilmesi gerektiği bilerek, onun bunu irtikâb ettiğini söyleyenler vardır" diyerek konuya ilişkin bir başka tartışmaya kapı aralar. Diğer bazılarının ise "Hz. Adem'in, bu fiili mubah olduğunu düşünerek irtikâp ettiğine inanır" şeklinde ifade eder.¹²⁴

Mu'tezile içerisinde peygamberin günah işleyeceğini varsayanların bile, peygamberin yalan irtikâp edemeyeceğini onayladıkları gibi, kendisine davet ettiği öğretiyi (tebliğe konu olan şeyi) gizlemesinin ise peygamber açısından mümkün

117 Cûşemî, *Tahkiku'l-ûkûl tashihu'l-usûl*, 196.

118 Cûşemî, *'Uyûni'l-mesâ'il fî'l-usûl*, 161.

119 Cûşemî, *'Uyûni'l-mesâ'il fî'l-usûl*, 161.

120 Cûşemî, *'Uyûni'l-mesâ'il fî'l-usûl*, 161.

121 Cûşemî, *'Uyûni'l-mesâ'il fî'l-usûl*, 161.

122 Cûşemî, *'Uyûni'l-mesâ'il fî'l-usûl*, 161.

123 Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğni*, 15/310, 311.

124 Cûşemî, *'Uyûni'l-mesâ'il fî'l-usûl*, 161.

olmadığı konusunda diğerleri ile hemfikirdirler.¹²⁵ Çünkü Mu'tezile dinin bir öğretisi olduğunu ve bunun kullara iletilmesinin amaçlandığını bir ön kabul olarak onaylamıştır. Mesajın gizlenmesi ise onlara göre iletmek görevinin eksik ifası anlamı taşır.¹²⁶ Peygamber ise mesajı kitleye ulaştırmak görevini yerine getirmek için vardır. Varlık amacı mesajı iletmek olanın, bu mesajı gizlemesi ya da mesajın yayılmasının önünde engel olması bu yüzden söz konusu ekol tarafından mümkün görülmemiştir. Zira öğretici ve taşıyıcı niteliğindeki peygamberin, yalancı olması ya da mesajı gizlemesinin onun üstlendiği bu temel amaç ile çeliştiği düşünülmüştür.¹²⁷

Peygamberde aranan nitelikleri, kendi kültürel şartları açısından yönetici ve liderlerde aranan şartlar ile bağlantılı bir zeminde tartışan İbnu'l- Melâhimî (ö. 536/1141), Mu'tezilî ekolün nisbeten geç bir temsilcisidir. O lider ve yöneticide aranan şartların peygamberde de bulunması gerektiğini evlâ kıyasa dayalı olarak yapar.¹²⁸ Bu niteliklerin, Peygamberin eda etmesi gereken sorumlulukları yerine getirebilmesi için zorunlu ve kaçınılmaz olduğunu iddia eder. Ona göre, ismet sıfatı da peygamberin tebliğ görevini eda etmek ve insanlar üzerinde etki yaratmak için gerekli niteliklerdendir.¹²⁹ Çünkü peygamber, Allah'ın tebliğ etmesini istediği şeyleri gizlemesi (ketm) varsayılmayacağına göre, bunları bozup tahrif etmeden ve kendi hevasını dine karıştırmadan Allah'ın mesajını muhataplarına ulaştırmak zorundadır. Bunun için onun davete engel oluşturacak vasıfları kendinde bulundurması beklenemeyeceği gibi, mesajı yaymaktan imtina da edemez. Davete konu olan mesajı peygamberin unutmaması da mümkün olmadığı gibi, kısmen ya da bir bütün olarak muhataplarına ulaştırılmaması da düşünülmemiştir.¹³⁰

Davetin etkili olması, zarar görmemesi için peygamberin gerek nübüvvet öncesi gerekse sonrasında kebâir işlemesi de İbnu'l-Melâhimî tarafından muhtemel görülmez. Yüz kızartıcı günahlar işlemek ve yalan söylemek nefret uyandıran fiiller olduğu için, peygamberin bunlardan masum olduğunun varsayılması gerektiğini dile getirir. Öte yandan o, kendisiyle yüz yüze gelmesine mani olan tiksinti uyandıran hastalıklardan da peygamberin korunduğunu ifade eder. İbnu'l-Melâhimî, bu söylemi ve analizi ile masumiyetin sınırlarını daha geniş bir perspektifte ele almış görünür.¹³¹ Fakat tiksinti uyandırmayacak olsa bile davete engel olacak hastalıklardan da peygamberin korunduğunu varsayar. İbnu'l-Melâhimî'nin bu yaklaşımında net bir biçimde masumiyet ilkesini peygamberin davetini merkeze alan bir yoruma kavuşturur. Zira onun varsayımına göre peygamberin varlık gerekçesi mesajı sahiplerine ulaştırması ve Allah'tan gelen bu

125 Cüşemî, 'Uyûni'l-mesâ'il fi'l-'usûl, 162.

126 Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğni*, 15/281.

127 Cüşemî, 'Uyûni'l-mesâ'il fi'l-'usûl, 162.

128 İbnu'l-Melâhimî, *Kitâbu'l-fâik fi usûli'd-dîn*, 301.

129 İbnu'l-Melâhimî, *Kitâbu'l-fâik fi usûli'd-dîn*, 301.

130 İbnu'l-Melâhimî, *Kitâbu'l-fâik fi usûli'd-dîn*, 302.

131 İbnu'l-Melâhimî, *Kitâbu'l-fâik fi usûli'd-dîn*, 302.

mesajın kabul edilmesini temindir. Bu yüzden peygamberden mesajın kabulünü engelleyecek bütün haslet ve niteliklerden peygamberin masum olması gerekmektedir. Aksi durum mesajın kabulünün önünde engel olacaktır. Bu yüzden peygamberin mesajı gizlemesi, değiştirmesi ihtimalini Mu'tezile ekolü ismet teorisi gereği mümkün görmez.¹³²

İbnu'l-Melâhimî'nin masumiyeti nübüvvetten önceye teşmil etmesi ise muhatapların geçmişe dönük deneyimleri ve kişiye ilişkin geçmişten beslenen kanaatlerinin onların sonraki eğilimlerini belirlediği varsayıma dayanır. Bu yüzden peygamber olacak şahsın peygamberlik öncesi yaşamını da masumiyete dâhil eder.¹³³

Peygamberin bilerek ve kast ederek günah işlemesi konusunda ise ekol içinde bir ihtilaf olduğunu dile getiren İbnu'l-Melâhimî, Ebu Haşim'in bunu mümkün görmesine karşın, Ebu Ali'nin bunu onaylamadığını söyleyerek gelenekte onlara ilişkin bilinen görüşü tekrar ederek onlara ilişkin kanaatleri pekiştirir.¹³⁴

Kâdî Abdulcebbar ise masumiyet ilkesini mucizenin delâletine dayalı olarak tartışan Mu'tezilî âlimlerden biridir.¹³⁵ O, peygamberin günah işlemesinin düşünlenebileceğini, peygamberin üstlendiği risâlet bağlamında tartışır.¹³⁶ Ona göre peygambere dönük bu koruma, onun üstlendiği risâlet görevi sebebiyledir. Onun bu yorumu da genel akım Mu'tezile'nin ismet sıfatından amaçlanan asıl maslahatın dinin korunması mesajın sıhhatinin temini olduğudur.¹³⁷ Buna göre ismet üzerinden muhataplarına güvence verilmek istenmiş görünür. Aynı anlayışın bir gereği olarak Hayyât peygamberin tebliğe ilişkin bir konuda hata yapabilmesini muhtemel görmezken¹³⁸ şer'i ilgilendirmeyen konularda ise peygamberin yanılabilirliğini, kabul eder. Şer'i olmayan konularda peygamberin hata edebileceği bu yüzden yaygın bir kanaat olarak Mu'tezilî ekol içerisinde varsayılmıştır denilebilir.¹³⁹

Sonuç

Hem dinî mesajın kaynağı olan Allah ile hem de söz konusu mesajın hedef kitlesi olan insan ile ilişkisi sebebiyle peygamber, dinde anahtar bir rol üstlenir. Öte yandan dini olarak kendisine itaat edilmesi emredilen peygamber, dindeki bu kilit rolüne ek olarak mesajın kendisinin de bir parçasıdır. Bu durum onu dinin merkezi kavramlarından biri yapar.

132 İbnu'l-Melâhimî, *Kitâbu'l-fâik fi usûli'd-dîn*, 302, 303.

133 İbnu'l-Melâhimî, *Kitâbu'l-fâik fi usûli'd-dîn*, 303.

134 İbnu'l-Melâhimî, *Kitâbu'l-fâik fi usûli'd-dîn*, 304.

135 Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğni*, 15/300-301.

136 Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğni*, 15/280.

137 Metin Özdemir, "Mu'tezile'nin Nübüvvet Müdafaası", *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 5/1 (2007), 47-64.

138 Hayyât, *el-Intisar*, 93-95.

139 Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğni*, 15/288.

Peygamberin gerekliliğine ilişkin olarak Mu'tezile, Allah'ın kulları ile yaptığı kelif ahdine atıfta bulunur. Buna göre Allah kullarını bu sorumlulukları üstlenecek donanımlarla teçhiz edecek, onlara rehberlik ederek sorumluluklarını bildirecek, onların bu görevlerini nasıl yapabileceklerini bildirecektir. Kendilerine öğretilen bu sorumlulukları yapmadıkları durumlarda karşılaşacakları sonuçları bildirmek de Allah'ın uhdesindedir. Peygamber ise bu sorumlulukları insana iletme görevini üstlenir. İlahi rehberlik ve yol göstericilik olarak ifade edebileceğimiz bu ilahi misyonda peygamber, kendilerine rehberlik yapılan insanlığın bir parçası ve üyesidir. Dolayısıyla da mesajı almaya bizatihi muhtaçtır. Öte yandan kendisine sağlanan imkân ve donanımlarla bu kitle içerisinde öğretici rolü üstlenmiş bir bireydir.

Mu'tezilî teolojide insana yapılan bu ilahi rehberliğin önemi, dinin kendisi kadar önemli görülmüş ve "peygamber göndermek Allah'a vaciptir" denilerek peygamberlik kurumuna dikkat çekilmiştir. Onlar açısından bu teolojik ifadenin anlamı peygamber olmasaydı, din olmazdı ya da mademki din var kaçınılmaz olarak peygamber de olmalıdır anlamı taşır. Mu'tezile'nin bu temel teolojik kabulleri, insanın maslahatı ekseninde yorumlanmıştır.

Peygamberlik kurumunun sınır ve misyonunu adalet ilkesi bağlamında ele alan Mu'tezile, Allah'ın zulüm yapmayacağını ve kulu için en uygun (salah-aslah) olanı yaratacağını varsayar. Bu kabul, Allah'ın kulunu bir fiille yükümlü kıldığı zaman ona imkân sağlaması ve onun önündeki engelleri kaldırmasının gerekliliğini gündeme getirir. Bu yönüyle adalet ilkesi insan sorumluluklarının altyapısını inşa eden bir ilke olmakla birlikte onun bu donanımlardan kaynaklanan sorumluluklarını ihmal etmeyen bir teolojik kabuldür. Bu bağlamda Allah'ın âdil olması; kullarının maslahatına ait olan hükümleri onlara bildirmesini, onlara fayda sağlamasını veya onlardan zararı defetmeye yönelik olmasını gerektirir.

Mu'tezilî teolojik anlayışında sözü edilen maslahat ve zararı, hüsün-kubuh bağlamında ele alarak tartışmıştır. Allah'ın evrende kötülük yaratmayacağı sonucu bir yönüyle adalet ilkesi ile ilişkili bir sonuç cümlesi olarak bu ekolün teolojik anlayışına yansımıştır. Sözü edilen bu maslahatlardan kulların haberdar edilmesi ve söz konusu maslahatlardan insanın faydalandırılması din kurumu ile sağlanır. Dinin insana bildirim sorumluluğunun ise peygambere yüklendiği Mu'tezilî teolojide kabul edilir.

Tüm bunlarla bağlantılı bir biçimde Mu'tezile, teolojik bir ilke olarak peygamberin masum olması gerektiğini savunur, peygamberin ismet sahibi olduğunu bir ilke olarak onaylar. Zira onlara göre masum olmayan bir peygamberin üstlendiği sorumluluğu yerine getirmesi şüphelidir. Bu durumda peygamberin mesaja ekleme ve çıkarmalarda bulunup bulunmadığı hep şüpheli kalacak, peygamber bu yönüyle mesajın iletilmesinde engelleyici bir rol oynayacaktır ki bu da onun üstlendiği sorumlulukla çelişki arz edecektir. Bu, söz konusu ekolün konuya ilişkin

temel yargısı ve büyük cümlesidir. Ekol içerisinde konu bağlamında daha farklı alt cümleler söylenmiş, farklı âlim grupları, değerlendirme farklılıklarını alanda göstermiş olsalar bile, onların bu farklı ifade kalıpları içerisinde, temel teze muhalefet ettiği söylenemez. Onlar peygamberin masum oluşu konusunu ittifak halinde olmalarına karşın, bu masumiyetin sınırları konusunda farklı düşünceler dile getirmiştir. Bu yüzden masumiyet/ismet kavramının sınırları konusunda Mu'tezile içinde tam bir uzlaşının olduğunu söylemek mümkün değildir.

Bu ekolde genel olarak peygamberler masum görülmeyle beraber, ismetin sadece büyük günahları mı kapsadığı yoksa büyük-küçük tüm günahları mı kapsar algısı âlimler arasında tartışmalıdır. Öte yandan ismetin, peygamberin tebliğ etmekle yükümlü olduğu alanla sınırlı olduğunu varsayan yaklaşımlarla, bunun sınırlarını tüm yaşam alanına yayan yaklaşımların da Mu'tezile içinde olduğu görülmüştür.

Mu'tezile'de genel bir yaklaşım olarak İsmet; beşer olması hasebiyle hataya düşmesi mümkün olan peygamberin, Allah'ın açık yasaklarını ihlal etmekten muhafaza edilerek korunmasını, hata yapması durumunda ise Allah tarafından uyarılması ve bu hatasından peygamberin men edilmesi şeklinde tarif edilebilir. Peygamberlerin yürüttükleri risâlet görevi gereği masum olmaları gerektiği Mu'tezilî ekolde varsayılmış ve teorik olarak bu teolojik tavır bir dini yaklaşım olarak savunulmuştur. Üstelik bu ekolde ismet sıfatı sadece Hz. Muhammed ile sınırlı bir biçimde değil genel bir elçilik (nübüvvet) problemi olarak tartışılmıştır. Bir peygamber olması hasebiyle Hz. Muhammed'in rivayetlerde aktarılan ve günah izlenimi uyandıran tutum ve davranışları da bu temel teori ekseninde ve temel masumiyet kuramı bağlamında yorumlanmıştır.

Teorik olarak peygamberin, günah işlemeyi kast ederek ve bilerek Allah'ın yasaklarına karşı ihtiras göstererek isyan etmesini genel bir bakış açısı olarak onaylamayan Mu'tezilî ekol, hakkında nas olmayan konulara ilişkin ictihadlarında ve yorumlarında peygamberin yanılabilirliği varsayar. Peygamberin daha evla olanı terk ettiği için ilahi uyarıya muhatap oldukları da bir olgu olarak bu ekol içerisinde kabul edilirken; Hz. Peygamber'in hakkında nass olmayan bir konuda içtihat yaptığı ve yanıldığı bu yüzden de vahiyle uyarıldığı ismet kuramı ile bağlantılı olarak bu ekol içerisinde savunulmuştur. Bu bağlamda peygamberin günah izlenimi uyandıran edimlerinin önemli bir bölümünün ise *daha evla olanı terk etmek* olduğu düşünülmüştür.

Kaynakça

- Akçay, Mustafa. "Kelam Literatüründe Peygamber Zelleleri". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/24 (2011), 1-33.
- Arslan, Hulusi. "Yaratma ve Gâyelilik Bağlamında Mutezilenin Fayda Teorisi". *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 14/2 (2016), 343-360.
- Aydınlı, Osman. *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci "Mutezilenin Oluşumu ve Ebu'l-Huzeyl Allaf"*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001.
- Ayhan, Bayram. *Kur'ân-ı Kerîm'e Göre Peygamberlerin İsmeti*. İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Bağdâdî, Abdülkâhir. *Usûl'd-Dîn*. İstanbul: Matb'atu'd- Devliye, 1928.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-Mevâkîf* çev. Ömer Türker 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Cüşemî, Ebu Sa'd Muhassin b. Muhammed. *Tahkiku'l-Ükûl Tashihu'l-Usul* thk. Abdus'selam Abbas el-Vecih. Sen'a: Daru'l- Kutubu'l- Vataniye, 2002.
- Cüşemî, Hâkim. *Er Risale Fi Nasihati'l Amme* thk. Cemal Eş-Şâmî. b.y: y.y., 1438.
- Cüşemî, Hâkim. *Risaletu İblis ile'l-İhvânihi Menâhis* thk. Hüseyin Muderrisî. Beyrut: Dâru'l-Muntahabî'l Arabî, 1995.
- Cüşemî, Hâkim. *'Uyûni'l-Mesâ'il Fi'l-'usûl* thk. Ramazan Yıldırım. Kahire: Dâru'l-Ihsân, 2018.
- Çınar, Mahmut. "Peygamberi Diğer İnsanlardan Ayıran Üç Özellik: Vahiy, Mucize ve İsmet". *Din Eğitimi Araştırma Dergisi* 21 (2011), 95-127.
- Demireşik, Ömer Faruk. *İtab ayetleri ışığında Hz. Peygamber'in dindeki yeri ve ismeti*. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003.
- Günel, Mehmet Emin. "İsmet-i Enbiya İlkesinin Kur'an'a Aykırı Yorumlanması ve Bunun Sebep Olduğu İtikadî Problemler". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 19/2 (2019), 637-659.
- Hayyât, Ebu'l-Hüseyin. *el-İntisar* thk. Nyberg H.S. Beyrut: Evrakuş- Şarkiya, 1993.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed. *el-Fasl Dinler ve Mezhepler Tarihi* çev. Halil İbrahim Bulut 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.
- İbnu'l-Melâhimî, Rûknüddin Mahmûd b. Muhammed el-Harezmi. *Kitâbu'l-Fâik Fi Usûl'd-Dîn* nşr. Wilferd Madelung – Martin McDermont. Tahran: Iranian Institute of Philosophy – İnstitüte of Islamic Studies, Free University of Berlin, 1386.
- Kâdî Abdulcabbâr, el Hâmedânî. *el-Muğni*, thk. Mustafa Hilmi, Ebu'l-Vefâ el-Gânimî. 20 Cilt. Kahire: Mektebetü'n-Nahdâ, 1962.
- Kâdî Abdulcebbâr, el- Hâmedânî. *Şerhu'l-usuli'l-hamse* thk. Abdulkerim Osman. Kahire: Mektebetü Vahbe, 1996.
- Krasinqi, Valmire Batatina. "Zemahşeri". *Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi* 4/3 (2020), 419-457.
- Maraşlı, Bayram. *Beğavî tefsirinde İsmetü'l-Enbiyâ*. Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Öz, Ahmet. "Kur'an'da Hz. Muhammed'e Yapılan İkazlar". *Marife* 11/3 (2011), 55-76.

- Özdemir, Ahmet. "Fahreddin Râzî'de Peygamberlerin İsmeti Meselesi." *Electronic Turkish Studies* 13/9 (2018), 195-222.
- Râzî, Ebu Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer. *İsmetu'l-enbiyâ*. Kahire: Mektebetu's-sekafeti'd-diniyye, 1986.
- Sinanoğlu, Mustafa. "Kelamcıların İsmet Anlayışının Kur'an Açısından Değerlendirilmesi". *Dini Araştırmalar* 3/8 (2000), 163-188.
- Şahin, Barış. *Tefsir literatürü çerçevesinde peygamberlerin İsmeti-Dâll, Vizr Kelimeleri ve Na'ce meselesi bağlamında*. Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Şahin, Necati. *Peygamberlik ve İsmet sıfatı*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Şen, Mustaf. "İsmet Sifatının Kur'ân Yorumuna Etkisi (Hz. Dâvûd Örneği)". *Ekev Akademi Dergisi* 77 (2019), 297-322.
- Ünverdi, Mustafa. "Hz. Peygamberin Ayrıcalıklı Yönlerinin Tevarüs Etmesinin İmkânı (İsmet Sıfatı Örneği)". *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 13/1 (2015), 373-409.
- Ünverdi, Veysi. "Mu'tezile'de Peygamberlerin İsmeti". *Dinbilimleri Dergisi* 15/1 (2015), 71-111.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kasım. *El-Keşşaf*. 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016.

