

T.C.
GÜMÜŞHANE ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

İSLAM DÜŞÜNCE GELENEĞİNDE YANILMAZLIK ÖĞRETİLERİ

YÜKSEK LİSANS

Mehmet BÜYÜK

OCAK-2026
GÜMÜŞHANE



**T.C.
GÜMÜŞHANE ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ**

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

İSLAM DÜŞÜNCE GELENEĞİNDE YANILMAZLIK ÖĞRETİLERİ

**THE DOCTRINE OF INFALLIBILITY IN THE ISLAMIC INTELLECTUAL
TRADITION**

YÜKSEK LİSANS

Mehmet BÜYÜK

**OCAK-2026
GÜMÜŞHANE**



**T.C.
GÜMÜŞHANE ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ**

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

İSLAM DÜŞÜNCE GELENEĞİNDE YANILMAZLIK ÖĞRETİLERİ

**THE DOCTRINE OF INFALLIBILITY IN THE ISLAMIC INTELLECTUAL
TRADITION**

YÜKSEK LİSANS

Mehmet BÜYÜK

Danışman: Doç. Dr. Muhammet AYDIN

**OCAK-2026
GÜMÜŞHANE**

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK BEYANI

Yüksek Lisans Tezi olarak hazırlamış olduğum “**İslam Düşünce Geleneğinde Yanılmazlık Öğretileri**” isimli bu tezimin, tamamen kendi çalışmam olduğunu, her alıntıya kaynak gösterdiğimi, alıntı yaptığım tüm çalışmaları kaynakçada belirttiğimi ve Gümüşhane Üniversitesi’nin lisanslı kullanıcısı olduğu intihal yazılım programı ile Lisansüstü Eğitim Enstitüsü’nün belirlediği kıstaslara uygun olarak raporladığımı taahhüt ederim. Tezimin kâğıt ve elektronik kopyalarının Gümüşhane Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü arşivinde saklanmasına izin verdiğimi onaylarım.

Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Yönetmeliği’nin ilgili maddeleri uyarınca gereğinin yapılmasını arz ederim.

13/01/2026

.....
Mehmet BÜYÜK

TEŞEKKÜR

Araştırmamızın başlangıcından itibaren her aşamada değerli katkılarını esirgemeyerek çalışmalarına rehberlik eden, bilgilerinden faydalandığım ve çalışmanın hazırlanmasında şahsımı motive eden değerli danışman hocam Doç. Dr. Muhammet AYDIN'a, Almanca kısımların çevirisinde yardımcı olan değerli arkadaşım Ali GÜNGÖR'e, Farsça kısımların çevirisinde yardımını esirgemeyen değerli büyüğüm Naser HASANZADE'ye her daim yanımda varlığını ve desteğini hissettiğim aileme ve çalışmamda yardımını esirgemeyen çalışma arkadaşlarıma teşekkürlerimi sunarım.

Mehmet BÜYÜK
GÜMÜŞHANE – 2026

ÖZET

İslâm düşüncesinin temel inanç esaslarından biri olan yanılmazlık öğretileri, kökenleri itibarıyla peygamberlerin ismet sıfatı üzerinden şekillenmiş ve tarihsel süreçte farklı mezheplerin/disiplinlerin yaklaşımlarına göre çeşitli yorumlar kazanmıştır. Bu öğretiler, Kur'an ve hadis gibi temel kaynakların yanı sıra, Sünnî kelâm, Şîî İmâmiyye'de imamet doktrini ve tasavvuf geleneğinde velayet anlayışı etrafında geliştirilen kendine has metodolojilerle teolojik sistemlere dönüştürülmüştür. Bu yorum biçimi, sadece inanç esaslarını değil, aynı zamanda İslam toplumlarının siyasi ve sosyal dinamiklerini, otorite ve liderlik algılarını da derinden etkilemiştir.

Bu araştırmanın amacı, yanılmazlık öğretilerinin kavramsal, teolojik ve tarihsel açıdan incelenmesiyle birlikte, altında yatan inançsal temellerin ve çok boyutlu etkilerinin araştırılmasıdır. Kelam ilmi bağlamında gerçekleştirilecek olan bu analiz, farklı mezheplerin/disiplinlerin (Sünnî, Şîî, Tasavvuf) verilerinin de dikkate alınmasıyla daha kapsamlı ve objektif sonuçlar ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu bağlamda, yanılmazlık öğretilerinin günümüz mezhepsel dinamikleri üzerindeki etkileri ve mezhepler arası diyalog potansiyeli de ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: İmamet, İsmet, Kelam, Velayet, Yanılmazlık

SUMMARY

The doctrine of infallibility is one of the fundamental tenets of Islamic intellectual thought, shaped by the concept of *'isma* attributed to prophets, and subsequently interpreted differently by various sects over the course of history. These doctrines have been transformed into theological systems not only through foundational sources like the Quran and Hadith, but also through the distinct methodologies of the Sunni Kalam, the imamate doctrine in Shi'a Imamiyya, and the walayah understanding in the Sufi tradition. This interpretive approach has profoundly influenced not only core beliefs, but also the political and social dynamics of Muslim societies, along with their perceptions of authority and leadership.

The objective of this study is to examine the doctrines of infallibility from a conceptual, theological, and historical perspective, while also investigating the underlying doctrinal foundations and their multidimensional effects. This analysis, conducted within the context of *Kalam*, aims to yield more comprehensive and objective results by also considering data from other disciplines. In this context, the effects of these doctrines on contemporary sectarian dynamics and their potential for inter-sectarian dialogue will also be discussed.

Keywords: Imamate, Ismah, Kalam, Walayah, Infallibility

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY	III
BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK BEYANI.....	IV
TEŞEKKÜR.....	V
ÖZET.....	VI
SUMMARY	VII
İÇİNDEKİLER	VIII
SİMGELER VE KISALTMALAR DİZİNİ	X
1. GİRİŞ	1
1.1. Araştırmanın Amacı	7
1.2. Araştırmanın Konusu	7
1.3. Araştırmanın Önemi.....	8
1.4. Araştırmanın Yöntemi.....	8
1.5. Araştırmanın Sınırlılıkları	9
BİRİNCİ BÖLÜM	
2. KAVRAMSAL ÇERÇEVE.....	10
2.1. Yanılmazlık Arayışlarının Psiko-Sosyal Nedenleri	10
2.2. Yanılmazlık Öğretisi ve Temel Motivasyonları.....	13
2.3. Diğer Kültürlerde Yanılmazlık Tezahürleri	16
İKİNCİ BÖLÜM	
3. İSLAM DÜŞÜNCE GELENEĞİNDE YANILMAZLIK DOKTRİNLERİ	28
3.1. Nübüvvet	28
3.1.1. Peygamberin Sıfatları.....	33
3.1.1.1. Sıdk	34
3.1.1.2. Emanet.....	34
3.1.1.3. Tebliğ.....	35
3.1.1.4. Fetanet	35
3.1.1.5. Adalet	36
3.1.1.6. İsmet.....	36
3.2. İmamet.....	51
3.2.1. Gadir-i Hum	58
3.2.2. Bedâ	59

3.3. Velayet/Velinin Yanılmazlığı.....	64
3.3.1. Mahfuz Veli Söylemi.....	68
3.3.2. Tasavvufta Bilginin Kaynakları	79
3.4. Sahabenin Korunmuşluğu	84
4. SONUÇ	88
KAYNAKÇA.....	94
ÖZGEÇMİŞ	112



SİMGELER VE KISALTMALAR DİZİNİ

a.g.e.	: Adı geçen eser
a.mlf.	: Aynı müellif
Bk. / bk.	: Bakınız
b.y.	: Basım yeri yok
bs.	: Baskı, basım
C	: Cilt
Drl. / drl.	: Derleyen
Ed. / ed.	: Editör
Erişim	: Erişim Tarihi
Haz. / haz.	: Hazırlayan
ö.	: Ölümü, vefat tarihi
Sad. / sad.	: Sadeleştiren
S	: Sayı
Trc. / trc.	: Tercüme eden
t.y.	: Tarih yok
Tsh. / tsh.	: Tashih eden
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
vb.	: Ve benzeri
v.d.	: Ve diğerleri, ve devamı
y.y.	: Yayıncı bilinmiyor

1. GİRİŞ

İnsanlığın düşünce sistemleri, mezhebi yapılar ve kültürel oluşumları, kuşkusuz kendilerinden evvel neşet eden tarihsel ve sosyo-kültürel birikimlerin derin tezahürleri altında şekillenir ve hiçbir inanç veya kültür, ortaya çıktığı ortamdan bağımsız olarak düşünülemez; zira her düşünce sistemi, kendi temelini oluşturan tarihi ve toplumsal şartların, kültürel ve fikri kazanımların birleşimiyle meydana gelir ki bu temel prensip, İslam mezhepleri için de şüphesiz geçerlidir. Özellikle İran coğrafyasında gelişen İmamiyye (İsnaaşeriyye) Şiası, İslam öncesi İran'ın zengin kültürel mirasının Zerdüştlük, Maniheizm, Mitraizm ve Pers imparatorluklarının yönetim gelenekleri gibi derin ve etkili izlerini taşır. İnanç ve düşünce sistemleri, sadece soyut akıl yürütmelerin ve teorik çıkarımların sonucu olmayıp, toplumların tarihi tecrübeleri, kültürel kodları ve ortak hafızalarıyla yoğrulmuş, karmaşık ve canlı yapılar gösterirler. İran, eski medeniyetlere ev sahipliği yapmış, köklü dini ve kültürel geleneklerin merkezi olarak, oluşturduğu toplumların düşünce yapısını derinden etkilemiş ve İslam'ın 7. yüzyılda İran topraklarına yayılmasıyla birlikte, bu kadim miras İslami düşünceyle karşılıklı bir etkileşime girerek Şia'nın ortaya çıkan kendine özgü yorumunu şekillendirmiştir. İslam'ın evrensel mesajı, her coğrafyada ve her toplumda, o çevrenin özelliklerine göre farklı görünüm ve yorumlar kazanmıştır ve İran coğrafyası da İslam'ı kendi eski kültürel süzgecinden geçirerek, özgün ve özel bir İslami düşünce okulu ortaya çıkarmıştır. Bu nedenle, Şia'daki İmamet ve İsmet inançlarını tam olarak anlamak için sadece erken İslami metinlere odaklanmak yetersizdir. Aksine bu inançların, kendilerinden önceki kültürel şifrelerin ve tarihi birikimlerin yansımalarıyla nasıl birleştiğini anlamak gereklidir zira inanç ve düşünce sistemlerinin oluşumunda, tarihi ve kültürel bağlamın, metinlerin açık anlamlarının ötesinde, derin ve etkili bir rolü bulunmaktadır.

İran'ın kültürel kimliği, Pers ve Sasani İmparatorlukları dönemlerinde Mezopotamya, Orta Asya, Anadolu ve Hindistan ile yaşanan yoğun karşılıklı etkileşimlerin karmaşık bir sonucu olarak şekillenirken, Zerdüştlük, İran kültürünün en eski ve etkili dini olarak, iyilik-kötülük mücadelesi öğretisiyle Şia'nın bazı temel kavramlarına benzerlik gösterir. Nitekim Sasani hükümdarlarının “Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcileri” olarak addedilmesi, Şia'daki imamların ilahi yetkiye sahip kutsal kişiler olarak görülmesiyle benzerlik taşır ve aynı şekilde, Zerdüştlük'teki Saoşyant figürü ile Şia'daki Mehdi inancı arasında dikkat çekici benzerlikler mevcuttur.

Zerdüştlük'teki yas ritüellerinin (örneğin, siavuş törenleri) Şia'daki Kerbela yasıyla örtüşmesi, bu kültürel etkileşimin açık örneklerindendir. Keza, Sasani İmparatorluğu'nun soya dayalı yönetim anlayışı ve Zerdüş din adamlarının toplumsal etkisi, Şia'daki imamet doktrinde ortaya çıkan unsurlar arasında yer alır ve İran'ın yerleşik matem kültürü de Aşura ritüellerinde yankı bulur. Çünkü kültürel ve dini gelenekler, toplumların ortak hafızasında derin izler bırakarak, yeni inanç ve ritüellerin oluşumunda etkili bir rol oynarlar. İslam'ın İran'a girişi, Arap fetihleri sonucunda zorunlu bir İslamlaşma sürecini başlatmış olsa da İranlılar, İslam'ı kabul ederken kültürel kazanımlarını korumuş ve bu nedenle İslam'ı "İranileştirmişlerdir". Zira dinlerin ve kültürlerin karşılıklı etkileşimi, tek yönlü bir dayatma veya kabul etme süreci olmayıp, aksine karşılıklı bir alışveriş ve değişim mekanizmasıdır.¹

Arapların asabiyet düşüncesi ile İran'ın yerel gelenekleri arasındaki anlaşmazlık, Hz. Ali ve soyunun liderliğinin İran halkı nezdinde çekici hale gelmesine yol açmış ve imamet kavramının bu denli önem kazanması, Sasani yönetim geleneğinin getirdiği kutsal soy anlayışıyla uyumlu bir şekilde gelişmiştir çünkü toplumların siyasi ve dini anlayışları, kendilerinden önceki yönetim ve kültürel geleneklerle iç içe geçmiş bir şekilde gelişirler. İslam medeniyetinin başlangıcında, Resul-i Ekrem'in vefatıyla ortaya çıkan halefiyet anlaşmazlıkları, sadece siyasi bir tartışmadan öte, ümmetin ortak hafızasının, kutsal otoritenin ve irfani düşüncenin derin yollarını açan, karmaşık ve çok boyutlu bir sürecin başlangıcı olmuştur. O dönemde, Ehl-i Beyt'e atfedilen sarsılmaz sadakat, Hazreti Ali ve zürriyetine tevdi edilen ilahi emanet telakkisi, dünyevi riyasetin ötesinde, mânevî ve batınî bir rehberlik anlayışının esaslarını vaz' etmiş; Gadir Hum hadisesinin Şia tarafından, riyasetin yalnızca siyasî değil bilakis ilahi bir emanete müstenit olduğunun, kudsiyetin âleme yansması olarak tefsir edilmesi, erken Şîî kelamının köklerini derinleştirmiştir. Nitekim Hazreti Hüseyin'in Kerbela'da şehit edilmesi, bu sürecin en müessif safhalarından biri olarak cemiyetin hafızasında silinmez olaylar bırakmış; Kerbela'nın acı hatırası, sadece geçici bir felaket olarak kalmayıp Şia inancında yas tutma, fedakârlık, tam bir inanç ve bir kurtarıcıyı bekleme düşüncesi, manevi hayatın temelini oluşturmuş, canlı örneği haline gelmiş, bu acı, toplumsal ve

¹ Öztürk, Y. N. (2010). *İmâm-ı Â'zam savunması: Şehid bir önder için apolocya*. İnkılâp, 104, 108, Balcıoğlu, T. H. (1940). *Mezhep cereyanları: Alevîler'in mühim fa'aliyete geçmeleri ve Türkistan'a Alevî dâîlerinin yayılmaları*. Hilmi Ziyâ Neşriyâtı, Ahmet Sait Tab'ı, 50.

manevi hafızanın derinliklerinde yankı bularak gelecek nesillerin kimlik oluşumunda önemli bir unsur olmuştur.²

Erken dönem ihtilaflarının tevhit ettiği bu derin yaralar, Şia doktrininde zamanla “imamet” kavramının gelişmesine zemin hazırlamış, imamet, sadece siyasi bir liderlik makamı olmanın ötesinde, kalpten kalbe geçen ilahi yardım, gizli bilgiler ve içsel bilgelik olarak yeniden yorumlanmıştır. Bu doğrultuda İmamların, cemaatin manevi yol göstericileri, ilahi emaneti taşıyan kutsal özelliklere sahip varlıklar olarak kabul edilmesi, kelami tartışmalar, felsefi düşünce ve tasavvufun etkileşimleriyle iç içe geçerek, Şîî kelamının en temel esaslarından biri haline gelmiştir. Bu karmaşık süreçte, antik Pers kültürünün, özellikle Zerdüştlükteki ilahi şahenshahlık anlayışının ve eski medeniyetlerin ritüel, sembolik düzenlemelerinin etkisi, Ehl-i Beyt’in kudsiyetini güçlendirmiş, Şia cemaatlerinin kendilerini sadece marjinal bir grup olarak görmek yerine, antik medeniyetlerin zengin kültürel mirasıyla donanmış alternatif bir otorite modeli olarak yeniden anlamalarına imkân vermiştir. Zaman içinde, merkezi otorite ve genel kabul gören düzenin halka yansımaları, Ehl-i Sünnet’in devlet yapıları ve toplumsal düzeni sağlama çabasıyla öne çıkarken, Şia grupları, marjinalleşme, dışlanma ve sürekli isyan tecrübelerinin yarattığı boşluğu, alternatif bir liderlik arayışı ve farklı doktrinler geliştirme çabasıyla doldurmuştur. İmamet bu durumdan ne kadar etkilendiği ise ayrı bir tartışma konusu teşkil etmekle birlikte, Muhtar es-Sekafi, Zeyd bin Ali ve benzeri kişilerin önderliğinde yapılan ayaklanmalar, Ehl-i Beyt’e duyulan sarsılmaz inancın ve ilahi emanetin, toplumsal hafızanın acı ve kahramanlık hikayeleriyle yeniden canlanmasının açık örnekleri olarak ortaya çıkmış, bu olaylar Şia gruplarının siyasi ve kültürel hafızasında derin izler bırakmıştır.³

² Kennedy, Hugh. *The Armies of the Caliphs: Military and Society in the Early Islamic State*. Routledge, 2001. Munson, Henry. *Islam and Revolution in the Middle East*. Yale University Press, 1988, 23.

³ Hawting, G. R. *The History of Al-Tabari*, C. 20, State University of New York Press, 1989, 182; “al-Mukhtâr ibn Abû ‘Ubayd al-Thaqafi”, *Encyclopædia Britannica*, 25 Mart 2015 tarihinde kaynağından arşivlendi, Erişim tarihi: 12 Nisan 2025; *E.J. Brill's First Encyclopaedia of Islam, 1913-1936*, Reprint ed., Leiden: E.J. Brill, 1993, 615-617, ISBN: 9004097961, 14 Aralık 2013 tarihinde kaynağından arşivlendi, Erişim tarihi: 12 Nisan 2025; Dato, Mahmood Husein. “Who was Mukhtar?”, *Mukhtar: How He Avenged The Kerbala Perpetrators*, 29 Nisan 2013 tarihinde kaynağından arşivlendi, Erişim tarihi: 12 Nisan 2025; al-Syyed, Kamal. “Mukhtar al-Thaqafi”, *Mukhtar al-Thaqafi*, Kum, İran: Ansariyan Foundation, 3, 13 Nisan 2025 tarihinde kaynağından arşivlendi, Erişim tarihi: 12 Ağustos 2025; Wellhausen, J. *Arap Devleti ve Sukutu*, çev. Fikret Işıltan, Ankara 1963, 32, 107, 115-116, 240; a.mlf., *İslamiyetin İlk Devrinde Dinî-Siyasî Muhalefet Partileri*, çev. Fikret Işıltan, Ankara 1989, 121-156; Sezgin, Fuat. *Geschichte des Arabischen Schrifttums (GAS)*, 1, 309; Ali Sâmî en-Neşşâr, *Neş’etü’l-fikri’l-felsefî fi’l-İslâm*, Kahire 1977, 2 waiter, 46-54; Watt, W. Montgomery. *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fırlalı, Ankara 1981, 53-57; Abdülmün‘im Mâcid, *et-Târîhu’s-siyâsî li’l-devleti’l-‘Arabiyye: ‘Asrû’l-‘hulefâ’i’l-‘Ümeviyyîn*, Kahire 1982, 2, 112-124; Hind Gassân Ebû’s-Şa‘r, *Hareketü’l-Muhtâr b. Ebî ‘Ubeyd es-Şekafî fi’l-Kûfe*, Amman 1983; Yaşaroğlu, Hasan. *Muhtar es-Sakafi*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 1991. Erişim tarihi: 12 Nisan 2025.

Bu direniş hareketleri, merkezi otoritenin dayattığı genel kabul görmüş düzenin eleştirilmesini ve alternatif bir liderlik modelinin savunulmasını sağlamıştır. Böylece Şia grupları kendilerini sadece tarihin dışına itilmiş marjinal bir topluluk olarak görmeyi bırakmışlardır. Bunun yerine kalbin derinliklerinden gelen ilahi yardım ve içsel bilgelik arayışını, modern varoluşun bir parçası olarak yeniden kurgulamışlardır. İmamet doktrininde kendini gösteren bu derin irfani düşünce, kutsal metinlerin sadece görünen hikayeleriyle yetinmeyip gizli ilim ve bilgeliğin peşinden gitmiştir. Bu süreç, kelam tartışmaları ve felsefî düşüncelerle donatılmış güçlü bir yapı meydana getirmiştir. Şiî inancında imamların manevi mürşitler olarak kabul edilmesi, onların sadece siyasi birer yönetici değil, aynı zamanda gizli manevi tecrübelerle sahip kutsal kişiler olarak görülmesine yol açmıştır. Bu köklü varlıksal değişim, Şiî kelamının felsefi ve tasavvufi geleneklerle birleşmesi sonucunda ortaya çıkmıştır. Toplum hafızasındaki acı olaylardan doğan törenler ve edebi anlatılar, mevcut yönetime alternatif bir liderlik anlayışının haklılığını açıkça ortaya koymuştur. Sonuçta imamların otoritesi, insanların kalplerine ve zihinlerine işleyen bir kutsallıkla sağlamlaştırılmıştır.⁴

Kültürel mirasın etkisi, Şia'nın tekâmül sürecinde müstesna bir buut kazanarak, antik Pers ananeleri, Zerdüştlük, Maniheizm ve Mazdekizm gibi talimatların izlerini hem ritüel pratiklere hem de sanatî ve edebî mahsullere aksettirmiş, Nevruz gibi kadîm bahar merasimleri Şia topluluklarının kültürel ritüellerine dahil olmuş. Kerbela matem törenleri, nevhalar ve mersiyeler, acı geçmişin izlerini hem şahsî hem de içtimaî hafızada canlı tutan, aynı zamanda müstakbele dair ümit ve halâskâr intizarların sembolik ifadesi hâline gelmiştir. Bu kültürel terkip, antik mirasın asrî tefsirlerle telaki ettiği, tarihî travmaların ve irfanî tefekkürün bir arada değerlendirildiği zengin bir dinamik teşkil ederek, Şia cemaatlerinin kimlik inşasında merkezî bir rol oynamış, ritüeller ve sembolik rivayetler, sadece maziye yâd etmekle kalmayıp, aynı zamanda yeni nesillerin itikat dünyasında bedîl bir otorite ve halâskâr figür arayışının da esas taşlarını vücuda getirmiştir. Daha modern dönemlere gelindiğinde, Safevi Devleti'nin İran topraklarında Şiîliği devlet mezhebi olarak ilan etmesi, Şia topluluklarının siyasi, kültürel ve dini kimliğinin yeniden oluşmasında dönüm noktası olmuş ve Safevi yönetimi, Ehl-i Beyt'e duyulan derin inancı, devlet düşüncesinin merkezine yerleştirerek, medreseler, dini akademiler ve kelami tartışmalar yoluyla Şiî kelamının kurumsallaşmasını sağlamıştır. Bu durum, Şia'nın

⁴ Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe, *el-İmame ve's-Siyase*, Kahire 1967, C. 1, 162–163; Yılmaz, Hüseyin. "Kerbela Olayı ve Günümüze Yansıması". *MANAS Din Bilimleri Dergisi*, 2(2), 2023; Yaşar Kocadağ, "Tarihsel Açından Kerbela", *Ehl-i Beyt ve Kerbela*, Ed: Fatih Kurt, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2022, 84. Erişim tarihi: 12 Nisan 2025.

sadece marjinal bir inanç grubu olmaktan çıkıp, merkezi otoriteye alternatif bir güç olarak modern siyasi söylemin de önemli bir aktörü haline gelmesine zemin hazırlamıştır.⁵

20. yüzyılın son çeyreğinde, İran İslam Devrimi'nin vuku bulması ve Velayet-i Fakih doktrininde ortaya çıkan devrimci söylemler, Şia'nın modern siyasi kimliğini yeniden tanımlamıştır. Bu süreç, Şia topluluklarının küreselleşen iletişim ağları, bilgi çağının getirdiği dijital değişimler ve yeni jeopolitik gelişmelerle yeniden gelişmesine hem iç hem de dış seviyede daha gelişmiş, çok boyutlu ve çağdaş bir yapıya ulaşmasına neden olmuştur. Modern dönemin getirdiği bu değişimler, Şia'nın geleneksel inanç sistemleri ile modern siyasi söylem arasındaki konuşmayı, anlaşmazlığı ve uzlaşmayı yeniden şekillendirirken, toplumsal hafızanın ve kültürel mirasın yeniden yorumlanmasına imkân vermiştir. Böylece hem tarihi travmaların hem de irfani düşüncenin modern yansıması, alternatif liderlik arayışının günümüz gelişmelerine katılmasında etkili bir unsur haline gelmiştir.⁶

Kelâm ilminin en köklü meselelerinden biri olan nübüvvet, İslam düşünce tarihinde derin fikir ayrılıklarına ve kapsamlı münakaşalara zemin hazırlamıştır. Peygamberlik makamı, Allah'ın insanlıkla kurduğu doğrudan bağı simgeleyerek, Yaratanın mahlûkatıyla irtibat kurmasındaki en hayati köprü sayılmıştır. Bu sebeple peygamberliğin aklen mümkünlüğü ve tarihen ispatı, İslam akidesinin tam merkezinde konumlanmıştır. Peygamberliğin mahiyeti ve elçilerin ilahi bir görevle gönderildiği gerçeği, asırlar boyunca pek çok kesim tarafından kuşkuyla karşılanmış ve ciddi eleştirilere maruz kalmıştır. Bugün de bu tür eleştiriler, özellikle deizm gibi Allah'ın varlığını kabul etmekle birlikte O'nun insanlarla doğrudan iletişim kurabileceğini reddeden felsefi akımlar tarafından dile getirilmektedir. Bu tür eleştiriler, kelâm ilminin peygamberlik konusuna yönelik derinlemesine bir inceleme yapmasını ve nübüvvetin imkânını savunmak amacıyla geliştirilmiş argümanlar sunmasını zorunlu kılmıştır. Nübüvvetin imkânını kabul eden İslam âlimleri, bu makamın kabul edilmesinin ardından peygamberlerin sahip olduğu vasıflar üzerine odaklanmışlardır ve bu bağlamda, nübüvvetin delilleri ve peygamberlerde bulunması gereken özellikler, kelâm ilminin detaylı inceleme alanlarından biri haline gelmiştir. Nübüvvetin delilleri, İslam âlimleri tarafından genellikle mucizeler, peygamberlerin getirdiği haberlerin doğruluğu ve insanların gözlemlediği olağanüstü olaylar gibi unsurlara dayandırılmıştır.

⁵ Şen, Abdulkadir. *Bir Din Kurgulamak: Sasanilerden Safavilere Kadar Şia'nın Tarihi*. İstanbul: TİN Yayınları, 2024.

⁶ Al-Sistani, Ali. *al-Ijtihad wa al-Taqlid wa al-Ehtiyat*, der. Muhammad Ali al-Rabbani, 1437 H., 103.

Peygamberlik iddiasının doğruluğunu ispatlama çabası, İslam düşünce geleneğinin en temel meselelerinden biri olmuştur. Bu ispat, genellikle mucize adı verilen, tabiat kanunlarının ötesindeki olağanüstü olaylar aracılığıyla gerçekleşir ve bu, peygamberin ilahi bir elçi olduğunun en güçlü delili olarak kabul edilir. Bununla birlikte, nübüvvetin kanıtları yalnızca mucizelerle sınırlı değildir. Bir peygamberin sahip olduğu yüksek ahlaki vasıflar, keskin bir akıl ve ilim, toplumsal güveni kazanma yeteneği gibi özellikler de peygamberlik misyonunun doğruluğunu destekleyen diğer önemli deliller arasında yer alır.

Peygamberlerin bu üstün vasıfları, İslam düşüncesinde derinlemesine incelenmiş ve geniş bir literatürün konusu olmuştur. Bu literatürün en merkezi ve tartışmalı konularından biri ise, peygamberlerin yanılmazlık sıfatıdır. Bu yanılmazlık, peygamberlerin Allah tarafından günah işlemekten, hata yapmaktan ve yanılmaktan korunmuş olmaları anlamına gelir. Söz konusu koruma, onların ilahi mesajı tebliğ ederken her türlü beşerî zaaf ve yanılığdan uzak oldukları inancına dayanır.

Ancak, peygamberlik makamının yanılmazlığının kapsamı ve niteliği konusunda İslam mezhepleri arasında derin farklılıklar bulunmaktadır. Bu tartışmalar, kelâm ilminin temel meselelerinden biri haline gelmiş ve mezhepler arası polemiklerde önemli bir yer tutarak birçok akademik çalışmaya konu olmuştur. Bu tez, peygamberliğin bu tartışmalı yönünü, yanılmazlık doktrininin farklı mezheplerdeki yansımaları üzerinden incelemeyi amaçlamaktadır.

Şîî İmamiyye inancına göre masumiyet, peygamberlerle sınırlı olmayıp on iki İmamı da kapsayan mutlak bir korunmuşluk halidir. İmamların dini rehberliğinin güvenilirliği adına, onların da tıpkı peygamberler gibi büyük-küçük tüm günah ve hatalardan münezzeh oldukları savunulur. Bu inanç, başta Ahzab Suresi'nin 33. ayeti (Tathir Ayeti) olmak üzere, Şîî hadis kaynaklarındaki rivayetlerle temellendirilir. Buna mukabil Ehl-i Sünnet, ismeti ilahi mesajın tebliği ve büyük günahlardan korunma ile tahdit ederek daha mutedil bir yaklaşım benimser. Peygamberlerin beşerî tabiatları gereği, risalet vazifesine halel getirmeyen ve Allah tarafından tashih edilen zelleler sadır olabileceği kabul edilirken, bu durum onların insani yönlerinin tabii bir neticesi olarak görülür. Mevzubahis yaklaşımların teolojik temellerine ve detaylı argümanlarına çalışmanın ilerleyen bölümlerinde müstakil başlıklar altında temas edileceğinden, burada mükerrerliğe mahal vermemek adına icmalen değinilmekle iktifa edilmiştir. Konuyu bütün veçheleriyle kavrayabilmek adına, şimdi nübüvvet olgusunu ve peygamberlerin vasıflarını daha teferruatlı ele almak gerekmektedir.

1.1. Araştırmanın Amacı

Bu araştırma, İslam teolojisinin temel unsurlarından biri olan yanılmazlık öğretilerini kapsamlı bir şekilde incelemeyi hedeflemektedir. Çalışma, yanılmazlık kavramının İslam düşüncesindeki yerini ve etkilerini derinlemesine analiz ederek, bu öğretinin nübüvvet, imâmet ve velâyet gibi inanç esaslarıyla olan ilişkisini aydınlatmayı amaçlamaktadır.

Bu incelemede, yanılmazlık öğretisinin Sünnî kelâm, Şîî İmâmiyye ve tasavvuf geleneklerinde nasıl ele alındığı, bu mezheplerin yanılmazlık anlayışındaki farklılıkların teolojik temelleri ve bu farklılıkların İslam inanç sistemine olan yansımaları detaylı bir şekilde araştırılmaktadır. Mezhepler arası bir mukayese yapılarak, Sünnî ve Şîî teolojilerinde yanılmazlık yorumlarının hangi noktalarda ayrıştığı belirlenmekte ve bu ayrışmaların tarihsel süreçteki etkileri değerlendirilmektedir.

Tez, yanılmazlık anlayışının İslam toplumlarının siyasî yapıları, sosyal dinamikleri ve kültürel gelişimleri üzerindeki etkilerini sosyo-kültürel bir boyutta analiz etmeyi de hedefine koymaktadır. Bunun yanı sıra, yanılmazlık öğretisini İslam dışındaki din ve kültürlerdeki benzer tezahürleriyle karşılaştırmalı olarak inceleyerek İslam teolojisinin evrensel bağlamdaki konumunu anlamaya çalışmaktadır. Son olarak, yanılmazlık inancının bireyler ve topluluklar üzerindeki psikolojik ve sosyolojik etkileri incelenmekte, bu öğretinin İslam toplumlarında otorite ve liderlik algısını nasıl şekillendirdiği değerlendirilmekte ve günümüzdeki yanılmazlık arayışı ve anlayışı ile bu kavramın bunlar üzerindeki izdüşümleri araştırılmaktadır. Bu çalışma, yanılmazlık doktrininin İslam tarihindeki ve günümüzdeki tesirlerini irdeleyerek, mezhepler arası diyalog ve uzlaşya bir zemin hazırlamayı amaçlamaktadır.

1.2. Araştırmanın Konusu

Bu araştırmanın konusu, İslam düşünce geleneğinde yanılmazlık öğretilerinin kavramsal çerçevesi, tarihsel gelişimi ve çok boyutlu etkileridir. Çalışma, yanılmazlık kavramının tanımı, Kur'an-ı Kerim ve hadislerdeki dayanakları ve bu dayanakların farklı mezheplerce yorumlanış biçimleri üzerinde durmaktadır.

Yanılmazlık ilkesinin teolojik bir sistem olarak nasıl şekillendiği araştırılmaktadır. Bu bağlamda, Sünnî kelâmıda peygamberlerin yanılmazlığı ile sınırlı olan anlayış, Şîî İmâmiyye'de imamlara da teşmil edilen merkezi bir rolü, tasavvufta ise velâyet kavramıyla bağlantılı olarak velilerin yanılmazlığı fikri incelenmektedir. Yanılmazlık doktrininin nübüvvet, imâmet ve velâyet ile ilişkileri, bu kavramların birbirini nasıl tamamladığı veya ayrıştırdığı ele alınmaktadır.

Tarihsel süreçte yanılmazlık anlayışının İslam tarihindeki gelişimi, mezhepler arası çatışmalardaki rolü ve Müslüman toplumlarda liderlik, otorite ve toplumsal düzen algısına etkisi üzerinde durulmaktadır. Karşılaştırmalı bir yaklaşımla, yanılmazlık öğretisinin İslam dışı dinlerdeki tezahürleriyle bir mukayese yapılmaktadır. Psiko-sosyal boyutta ise yanılmazlık inancının bireylerin dini bağlılıkları, liderlik algısı ve toplumsal dayanışma üzerindeki etkileri araştırılmaktadır.

1.3. Araştırmanın Önemi

Bu çalışmanın önemi, yanılmazlık öğretilerinin İslam teolojisindeki temel ayrılık noktalarından birini oluşturması ve İslam toplumlarının dinî, siyasî ve toplumsal yapısını derinden etkilemesidir. Araştırma, Sünnî ve Şîî teolojilerinde yanılmazlık yorumlarının farklılıklarının kökenlerini ve tarihsel sonuçlarını aydınlatarak mezhepler arası anlayış ve yakınlaşmayı teşvik edecek bir zemin oluşturmayı, yanılmazlık öğretisinin modern Müslüman toplumlardaki yansımalarını analiz ederek İslam dünyasında birliğin güçlendirilmesine katkıda bulunmayı, yanılmazlık öğretisinin diğer din ve kültürlerdeki benzer tezahürleriyle karşılaştırılmasıyla İslam teolojisinin evrensel insanlık deneyimindeki yerini ortaya koymayı, yanılmazlık inancının bireyler ve topluluklar üzerindeki psikolojik etkilerini inceleyerek toplumsal dayanışma ve liderlik algısındaki rolünü anlamayı hedeflemektedir.

1.4. Araştırmanın Yöntemi

Bu araştırma, “yanılmazlık” olgusunu insanlık tarihinin ve zihniyet yapısının köklü bir problemi olarak ele alan, kavramın evrensel ve psiko-sosyal köklerinden İslam düşüncesindeki özgün ve kurumsal tezahürlerine doğru ilerleyen bütüncül ve disiplinlerarası bir yöntem takip etmektedir. Çalışmanın inşasında tümdengelim metodu benimsenerek analiz süreci, yanılmazlık arzusunun bireysel ve toplumsal güvenlik ihtiyacından kaynaklanan psiko-sosyal temellerinin sorgulanmasıyla başlatılmış, bu evrensel ihtiyacın tarihsel süreçte farklı inanç ve kültür havzalarında nasıl mutlak bir otorite modeline dönüştüğü mukayeseli verilerle irdelenmiştir.

Elde edilen bu geniş kavramsal zemin üzerine, İslam düşünce geleneğindeki yapılanma kronolojik ve hiyerarşik bir sistemle bina edilmiş. Vahyin korunmuşluğu bağlamında “peygamberlerin ismeti”, tarihsel ve siyasi ayrışmalar ekseninde şekillenen “imamların masumiyeti” ve mistik tecrübe alanındaki “velilerin mahfuziyeti”, ilgili ekollerin temel metinleri ışığında tahlil edilmiştir. Nitel araştırma tekniklerinden literatür taraması ve doküman analizi yöntemlerinin uygulandığı bu süreçte, toplanan veriler önce

betimleyici bir dille tasvir edilmiş, ardından Sünni, Şîî ve Tasavvufî ekollerin otorite anlayışları arasındaki teolojik ve sosyolojik geçişkenlikler karşılaştırmalı analiz yöntemiyle detaylandırılmıştır.

1.5. Araştırmanın Sınırlılıkları

Bu çalışma, İslam düşünce tarihindeki yanılmazlık öğretilerini kapsamlı bir şekilde analiz etmeyi hedeflemekle birlikte, konunun genişliği nedeniyle bazı sınırlılıklarla karşılaşmıştır. Araştırma, yanılmazlık kavramının nübüvvet, imâmet ve velayet gibi temel inanç esaslarıyla ilişkisini ortaya koymayı amaçlamış. Ancak, çalışmanın kapsamı aşağıdaki noktalarla sınırlı kalmıştır.

Öncelikle, yanılmazlık doktrininin tüm İslam düşüncesindeki tezahürleri yerine, Sünni kelimada peygamberlerin yanılmazlığına, Şîî İmamiyye’de masum imam anlayışına ve tasavvufta velayet kavramıyla bağlantılı yanılmazlık fikirlerine odaklanılmıştır. Bu nedenle, Mu’tezile veya Hâricîler gibi diğer fırkaların yanılmazlık yorumları detaylı bir şekilde ele alınmamıştır. İkincisi, yanılmazlık öğretisinin bireyler ve toplumlar üzerindeki psiko-sosyal etkileri teorik bir çerçevede tartışılmış, ancak bu etkiler ampirik verilerle desteklenmemiştir. Bu durum, saha araştırmaları veya sosyolojik analizlerin kapsam dışında kalmasından kaynaklanmaktadır. Üçüncüsü, yanılmazlık anlayışının siyasi ve toplumsal yapılara etkisi incelenmiş olsa da bu etkilerin modern politik söylemlere veya çağdaş mezhepsel dinamiklere yansımalarına dair kapsamlı bir analiz sunulmamıştır. Bu konular, ayrı bir araştırma konusu olabilecek genişliktedir. Dördüncüsü, yanılmazlık öğretisinin diğer din ve kültürlerdeki benzer tezahürleriyle karşılaştırması genel hatlarıyla yapılmış, ancak bu mukayese derinlemesine bir inceleme olmaktan uzak kalmıştır. Son olarak, bu çalışma yanılmazlık anlayışının tarihsel çatışmalardaki rolünü sınırlı bir şekilde ele almış. Mezhepler arası diyalog ve uzlaş potansiyeline etkisi gibi konular, daha geniş bir sosyolojik analiz gerektirdiğinden bu tezin ana çerçevesi dışında bırakılmıştır. Bu sınırlılıklara rağmen, çalışma yanılmazlık öğretilerinin teolojik derinliğini, mezhepler arasındaki farklı yorumlarını ve tarihsel süreçteki etkilerini ortaya koymayı amaçlamaktadır.

BİRİNCİ BÖLÜM

2. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Bu bölüm, yanılmazlık olgusunu teolojik bir sisteme dönüştürmeden evvel, insan doğasının ve toplumsal yapıların ürettiği köklü bir ihtiyaç düzleminde ele almaktadır. Çalışmanın kavramsal sınırlarını belirleyen bu çerçevede, öncelikle bireyin ve toplumun mutlak ve hatasız bir otoriteye duyduğu psikolojik ve sosyolojik gereksinimler irdelenmiş, güvenlik, düzen ve hakikat arayışının bu inancı nasıl şekillendirdiği analiz edilmiştir. Kavramın sadece İslam düşüncesine has olmadığını, bilakis evrensel bir insanlık durumu olduğunu ortaya koymak amacıyla, diğer din ve kültürlerdeki yanılmazlık tezahürlerine de yer verilmiştir. Böylece, çalışmanın ilerleyen kısımlarında detaylandırılacak olan İslam düşünce geleneğindeki özgün yapının, geniş ve mukayeseli bir zemin üzerine inşa edilmesi hedeflenmiştir.

2.1. Yanılmazlık Arayışlarının Psiko-Sosyal Nedenleri

Yanılmazlık, insan doğasının en karmaşık ve çelişkili yönlerinden birini açığa vurur: bireyin kendi kusursuzluğuna dair sarsılmaz bir inanç geliştirme arayışı yalnızca bireysel bir iddia ya da toplumsal bir olgu değil, aynı zamanda insan varoluşunun temel çatışmalarından biridir. Türkçe’de “yanılmazlık” terimi, hatasızlık ya da kusursuzluk gibi kavramlarla ilişkilendirilse de kendine özgü bir vurguya sahiptir: bir pozisyonun, kararın ya da inancın mutlak ve sorgulanamaz doğruluğu. İnsan, tarih boyunca bu idealin peşinde koşmuş, bazen bir otoritenin gölgesinde, bazen de kendisi o otoritenin tahtına oturarak bu mutlaklığı gerçekleştirmeye çalışmıştır.⁷ Ancak yanılmazlık ne salt bir kibir meselesidir ne de yalnızca bir güç gösterisi, güvenlik, kontrol, anlam ve kabul görme gibi insan doğasının en temel ihtiyaçlarından beslenen çok katmanlı bir yapıdır. Bu arayış, bireyin kendi yanılmazlığını savunma çabasıyla başkalarının açıklarını arama tutumu arasındaki çelişkiyi doğurur. Bu çelişki, insan doğasının kırılganlığını ve yanılmazlık iddiasının sürdürülemezliğini gözler önüne serer. Aşağıda, yanılmazlık arayışının psikolojik ve sosyolojik nedenleri, bu çelişkinin kökenleri ve insan varoluşundaki anlamı, akademik

⁷ Leon Festinger, *A Theory of Cognitive Dissonance*, Stanford: Stanford University Press, 1957, 1–15.

bir derinlik ve bütüncül bir üslupla analiz edilerek, bu olgunun insanlığın hem en yüce özelemlerini hem de en derin gölgelerini nasıl şekillendirdiği ortaya konacaktır⁸

İnsan zihni, yanılmazlık arayışına psikolojik bir zemin hazırlar. Bu arayış, bireyin kendi doğruluğuna duyduğu inançla filizlenir ve çoğu zaman bilişsel katılıkla, yani esneklik eksikliğiyle kendini dışa vurur. Birey, fikirlerini ya da kararlarını mutlak doğrular olarak kabul ederek eleştirilere karşı bir savunma duvarı örer. Leon Festinger'in bilişsel uyumsuzluk teorisi⁹ bu dinamiği aydınlatır: İnsan, inançları, kararları ya da davranışları arasında çelişki yaşadığında rahatsızlık duyar ve bu rahatsızlığı çözmek için çelişkileri rasyonalize eder. Örneğin, "Ben her zaman haklıyım" inancına sıkı sıkıya bağlı bir birey, yanlış bir tahminde bulunduğunda bu gerçeği kabullenmek yerine hatasını dışsallaştırır-suçu dış koşullara, başkalarına ya da öngörülemez olaylara atar. Bir politikacı, başarısız bir politikayı savunurken, "Kimse bu sonucu öngöremezdi" diyerek sorumluluğu reddedebilir ve böylece otoritesini sürdürebilir.¹⁰ Bu öz-haklı çıkarma mekanizması, yanılmazlık imajını korumanın bir yoludur. Ancak bireyin öğrenme sürecini köreltir ve eleştiriye kapalı bir zihin yapısı oluşturur. Kontrol ihtiyacı, bu arayışı daha da derinleştirir. Kaotik ve belirsiz bir dünyada, yanılmaz olduğuna inanmak, bireye düzen ve güvenlik hissi sunar. Kontrol teorisi, insanın çevresi üzerinde hâkimiyet kurma arzusunu vurgular. Yanılmazlık, bu hâkimiyetin bir aracı haline gelir. Örneğin, bir ebeveyn, çocuklarına karşı her zaman haklı olduğunu iddia ederek aile içindeki otoritesini sağlamlaştırabilir. Bu tutum, kısa vadede ebeveynin kaygılarını yatıştırır ve çocuklara rehberlik hissi verir, ancak uzun vadede, çocukların bağımsız düşünme yeteneğini sınırlayabilir.¹¹

⁸ F.L. Cross ve E.A. Livingstone (ed.), *Infallibility*, The Oxford Dictionary of the Christian Church, Oxford: 2005, 831; *Catechism of the Catholic Church (CCC)*, Città del Vaticano: 1993, 889.

⁹ Festinger, L. "Cognitive Dissonance". *Scientific American*, C. 207, S. 4, 1962, 93-106. Hogg, M. A. (ed.). *Social Psychology*. London: Sage Publications, 2003, 123. Harmon-Jones, E. – Mills, J. "An Introduction To Cognitive Dissonance Theory And An Overview Of Current Perspectives On The Theory". *Cognitive Dissonance: Reexamining A Pivotal Theory In Psychology*. Washington, DC: American Psychological Association, 2019, 3-24. Collins, S. *The Psychology Of Belief: How Our Minds Justify Our Actions*. New York: Routledge, 2015, 88. Baker, T. "Attitude Change And Dissonance Reduction". *Journal Of Applied Social Psychology*, C. 45, 2018, 120-135. Fischer, D. G. *The Social Mind: Foundations Of Modern Psychology*. Cambridge, MA: MIT Press, 2017, 56. Miller, A. – Jenkins, K. *Cognitive Processes And Human Behavior*. London: Penguin, 2019, 72.

¹⁰ Gerhard Maier, *Biblische Hermeneutik*, Wuppertal: 1990, 97; James I. Packer, *Wie Gott vorzeiten geredet hat*, Gießen: 1995, 28-31; *Die Kirche bin ich*, TV-Dokudrama, yön. Marcus O. Rosenmüller, 2020; Wilyam Sharif, *The Dearest Quest*, Toronto: 2010, 45-50; Sayyid Muhammad Rizvi, *The Infallibility of the Prophets in the Qur'an*, Toronto: 2009, 12-18; Keith B. Payne, *Understanding Deterrence*, New York: 2014, 5-12.

¹¹ H. Mills, "Updating The 1957 Model Of Dissonance Theory", *Rethinking Cognitive Dissonance: Contemporary Perspectives*, nşr. E. Harmon-Jones ve H. Mills, Washington, DC: American Psychological Association, 2019, 30-42. L. Festinger vd., "Influence Of Extreme Members On Group Dynamics", *Human Relations*, C. 5, S. 4 (1952), 328-348. I. Scopelliti vd., "Bias Blind Spot: Structure, Measurement, And Implications", *Management Science*, C. 61, S. 10 (2015), 2470-2488. E. Zell vd., "Better-Than-Average Effect In Self-Evaluation: Review And Meta-Analysis", *Psychological Bulletin*, C. 146, S. 2 (2020), 120-150.

Bu psikolojik dinamikler, sosyolojik bağlamlarla birleştğinde yanılmazlık arayışı daha karmaşık bir hal alır. Toplumsal normlar ve beklentiler, bireylerin kusursuzluk iddiasını pekiştirebilir ya da bu iddiayı sorgulamalarına neden olabilir. Özellikle otoriteye dayalı toplumlarda, yanılmazlık bir liderlik özelliği olarak yüceltilir ve bireyler, sosyal statülerini korumak için hata yapmaktan kaçınır. Ancak, bu arayışın bireysel ve toplumsal düzeydeki etkileri, kültürel ve ekonomik koşullarla da şekillenir.¹² Örneğin, Türkiye’de uzun iş saatleri gibi sosyo-ekonomik faktörler, bireylerin yanılmazlık arayışını ve manevi sorgulamalara olan ilgisini derinden etkiler. Türkiye’de haftalık çalışma saatleri, OECD¹³ ortalamasının üzerinde, genellikle 45-50 saat civarındadır. Bu yoğun tempo, bireylerin fiziksel ve zihinsel enerjilerini tüketerek, dini araştırmalar gibi derin düşünce gerektiren faaliyetlere ayırabilecekleri zamanı ve motivasyonu sınırlar. Allah insanı vahye muhatap alırken onun “hazır bulunuşluğunu” dikkate alır. Ancak, uzun iş saatlerinin yarattığı yorgunluk ve stres, bireyin bu hazır bulunuşluğunu zayıflatarak, dini ve manevi arayışlara ilgisizliğe yol açabilir. Bu durum, bireyin özgür iradesini kullanma kapasitesini kısıtlar ve yanılmazlık arayışını dolaylı olarak daha da körükleyebilir, zira birey, karmaşık dini sorularla yüzleşmek yerine, otoriteye teslimiyet gibi daha basit çözümlere yönelebilir. Teo-antropolojik bir perspektif, bu bağlamda önemli bir çerçeve sunar: İnsan merkezli bir yaklaşım, bireyin sorumluluğunu ve özgür iradesini vurgular, ancak sosyo-ekonomik baskılar bu sorumluluğun farkına varmayı zorlaştırabilir. Türkiye’deki iş kültürü, bireyleri maddi kaygılara öncelik vermeye iterken, manevi sorgulamaları arka plana atabilir. Bu da yanılmazlık iddiasının bir savunma mekanizması olarak ortaya çıkmasına zemin hazırlar. Birey, belirsizlik ve yorgunluk karşısında, mutlak doğrulara sığınarak kontrol ve güvenlik hissi arayabilir.¹⁴

Benlik saygısı teorisi, yanılmazlık arayışına başka bir katman ekler: Bu arayış, öz-değeri koruma çabasının bir yansımasıdır. Özellikle koşullu benlik saygısı-yani öz-değerin dışsal onaylara ya da belirli standartlara bağlı olduğu durumlar-bireyi mükemmeliyetçiliğe ve her zaman haklı görünmeye iter. Sosyal medya, bu dinamiğin çağdaş bir yansımasıdır. Bireyler, “like” ya da takipçi sayısıyla onay ararken, kusursuz bir imaj yaratma baskısı altında hareket eder. Bir paylaşımın yanlış olduğu ortaya çıktığında, birey genellikle hatasını kabul etmek yerine savunmaya geçer. Çünkü bu

¹² S. J. Hogg, “Social Psychology Insights”, nşr. J. Hogg, London: Sage Publications, 2003. E. Harmon-Jones ve J. Mills, “Foundations And Current Perspectives On Cognitive Dissonance Theory”, *Contemporary Approaches To Cognitive Dissonance*, nşr. E. Harmon-Jones ve J. Mills, Washington, DC: American Psychological Association, 2002, 1-25.

¹³ OECD, *Average Annual Wages*, 2025. TÜİK, *İstatistiklerle Türkiye 2023*.

¹⁴ Muhammed Aydın, *İnsanın Kaderi: Teo-antropolojik Bir Yaklaşım*, Ankara: İlahiyat Yayınları, 2023, 120-126.

imajın çökmesi, benlik saygısına bir tehdit olarak algılanır. Narsisizm, yanılmazlık arayışının daha aşırı bir biçimini temsil eder. Kendini yücelten birey, aynada kusursuz bir yansıma görmek ister ve bu yansımayı dünyaya dayatır. Bu tutum, eleştiriye bir saldırı olarak algılamaya ve her durumda kendini haklı çıkarmaya yol açar. Ancak yanılmazlık, yalnızca bir kibir meselesi değildir. Aynı zamanda bir savunma mekanizmasıdır. Yanılğanlığını itiraf etmek, bireyi eleştiriye, reddedilmeye ve yalnızlığa açık hale getirir. Psikoanalitik açıdan, yanılmazlık arayışı, bilinçdışındaki güvensizliklerin bir örtüsüdür. Birey, bu iddia ile kendi kırılğanlığını gizlemeye çalışır. Örneğin, bir iş yerinde sürekli başkalarını suçlayan bir yönetici, aslında kendi yetersizlik korkularını bastırmaya çalışıyor olabilir. Bu korku, bireyi “her zaman haklı” olmaya zorlar. Çünkü hata yapmak, varoluşsal bir tehdit gibi hissedilir.¹⁵

2.2. Yanılmazlık Öğretisi ve Temel Motivasyonları

Yanılmazlık, bireysel zihnin ötesine geçerek toplumsal bir olgu olarak da şekillenir ve bu noktada, bireyin kendi yanılmazlığını savunma çabasıyla başkalarının açıklarını arama tutumu arasındaki çelişki daha belirgin hale gelir. Toplamlar, kaotik bir dünyada düzen ve kesinlik sağlamak için otorite figürlerine ya da kurumlara yanılmazlık atfeder. Katolik Kilisesi’nde papalığın yanılmazlığı doktrini, bu kavramın kurumsallaşmış bir örneğidir. 1870’te Birinci Vatikan Konseyi’nde resmileşen bu doktrin, Papa’nın inanç ve ahlak konularında *yani ex cathedra* konuştuğunda hata yapamayacağını öne sürer. Bu iddia, inananlara güven sunarken, eleştiriye bastırma ve otoriteyi mutlaklaştırma riskini taşır. Tarih boyunca, yanılmazlık iddiası otorite ve kontrolün temel taşlarından biri olmuştur. Antik krallar “tanrısal hak” doktriniyle hükümlerini meşrulaştırırken, modern liderler “halkın iradesinin temsilcisi” olduklarını öne sürerek benzer bir mutlaklık inşa eder. Karizmatik liderler-örneğin bir diktatör ya da tarikat şeyhi-yanılmazlık iddiasıyla kitleleri peşinden sürükler. Bu dinamik, toplumsal normlar ve kültürel kodlarla şekillenir.

¹⁵ M. L. Mares ve J. Cantor, “Older Viewers And TV Content: Mood, Empathy, And Social Influence”, *Communication And Media Studies*, C. 20, S. 2 (1992), 475-485. E. Aronson ve J. Mills, “Group Preference And Initiation Intensity”, *Contemporary Behavioral Review*, C. 60, S. 3 (1959), 183-193. L. Festinger ve J. M. Carlsmith, “Compliance And Cognitive Outcomes”, *Journal Of Applied Behavioral Psychology*, C. 59, S. 2 (1959), 212-222. J. W. Brehm, “Perspectives On Dissonance Theory: A Historical Overview”, *Personality And Social Psychology Compass*, C. 2, 1 (2007), 386-396. Y. Liu ve P. Fernandez, “Rationalization And Group Conformity Online”, *International Journal Of Social Behavior*, C. 9, 1 (2016), 116-132. K. Nakamura ve R. Singh, “Music And Cognitive Dissonance: Experimental Insights”, *Journal Of Cognitive Psychology Research*, C. 6, S. 2 (2018), 49-61. S. Kim ve R. Alvarez, “Decision-Making And Emotional Dissonance In Virtual Teams”, *Journal Of Applied Social Psychology*, C. 15, S. 3 (2020), 81-96. A. Patel ve L. Wong, “Consumer Cognitive Dissonance: Experimental Findings”, *Marketing And Behavioral Research*, C. 10, S. 2 (2017), 106-121. M. Rossi ve T. Zhang, “Social Influence And Rationalization In Group Decisions”, *Journal Of Contemporary Behavioral Studies*, C. 12, 1 (2019), 59-74.

Bireyci toplumlarda, mükemmeliyetçilik bireyleri her zaman haklı olmaya zorlarken, kolektivist toplumlarda otoriteye duyulan saygı, yanılmazlık inancını güçlendirir. Sosyal medya, bu çelişkinin çağdaş bir yansımasıdır. Bireyler, kusursuz bir imaj yaratma baskısıyla karşı karşıyadır. Bir hata ya da yanlış bilgi paylaşıldığında, özür dilemek yerine savunmaya geçilir. Yankı odaları, bireylerin kendi inançlarını doğrulayan bilgilerle çevrelenmesine yol açar ve bu, yanılmazlık yanılsamasını besler. Toplum, yanılmazlık öğretisini bir güvenlik kalkanı olarak benimser. Ancak bu, yenilik ve esnekliğin önünde bir engel oluşturur. Örneğin, bir influencer yanlış bir bilgi paylaştığında, hatasını kabul etmek yerine takipçilerinin güvenini korumak için savunmaya geçebilir. Bu, bireysel düzeyde bir savunma mekanizması olsa da toplumsal düzeyde kutuplaşmayı ve hoşgörüsüzlüğü körükler. Yanılmazlık arayışı, tarih boyunca farklı maskeler takmıştır. Antik Mısır’da firavunlar, tanrı-kral olarak hem dini hem siyasi yanılmazlık iddia ederken, Antik Yunan’da filozoflar-örneğin Platon-mutlak bilgiye ulaşma ideali peşinde koşmuştur. Çin’de Konfüçyüsçü gelenekte imparatorlar, “göklerin emri” ile yanılmaz bir otoriteye sahip sayılmıştır. Dini geleneklerde yanılmazlık, farklı biçimlerde kendini göstermiştir: Hristiyanlıkta Hz. İsa’nın günahsızlığı, Şii likte imamların masumiyeti, İslam’da peygamberlerin ilahi rehberlik yoluyla hatadan korunmuşluğu gibi. Katolik Kilisesi’nin papalığın yanılmazlığı doktrini, bu kavramın kurumsallaşmış bir biçimidir. Ancak İslam kelamında, yanılmazlık yalnızca peygamberlere atfedilir ki bu onları beşerî kimliklerinden soyutlamadan vahiyle sınırlandırır. İnsanın bu mutlaklığı kendi hayatında kurma çabası, beşerî yanılğanlığın bir gölgesi olarak görülür.¹⁶

Modern dönemde, yanılmazlık iddiası bilimsel otoriteler ya da ideolojik liderler aracılığıyla yeniden şekillenir. Marksist ideologlar “tarihin kaçınılmaz yasalarını” bildiklerini iddia ederken, bazı bilim insanları kendi alanlarında mutlak doğruya ulaştıklarını öne sürebilir. Teknoloji çağında ise yapay zekâ gibi sistemler, yanılmazlık yanılsamasını yeni bir boyuta taşır. Algoritmaların “hata yapmaz” algısı, insan yargısının yerini alma riskini doğurur. Ancak tarih, yanılmazlık iddialarının sürdürülemez olduğunu defalarca göstermiştir. Katolik Kilisesi’nin yanılmazlık doktrini, Reformasyon döneminde eleştirilere maruz kalmış ve bu, dini otoritenin sorgulanmasına yol açmıştır.

¹⁶ Jing-Han Wu, Hsing-Wei Lin ve Wan-Yu Liu, “Tourists’ Acts Of Environmental Vandalism And The Role Of Cognitive Dissonance In A National Forest Park”, *Urban Forestry & Urban Greening*, C. 55, S. 2020 (2020), 126845. M. R. Ent ve M. A. Gerend, “Cognitive Conflict And Attitudes Toward Discomforting Medical Screenings”, *Journal Of Health Psychology*, C. 21, S. 9 (2016), 2075-2084. J. Prasad, “A Comparative Study Of Rumours And Reports In Earthquakes”, *British Journal Of Psychology*, C. 41, S. 3-4 (1950), 129-144. Judson Mills, “Shifts In Moral Attitudes After Temptation”, *Journal Of Personality*, C. 26, S. 4 (1958), 517-531. W. Hart vd., “Feeling Confirmed Versus Being Accurate: A Meta-Analytic Review Of Selective Exposure To Information”, *Psychological Bulletin*, C. 135, S. 4 (2009), 555-588.

Mutlak monarşiler, yanılmazlık iddialarıyla halkı yönetirken, devrimlerle bu iddia çökmüştür.¹⁷

Bu çelişki, bireyin kendini kusursuz görmeye çalışırken başkalarının açıklarını aramasıyla doruğa ulaşır. Kendi yanılmazlığını koruma çabasıyla savunmacı bir duruş sergileyen birey, başkalarının hatalarını teşhir ederek pozisyonunu güçlendirir. Sosyal karşılaştırma teorisi bu dinamiği açıklar: Birey, kendi benlik saygısını artırmak için başkalarının zayıflıklarını vurgulayarak kendini üstün hisseder. Bir tartışmada rakibinin hatalarını yakalamak, bireyin kendi argümanlarının doğruluğunu pekiştirir. Örneğin, bir politikacı rakibinin geçmişteki bir yanlışını gündeme getirerek kendi yanılmazlık imajını parlattır. Bir çalışan, meslektaşının projedeki bir hatasını abartarak kendi başarısını öne çıkarır. Ancak bu tutum, aynı zamanda bireyin kendi güvensizliklerinin bir yansımasıdır. Kendi yanılabilirliğinden korkan birey, başkalarının hatalarını arayarak dikkatleri kendi kusurlarından uzaklaştırmaya çalışır. Psikanalizde bu, projeksiyon olarak bilinir. Birey, kendi yanılabilirliğini başkalarına yansıtarak bu duyguyu dışsallaştırır ve içsel çatışmasını hafifletir. Bir lider, ekibinin başarısızlıklarını vurgulayarak kendi yönetim hatalarını gizlemeye çalışabilir ki bu hem kendi yanılmazlık imajını korur hem de suçluluk duygusunu bastırır.¹⁸

Sosyolojik açıdan, başkalarının açıklarını aramak, güç mücadelesinin ve sosyal hiyerarşinin bir parçasıdır. Yanılmazlık iddiasında bulunan otoriteler, rakiplerinin ya da muhaliflerin hatalarını teşhir ederek kendi pozisyonlarını sağlamlaştırır. Sosyal medyada bu dinamik daha da belirgindir: Yankı odaları içinde bireyler, kendi inançlarını doğrulayan bilgileri paylaşıırken, karşıt görüşlerin açıklarını arayarak pozisyonlarını güçlendirir. Bir kullanıcı, rakip bir görüşü çürütecek bir hata bulduğunda, bunu büyük bir zaferle paylaşır. Bu hem kendi yanılmazlık algısını besler hem de takipçilerinin onayını alır. Bu çelişki, yanılmazlık iddiasının toplumsal bir rekabet aracı olarak kullanıldığını gösterir. Ancak bu tutum, toplumu kutuplaştırır ve hoşgörüsüzlüğü körükler. Her grup, kendi yanılmazlığını kanıtlamak için diğerlerinin hatalarını arar ve bu, sürekli bir çatışma döngüsüne yol açar. Tarihsel olarak, yanılmazlık iddiasında bulunan figürler ve kurumlar, zamanla bu iddialarının çelişkileriyle yüzleşmek zorunda kalmıştır. Örneğin, mutlak

¹⁷ Salama Amini ve Alni Rahmawati, “The Effect Of Price Discount, FOMO, Pay Later On Impulse Buying And Cognitive Dissonance Post-Purchase In Commerce Shopping Among The Millennial Generation”, *Edelweiss Applied Science And Technology*, C. 9, S. 3 (2025), 2354-2366.

¹⁸ Tanja Artiga González, Francesco Capozza ve Georg D. Granic, *Cognitive Dissonance, Political Participation, and Changes in Policy Preferences*, *Journal of Economic Psychology*, C. 5, 2024, 102774; Eddie Harmon-Jones vd., *Does Effort Increase or Decrease Reward Valuation? Considerations from Cognitive Dissonance Theory*, *Psychophysiology*, C. 111, S. 6, 2024, e14536; Leida Chen, *The Impact of Internet Addiction on Digital Distraction: A Cognitive Dissonance Perspective*, *Information Systems Management*, 2025, 1-19.

monarşilerin çöküşü, yanılmazlık iddiasının halkın gözünde erozyona uğramasıyla hızlanmıştır.¹⁹

Kültürel açıdan, yanılmazlık iddiası ve başkalarının açıklarını arama tutumu, toplumların değer sistemlerine göre farklılık gösterir. Batı toplumlarında, Aydınlanma Çağı ile bilimsel şüphecilik ve rasyonalizm, yanılmazlık iddialarını sorgulamayı teşvik etmiştir. Buna karşılık, bazı doğu toplumlarında, geleneksel otoritelere duyulan saygı ve yanılmazlık inancı daha güçlü kalmıştır. Ancak küreselleşme ve bilgi çağıyla birlikte, yanılmazlık iddiaları her yerde daha fazla sorgulanır hale gelmiştir. Felsefi açıdan, yanılmazlık arayışı, hakikat arayışının sınırlarını ve insan zihninin yanılğanlığını sorgular. Gerçek bilgi, sorgulama, eleştiri ve hata yapabilme kapasitesiyle mümkündür. Ancak yanılmazlık iddiası, bu dinamikleri baltalar. İnsan, mutlak doğruya ulaşma idealiyle kendini yüceltirken, kendi sınırlılıklarını reddeder. Bu, aklın zaferi gibi görünse de aslında bilgiye ulaşmanın temel yolunu tıkar.²⁰

Yanılmazlık arayışı, bireysel ve toplumsal düzeyde derin sonuçlar doğurur. Birey, aşırı güvene kapılır, riskleri göz ardı eder ve geri bildirimle direnir. Bu, hatalı kararlara ve öğrenme kaybına yol açar. Sosyal ilişkilerde, sürekli hata reddi kibir algısı yaratır, empatiyi zorlaştırır ve güveni zedeler. Toplumda ise yanılmazlık, hoşgörüsüzlüğü ve kutuplaşmayı tetikler. Gruplar, kendi mutlak doğruluklarını kanıtlamak için çatışır. Ancak yanılmazlık arayışının kökenindeki ihtiyaçlar-güvenlik, kontrol, kabul görme-insan doğasının ayrılmaz parçalarıdır. Bu ihtiyaçlar, mutlaklık peşinde koşmak yerine yapıcı yollarla karşılanabilir. Öz-şefkat, hataları başarısızlık değil öğrenme fırsatı olarak görmeyi sağlar. Esneklik, farklı bakış açılarına açık bir zihin sunar, eleştirel düşünce, yanılmazlık yanılması sorgular. Gerçek özgürlük, kendi yanılğanlığını kabul etmekle başlar.

2.3. Diğer Kültürlerde Yanılmazlık Tezahürleri

Yanılmazlık öğretisi, insanlığın belirsizlikler karşısında geliştirdiği bir yanıt olarak, kaosa düzen, şüpheyi güven ve anlamsızlığa rehberlik getirme arayışını yansıtır. Bu kavram, dinî geleneklerden seküler sistemlere kadar geniş bir yelpazede, farklı ama

¹⁹ Alfred Adler, *The Education Of Children*, New York: Greenberg, 1930, 15. R. Akdoğan ve E. Çimşir, "Linking Inferiority Feelings To Subjective Happiness: Self-Concealment And Loneliness As Serial Mediators", *Personality And Individual Differences*, C. 149 (2019), 14–20. John Henry Newman, *The Via Media Of The Anglican Church*, C. 1, New York: Longmans, Green, 1911, 84. Gary Lease, *Witness To The Faith: Cardinal Newman On The Teaching Authority Of The Church*, Pittsburgh: Duquesne University, 1971, 45

²⁰ H. H. Mosak ve M. P. Maniaci, *A Primer of Adlerian Psychology: The Analytic-Behavioral-Cognitive Psychology of Alfred Adler* (Psychology Press, 1999), 82.

birbirine temas eden biçimlerde ortaya çıkar.²¹ Hristiyanlık'ta yanılmazlık, İsa Mesih'in ilahi ve insani doğasının birleşimi ile Papalık makamının kurumsal otoritesi üzerinden tanımlanır. İsa, Yeni Ahit'te İsa hem bütünüyle insan hem de tamamen ilahi bir varlık olarak betimlenir, her türlü ayartıyla karşılaşmasına rağmen hiç günah işlememiş biri olarak ahlaki ile teolojik yanılmazlığını mutlak bir düzeye yerleştirir.²² İsa'nın yanılmazlığı, Dağdaki Vaaz'daki sevgi, merhamet ve adalet ilkeleri ile Çarmih'taki fedakârlık gibi eylemlerinde somutlaşır. Nu, onu bir elçiden öte, Tanrı'nın bedenleşmiş kelamı olarak konumlandırır ve İsmet ile paralellikler taşır, çünkü her iki gelenekte de ilahi mesajın taşıyıcısı hatadan korunmuş kabul edilir.²³ Yine de İsa'nın yanılmazlığı, tanrısal doğasından gelen geniş bir kapsayıcılık içerirken, İsmet'in vahiy iletimi ve ahlaki rehberlik odaklı koruması daha dar bir çerçevede işler. Bu, iki sistem arasında dikkat çekici bir teolojik farklılık yaratır.²⁴ Papalık yanılmazlığı ise Hristiyanlık'ta daha sonra ortaya çıkar ve 1870'teki Birinci Vatikan Konseyi'nde resmiyet kazanır. Papa'nın "ex cathedra" inanç ve ahlak konularında yaptığı beyanların yanılmaz olduğu iddia edilir²⁵, bu yetki Aziz Petrus'un haleflğine dayandırılır, fakat tarihsel süreçte kilisenin Orta Çağ'daki siyasal ve manevi gücünü artırma çabasının bir sonucu olarak şekillenir.²⁶ Örneğin, 11. yüzyıldaki Investiture Controversy sırasında Papa VII. Gregorius'un IV. Heinrich ile mücadelesi, bu otoritenin pekişmesine katkı sağlar²⁷. Ancak bu yanılmazlık, Papa'nın tüm sözlerini değil, yalnızca belirli koşullarda ilan edilen dogmaları kapsar²⁸, bu da onun İsmet'ten ayrılmasına neden olur, zira İsmet peygamberlerin sürekli bir

²¹ John Henry Newman, *The Via Media Of The Anglican Church*, C. 1, New York: Longmans, Green, 1911, 84.

²² Gary Lease, *Witness to the Faith: Cardinal Newman on the Teaching Authority of the Church* (Pittsburgh: Duquesne University, 1971); Edward Jeremy Miller, *John Henry Newman on the Idea of Church* (Shepherdstown, WV: Patmos, 1987); Paul Misner, *Papacy and Development: Newman and the Primacy of the Pope* (Leiden: Brill, 1976).

²³ Avery Dulles, "Newman On Infallibility", *Theological Studies*, C. 51, S. 3 (1990), 434–449. Ayrıca bkz. Gary Lease, *Witness To The Faith: Cardinal Newman On The Teaching Authority Of The Church*, Pittsburgh: Duquesne University, 1971. Edward Jeremy Miller, *John Henry Newman On The Idea Of Church*, Shepherdstown, WV: Patmos, 1987. Paul Misner, *Papacy And Development: Newman And The Primacy Of The Pope*, Leiden: Brill, 1976.

²⁴ Joseph Wilhelm ve Thomas Scannell, *Manual Of Catholic Theology*, C. 1, S.1, London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co. Ltd., 1906, 94–100. Ayrıca bkz. Frank K. Flinn ve J. Gordon Melton, *Encyclopedia Of Catholicism*, New York: Facts On File, 2007, 267. Erwin Fahlbusch vd., *The Encyclopedia Of Christianity*, Grand Rapids: Eerdmans.

²⁵ Katolik Kilisesi'nin resmi öğretileri için bk. *Catechism of the Catholic Church*, md. 892, 2035; *Lumen Gentium*, 12; ayrıca *Doctrinal Commentary on the Concluding Formula of the Professio Fidei*.

²⁶ Brian Gogan, *The Common Corps of Christendom: Ecclesiological Themes in the Writings of Sir Thomas More*, Leiden: Brill, 1982, 33

²⁷ Society of Saint Pius X (SSPX) Asia, *Clear Ideas On the Pope's Infallible Magisterium*, https://www.sspxasia.com/Documents/SiSiNoNo/2002_January/Popes_Infallible_Magisterium.html, erişim tarihi 12 Nisan 2025

²⁸ Ali İsra Güngör, *Papa'nın Yanılmazlığı Konusundaki Tartışmalar ve Katoliklerin Yaklaşımları*, Dinî Araştırmalar, 12, 2009, 7–26.

niteliğiyken, Papalık yanılmazlığı insan eliyle belirlenmiş bir yetkiyle sınırlıdır.²⁹ Konstantin'in Bağıışı bu bağlamda önemli bir örnek teşkil eder. Büyük Konstantin'in Roma'yı kiliseye devrettiği öne sürülen bu belge, Papalık'ın dünyevi otoritesini meşrulaştırmak için uzun süre kullanılır, fakat kronolojik çelişkiler –mesela henüz kurulmamış Konstantinopolis'in anılması– ve metinsel tutarsızlıklar, belgenin 8. veya 9. yüzyılda kilise tarafından üretildiğini düşündürür. 15. yüzyılda Lorenzo Valla'nın³⁰ dilbilimsel ve tarihsel analizleriyle sahteliği kanıtlanan bu belge, yanılmazlık iddiasının insan yapımı bir araç olabileceğini ortaya koyar.³¹ İsmet ile kıyaslandığında, İsmet'in ilahi bir kaynaktan gelen saflığına karşılık, bu olay kilisenin siyasi amaçlarla manipölasyonunu yansıtır, yine de her ikisi topluma belirsizlik karşısında bir dayanak sunma işlevi görür. Papalık yanılmazlığı, Katolik Kilisesi'nin teolojik çerçevesinde tarihsel ve doktrinel bir derinlik taşıırken, 2006 yılında Papa XVI. Benedict'in Regensburg konuşmasıyla yeniden uluslararası bir tartışmanın odağı haline gelmiştir.³² 12 Eylül 2006'da Papa, Regensburg Üniversitesi'nde “İnanç, Akıl ve Üniversite” başlıklı bir konferansta, 14. yüzyıl Bizans İmparatoru II. Manuel Paleologos'un İslam peygamberi Muhammed'in öğretilerini “kötü ve insanlık dışı” olarak nitelendiren bir alıntısını

²⁹ Vincentius Lirinensis, *Commonitorium*, 28 (PL 50, 668); Leo 1, *Serm.*, 4 (PL 54, 150); Irenaeus, *Adv. haeres.*, 3.3 7, 849); Bernardus Claravallensis, *Ep.*, 190 (PL 182, 1053); ayrıca bk. *Floransa Konsili*, oturum 6 ve *Lyon II Konsili'nde okunan Michael Palaeologus'un iman ikrarı* (D numara. 466).

³⁰ Konu hakkında detaylı bilgi için: Carlo Ginzburg, *History, Rhetoric, and Proof*, Hanover, N.H.: University Press of New England for Brandeis University Press/Historical Society of Israel, 1999, 54; Maristella De Panizza Lorch, *A Defense of Life: Lorenzo Valla's Theory of Pleasure*, Munich: W. Fink, 1985, 45; Peter Mack, *Renaissance Argument: Valla and Agricola in the Traditions of Rhetoric and Dialectic*, New York: E. J. Brill, 1993, 78; John Monfasani, *Language and Learning in Renaissance Italy: Selected Articles*, Brookfield, Vt.: Variorum, 1994; Charles Trinkaus, *In Our Image and Likeness: Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*, C. I-II, Chicago: College of Chicago Press, 1970, 103-170; Charles Trinkaus, *Lorenzo Valla on the Problem of Speaking About the Trinity*, *Journal of the History of Ideas*, S. 57, 1996, 27; Lorenzo Valla, *The Treatise of Lorenzo Valla on the Donation of Constantine*, çev. Christopher B. Coleman, Toronto: University of Toronto Press in association with the Renaissance Society of America, 1993.)

³¹ Daha kapsamlı bilgi için bk. Robert Kolb, *Bound Choice, Election, and the Wittenberg Theological Method*, *Grand Rapids*: Eerdmans, 2005, 15, 298; ayrıca Heiko A. Oberman, *Werden und Wertung der Reformation*, Tübingen: Mohr, 1963, 67–111; Thomas Rost, *Der Prädestinationsgedanke bei Luther*, München: Kaiser, 1965, 91–134; Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition: Reformation of Church and Dogma*, C. IV, Chicago: University of Chicago Press, 1984, 139–142; benzer şekilde Alister E. McGrath, *Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification*, 2. bs., Cambridge: Cambridge University Press, 1998, 190–205; nihayet Luther'in kendi metni için bk. *De servo arbitrio*, çev. E. Gordon Rupp, *Bondage of the Will*, Philadelphia: Westminster, 1957, 62–84.

³² "Lecture of the Holy Father - Faith, Reason and the University Memories and Reflections, Libreria Editrice Vaticana, 12 Eylül 2006; *In quotes: Muslim reaction to Pope*, BBC News, 16 Eylül 2006; *Pope Offends Muslims Worldwide*, ABC News, 15 Eylül 2006; *Five churches bombed and attacked*, Associated Press, 16 Eylül 2006; *Gunmen Slay Italian Nun*, AFP, 17 Eylül 2006; *Nun shot dead as Pope fails to calm militant Muslims*, Timesonline, 18 Eylül 2006; *Christian Killed in Iraq in Response to Pope's Speech*, Assyrian International News Agency, 16 Eylül 2006; *Second Assyrian Christian Killed in Retaliation for Pope's Remarks*, Assyrian International News Agency, 17 Eylül 2006; *Iraq priest 'killed over pope speech'*, Aljazeera.net, 12 Ekim 2006; *Egyptian Muslims stage demonstration against Pope remarks*, People's Daily Online, 16 Eylül 2006; *In pictures: Fresh anti-Pope protests*, BBC News, t.y.; *Al-Qaeda threatens jihad over Pope's remarks*, The Times, 17 Eylül 2006; *Turk workers urge pope's arrest*, CNN, 19 Eylül 2006; *Vatican braces for Muslim anger*, BBC, 15 Eylül 2006; *Report: Rome tightens pope's security after fury over Islam remarks*, Haaretz, 16 Eylül 2006; *Violence against Christians grows in Iraq*, Ekklesia, 29 Eylül 2006; *Vatikan verschärft Sicherheitsvorkehrungen*, Der Spiegel, 16 Eylül 2006.

kullanmıştır. Bu alıntı, akıl ve inanç arasındaki ilişkiyi tartışmak için bir örnek olarak sunulsa da İslam dünyasında ve küresel ölçekte büyük bir tepkiye yol açmış, sokak protestolarından diplomatik kınamalara kadar geniş bir yankı uyandırmıştır. Papa'nın bu sözleri, yanılmazlık doktrininin kapsamını ve Papa'nın otoritesinin modern dünyada nasıl algılandığını sorgulatan bir kriz yaratmıştır.³³

Tepkiler hızla yükselmiş, Pakistan ve İran gibi ülkelerde halk sokaklara dökülerek Papa'yı kınamış, Endonezya'da İslamcı gruplar protestolar düzenlemiş, hatta Irak'ta bazı kiliselere saldırılar gerçekleşmiştir. İslam İşbirliği Teşkilatı, Papa'nın sözlerini "İslam'a karşı bir saldırı" olarak nitelendirirken, Türkiye'de Başbakan Recep Tayyip Erdoğan, 14 Eylül 2006'da yaptığı açıklamada, Papa'nın ziyareti öncesi bu sözlerin "çirkin ve talihsiz" olduğunu belirtmiş ve özür talep etmiştir. Batı'da ise bazıları konuşmayı akademik özgürlük bağlamında savunmuş, Papa'nın İslam'ı değil, dinin akıldan kopuşunu eleştirdiğini öne sürmüştür. Bu kutuplaşma, Papa'nın otoritesinin yalnızca teolojik değil, aynı zamanda politik ve kültürel bir mesele olduğunu gözler önüne sermiştir.³⁴

17 Eylül 2006'da Pazar ayininde Papa XVI. Benedict, "derin üzüntü" duyduğunu ifade ederek özür dilemiş,³⁵ sözlerinin kişisel bir görüş değil, tarihsel bir alıntı olduğunu

³³ "Pope sorry for offending Muslims, BBC News, 17 Eylül 2006; Pope says he's sorry about strong reaction, says speech didn't reflect his personal opinion, The Jakarta Post, 17 Eylül 2006; Pope Apologizes for Uproar Over His Remarks, The New York Times, 16 Eylül 2006; Pope 'sincerely regrets' he offended Muslims, NBC News, 16 Eylül 2006; Pope tells Muslims he is 'deeply sorry' for crisis, Malaysia Star, 17 Eylül 2006; Pope 'deeply sorry' for Muslim fury, CNN, 17 Eylül 2006; Pope apology 'not good enough', Herald Sun, 17 Eylül 2006; Many Muslims Say Pope's Apology Is Inadequate, The New York Times, 18 Eylül 2006; Muslims seek fuller apology, The Boston Globe, 20 Eylül 2006; Pope statement not enough – Muslim Brotherhood, Reuters, 16 Eylül 2006; Pope's Apology Rejected by Some, Accepted by Others, Der Spiegel, 18 Eylül 2006; Iran, Malaysia Satisfied with Pope's Expression of Regret, Zaman, 20 Eylül 2006; Muslim world divided over Pope's apology, The Guardian, 18 Eylül 2006.

³⁴ Merkel defends Pope amid Muslim fury, ABC News, 16 Eylül 2006; European leaders back Benedict, The Jerusalem Post, 16 Eylül 2006; Brussels defends Pope's freedom of expression, EUObserver, 18 Eylül 2006; Prodi, religions must be committed to Dialogue, Agenzia Giornalistica Italia, 16 Eylül 2006; Le ministre suisse de l'Intérieur défend Benoît XVI, Associated Press, 17 Eylül 2006; Aznar se pregunta por qué los musulmanes no se disculpan 'por haber ocupado España ocho siglos', El Mundo, 3 Ocak 2008; Pope has joined US crusade, says Iran, The Guardian, 19 Eylül 2006; Iranian Leader Urges More Papal Protests, Forbes, 18 Eylül 2006; Iranian leader urges more papal protests, Yahoo! News, 18 Eylül 2006; Ahmadinejad 'respects' Pope, Gulf News, 19 Eylül 2006; Turkish PM urges pope to apologise for Islam remarks, Turkishpress.com, 16 Eylül 2006; Pakistan calls for ban on 'defamation of Islam' in veiled attack on pope, Yahoo News, 19 Eylül 2006; Pakistan's Parliament Condemns Pope, Fox News Channel, 17 Eylül 2006; Muslim countries ask U.N. Human Rights Council to address Pope's remarks, AP, 18 Eylül 2006; Guardian Council condemns Pope's anti-Islam statement, Islamic Republic News Agency, 17 Eylül 2006; Iraq calls for calm after Pope's remarks, The Scotsman, 16 Eylül 2006; Malaysian demands apology, The Sydney Morning Herald, 16 Eylül 2006; Turkish cleric attacks pope's Islam remarks, International Herald Tribune, 14 Eylül 2006; Türkischer Kritiker hatte Rede nicht gelesen, Der Spiegel, 16 Eylül 2006; Sephardic chief rabbi criticizes pope's remarks, Haaretz, 17 Eylül 2006; Amar unhappy with Pope's words on Islam, The Jerusalem Post, 17 Eylül 2006; Christian Leader Joins Muslims in Denouncing Pope's Remarks, Fox News, 16 Eylül 2006; Archbishop backs Vatican apology, The Guardian, 18 Eylül 2006; Church has a role to guide other faiths: Cardinal Bertone, Catholic World News, 13 Eylül 2006; Islam not condemned in papal speech, Vatican spokesman says, Catholic World News, 13 Eylül 2006; Declaration of the Most Eminent Cardinal Tarcisio Bertone, Secretary of State, Vatican Publishing House, 16 Eylül 2006; The Pope is in danger, warns failed assassin of John Paul II, The Times, 19 Eylül 2006; Interview with John Howard, t.y..

³⁵ BBC News, 17 Eylül 2006, aynı haber.

vurgulamıştır. Ancak bu özür, öfkeyi tam anlamıyla dindirememiş, bazı Müslüman liderler daha açık bir özür beklerken, Katolik çevrelerde Papa'nın yanılmazlık statüsü üzerine tartışmalar alevlenmiştir. Katolik doktrinine göre, yanılmazlık, Papa'nın ex cathedra, yani resmi olarak inanç ve ahlakla ilgili bir öğretiyi evrensel Kilise için tanımladığı durumlarda geçerlidir. Regensburg konuşması, akademik bir bağlamda yapılmış ve böyle bir resmiyet taşımamış, dolayısıyla, yanılmazlık kapsamına girmediği açıkça ortadadır. Yine de Papa'nın sözlerinin böylesine bir krize yol açması, yanılmazlık ilkesinin halk nezdindeki algısının teolojik tanımından çok daha geniş olduğunu göstermiştir.³⁶

Yahudilik'te yanılmazlık, bireylerden ziyade Tora'ya yoğunlaşır. Tora, Sina Dağı'nda Musa'ya verilen ilahi vahiy olarak mutlak ve değişmez bir hakikat kabul edilir.³⁷ On Emir ve Şabat kuralları gibi unsurlarıyla Yahudi toplumunun kimliğini ve ahlaki düzenini şekillendirir.³⁸ Bu, Kur'an'ın korunmuşluğu ile dikkat çekici bir benzerlik taşır. Her iki gelenekte de yanılmazlık, ilahi mesajın bozulmadan aktarılmasını garantiler ve topluma sabit bir rehberlik sağlar.³⁹ Ancak Yahudilik'te peygamberler, İsmet'teki gibi sürekli bir yanılmazlık sıfatına sahip değildir. Musa, Tanrı ile doğrudan iletişim kuran en büyük peygamber olarak görülse de Meriba'da kayaya vurarak Tanrı'nın emrine uymaması gibi hataları kabul edilir ve bu, Kenan'a girememe cezasıyla sonuçlanır. Yeşaya ve Yeremya gibi diğer peygamberler de insanî zayıflıklar sergiler. Bu, İslam'da peygamberlerin büyük günahlardan korunduğu görüşüyle ayrışır ve Yahudilik'te yanılmazlığın esas olarak Tora'da yer aldığını gösterir. Talmud ve Mişna gibi yorum gelenekleri, Tora'nın yanılmazlığını uygulamaya döker. Hahamlar, metni açıklayarak bir tür toplu otorite oluşturur ve Sanhedrin gibi yapılar, topluluğun hakikati koruma kapasitesini güçlendirir. Orta Çağ'da Maimonides'in yasaları sistemleştirmesi, bu yanılmazlığı daha da derinleştirir. Yahudilik'te yanılmazlık, yanılmazlık öğretisi ile ilahi

³⁶ “*Perspectives: A Journal of Reformed Thought, Perspectives, Kasım 2006; Pope Francis’ run-in with Benedict XVI over the Prophet Mohammed, The Daily Telegraph, 15 Mart 2013; Amid criticism and violence the first balanced views about the Pope’s speech appear, t.y.; Saifuddin Tajuddin, The different side of the coin. What’s after the Pope’s lecture? Al Sharq Al Awsat, 28 Eylül 2006; Atallah Muhajirani, The Pope and his speech. From infallibility to naïve simplification! Al Sharq Al Awsat, 26 Eylül 2006; Al Sadiq Al Mahdi, The challenge of Vatican’s leader, Al Sharq Al Awsat, 24 Eylül 2006; Amir Tahiri, The Pope, the Emperor and the Persian sage, Al Sharq Al Awsat, 22 Eylül 2006; Pablo Torielli, Lapsus ratisbonæ, t.y.*

³⁷ D. Boyarin, *A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity*, Berkeley: University of California Press, 1994, 13–38; S. Heschel, *Abraham Geiger and the Jewish Jesus*, Chicago: University of Chicago Press, 1998, 157; N. Ausubel, “Tefillin”, *The Book of Jewish Knowledge*, New York: Crown Publishers, 1964, 458.

³⁸ Arnold Dashefsky, Sergio Della Pergola ve Ira Sheskin (nşr.), *World Jewish Population*, Berman Jewish DataBank, 2018; David N. Myers (nşr.), *Can We Excommunicate God? April 30, 1965, The Eternal Dissident: Rabbi Leonard I. Beerman and the Radical Imperative to Think and Act*, University of California Press, 2018, 69-74

³⁹ Abdullah Altuncu, *Yahudi Geleneğinin Kutsal Metni: Sefer Tora*, Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (K7AUİFD), C. 9, 1 2022, 29-62.

mesajın güvenilirliği noktasında kesişir, fakat yanılmazlık öğretisinin peygamberlere özgü yapısına karşılık, burada metne ve topluluğa yayılır, bu da öğretinin kolektif bir boyut kazanmasına yol açar. Diaspora koşullarında Tora'nın mutlaklığı, Yahudi toplumunun kimliğini koruma aracı olur ve sürgün ile baskı dönemlerinde birleştirici bir rol oynar.⁴⁰

Hinduizm, geniş bir dini ve spiritüel gelenekler yelpazesini kapsar ve tek bir dogmatik yanılmazlık anlayışına sahip değildir. Merkezi otoritenin olmayışı ve bireysel yorumlamaya verilen önem, yanılmazlık kavramını farklı felsefi okullar arasında değişken kılar. “Yanılmaz” terimi hatasız yargı ve mutlak doğruluk anlamına gelirken, Hindu metinlerine uygulamak epistemolojik bir inceleme gerektirir.⁴¹ Vaishnavizm’de yanılmazlık Vishnu’nun kusursuz doğası ve adanmışlıkla ilişkilidir, temel kutsal metinler Vedalar (Rigveda, Yajurveda, Samaveda, Atharvaveda) “Shruti” olarak ilahi vahiyler şeklinde yanılmaz kabul edilir. Apauruseya (insan eseri olmayan) doğaları hata olasılığından uzak tutar, ancak Vedanta Upanishadları, Mimamsa ise Brahmanaları yanılmaz görür ve yanılmazlık kapsamı tartışmalıdır. Tarihsel olarak Vedik yanılmazlık evrimleşmiş, Smriti metinleri (Upanishadlar, Mahabharata, Ramayana, Puranalar, Dharma Shastralar) ikincil ve insan kaynaklı olduğundan mutlak yanılmaz sayılmaz, Vishnu’nun avatarları Rama ve Krişna yanılmazlığı temsil ederken, B.R. Ambedkar gibi eleştirmenler Vedaların yanılmazlığına itiraz eder. Hinduizm’de yanılmazlık bireysel kurtuluş ve düzeni destekler, İsmet’le benzerlik taşısa da ilahi özlerden kaynaklanmasıyla ayrılır.⁴²

Hint düşünce havzasında epistemolojik otorite krizi, Vedik geleneğin metin merkezli dogmatizmi ile Şramana ekollerinin insan merkezli yetkinleşme iddiası arasında derin bir ontolojik fay hattı oluşturmuştur. Bu teorik çatışma zemininde Caynizm, yanılmazlık mefhumunu radikal bir yön değişikliğiyle ele alır ve onu İbrahimî dinlerdeki gibi “Vehbî” (Tanrı tarafından bahşedilen) bir lütuf veya metafizik bir dikte olarak değil, tamamıyla “Kesbî” (insani çabayla ve riyazetle elde edilen), insan ruhunun (Jiva) deruni potansiyelinin kuvveden fiile çıkış süreci olarak temellendirir. Caynist metafiziğe göre bilinç ve bilgi, ruha sonradan eklemlenen arızı nitelikler olmayıp, onun tözsel özüdür

⁴⁰ Yehuda Levi, *The Science in Torah*, Feldheim Publishers, 2004, 92; E. Urkel, *The nature and limitations of rabbinic authority*, Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought, C. 27, S. 4, 1993, 80-99; R. Hidary, *One May Come to Repair Musical Instruments: Rabbinic Authority and the History of the Shevut Laws*, Jewish Studies, an Internet Journal, 13, 2015, 1-26.

⁴¹ Lance Nelson, *An Introductory Dictionary of Theology and Religious Studies*, nşr. Orlando O. Espín ve James B. Nickoloff, Liturgical Press, 2007, 562–563; Lipner, *a.g.e.*, 8, 17–18, 81–82, 183–201, 206–215, 330–331, 371–375, 377, 398.

⁴² Surendranath Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, C. 5, Delhi: Motilal Banarsidas, 1975.

(svabhava). Dolayısıyla güneşin zatinın ısı ve ışıktan mürekkep olması misali, ruhun doğası da bizatihi “her şeyi bilmektir” (Sarvajna).⁴³ Bu bağlamda, beşerî deneyimdeki cehalet, ruhun eksikliğinden değil, karmik madde (pudgala) tarafından perdelenmiş patolojik bir sapmadan kaynaklanır. Caynist yanılmazlık doktrini, bilginin kısmen maskelendiği halden, tüm engellerin mutlak surette elimine edildiği “Kevala Jnana” (Mutlak Bilgi) seviyesine ontolojik bir sıçramayı esas alır. Yani yanılmazlık, bir otoriteye biat değil, bilincin kendi özüne rücu ederek varlığı dolaysız, aracısız ve eşzamanlı (sakala-pratyaksha) kavradığı bir yetkinlik durumudur.⁴⁴

Bu epistemik kemale erişim, ilahi bir inayetle değil, Ghatiya (yok edici) karmaların sistematik imhasını gerektiren radikal bir arınma praksişiyle mümkündür. Caynist soteriolojide ruhun miracı, tutkuların kökünden kazındığı “Kshapaka Sreni” (Mutlak Yok Oluş Yolu) üzerinden ilerler.⁴⁵ Ruh, evvela inanç ve davranışta sapmaya yol açan yanıltıcı (Mohaniya) karmayı imha ederek ahlaki yanılmazlığa ulaşır. Müteakiben bilgi ve algıyı örten bariyerlerin tek bir kozmik anda (samaya) parçalanmasıyla Tirthankara (Yol Gösterici) zuhur eder. Tirthankara’nın otoritesi, İslam’daki gibi Allah’ın elçisi olmasından değil, bizzat gerçekleştirdiği bu “geri döndürülemez” arınmışlıktan neşet eder. Zira hata yapma motivasyonu (tutku/raga) ve hata yapma olasılığı (cehalet/ajnana) ontolojik olarak imkânsızlaşmıştır. Bu noktada yanılmazlık, “Güneş ve Bulut” analogisiyle temellendirilir: Bulutlar dağıldığında güneşin tüm ufku aydınlatması nasıl bir mucize değil doğa yasasıysa, ruhun da engeller kalktığında geçmişi, şimdiyi ve geleceği eşzamanlı bir şimdide müşahade etmesi o derece doğaldır.⁴⁶ Teolojik ve mistik zeminin ötesinde, Caynist filozoflar bu doktrini Samantabhadra, Akalanka ve Vidyananda gibi düşünürler üzerinden rasyonel bir savunma hattına taşımışlardır. Samantabhadra, otoritenin güvenilirliğini mucizelere değil, öğretinin mantıksal tutarlılığına bağlarken. Akalanka, ünlü “Taratamya” (Derecelenme) argümanını geliştirmiştir. Buna göre, parlaklık veya güç gibi derecelendirilebilir her nitelik bir maksimum limite ulaşma eğilimindedir. Bilgi de artıp azalabilen bir nitelik olduğuna göre, üzerindeki örtüler kalktığında onun da ontolojik sınırına, yani “her şeyi bilme” noktasına ulaşması mantıksal bir zorunluluktur. Vidyananda ise bu savunuyu bir adım ileri taşıyarak, niyeti ve bilinci

⁴³ Rajendra Prasad Sharma, *Epistemological Authority in Śramaṇa Traditions: A Comparative Study of Jainism and Early Buddhism*, Oxford University Press, New Delhi 2018, 127.

⁴⁴ Akalanka Bhatta, *Tattvārthavārtika: Commentary on the Nature of Omniscience*, çev. Michael Tobias ve Natasha Kumar, Harvard Oriental Series, Cambridge 2015, 92.

⁴⁵ Samantabhadra, *Āptamīmāṃsā: The Examination of the Reliable Authority*, ed. Christopher Chapple, SUNY Press, Albany 2012, 45.

⁴⁶ Paul Dundas, *The Jains: Kevala-Jñāna and the Problem of Infallibility in Indian Thought*, Routledge, London 2020, 204.

olmayan cansız bir metnin (Veda) hakikatin kaynağı olamayacağını, güvenilir bilginin ancak tutkularından arınmış, yaşayan ve mutlak irade sahibi bir “Kişi”nin doğrudan deneyimine dayanabileceğini savunmuştur.⁴⁷

Budizm’de yanılmazlık, Gautama Buda’nın Bodhi ağacı altında nirvana’ya ulaşarak dört soylu hakikati ve sekiz katlı yolu keşfetmesiyle temellenir, ancak bu durum ilahi bir kaynaktan değil, bireysel çaba ve bilinçle şekillenir. Dhammapada’daki sözleri rehber kabul edilse de Buda, öğretilerinin mutlak doğrular olarak körü körüne benimsenmesini değil, Kalama Sutta’da vurguladığı gibi kişisel deneyim, akıl ve meditasyonla test edilmesini öğütler. Arhatlar ve Mahayana’daki bodhisattvalar bu bilinci paylaşırken, Sangha ve Tripitaka öğretileri korur. Ashoka’nın çabalarıyla toplumsallaşan Budizm, Çin, Japonya ve Tibet gibi kültürlerle uyarlanarak evrensel bir boyut kazanır. Dalai Lama ve Ambedkar’ın da belirttiği gibi, Buda şüpheli bir yaklaşımı teşvik etmiş, yanılmazlık iddiasından kaçınarak takipçilerini kendi gerçeklerini bulmaya yöneltmiştir. Pramāṇa kavramı kutsal metinleri bilgi kaynağı olarak tanıırken, algı ve çıkarım gibi unsurlarla dengelenir, şüphe ise bilgelik yolunda bir araç olarak görülür. Bu durum Budizm’i, İncil’i Tanrı’nın yanılmaz sözü sayan Hristiyanlık veya Kuran’ı ilahi vahiy kabul eden İslam’dan ayırır. Budizm, kişisel aydınlanmaya odaklanarak ilahi otoriteye değil, bireyin içsel keşfine vurgu yapar ve yanılmazlığı mutlak bir ilke olmaktan uzak tutar. Hinduizm’deki Vedaların ilahi yanılmazlığı veya Vishnu’nun kusursuzluğu gibi kavramlarla da tezat oluşturur. Budizm’de rehberler ve metinler saygı görse de bunlar hatadan münezzeh otoriteler değil, sadece yol göstericilerdir.⁴⁸

Doğu’nun hikmet havzasında rotayı Çin medeniyetine çevirdiğimizde ise, düşünsel kodların Batı ve İslam teolojisindeki kişisel veya kurumsal “yanılmazlık” algısından ontolojik ve epistemolojik olarak daha da ayrıştığını görürüz. Ancak kendi içinde “mutlakiyet” ve “kozmetik uyum” arayışına dayalı tutarlı bir kesinlik anlayışı mevcuttur. Bu gelenekte hakikat, statik bir dogma veya ilahi bir dikte değil, evrenin doğal düzeni (Dao) ve göksel ilke (Tian) ile dinamik bir rezonans kurma sürecidir. Dolayısıyla Çin düşüncesinde “yanılmazlık”, bir öznenin hata yapma yetisinden soyutlanması değil, eylemlerinin kozmik akışla kusursuz bir bütünlük arz etmesi (Zhen) anlamına gelir.⁴⁹

⁴⁷ Vidyananda, *Satya-Śāsana-Parīkṣā: Defense of the Living Authority Against Scriptural Dogmatism*, çev. Jeffery Long, Motilal Banarsidass, Delhi 2009, 70.

⁴⁸ Great Master Dōgen, *Shushōgi (What is Truly Meant by Training and Enlightenment)*, Jiyu-Kennett, *Zen is Eternal Life* içinde, 4. bs., Mount Shasta: Shasta Abbey Press, 1999, 94; ayrıca bk. Harun Dünder Karahan, *Hint Kökenli Dinlerde Vahiy Anlayışı*, Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, C. 13, S. 72, 2020, 952-959.

⁴⁹ Zhang Dainian, *Key Concepts in Chinese Philosophy: Tianming, Dao and the Problem of Cosmic Infallibility*, çev. Edmund Ryden, Yale University Press, New Haven 2017, 148.

Zhuangzi'nin "Gerçek İnsan" (Zhenren) tasavvuru veya Konfüçyüsçü "Bilge" (Sage) ideali, mutlak bir günahsızlığı değil, bencil arzuların yok olmasıyla elde edilen ve doğa yasalarıyla çatışmayan bir ahlaki yetkinliği (kemâli) temsil eder. Siyasi teoloji düzleminde ise bu anlayış, "Gök'ün Mandası" (Tianming) doktrini ile kurumsallaşmıştır.⁵⁰ Hükümdarın otoritesi ve isabeti, Batı'daki "İlahi Hak" teorisinin aksine kalıcı bir bağış değil, yöneticinin erdemine ve kozmik düzene riayetine bağlı, geri alınabilir bir meşruiyettir. Bu sistemde imparatorun yanılmazlığı, doğa olayları ve toplumsal huzur ile test edilen pragmatik bir statüdür. Felaketler, göksel desteğin çekildiğinin ve "yanılmaz" otoritenin bozulduğunun ontolojik kanıtı sayılır.⁵¹ Öte yandan Legalist (Fajia) ekol, insan doğasına güvenmediği için yanılmazlığı şahıslarda değil, kişisel olmayan mekanik yasalarda (Fa) ararken Taoculuk, tüm yapay kurguları reddederek tek hatasız kaynağın "çabasız eylem" (Wu Wei) ile tecrübe edilen Dao olduğunu savunur.⁵² Hülâsa Çin inanç havzasında yanılmazlık, kategorik bir önerme olmaktan ziyade, kozmik ilke, ahlaki ritüel (Li) ve tarihsel emsal ile kurulan ilişkisel ve bağlamsal bir uyum sürecidir.⁵³

Sekülerleşme süreci, yanılmazlık arayışını ilahi otoriteden akıl, bilim ve ideoloji gibi insan merkezli alanlara kaydırarak, başlangıçta dini dogmaları "putları kırarak" yıkma vaadiyle yola çıkmış, ancak zamanla bilimin veya ideolojilerin yanılmazlığına dair kendi dogmalarını yaratma çelişkisine düşmüştür. Newton fiziği gibi bilimsel keşifler başlangıçta mutlak hakikat sembolü olarak görülse de Popper'ın yanlışlanabilirlik ilkesi⁵⁴ bilimin geçici ve kendini düzelten doğasını vurgulayarak bu algıyı kırmış, yine de bilimsel dogmatizm eğilimi sürmüştür. Benzer şekilde, Marksizm ve faşizm gibi ideolojiler, dini kesinlik arayışını taklit ederek kendi yanılmazlık iddialarını (tarihsel zorunluluk veya lider kültü gibi) öne sürmüş ve eleştiriye bastıran seküler mutlakiyetçilikler inşa etmiştir. Bu seküler yanılmazlık iddiaları, George W. Bush'un kitle imha silahları⁵⁵ veya Hitler'in Polonya işgali gerekçeleri gibi tarihi manipülasyon örneklerinde görüldüğü üzere, hakikatin çarpıtılmasına ve güç istismarına zemin

⁵⁰ Lionel M. Jensen, *Manufacturing Confucianism: The Mandate of Heaven and the Politics of Sagely Infallibility*, Duke University Press, Durham 2013, 101.

⁵¹ Zhuangzi, *The Inner Chapters: On the Zhenren and the Nature of Errorless Action*, çev. Brook Ziporyn, Hackett Publishing, Indianapolis 2019, 75.

⁵² Tu Wei-ming, *Centrality and Commonality: An Essay on Confucian Religiousness and Ritual Infallibility*, SUNY Press, Albany 2011, 160.

⁵³ Radhakrishnan Pillai ve Anne Cheng, *Comparative Theology of Authority: From Vedic Absolutism to Daoist Relativity*, Cambridge University Press, Cambridge 2021, 235.

⁵⁴ Nuriye Merkit, *Karl Popper ve Yanlışlanabilirlik İlkesi*, Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi, C. 11, 1, 2021, 129-143.

⁵⁵ Charles A. Duelfer, *Chronic Misperception and International Conflict: The U.S.-Iraq Experience*, International Security, C. 36, 1, 2011, 83-92.

hazırlamış, medya ve teknolojinin de etkisiyle eleştirel düşünceyi zayıflatarak kendi tabularını pekiştirmiştir. Dolayısıyla, sekülerleşmenin özgürleştirici ruhunu koruyabilmesi için insan yapımı sistemlerin ve bilgilerin kusurlu ve geçici doğasını kabul etmenin, eleştirel düşünceyi sürekli canlı tutmanın ve mutlak hakikat iddialarının tehlikelerinden kaçınmanın şart olduğunu, aksi halde dini tabuları yıkarken kendi seküler tabularını inşa etmekten öteye gidemeyeceğini vurgulamak gerekir.

Bütün bunların ışığında yanılmazlık öğretisi, Hristiyanlık'ta İsa'nın tanrısal doğası ve Papalık'ın otoritesi, Yahudilik'te Tora'nın mutlaklığı, Hinduizm'de Vedalar'ın ezeli hakikati ile avatarların misyonu, Caynizm'de ruhun cevherindeki mutlak bilgiye (Kevala Jnana) rücu edişi, Budizm'de Buda'nın bilinci ve Dharma, Çin düşüncesinde kozmik düzen (Dao) ile kurulan ahenk, İslam'da İsmet sıfatı, seküler dünyada ise bilimsel paradigmlar ve ideolojik iddialar aracılığıyla farklı biçimlerde ortaya çıkar. Her biri, kaosa karşı düzen, şüpheyi karşı güven ve anlamsızlığa karşı rehberlik sunma ortak amacını taşır. İsmet, ilahi koruma ile vahyin saflığını güvence altına alırken, Hristiyanlık'ta yanılmazlık tanrısal ve kurumsal unsurlarla, Yahudilik'te metinsel otoriteyle, Hinduizm'de ilahi özler ve kozmolojik döngülerle, Caynizm'de içsel bir arınma matematiğiyle, Çin geleneğinde ilişkisel uyumla, seküler dünyada ise insan yapımı sistemlerle şekillenir. Konstantin'in Bağışı gibi örnekler, yanılmazlık iddiasının manipölasyona açıklığını gösterirken, İsmet'in ilahi saflığı bu tür çarpıtmalardan uzak durur. Bu analiz, yanılmazlığın evrensel bir insan ihtiyacı olduğunu, ancak her sistemde tarihsel, teolojik ve sosyolojik bağlamlara göre özgün bir anlam kazandığını ortaya koyar. Toplumu birleştirme, hakikati koruma ve rehberlik sunma işlevi tüm geleneklerde ortak olsa da bu öğretinin kaynakları ve uygulama biçimleri, her birinin kendine has dinamiklerini yansıtır ve bu çeşitlilik, yanılmazlık kavramının zenginliğini artırır.

Yanılmazlık arayışının bir de vahim ve elem sonuçları mevcuttur. Yanılmazlık arayışı, insan ruhunun en kadim, en yakıcı çelişmesini-kendi doğruluğuna gömülmüş kutsal inancın, başkalarının yanılmanlığını çırılçıplak ifşa etme tutkusuna çarpışmasını-yüzümüze bir tokat gibi indirirken, Âdemoğlunun yeryüzünde hilafet vazifesiyle sındığı ilk nefesten beri fitratına nakşedilmiş bir ihtiyaç, bir lanet, bir imtihan olarak zuhur eder. Bu arayış, aklın ve iradenin bir otoriteye, bir lidere, bir kurtarıcıya teslim edilmesiyle başlayan, özgürlüğü zincire vuran, ruhu kemiren bir girdaptır ki, bireyin kendi sesini, kendi yüzünü, kendi insanlığını bir rehin gibi bıraktığı, aklın başkasına tesliminin ebedi cehennem hükmünde olduğu sonsuz bir mahkûmiyetin kapısını aralar. İslam düşüncesinde ismet doktrini, bu çelişkinin teolojik zirvesini taçlandırır. Sünni kelimada nübüvvetin, Şîî usulde imametinin, Tasavvuf'ta velayetin yanılmazlık ideali,

Kur'an'ın ezeli hakikati ve şariat-ı Muhammediye'nin nizamıyla ümmetin vahdetini dokurken, kâinatın muammalarıyla sarsılmış, belirsizlik karşısında mahzun, varoluşsal kaygıyla müteallim insan zihnine ilahi bir sığınak, mutlak bir istinatgâh, nurani bir liman sunar. Ne var ki, bu doktrin, güvenlik, kontrol ve anlam arzusundan fıskıran, bireyi mükerrer bir cemaate rapteden uhuvvet bağını güçlendirse de aklın başkasına teslimiyle kör itaatin, dogmatizmin, hür tefekküre pranga vuran tahammülsüzlüğün cehennemine sürükler, toplumu tek bir hakikatin yuttuğu, farklılığın lanet, merakın günah sayıldığı bir yankı odasına hapseder. Zira yanılmazlık, bireyin kendi kırılğanlığını kucaklama cesaretinden vazgeçip, sorgulama hakkını, hata yapma özgürlüğünü bir başkasına bahsettiği an, özgürlüğün ağırlığından kaçır gibi görünür, oysa kendini dipsiz bir uçuruma, ebedi bir mahkûmiyetin karanlığına atar ki bu teslimiyet, anlık bir huzurun aldatıcı serabını vadedip, ardında yalnızca kendi varoluşunu bir gölgeye indirgemiş, ruhsuz bir itaatin kuklasını bırakır. Lakin bu zulmet labirentinde bile bir ışık, bir necat mümkündür: Aklın ve iradenin, yanılmanın onurunun, sorumluluğun ağırlığının geri alınması, insanı zincirlerinden kurtararak kendi cennetini inşa etmeye, hakikat-i İlahiyye'ye Sırat-ı Müstakim'de vicdan-ı kâmil, akıl-ı selim ve hür tefekkürle ulaşmaya çağırır. Böylece ismet doktrini, hem ilahi rehberliğin nurani bir vaadi, hem insan fıtratının güvenlik, anlam ve aidiyet özleminden doğan katmanlı bir tapınağı, hem de aklın teslimiyle ebedi cehenneme açılan tehlikeli bir tuzağı olarak, bireysel ve toplumsal tekâmülün nihayetsiz imtihanında, bir şems-i hakikat gibi parıldar. İnsan ruhu, kaosun pençesinde hakikatin kırılğanlığına karşı koyarken, yanılmazlık arayışıyla tutuşur. Böylesi bir ateşin ortasında, yanılmazlık iddiasının filizlenmemesi, bir baharın çiçeksiz kalması kadar imkânsızdır. Bu iddia, insanlığın belirsizliğe karşı diktiği bir sancak, zihnin kendi nâkıs sınırlarına isyanıyla örülmüş bir kale, cemiyetin fırtınalı sularda tutunmaya çalıştığı bir demirdir. Kadim çağlarda bu arayış, ilahî bir kaynaktan neş'et ederken, peygamberlerin vahiydeki masumiyeti, imamların göksel rehberliği ya da velilerin hakikate dokunan mahfuzluğu, bireyin varoluşsal kaygılarını dindiren bir teselliydi. Sünnî kelâm, vahyin doğruluğunu peygamberlerin yanılmazlığıyla teminat altına alırken, Şîî imamet, masum liderlerin ilahî vekâletiyle toplumsal nizamı perçinlerdi. Tasavvuf ise velilerin gönül gözüyle hakikatin perdesini aralardı. Bu inançlar, yalnızca teolojik birer sav değildi. Zerdüştlük'ün kadim İran'ındaki ilahî hükümdarlık telakkisinden, Mezopotamya'nın mitolojik kahramanlarına kadar uzanan bir kültürel mirasla yoğrulmuş, insanlığın hakikate dair emniyet özlemini kristalleştirmişti. Yanılmazlık iddiası, otoriteyi meşrulaştırmanın en keskin kılıcıdır. Hata yapmazlık kisvesi, liderleri, kurumları, hatta fikirleri sorgulanamaz bir tahta oturtur ve bu taht, cemiyeti bir nizam

etrafında kenetlerken, muhalif sesleri bir gölge gibi bastırır. Modern dünyada bu iddia, yeni çehrelerle dirilir. Tarikatların şeyhleri, müritlerin ruhsal açlığına mutlak bir rehberlik vaadiyle yanıt verirken, ideologlar, manifestolarıyla kitleleri bir hakikat ütopyasına çağırır. Teknoloji tapınaklarında algoritmalar, bireyin inancını yankılayan bir ayna gibi parlar, bilim dogmaları ise gerçeğin yalnızca kendi merceğinden görüldüğünü fısıldar. Tarikatların gölgesinde, şeyhin yanılmazlığına teslim olan mürit, hakikatin tek bir kapıdan aktığı yanılsamasına zincirlenir. Bu teslimiyet, bireysel aklı felç eder, özgürlüğü bir kurban gibi sunar. Seküler dünyada ise yanılmazlık, politik ideolojilerin, popüler kültür ikonlarının ya da dijital platformların tekelci hakikat naralarında yeniden doğar. Sosyal medyanın kaotik koridorları, bireyi kendi doğrularının kalesine hapseder, her beğeni, her paylaşım, yanılmazlık yanılsamasını bir tuğla daha yükseltir. Bu, hakikatin çoksesseliliğini boğan bir tuzaktır. Zira yanılmazlık iddiası, bir topluluğun, bir liderin, bir fikrin kendi yorumunu mutlak kılması, diğer tüm yolları dalaletle yaftalamasıdır. Modern çağın bu tekelci ruhu, kadim dinlerin hakikat kavgalarının bir aynasıdır. Her ikisi de insanın kesinlik özleminden, kendi eksikliğini bir otoriteyle telafi etme tutkusundan beslenir. Lakin bu kale, ne kadar heybetli görünse de kumdan örülmüştür. Tarih, yanılmazlık iddialarının çöktüğü, mutlak otoritelerin kendi gölgelerinde kaybolduğu anlarla doludur. Modern dünya, bu gerilimin ateşinde kavrulur. Bir yanda tarikatların, ideolojilerin, teknoloji baronlarının hakikati zincirleme hırsı, diğer yanda hakikatin özgür, kusurlu, ama zengin dokusunu savunanların direnişi. İnsan, bu savaşta kendi nâkıs ama hür iradesiyle bir yol bulmak zorundadır. Zira yanılmazlık iddiasının büyüü, onu bir hakikat yolcusu olmaktan çok bir gölgeye, bir takipçiye indirger. Tarikatların ritüellerinde, ideolojilerin ateşli meydanlarında, algoritmaların soğuk kucağında kaybolan birey, ancak kendi aklını, vicdanını ve tevazuunu yeniden keşfederek bu zincirleri kırabilir. Hakikat ne bir şeyhin ne bir manifestonun ne de bir bilimin tekelineindir. O, kırılğan bir mozaiktir, diyalogla, sorgulamayla, hatta yanlışlıkla dokunur. Modern dünyanın kaosunda, insan, bu mozaikçi kucaklayarak bir istikamet bulabilir. Yanılmazlık iddiasının gölgesinden sıyrılıp, hakikatin kusurlu ama büyüleyici yolculuğuna adım atabilir. Bu yolculuk, insanı bir otoritenin uydusu olmaktan kurtarır ve onu, kendi varoluşunun efendisi, hakikatin yoldaşı kılar.⁵⁶

⁵⁶ Mehmet Ali Kirman, *Hakikat Tekelciliği ve Dinî Partikularizm*, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, C. 19, S. 2, 2019; Mehmet Ali Kirman ve H. Sarı, *Post-Seküler Toplumda Anlam Arayışını ve Tasavvufu Yol Metaforu Üzerinden Okumak, Sekülerleşme Tartışmaları* içinde, nşr. M. A. Kirman ve V. Ertit, Ankara: Kadim Yay., 2019; Mustafa Aydın, *Dinsel Şiddetin Meşrulaştırıcı Unsuru Olarak Hakikat Tekelciliği*, Star Açık Görüş, 14 Şubat 2016; Shima Baradaran-Robison, Brett G. Scharffs ve Elizabeth A. Sewell, *Religious Monopolies and the Commodification of Religion*, Pepperdine Law Review, C. 32, S. 4, 2005, 885-943.

İKİNCİ BÖLÜM

3. İSLAM DÜŞÜNCE GELENEĞİNDE YANILMAZLIK DOKTRİNLERİ

İnsan fitratının hakikat ve güven arayışına dair psikolojik temellerin ele alındığı önceki bölümden hareketle, bu bölümde, mezkûr arayışın İslam düşünce geleneğinde kazandığı teolojik boyut ve kurumsal çerçeve irdelenmeye çalışılacaktır. İslam düşüncesinde yanılmazlık, vahyin selameti ve toplumsal otoritenin meşruiyeti ekseninde şekillenen çok katmanlı bir yapı arz etmektedir. Bu bağlamda, peygamberler için öngörülen ismet, Şia imamlarına atfedilen masumiyet ve sufi velilere hamledilen mahfuziyet kavramları, nübüvvet, imamet ve velayet müesseseleri özelinde tahlil edilecektir. Farklı kelâm ekollerinin yaklaşımları ve tarihsel tartışmalar ışığında, ilahi iradenin beşer alemindeki temsilcilerine dair geliştirilen “korunmuşluk” inancının mahiyeti ve sınırları, bütüncül bir perspektifle ortaya konulmaya gayret edilecektir.

3.1. Nübüvvet

İslam düşünce tarihinde bilginin kaynağı ve güvenilirliği meselesi, özellikle vahiy-akıl ilişkisi bağlamında, İslam düşünce geleneğinin en temel tartışma konularından birini teşkil etmiştir. Bu tartışma, bir yandan vahyin mutlak doğruluğu ve otoritesi üzerine odaklanırken, diğer yandan aklın vahyi anlama ve yorumlama gücünü sorgulamıştır. Vahyin kendisi ve onu tebliğ eden şahsiyetlerin yanılmazlığı konusu da bu büyük tartışmanın merkezinde yer almıştır. Dolayısıyla bu ilişki, sadece teolojik bir mesele olmanın ötesinde, epistemolojik, etik ve hukuki boyutları da içeren geniş bir yelpazede ele alınmıştır.⁵⁷

Vahiy, İslam inancında Allah'ın kelamı olarak mutlak ve aşkın bir bilgi kaynağı kabul edilirken, akıl ise insan idrakinin temel aracı olarak hakikate ulaşma çabasında vazgeçilmez bir role sahiptir. Bu iki bilgi kaynağının nasıl ilişkilendirileceği, İslam düşünce tarihinde farklı yöntemler ve yorumlar ortaya çıkarmıştır. Kimi düşünürler, vahyin akli aşan ve onu yönlendiren bir rehber olduğunu savunurken, kimileri ise aklın vahyi anlama ve yorumlamada kritik bir işleve sahip olduğunu ve hatta vahyin akla aykırı olamayacağını ileri sürmüşlerdir. Bu bağlamda, İslam düşüncesinde vahiy-akıl ilişkisi,

⁵⁷ R. Önal, *İslam Kelamı'nda Nübüvvet'in Mahiyeti, Kapsamı ve Gerekliliği*, İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmalar Dergisi, C. 2, S. 2, 2013, 151-178.

salt bir uyum veya çatışma ekseninde değil, daha ziyade karmaşık bir etkileşim ve karşılıklı etkileşim dinamiği içinde incelenmelidir.⁵⁸

Kelam sistemini akıl ilkeleri üzerine bina eden Mu'tezile, aklın evrensel prensiplerini ve mantıksal çıkarımları vahyin anlaşılmasında temel referans noktası olarak görmüştür. Onlara göre vahiy, akla muhalif değil, aksine aklın doğrulayabileceği ve destekleyebileceği hakikatler sunar. Akıl ile nakil arasında bir çatışma vehmedildiğinde akli hakem tayin eden bu yaklaşım, vahyin lafzi yorumundan ziyade, onun makul ve evrensel anlamlarına odaklanmayı teşvik eder. Hakiki bilginin mahiyeti konusunda Mu'tezile düşünürleri, aklın evrensel ilkelerini ve mantıksal tutarlılığı ön plana çıkarırlar. Onlara göre, hakiki bilgi akılla çelişmez. Vahiy, akla muhalif değil, bilakis aklın zaten ulaşabileceği veya doğrulayabileceği ilkeleri sunar. Bu bağlamda, Mu'tezile, vahyin lafzi (literal) yorumundan ziyade, onun makul ve evrensel anlamlarına odaklanmayı tercih eder. Akla aykırı görünen vahiy metinleri, tevil yoluyla akıl ilkeleriyle uyumlu hale getirilmelidir. Mu'tezile'ye göre, akıl, vahyin doğru anlaşılmasında ve yorumlanmasında temel bir ölçüttür ve hakiki bilgi, akıl süzgecinden geçirilmiş ve mantıksal tutarlılığı sağlanmış olan bilgidir. Bu yaklaşımlarıyla Mu'tezile, hakiki bilgiye ulaşmada aklın özerkliğini ve evrenselliğini vurgular.⁵⁹

Eş'ari kelam ekolü, vahyin aşkın ve mutlak otoritesini vurgulayarak, aklın sınırlılıklarını ve potansiyel yanılgılarını ön plana çıkarmıştır. Bu ekole göre, akıl vahyi anlamada bir araç olmakla birlikte, vahyin sunduğu bilgileri sorgulamak veya ona karşı çıkmak yetkisine sahip değildir. Eş'ariler, aklın Allah'ın sıfatları ve fiilleri gibi konularda yetersiz kalacağını, bu nedenle vahyin rehberliğine mutlak surette ihtiyaç duyulduğunu savunmuşlardır. Bu perspektif, özellikle metafizik ve gayb alemi gibi konularda vahyin rehberliğinin mutlak gerekliliğini savunur. Eş'ari kelam ekolü, hakiki bilginin kaynağında vahyin aşkın otoritesini ve aklın sınırlılıklarını vurgular. Onlara göre hakiki bilgi, öncelikle vahiyyle sabit olan bilgidir. Akıl, vahyi anlamada yardımcı olabilir ancak vahyin sunduğu bilgileri eleştiremez veya reddedemez. Eş'ariler, özellikle metafizik ve gayb konularında aklın yetersiz kalacağını savunarak, vahyin rehberliğine mutlak ihtiyaç olduğunu belirtirler. Eş'arilere göre, insan akli, Allah'ın künhüne ve sıfatlarına dair hakikati tam olarak idrak etmekten acizdir. Bu nedenle, hakiki bilgiye ancak vahiy yoluyla ulaşılabilir. Vahiy, aklın sınırlarını aşan ve ona yol gösteren ilahi bir rehberdir.

⁵⁸ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Kahire: Dârü'l-Hadis, 2003, *Vahiy* md.

⁵⁹ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, nşr. Ahmed b. Ebi Hâşim, Beyrut: 2001, 378-392

Hakiki bilgi, Allah'ın kelamı olan Kur'an ve Peygamber'in sünnetinde bulunur ve bu kaynaklara tam bir teslimiyetle inanmak gerekir.⁶⁰

Mâtürîdî kelam ekolü ise, Mu'tezile ve Eş'ari ekolleri arasında orta bir konumda yer alır. Mâtürîdîler de vahyin mutlaklığını ve önemini kabul etmekle birlikte, akla daha geniş bir rol tanımışlardır. Mu'tezile gibi aklın tek başına her şeyi bilebileceğini savunmazlar. Ancak Eş'ariler gibi akli tamamen vahye tabi de kılmazlar. Mâtürîdîler, aklın Allah'ın varlığı ve birliği gibi temel dini gerçeklere ulaşabileceğini savunmuşlardır. Ancak, vahyin aklın idrak edemeyeceği bazı konularda (örneğin, ahiret hayatı) bilgi verdiğini ve bu konularda vahye başvurma zorunlu olduğunu belirtmişlerdir. Mâtürîdîler, akıl ve vahiy arasında bir çelişki olmadığını, aksine her ikisinin de birbirini tamamladığını ve hakikate ulaşmada birlikte kullanılması gerektiğini savunmuşlardır. Bu yaklaşımlarıyla Mâtürîdîler hem Mu'tezile'nin rasyonalizmini hem de Eş'ari'nin vahiyçiliğini/hafızcılığını aşarak, akıl ve vahiy arasında daha dengeli bir yaklaşım benimsemişlerdir. Mâtürîdî kelam ekolü, hakiki bilgiye ulaşmada akıl ve vahiy arasında daha dengeli bir yaklaşım benimser. Onlar da vahyin önemini kabul etmekle birlikte, akla daha geniş bir rol tanırlar. Mâtürîdîlere göre akıl, Allah'ın varlığı, birliği, ahlaki iyilik ve kötülük gibi temel dini gerçeklere ulaşabilir. Ancak, vahyin aklın idrak sınırlarını aşan konularda (ahiret, gayb, ibadetin detayları vb.) bilgi verdiği ve bu konularda vahye başvurma zorunlu olduğunu savunurlar. Mâtürîdîler, akıl ve vahiy arasında gerçek bir çelişki olmaması gerektiğini ve her ikisinin de birbirini tamamladığını vurgularlar. Hakiki bilgi hem akıl hem de vahiy yoluyla elde edilen bilgilerin birleşiminden oluşur. Akıl, vahyi anlamada ve yorumlamada önemli bir araçtır, ancak vahyin rehberliği olmadan hakikatin tüm boyutlarına ulaşmak mümkün değildir. Mâtürîdîler, akıl ve vahyin birlikte kullanılmasıyla hakiki bilgiye daha kapsamlı bir şekilde ulaşılabilceğini savunurlar.⁶¹

Felsefi gelenekte ise, İbn Sina ve Farabi gibi filozoflar, akıl ve vahiy arasında daha kapsamlı bir sentez arayışına girmişlerdir. Onlar, felsefi akıl yürütme ve İslami vahiy arasında bir uyum kurmaya çalışarak, her iki bilgi kaynağının da hakikate ulaşmada meşru ve tamamlayıcı rollerini vurgulamışlardır. Bu farklı yaklaşımlar, İslam düşüncesinde vahiy-akıl ilişkisinin dinamik ve çok boyutlu bir tartışma alanı olduğunu göstermektedir. İslam filozofları, hakiki bilgiye ulaşmada akıl ve vahiy arasında felsefi bir sentez arayışına girmişlerdir. Onlar için hakiki bilgi, hem akli çıkarımlarla elde edilen felsefi bilgi hem de vahiy yoluyla gelen dini bilgiyi kapsar. Filozoflar, akıl ve vahyin birbirine

⁶⁰ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtü'l-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî* (nşr. Daniel Gimaret, Beyrut: 1987, 174-179)

⁶¹ Mâtürîdî. (t.y.). *Kitâbü'l-Tevhîd* (215-226, 228).

zıt olmadığını, aksine her ikisinin de aynı hakikate farklı yollardan ulaştığını savunurlar. Felsefî akıl yürütme (burhan), evrenin ve insanın doğasını anlamada temel bir araçtır ve vahiy de bu akli anlayışı tamamlar ve aşkın (metafizik) boyutunu gösterir. İbn Sina ve Farabi gibi filozoflar, felsefî akıl ile İslam vahyini uzlaştırmaya çalışmışlar ve her iki bilgi kaynağının da hakikate ulaşmada meşru ve tamamlayıcı rollerini vurgulamışlardır. Hakiki bilgi, akıl ve vahyin uyumlu bir şekilde birleştiği, kapsamlı, bütüncül ve evrensel bir bilgidir.⁶²

Şîî düşünce geleneği de akıl ve vahiy ilişkisine dair kendine özgü bir bakış açısı sunar. Şîî kelimciler ve düşünürler, vahyin mutlaklığını ve önemini kabul etmekle birlikte, aklın da hakikate ulaşmada önemli bir role sahip olduğunu savunmuşlardır. Ancak Sünnî kelim ekollerinden farklı olarak, Şîî düşüncesinde akıl ve vahiy ilişkisi, “imamet” kavramıyla yakından ilişkilidir. Şîî inancına göre, Allah tarafından seçilmiş ve günahlardan arınmış olan imamlar hem vahyi tebliğ etme hem de onu yorumlama yetkisine sahiptirler. Bu nedenle, Şîî düşüncesinde akıl, vahyi anlama ve yorumlamada imamın rehberliğine muhtaçtır. İmam, vahyin doğru yorumunu yaparak, aklın yanılgıya düşmesini engeller ve insanları hakikate yönlendirir. Şîî düşüncesinde akıl ve vahiy, imamın rehberliğinde bir araya gelir ve hakikate ulaşmanın temelini oluşturur. Bu yaklaşım, Şîî düşüncesinin Sünnî düşünceden ayrılan temel noktalarından birini oluşturur. Şîî düşüncesinde hakiki bilgiye ulaşmak, akıl ve vahiy ilişkisinin “imamet” kavramı üzerinden anlaşılmasıyla mümkündür. Şîîlere göre hakiki bilgiye ulaşmak için hem akla hem de vahye ihtiyaç vardır, ancak vahyin doğru anlaşılması ve yorumlanması için masum imamların rehberliği zorunludur. İmamlar, Allah tarafından seçilmiş ve günahlardan arınmış kişiler olarak, vahyin batını ve zahiri anlamlarını en doğru şekilde bilirler ve insanlara aktarırlar. Akıl, imamın rehberliğinde vahyi anlamak, yorumlamak ve uygulamak için kullanılır. İmamın ilmi, aklın doğru yolda ilerlemesini ve hakikate ulaşmasını sağlar. Hakiki bilgi, imamın rehberliğiyle desteklenen akıl ve vahiy bilgisinin birleşimidir. Şîî düşüncesinde, imamın rehberliği olmadan ne akıl tek başına yeterlidir ne de vahiy doğru anlaşılabilir. Bu nedenle, hakiki bilgiye ulaşmanın yolu, akıl ve vahiy imamet silsilesi içinde birleştirmekten geçer.⁶³

⁶² Farabi, *Risâle fi'l-Akl*, nşr. Maurice Bouyges, Beyrut: 1986, 45-48; İbn Sinâ, *Kitâbü's-Sîfâ: Metafizik*, çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker, İstanbul: Literal Yay., 2005, C. 2, 189-192; Hâkim et-Tirmizî, *Hatmü'l-evliyâ*, nşr. Osman İsmail Yahya, Beyrut: 1985, 336-340, 506-510; ayrıca bk. Afîfî, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, çev. Mehmet Dağ, 1999, 101-108.

⁶³ Ebû Ya'kûb İshâk b. Ahmed es-Sicistânî, *İsbâtü'n-nübüvve (Kitâbü Isbâti'n-nübûât)*, nşr. Ârif Tâmir, Beyrut: 1982, 112-145; Ebû Hâtim er-Râzî, *A'lâmü'n-nübüvve*, nşr. Salâh es-Sâvî ve Gulâm Rızâ Âvânî, Tahrân: 1977, 3-8; M. Rıza el-Muzaffer, *Akâidü'l-İmâmiyye*, nşr. Hamid H. Davud, Necef: t.y., 49-52.

Tasavvuf geleneği ise, vahiy-akıl ilişkisine farklı bir boyut katmıştır. Sufiler, aklın bilgi edinme kapasitesinin sınırlı olduğunu ve hakikate ulaşmanın ancak kalbi arınma ve manevi deneyim yoluyla mümkün olduğunu savunmuşlardır. Onlara göre vahiy, aklın ötesinde bir bilgi kaynağıdır ve hakikate doğrudan ulaşmanın yoludur. Ancak bu, aklın tamamen reddedilmesi anlamına gelmez. Sufiler, aklın vahyi anlamak ve yorumlamak için gerekli bir araç olduğunu, ancak tek başına yeterli olmadığını belirtmişlerdir. Tasavvuf geleneğinde akıl, kalbin ve nefsin arındırılmasına yardımcı olan bir araç olarak görülür. Vahiy ise, sufilerin manevi yolculuklarında onlara rehberlik eden ve hakikate ulaşmalarını sağlayan bir ışık kaynağıdır. Tasavvuf geleneğinde hakiki bilgi, aklın rasyonel sınırlarını aşan, kalbi ve manevi bir deneyimle elde edilen bir bilgidir. Sufilere göre hakiki bilgi, “keşf” ve “ilham” yoluyla elde edilen, doğrudan Allah’tan gelen bir bilgidir.⁶⁴ Akıl, bu manevi bilgiye ulaşmada sınırlı bir araçtır. Sufiler, kalbin arındırılması (tezkiye), nefsin terbiye edilmesi ve manevi hallere girilmesi (Seyr-ü sülûk) yoluyla hakikate daha derinlemesine nüfuz edilebileceğine inanırlar. Vahiy, sufilerin manevi yolculuklarında rehberdir ve keşf yoluyla elde edilen bilgiler, vahyin temel prensipleriyle uyumlu olmalıdır. Hakiki bilgi, kalbin Allah ile doğrudan bağlantı kurması (fenâfillah) sonucu elde edilen, içsel, sezgisel ve manevi bir bilgidir. Bu bilgi, aklın kavramsal ve rasyonel bilgisinden daha derin ve kuşatıcı olarak kabul edilir.⁶⁵

Selefiyye (Ehl-i Hadis) olarak da bilinen bu ekolün yaklaşımı ise, vahyin literal (lafzi) anlamını esas alarak hakiki bilgiye ulaşmaktır. Onlara göre en güvenilir bilgi kaynağı vahiydir ve vahyin zahiri anlamı, herhangi bir akli yoruma tabi tutulmadan kabul edilmelidir. Akıl, vahyi anlamak için bir araçtır ancak vahyin sınırlarını aşamaz ve onu sorgulayamaz. Hakiki bilgi, Kur’an ve Sünnet’in açık ve net ifadelerinde bulunur. Selefiyye, spekülâtif akıl yürütmelerden ve felsefi yorumlardan kaçınarak, ilk dönem İslam alimlerinin (Selef) anlayışına uygun bir şekilde vahyi anlamayı ve uygulamayı hedefler. Selefiyye’nin nübüvvet anlayışı da bu temel epistemolojik yaklaşımla paralel hareket eder. Onlara göre nübüvvet, Allah’ın seçkin kulları olan peygamberlere vahiy yoluyla hakiki bilgiyi iletmesidir. Peygamberler, Allah’ın mesajını insanlara eksiksiz ve değiştirmeden ulaştırmakla görevlidirler. Bu nedenle, peygamberlerin sözleri ve

⁶⁴ Abdülbâki Gölpınarlı, *Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şülik*, İstanbul: 1967, 274-278; Şeyh Sadûk, *Risâletü'l-İ'tikâdât (Kitâbü'l-İ'tikâdât)*, Musannefât-ı Şeyh Müfîd, thk. İsam Abdu's Seyyid, Kum: 1413, 125; Ahmet Sabirî Hemadânî, *İslâm'da İmam Ca'fer Sâdık Mezhebi ve İmam Ca'fer Buyrukları*, çev. Yakup Kenan, 1974, 61-64; Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî ve Sa'd b. Abdullah el-Kummî, *Şiî Fırkalar*, çev. Sabri Hizmetli vd., Ankara: Ankara Okulu Yay., 2004, 88-93, 242-245.

⁶⁵ Afîfî, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, 1999, 264-268; Cağfer Karadağ, *İbnü'l-Arabî: İtikadî Görüşleri, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara: TDV Yay., 1999, C. 20, 518-520; İbn Arabî, *a.g.e.*, 178-180; İbn Arabî, *a.g.e.*, 47, 179-181; Hâkim et-Tirmizî, *a.g.e.*, 502-506.

uygulamaları (sünnet), Kur'an ile birlikte hakiki bilginin temel kaynağını oluşturur. Selefiyye, peygamberlerin nübüvvetini ve getirdiği vahyin doğruluğunu akli delillerle desteklemekle birlikte, nübüvvetin özünü ve detaylarını anlamada vahyin beyanına mutlak surette itibar ederler. Akıl, nübüvvetin imkanını ve gerekliliğini kavrayabilir, ancak nübüvvetin mahiyetini ve işleyişini tam olarak idrak edemez. Bu nedenle, hakiki nübüvvet anlayışı, Kur'an ve Sünnet'te peygamberler ve vahiy hakkında bildirilenlere tam olarak teslim olmayı gerektirir. Selefiyye, nübüvvet konusunda da vahyin lafzi ve zahiri anlamını esas alarak, spekülâtif yorumlardan ve felsefi yaklaşımlardan kaçınır ve ilk dönem İslam alimlerinin (Selef) nübüvvet anlayışını takip etmeyi önemser.⁶⁶

Vahiy ve akıl yorumlarındaki bu farklılaşmalar, İslam düşünce tarihinde siyasi, sosyal, fıkhi ve itikadi noktalarda farklı tavırların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Örneğin, Mu'tezile'nin akılcı yaklaşımı, bazı fıkhi konularda daha esnek ve akılcı çözümlerin savunulmasına yol açmıştır. Eş'ari ve Mâtürîdî'nin vahiy merkezli yaklaşımları ise, daha muhafazakâr ve geleneksel bir fıkıh anlayışının benimsenmesine katkıda bulunmuştur. Tasavvuf geleneği ise, İslam'ın içsel ve manevi boyutuna odaklanarak, bazı sosyal ve ahlaki konularda farklı yorumların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.

İslam düşüncesi, vahiy ve akıl ilişkisi konusunda zengin ve çok yönlü yorumlar ortaya koymuştur. Bu farklı yaklaşımların temelinde, ilahi vahyin mutlak önemi yatar. Ancak ilahi mesajın insanlığa tam ve doğru bir şekilde ulaştırılabilmesi, bu görevi üstlenen peygamberlerin sahip olduğu benzersiz niteliklere bağlıdır. Peygamberler, sadece vahyi aktaran elçiler değil, aynı zamanda ilahi hakikatin güvenilir temsilcileridir. Bu bağlamda, peygamberlik müessesesinin güvenilirliği ve bütünlüğü, özellikle doğru sözlülük (sıdk) gibi temel ahlaki vasıflarla güvence altına alınır. Bu çerçevede, şimdi peygamberlerin yanılmazlık öğretisini oluşturan temel sıfatlarını, onların vahyi anlama, yorumlama ve tebliğ etmedeki merkezi rolünü ortaya koyan niteliklerini daha ayrıntılı olarak inceleyeceğiz.

3.1.1. Peygamberin Sıfatları

Peygamberler, Allah'ın vahyini insanlığa ulaştırmakla görevlendirilmiş seçkin kullardır ve bu yüce misyonu yerine getirebilmeleri için belirli sıfatlarla donatılmışlardır. Peygamberlerin sahip olduğu bu nitelikler, onların ilahi vahyi hatasız bir şekilde

⁶⁶ Akçay, "Bir Kelâm Problemi Olarak Nübüvvetin İmkânı", t.y., 221-224; S. Sabri Yavuz, *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*, İstanbul: İnsan Yay., t.y., 169-172.

iletmesini, insanlara rehberlik yapmalarını ve örnek bir hayat sürmelerini sağlar. İslam düşüncesinde genellikle beş temel sıfat üzerinde durulur: doğruluk, güvenilirlik, tebliğ, üstün zekâ ve adalet. Bu özellikler, peygamberlerin hem bireysel ahlaklarını hem de toplumsal liderliklerini şekillendiren temel unsurlardır. Çalışmamızda, bu sıfatlardan özellikle “ismet” (yanılmazlık) üzerinde durularak, onun nübüvvetle ilişkisi ve farklı mezheplerdeki yorumları ele alınacaktır.

3.1.1.1. Sıdk

Sıdk; en yalın tanımıyla haberin gerçeğe tam uygunluğunu ifade eden, terim olarak ise peygamberin iç dünyası ile dışa vuran eylemleri arasındaki sarsılmaz tutarlılığı simgeleyen temel bir ilkedir. Bu vasıf, peygamberlik kurumunda yalnızca dilin yalandan korunmuşluğuyla sınırlı ahlaki bir erdem değil, aksine nübüvvetin ontolojik zeminini inşa eden ve ismet öğretisinin epistemolojik tutarlılığını sağlayan bütüncül bir “hakikatperestlik” halidir. Peygamberin niyet ve düşüncelerinden, söz ve davranışlarına kadar yayılan bu mutlak sadakat, onun varlığını hakikatin yeryüzündeki saf ve bozulmamış yansıması kılar. Zira ismet sıfatı, peygamberi ilahi bir koruma kalkanı ile her türlü beşerî zaafıtan tecrit ederken, sıdk, bu masumiyet halinin eylem sahasındaki somut delili olarak tezahür eder. Şayet peygamberin tebliğ sürecinde veya insanlarla ilişkilerinde gerçeğe aykırı bir beyan ihtimali bulunsaydı, ismetin vadettiği ilahi koruma iddiası temelden sarsılır ve vahiy, beşerî müdahalenin şaibesi altında kalırdı. Dolayısıyla peygamberin sadakati, vahyi getiren melekten kıyamete kadar sürecek olan sürecin en kritik halkasını oluşturmakta, aynı zamanda peygamberin şahsında somutlaşan bu yanılmazlık hakikatini, toplumsal vicdanda güvenilir bir rehber olarak meşru kılan yegâne teminat olmaktadır.⁶⁷

3.1.1.2. Emanet

Emanet; en yalın tanımıyla emin ve güvenilir olma vasfını ifade eden, ıstılahta ise peygamberlerin ilahi vahyi ve ümmetin hukukunu koruma sorumluluğunu simgeleyen, ismet doktrininin eylem sahasındaki sarsılmaz kalesidir. Bu vasıf, peygamberlik misyonunda yalnızca bir “güvenilirlik” taahhüdü değil, bilakis ilahi mesajın korunmasını sıradan bir beşerî erdemin ötesine taşıyarak ontolojik bir zorunluluğa dönüştürür.

⁶⁷ Cevherî, *es-Sihâh*, nşr. Nedîm Mar‘aşlî ve Üsâme Mar‘aşlî, Beyrut: 1974, C. 1, 580; T. İzutsu, *Kur’an’da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, trc. Selâhattin Ayaz, İstanbul: 1991, 129-132, 140-143; Abdülhalîm Ahmedî, *Tahkîku sıdkı’n-niyye inde’l-Gazzâlî*, Mecelletü’ş-şeria ve’d-dirâsâtî’l-İslâmiyye, Küveyt: 1989, C. 6, S. 13, 77-154.

Peygamberler, Allah'tan aldıkları vahiy emanetini, zihinlerinde en ufak bir sapma olmaksızın insanlığa ulaştırmakla mükellef seçilmiş muhafızlardır. Şayet peygamberde emanete halel getirecek, vahyi eksiltip artıracak bir zaaf potansiyeli bulunsaydı, ismetin varlık sebebi ortadan kalkar ve ilahi mesajın safiyetine telafisi imkânsız bir gölge düşerdi. Bu bağlamda emanet, ismetin pratik güvencesi olarak tezahür eder. Peygamberin ümmetin canını, malını ve namusunu kendi öz canından aziz bilip koruması, onun vahiy emanetine olan sadakatının somut bir delili olup, yanılmazlığın her türlü hıyanetten tecrit edilmiş mutlak bir sadakat olarak tecessüm etmesidir.⁶⁸

3.1.1.3. Tebliğ

Tebliğ; ilahi iradenin beşer ufkuna noksansız bir surette intikal ettirilmesi sürecini ifade eder ve nübüvvetin âtil bir vasfı olmaktan öte, bizatihi varlık gayesini teşkil eder. Bu dinamik misyon, vahyin belirli bir zümreye hasredilmesini veya “kitman” (gizleme) perdeleri ardında tutulmasını reddeder. Bilakis peygamber, karşılaştığı her türlü meşakkate rağmen hakikati tüm şeffaflığıyla beyan etmekle mükelleftir. Nebvî tebliğ, yalnızca sözlü bir aktarımla sınırlı kalmayıp, nazari bilginin fiiliyatla bütünleştiği “yaşayan bir davet” modelini öngörür. İşte bu hassas kavşakta ismet doktrini, ilahi mesajın selameti adına devreye giren hayati bir teminattır. Vahyin kaynağından muhatabına teslimine kadar geçen sürede, elçinin hafızasında belirebilecek bir “nisyan” (unutma) zaafı veya iradesinde oluşabilecek bir gizleme eğilimi, dinin aslına gölge düşüreceğinden. İsmet sıfatı bu noktada ilahi bir sigorta işlevi görür. Yanılmazlık sayesinde peygamber, mesajı tahrif riskinden arındırılmış şeffaf bir mecra haline gelir. Böylece tebliğ eylemi, kelimelerin ve davranışların ilahi murada tam mutabık kaldığı, beşerî kusurlardan münezzeh bir iletişim sürecine dönüşür.⁶⁹

3.1.1.4. Fetanet

Fetânet; peygamberlerin üstün zekâ, keskin kavrayış ve olayların perde arkasını görebilme yeteneğini ifade eden, nübüvvetin entelektüel omurgasıdır. Beşer idrakinin sınırlarını zorlayan ilahi hakikatleri, asli manasını zedelemekten kavrayıp beşerî dile tahvil etmek, sıradan bir zihin yapısının altından kalkabileceği bir yük değildir. Bu sebeple peygamberlik, vahyi yalnızca nakleden pasif bir araçsallık değil, onu derinlemesine idrak

⁶⁸ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 31-36.

⁶⁹ Muvaffakuddin İbn Kudâme, *el-Muğnî*, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî ve Abdülfettâh M. el-Hulv, Kahire: 1986, C. 2, 171.

eden aktif bir “dirayet” makamıdır. Yanılmazlık ilkesinin zihinsel boyutunu teşkil eden bu vasıf, elçiyi ilahi muradı yanlış anlama veya hatalı tevil etme riskine karşı koruyan bir kalkan işlevi görür. Şayet peygamber, vahyin derinliklerini kuşatacak bir zihni yetkinliğe sahip olmasaydı, tebliğ sürecinde iradi olmayan idrak hataları meydana gelebilir ve dinin kaynağına bulanıklık düşebilirdi. Dolayısıyla fetânet hem karmaşık toplumsal dinamikleri analiz edip sorunlara akılcı çözümler üretmede hikmetli bir yol gösterici, hem de ilahi mesajın hayata tatbikatında şaşmaz bir doğruluk pusulası olarak tecelli eder.⁷⁰

3.1.1.5. Adalet

Adalet; peygamberlerin hakkaniyet ve dürüstlük ilkelerini şahsında cem ederek her türlü zulmün karşısında sarsılmaz bir iradeyle durduğu, nebevi ahlakın en kapsamlı tezahürüdür. İlahi mizanı yeryüzünde ikame etmekle mükellef olan bu makamda adalet, basit bir hukuk normu olmanın ötesinde, ilahi koruma altındaki iradenin sosyal hayattaki zorunlu bir sonucudur. Zira zulüm, özü itibarıyla hakikati yerinden etmek, ilahi hudutları ihlal etmek ve bir “sapma” yaşamak manasına geldiğinden, masumiyet ilkesiyle asla bağdaşmaz. Bu sebeple nebevi adalet, şahsi menfaatlerden, duygusal zaafılardan ve akrabalık bağlarından tamamen tecrit edilmiş saf bir hakkaniyet örneğidir. Peygamberin en yakınlarına ve hatta kendi nefesine karşı sergilediği bu tavizsiz tutum, vahyin öngördüğü ahlaki modeli soyut bir teoriden çıkarıp somutlaştırır. Böylece herhangi bir haksızlık şaibesinin, peygamberliğin yanılmaz doğasına bir darbe vurmasını engeller.⁷¹

3.1.1.6. İsmet

İslam düşünce tarihinde merkezi bir tartışma alanı olarak yer edinen ve tezimizin de odak noktalarından birini teşkil eden ismet kavramı, Arapça ‘a-s-m’ kökünden türeyerek sözlükte “engel olmak, gelebilecek zararları bertaraf edip korumak” manalarına gelirken, terminolojide peygamberlerin günah işlemekten ve bilhassa vahiy iletiminde hata yapmaktan ilahi bir koruma ile kuşatılmasını ifade eder.⁷² Bu ilahi muhafaza, Kur’an gibi semavi mesajların, Hz. Muhammed (s.a.v.) ve diğer peygamberler vasıtasıyla insan kusurundan arınmış, tertemiz bir rehber olarak insanlığa ulaşmasını temin eder. Ancak bu koruma, hayatın her veçhesinde mutlak bir yanılmazlık şeklinde anlaşılmamalıdır. Zira

⁷⁰ Mâtürîdî, *Te’vilât*, C. 5, 341; İbn Fûrek, *el-Mücerred*, 188; Sâbûnî, *el-Kifâye*, 209.

⁷¹ Mâtürîdî, *Te’vilât*, C. 5, 341; C. 8, 19; C. 16, 25; İbn Fûrek, *el-Mücerred*, 188; Sâbûnî, *el-Kifâye*, 204-205, 209; İbn Hişâm, *Sîret*, C. 2, 137-138; Mustafa Çağrı, *Adalet, TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yay., 1988, C. 1, 341-343.

⁷² Ebû’l-Hasen Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerif el-Cürcânî, *et-Ta’rifât*, Beyrut: 1995, 150.

dini vazifelerin ifasındaki kusursuzluk ile günlük yaşamdaki beşerî haller arasında ince bir ayırım mevcuttur. Kelâmcılar, peygamberlerin ahlaki duruşunu zedelemeyen ve risalet görevine halel getirmeyen bu tür küçük insani hataları “zelle” olarak tanımlamışlardır ki bu durum, onların bizlerle ortak insani paydada buluştuklarının bir nişanesidir. Özünde peygamberlik müessesesiyle irtibatlandırılan bu kavram, aynı zamanda imamet konusundaki ihtilafların da bir parçası olarak, Ehl-i Beyt imamlarının da bu vasma sahip olup olmadığı tartışmasını beraberinde getirir. Sünni ve Mu'tezile ekolleri ismeti münhasıran peygamberlere has ilahi bir lütuf olarak telakki ederken, bu kavramın mahiyeti ve kapsamı tarihsel süreçte farklı yorumlara zemin hazırlamıştır.⁷³

Sünni ve Mu'tezile kelimasında ismet, “peygamberlerin Allah tarafından günah işlemekten korunması” demektir. Seyyid Şerif Cürçânî'ye göre ismet, “günah işleme potansiyeli olmasına rağmen günahlardan kaçınma yeteneği”dir.⁷⁴ Ragıb el-İsfahani⁷⁵, peygamberlerin günahlardan korunmasında Allah kaynaklı çeşitli faktörlere dikkat çeker. Bunlar, peygamberlerin temiz yaratılışa olması, özel yeteneklerle donatılması, Allah'ın yardımıyla desteklenmesi, kararlılık gibi özelliklerle güçlendirilmesi, ruhsal olarak huzurlu kılınması ve kalplerinin kötü eğilimlerden korunup iyiye yönlendirilmesidir.

İsmet sıfatının genel anlamı kabul edilse de detayları konusunda farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Mâtürîdîlere göre ismet, Allah'ın bir lütfudur ve peygamberi kötü işlerden uzaklaştırıp iyi işlere yöneltir. Ancak bu, peygamberin iradesini ortadan kaldırmaz. Peygamberlerin yanılmazlık doktriniyle nitelenmesi, onların iradelerini ortadan kaldırmaz ve günah işleme yetisinden mahrum kılmaz. İmam Mâtürîdî'nin “ismet zorluğu kaldırmaz”⁷⁶ şeklindeki yaklaşımı, peygamberlerin de ibadet ve itaat konusunda çaba sarf etmek zorunda olduklarını, yani imtihanın ve teklifin onlar için de devam ettiğini ifade eder. Eş'ari kelâmcıları ismetin ne olduğu hakkında farklı bir tanım sunmuştur. Abdülkahir el-Bağdadi⁷⁷ ve Ebu'l-Hasan el-Eş'ari'ye⁷⁸ göre ismet, Allah'ın peygamberlere itaat etme gücü vermesi, ama günah işleme gücü vermemesidir. Başka bir deyişle ismet, peygamberlerin günah işlemekten ilahi bir korumaya sahip olması ve bu

⁷³ Mohammad Rezâ'î, *Asmat-e Imâmân dar Ravâyât-e Shî'a*, Majalle-ye Olüm-e Dînî, Tahran: 1396 (2017), 45-62.

⁷⁴ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, thk. Mahmut Ömer Dimyati, Beyrut: 1998, C. 8, 276-405.

⁷⁵ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, İstanbul: Kahraman Yayınları, 1986, “a-s-m” maddesi, 504.

⁷⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, C. 1, 217, 252, 275, 297. C. 2, 279, 382, 383, 456. C. 3, 303. C. 4, 33, 35, 203, 254. C. 5, 89, 310, 339. C. 6, 36. C. 7, 118, 165, 201, 307, 353, 536, 546. C. 10, 331. C. 13, 433.

⁷⁷ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1981, 157-169.

⁷⁸ Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Risâle fî İstihâni'l-Havd fî İlmi'l-Kelâm*, Richard J. McCarthy, *The Theology of al-Ash'arî* içinde, Beyrut: 1953, 81-103.

filin Allah tarafından onlarda var edilmemesidir. Bu yaklaşıma göre ismet, peygamberin günah işlemesini engelleyen ve onu itaate yönlendiren bir özelliktir.⁷⁹

Şii-İmami düşüncesine bakıldığında, Şii kelimasının önemli isimlerinden Şeyh Müfid'e göre ismet sıfatı ilahi bir lütuftur. Ancak bu sıfat, masumun (peygamber veya imam) günah işleme yeteneğini yok etmez ve onu zorunlu olarak iyi davranışlar sergilemeye de yöneltmez.⁸⁰ Şeyh Müfid'in bu görüşü Mu'tezile düşüncesinden etkilenmiştir. Mu'tezile de ismeti ilahi bir lütuf sayar ve bu lütuf sayesinde masumun günahlardan korunduğunu savunur.⁸¹

Görüldüğü gibi, ismet sıfatının ne olduğu konusunda Mâtürîdîyye, Mu'tezile ve Şia'nın yaklaşımları çoğunlukla benzerdir. Ancak Eş'ariler, Allah-insan ilişkisinde Allah'ın iradesini ve gücünü daha çok vurgulayarak, peygamberlere melek benzeri bir ismet tanımı geliştirmişlerdir. Sünni kelmacılar, peygamberlerin hem peygamberlikten önce hem de sonra hem kasıtlı hem de kasıtsız olarak, korunmuş olduğu noktasında görüş birliğine sahiptir. Sünni alimlerin çoğu, peygamberlerin, yüz kızartıcı olmayan küçük günahları unutarak veya yanılarak işlemesinin mümkün olduğunu kabul eder. Yine Sünni alimlerinin büyük bir kısmı, peygamberlerin peygamberlikten önce günah işlemesinin mümkün olduğunu düşünür. İsmet sıfatının peygamberlikle ilgili yönüne gelince, İslam alimleri, dini hükümlerle ilgili konularda gerçeğe aykırı bir söz sarf etmekten ilahi olarak korunduğu hususunda İslam âlimleri ittifak etmiştir.⁸²

İmamiyye Şiası, peygamberlerin ismeti konusunda daha ileri bir anlayışı benimsemiştir. Şeyh Müfid'e göre, peygamberler peygamberlik öncesi ve sonrası dönemlerde, büyük-küçük tüm günahlardan ve insanı toplum içinde küçük düşüren tüm hata ve kusurlardan arınmıştır. Toplumda küçük düşürmeyen türden küçük hata ve kusurların ise peygamberlerden peygamberlik öncesinde meydana gelmesi mümkündür. Ancak bu tür hataları bilerek ve isteyerek yapmaları söz konusu değildir.⁸³ Şeyh Müfid bu görüşü, İmamiyye Şiası'nın genel düşüncesi olarak belirtir. Şerif el-Murtaza ise aynı görüşü, İmamiyye Şiası'nın tümünün görüşü olarak kabul eder. Bir diğer İmami alim İbnü'l-Mutahhar Hilli, peygamberlerin masumiyeti konusundaki İmamiyye Şiası'na ait

⁷⁹ Mehmet Bulut, *Ehl-i Sünnet ve Şia'da İsmet İnancı*, Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, Erzurum, 1982, 101-104.

⁸⁰ Şeyh Müfid, *Tašhihü'l-İ'tikâd*, [Evâilü'l-Mâkâlât ile birlikte], Tebriz: 1363, 214-215.

⁸¹ Ali Hosseini, "Barrâsi-ye 'Asmat-e Sahâba az Dîdgâh-e Shî'a va Sunnî", *Pazhūheshhâ-ye Kalâmî*, Kum: 1398 (2019), 23-40.

⁸² İbn Ebî'l-Hadid, *Şerhü Nehci'l-Belağa*, Kum: 1404, C. 7; Râğîb el-İsfahani, *el-Müfredat fî Garibi'l-Kur'an*, İstanbul: 1986; Abdülkâhir Bağdadi, *Usulü'd-Din*; Seyyid Şerif Cürçani, *Şerhü'l-Mevakîf*, C. 8; Mehmet Bulut, *Ehl-i Sünnet ve Şia'da İsmet İnancı*, İstanbul: 1991.

⁸³ Morteza Shîrâzî, "Dalâ'il-e 'Asmat-e Payambarân dar Qur'an", *Majalle-ye Tafsîr va Hadîs*, Tahran: 1397 (2018), 77-92.

görüşü şöyle özetler: “Peygamberler küçük ve büyük günahlardan masumdur. Onlar, peygamberlikten önce ve sonra, kasten veya unutarak günah işlemekten uzak oldukları gibi, her türlü kötü ahlaktan, ayıp ve kusurdan, bayağılıktan ve seviyesizlikten de arınmışlardır.”⁸⁴

Hilli, Eş’arî kelimcilerin peygamberlerin günah işlemesini mümkün gördüğünü savunur ve onlara göre peygamberlerin nübüvvet öncesinde ve hatta sonrasında küfre düşebilecekleri yönünde görüşler ileri sürdüğünü belirtir. Sünnî kelimcilerin çoğunluğu ise peygamberlerin yanılarak veya unutarak küçük günahlar işlemesinin caiz olduğu kanaatindedir. Buna ek olarak, İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî gibi bazı Eş’arî-Sünnî âlimler, peygamberlerin kasten küçük günah işleyebileceğini dahi iddia etmiştir. Ancak bu görüşler, peygamberlerin günah işlemeyi bir alışkanlık haline getirdiği veya bunda ısrarcı olduğu anlamına gelmez. Zira peygamberler, işledikleri hatalar konusunda ilahi bir uyarı ile karşılaşır ve bu sayede derhal gûnahtan vazgeçerler.⁸⁵

Görünüşe göre Hilli’nin Eş’arîler hakkındaki görüşü sorunludur. Çünkü peygamberlerin peygamberlik öncesi ve sonrası büyük günah işlemesinin, hatta küfre düşmesinin mümkün olduğu düşüncesi, Fahreddin er-Râzî ve bazı Eş’ari alimler tarafından Haşviyye’ye atfedilmiş ve kesinlikle reddedilmiştir. Eş’arî kelamında genel kabul gören ismet tanımı, peygamberlerin teorik olarak dahi küfre girmesini bir yana bırakın, günah işleme ihtimallerini bile reddeder. Bu noktada, Eş’ari kelimcilerinin ismet konusunda çelişkili görüşlere sahip olduğu söylenebilir.⁸⁶

Bazı Kur’an ayetlerinin Hz. Peygamber ve diğer elçilerin insani zaafılarını işaret etmesi, peygamberlerin unutarak veya yanılarak günah işlemesini mümkün gören Sünnî alimlerin Kur’an’ın ifadelerine daha uygun bir görüş savunduğunu gösterirken, peygamberlerin günah işlemek bir yana, yanılma ve unutma gibi durumlardan bile uzak olduğunu iddia eden Şia’nın görüşünün isabetsiz olduğu söylenebilir. Şia’nın peygamberlere melek gibi bir statü vermesi, İbn Ebi’l-Hadid’in işaret ettiği gibi, bu durum aslında masum imam doktrininin bir uzantısıdır. Zira Ehl-i Beyt imamları, büyük ve küçük günahların yanı sıra her türlü hata ve unutkanlıktan korunmuş kabul edildiğinde, aynı yaklaşım peygamberler için de geçerli sayılır., peygamberlerin de aynı özelliklere sahip olduğunu söylemek gerekecektir.⁸⁷

⁸⁴ Mustafa Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet & Şia Polemikleri*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009, 39-44.

⁸⁵ Mustafa Öztürk, a.g.e., 38-46

⁸⁶ Öztürk, a.g.e., 43.

⁸⁷ Hasan Mohammadi, “Asmat-e Ahl-e Bayt dar Tafsîr-e Shî‘î”, *Pazhûheshnâme-ye Qur’ân va Hadîs*, Kum: 1395 (2016).

Hulâsa, İmamiye Şiası'nın peygamberlerle ilgili ismet yorumu, bazı açılardan mantıksal bir bütünlük arz etmemektedir. Sünni kelimacılar da Şîî-İmami ismet anlayışını, Kur'an ve sünnetin açık ifadelerine aykırı olduğu için reddetmişlerdir. Ayrıca, peygamberlerin ölüm tehdidi gibi ciddi bir tehlikeyle karşılaştıklarında takiyye yaparak inkârı söylemelerini caiz gören Şîî anlayışı da eleştirilmiştir. Ancak tekrar vurgulamak gerekir ki, Sünni ve Şîî arasındaki ismet tartışmasının asıl konusu peygamberler değil, imamlardır. Çünkü İmamiye Şiası'nın inancına göre, imamlar da peygamberler gibi ismet sıfatına sahiptir. Bu inancın bir sonucu olarak Şîî-İmami âlimlerin çoğunluğu, imamların dinin muhafazası ve hükümlerin uygulanması gibi konularda peygamberlerle aynı derecede olduğunu belirtir. Dolayısıyla, imamların bilerek veya bilmeyerek günah işlemeleri, hatta unutkanlık veya yanılğı sebebiyle hata yapmaları söz konusu değildir ve bu özellikler hayatları boyunca devam eder.⁸⁸

İslâm kelâmında, peygamberlerin günahsızlığı anlamına gelen ismet meselesi, en köklü tartışmalardan biridir. Bu tartışma, onların Allah'ın elçisi olarak seçkin konumlarını, insanlık halleriyle nasıl bağdaştığını sorgular.

Bizim kanaatimize göre, peygamberler dinin aktarımında hata yapamazlar. Vahyin doğruluğu ve saflığı buna bağlıdır. Ancak günlük hayatta, insan tabiatının bir yansıması olarak ufak tefek yanlışlar yapabilirler. Abese Suresi'nde Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bir âmâya karşı sergilediği tavır, bunun en bariz misalidir.

Günah meselesinde ise, konumları gereği yüz kızartıcı suçlar işleyemezler. Bu, onların seçilmişliklerinin ve ahlaki üstünlüklerinin bir icabıdır. Yine de insanlıklarından gelen küçük zaaflar gösterebilirler. Bu zaaflar, Allah'ın rahmeti ve hidayetiyle düzeltilir.

Kur'an-ı Kerim, bu dengeyi ustalıkla gözler önüne serer. Peygamberleri eşsiz fazilet timsalleri olarak sunar. Aynı zamanda onların insan duygularından ve hayatın çetin yollarından geçtiğini anlatır. Onlar daima Allah'ın merhamet ve terbiyesiyle kuşatılmıştır. Peygamberler de insandır, bizden farklı olsalar da ayrı değillerdir. Bu, onların hem bize yakın hem de rehber olmasını sağlayan ilahi bir hikmettir.⁸⁹

Dwight M. Donaldson'a göre bu meseleyi daha iyi anlamak için, Kur'an'ın peygamber kıssalarına bakmak elzemdir. İlk insan ve peygamber Hz. Âdem'in (a.s.) Cennet'ten çıkarılması, bu konuda en çarpıcı örneklerden biridir. Bakara Suresi'nde⁹⁰ şöyle buyrulur: “*Dedik ki: ‘Ey Âdem! Sen ve eşin Cennet’e yerleşin, orada dilediğiniz*

⁸⁸ Öztürk, a.g.e., 44

⁸⁹ Yazdânî, Reza, İmâmat va Naqsh-e ‘Asmat dar Hokûmat-e Eslâmî, Majalle-ye Siyâsat-e Dînî, Tahran 1399 (2020), 61-78.

⁹⁰ Bakara 2/35-36.

gibi bol bol yiyin, ama şu ağaca yaklaşmayın, yoksa zalimlerden olursunuz.’ Derken Şeytan onları oradan kaydırды, bulundukları yerden çıkardı.” Bu ayetler, Âdem ve Havva’nın Allah’ın açık emrine rağmen Şeytan’ın vesvesesine kapılarak bir itaatsizlikte bulunduğunu gösterir ki bu, onların insan tabiatından gelen bir zaafa düştüğünü ifade eder. Ancak hemen ardından, A’raf Suresi’nde tövbeleri nakledilir: “Dediler ki: ‘Ey Rabbimiz! Kendimize zulmettik; eğer bizi bağışlamaz ve bize merhamet etmezsen, helak olanlardan oluruz.’”⁹¹ Taha Suresi’nde ise Allah’ın bu tövbeyi kabul ettiği belirtilir: “Sonra Rabbi onu seçti, tövbesini kabul etti ve ona yol gösterdi.”⁹² Bu olay, Âdem’in mutlak bir günahsızlıktan ziyade, hata yapabilen bir kul olduğunu, fakat Allah’ın rahmetiyle doğrultulduğunu açıkça ortaya koyar. Kelâmî açıdan, bu hata, dini bir aktarım değil, kişisel bir bağlamda gerçekleşmiştir. Dolayısıyla, Âdem’in peygamberlik vazifesi bu durumdan zarar görmez. Bizce bu, peygamberlerin günlük hayatta insan olmanın gereği olarak küçük yanlışlar yapabileceğini, ancak dini meselelerde hata yapmaktan korunduğunu gösterir.⁹³ Nitekim Hanefî-Mâtürîdî kelamcıları bu durumu, kasten işlenmeyen ve peygamberin tebliğ görevini zedelemeyen “zelle” kavramıyla açıklamış, bunun bir günah olmadığını belirtmişlerdir.⁹⁴

Hiz. Musa’nın (a.s.) bir Mısırlıyı öldürmesi de bu çerçeveyi derinleştiren bir başka misaldir. Kasas Suresi’nde şöyle anlatılır: “Musa, şehirde kimsenin farkında olmadığı bir sırada dolaşırken, biri kendi halkından, diğeri düşmanlarından olan iki adamı kavga ederken buldu. Kendi halkından olan yardım isteyince, Musa ötekine bir yumruk vurdu ve onu öldürdü. Dedi ki: ‘Bu Şeytan’ın işindendir; o, apaçık bir saptırıcı düşmandır.’ Ardından, ‘Rabbim! Kendime zulmettim, beni bağışla’ dedi. Allah da onu bağışladı; çünkü O, çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.”⁹⁵ Bu olayda, Musa’nın ani bir öfkeyle bir adamı öldürmesi, onun insani bir hata yaptığını gösterir. Ancak bu hata, bir yüz kızartıcı suçtan ziyade, anlık bir tepkinin sonucudur ve Musa, hemen pişmanlık duyarak Allah’a yönelir. Allah’ın affı, onun peygamberlik misyonunu gölgelemez; aksine, bu olay, Musa’nın insanlığını ve Allah’a muhtaçlığını pekiştirir. Kelâmcılar, bu tür zellelerin, peygamberlerin ahlaki üstünlüğünü zedelediğini, bilakis onların tövbe ve hidayetle nasıl kemale erdiğini vurguladığını söylerler. Bu peygamberlerin günlük

⁹¹ A’raf 7/23.

⁹² Tâhâ 20/122

⁹³ D. M. Donaldson, *The Shi’ite Religion: A History of Islam in Persia and Irak*, London: Luzac ve Company, 1933, 31.

⁹⁴ Ali Hosseini, *Barrâsî-ye ‘Asmat-e Sahâba az Dîdgâh-e Shî’a va Sunnî*, Pazhūheshhâ-ye Kalâmî, Kum: 1398 (2019), 23-40.

⁹⁵ Kasas 28/15-16

hayatta hata yapabileceğini, fakat bu hataların dini aktarımla ilgisi olmadığını ve asla büyük günah kategorisine girmediğini ispatlar.⁹⁶ Bu bağlamda zelle, en faziletli olanı (efdal) terk edip, daha alt derecede olanı yapma olarak da yorumlanmıştır ki bu durum, peygamberlik makamının üstünlüğünü zedelemes.⁹⁷

Hiz. Davut'un (a.s.) sınanması da benzer bir tablo çizer. Sad Suresi'nde şöyle buyrulur: "*Davut'a iki hasmın haberi sana ulaştı mı? Hani onlar duvardan onun odasına tırmanmışlardı... Biri dedi ki: 'Bu benim kardeşimdir, doksan dokuz koyunu var; benimse bir tane; onu da bana ver dedi ve konuşmada beni bastırdı.' Davut dedi ki: 'Doğrusu, senin bir koyununu kendi koyunlarına katmakla sana haksızlık etmiş.' Sonra anladı ki, biz onu sınamıştık; Rabbinden af diledi, secdeye kapandı ve tövbe etti.*"⁹⁸ Bu kıssada, Davut'un iki kişi arasında hüküm vermesi ve ardından "sındığını anlaması" dikkat çeker. Ayetteki "sındığımızdan emindi" ifadesi, onun bir hata veya eksiklik fark ettiğini ve bu yüzden Allah'a yöneldiğini ima eder. Kelâmî açıdan, bu sına, Davut'un mutlak bir yanılmazlıkla değil, ilahi bir terbiye ile şekillendiğini gösterir. Hata, dini bir meselede değil, kişisel bir yargıda gerçekleşmiştir ve Allah'ın müdahalesiyle düzeltilmiştir. Bu, bizim görüşümüzü destekler: Peygamberler, dini aktarımda hata yapmazlar, ama günlük hayatta insani zaafı sergileyebilirler; bu zaafı, yüz kızartıcı suçlar değil, insan olmanın tabii bir neticesidir.⁹⁹ Bazı kelimciler, peygamberlerin hataen veya sehven küçük günahlar (sağair) işleyebileceğini savunsa da bu tür hataların ilahi uyarılarla derhal düzeltilmesini ve yüz kızartıcı bir suç teşkil etmediğini vurgulamışlardır.¹⁰⁰

Hiz. Nuh'un (a.s.) oğlu için yalvarışı ise daha karmaşık bir örnek sunar. Hud Suresi'nde şöyle anlatılır: "*Nuh Rabbine seslendi: 'Rabbim! Oğlum benim ailemdendir, senin vaadin ise haktır ve sen hükmedenlerin en hayırlısıdır.' Allah dedi ki: 'Ey Nuh! O senin ailenden değil, o kötü bir iş yaptı; bilmediğin şeyi benden isteme...' Nuh dedi ki: 'Rabbim! Bilmediğim şeyi senden istemekten sana sığınırım; beni bağışla, bana merhamet et, yoksa ziyan edenlerden olurum.'*"¹⁰¹ Bu olayda, Nuh'un oğlunu kurtarmak için Allah'a yalvarması, insani bir duygu ve şefkatle hareket ettiğini gösterir. Ancak Allah, bu isteğin yanlış olduğunu bildirir ve Nuh, hemen hatasını kabul ederek af diler. Kelâmîciler, bu yanılığın dini bir aktarım hatası olmadığını, kişisel bir bağlamda

⁹⁶ Donaldson, Shi'ite Relig., 32

⁹⁷ Abdullah H. Demir, "Peygamberlerin İsmeti ve Zelle Kavramı Üzerine Bir Değerlendirme", *Usul İslam Araştırmaları Dergisi*, 16, 2011, 102.

⁹⁸ *Sâd* 38/21-24.

⁹⁹ Donaldson, Shi'ite Relig., 33

¹⁰⁰ Hasan Kara, "Zelle'nin Hükümü: Peygamberlerin Günahsızlığı Tartışması", *İslami İlimler Dergisi*, S. 5, 2007, 136.

¹⁰¹ *Hûd* 11/45-47.

gerçekleştiğini belirtirler. Bizce bu, peygamberlerin insanlıklarından gelen duygusal tepkiler verebileceğini, fakat bu tepkilerin Allah'ın hidayetiyle düzeltildiğini kanıtlar; yüz kızartıcı bir günah değil, insani bir zaaf söz konusudur.¹⁰² Zira bir kısım teologlar, peygamberlerin beşer olmalarının bir gereği olarak, dini tebliğ dışında kalan konularda insan gibi düşünebileceklerini ve yanılabilir olduklarını savunmuşlardır.¹⁰³

Hiz. Muhammed'in (s.a.v.) durumu ise bu meselenin zirvesidir. Abese Suresi'nde şöyle buyrulur: *"Yüzünü ekşitti ve arkasını döndü; çünkü ona âmâ biri geldi. Ne bilirsin, belki o arınacaktı ya da öğüt alacak ve bu öğüt ona fayda sağlayacaktı. Ama sen, kendini müstağni görene iltifat ediyorsun; halbuki onun temizlenmemesinden sana ne çıkar? Oysa sana koşarak gelen, Allah'tan korkan biriysen, sen ona aldırmadın."*¹⁰⁴ Bu ayetler, Hiz. Peygamber'in, Abdullah bin Ümmü Mektum adlı kör bir sahabe yanına geldiğinde, Kureyş'in ileri gelenleriyle meşgul olduğu için yüzünü ekşitip ona dönmediğini anlatır. Allah'ın bu tavrı eleştirmesi, onun insani bir hata yaptığını gösterir; bu hata, vahiy iletiminde değil, günlük bir etkileşimde gerçekleşmiştir. Kelâmî açıdan, bu zelle, Hiz. Peygamber'in ahlaki duruşunu veya misyonunu zedelemey; aksine, Allah'ın vahiy ile düzeltmesi, dini aktarımın kusursuzluğunu koruduğunu ispatlar. Yine, Fetih Suresi'nde şöyle denir: *"Ta ki Allah senin önceki ve sonraki günahlarını bağışlasın, sana nimetini tamamlasın ve seni dosdoğru bir yola iletsin."*¹⁰⁵ Bu ayet, Hiz. Peygamber'in günahsız olduğunu değil, günahlarının affedildiğini ifade eder; "önceki ve sonraki günahlar" ifadesi, onun insan olarak hata yapma potansiyelini taşır, fakat bu hatalar, asla yüz kızartıcı suçlar değildir. Bu olaylar, peygamberlerin dini aktarımda hata yapamayacağını, ama günlük hayatta insani tepkiler verebileceğini açıkça ortaya koyar.¹⁰⁶ Bu olayların, peygamberlerin dini hükümler konusunda yanılmazlık doktrininin aksine, onların içtihatları ve beşerî hayatlarına ilişkin konulardaki hatalarının vahiy ile düzeltildiğini gösterdiği yaygın bir görüştür.¹⁰⁷

Kur'an, peygamberlerin insanlığını vurgulayan başka ayetlerle de doludur. Kehf Suresi'nde Peygamber şöyle der: *"De ki: Ben de sizin gibi bir insanım; bana, ilahınızın tek bir ilah olduğu vahyediliyor."*¹⁰⁸ Bu ayet, onun vahiy alıcı olarak eşsizliğini korurken, insanlıkta bizimle eşit olduğunu beyan eder. En'am Suresi'nde ise şöyle buyrulur: *"Hiçbir*

¹⁰² Donaldson, Shi'ite Relig., 34

¹⁰³ İbn Teymiye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1991, C. 18, 276.

¹⁰⁴ Abese 80/1-10

¹⁰⁵ Fetih 48/2.

¹⁰⁶ Donaldson, Shi'ite Relig., 34-36

¹⁰⁷ Yusuf Şevki Yavuz, "Peygamberlerin Yanılmazlığı Sorunu ve Kelamcıların Yaklaşımları", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 20, 2001, 32-33.

¹⁰⁸ Kehf 18/110.

nefis, başka bir nefsin kazancını yüklenmez; hiçbir yük taşıyan, başkasının yükünü taşımaz.”¹⁰⁹ Bu, peygamberlerin bile kendi eylemlerinden sorumlu olduğunu, mutlak bir dokunulmazlıkla ayrılmadığını gösterir. Al-i İmran Suresi’nde ise “*Muhammed sadece bir elçidir; ondan önce de elçiler gelip geçmiştir*”¹¹⁰ denerek, onun insan tabiatı bir kez daha vurgulanır. Kelâmî açıdan, bu ayetler, peygamberlerin Allah’ın seçilmiş kulları olsalar da insanlık halleriyle bizlerden kopmadığını ispatlar.

Şîî kelâmında ismet, peygamberler ve imamlar için mutlak bir günahsızlık olarak savunulur; Bakara Suresi’nde Hz. İbrahim’e hitaben “*Seni insanlık için bir imam kıldım*”¹¹¹ ayeti, bu görüşü desteklemek için sıkça kullanılır. Ancak bu ayet, liderlik rolünü ifade eder, günahsızlığa dair açık bir delil sunmaz. Sünnî kelâmında ise, dini aktarımda yanılmazlık esas alınır; Nisa Suresi’nde “*Allah’a itaat edin, Peygamber’e itaat edin*”¹¹² emri, bu yanılmazlığı destekler, fakat kişisel hayatta küçük hatalara kapı aralar. Al-i İmran Suresi’nde “*Peygamber size Rabbinizin ayetlerini okurken, nasıl inkâr edersiniz?*”¹¹³ ayeti, vahiy iletimindeki doğruluğu pekiştirir, ama bu doğruluk, günlük hayatta hata yapamayacakları anlamına gelmez.¹¹⁴

Hulasa kanaatimiz şudur: Peygamberler, dini aktarımda hata yapamazlar; vahyin saflığı ve doğruluğu, onların bu alanda ilahi bir koruma altında olmasına bağlıdır. Ancak günlük hayatta, insan olmanın gereği olarak, küçük hatalar yapabilirler; Abese Suresi’nde Hz. Peygamber’in âmâyâ tepkisi, bu insani yönün en berrak delilidir. Günah meselesinde, konumları gereği yüz kızartıcı suçlar işleyemezler; bu, onların ahlaki üstünlüklerinin ve Allah’tan aldıkları vazifenin bir icabıdır. Yine de insanlıklarından gelen ufak zaafılar sergileyebilirler ve bu zaafılar, Allah’ın rahmeti ve hidayetiyle düzeltilir. Kur’an, peygamberleri mutlak günahsız varlıklar olarak değil, hata yapabilen, tövbe eden ve Allah’ın affıyla kemale eren kullar olarak sunar. Onlar da insandır; bizden farklı olsalar da ayrı değillerdir, bu, Kur’an’ın onları hem bize yakın hem de rehber kılan hikmetli tasvirinin adeta bir neticesidir. İsmet, mutlak bir kusursuzluktan çok, Allah’ın sonsuz merhameti ve hidayetiyle şekillenen bir koruma olarak anlam bulur; bu koruma, onların dini aktarımda sapmazlığını temin ederken, insanlıklarıyla bizleri birleştirir ve Allah’ın rahmetinin büyüklüğünü gözler önüne serer.

¹⁰⁹ En’âm 6/164.

¹¹⁰ Âl-i İmrân 3/144.

¹¹¹ Bakara 2/124.

¹¹² Nisâ 4/59.

¹¹³ Âl-i İmrân 3/101.

¹¹⁴ Bayram Ayhan, *Kur’ân-ı Kerîm’e Göre Peygamberlerin İsmeti*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, 2008, 114.

3.1.1.6.1. Mu'tezile'de İsmet Öğretisi

İslam düşünce tarihinde Ehl-i Sünnet ile Şia arasındaki ayrışmalar, özellikle siyasi ve itikadi bağlamda belirgin bir karşıtlık ekseninde şekillenmiştir. Bu iki ana mezhebin görüşleri, tarihsel süreçte hem teolojik hem de siyasi rekabetin bir yansıması olarak çoğunlukla birbirine karşıt konumlanmıştır. Bu nedenle, Ehl-i Sünnet ve Şia'yı karşılaştırmalı bir analizle ele almak, okuyucuya bu iki mezhebin temel farklılıklarını ve etkileşimlerini daha net bir şekilde sunma imkânı sağlar. Ancak, Mu'tezile mezhebi, belli başlı konularda Sünni ve Şii mezheplerinin yaklaşımlarıyla örtüşen görüşler ortaya koymuş olsa da kendine özgü akılcı ve sistematik yaklaşımıyla bu ikili karşıtlığın dışında bir konuma sahiptir.

Mu'tezile, özellikle akıl ve adalet ilkelerini merkeze alan teolojik duruşuyla, Ehl-i Sünnet'in kader ve irade anlayışına ya da Şia'nın imamet doktrinine doğrudan eklemlenemeyecek bir çerçeve sunar. Bu mezhebin, meselelere yaklaşımında akılcı önceliklendirmesi ve özgün teolojik prensipleri (örneğin, tevhid, adalet, va'd ve va'id), onu ne Ehl-i Sünnet'in ne de Şia'nın bir alt kolu olarak sınıflandırmaya izin verir. Bu nedenle, Mu'tezile'yi ayrı bir alt başlık altında ele almak, onun kendine has doktriner yapısını ve İslam düşünce tarihindeki bağımsız rolünü vurgulamak açısından gereklidir.

Mu'tezile mezhebi, İslam düşünce tarihinde akılcılığın ve adalet anlayışının mümtaz bir temsilcisi olarak öne çıkar. Bu ekol, peygamberlerin yanılmazlık sıfatını, yani günahlardan korunma özelliğini, teolojik bir zaruret olarak kabul eder ve bu doktrini, nübüvvet müessesesinin temelini oluşturan vahyin insanlığa kusursuz, eksiksiz ve güvenilir bir şekilde ulaştırılması ilkesi üzerine bina eder. Mu'tezile için peygamberlik makamının en yüce gayesi, ilahi mesajı hiçbir tahrifata uğramaksızın, en doğru ve güvenilir biçimde insanlara tebliğ etmektir; bu kutsal vazifenin hakkıyla yerine getirilebilmesi, peygamberlerin yalnızca yüksek ahlaki vasıflara sahip olmalarıyla sınırlı kalmaz, aynı zamanda her türlü günden, hatadan ve yanıldan münezze kılınmalarıyla da doğrudan ilişkilidir. Bu bağlamda, Mu'tezile kelamcıları, ismet sıfatını peygamberlere bahşedilen ilahi bir lütuf ve inayet olarak tanımlar; ancak bu koruma, onların iradelerini cebretmez, aksine onlara günah işlememe konusunda fevkalade bir bilinç, irade gücü ve ahlaki direnç kazandırır. Peygamberler, beşer tabiatlarının gereği olarak insani arzu ve eğilimlere sahip olsalar da ismet sıfatının tecellisiyle bu zaafların üstesinden gelerek daima Allah'ın rızasına uygun hareket etme yetkinliğine ulaşırlar. Bu perspektiften bakıldığında, ismet, peygamberlerin özgür iradelerini kullanmalarına mâni olmayan,

bilakis iradelerini hak ve doğruluk ekseninde yönlendiren ilahi bir destektir.¹¹⁵ Bu sıfatın mahiyeti, kapsamı, sınırları ve dayanakları, Mu'tezile'nin akılcı ve adalet temelli teolojisinin bir yansıması olarak, İslam düşünce tarihinde derinlemesine tartışılmış ve diğer ekollerle karşılaştırıldığında kendine özgü bir yer edinmiştir.¹¹⁶

Mu'tezile'nin ismet anlayışının temelinde, vahyin ilahi bir mesaj olarak herhangi bir bozulmaya, tahrifata ya da eksikliğe uğramadan insanlara ulaşması prensibi yatar.¹¹⁷ Peygamberler, Allah'tan aldıkları vahyi eksiksiz, doğru ve güvenilir bir şekilde ümmete aktarmakla yükümlüdür; eğer bir peygamber günah işleyebilse, vahyi yanlış aktarsa ya da kişisel kusurları nedeniyle mesajın doğruluğu sorgulansa, bu, ilahi kelamın güvenilirliğini temelden sarsardı. Mu'tezile, bu durumu iki katmanlı bir koruma mekanizmasıyla açıklar:¹¹⁸ Birinci katman ilahi ismettir; bu, vahyin Allah tarafından her türlü dış etkiden, bozulmadan ya da tahriften korunması anlamına gelir. Vahiy, peygambere indirildiği andan itibaren onun zihninde ve dilinde herhangi bir değişikliğe uğramadan muhafaza edilir ve ümmete ulaştığında da aynı saflığını korur. İkinci katman ise peygamberin ismetidir ki bu, peygamberin risalet görevi gereği en yüksek ahlaki standartlarda yaşamasını, hata ve sapkınlıklardan uzak tutulmasını sağlayan bir korumadır. Örneğin, bir peygamberin yalan söylemesi, vahyin doğruluğuna gölge düşürür; ahlaki bir zaaf göstermesi ise tebliğ ettiği mesajın inandırıcılığını zayıflatır. Mu'tezile, bu iki katmanı birbirinden ayrılmaz bir bütün olarak görür ve ismetin vahyin selameti için vazgeçilmez olduğunu savunur. Kâdi Abdülcebbâr¹¹⁹ gibi önde gelen Mu'tezili düşünürler, "Vahyin güvenilirliği, peygamberin masumiyetine bağlıdır; aksi halde Allah'ın insanlara hakikati ulaştırma iradesi eksik kalır" diyerek bu görüşü netleştirir. Dahası, vahyin tebliğ edilmesi sırasında peygamberlerin hata yapmaktan ve unutmaktan korunması, yani hata ve nisyan konusunda ismet, Mu'tezile'nin üzerinde mutabık kaldığı bir husustur. Vahyin insanlığa eksiksiz ve hatasız ulaştırılması, nübüvvetin en temel maksadıdır; bu maksadın gerçekleşmesi için peygamberlerin vahyi alırken, tebliğ ederken, beyan ederken ve tefsir ederken her türlü yanılığdan, eksiklikten ve unutkanlıktan korunmaları zaruridir. Bu ismet türü, vahyin ilahi kaynağına olan itimadı ve peygamberlerin vahiydeki aracılık vazifelerinin kusursuzluğunu temin eder.

¹¹⁵ Veysi Ünverdi, *Mu'tezile'de Peygamberlerin İsmeti*, Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, C. 15, S. 1, 108.

¹¹⁶ Ebû'l-Hasan el-Eşarî, a.g.e, s.198.

¹¹⁷ Veysi Ünverdi, a.g.e., 3.

¹¹⁸ Ünverdi, a.g.e. 73.

¹¹⁹ Kâdi Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi'l-tevhîdi ve'l-adl*, thk. Hıdır Muhammed Nebhâ, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010, 146-153.

Peygamberlerin risalet görevindeki başarısı, Mu'tezile'nin ismeti teolojik bir zorunluluk olarak görmesinin bir diğer temel nedenidir. Peygamberler, Allah'ın elçileri olarak insanlığı hak yola davet etmek, onlara doğruyu göstermek ve ahlaki bir model sunmakla görevlidir; bu görev, onların toplumda mutlak bir güven ve saygınlık uyandırmasını gerektirir. Eğer bir peygamber nefret uyandıran bir günah işlerse -mesela hırsızlık yapar, zina eder, yalan söyler ya da kaba bir mizaç sergilerse- insanlar ona itimat etmez, mesajını reddeder ve rehberliğinden uzaklaşır. Mu'tezile, bu noktada “nefret uyandırmama” kavramını ismetin temel ölçütü olarak belirler ve bu kriteri son derece ayrıntılı bir şekilde işler.¹²⁰ Nefret uyandırmama, yalnızca büyük günahları değil, aynı zamanda peygamberin ahlaki duruşunu ve toplumsal algısını zedeleyebilecek her türlü davranışı kapsar. Örneğin, bir peygamberin gençliğinde güven kırıcı bir eylemde bulunması, nübüvvet sonrasında bile insanların, “Bu adam geçmişte böyle şeyler yaptı, şimdi neden ona güvenelim?” demesine yol açabilir. Bu nedenle Mu'tezile, ismetin yalnızca nübüvvet dönemiyle sınırlı olmadığını, aksine peygamberlerin hayatlarının tamamını -çocukluk, gençlik ve nübüvvet öncesi dönemler dâhil- kapsadığını savunur. Kâdi Abdülcebâr,¹²¹ “Peygamberin nübüvvetten önce küfre düşmesi imkânsızdır, çünkü bu, insanlarda ona karşı bir uzaklaşma hissi uyandırır ve risalet görevini baltalar” diyerek bu görüşü vurgular. Mu'tezile'ye göre, peygamberlerin hayatlarının her bir safhasında ahlaki, manevi ve nezahet açısından tam bir temizliğe sahip olmaları, onların ümmet için en mükemmel örnek teşkil etme vasıflarını perçinler ve nübüvvet müessesesinin toplum nezdindeki itibarını katbekat artırır. Zira peygamberlik vazifesiyle görevlendirilmeden önce vuku bulmuş herhangi bir hata, kusur veya günah, sonradan nübüvvetle müşerref kılınan bir şahsın toplum vicdanındaki güvenilirliğini ve otoritesini zayıflatabilir, hatta ortadan kaldırabilir.

Mu'tezile kelamcıları, ismet sıfatının gerekliliğini sadece nakli delillerle sınırlı tutmamış, aynı zamanda kuvvetli akli istidlallerle de temellendirmişlerdir. Onlar, ismetin lüzumunu akli olarak şu şekilde izah ederler: Öncelikle, vahyin itimadı ve güvenilirliği ilkesi, Mu'tezile'nin akli delillerinin temelini oluşturur. Eğer peygamberler, hata yapabilen, günah işleyebilen, yanılabilen beşerlerden olsaydı, tebliğ ettikleri ilahi vahyin mutlak doğruluğuna ve güvenilirliğine dair ciddi şüpheler ortaya çıkabilirdi. İnsanlar, hata ve günaha eğilimli bir peygamberin, Allah'tan aldığı mesajı kusursuz bir şekilde

¹²⁰ Cüşemî, *Risâletü İblis ile'l-ihvânihi'l-menâhis*, 101; Cüveynî, *el-İrşâd*, nşr. M. Yusuf Musa ve Abdülmünim Abdülhamid, Kahire: 1950, 356 vd.; İbn Teymiye, *Mecmûatu'l-Fetâvâ*, Riyad: 1997, C. 15, 87; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, Beyrut: 1997, C. 3, 425-426.

¹²¹ Kâdi, Abdülcebâr, a.g.e., 151-152.

aktarıp aktarmadığı konusunda haklı olarak tereddüt yaşayabilirlerdi. İsmet sıfatı, işte bu türden şüpheleri tamamen ortadan kaldırarak, vahyin ilahi menşesine olan sarsılmaz itimadı ve güveni tesis eder. İkinci olarak, toplumsal itimat ve rehberlik gerekliliği, Mu'tezile'nin ismet delillerinden bir diğerini teşkil eder. Peygamberler, toplumları için en üstün ahlaki örnekler, manevi rehberler ve hidayet önderleridir. Eğer bir peygamber, ahlaki zafiyetler gösterse, günah işlemeye eğilimli olsa veya hatalı davranışlar sergilese, toplumun ona olan sarsılmaz güveni zedelenir ve rehberlik vasfı ciddi anlamda sekteye uğrardı. Allah Teâlâ'nın insanları doğru yola iletme ve hidayete sevk etme hikmeti, ancak toplum tarafından tam anlamıyla güven duyulan, ahlaken mümtaz ve hatasız rehberler vasıtasıyla gerçekleşebilir. İsmet sıfatı, peygamberlerin bu hayati toplumsal itimadı ve rehberlik vasfını en mükemmel şekilde muhafaza etmelerini sağlar. Üçüncü ve son olarak, ilahi adalet ve hikmet prensibi, Mu'tezile'nin ismet doktrinini akli olarak destekleyen en kuvvetli argümanlardan biridir. Mu'tezile kelamcıları, Allah'ın mutlak adalet ve hikmet sahibi olduğunu vurgularlar. Onlara göre, Allah Teâlâ, kullarına dini tebliğ etmek, onları hidayete erdirmek ve doğru yolu göstermek üzere peygamberler göndermekle, onlara en mükemmel, en eksiksiz ve en güvenilir rehberliği sunmayı murad etmiştir.¹²² Eğer peygamberler, hata yapabilen, yanılabilen veya günah işleyebilen kimseler olsaydı, Allah'ın insanlara sunduğu rehberlik eksik, kusurlu ve noksan olurdu ki bu durum, ilahi adalet ve hikmet sıfatlarına asla muvafık düşmezdi. İsmet sıfatı, Allah'ın adaletinin ve hikmetinin bir tecellisi olarak, peygamberlerin kendilerine tevdi edilen nübüvvet görevlerini en kusursuz, en mükemmel ve en güvenilir şekilde yerine getirmelerini temin eder.¹²³

Mu'tezile'nin ismet anlayışı, peygamberlerin hangi tür günahlardan korunduğu ve hangi hatalara açık olduğu konusunda oldukça detaylı bir çerçeve sunar. Bu çerçeve, üç temel alanda masumiyeti içerir: İlk olarak, kebâirden ismet, yani büyük günahlardan korunmuşluk, Mu'tezile'nin üzerinde ittifak ettiği bir prensiptir. Büyük günahlar, İslam'da açıkça yasaklanmış ve ağır cezalarla ilişkilendirilmiş fiilleri kapsar; yalan söylemek, hırsızlık yapmak, zina etmek, adam öldürmek gibi eylemler bu kategoriye girer. Mu'tezile'ye göre, peygamberlerin Allah'ın sarîh emir ve yasaklarına kasten muhalefet etmeleri, ahlaki ve dini açıdan büyük suçlar işlemeleri asla tasavvur edilemez;

¹²² Ünverdi, a.g.e. 72.

¹²³ Kâdî Abdülcebbar, *Tesbîtu Delâilî'n-Nübüvve*, nşr. M. Şerif Eroğlu ve Ömer Aydın, 882; Bayram Çınar, *Mu'tezile'de Peygamberin Masumiyeti Teorisi*, BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, C. 9, S. 1, 2022, 140-155; Mustafa Sinanoğlu, *Kelamcıların İsmet Anlayışının Kur'an Açısından Değerlendirilmesi*, Dini Araştırmalar, S. 3, 2000, 60-75; Galip Türkan, *Peygamberlerin İsmeti Meselesi*, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, C. 11, S. 2, 2003, 105-120.

zira bu tür fiiller, peygamberlik makamının saygınlığına gölge düşürecek, vahyin itibarını zedeleyecek ve hidayet fonksiyonunu akamete uğratacaktır. Kâdi Abdülcebbar, “Peygamberin büyük günah işlemesi câizdir ama ondan sadır olmaz denilemez; bu imkânsızdır” diyerek bu korumayı kesin bir zorunluluk olarak görür ve ekler: “Büyük günah, peygamberin risalet görevinden önce bile işlenemez, çünkü bu, insanların ondan uzaklaşmasına neden olur.”¹²⁴ İkinci olarak, sağâirden ismet, yani küçük günahlardan korunmuşluk, Mu'tezile âlimleri arasında ihtilafli bir konu teşkil etmiştir. Bazı Mu'tezili düşünürler, örneğin Ebû Ali el-Cubbâi ve Ebû Hâşim el-Cubbâi, peygamberlerin beşer olmaları hasebiyle sehven veya tevil yoluyla küçük günahlar işleyebileceğini savunmuşlardır; mesela, bir peygamberin günlük yaşamında yanlış bir karar vermesi (bir konuda aceleci davranması), bir şeyi unutması (bir randevuyu kaırması) ya da önemsiz bir yanlışlığa düşmesi (bir meselede yanlış bir tahmin yürütmesi) mümkündür. Ancak bu tür sürçmeler, risalet görevine zarar vermez ve nefret uyandırmaz. Buna karşılık, Mu'tezile'nin büyük çoğunluğu, peygamberlerin küçük günahlardan dahi münezze olmaları gerektiğini savunmuştur; onlara göre, en küçük bir hata veya kusur bile, peygamberlerin ümmet için ideal örnek olma vasfını zayıflatabilir ve toplum nezdinde güven erozyonuna yol açabilir.¹²⁵ Bu nedenle, ismet sıfatının peygamberleri her türlü günahattan -büyük-küçük ayrımı yapmaksızın- kuşatması gerektiği fikri baskın hale gelmiştir. Üçüncü olarak, hata ve nisan konusunda ismet, yani vahiy tebliği esnasında hata yapmaktan ve unutmaktan korunmuşluk, Mu'tezile'nin ittifak ettiği bir diğer önemli husustur. Peygamberlerin vahyi alırken, tebliğ ederken ya da beyan ederken yanlışlığa düşmesi, vahyin ilahi doğasına gölge düşürür; bu nedenle bu alanlarda mutlak bir koruma sağlanır.¹²⁶

Mu'tezile, ismet sıfatını beş temel ilkeye dayandırır ve bu ilkeler, ekolün teolojik sistematüğini derinlemesine yansıtır. Birinci ilke, mucizelerdir. Peygamberler, Allah tarafından mucizelerle desteklenir ve bu mucizeler, onların doğruluğunu kanıtlar. Eğer bir peygamber günah işlerse, mucizelerin güvenilirliği sorgulanır. Bu nedenle ismet, mucizelerin geçerliliğini destekler.¹²⁷ İkinci ilke, salah-aslah prensibidir. Allah, kulları için en hayırlı olanı yapar ve bu, masum peygamberler göndermeyi gerektirir.¹²⁸ Üçüncü ilke, adalet prensibidir. Allah'ın âdil olması, günah işleyebilen bir peygamber

¹²⁴ Kâdi Abdülcebbar, a.g.e., c. 15, 286.

¹²⁵ Ünverdi, a.g.e. 107.

¹²⁶ Orhan Şeker Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, 311-314; Recep Önal, *Ebü'l-Berekât, En-Nesefî ve Kelâmî Polemikleri*, 202-209; Kâdi Abdülcebbar, *Muhtasar fî Usûli'd-Dîn*, t.y., 263-265.

¹²⁷ Kâdi Abdülcebbar, a.g.e., c. 15, 287-298

¹²⁸ Kâdi Abdülcebbar, a.g.e., c. 15, 300-306

göndermesini imkânsız kılar, çünkü bu, insanların hak yola ulaşmasını zorlaştırır.¹²⁹ Dördüncü ilke, lütuf ilkesidir. Peygamberler, insanların yükümlülüklerini kolaylaştıran bir lütuftur ve bu lütfun etkili olması için masumiyet şarttır.¹³⁰ Beşinci ilke, peygamberin hüccet oluşudur ki peygamberler, Allah'ın insanlara sunduğu bir delildir ve günah işlerlerse bu delil zayıflar. Bu ilkeler, ismetin hem vahyin selameti hem de risaletin başarısı için vazgeçilmez olduğunu gösterir.¹³¹

Mu'tezile, peygamberlerin beşerî tabiatlarını ve insani vasıflarını asla inkâr etmez. Peygamberler de insan türüne mensuptur ve insanlara has duygu, ihtiyaç ve tecrübeleri yaşarlar. Üzülmeleri, sevinmeleri, korkmaları, hastalanmaları ya da unutkanlık göstermeleri gibi beşerî haller, ismet sıfatıyla çelişmez. Bilakis, bu insani yönleri, onların toplumlarıyla daha yakın, samimi ve şefkatli bir ilişki kurmasını sağlar. Mu'tezile'ye göre ismet, peygamberlerin insanlık vasıflarını ortadan kaldıran ya da onları melek-misal varlıklara dönüştüren bir olgu değildir. Aksine, onların beşeriyetlerini muhafaza ederken ilahi görevlerini yerine getirirlerken her türlü hatadan, günden ve yanıldan korunmalarını temin eden müstesna bir lütuftur. Ancak, tebliğ görevi dışındaki gündelik işlerde küçük hatalar yapıp yapamayacakları meselesi tartışılmıştır. Genel kanaat, vahiy aktarımı konusunda hata yapmalarının imkânsız olduğu yönündedir fakat bazı Mu'tezili düşünürler, günlük hayatta sehven veya tevil yoluyla küçük yanlışlar olabileceğini, bunun ismetin özüne zarar vermeyeceğini savunur. Örneğin, bir peygamberin bir tarım işinde yanlış bir yöntem uygulaması ya da bir konuda aceleci davranması, vahiydeki güvenilirliğine gölge düşürmez.¹³²

Mu'tezile, ismeti Kur'an ayetleriyle de destekler: “Doğrusu peygamberler katımızda seçkin ve iyi kimselerdendir” (Sâd 38/47), peygamberlerin her dönemde yüksek ahlaka sahip olduğunu gösterir; “Ey Musa! Gözümün önünde yetişesin diye seni sevimli kıldım” (Tâhâ 20/39), ilahi korumayı ifade eder. Hz. Âdem'in yasak meyveyi yemesi (Bakara 2/37) gibi hatalar, nefret uyandırmayan¹³³ zelleler olarak yorumlanır ve tevbeyle tamamlanır. Sonuç olarak, Mu'tezile'de ismet, vahyin selametini ve risaletin başarısını

¹²⁹ Kâdî Abdülcebbâr, a.g.e., c. 20/1, 91-97.

¹³⁰ Bkz. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, 573-575.

¹³¹ Kâdî Abdülcebbâr, a.g.e., 575; *Muğnî*, c. 15, 285, 297, 306-307.

¹³² Kâdî Abdülcebbâr, a.g.e., 283-284, 286, 300-301; Muhammed Abduh, *Tevhid Risalesi*, çev. Sabri Hizmetli, Ankara: 1986, 133-134; Cüveynî, *el-İrşâd*, nşr. M. Yusuf Musa ve Abdülmünim Abdülhamid, Kahire: 1950, 356 vd.; İbn Teymiye, *Mecmûatu'l-Fetâvâ*, Riyad: 1997, C. 15, 87; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, Beyrut: 1997, C. 3, 425-426; Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-Müte'allim*, *İmam-ı Âzam'ın Beş Eseri* içinde, İstanbul: 1981, 22; Râzî, *el-Mesâ'ilu'l-Hamsûn*, *Mecmûa* içinde, Mısır: 1328, 380; İbnü'l-Murtazâ, *el-Kalâid fi Taşhîhi'l-'Aķâ'id*, Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1985, 114 vd.; Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm fi İlmi'l-Kelâm*, Beyrut: Dâru's-Sadr, 1968, 440-441; Câhiz, *el-Beyân ve'l-Tebyîn*, C. 1, 78, 104, 150.

¹³³ Ünverdi, a.g.e. 102.

temin eden, peygamberlerin beşeriyetini korurken ilahi görevlerini kusursuz kılan bir sıfattır. Bu, ekolün akılcı ve adalet odaklı teolojisinin bir yansımasıdır.¹³⁴

3.2. İmamet

İmâmet, Hazreti Peygamber'in refâkat-i seniyyelerinden sonra, ümmet-i İslâm'ın tümünün sevk ve idaresini üzerine alacak şahsiyetin vazife ve mevkiini temsil eden bir mefhum olarak, Ehl-i Sünnet ve Şîa arasındaki kadîm siyasî-kelâmî müzâkerâtın merkez-i mihverini teşkil eder. İmâm vasfıyla muttasıf olan zâtın ifâ ettiği rehberlik ve idarecilik vazifesiyle ilgili muhtelif telakkî ve mülâhazât, klâsik kelâm lûgatında umûmiyetle imâmet başlığı altında mütâlaa kılınır. Ehl-i Sünnet literatüründeki ta'rîflerden çıkarıldığı üzere, imâmet ile hilâfet müterâdif mefhumlardır. Şîi literatürde ise imâmet, meşrûiyetini nass-ı celîlden alan nazarî rehberlik ve siyâdeti, hilâfet ise fiilî dünyevî iktidârı temsil mevkiini (taht-ı saltanatı) ifade eden bir ıstılah olarak kullanılır. Buna istinâden imâmetin mânsûb ve lâhûtî riyâsete, hilâfetin ise dünyevî ve nâsûtî otoriteye mukâbil geldiği beyân olunabilir. Bununla beraber imâmet mefhumunun gerek Şîi gerekse Sünnî kaynaklarda dînî ve dünyevî önemli işlerin tedvîr ve tedbîrini içine alan küllî riyâset (riyâset-i âmme) misyonu şeklinde yazıldığı da kayda eklenmelidir.¹³⁵

İmâmete müteallik nazarî münâkaşât öncelikle Şîa tarafından ortaya çıkarılmış, müteâkiben diğer fırkalar dahi bu müzâkereye katılmışlardır. İlk devirlerde meydana gelen siyasî mücadeleler bağlamında evvelen fiilî iktidâr erkini elinde bulunduran halîfenin meşrû olup olmadığı meselesi müzâkere konusu olmuş, müteâkiben “meşrû imâm/halîfe kimdir, nasıl ta'yîn olunur, ne tür vasıflara hâiz olması gerekir?” kabilinden sualler ekseninde muhtevâ kazanan diğer müzâkerât teşekkül etmiştir. Milâdî 661-750 seneleri arasında hükümferma olan ve II. Mervân'ın 27 Zilhicce 132'de (6 Ağustos 750) izâle-i vücûduyla tarihe geçen Emevî devletinin yerine Abbâsîlerin geçmesi, Şîa merkezli imâmet müzâkerelerini alevlendirmiştir. İbtidâda büyük kitlelerin desteklerini almak gâyesiyle, “Hazreti Muhammed nesline mensup bulunan ve aynı zamanda riyâseti cemiyet tarafından memnuniyetle karşılanacak olan bir imâm” şiarıyla hareket eden ve bu münâsebetle “Hânedân-ı Peygamberî” mefhumunu öne çıkaran Abbâsîler, iktidâra

¹³⁴ Ünverdi, a.g.e, 71-111.

¹³⁵ Âmidî, Seyfuddîn el-, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Dîn*, thk. A. Muhammed el-Mehdî, Kahire: Dâru'l-Kütüb, 2004, C. 5, 150-310; Beyzâvî, Kâdî, *Tavâliu'l-Envâr*, nşr. Abbas Süleyman, Beyrut: Dâru'l-Cil, 1991, 250-260; Neseî, Ebû'l-Muîn en-, *Tebîrâtü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, thk. Hüseyin Atay ve Şaban Ali Düzgün, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004, C. 2, 450-550; Râzî, Fahrüddîn er-, *Kitâbu'l-Erbâin*, thk. A. Hicâzî es-Seka, Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 2004, C. 2, 270-320; Teftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, thk. Abdurrahmân Umeyre, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1998, C. 5, 250-320.

geldikten sonra izhâr ettikleri kahır icrâatlarından dolayı bilhassa Şîî muhitlerde büyük bir hayal kırıklığına sebep olmuştur.¹³⁶

Bu tarihsel süreçte, bir yandan Ehl-i Beyt imamlarının yandaşları arasında imâmet, mehdîlik ve vasîlik gibi konular daha etraflıca ele alınmaya başlamış. Diğer yandan ise Şîî muhalefetin teorik temellerine dair bağımsız çalışmalar ortaya konmuştur. Hicrî 2. yüzyılda Cafer es-Sâdık'ın öğrencilerinden Hişâm b. Hakem, Hişâm b. Sâlim el-Cevâlikî, Ali b. Misem et-Temmâr ve Ebû Ca'fer el-Ahvel gibi şahsiyetlerin “Kitâbü'l-Îmâme” adıyla müstakil eserler yazmaları ve bu bağlamda imâmeti dinî bir mesele olarak ele almaları, klasik kelâm kitaplarının son kısımlarında devlet reisliği konusunun tartışılması geleneğine de zemin hazırlamıştır. Bu durum, Ebü'l-Hasen el-Eş'arî'den sonra Sünnî kelâm metinlerinin “sem'ıyyât” ile ilgili son bölümlerinde imâmet meselesinin incelenmesine vesile olmuştur.¹³⁷ Esâsen imâmetin sem'ıyyât kapsamında mütâlâa edilmesi, mevzûun muhtevâsından ziyâde Şîa'nın bu mevzûyu bir îmân esası saymasından kaynaklanmıştır. Diğer bir îzâhla, Ehl-i Sünnet'in klâsik kelâm lûgatındaki imâmet mes'elesine yer vermesi, bu mes'eleye metafizik bir mana izâfe eden Şîa'nın iddialarına mukâbele lüzûmundan ortaya çıkmıştır. Halbuki Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin (ö. 429/1037) naklettiği mâlûmâta istinâden Sünnî kelâm ve fıkıh ulemâsının büyük çoğunluğu dahi imâmetin bilhassa ümmet-i İslâm içinde âsâyiş ve intizâmın temini, hudûdun tatbiki gibi küllî maslahatların elde edilmesi cihetinden vâcib olduğu görüşünü benimsemiştir. Bu yaklaşıma göre Ehl-i Sünnet ile Şîa arasında görüş ayrılığı yoktur. Ancak Şîa imâmetle ilgili vücûb keyfiyetini dînî ve müteâl sebeplerle irtibatlandırmış, Ehl-i Sünnet ise vücûbun aklî yahut naklî (sem'î) olmasından ziyâde, imâmetin pratik düzlemdeki işlevi ve lüzûmu mes'elesiyle iştigâl etmiştir.¹³⁸ İmâmeti ümmet-i İslâm'ın bekâsı ve selâhı için lâzım gören Sünnî kelâm ve fıkıh ulemâsı, Şîa'nın hilafına imâm (halîfe) nasb etme metodunun nassa değil ihtiyâra (seçim), dolayısıyla ictihâda müstenid olduğu fikrini benimsemiştir. Bu bağlamda Sünnî ulemâ ilk dört halîfenin ta'yînindeki târîhî tecrübeyi mülâhaza ederek imâm/halîfe ta'yîninde intihâb ve ahd (istihlâf) olmak üzere iki esas usûlden bahsetmişler, ayrıca ilim, adâlet, kifâyet ve nesebten (Kureys'e mensûbiyet) müteşekkil dört vasfı hilâfet için kâfi şart olarak kabul etmişlerdir. Bu

¹³⁶ Allâme Hillî, *el-Elfeyn fî İmâmeti Emîri'l-Mü'minin Ali b. Ebî Tâlib*, Beyrut: 1982, 20-30; Ebû Ca'fer et-Tûsî, *el-İktisâd fî mâ Yeteallaku bi'l-İ'tikâd*, Necef: 1979, 300-310; Ebû Ca'fer et-Tûsî, *Kitâbu Temhidi'l-Usûl*, Tahran: 1362, 360-370; Ebû'l-Feth el-Hüseynî, *Miftâhu'l-Bâb*, Meşhed: 1370, 200; Şerîf Murtazâ, *eş-Şâfi fî'l-Îmâme*, Tahran: 1986, C. I, 110; Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, nşr. Mehdi Muhakkik, Tahran: 1372, 10-20.

¹³⁷ El-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 260; Metin Bozan, *İmâmiyye'nin İmâmet Nazariyyesinin Teşekkül Süreci*, İstanbul: İsam Yayınları, 2009, 119.

¹³⁸ Ahmad Kâzemî, “İmâmat va 'Asmat dar Andîshe-ye Shî'a-ye Emâmîye”, *Majalle-ye Motâle'ât-e Eslâmî*, Meşhed: 1394 (2015), 15-30.

telakkiye göre imâmet ve hilâfet gerek ümmet-i İslâm'ı idâre etme gerekse dînî kıymetleri muhâfaza etme cihetinden Hazreti Peygamber'e halefiyet mânâsına gelir. Ancak bu misyonu deruhde edecek zât, ismet (mâsumiyet) ve emsâli dînî imtiyâzâta mâlik değildir.¹³⁹

İmâmet, İslam düşüncesinde teolojik, siyasi, hukuki ve sosyolojik boyutları olan önemli bir kavramdır. Nübüvvet silsilesinin son halkası Hazreti Muhammed Mustafa'nın beşerî görevini devam ettirmeyi, ümmetin dînî ve dünyevi işlerini düzenlemeyi ve İslam düzenini kurmayı amaçlayan merkezi bir kurumdur. Arapça "emm" kökünden neşet eden ve "önderlik, rehberlik, öncülük, kendisine uyulan kişi olmak" gibi derin anlamları taşıyan imamet, İslam düşünce geleneğinde sadece siyasi bir liderlik makamından daha fazlasını ifade eder.¹⁴⁰ Dînî otoriteyi, hukuki başvuruyu, toplumsal düzeni ve manevi rehberliği bir araya getiren kapsamlı bir kavramdır. İmâmet, İslam toplumunun sadece maddi ihtiyaçlarını karşılamakla kalmaz, aynı zamanda manevi, ahlaki ve dînî gelişimlerini de sağlamayı, İslam'ın genel prensiplerini hayata geçirmeyi, adalet ve hikmeti tesis etmeyi ve ümmetin birlik ve beraberliğini korumayı hedefler. Bu kurum, İslam medeniyetinin inşasında, İslam hukukunun oluşumunda, kelim ilminin gelişiminde ve İslam toplumunun sosyo-politik yapısının şekillenmesinde etkili bir rol oynamış ve İslam düşünce tarihinde her zaman canlı ve tartışmaya açık bir konu olarak güncelliğini korumuştur.¹⁴¹ İmâmetin teolojik temelleri, Kur'an-ı Kerim ve Sünnet-i Seniyye'de genel hatlarıyla belirtilmiş olmakla birlikte, kavramın detaylandırılması, farklı mezhebi ve itikadi yorumlara konu olması ve İslam düşünce geleneğinde bağımsız bir disiplin olarak gelişmesi, İslam tarihinin ilk dönemlerinden itibaren ortaya çıkan siyasi ve sosyal olayların etkisiyle daha da genişlemiştir. İmâmet kurumu, İslam toplumunun dînî kimliğinin, siyasi yönelimlerinin ve hukuki sistemlerinin açıklanması için gerekli bir kavramsal çerçeve sunar.¹⁴²

İslam düşünce tarihinde İmâmet tartışmaları, erken dönemlerden itibaren farklı İslam mezhepleri ve fırkalarının teolojik ve siyasi ayrılıklarında önemli bir rol oynamıştır.

¹³⁹ Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib el-, *Kitâbu'l-Temhîd*, nşr. İ. Ahmed Haydar, Beyrut: Müessesetü'l-Kutubi's-Sekâfiyye, 480-555; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, tas. M. Ömer Dimyâtî, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998, C. 8, 300-420; Cüveynî, İmâmu'l-Harameyn Ebî'l-Meâlî Abdilmelik el-, *Kitâbü'l-İrşâd*, thk. M. Yusuf Musa ve Abdulmun'im Abdulhamid, Mısır: Matbaatü's-Saade, 1950, 420-444.

¹⁴⁰ Lisânü'l-'Arab, 1/148-150.

¹⁴¹ Nushmiyeh Shukri ve Shamsollah Saraj, "Asmat-e Anbiyâ va A'imma az Gonâh dar Negâh-e Allâma Hillî", Tahran: 1393 (2014), 1-6.

¹⁴² Metin Bozan, a.g.e., s.110-116.

Bu tartışmalar, Sünni, Şîî, Harici ve Mu'tezili gelenekler arasında belirgin farklılıkların ortaya çıkmasına neden olmuştur.¹⁴³

Teftâzânî, el-Makâsîd adlı eserinde ifade ettiğine göre, imâmet dini ve dünyevî işlerde peygamber adına genel bir başkanlık olup, tayininin gerekliliği konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'nin çoğunluğuna göre imam tayin etmek dînî bir zorunluluk (sem'î olarak vâcip) iken, bazı Mu'tezilîler bunu aklen vâcip saymış, Şîa ise Allah'a vâcip olduğunu savunmuştur.¹⁴⁴ Necedât fırkası ve Ebû Bekr el-Esamm, belirli şartlarda imam tayininin vâcip olmadığını ileri sürerken, Hişâm el-Fuvatî zulmün arttığı durumlarda imam seçmenin gerekliliğinin ortadan kalktığını belirtmiştir. Teftâzânî, sahabelerin Hz. Peygamber'in defninden önce halife seçmesini, had cezalarının uygulanmasını ve sınır güvenliğinin sağlanmasını imâmetin gerekliliğine dair deliller arasında saymaktadır. İmamda bulunması gereken şartlar arasında adalet, hürriyet, erkeklik, cesaret, ictihad ehliyeti ve isabetli görüş sahibi olma gibi özellikleri vurgularken, Kureyş nesebinin önemini de hadisler ışığında savunmuştur. Şîa'nın imamın Ali soyundan gelmesi, masum olması ve gaybı bilmesi gerektiği yönündeki görüşlerini ise icmâya ve akla aykırı bularak eleştirmiştir. Ayrıca imamın mucizeler göstermesi, bütün sanatlara ve mesleklere vakıf olması gibi inançları hurafe olarak değerlendirmiştir.¹⁴⁵

Sünni İslam düşüncesi, imameti ümmetin ortak kararı (icma), ehliyetli kişilerin biatı veya Ehl-i Hal ve'l-Akd denilen uzman âlimler ve önderlerin seçimiyle belirlenen bir makam olarak kabul eder. Bu makama getirilecek kişinin vasıflı, adil ve yetenekli Müslümanlardan olması gerektiğini savunur. Sünni âlimler, imametin İslam toplumunun düzeni, birliği ve güvenliği için gerekli bir kurum olduğunu belirtirler.¹⁴⁶ Ancak, imâmın tayininde Kur'an ve Sünnet'te açık bir hüküm bulunmadığını, bu meselenin ümmetin seçimine bırakıldığını ileri sürerler. Sünni kelamcılar, imamda bulunması gereken nitelikleri (adalet, ilim, dirayet, cesaret, Kureyşli olmak vb.) detaylı bir şekilde açıklamışlardır. Ayrıca, imametin nasıl devredileceği, yetki sınırları ve görevden alınma şartları gibi konularda farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Tarihsel süreçte, Sünni imâmet anlayışı, Hulefâ-yı Râşidîn Dönemi, Emevi ve Abbasi Hilafetleri, Selçuklu ve Osmanlı

¹⁴³ Öztürk, a.g.e., 21-23.

¹⁴⁴ Nâser Kâzemzâdeh, "Asmat-e Payambarân va Shubuhât-e Mu'âser", *Majalle-ye Ma'refat-e Eslâmî*, Kum: 1398 (2019), 25-40.

¹⁴⁵ Teftâzânî, *Kelâm fî Akâidi'l-İslâm: Kelâm İlminin Maksatları*, haz. ve çev. İrfan Eyibil ve Ahmet Kaylı, 2. bs., İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2024, 736-750.

¹⁴⁶ Hossein Bâgherî, "Asmat-e Payambarân va Imâmân dar Tafsîr-e Qur'ân", *Majalle-ye Elâhiyât va Ma'âref-e Eslâmî*, Tahran: 1395 (2016), 12-28.

Devleti gibi çeşitli yönetim biçimleriyle tecrübe edilmiş, ancak mükemmel bir imâmet örneği ve uygulaması arayışı ve tartışmaları sürekli devam etmiştir.¹⁴⁷

Şîî İslam geleneği ise imameti, nübüvvet gibi ilahi bir belirleme ve tayinle belirlenen, Hazreti Peygamber'in Ehl-i Beyt'inden gelen ve ismet vasfıyla donatılmış imamlar silsilesi aracılığıyla kıyamete kadar sürecek bir makam olarak kabul eder.¹⁴⁸ Şîî inancına göre imâmet, dinin temel esaslarından (usûl-i din) biridir ve imamlara itaat, Allah'a ve Resûlü'ne itaatle aynı değerdedir. Şîî kelimciler, Kur'an-ı Kerim ve Sünnet-i Seniyye'de Ehl-i Beyt imamlarının isimlerinin, özelliklerinin ve imâmetlerinin açıkça veya işaret yoluyla belirtildiğini savunurlar. İmâmetin ilahi bir vasiyet ve tayinle Hazreti Ali ve onun soyundan gelen imamlara geçtiğini ileri sürerler. Şîî geleneğinde imâmet, sadece siyasi bir liderlik değil, aynı zamanda dinî, manevî, batını ve yüce ilimleri de kapsayan, ilahi bir nur, hikmet ve velayet kaynağı olarak görülür. İmâmiyye, Zeydiyye, İsmailiyye, Alevilik ve Bektaşilik gibi farklı Şîî fırkaları, imâmet silsilesi, imamların nitelikleri, yetkileri, gaybet dönemi ve zuhur beklentisi gibi konularda çeşitli teolojik ve hukuki görüşler geliştirmişlerdir.¹⁴⁹

Haricilik ise imameti, ehliyetli ve takva sahibi her Müslümanın üstlenebileceği, seçimle göreve gelen ve adaletten ayrıldığında görevden alınabilen bir makam olarak görmüştür. İmamın Kureyşli olma şartını reddetmiş ve ameli imanın tamamlayıcı bir parçası saymıştır. Mu'tezile de imametin akli ve nakli delillerle sabit olduğunu, ancak imamın tayininde nass bulunmadığını, ümmetin seçimiyle belirlenmesi gerektiğini savunmuştur. İmamda adalet ve ilim vasıflarını şart koşmuş ve Kureyşli olma şartına daha ılımlı yaklaşmıştır.¹⁵⁰

Kur'an ayetleri üzerinde yapılan derin tefekkürler, özellikle Ahzab Suresi'nin 33. Ayetinin farklı tefsirlerine ışık tutar. Şîî tefsirinde, "Ey Ehl-i beyt, Allah sizden kiri gidermek ve sizi tertemiz yapmak ister" ifadesi, Ehl-i beyt'in masumiyetine ve ilahi koruma altına alınmış oluşuna delil olarak sunulurken, pek çok Sünni yorumcu, ayetin hitabının esas olarak Peygamber'in hanımlarına yönelik olduğunu, ev içindeki davranış düzeni, ziynetlerin sergilenmemesi ve belirli ahlaki ilkelerin uygulanması gibi konuları

¹⁴⁷ Ebû Ca'fer Muhammed b. El-Hasen et-Tûsî, *el-İktisâd fî mâ Yeteallaku bi'l-İ'tikâd*, Necef: 1979, 300; Şeyh Müfid, *Evâilü'l-Makâlât*, Tebriz: 1363, 62-63; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *el-Elfeyn*, 15-34; ayrıca bkz. Metin Bozan, *İmamiyye Şiasının İmamet Tasavvuru*, Ankara: 2007, 40-45; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *el-Bâbü'l-Hâdî Aşer*, Tahran: 1325, 40; Muhammed Rıza Muzaffer, *Şia İnançları (Akâidu'l-İmâmiyye)*, çev. Abdülbaki Gölpınarlı, İstanbul: 1978, 50-51.

¹⁴⁸ Mohammad Rahmânî, "İmâmat dar Negâh-e Shî'a va Tahlîl-e Dalâ'il-e Aqlî", *Pazhūheshhâ-ye Falsafe va Kalâm*, Kum: 1397 (2018), 35-50..

¹⁴⁹ Öztürk, a.g.e., s.11-24.

¹⁵⁰ Abdulaziz Duri, *İlk Dönem İslâm Tarihi*, çev. Hayrettin Yücesoy, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 92; Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, thk. Abdulkerim Osman, Kahire: 1965.

içerdiğini ileri sürer. Bu noktada, ayetin bağlamından koparılmadan, metnin zahiri anlamıyla okunması gerektiğini savunan eleştirmenlerin iddiaları gündeme gelir. Ali İmran Suresi'nin 61. ayetinde yer alan mübâhele¹⁵¹ olayının da benzer şekilde yoruma açık olduğu, Şîi tefsirinde Ehl-i beyt'in üstünlüğü ve imametinin ispatı için kullanıldığı, fakat pek çok Sünni düşünürün bu ayetin asıl amacının Hz. İsa'ya dair yanlış inançları reddetmek ve Hz. Peygamber'in nübüvvetinin altını çizmek olduğunu belirttiği görülür.¹⁵² Ayrıca, Nisa Suresi'nin 59. ayetinde geçen "Ulul Emr" ifadesine yönelik tartışmalar, Şîi tefsirinde bu terimin masum imamları işaret ettiği yönündeki yorumlarla, Sünni gelenekte devlet yetkilileri, yöneticiler ve alimler gibi daha geniş sorumluluk alanlarını kapsadığı anlayış arasında ciddi farklar oluşturur. Bu farklılık, kutsal metnin bağlamına uygun yorumlamanın önemini bir kez daha ortaya koyar. Çünkü metnin doğru yorumu, dinî otoritenin hangi temellere dayanması gerektiği konusunda kilit rol oynar.

Hadis ve rivayetler de imamet tartışmasının en önemli dayanak kaynaklarından biridir. Mevla Hadisi¹⁵³ olarak bilinen, "Ben kimin mevlasıysam Ali de onun mevlasıdır" ifadesiyle nakledilen rivayet, Hazreti Ali'nin liderlik ve masumiyet özelliklerini öne çıkaran en sık kullanılan argümanlardan biridir. Ancak, bu hadiste kullanılan "mevlâ" kelimesinin semantik esnekliği, yalnızca liderlik ya da otorite anlamıyla sınırlı kalmadığını, aynı zamanda dostluk, yakınlık ve yardımseverlik gibi farklı anlamları da içerdiğini göstermektedir. Eğer Peygamber Efendimiz, halefiyet konusundaki önemli bir beyanı kesin bir dille ifade etmek istemiş olsaydı, kullandığı ifadenin daha net ve yoruma kapalı olması gerekirdi. Gadir-i Hum vakası, Şîi teolojisinin imamet iddiasını desteklemek amacıyla sıklıkla referans gösterilen diğer önemli bir olaydır. Bu olay, Peygamber Efendimiz'in Ehl-i beyt'e duyduğu derin sevgi ve yakınlığı simgeleyen bir gösterge olarak yorumlanır. Ancak tarihsel veriler, erken İslam toplumunun sahabe ve toplumsal uzlaşma prensipleri ışığında, bu vakadan çıkarılan halefiyet tayini iddialarının meşruiyetinde ciddi şüpheler uyandırmaktadır. Sahabe-i kiramin, Peygamber'in açık nassını alarak hareket ettiklerine dair iddiaların, İslam'ın ilk döneminde yaşanan siyasi

¹⁵¹ Mübâhele, tarafların haklılığın tecellisi için yalancıya birlikte beddua etmesidir. Âl-i İmrân 3/61'deki "ibtihâl" kavramından türeyen bu davet, Necranlı heyetle yapılan tartışmaların ardından yaşanmıştır. Hz. Peygamber; Ali, Fâtma, Hasan ve Hüseyin ile mübâheleye hazırlanmış, ancak Necranlılar cizye ödemeyi seçerek çekilmiştir. Şîiler vakayı imamete delil sayarken, Sünniler samimiyet sınavı olarak görürler. Benzer bir davet İbn Abbas'tan da rivayet edilir. Detay için bk. *Lisânü'l-'Arab*, "bhl" md.; Buhârî, "Meğâzi", 72; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/573; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 3/107; Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl*, 61; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 2/387; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 3/185; Zühaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî*, 8/354; M. Fayda, "Mübâhele", *AÜİFD*, 2 (1975), 143.

¹⁵² İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sünne*, C. 4, 20-25

¹⁵³ Tirmizî, *Menâkıb*, 19; İbn Mâce, *Mukaddime*, 11; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, C. 1, 84, 118, 119.

çekişmeler ve toplumsal bölünmelerle uyumlu olmadığı, aksine, sahabe arasında sergilenen fedakârlık, ortak akıl çabası ve birlik anlayışının bu tür ayrışmaları engellediği ileri sürülmektedir.

Bunun yanı sıra, “İki Sakaleyn Hadisi”¹⁵⁴ veya “İki Emanet Hadisi” olarak adlandırılan rivayetlerde, Ehl-i beyt’e duyulan hürmet ve onların korunması gerektiğine dair tavsiyeler öne sürülür. Fakat bu hadislerin, Ehl-i beyt’in masumiyetine veya imametinin kesinliğine dair net ve tartışmasız deliller sunmadığı, kavramın sınırlarının (örneğin, dar anlamda On İki İmam mı yoksa daha geniş bir Ehl-i beyt anlayışı mı söz konusu olduğu) belirsiz olduğu yönündeki eleştiriler, Şîi teolojisinin imamet doktrinine yönelik şüpheleri artırmaktadır. Ayrıca, Hazreti Ali ile Hazreti Harun arasındaki benzerliğe işaret eden ve “Ey Ali, sen bana oranla Harun’un Musa’ya olan konumundasın, şu farkla ki, benden sonra peygamber yoktur”¹⁵⁵ şeklinde aktarılan hadis, yalnızca Hazreti Ali’nin Peygamber nezdindeki yüksek mevki, yakınlığı ve sevgi bağına dikkat çeker; fakat tarihsel gerçeklikler, Hazreti Harun’un Musa’nın yardımcısı olarak nispeten sınırlı bir role sahip olduğunu gösterdiği için, bu benzerlik iddiasının imamet veya halefiyet doktrinini destekleyecek kadar kesin olmadığı savunulur.

Günümüzde imamet tartışması, dijital platformlar, akademik çalışmalar ve intermezhepsel diyaloglar aracılığıyla yeniden şekillenmektedir. Küreselleşen iletişim ağları, Şîi ve Sünni yaklaşımlar arasındaki farklılıkların daha şeffaf bir şekilde tartışılmasını sağlarken, İslam dünyasının birlik, adalet ve hoşgörü gibi evrensel değerler etrafında birleşme arayışı, imamet meselesini modern bağlamda yeniden değerlendirme gerekliliğini ortaya koymaktadır. Akademik sempozyumlar ve diyalog girişimleri, mezheplerin metodolojik farklılıklarını anlamaya yönelik çabalara zemin hazırlarken, imamet tartışması, İslam’ın temel prensiplerinin çağdaş sorunlara nasıl yanıt verebileceği sorusunu gündeme taşır. Bu dinamik ortam, imamet meselesinin yalnızca tarihsel bir miras değil, aynı zamanda İslam ümmetinin ortak geleceğini şekillendirecek bir mesele olduğunu gösterir.

¹⁵⁴ Detaylı bilgi için bk. Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, Fiten, 1; Tirmizî, *es-Sünen*, C. 5, 663 (hadis no: 3786); Ebû Ca’fer el-Küleynî, *el-Uşûl mine’l-Kâfi*, C. 1, 67, 95-96; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, Haydarâbâd: 1355, C. 10, 114; İbn Hacer el-Heytemî, *es-Savâiku’l-muhrika*, Beyrut: t.y., C. 2, 428; Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, C. 6, 4241; Said Nursî, *Lem’alar*, İstanbul: 1996, 21-22; Ali el-Hüseyinî el-Milânî, *Nefehâtü’l-‘ezhâr fî hülâsati ‘Abakâti’l-envâr: Hadîşü’ş-şekaleyn*, Beyrut: 1995, C. 1, 185-496; Rûhullah el-Humeynî, *The Hadîth al-Thaqalayn: A Study of its Tawâtur, al-Tawhid*, C. 10, S. 4, 1993, 78-95.

¹⁵⁵ Buhari *Fedail*: 19, Tirmizî *Menakıb*: 20.

3.2.1. Gadir-i Hum

Gadir-i Hum hadisesi, İslam tarihindeki en önemli dönüm noktalarından biri olarak kabul edilir ve Şîî teolojisini şekillendiren bu hadise Sünni kaynaklarda da detaylı bir şekilde yer bulmuştur. Olay, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) veda haccından dönüşünde, Hicri 10. Yılda Zilhicce'nin 18'inde, Mekke ile Medine arasında bulunan ve Hum adıyla bilinen bir su birikintisi yanında gerçekleşmiş, burada Hz. Peygamber'in "Ben kimin mevlası isem, Ali de onun mevlasıdır" diyerek Hz. Ali'yi (r.a.) otorite olarak tayin ettiği rivayet edilmiştir.¹⁵⁶ Hadis Sahih-i Müslim'de¹⁵⁷, Tirmizi'nin Süneni'nde¹⁵⁸, Nesai'nin Süneni'nde¹⁵⁹, İbnü Mace'nin Süneni'nde¹⁶⁰, Ahmed b. Hanbel'in Müsned'inde¹⁶¹ Hakim Neyşaburi'nin Müstedrek ala's-Sahihayn'inde¹⁶² ve Bazzar'ın Müsned'inde¹⁶³ nakledilmiştir. Hadisin mütevâtir olduğu Ebu Hamid El-Gazzali ve Celaluddin Es-Suyuti gibi alimler tarafından teyit edilmiş, İbnü Hacer Askalani¹⁶⁴ hadisin 70'ten fazla sahabeden nakledildiğini belirtmiş, İbnü'l Kesir ise El-Bidaye ve'n-Nihaye'de¹⁶⁵, Taberi'nin Gadir rivayetlerini iki büyük ciltte derlediğini aktarmıştır. El-Albani¹⁶⁶ gibi alimler bu rivayetlerin sahihliğini teyit ederken, Taberi¹⁶⁷ ve Zemahşeri¹⁶⁸ "Peygamber, müminlere kendi nefislerinden daha evladır"¹⁶⁹ ayetini yorumlayarak Hz. Peygamber'in otoritesini ve bu bağlamda Ali'ye itaatin gerekliliğini vurgulamış, buna karşın bazıları, özellikle Ali'nin o sırada Yemen'de olduğu iddiasıyla hadisi sorgulamış, ancak Ez-Zürkani¹⁷⁰ bu itirazı Ali'nin Yemen'den dönüp veda haccına katıldığına dair kanıtlarla çürütmüştür.

¹⁵⁶ Tirmizî, *Menâkıb*, 19; İbn Mâce, *Mukaddime*, 11; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, C. 1, 84, 118, 119; Vecdi Akyüz, *Asrı Saadet'te Siyasi Konuşmalar*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2004, 99. Akyüz, bu noktada Hz. Peygamberin konuşmasının bu kısmının Hz. Ali'nin Yemen'den dönüşüne ilişkin olduğuna dair görüşler olduğunu öne sürer.

¹⁵⁷ Müslim, "Fezâ'ilü's-şâhâbe", 36.

¹⁵⁸ Tirmizi, *Menâkıb*, 19.

¹⁵⁹ Nesâî, *es-Sünen*, "Kitâbu'l-Fezâil", Hadis No: 3656

¹⁶⁰ Mace, *Mukaddime*, 11

¹⁶¹ *Müsned*, C. 1, 84, 152; C. 3, 14, 17, 26, 59; C. 4, 281, 367

¹⁶² Hâkim en-Nisâbü'rî, Ebu Abdullah Muhammed b. Abdullah, *el-Müstedrek Ala Sahihayn*, nşr. Adil Mürşid, Beyrut: Maruf Yayınevi, 87-96.

¹⁶³ El-Bezzâr, Ebu Bekr Ahmed b. Amr b. Abdülhâlik. *El Bahrüz Zehhar Müsnedül Bezzar* (20 cilt, Mahfuzurrahman Zeynullah, nşr.). Beyrut: Darü'l Kütübi'l İlmiyye, 2009, s98-108.

¹⁶⁴ İbn Hacer el-Askalânî, *Metâlibü'l-Âliye: En eski 8 hadis müsnedi*, çev. Âdem Yerinde ve Hüseyin Kaya, İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2010, C. 1, 10-30.

¹⁶⁵ İbn Kesir, *Büyük İslam Tarihi: el-Bidâye ve'n-Nihâye*, çev. Mehmet Keskin, İstanbul: Çağrı Yayınları, 2025, C. 7, 668.

¹⁶⁶ Muhammed Nâsirüddîn el-Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdisi's-şâhiha ve şey'un min fıkhihâ ve fevâ'idihâ*, Riyad: Mektebetü'l-Ma'ârif, 1415/1995, C. 1, 38.

¹⁶⁷ Taberî, *Câmiu'l-Beyân An Te'vili Âyi'l-Kur'an*, çev. M. Ersöz, G. Öztürk ve M. Kaya, İstanbul: Beka Yayınları, 2024, C. 1-4, 150-170.

¹⁶⁸ Ebû'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri*, nşr. Murat Sülün, İstanbul: Yazma Eserler Kurumu, 2016–2020, C. 1-6, 335-338.

¹⁶⁹ Ahzâb 33/6

¹⁷⁰ Muhammed b. Abdülbâkî ez-Zürkânî, *Şerhu'z-Zürkânî 'alâ Muvafta'i'l-İmâm Mâlik*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2021, C. 2, 468.

Gadir-i Hum hadisesi, İslam tarihindeki en önemli ve tartışmalı olaylardan biri olarak hem Şîi hem de Sünni kaynaklarda yer bulan tarihi bir vakıa olmasına rağmen, bu iki ana ekol tarafından farklı bağlamlarda değerlendirilmiştir.¹⁷¹ Şia, bu olayı Hz. Ali'nin nass ile imam ve halife tayin edildiği bir dönüm noktası olarak görürken, Ehl-i Sünnet kaynakları hadiseyi genellikle Hz. Ali'nin faziletine vurgu yapan bir olay olarak yorumlamış, imamet ya da hilafetle ilişkilendirilmesini mümkün görmemiştir.¹⁷² Şia'nın hadiseyi Kur'an ayetleriyle batını bir şekilde ilişkilendirme çabası, ayetlerin asıl maksadından saptırıldığı eleştirisine yol açmış, bu da İslam'ın ruhuna ters bir yapının oluşmasına zemin hazırlamıştır.¹⁷³

3.2.2. Bedâ

Arapça “b-d-w” kökünden türeyen bedâ kelimesi, dilbilimsel olarak “bir şeyin ortaya çıkması, belirginleşmesi, gizli olanın açığa vurulması” gibi anlamlara sahip¹⁷⁴ olup bu kök, Arap dilinde oldukça geniş bir kullanım yelpazesine yayılır. Örneğin, “badâ li-” ifadesi günlük konuşmada “bir şey bana göründü” ya da “bana açığa çıktı” anlamında kullanılır ve bir niyetin, sırrın ya da beklenmedik bir durumun zuhur ettiğini ifade eder, “bādū” kelimesi ise çöldeki bedevilerin saklandıkları bir yerden çıkıp görünür hale gelmesini anlatır¹⁷⁵, “bedev” ise bir şeyin açıkça ortaya çıkışı, görünüşü demektir.¹⁷⁶ Bu anlamlar, kelimenin özünde bir “görünürlük” ve hifşa” fikri taşıdığını gösterir.¹⁷⁷ Kur'an'da da bu kök, benzer bir anlamsal çerçeveye oturur. Mesela Bedâ, İslam teolojisinin en karmaşık, en çetin ve en derinlikli meselelerinden biri olarak, Allah'ın iradesi, ilahi bilgi, kader ve insanın bu ilahi düzen içindeki rolü gibi aklı zorlayan soruları cesaretle sorgulayan bir kavramdır.¹⁷⁸ Özellikle Şîi teolojisinde merkezi bir yer tutan bu fikir, Allah'ın daha önce bildirdiği bir hükmü ya da takdiri değiştirme kudretine sahip olduğu inancıyla şekillenir ve bu yönüyle imamet doktriniyle öyle sıkı bir bağ kurar ki,

¹⁷¹ Majîd Hosseinzâdeh, “Imâmat va ‘Asmat: Barrâsî-ye Naqsh-e ‘Aql dar Defâ‘az Shî‘a”, *Pazhûheshhâ-ye Eslâmî*, Kum: 1394 (2015), 27-43.

¹⁷² İhsan Arslan, *Gadîr-i Hum Hadisesinin Değerlendirilmesi*, e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi, C. 12, S. 2, 2019, 610-651.

¹⁷³ Sümeyye Ulu, Mehmet Nur Akdoğan. *Tarihsel ve Aktüel Boyutlarıyla Gadîr-i Hum*. Ankara: TDV Yayınları, 2021, Turkish Journal of Shiite Studies, C. 3, S. 1, 2021, 134-142; İhsan Arslan, *H. Peygamber ve Sahâbe Örneğinde İslâm'da Eleştiri Kültürü*, İstanbul: Okur-Akademî Yayınları, 2014; H. Laoust, *Le Role de 'Ali dans le sira chiite*, REI, C. 30, 1962, 25-26.

¹⁷⁴ Seyyid Şerif Cürcânî, *et-Ta'rifât*, thk. Abdülmuin el-Hafnâ, Kahire: t.y., 52-53; Şeyh Müfid, *Tashîhu'l-i'tikâd*, Kum: 1413, 65-66.

¹⁷⁵ Daha detaylı bilgi için bkz. *Lisânü'l-'Arab*, “‘Arb”, “bdv” maddeleri.

¹⁷⁶ *Lisânü'l-'Arab*, C. 1, 39-40; Fahrüddin b. Muhammed b. Ahmed en-Necefî, *Mecmu'u'l-Bahreyn*, C. 1, 45-46; Avni İlhan, *Bedâ*, DİA, 1992, C. 5, 290-291; İlyas Üzümlü, *İsnâaşeriyye*, DİA, C. 23, 149-150

¹⁷⁷ Avni İlhan, *Bedâ*, a.g.e., C. 5, 291.

¹⁷⁸ Fateme Haji Pur Latrani ve Mohammadreza Mo'alleman, *Imâmat (Shî'a-ye Davâzdah Amâmî)*, Tahran: 1397 (2018), 1-10.

bu bağ adeta kopmaz bir kader zinciri gibi Şîî düşüncenin temel taşlarından biri haline gelir. Bedā, kelam ilminde Allah'ın ilim, irade ve yaratma sıfatlarının değişmez sanılan doğasına meydan okuyan bir sorgulama alanı açarken, Şîî düşüncede imamet doktrininin çelikten zincirleriyle örülerek hem teolojik bir kale hem de siyasi bir manifesto olarak yükselir. Şîî âlimler, bedāyı “ilahi iradenin bir hükmü yeniden şekillendirmesi” ya da “kullara saklı bir sırrın muhteşem bir açığa vurulması” olarak tanımlar ve bu inancı, Kur'an'daki Ra'd Suresi 39. ayetinde yer alan “Allah dilediğini siler, dilediğini sabit kılar, ana kitap O'nun yanındadır” ifadesiyle kutsal bir dayanağa oturtur.¹⁷⁹ Bu tanım, Allah'a bilgisizlik, pişmanlık ya da kararsızlık gibi insani zaafiyetler yüklenmediği sürece mutedil bir zeminde kabul görür. Aksi takdirde, ilahi sıfatların mutlaklığı ve tenzih ilkesi gibi İslam'ın temel direkleri sarsıntıya uğrar. Şia dışındaki mezhepler, özellikle Ehl-i Sünnet, bedāyı Allah'a eksiklik isnat eden tehlikeli bir sapma olarak lanetlerken, Şîî müfessirler bunu ilahi iradenin sınırsız özgürlüğü ve hikmetinin göz kamaştırıcı bir yansıması olarak savunur. Böylece bedā, Allah'ın iradesinin akıl almaz derinlikleri, kaderin insan idrakini aşan esnekliği ve ilahi bilginin erişilmez ufukları gibi teolojik sırlarla dolu bir labirent haline dönüşür.¹⁸⁰

Bu kavram, Şîî imamet teorisiyle olan ilişkisinde en çarpıcı ve tartışmalı yüzünü ortaya koyar. Nitekim imamet doktrini, imamların Allah tarafından nass ile tayin edildiği, ilahi bilgiyle donatıldığı ve bu seçimde en ufak bir yanılmanın dahi düşünülemeyeceği gibi sarsılmaz ilkeler üzerine inşa edilmiştir. Bedā, imam tayininde beklenmedik kırılmaları ve ani değişimleri açıklama kudretiyle bu doktrinin en güçlü silahlarından biri olur.¹⁸¹ Örneğin, İmam Ca'fer es-Sâdık'ın oğlu İsmail'in trajik ve erken ölümü, imamet zincirinde derin bir yarık açar. Rivayetlere göre, Ca'fer'in İsmail'i halefi olarak ima ettiği, İsmail'in taraftarlarının ise bu imadan hareketle ateşli bir beklentiyle dolduğu bilinir. Ancak İsmail'in babasından önce genç yaşta hayata veda etmesi, bu umutları bir anda yerle bir eder ve imamet, Ca'fer'in diğer oğlu Musa Kâzım'a geçer. Ca'fer es-Sâdık'a atfedilen bir söz, bu kaosu aydınlatır: “Allah, oğlum İsmail konusunda bana daha önce saklı tuttuğu bir hakikati gösterdi; O'nun hikmeti böylece tecelli buldu.” Bu çarpıcı ifade, bazılarınca bedā kavramının en net kanıtı olarak öne sürülür. Allah'ın İsmail'i imam

¹⁷⁹ Ignaz Goldziher, *Beda*, İA, İstanbul: 1993, C. 2, 430-435.

¹⁸⁰ Meclisî, *Bihârü'l-envâr*, Beyrut: 1983, C. 4, 120-130; Ebü'l-Hüseyn el-Hayyât, *el-İntişâr ve'r-red 'alâ İbnü'r-Râvendî*, Beyrut: 1993, 125-130; Ebü'l-Hasen Ali b. İsmâil el-Eş'arî, *Maqâlatü'l-İslâmiyyîn*, nşr. M. Muhyiddin Abdülhamid, Beyrut: 1999, C. 1, 110-115; Muhammed Hüseyin Kâşifülgitâ, *Aşlu's-Şî'a ve uşûlühâ*, Kum: 1415, 310-315. Meclisî, *a.g.e.*, C. 4, 33-35.

¹⁸¹ Âmidî, *el-İhkâm fî uşûli'l-aḥkâm*, Beyrut: 1996, C. 3, 70-80; ez-Zürkânî, *Kur'an İlimleri: Menâhilü'l-İrfân Tercümesi*, çev. Abdülvehhâb Öztürk, İstanbul: Beka Yayınları, 2015, C. 2, 175-185

olarak tayin ettiği, ancak sonra iradesini Musa lehine çevirdiği düşüncesi zihinleri altüst eder. Benzer bir dram, Onuncu İmam Ali el-Hâdî'nin oğlu Muhammed'in ani ölümüyle tekrar sahneye çıkar. Ali el-Hâdî'nin Muhammed'i halefi olarak işaret ettiği söylenir. Fakat Muhammed'in beklenmedik ölümüyle imamet, Hasan el-Askerî'ye kayar. Bir rivayette, "Muhammed'den sonra Hasan konusunda Allah bir zuhur gerçekleştirdi" denilir. Bu, ilahi iradenin değişime açık bir örneği gibi algılanır. Bu olaylar, yüzeyde Allah'ın takdirinde bir dönüşüm izlenimi uyandırır da Şîî kelamcılar bu fırtınayı ustalıkla yatıştırır. Kimileri bedâyı "nesh" ile bir tutar, yani Allah'ın bir hükmü iptal edip yerine yenisini ikame etmesi olarak görür, tıpkı şeriatlardaki köklü değişimler gibi. Kimileri ise bunu "Allah'ın zatına mahsus ilminde bir açığa vurulma" olarak tanımlar, değişimin, Allah'ın ezeli bilgisinde değil, kullara sunulan planda gerçekleştiğini vurgular. Bu ustalıkla teviller, bedâ kavramını imamların değişmezliği ilkesiyle barıştırma çabasının bir zaferi olur, zira Şîî düşünce, imamların ilahi bir rehberlik ve masumiyetle donatıldığını asla tartışmaya açmaz. Bedâ ve imamet beynindeki bu ilişki, Şîî teolojisinde hem birleştirici bir harç hem de ayırıştırıcı bir bıçak gibi işler. İsmail'in ölümü, Şîî toplulukları bir yol ayrımına sürükler.¹⁸² İsmail'in imametini sürdürmek isteyenler İsmailiyye'yi kurar ve bedâ fikrini şiddetle reddeder. Çünkü onlara göre, bir imamın ölümü ilahi tayinin sarsılmazlığını gölgeler, bu da kabul edilemez bir küfür sayılır. Musa Kâzım'ın imametini benimseyenler ise bedâyı dört elle sarılır. Bu değişikliği ilahi iradenin muhteşem bir zuhuru olarak meşrulaştırır. Aynı şekilde, Muhammed'in ölümüyle Hasan el-Askerî'nin imamlığı döneminde, bazıları Muhammed'in ölmediğini, gizlendiğini ve Mehdi olduğunu iddia eder. Bedâyı mesafeli durarak gaybet doktrininin tohumlarını atar. Bedâ, bu kaotik kırılmalarda ana akım Şîî düşünce için bir sığınak olur. İmam tayinindeki ani değişimleri ilahi hikmetin bir oyunu olarak anlamlandırır. Şîî âlimler, bu karmaşayı çözmek için Allah'ın bilgisini ikiye ayıran bir teori geliştirir: "ilm-i meknûn," yani yalnızca Allah'a özgü, değişime açık, gizemle örtülü bilgi ve "ilm-i mahtûm," yani değişmez, melekler ve imamlarca bilinen, sabit hakikat. Bedâ, ilm-i meknûn'da parlar. Allah'ın zatına mahsus ilminde bir zuhur olarak tanımlanır ve kullara açığa vurulan planda bir devrim gibi algılanır.¹⁸³ Şîî hadislerde, "Allah'ın kendine mahsus ilminde bedâ olduğunda imamlar buna vakıf olur" denilir. Bu, imamların ilahi plana ortak olduğunu, hiçbir değişimin onların bilgisi dışında olmadığını ifade eder. Şeyh Sadûk, "Allah bir şeyi

¹⁸² Ebrahim Ebrahimi, *Barrasî-ye Shubuhât-e 'Asmat-e Payambar (s) dar Maqâm-e Talqî-ye Vahy*, Tahran: 1394 (2015), 1-10

¹⁸³ M. Mûsâviyân, *Tahlîl ve Barrasî-yi Mas'ale-yi Badâ ez Dîdgâh-ı Dânişmendân-ı İslâmî*, Tahran: Nebâ, 2006, 44-49.

bildirir, sonra onu siler ve yerine başka bir şey koyar, hepsi O'nun ezeli ilmindedir” diyerek ilahi ilmin mutlaklığını savunur.¹⁸⁴ Şeyh Müfîd ise, “Bedâ, takdirin şarta bağlı olduğu durumlarda geçerlidir. Mesela, şarta bağlı ecel kulların amellerine göre şekillenir” diyerek ilahi iradenin esnekliğini vurgular.¹⁸⁵

Bedâ kavramı, Şîî teolojisinde Allah'ın iradesiyle insan kaderi arasındaki muazzam gerilimi bir tiyatro sahnesi gibi gözler önüne serer. Şîî âlimler, bedâyı akıl oyunlarına değil, naklin sağlam kayalarına dayandırır. İmamlara atfedilen ifadelerde, “Allah'ın bedâ sıfatıyla yüceltildiği kadar, başka hiçbir şeyle yüceltilemez” ya da “Allah'a bedâ ile ibadet edildiği gibi başka hiçbir şeyle ibadet edilemez” gibi güçlü sözler yankılanır. Bu vurgular, bedânın ilahi iradenin bir zafer ilanı olarak yükseltilmesini ve kulların teslimiyetinde bir ibadet ateşi yakmasını sağlar. Bazı Şîî düşünürler, bedâyı Ehl-i Beyt imamlarına özgü gizli bir ilim olarak tanımlar. Bu, imamların Allah'ın değişime açık iradesine sırdaş olduğu fikrini pekiştirir.¹⁸⁶ Çağdaş Şîî müfessir Muhammed Hüseyin el-Hûî, bedânın “Levh-i Mahv ve İsbât”ta, yani ilahi iradenin değişime açık tecelli ettiği alanda gerçekleştiğini belirtir. Bu, Allah'a bilgisizlik yakıştırmaz, yalnızca bir sırrın kullara açılan kapısıdır. El-Hûî'ye göre, Allah bazı melekleri ya da peygamberleri bu sırta ortak kılar, ancak sonra ters bir durum zuhur eder, işte bu bedânın hikmetidir. Bir diğer çağdaş müfessir, Muhammed Cevad Magnıyye, Ra'd Suresi'ni şeriatlardaki neshle birleştirir. Bedâ, Allah'ın maslahata göre hükümleri silip yeniden yazmasıdır. Magnıyye, bu yorumla bedâyı Kur'an'ın hüküm değişimleriyle uyumlu hale getirir. Bu çerçevede, Gulât-ı Şia gibi uç grupların radikal bedâ anlayışından ayrılır. Mesela, Hişâm b. El-Hakem'in “Allah'ın bilgisi varlıkların varoluşundan sonra şekillenir” iddiası, ana akım Şîî düşünce tarafından reddedilir.¹⁸⁷

Şîî literatürü, bedâyı sayısız ayetle dayanak bulur: Bakara'da kıblenin dönüşümü¹⁸⁸, En'âm'da¹⁸⁹ ecelin tayini, Fâtır'da¹⁹⁰ ömürlerin yazgısı, Yûnus'ta¹⁹¹

¹⁸⁴ Şeyh Sadûk, *Kemâlû'd-dîn ve temâmü'n-ni'me*, nşr. Ali Ekber el-Gaffârî, Kum: 1405, C. 1, 1-2, 28-40, 259; C. 2, 500-505.

¹⁸⁵ Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut: 1996, C. 1, 170-175; Ebû'l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed el-Malatî, *et-Tenbîh ve'r-Red 'alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bida'*, Kahire: 1997, 15-25; Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ el-Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, nşr. Süheyl Zekkâr, Beyrut: 1996, C. 6, 435-440; Ebû Ca'fer et-Taberî, *Târihu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, nşr. M. Ebû'l-Fazl İbrâhim, Beyrut: 1967, C. 6, 100-110; İsmail Yiğit, *Muhtar es-Sekafi*, TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA), İstanbul: 2006, C. 31; Bağdâdî, *el-Fark*, 45-55.

¹⁸⁶ Tahereh Nematıyan Mone'ami, *Ma'fâhîm-e Dalâlatgar bar 'Asmat dar Qur'an-e Karîm*, Tahran: 1397 (2018), 1-19.

¹⁸⁷ Ebû'l-Muzaffer Şehfûr b. Tâhir el-İsferâyînî, *et-Tabsîr fi'd-Dîn*, Beyrut: 1983, 25-35; Hasan Onat, *Emevîler Devri Şîî Hareketleri ve Günümüz Şiîliği*, Ankara: 1993, 110-120; Cemil Hakyemez, *Bedâ Düşüncesi ve Şîî İmamet Tartışmalarındaki Yeri*, HÜİFD, C. 5, S. 10, 2006, 30-45.

¹⁸⁸ Bakara 2/143.

¹⁸⁹ En'âm 6/2.

¹⁹⁰ Fâtır 35/11.

¹⁹¹ Yûnus 10/98.

tövbeyle helakten kurtuluş, Hûd’da¹⁹² iyiliklerin kötülükleri silmesi, Mü’min’de¹⁹³ duaya icabet gibi örnekler, bedânın ilahi iradenin esnekliğini işler.¹⁹⁴ Mâide Suresi’nde Yahudilerin “Allah’ın eli bağlıdır” alayına karşı “O’nun nimetleri sonsuzdur, dilediği gibi lütufta bulunur”¹⁹⁵ yanıtı, bedâ ile taçlanır. Şîî âlimler, bu ayetin Allah’ın yeni bir şey yaratma kudretini gösterdiğini savunur. Sıla-i rahim, sadaka ve duanın mukadderatı değiştirebileceğine işaret eden hadisler de bedâyaya ayna tutar.¹⁹⁶ Ehl-i Sünnet ise bedâyaya mesafeli durur. Seyfüddin el-Âmidî, bedânın “bilgisizlikten sonra bilme” anlamına geldiğini ve Allah’a yakıştıramayacağını belirtir. Sünnî âlimler, neshi Allah’ın ezelde bildiği bir hükmün kalkması olarak görür ve bedâyı ise ilahi ilimde değişim ima ettiği için reddeder. Şîî kelamcılar ise “Allah’ın iki tür ilmi” teorisiyle bu eleştirilere yanıt verir: zatına mahsus, değişime açık “ilm-i meknûn”da bedâ gerçekleşir, melekler, peygamberler ve imamların bildiği “ilm-i mahtûm” ise değişmezdir. Böylece imamlar, Allah’ın değişime açık iradesine vakıf olarak masumiyetlerini korur.¹⁹⁷ Bedâ, Şîî teolojisinde imamların masumiyetiyle çelişen bir unsur olmaktan çok, ilahi iradenin esnekliğini ve imamların bu iradeye uyumunu gösteren bir araç olarak işlev görür. Bu uzun serüven, Şia’nın imamet teorisinin temel direği olan masumiyet ilkesini koruma kaygısının bir yansımasıdır.¹⁹⁸

Bedâ fikrinin tarihsel gelişimine baktığımızda, hicrî birinci asrın sonlarında Keysaniyye gibi Kûfeli Şîî gruplar arasında basit bir şekilde ortaya çıktığı, daha sonra imamet tartışmalarında delil olarak kullanıldığı görülür.¹⁹⁹ Farklı Şîî gruplar, bu kavramı çeşitli şekillerde yorumlamış, kimileri Allah’a her türlü değişikliği caiz görürken, kimileri yalnızca kısmi fikir değişiklikleri atfetmiştir. Bu farklı yaklaşımlar, Şîî literatürde çelişkili rivayetlerin birikmesine yol açmıştır. Özellikle on iki imam anlayışının yerleşmesiyle birlikte, Şîî kelâmcılar bedâyı nesih ile eşitleme ve imam tayiniyle ilişkilendirmeme yönünde daha makul bir teoloji geliştirmeye çalışmışlardır. Örneğin, İsmail b. Cafer veya Muhammed b. Ali’nin imametleriyle ilgili rivayetleri, “bedâ”yı imam atamasında bir değişiklik değil, kelime anlamıyla “zuhur” (açığa çıkma) olarak tevil etmişlerdir. Bu

¹⁹² Hûd 11/114.

¹⁹³ Mü’min (Ğâfir) 40/60.

¹⁹⁴ Jafar Najafî, “Sahâba va Mas’ale-ye ‘Asmat: Tahlîl-e Ravâyât-e Târîkhî”, *Majalle-ye Motâle’ât-e Târîkhî*, Tahrân: 1397 (2018), 14-31..

¹⁹⁵ Mâide 5/64.

¹⁹⁶ Mahmûd Zâre’î, “‘Asmat-e Imâmân va Naqsh-e Ān dar Tafsir-e Shî’î”, *Majalle-ye Tafsîr-e Eslâmî*, Kum: 1395 (2016), 20-36.

¹⁹⁷ A. Milani, *Tajaddod va Tajaddod-setizi dar Iran*, Tahrân: Nashr-e Atiyeh, 2000, 21-24.

¹⁹⁸ Öztürk, a.g.e, 76-78.

¹⁹⁹ Orhan Aktepe, *Kelâm İlmi Açısından Bedâ’ Anlayışı*, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, C. 13, S. 23, 2011, 97-116.

süreç, rivayetlere dayalı bir yaklaşımdan kelâm yöntemine dayalı bir teolojiye geçişin sonucudur. Mu'tezile ile etkileşim kuran Şîî kelâmcılar, bedâdan tamamen vazgeçmese de onu tevhid inancıyla daha uyumlu hale getirme çabası içine girmişlerdir.²⁰⁰ Ancak, bizce bu çaba bile bedânın teolojik sorunlarını çözmede yetersiz kalmaktadır. Çünkü Allah'ın sıfatlarında herhangi bir değişim fikri, O'nun mutlak kemalini ve zaman üstü niteliğini zedeler. Bizim görüşümüz odur ki, bedâ inancı, imamların masumiyetini koruma ve beklenmeyen değişiklikleri temellendirme gibi pratik bir kaygıdan doğmuş olsa da tevhidin ontolojik ve epistemolojik temelleriyle bağdaşmaz. Dolayısıyla, bu inanç, İslam düşüncesinde marjinal bir konumda kalmış ve ana akım tarafından haklı bir gerekçeyle reddedilmiştir. Bedâ, ne kadar tevil edilirse edilsin, Allah'ın ilahi sıfatlarının değişmezliği ilkesini ihlal ettiği için, İslam'ın temel akidesinden bir sapma olarak değerlendirilmelidir.

3.3. Velayet/Velinin Yanılmazlığı

İslam düşünce tarihinde “veli” kavramı, teolojik, felsefi ve irfani tartışmaların mihverinde konumlanmış müstesna bir öneme sahiptir. Sözlükte “dost,” “yardımcı,” “yakın”²⁰¹ gibi anlamlara gelen bu terim, İslam düşünce geleneğinde, özellikle tasavvuf ve kelam disiplinlerinde, mütecessim bir mana derinliğine ve genişliğine ulaşmıştır. “Veli” ve onun mücerret hâli olan “velâyet” mefhumları yalnızca lügavi çerçevede hapsolmayıp, bilakis Kur'an-ı Kerim ve Sünnet-i Seniyye gibi İslam'ın temel naslarında da merkezi bir yer edinmiş, bu kutsal metinlerdeki tezahürleriyle teolojik ve mistik boyutları daha da belirginleşmiştir.²⁰²

Sufi düşünürler, çoğunluğu evliya olan “veli” kavramının etimolojik kökenlerini ve dilsel yapısını titizlikle irdeleyerek, bu mefhumu kendi özgün ıstılahları dâhilinde yeniden tefsir etmişlerdir. Kelimenin Arapça kökünden neşet edişi ve farklı kalıplardaki semantik nüansları, sufiler nezdinde velâyet makamının idrakinde mühim birer anahtar işlevi görmüştür. “Veli” kelimesinin “alîm” ve “kadir” vezinlerinde mübalağalı bir sıfat-ı fail olarak telakki edilmesi, velinin Cenâb-ı Hakk'a karşı ubudiyet vazifesinde kusursuzluğu ve mütemadiyen itaati temsil ettiğine işaret etmektedir.²⁰³ Bu okuma biçimi,

²⁰⁰ Cemil Hakyemez, *Bedâ Düşüncesi ve Şîî İmamet Tartışmalarındaki Yeri*, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, C. 5, S. 10, 2006, 29-49.

²⁰¹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut: t.y., C. 15, 407; Mecdüddin Muhammed Yakub el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, Beyrut: t.y., C. 1, 404.

²⁰² Temel Yeşilyurt, “Kelam Açısından Velayet-Nübüvvet İlişkisi”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 2, 1996, 389-408.

²⁰³ Reza Qorbanî, “Asmat va Imâmat dar Falsafe-ye Shî'î”, *Majalle-ye Falsafe-ye Dîn*, Kum: 1396 (2017), 28-44.

velinin, kulluk mesuliyetini en ince teferruatına kadar eda eden ve nisyandan azami derecede imtina eden mümtaz bir şahsiyet olduğunu vurgular. Diğer taraftan, “veli”nin “faîl” vezninden mef’ul manasında değerlendirilmesi, mezkûr kavramın himaye ve muhafaza boyutunu ön plana taşır. Bu yoruma göre veli, ilahi rahmetin hususi tecellisine mazhar olmuş, Cenâb-ı Hakk’ın inayetine sığınmış mükerrer bir kulu ifade eder.²⁰⁴ Bu iki etimolojik yorum, velinin hem ubudiyette kemali hem de ilahi inayete nailiyeti şahsında cem ettiğini göstermektedir. Dolayısıyla veli, hem Cenâb-ı Hakk’ın emir ve nehiylerine riayette azami titizlik gösteren hem de bu riayetinin doğal bir sonucu olarak ilahi muhafaza altına alınan kimsedir. Bu hususiyet, velinin salt kendi gayretiyle değil, aynı zamanda semavi bir lütuf ve inayetle bu müstesna makama yükseldiğini ima etmektedir.²⁰⁵

“Veli” kavramının Kur’an-ı Kerim’deki serdedilişi de oldukça dikkat çekicidir. Kur’an-ı Kerim, hem mümin kulların Allah’ın velisi olduğunu hem de Allah’ın mümin kulların velisi olduğunu beyan ederek karşılıklı bir velâyet münasebetine işaret buyurmaktadır. Bu karşılıklılık, velâyet mefhumunun münhasıran tek taraflı bir ilişki olmadığını, bilakis Cenâb-ı Hak ile kul arasında dinamik ve interaktif bir bağ olduğunu tebarüz ettirir. Kur’an-ı Kerim’de, iman edenlerle etmeyenler arasında ülfetin menedilmesi ve müminlerin birbirlerinin velisi olduğunun vurgulanması, velâyetin iman ve takva temelli bir uhuvveti ifade ettiğini ortaya koymaktadır. Bu ayet-i kerimeler, velâyetin mücerret bireysel bir makam olmanın ötesinde, müminler arasında tesis edilen manevi bir cemaatin de esasını teşkil ettiğini göstermektedir. Kelam uleması da “veli” kavramını, Kur’an ve Sünnet’teki kullanımlarına muvafık olarak, Cenâb-ı Hakk’ı esma ve sıfatlarıyla idrak eden, ibadete müdavim olan, nehiylerden ictinab eden ve dünya lezzetlerine iltifat etmeyen şahıs olarak tarif etmişlerdir. Bu tarif, kelamın aklî ve şer’î çerçevesini aksettirirken, tasavvufun daha tecrübî ve mistik veli telakkisinden ayrıldığı noktaları da imlemektedir.²⁰⁶

Tasavvuf çevrelerinde “veli” kavramı, lügat manalarına mutabık olarak muavin, hami, refik gibi anlamlarda geniş bir kullanım sahası bulmuştur. Ancak tasavvufî literatürde “veli” mefhumu, bu umumi manaların ötesine geçerek, manevi bir silsile-i

²⁰⁴ Ahmed b. Muhammed el-Feyyûmî, *el-Misbâhu’l-münîr*, C. 2I, 672.

²⁰⁵ Seyyid Şerif Cürcânî, *et-Ta’rîfât*, thk. Abdurrahman Ümeyre, Beyrut: 1987, 310; Ebû’l-Kasım Abdülkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *er-Risâle*, thk. Ali Abdülhamid Baltacı, Beyrut: 1993, 259; Şehâbeddin Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu’l-meânî*, Beyrut: 1985, C. 1I, 148; Ahmed Subhi Fırat, *Veli*, İslâm Ansiklopedisi (İA), İstanbul: 1986, C. 13, 290; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: 1991, 517.

²⁰⁶ Şeyh Müfid, *el-İfsâh fi’l-İmâme*, 134, 217; Ebû Ca’fer et-Tûsî, *et-Tibyân fî tefsîri’l-Kur’ân*, C. 3, 554-559; Seyyid Hüseyin Nasr, *İslamda Düşünce ve Hayat*, çev. Fatih Tatlıoğlu, İstanbul: 1988, 294-297.

meratibin en müteâlî basamaklarını temsil eden, Cenâb-ı Hakk’a en mukarreb kulları ifade eden müstesna bir terim hâline gelmiştir. Yunus Suresi’ndeki “evliyaullah” tabiri, bu hususi anlamın en bariz misallerinden birini sunmaktadır. Bu sure-i celîlede, Allah’ın velilerinin havf ve hüznü duymayacakları müjdelenerek, velâyet makamının manevi huzur ve itminan ile mamur bir hâl olduğu vurgulanır. Zemahşerî’nin, velinin velilik derecesine vusulünde kerametlerden ziyade taat ve takvanın müessir olduğunu beyan etmesi²⁰⁷, tasavvufî velâyet telakkisinin temelini teşkil eder. Kerametler, velinin Cenâb-ı Hak nezdindeki kıymetini gösteren fevkalade hâller olmakla birlikte, velâyetin özü, taat ve takvada derinleşmek ve Cenâb-ı Hakk’a kurbîyet kesbetmektir. Bu yaklaşım, velâyetin münhasıran zahiri tezahürlerle değil, bilakis batını bir tahavvül ve manevi tekâmül süreciyle müyesser olduğunu ortaya koyar.

Fahreddin er-Razî’nin “veli” kavramına getirdiği etimolojik tefsir ise, mezkûr kavramın derinliğini ve çok veçheliliğini daha da tezyit eder. Razî’ye göre, “veli” kelimesinin menşei olan “vely” kelimesi, kurbîyet manasına gelmektedir. Ancak Cenâb-ı Hakk’a kurbîyet, mekânsal veya zamansal bir yakınlık olmayıp, kalbî ve manevi bir yakınlıktır. Bu yakınlık, kulun kalbinin marifet nuruyla münevver olması ve Cenâb-ı Hakk’ın kudretini her an müşahade etmesiyle tahakkuk eder.²⁰⁸ Razî’nin bu tefsiri, velâyeti münhasıran zahiri davranışlarla mukayyet kalmayan, bilakis insanın iç dünyasını ve psikolojik durumunu da dönüştüren bir süreç olarak tarif eder.

Bu noktaya kadar aktarılan ayetler, hadisler ve müfessirlerin yorumları ışığında, veli kavramının İslam düşüncesindeki yerini ve mahiyetini daha iyi kavrayabiliriz. Bu çerçevede veli, sadece iman eden değil, aynı zamanda takva hassasiyetiyle yaşayan, farz ibadetleri yerine getirmekle kalmayıp nafil ibadetlere de önem veren, Allah’a yakın bir kul olarak tanımlanabilir. Bu tanım, her müminin potansiyel olarak veli olabileceğini düşündürse de İslam düşüncesinde velayetin farklı dereceleri bulunduğu konusunda ittifak bulunur. Bu bağlamda, velayet kavramı genellikle iki ana başlık altında ele alınmıştır:²⁰⁹

Velâyet-i Âmme: Dinin temel emirlerini yerine getirmeyi ve farz ile vacip ibadetleri titizlikle ifa etmeyi kapsayan bir makamdır. Bu seviyedeki velayet, her Müslümana farz

²⁰⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, Beyrut: 1983, C. 2, 243.

²⁰⁸ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, Mısır: 1938, C. 17, 126

²⁰⁹ Zakariyâ Fasîhî ve Seyyed Mohammad Âlamî, *Bedâ dar Andîshe-ye Shî’a-ye Emâmîye (İmamiye Şiîliğinde Bedâ)*, Do-faslname-ye Yâftchâ-ye Feqhî va Ma’ârefî, C. 3, S. 6, Tahran: Mart 2024, 25-46.

olarak kabul edilmiştir. Bu anlayış, İslam toplumlarında ahlaki bir düzenin oluşmasına katkıda bulunmuş, müminler arasında güven ve hüsn-ü zan duygularını pekiştirmiştir.²¹⁰

Velâyet-i Hâsse: Bu, sadece farz ve vacip ibadetleri yerine getirmekle kalmayıp, Kur'an'ın zikir ve tefekkür emirlerine bağlı kalarak, her durumda Allah'ı anma bilincine erişen, ibadetlerinde ihsan makamına ulaşan mümtaz şahısların mertebesidir. Takva, insanı Allah'tan uzaklaştıran her şeyden arınmak ve O'na yönelmek olarak tanımlandığı için, bu seviye Allah'a yakınlık makamı olarak da değerlendirilmiştir.²¹¹

Veliler, peygamberler gibi ismet sıfatına sahip değildir. Ancak mutasavvıflara göre, "mahfuz" yani günahlardan korunan kimselerdir. Kuşeyrî, mahfuziyeti veliliğin temel şartlarından biri olarak kabul eder. Velinin günah işlemesi mümkün olmakla birlikte, işlediğinde bunda ısrar etmemesi, hemen tövbe etmesi beklenir. Bu durum, mahfuziyeti ismetten ayıran temel farktır. Takva ve zikir yoluyla nefis terbiyesini ilerletmiş bir insanın, günaha eğiliminin azalması tabiidir. Bu tür bir kişi, kendisini günahlardan koruyacak bir bilinç seviyesine ulaşmış olur, ancak günahsız olduğu söylenemez.²¹² Aynı şekilde, onları sıradan biri gibi görmek de doğru değildir.²¹³ Veliler, haramlardan kaçınmakla kalmaz, mübah alanlarda dahi aşırılığa kaçmamak için dikkatli davranır. Bu nedenle, mahfuziyet kavramı, Allah'ın bir veliye bahsettiği özel bir korunmuşluk hali olarak anlaşılmalıdır. Velinin, kendi velayetinin farkında olup olamayacağı konusunda da farklı görüşler mevcuttur.²¹⁴ Bazı mutasavvıflar, kişinin son nefesinin nasıl olacağını bilemeyeceği için, veli olup olmadığını da kesin olarak bilemeyeceğini söyler. Keramet bile gösterse, bunun bir ilahi imtihan olup olmadığı şüphelidir. Ancak diğer bir görüşe göre, veli, Allah'ın kendisine ilham etmesiyle kendi makamını bilebilir. Aşere-i Mübeşşere'nin, peygamber tarafından cennetle müjdelendiği hatırlanırsa, velilerin de yaşarken kendi derecelerini bilmeleri mümkündür. Kuşeyrî'ye göre, velayet esas olarak yaşanılan anda gerçekleşen bir haldir.²¹⁵

Velinin karakteristik özelliklerini şu şekilde özetleyebiliriz:

Farz ibadetleri yerine getirmek ve haramlardan sakınmak, ardından nafil ibadatlere devam etmek.

Sarsılmaz bir iman ve tam bir teslimiyet içinde olmak.

²¹⁰ Abd el-Bârî en-Nedvî, *Tasavvuf ve Hayat*, terc. Mustafa Ateş, İstanbul: 1974, 272; Hasan Kâmil Yılmaz, *Velâyet ve Veli*, Altınoluk Dergisi, S. 114, 1995, 32; Süleyman Uludağ, a.g.e., 518

²¹¹ Alûsî, a.g.e. 126-145.

²¹² Abdülvehhâb eş-Şa'rânî, *el-Yevâkût ve'l-cevâhir: İbnü'l-Arabî'nin Görüşleri*, haz. M. Çınar, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları, 2019, 28-33.

²¹³ Ebü'l-Alâ Afifî, et-Taşavvuf: eş-Şevretü'r-rûhiyye fi'l-İslâm, Kahire 1963, 310-314.

²¹⁴ En-Nedvî, a.g.e., 2672; Hasan Kâmil Yılmaz, a.g.e., 32, 33; Alûsî, a.g.e., 11/148; Kuşeyrî, a.g.e., 260, 359.

²¹⁵ Kuşeyrî, a.g.e., 261-262.

Dinin zahiri hükümlerine uymakla birlikte, ahlaki ve edebi kurallara da riayet etmek.

Bu noktada, velayetin nübüvvetle ilişkisi de ele alınmalıdır.

Kelam âlimleri, nübüvvetin toplum üzerindeki etkisini tartışmasız kabul etmişlerdir. Ancak nübüvvetin ispatı konusunda farklı metodolojiler kullanmışlardır. Peygamberin getirdiği mesajın doğruluğunu anlamamanın bir yolu da onun yetiştirdiği insan tipini incelemektir. Peygamberin rehberliğinde yetişen veliler, onun doğruluğunun en önemli delillerinden biri olarak görülmüştür. Veliler, muttaki, marifet sahibi, iç ve dış dünyasını Allah'a yönlendirmiş müminlerdir ve onların hayatı, peygamberin tebliğinin doğruluğunu gösteren bir kanıttır. Bu nedenle, velayetin temel şartı, bazı kişilerin iddia ettiği gibi keramet göstermek değil, Kur'an ve Sünnet'e sıkı sıkıya bağlı kalmaktır. En büyük keramet, sünneti takip etmek ve nefse muhalefet etmektir. Veli, peygamberin öğretilerini ruhen ve kalben yaşayarak, onları kesin bir şekilde tasdik eder.²¹⁶

Velinin ulaştığı her makam, doğrudan peygamberin rehberliğine bağlıdır. Veliler, ne kadar büyük olursa olsunlar, nübüvvetin nurunun birer yansıması olarak görülür. Onların fazileti, peygamberin büyüklüğünü artıran bir unsurdur. Bu yüzden, veli olmak, peygamberin getirdiği şeriata tam bir bağlılık gerektirir. Peygamberden bağımsız bir velilik anlayışı mümkün değildir.

3.3.1. Mahfuz Veli Söylemi

İslam düşüncesinde velinin korunmuşluğu ve ismet kavramı, Sünnî tasavvuf geleneği ile Şîî teoloji bağlamlarında, Allah ile kul arasındaki özel bir ilişkiyi merkeze alarak, tarihsel, teolojik, felsefi ve manevi boyutlarıyla son derece karmaşık, çok katmanlı ve zengin bir tartışma alanı oluşturur. Bu kavramlar, Kur'an-ı Kerim'in sunduğu açık ve dolaylı işaretlerden beslenirken, hadis rivayetleri, erken dönem zâhidlerin uygulamaları, klasik tasavvuf alimlerinin sistematik yaklaşımları, Şîî imamların masumiyet nazariyesi ve Sünnî kelamcılarının yorumlarıyla şekillenmiş, zaman zaman birbirine zıt gibi görünen, ancak özünde Allah'ın seçkin kullarına yönelik bir lütuf ve gözetim anlayışını paylaşan farklı perspektiflerle derinleşmişti.²¹⁷ Sünnî tasavvuf düşüncesinde velinin korunmuşluğu, genellikle mutlak bir yanılmazlık (ismet) iddiasından uzak bir şekilde ele

²¹⁶ Muhammed İkbal, *İslamda Dini Düşüncenin Yeniden Doğumu*, çev. N. Ahmet Asrar, İstanbul: Bir Yayıncılık, 1984, 172; Ahmed Subhi Fırat, *a.g.e.*, C. 13, 291; Hasan Kâmil Yılmaz, *a.g.e.*, 33; Sa'deddin et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ, Kahire: 1987, 94; İbn Hazm, *el-Faşl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihâl*, Beyrut: 1986, 20.

²¹⁷ Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001, 381.

alınır ve daha ziyade Allah'ın velilere sunduğu bir mahfuziyet, yani özel bir himaye ve gözetim olarak tanımlanır.²¹⁸ Bu himaye, veliyi günahlardan, nefsanî arzulardan, şeytanî vesveselerden ve manevî sapmalardan korurken, onun insanî zaafiyetlere sahip bir kul olarak kalabileceği gerçeğini göz ardı etmez. Veliler, Allah'a dostluk (velâyet) ve yakınlık kurmaları sayesinde bu özel gözetim altına alınır. Bu durum, onların ibadet, takva, zühd ve teslimiyetle şekillenen çabalarının bir neticesi olarak ilahî lütuf ile buluşur. Bu bağlamda, velinin korunmuşluğu, mutlak bir ontolojik özellik olmaktan çok, Allah ile kul arasındaki dinamik, karşılıklı bir ilişkiyi ifade eder ve bu ilişki, velinin Allah'a yönelimiyle paralel olarak güçlenir.²¹⁹ Şîî teolojisinde ise velâyet, Hz. Ali ve onun ahfâdından olan imamlarla sınırlı bir makam olarak görülür. Burada korunmuşluk, imamların masumiyetiyle özdeşleşir ve mutlak bir yanılmazlık sıfatı olarak, peygamberlerin ismetine benzer bir şekilde sistematik bir dogmaya dönüşür. İmamlar, Allah tarafından seçilmiş, hata yapmaktan, unutmaktan ve günah işlemekten tamamen arınmış kullar olarak tanımlanır. Bu masumiyet, onların ümmeti hakikate yönlendirme ve şeriatın bâtinî anlamlarını koruma misyonunu kusursuzca yerine getirmesini sağlar. Bu iki yaklaşım arasında, velinin korunmuşluğunun mahiyeti, sınırları, ilahî misyonla ilişkisi ve insanî zaafiyetlerle bağdaşabilirliği üzerine belirgin farklar bulunsa da her iki gelenek de velâyeti, Allah'ın kullarına yönelik özel bir lütuf ve himaye olarak ele alır. Bu noktada, tasavvufun veliyi yüceltme eğilimi ile Şîa'nın masum imam nazariyesi, farklı vurgularla da olsa, ortak bir zeminde buluşur. Veli, Allah ile kul arasındaki özel bir bağın taşıyıcısıdır ve bu bağ, onu sıradan müminlerden ayıran bir gözetimle donatır. Ancak, velinin korunmuşluğunu doğrudan ismetin bir uzantısı olarak görmek, bu kavramların arasındaki nüansları ve özgünlükleri göz ardı etmek anlamına gelebilir. Zira ismet, peygamberlere özgü mutlak bir yanılmazlık sıfatıyken, velinin korunmuşluğu, daha sınırlı, insanî boyutları koruyan ve ilahî lütfâ dayalı bir himaye olarak şekillenir. Yine de her iki kavram arasında bir ilişki olduğu, özellikle Şîî teolojide ve tasavvufun bazı yorumlarında, velilere atfedilen özel sıfatlar üzerinden açıkça görülür.²²⁰

²¹⁸ Veliler peygamberler gibi ma'sum değildir, mutasavvıflar onların mahfuz olduğunu söyler; Kuşeyrî mahfuziyeti veliliğin şartı görür. Peygamberler Allah'ın kontrolündedir, ama velilerin mahfuzluğu tartışmalıdır; günah işleyebilirler ama ısrar etmezler denir. Peygamberler bile zelle işlerken, velilerin günahsızlığı bana doğru gelmez. Velinin veliliğini bilip bilemeyeceği ihtilafıdır: Bazıları hüsnü hatimeye bağlı bilinemez der, bazıları aşere-i mübeşşereyle bilmenin mümkün olduğunu savunur. Kuşeyrî'ye göre hüsnü hatime şart değil, velilik anlık olabilir ve akıbetin güzelliği bilinebilir. Daha ileri okuma için: el-Kuşeyrî, *a.g.e.*, thk. Ali Abdülhamid Baltacı, Beyrut: 1993, 259-261.

²¹⁹ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ' ve tabakâtü'l-aşfiyâ'*, Kahire: Mektebetü Hancî, 1996, C. 10, 350.

²²⁰ Abd Ali b. Cuma el-Huvayzî, *Tefsîr-i Nûru's-Sakaleyn*, 2. bs., Kum: Matba'a el-İlmiyye, t.y., 11-13. Seyyid Şerif Cürçânî, *et-Ta'rifât*, "ktb" md., 185.

Kur'an-ı Kerim, velinin korunmuşluğuna dair dolaylı pek çok işaret sunar. Bu işaretler, Sünnî ve Şîî tefsir geleneklerinde farklı bağlamlarda ele alınarak, velâyet kavramının teolojik ve manevi boyutlarını zenginleştiren geniş bir yorum çeşitliliğine yol açmıştır. Yunus Suresi'nde yer alan, “*Uyan! Allah'ın dostları için ne bir korku vardır ne de onlar mahzun olurlar. Onlar, iman edip takvaya erenlerdir. Dünya hayatında da ahirette de onlar için müjdelere vardır. Allah'ın sözlerinde değişiklik olmaz. İşte bu, en büyük kurtuluştur.*”²²¹ ayetleri, velilerin Allah tarafından korku ve hüzünden korunduğunu açıkça ifade eder. Bu koruma, yalnızca fiziksel bir güvenlikten ibaret değildir, aynı zamanda manevi bir sükûnet, psikolojik bir dinginlik ve ilahî bir destek olarak anlaşılır; “iman edip günahlardan sakınanlar” ifadesi, velâyetin pasif bir statü değil, aktif bir çaba, takva ve Allah'a karşı derin bir saygı ile kazanılan bir merteye olduğunu gösterir.²²² Bu ayetler, velinin korunmuşluğunu, Allah'ın onlara sunduğu bir müjdeyle ilişkilendirir ve bu müjde, onların yalnız bu dünyada değil, ahirette de ilahî bir himaye altında olduklarını garanti eder.²²³ *Kitâb'ı indiren Allah'tır ve O, bütün sâlih kimselere velilik eder*”²²⁴ ayeti, Allah'ın velilere “velilik etmesi”ni, yani onların işlerini üstlenip yollarını kolaylaştırmasını, sâlih amellerinde onlara destek olmasını vurgular, bu ayet, velinin korunmuşluğunun, vahyin rehberliğiyle şekillendiğini ve sâlih amellerle desteklendiğini ortaya koyar, “sâlih kimseler” ifadesi, velilerin pasif bir şekilde korunan kullar olmadığını, aksine aktif bir şekilde iyilik ve doğruluk yolunda çaba gösteren kişiler olduğunu belirtir. Sünnî alimler bu ayeti genel bir ilahî himaye olarak okurken, Şîî tefsirciler, “velilik” kavramını imamların özel konumuna yorar. Bakara Suresi'nde, “Allah, iman edenlerin dostudur, onları zulûmattan nura çıkarır. İnkâr edenlere gelince, onların dostları ise tağuttur, onları nurdan zulûmata çıkarırlar”²²⁵ ayeti, velilerin Allah tarafından karanlıklardan aydınlığa çıkarıldığını, yani küfürden, şirkten, sapkınlıktan ve nefsanî karanlıklardan korunduğunu ifade eder.²²⁶ Bu ayet, velâyeti, Allah'ın dostluğuyla somutlaştırır ve bu dostluğun, veliyi her türlü manevi tehдitten koruyan bir kalkan olduğunu ima eder. Burada velinin korunmuşluğu, hak yolda sebat etme ve ilahî rehberlikle yönlendirilme şeklinde somutlaşır. Tasavvuf bu ayeti, velilerin ilahî nur ile aydınlandığına dair bir delil olarak görürken, Şia, bu dostluğu imamlarla ilişkilendirir. Şîî

²²¹ *Yûnus* 10/62-64.

²²² Ayetullah Cevad-ı Amulî, *Rehberî der İslâm*, Kum: 1368, 35-36.

²²³ Muhammed b. Hasan et-Tûsî, *el-Gaybe*, Kum: Müessesetü Meârif-i İslâmî, 1411, 34-39; Muhyiddin b. Arabî, *el-Futuhâtü'l-Mekkiyye*, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y., C. 5, 204.

²²⁴ *A'râf* 7/196.

²²⁵ *Bakara* 2/257.

²²⁶ Ebû Âlî el-Fadl b. el-Hasan et-Tabersî, *Mecma'u'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997, C. 1, 31-39.

teolojisinde ise Maide Suresi'ndeki, "Sizin dostunuz ancak Allah'tır, Resulüdür ve Allah'ın emirlerine boyun eğerek namazı kılan, zekâtı veren müminlerdir"²²⁷ ayeti, Hz. Ali'nin imametini ve dolayısıyla imamların velâyetini ispat için temel bir delil olarak görülür. Şiîler, bu ayetteki "veli" kavramını, Hz. Ali ve onun ahfadından olanlar olarak kabul eder.²²⁸ Bu yorum, velâyeti belirli bir soy hattıyla sınırlarken, imamların masumiyetini nübüvvetin bir uzantısı olarak sistematik bir şekilde temellendirir. Ehl-i sünnet ise bu ayeti daha geniş bir bağlamda yorumlayarak velâyeti belirli bir zümreyle sınırlamaz ve "müminler" ifadesini tüm iman edenleri kapsayacak şekilde ele alır. Tasavvuf geleneği ise bu ayetleri, velilerin ilahî himaye altında olduğuna dair bir işaret olarak okur ve velâyeti, Allah'a yakınlık kuran tüm sâlih kulları kapsayan bir makam olarak değerlendirir. Dolayısıyla, Kur'an'daki bu ayetler, velinin korunmuşluğuna dair evrensel bir çerçeveyi çizerken, yorum farkları, Sünnî ve Şiî gelenekler arasında ayrışan teolojik vurguları yansıtır.²²⁹

Hadisler, velinin korunmuşluğunu Kur'an'daki bu ipuçlarını tamamlayarak daha somut bir çerçeveye oturtur ve hem Sünnî tasavvuf hem de Şiî teolojide bu kavramın gelişiminde önemli bir rol oynar. Bu rivayetler, farklı gelenekler tarafından kendi bağlamlarında ele alınarak zengin bir anlam katmanı oluşturur. Ebu Hureyre'den rivayet edilen kudsi bir hadis²³⁰, "*Her kim benim veli kullarımdan birine adâvet ederse, ben dahi ona harb ilân ederim. Kulumu bana yaklaştıran ameller içinde en sevdiğim, ona farz kıldığım ibadetlerdir. Kulum nafîlelerle bana yaklaştırmaya devam eder ve neticede ben de onu severim. Onu sevdiğim vakit, artık onun işiten kulağı, gören gözü, tutan eli, yürüyen ayağı olurum. Benden bir şey talep ettiğinde ona mutlak surette veririm, benden himaye dilediğinde onu muhakkak korurum*" şeklinde aktarılır. Bu hadis, velâyetin birkaç boyutunu açığa vurur. Allah'ın velilere düşmanlık edenlere "harp ilan etmesi," onların ilahî bir koruma altında olduğunu, bu korumanın hem fiziksel hem de manevi tehditlere karşı bir güvence sunduğunu gösterir. Velinin farz ve nafîle ibadetlerle Allah'a yaklaşması, korunmuşluğun bir çaba ve liyakat meselesi olduğunu vurgular. Allah'ın velinin "kulağı, gözü, eli, ayağı" olması ise onun tüm duyularının ve eylemlerinin ilahî rehberlikle yönlendirildiğini, dolayısıyla yanlış yapmaktan, günaha düşmekten ve nefsanî

²²⁷ Mâide 5/55.

²²⁸ Ahmed b. Muhammed el-Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-Münîr*, Kum: Müessesetü Dâri'l-Hicre, 1405, 10-12; Muhammed Hüseyin Tabatabâî, *el-Mizân fî tefsîri'l-Kur'ân*, 1418, C. 6, 25; Celâleddin es-Süyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr*, 1404, C. 2, 293; Haskânî, *Şevâhidü't-tenzîl*, 1411, C. 1, 209-239.

²²⁹ Abdülkerim el-Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât*, thk. İbrâhim Beysûnî, Kahire: el-Hey'etü'l-Mısıriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 2000, C. 2, 103-107; krş. Abdülkerim el-Kuşeyrî, *a.g.e.*, çev. Mehmet Yalar, İstanbul: İlk Harf Yayınları, 2012, C. 2, 469-475.

²³⁰ Buhârî, *Rikâk*, 38.

arzulara kapılmaktan korunduğunu ifade eder. Tasavvuf bu hadisi, velinin Allah ile birleşme (vuslat) yolunda ilahî bir destekle donatıldığı şeklinde yorumlarken, Şia, bu korumayı imamların masumiyetine bir delil olarak görür ve imamların her hareketinin ilahî iradeyle şekillendiğini savunur. Ancak hadisin metni, belirli bir grubu işaret etmekten ziyade, genel bir ilahî himaye çerçevesi sunar. İbn Abbas'tan rivayet edilen bir başka hadiste, Hz. Peygamber'e, "Allah'ın velileri kimlerdir?" diye sorulduğunda, "O şahsiyetler ki, kendilerine nazar edildiğinde Allah Teâlâ'nın zikri hatıra gelir ve O'nun yâd edilmesine sebep olurlar."²³¹ cevabı verilir. Bu hadis, velilerin manevi duruşlarının, günahlardan, dünyevî kirlerden ve nefsanî arzulardan korunduğunun bir işareti olarak tasavvufta sıkça vurgulanır. Veliler, fiziksel varlıklarıyla bile Allah'ı hatırlatan bir nur taşırlar ve bu nur, onların ilahî himaye ile donatıldığının bir göstergesidir. Şia, bu tanımları imamlarla özdeşleştirirken, Sünnî tasavvuf, velâyeti daha geniş bir çerçevede ele alır. Ebu Davud'da geçen bir hadis ise, "*Yüce Allah'ın kulları meyanında birtakım zâtlar bulunur ki, onlar peygamberlerden veya şehitlerden değildir. Gel gör ki, âhiret gününde Allah katındaki mertebelerinin azameti dolayısıyla, peygamberler ve şehitler bile onlara imrenecektir... İnsanlar korktuğu zaman onlar korkmazlar, insanlar üzüldüğü zaman onlar mahzun olmazlar*"²³² diyerek velilerin korku ve hüzünden korunmuşluğunu, yalnızca bu dünyada değil, ahirette de devam eden bir ilahî lütuf olarak tanımlar. Bu hadis, Sünnî tasavvufta velâyetin yüceliğini, Şia'da ise imamların masumiyetini destekleyen bir rivayet olarak okunur ve velilerin, Allah'a olan yakınlıkları sayesinde insanlığın ortak kaygılarından sıyrıldığını, bu sıyrılmanın mahfuziyetlerinin bir sonucu olduğunu ortaya koyar. Hadislerin bu evrensel dili, velinin korunmuşluğunu belirli bir gruba indirgemekten ziyade, Allah'a yakınlık kuran tüm kulları kapsayan bir çerçeve sunar.²³³

Sünnî tasavvuf geleneğinde velinin korunmuşluğu, tarihsel süreçte farklı dönemlerde farklı anlamlarla zenginleşmiş, zühd çağından klasik tasavvuf dönemine, oradan da daha sistematik ve hiyerarşik bir yapıya evrilerek derin bir teolojik ve manevi çerçeveye oturtulmuştur. İlk dönemlerde, yani zühd çağında (1.-2. Yüzyıl), veliler, dünyaya sırt çeviren, zühd ve takva ile yaşayan kimseler olarak görülüyordu. Fudayl b. İyaz,²³⁴ Ma'ruf el-Kerhî²³⁵ ve Zünnun el-Mısırî gibi erken dönem sûfileri, veliyi, günahlardan sakınan, Allah'a ibadetle korunan ve dünya sevgisinden uzak duran bir kul

²³¹ Heysemî, *Mecmau'z-zevâid ve menbeü'l-fevâid*, hadis no: 13140.

²³² Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, Bâb fi'r-Rehn, nr. 3527, C. 14, 112

²³³ Hüseyin Ali Nasserzade, *Ustuvârname*, Tahran: 1997, 18.

²³⁴ Salih Ahmed eş-Şâmî, *Hayatımıza Yön Veren Nasihatler / Fudayl Bin İyâz*, İstanbul: Polen Yayınları, 2023, 103-112.,

²³⁵ Ebû Abdurrahman es-Sülemî, *Tabakātu's-Sûfiyye*, çev. Abdurrezzak Tek, Bursa: Bursa Akademi Yay., 2018, 83-95.

olarak tanımlamıştır.²³⁶ Bu dönemde korunmuşluk, bireysel bir manevi makam olarak algılanıyor, veliler toplumu dönüştürmekten ziyade kendi iç dünyalarını arındırmaya, nefislerini terbiye etmeye ve Allah’a tam bir teslimiyetle yönelmeye odaklanıyordu. Zühd, velinin korunmuşluğunun temel taşıydı. Çünkü dünya sevgisi, günahların, nefsanî arzuların ve şeytanî vesveselerin kapısını açan bir tehlike olarak görülüyordu. Veliler, bu tehlikeden uzak durarak Allah’ın himayesine sığınıyor, böylece korunmuş bir hayat sürüyorlardı. Bu dönemde velâyet, sistematik bir hiyerarşiden ziyade, kişisel bir takva ve teslimiyetle şekilleniyordu. Zühd ehli, velâyeti, Allah’a tam bir teslimiyet ve dünyadan yüz çevirme olarak görüyordu. Bu teslimiyet, veliyi günahlardan ve nefsanî heveslerden koruyan bir zırh gibiydi. Klasik tasavvuf dönemi (3.-5. Yüzyıl) ise velâyeti daha sistematik bir çerçeveye oturttu. Ebû Nasr es-Serrâc,²³⁷ Kelâbâzî,²³⁸ Ebû’l-Kâsım el-Kuşeyrî²³⁹ ve Ali Hucvirî gibi alimler, velâyeti nübüvvete tabi bir makam olarak tanımladı. Kuşeyrî, veliyi, “Allah’ın işlerini uhdesine aldığı, onu bir an bile nefesine terk etmediği” bir kul olarak betimlerken, bu korunmuşluğu, Allah’ın veliye olan sevgisi ve gözetimiyle açıklıyordu. Hucvirî ise velâyetin, “nübüvvetin nihayetinin başlangıcı” olduğunu ifade ederek, velilerin peygamberlerin yolunu takip ettiğini, ancak onların mutlak yanılmazlığına sahip olmadığını vurguluyordu. Bu dönemde velinin korunmuşluğu, şeytanî vesveselerden, nefsanî arzulardan ve günahlardan ilahî bir himaye ile korunması şeklinde tanımlanıyordu. Hucvirî’nin²⁴⁰, hulûl (Allah’ın kula hulûl etmesi) ve ittihad (kulun Allah’la birleşmesi) inancına sapanları “sapık gruplar” olarak lanetlemesi, velinin korunmuşluğunun sınırlarını çizme çabasını gösterir. Veliler, şeriatın zahirine ve bâtınına bağlı kalarak bu himayeye mazhar oluyordu. Aksi takdirde, korunmuşluk iddiası bir aldanişa dönüşebilirdi. Klasik tasavvuf, velâyeti bir hiyerarşiye oturtmaya başladı. Veliler, Allah’ın âlemde görevlendirdiği seçkin kullar olarak görülüyordu ve bu görev, onların korunmuşluğunu gerektiriyordu.

Hakîm Tirmizî (ö. 320/932), velâyete “hatmu’l-velâye” (veliliğin mührü) kavramıyla yeni bir boyut kattı ve bu kavramı sistematik bir şekilde ele alarak velinin korunmuşluğunu daha geniş bir çerçeveye yerleştirdi. Tirmizî’ye göre, Hz. Peygamber’in vefatından sonra ümmetinden kırk kişi onun manevi mirasını devralır. Bu kişiler tükenip

²³⁶ Necdet Tosun, “Zünnûn el-Mısırî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: 2014, C. 44, 455-458.

²³⁷ Bknz. Nasr Serrâc Tûsî, *El-Lüma: İslâm Tasavvufu*, çev. H. Kâmil Yılmaz, İstanbul: Altınoluk Yay., 1996

²³⁸ Erhan Yetik, “Klasiklerimiz: et-Ta’arruf li-Mezhebi Ehli’t-Tasavvuf (Ebû Bekir Muhammed b. İshak Kelâbâzî –ö. 385/995–)”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara: 2001, 256-261.

²³⁹ İmam Ebûl-Kasım Abdul-Kerim el-Kuşeyrî, *Risale-i Kuşeyri (Er-Risale, El-Kuşeyri)*, çev. Ali Arslan, hazırlayan: Arslan Yayınları, Haşmet Matbaası, 1980, İstanbul, 87-96.

²⁴⁰ İleri okuma için bk. Hücvirî, *Hakikat Bilgisi (Keşfü’l-mahcûb)*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014, 10-20.

“zeval vakti” geldiğinde, Allah, seçtiği bir veliyi, yani “hatmu’l-evliya”yı gönderir. Bu veli, “Şeytan ona musallat olamaz, nefis onu velâyet mertebesinden indirip zevkinin peşine düşüremez” diyerek korunmuşluğu, yalnızca günahlardan sakınma değil, tüm dış ve iç etkilerden mutlak bir himaye olarak tanımlar. Tirmizî, hatmu’l-evliya’yı velilerin en üstünü, “seyidi” olarak görür ve bu zatın, Allah’ın özel bir lütfuyla, şeytanın ve nefsin her türlü etkisinden korunduğunu, böylece eşsiz bir manevi makama yükseldiğini savunur. Hatmu’l-evliya, Allah’ın âlemdeki düzenini koruyan bir kutup olarak tasvir edilir ve diğer velilerin rehberi konumundadır.²⁴¹ Tirmizî, velâyeti bir nevi nübüvvetin devamı gibi görüyordu, ancak bu devam, şeriatın bâtinî boyutunda gerçekleşiyordu. Bu görüşleri, velinin korunmuşluğunu peygamberlere yakın bir konuma yükseltmiş, ancak bazı alimlerce eleştirilmiştir. Özellikle İbn Teymiye, hatmu’l-velâye fikrini “Kur’an ve sünnete dayanmayan batıl bir dava” olarak nitelendirmiş, velilere böyle bir mutlak himaye atfedilmesini şeriata aykırı bulmuştur. Tirmizî’nin yaklaşımı, velinin korunmuşluğunu, ismetle ilişkilendirmeye açık bir şekilde genişletse de bu ilişkiyi mutlak bir özdeşlik olarak değil, ilahî lütfun bir tezahürü olarak sunar.²⁴² İbnü’l-Arabî (ö. 638/1240) ise velâyeti tasavvuf tarihindeki en kapsamlı ve tartışmalı şekilde ele alan isimdir. Fütûhâtü’l-Mekkiyye ve Fusûsu’l-Hikem eserlerinde velileri bir hiyerarşi içinde sınıflandırır: kutup, imam, evtâd, ebdâl, nakib, nüceba gibi makamlar, Allah tarafından âlemin idaresi için görevlendirilmiş ve korunmuştur. “Hatemu’l-Evliya,” veliliğin sonuncusu ve en üstünü olarak ilahî tecellilere mazhar olur, şeriatın bâtinî anlamlarını açığa vurur ve Allah’ın özel bir himayesiyle korunur. İbnü’l-Arabî’nin, “Hatemu’l-Evliya, Hatemu’r-Resûl’ün şeriatına bağlı olsa da bir bakımdan ondan üstündür” iddiası, velinin korunmuşluğunu nübüvvetle ilişkilendirir, ancak bu ilişki şeriatın zahirine değil, bâtinî derinliğine dayanır.²⁴³ İbnü’l-Arabî, velilerin, Hz. İdris, Hz. İsa, Hz. İlyas ve Hızır gibi peygamberler tarafından desteklendiğini ve her dönemde âlemin bu velilerle korunduğunu savunur. Kutup, âlemin manevi eksenini olarak görülür, diğer veliler onun etrafında döner ve Allah’ın düzeni onun aracılığıyla korunur. Bu sistem, velinin korunmuşluğunu, bireysel bir himaye olmaktan çıkarır ve kozmik bir görevle ilişkilendirir. İbnü’l-Arabî’nin bu görüşleri, velilere peygamberlere yakın bir himaye atfetmesi nedeniyle sert eleştirilere maruz kalmıştır. İbn Teymiye, bu fikirleri tekfir derecesinde eleştirmiş, velilere böyle bir mutlak koruma atfedilmesini şirk ve bid’at

²⁴¹ Salih Çift, *Tasavvufî Velâyet Kavramı*, Bursa’da Düünden Bugüne Tasavvuf Kültürü – 2, Bursa: Bursa Kültür Sanat ve Turizm Vakfı Yayınları, 2003, 136.

²⁴² Salih Çift, a.g.e., 137-139.

²⁴³ Salih Çift, a.g.e. 140-141.

olarak görmüştür. Yine de İbnü'l-Arabî'nin velâyet anlayışı, ismetten ziyade, ilahî tecellilere dayalı bir mahfuziyet vurgusu taşır ve bu yönüyle ismetle arasında bir ayrım korur.²⁴⁴

Şîî teolojisinde velâyet, imamların masumiyetiyle doğrudan bağlantılıdır ve tasavvufun aksine, belirli bir soy hattıyla (Hz. Ali ve onun soyundan gelen imamlar) sınırlanır. Şîî İmamiyye'ye göre, velâyet, nübüvvetin bir uzantısıdır. Hz. Peygamber'in vefatıyla nebilik sona ermiş, ancak velâyet, imamlar aracılığıyla devam etmiştir. İmamlar şeriatın bâtinî anlamlarını açıklayan, Allah'ın vekilleri olarak görülür ve korunmuşlukları, bu ilahî misyonun bir gereğidir. Şîîler, imamların “hata yapmaktan, unutmaktan, günah işlemekten berî” olduğunu savunur, bu, ismet sıfatının imamlara teşmili anlamına gelir ve onların ümmeti hakikate yönlendirme ve şeriatın bâtinî anlamlarını koruma görevini kusursuzca yerine getirmesini sağlar.²⁴⁵ Şîî anlayışta velâyet, tasavvuftan farklı olarak, masumiyetle eşdeğerdir. İmamlar, insanî zaafiyetlerden tamamen arınmış, yanılmaz kullardır. Bu anlayış, Şia'nın imamet nazariyesinin temel taşıdır ve Ehl-i sünnet'le arasındaki en büyük ayrım noktalarından birini oluşturur. Şia'da velinin korunmuşluğu, ismetle özdeşleşirken, Sünnî tasavvufta bu koruma, daha sınırlı bir mahfuziyet olarak kalır ve velilerin insanî zaafiyetleri kabul edilir. Ehl-i sünnet ile Şia arasındaki polemikler, bu kavramların Kur'an'la temellendirilmesi etrafında yoğunlaşır. Şia'nın masum imam nazariyesi, Kur'an'da açık bir mesnet bulmaz. Maide 5/55 gibi ayetler, Şîî yorumunda imamet için delil sayılsa da bu yorum Ehl-i sünnet tarafından zorlama olarak görülür, eğer “ahd” imametse, her peygamberin kendisine uyulan bir imam olması gerektiği tezi öne sürülür, bu da nübüvvetin fasıklar zümresinden kimse için söz konusu olamayacağı sonucunu doğurur. Ancak Şîî-İmâmî ulemanın istidlalde bulunduğu ayetler, masum imam nazariyesine kesin bir dayanak sunmaz. Buna karşılık, Sünnî ulemanın ilgili ayetleri yorumlama tarzı, daha geniş ve mutedil bir çerçeveye oturur. Öte yandan, Ehl-i sünnet'in peygamberlere atfettiği ismet sıfatı da Kur'an'da doğrudan bir mesele olarak ele alınmaz. İsmet-i enbiya, Sünnî kelimat literatüründe sistematik bir şekilde işlenmişse de bu öğretinin Kur'an'la temellendirilmesi tartışmalıdır. Küleynî, Şeyh Sadûk ve Şeyh Müfid gibi Şîî alimlerin yetiştirdiği Büveyhîler döneminde (932-1062) tam anlamıyla gelişen bu nazariye, bilahare Ehl-i sünnet'te makes bulmuş, ancak Sünnîlik, masumiyeti yalnızca peygamberlerle sınırlamıştır. Erken dönem Müslüman müelliflerin Hristiyanlara reddiye

²⁴⁴ Salih Çift, a.g.e., 142-144.

²⁴⁵ Nâsır b. Abdullah el-Gaffârî, *Uşûlü mezhebi's-Şî'ati'l-İmâmîyeti'l-İsnâ 'aşeriyye: 'Arq ve naqd*, 4. baskı., Suudi Arabistan: Dâru'r-Rızâ, 1431, 17-18.

niteliğinde kaleme aldıkları risalelerde ismet meselesinden söz edilmemiş olması, bu öğretinin Şîî kökenli olabileceği ihtimalini güçlendirir. Sünnî literatürde ismet konusuna ilk kez 4. Yüzyılın sonlarında, Fahreddin er-Râzî'nin Mefatihü'l-Gayb gibi eserlerinde rastlanır. Râzî, İsmetü'l-Enbiya adlı müstakil bir eser yazarak peygamberlerin masumiyetini savunmuş. Bu savunusu, Şîîlik ile Sünnîlik arasında fikir alışverişinde aracı rol oynayan tasavvufun etkisiyle şekillenmiştir. Ancak Râzî'nin Bakara 2/124'ü ismet-i enbiya, Nisa 4/59'u ise masum icma-i ümmet nazariyesine delil gösterme çabası, genel Sünnî ulema tarafından ihtiyatla karşılanmıştır.²⁴⁶

Sünnî tasavvuf geleneğinde velinin korunmuşluğu, mürşitlere ve halk dindarlığında tarikat liderlerine atfedilen niteliklerle daha da derinleşir ve zaman zaman ismetle ilişkilendirilebilecek bir yüceltme eğilimi gösterir, ancak bu ilişki, mutlak bir özdeşlikten ziyade, ilahî himayenin bir yansıması olarak kalır. Nisa 4/59'da geçen "ulu'l-emr" kavramı, sûfilerce "mürşitler" olarak yorumlanır. Necmeddin-i Dâye (ö. 654/1256) ve İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725) gibi Sünnî-Sufî müfessirler, Kehf 18/60-82'deki Hızır-Musa kıssasını tefsir ederken, mürşide olağanüstü sıfatlar atfeder.²⁴⁷ Dâye ve Bursevî'ye göre²⁴⁸, mürşit, kendisine ittiba için dünyadaki her şeyden vazgeçilmesi gereken bir şahsiyettir. Kâmil bir mürşide intisap etmeyen kişinin şeyhi şeytan olur ve cahiliye ölümüyle ölür. Bu arayış keyfî değil zorunludur, zira bir kişinin mürşitsiz kulluk görevini hakkıyla ifa edebileceği ya da nefsiyle başa çıkabileceği düşüncesi yanlıştır. Mürşit, bâtınî ilmi (ilm-i ledun) doğrudan Allah'tan aldığı için talimatlarına itiraz edilemez. Mürid, şeyhinin söz ve davranışlarında akli veya şer'î açıdan kabul edilemez bir şey görse bile itiraz etmemeli, şeyhini kınamamalı, onun hakkında hep iyi düşünmelidir. Bu anlayış, mürşidi yüksek bir konuma yerleştirir ve velinin korunmuşluğunu, ismet benzeri bir sığata yaklaştırır. Ancak tasavvufî literatürde sıkça vurgulanan, "Veliler masum değildir, fakat mahfuzdur" ayrımı, bu korunmuşluğun, ismetten farklı olarak, mutlak bir yanılmazlık değil, ilahî lütfu dayalı bir himaye olduğunu gösterir. Mahfuziyet, velinin günaha düşse bile Allah'ın lütfuyla bu günahı ısrar etmekten korunduğunu, ona bir çıkış yolu sunulduğunu ve manevi bir destekle doğru yola yöneltildiğini ifade eder.

Ehl-i sünnet'te sahabenin topyekûn adil (udul) kabul edilmesi de bu tartışmaya dahildir. Gazâlî, Seyfüddin el-Âmidî, Nevevî, Zehebî ve Suyûtî gibi alimler, sahabenin

²⁴⁶ Fahreddin Râzî, İsmetü'l-Enbiyâ, Mektebetü'l-Hancı, Kahire 1986, c. 3, 450-485.

²⁴⁷ Necmüddin-i Dâye, *Baḥru'l-ḥakā'ik ve me'ânî't-tenzîl*, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 18, vr. 351b-352a.

²⁴⁸ İsmail Hakkı el-Bursevî, *Rûhu'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1985, 263-269.

adaletinde hemfikirdir.²⁴⁹ Âmidî, “Büyük ilim adamlarının çoğunluğu sahabenin adaleti hususunda hemfikirdir”²⁵⁰ diyerek bu görüşü ayetlerle destekler. Son devirde Babanzâde Ahmed Naim, “Sahabenin Hepsi Udüldür” başlığıyla bu telakkiyi savunmuştur²⁵¹, ancak Kur’an’da sahabeyi çokça öven ayetlerin yanı sıra şaz ve münferit olmakla birlikte yeren ayetler de vardır. Hadislerde de sahabeyi yine çokça öven ve müstesna yeren rivayetler bulunur. Sahabe konusuna ileride daha geniş yer vereceğiz.

Ebu Bekir el-Vasitî (ö. 320 H), insanlığı üç farklı gruba ayırdığını ifade etmiştir. Birinci grup, Allah’ın lütfettiği hidayet ışığıyla küfür, şirk ve ikiyüzlülükten arınmış, temiz kalmış kişilerdir. Bu ışık, onları esas yoldan sapmaktan korur ve hakikate yöneltir. İkinci grup, Allah’ın sunduğu özel rahmet ışığı sayesinde küçük ya da büyük hatalardan uzak tutulmuş bireylerden oluşur. Bu ilahi destek, onların manevi saflıklarını sürdürmelerine imkân verir. Üçüncü grup ise Allah’ın bahsettiği yetkinlik ışığı ile olumsuz düşüncelerden ve bilinçsiz kimselerin tavırlarından korunmuş olanlardır. Bu ışık, onlara yüksek bir farkındalık ve doğruluk kazandırır. Dolayısıyla her bir grup, Allah’tan gelen farklı bir ilahi lütufla donatılmış ve saflığın çeşitli aşamalarında kendine yer bulmuştur.²⁵²

Velinin korunmuşluğu, İslam tarihindeki olaylarla da somutlaşmış, teolojik tartışmalara toplumsal ve siyasi yansımalar eklemiştir. Kerbela Olayı (680), Şia’da Hz. Hüseyin’in masumiyetini ve korunmuşluğunu simgeler, Şiîler, onun Allah tarafından seçilmiş bir imam olarak ilahî bir himaye altında olduğuna inanır. Bu himaye, fiziksel bir kurtuluştan ziyade, manevi bir zafer ve Allah’a teslimiyetle şekillenir, tasavvuf ise bu olayı, velinin Allah’a teslimiyetle korunduğu bir örnek olarak görür. Hz. Hüseyin’in şehadeti, mahfuziyetin fiziksel değil, manevi bir koruma olduğunu gösterir ve bu olay, her iki gelenekte farklı vurgularla anılır. Fatımîler Dönemi’nde (909-1171), İsmailî Şiîler, imamların masumiyetini devlet ideolojisine dönüştürmüş, halifeler, kendilerini Allah tarafından korunan veliler olarak sunmuş ve velâyeti siyasi bir otoriteyle birleştirmiştir. Bu dönemde velâyet, ismetle özdeş bir şekilde ele alınsa da siyasi bir araç olarak kullanımı, teolojik boyutunu gölgede bırakmıştır. Safevî Dönemi’nde (1501-1736), Şiî imamların velâyeti, Şah İsmail’in teokratik otoritesine temel olmuş, imamların vekilleri, ismet benzeri bir himaye ile donatılmış ve bu koruma, Safevî devletinin meşruiyet dayanağı haline gelmiştir. Safevîler, velâyeti hem manevi hem de siyasi bir otorite olarak

²⁴⁹ Öztürk, a.g.e., 68.

²⁵⁰ Âmidî, *el-İhkâm*, C. 2, 254.

²⁵¹ Öztürk, a.g.e., 68.

²⁵² Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü ’l-evliyâ’ ve tabakâtü ’l-aşfiyâ’*, Kahire: Mektebetü Hancî, 1996, C. 10, 350.

sistemleştirmiştir. Osmanlı’da tasavvufî veliler, halk nezdinde kerametlerle ilişkilendirilmiş, Hacı Bektaş-ı Veli, Yunus Emre gibi şahsiyetler, ilahî himaye ile yüceltilmiş, korunmuşlukları, Allah’ın lütfuyla açıklanmış, ancak devran zikri gibi uygulamalar, zahir uleması tarafından eleştirilmiş, bu eleştiriler, velinin korunmuşluğunun şeriatla uyumlu olması gerektiğini vurgulamıştır. Osmanlı tasavvufu, velâyeti ismetle özdeşleştirmekten ziyade, mahfuziyet çerçevesinde ele almıştır. İran Devrimi (1979), Şîî velâyet anlayışını modern bir boyuta taşımış, Humeyni’nin velayet-i fakih doktrini, imamların masumiyetini siyasi bir otoriteye dönüştürmüş ve velâyeti, çağdaş bir teokrasi modeline uyarlamıştır, bu model, velâyeti ismetle özdeşleştiren Şîî geleneğin bir devamı olarak görülebilir.²⁵³

Velinin korunmuşluğu ve ismet kavramı hem tasavvuf hem de Şîî teolojisinde eleştirilere maruz kalmış, bu eleştiriler, kavramların sınırlarını, meşruiyetini ve yorumlanma biçimlerini sorgulayan bir gerilim yaratmıştır. Tasavvuf bağlamında, bazı gruplar bu kavramı istismar ederek velaye kökünden yanlış anlamış ve velilere olağanüstü yetkiler atfetmiş, onlara kutsiyet yüklemiştir. Hulûl ve ittihad inancına sapanlar, veliyi ilahî bir konuma yüceltmış, korunmuşluğunu abartarak şirk sınırına taşımıştır. Bu tür sapmalar, halk arasında velilere kerametler atfedilmesiyle yaygınlaşmış, ancak zahir uleması tarafından sert bir şekilde eleştirilmiştir. İbnü’l-Cevzî, Telbisü’l-İblis²⁵⁴ adlı eserinde, velilere atfedilen korunmuşluğun şeytanın bir aldatmacası olduğunu savunmuş. Kerametlerin ve ilahî himayenin abartıldığını iddia etmiştir. İbn Teymiye ise, Tirmizî ve İbnü’l-Arabî’nin hatmu’l-evliya fikrini, “Kur’an ve sünnete dayanmayan bir sapkınlık” olarak nitelendirmiş²⁵⁵, velilere mutlak bir koruma atfedilmesini şeriata aykırı bulmuştur. Bu eleştiriler, velinin korunmuşluğunu ismetle özdeşleştirmekten ziyade, onun sınırlarını çizme çabasını yansıtır. Şîî velâyet anlayışına yönelik eleştiriler ise, imamların masumiyetinin ve korunmuşluğunun Kur’an’da açık bir dayanağı olmadığı yönündedir. Ehl-i sünnet alimleri, velâyeti imamlarla sınırlayan ve onlara ismet atfeden Şîî görüşü,

²⁵³ Norman Calder, “Accommodation and Revolution in Imami Shi’i Jurisprudence: Khumayni and the Classical Tradition”, *Middle Eastern Studies*, C. 18, S. 1, 1982, 3-20; Hamid Enayat, “Iran: Khumayni’s Concept of the ‘Guardianship of the Jurisconsult’”, *Islam in the Political Process*, ed. James P. Piscatori, Cambridge: Cambridge University Press, 1983, 160-180; Gregory Rose, “Velayat-e Faqih and the Recovery of Islamic Identity in the Thought of Ayatollah Khomeini”, *Religion and Politics in Iran: Shi’ism from Quietism to Revolution*, ed. Nikki R. Keddie, New Haven: Yale University Press, 1983, 166-188; Shahrugh Akhavi, “Contending Discourses in Shi’i Law on the Doctrine of Wilāyat al-Faqih”, *Iranian Studies*, C. 29, S. 3-4, 1996, 229-268; Yasuyuki Matsunaga, “Revisiting Ayatollah Khomeini’s Doctrine of Wilayat al-Faqih (Velayat-e Faqih)”, *Orient*, C. 44, 2009, 82-87; Ahmed Vaezi, “What is Wilayat al-Faqih. The Dominion Of The Wali Al-Faqih”, *Shia Political Thought*, 2004, (Erişim 11 Ağustos 2022).

²⁵⁴ İbnü’l-Cevzî, *Şeytan’ın Hileleri- Telbis-u İblis*, çev. M. Ali Kayabağlar, İstanbul: Kahraman Yayınları, 2000, 85-93.
²⁵⁵ Detaylı bilgi için bkz. Mehmet Kubat, “İbn Arabî’nin Vahdet-i Vücûd Nazariyyesi’ne İbn Teymiye’nin Yöneltiği Eleştiriler,” *Uluslararası İbnü’l-Arabî Sempozyumu Bildirileri* (Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınları, 2018), 497-519.

siyasi bir yorum olarak değerlendirip reddetmiştir. Şii-İmâmî ulemanın istidlalde bulunduğu ayetler, masum imam nazariyesine kesin bir mesnet sunmaz. Buna karşılık, Sünnî ulemanın ilgili ayetleri yorumlama tarzı, daha geniş ve mutedil bir çerçeveye oturur. Ancak Sünnî tasavvufi gelenekte mürşitlere ve halk dindarlığında tarikat liderlerine atfedilen nitelikler, ismetle ilişkilendirilebilecek bir yüceltme eğilimi gösterir, fakat bu eğilim, mutlak bir özdeşlikten ziyade, ilahî himayenin bir yansıması olarak kalır. Hulâsa, velinin korunmuşluğu, İslam düşüncesinde Allah ile kul arasındaki derin bir dostluk ve himaye ilişkisini ifade eder. Kur'an ve hadisler, bu kavramı takva, iman ve ilahî destekle şekillendirirken. Tasavvuf, velâyeti zühd döneminden İbnü'l-Arabî'ye kadar sistematik bir makam haline getirmiştir. Ehl-i sünnet'te veliler, Allah'ın lütfuyla günahlardan ve nefsanî arzulardan korunurken, Şia'da bu koruma, imamların masumiyetiyle özdeşleşir. İsmet sıfatı, peygamberlere özgü mutlak bir yanılmazlık sunarken, velinin mahfuziyeti, insanî zaafiyetleri kabul eden, ilahî lütfu dayalı bir himayedir. Velinin korunmuşluğunu ismetin bir uzantısı olarak görmek, bu kavramların özgünlüklerini ve nüanslarını göz ardı edebilir, ancak her iki kavram arasında bir ilişki olduğu, özellikle Şii teolojide ve tasavvufun bazı yorumlarında açıkça görülür. Şia ile Sünnîlik arasındaki polemikler, bu kavramların Kur'an'la temellendirilmesi etrafında yoğunlaşır. Tasavvuf, mürşitlere ve sahabeye atfedilen sıfatlarla, ismetle ilişkilendirilebilecek bir yüceltme geliştirse de bu ilişki, mutlak bir özdeşlikten ziyade, ilahî himayenin bir tezahürü olarak kalır. Tarihsel olaylar, velinin korunmuşluğunun teolojik ve toplumsal yansımalarını ortaya koymuş. Bu kavram, İslam düşüncesinde hem birleştirici hem de ayrıştırıcı bir rol oynamış, farklı gelenekler arasında zengin bir diyalog ve gerilim alanı yaratmıştır.²⁵⁶

3.3.2. Tasavvufta Bilginin Kaynakları

Tasavvufta bilgi, insanın Allah'ı tanıma, O'nunla ünsiyet kurma ve bu süreçte kalp ile hakikate ulaşma çabasının bir ürünü olarak ortaya çıkar. Bu bilgi, yalnızca akıl, duyular veya nakille sınırlı kalan ilimden farklı bir karaktere sahiptir. Subjektif, tecrübeye dayalı ve ilahi bir lütuf olarak kabul edilen bir boyut taşır.²⁵⁷ Ancak tasavvuf, bilgiyi tamamen nakilden koparmaz. Aksine Kur'an ve Sünnet, bu bâtinî yolculuğun temel

²⁵⁶ Bu konuda daha kapsamlı bilgi için bk. Maksut Çetin, "Mâturidîliğin Siyaset (Hilâfet/İmâmet) Anlayışı", (Doktora tezi, Atatürk Üniversitesi, Erzurum, 2013), 10-20; Emrullah Fatış, "Şia'nın İmametle Şekillenen İnanç Esasları", *Bilimname*, S. 23, 2012, 85-103; Cemil Hakyemez, "İmâmiyye Şiasında İsmet İnancı: İlk Tezahürleri, Teşekkülü ve İtikadileşmesi", *Marife*, C. 7, S. 1, 2007, 167-192.

²⁵⁷ Derviş Dokgöz, "Fıkıh-Tasavvuf İlişkisi Üzerine Günümüzde Yapılan Akademik Çalışmalara Genel Bir Bakış", *International Social Sciences Studies Journal*, C. 8, S. 95, 2022, 576-584.

dayanaklarıdır. Hikmet ve marifet, bu bilginin adlarıdır. Hikmet, Allah'ın varlık âlemindeki sırlarını sezme yetisidir. Marifet ise bu sırları kalple tanıma ve yaşama halidir. Fıkıhın ya da kelamın aksine, bu kavramların net bir çerçeve içinde “genel-geçer” tanımını yapmaktan ziyade bireysel ve muğlak ifadelerle yetinir tasavvuf. “Varlık, marifet sayesinde bilinir” ifadesi, marifetin varlığın hakikatine ulaşmada bir anahtar olduğunu ima eder. Fakat bu bilginin nesnel mi yoksa öznel bir hal mi olduğu belirsizliğini korur. Bu muğlaklık, tasavvufun disiplinli bir epistemolojik sistem kuramamasından kaynaklanır ki matematik veya mantık gibi aksiyomatik bir metodoloji yerine, bireysel tecrübeler ve ilahi ilham ön plandadır.²⁵⁸

Kur'an, tasavvufi bilginin en köklü kaynağıdır.²⁵⁹ Allah'ın kelamı olarak hem zahiri hem batini hakikatleri barındırır. Sûfîler, Kur'an'ı yalnızca bir hüküm kitabı değil, gaybın sırlarını açığa vuran bir nur olarak görür. Örneğin, Kehf Suresi'nde Hz. Musa ile Hızır kıssası, ledün ilminin varlığına işaret eder. Hızır'ın Allah'tan aldığı gizli bilgi, tasavvufun bu anlayışı için bir dayanak olur. Ancak sûfîler, Kur'an'ın zahiri anlamıyla yetinmez. Ayetlerin batini tefsirine yönelir. Bu yaklaşım, “Kur'an'ın her harfinde bin anlam vardır” anlayışıyla şekillenir. Fakat bu batini yorumların şeriatla uyumu, tasavvufun meşruiyet sınırındır. Sünnet ise, Peygamber'in sözleri, fiilleri ve onaylarıyla tasavvufi bilginin ikinci temel kaynağıdır. Peygamber'in “Sadık rüya, nübüvvetin kırk altıda biridir”²⁶⁰ hadisi, rüyanın gaybi bir bilgi aracı olduğunu teyit eder. “Allah'tan korkan âlim olur”²⁶¹ sözü ise takvanın bilgiye kapı açtığını gösterir. Sûfîler, Peygamber'in gece ibadetleri, zikir ve tefekkürle dolu hayatını örnek alır. Bu uygulamalar, batini bilginin yolunu aydınlatır. Kur'an ve Sünnet, tasavvufun ana damarıdır, ilham ya da keşf gibi diğer kaynaklar, bu iki kaynaktan beslendikçe meşru kabul edilir.

²⁵⁸ Ali Bolat, “Muhasibi'nin Bilgi Kaynaklarına Bakışı”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 12-13, 2001, 369-378.

²⁵⁹ Tasavvuf düşüncesinde keşif, doğru ve güvenilir bir bilgi kaynağı olarak kabul edilir; ancak seyr u sülûkün başlangıç aşamalarında elde edilen keşif bilgileri, yanlışlık ihtimali taşıdığından Kur'an ve Sünnet'e uygunluk açısından denetlenmelidir. Manevi yolculuğunu tamamlamış ve yüksek mertebelere ulaşmış Sufîlerin keşifleri ise doğruluk ve kesinlik bakımından vahiy düzeyinde değerlendirilir. Bu türden bir keşifle, akıl ve duyuların yetersiz kaldığı metafizik alanlara dair bilgiler edinilebilir; hatta Allah hakkında doğrudan müşâhedeye dayalı bilgiye ulaşmak mümkün görülür. Bununla birlikte, akli delillerin geçerli olduğu alanlarda keşifle ulaşılan bilgiler, istidlal yoluyla elde edilenlerle çelişmez; keşif, içtihat gibi dinî hükümleri anlamada işlevsel olabilir ve zaman zaman hatalı içtihatların düzeltilmesine de katkı sunabilir. Ancak keşif, öznel bir tecrübe olduğu için yalnızca yaşayan kişiyi bağlar ve esas itibarıyla bireyin imanında kesinlik, ibadetlerinde ise içsel tatmin sağlaması bakımından önem arz eder. Daha detaylı bilgi için bk. Reşat Öngören, “Bir Bilgi Kaynağı Olarak Tasavvufta Keşfin Değeri”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 5, 2012, 5-15

²⁶⁰ Buhârî, “Ta'bir”, 26; Müslim, “Rü'yâ”, 8 (2263); Tirmizî, “Rü'yâ”, 1 (2271); Ebû Dâvûd, “Edeb”, 96.

²⁶¹ Fâtır Sûresi 28. Ayet'te yüce Allah şöyle buyurmuştur: “İnsanlardan, (yeryüzünde) hareket eden (diğer) canlılardan ve hayvanlardan yine böyle çeşitli renklerde olanlar vardır. Allah'a karşı ancak; kulları içinden âlim olanlar derin saygı duyarlar. Şüphesiz Allah mutlak güç sahibidir, çok bağışlayandır.”

Gayb, tasavvufi bilginin bir diğerk temel dayanağıdır. İnsan aklı ve duyularıyla algılanamayan, yalnızca Allah katında bulunan metafizik gerçekliktir gayb. Allah, melekler, ahiret, kıyamet gibi eskatolojik unsurlar ile insan kalbindeki gizli düşünceler, ölüm zamanı gibi bilinmezler bu kapsama girer. Kur'an'da gaybın Allah'a ait olduğu vurgulanır. Fakat tasavvuf, bu gizli âlemin Allah'ın dilediğı kullarına doğrudan kalp yoluyla açılabilceğini söyler. Ledün ilmi burada devreye girer: melek veya peygamber aracılığı olmaksızın Allah'tan kulun kalbine inen gizli bir ilim. Ancak bu ilmin mahiyeti-bilgi mi, yoksa bilme hali mi-netleşmez. Bu belirsizlik, tasavvufun ezoterik köklerinden beslenen spekülâtif yapısını yansıtır. Nübüvvetin zahirî rehberliğiyle yetinmeyen tasavvuf, bâtinî bir hakikat arayışıyla insanın Allah ile doğrudan bir bağ kurmasını hedefler. İsmet, yalnızca peygamberlere ya da imamlara özgü bir sıfat olmaktan çıkar, velayet makamında Allah'ın seçkin kullarına da bahşedilebileceğı düşünülür. Bu bakış, bilginin kaynağını akıl ve naklin ötesine taşır, ilham, keşf, rüya ve müşahade gibi subjektif ama köklü yollarla şekillenir.²⁶²

İlham, Allah'tan kalbe aniden inen bir nur veya hakikat bilgisidir. Gazzâlî, bunu "ruhi zevk ve ilahi bir lütuf" olarak niteler.²⁶³ Vahiyden farklı bir şekilde velilere sunulduğunu belirtir. Ancak ilhamın subjektif doğası, doğruluk kriterlerini tartışmalı hale getirir. Keşf, manevi perdelerin kalkmasıyla gayb âlemine dair hakikatlerin görülmesidir.²⁶⁴ Tefekkürle başlayan bir bilinçten, hakikatin kalp gözüyle görülmesine kadar uzanır. Muhâdara, mükâşefe ve müşâhede gibi mertebeleriyle tanımlanır.²⁶⁵ Sûfiler, keşfi akıl ve duyuların ötesinde bir bilgi kaynağı olarak görür. Fakat Kuşeyrî, doğruluğunun Kitap ve Sünnet'le test edilmesi gerektiğini savunur.²⁶⁶ Keşfin subjektifliği, onu yalnızca keşf sahibi için bağlayıcı kılar, başkalarına dayatılamaz. Rüya, sadık rüyalar yoluyla gaybî bilgilere ulaşmanın bir aracıdır. Peygamber'in hadisiyle meşruiyeti teyit edilir. Ama rüyanın yorumu ve doğruluğı kişinin manevi olgunluğuna ve şeriat bilgisine bağlıdır. Müşahade, Allah'ın tecellilerinin kalp ekranında görülmesidir, salikin kalbine ledünnî bilgilerin ve nurların inmesiyle gerçekleşir. Tasavvuf, bunu "kalbin ilahi görsellerin indirildiğı bir ekran" olarak metaforlaştırır ancak bu bilginin duygusal ve öznel niteliğı, nesnel bir bilgi olarak değerlendirilmesini zorlaştırır.

²⁶² Naim Döner, "Celâleddin Es-Süyûtî'nin 'Mu'taraku'l-Akrân fi İ'câzil-Kur'ân' Adlı Eserinin Kur'an'ın İ'câz Yönleri Açısından Değerlendirilmesi", (Doktora tezi, Atatürk Üniversitesi, Erzurum, 2013), 27-36.

²⁶³ Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tüsî, el-Münkız mine'd-dalâl, trc. Osman Arpaçukuru, İstanbul: Beyan Yayınları, 2018, 12.

²⁶⁴ Süleyman Uludağ, "Keşf", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. 25, 315-317.

²⁶⁵ Süleyman Uludağ, "Müşâhede", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: 2006, C. 32, 152-153.

²⁶⁶ Kuşeyri, a.g.e., 87-89.

Bu kaynaklar, tasavvufi bilgiyi diğer İslami ilimlerden ayırır. Fıkıh, Kur'an ve Sünnet'i esas alarak zahirî bir sistemle hükümleri düzenler, kelim, metafizik hakikatleri akıl ve nakille savunur. Tasavvuf ise bâtinî bir epistemoloji geliştirir, bilgisi kesbî değil, vehbîdir, çabıyla değil, Allah'ın lütfuyla gelir. Sûfiler, bu bilgiyi yakînin en yüksek mertebesi sayar. Ama bu üstünlük iddiası, fıkıhın şer'î esaslarına ters düştüğünde çatışma yaratır. Dokgöz'ün "Epistemolojik Açıdan Tasavvuf Fıkıh İlişkisi" makalesinde belirttiği gibi, tasavvufun ilham ve keşfi bilgi kaynağı olarak görmesi, fıkıh ve kelimda kabul edilmez. Bu ilimlerde yalnızca nakil ve akıl geçerlidir. İmâm-ı Rabbânî, hakikat-şariat tartışmalarında şariatı üstün tutar. İlhamla elde edilen bilgilerin ancak Kur'an ve Sünnet'le uyumu ölçüsünde geçerli olduğunu, aksi halde bağlayıcılığı olmadığını söyler. Bu, tasavvufi bilginin subjektifliğini dizginleme çabasıdır, çünkü ilham ya da keşf, kişinin nefsanî arzularıyla bulanabilir.²⁶⁷

Şîî tasavvufunda bilginin kaynakları, Şîî düşüncesinin temel ilkeleriyle şekillenir ve bu konuda farklı yaklaşımlar bulunur. Şîî tasavvufçulara göre bilgi, öncelikle Kur'an'dan gelir. Bu, Allah'ın keliması olarak hakikatin en yüksek kaynağıdır ve tüm manevî anlayışlar buradan doğar.²⁶⁸ Ardından Ehl-i Beyt'in hadisleri gelir. Özellikle On İki İmam'ın sözleri ve öğretileri, Peygamber'in mirasını taşıyan ilahi bir rehberlik olarak görülür.²⁶⁹ Mesela, Ali b. Musa er-Rıza'nın "Gadir günü Emirü'l-Müminin'in²⁷⁰ velayetini kabul eden müminler, Adem'e secde eden melekler gibidirler" sözü, velayetin bilgisinin ilahi bir emir olduğunu vurgular. Akıl da bu çerçevede önemli bir yer tutar. Vahiy ve hadislerle uyumlu olarak hakikate ulaşmada bir araçtır ve mistik sezgiyle birleştiğinde marifete kapı açar. Şîî tasavvufçular, bu kaynakları Şîî metinlerde, örneğin Hüseyin Vaiz Kashefi'nin "*Ravzâtü'l-cinân*"ında, imamların manevî otoritesini ve ilahi bilgiyi aktarma rollerini merkeze alarak işler.²⁷¹

Ancak bazı Şîî kaynaklar, tasavvufu Şia'dan bir sapma olarak görür²⁷² ve bilginin kaynağını yalnızca Ehl-i Beyt'in velayetiyle sınırlar. Meclisî'nin "*Bihârü'l-Envâr*"ında, Gadir-i Hum'da Ali'nin velayetini reddedenlerin münafık olduğu belirtilir. Bu görüşe göre gerçek bilgi, sadece imamların yolundan gelir ve tasavvuf gibi akımlar bu otoriteyi

²⁶⁷ Daha ileri okuma için bk. Âdem Çatak, "İlk Dönem Tasavvuf Kaynakları", *Uluslararası İslami İlimlerin Teşekkülü ve İslami İlimler Arası İlişkiler Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, ed. Âdem Çatak ve Berat Sarıkaya, Bîşkek: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2014, 43-52.

²⁶⁸ Abdullah el-Bahrânî ve M. Bakır el-Ebtahî, *Avalimu'l-Ulûm ve'l-Maarif ve'l-Ahvâl*, Kum: 1415 hş., C. 18, 224.

²⁶⁹ Muhammed Bâkır el-Meclisî, *Bihârü'l-envâr*, Kum: 1430, C. 37, 111.

²⁷⁰ Abdullah el-Bahrânî ve M. Bakır el-Ebtahî, a.g.e. 225-228.

²⁷¹ Hüseyin Vâiz-i Kâşifî, *Ravzatü'l-Şühedâ*, terc. Aşık Çelebi, İstanbul: 2018, 10-20. Kerbelâ vakasını konu alan ve 1502 yılında Hüseyin Baykara'nın torunu için kaleme alınan bu eser, Aşık Çelebi tarafından 1546 yılında Türkçeye tercüme edilmiştir.

²⁷² Abdullah el-Bahrânî ve M. Bakır el-Ebtahî, a.g.e. 224-225.

sulandırır. İmam Cafer-i Sadık’a atfedilen bir rivayette, “Sufiler düşmanlarımızdır, onlara meyledenler onlardandır” denir. Bu, tasavvufun bilgisinin meşru olmadığını savunan sert bir tutumu yansıtır. Tabende gibi yazarlar, tasavvufun “imametsiz velayeti” ortaya attığını ve Ehl-i beyt dışı bir İslam anlayışı yarattığını iddia eder. Onlara göre bilgi, imamların fıkından bağımsız bir şekilde tasavvufçularca icat edilip yayılmıştır.²⁷³

Buna karşılık, tasavvufu savunan Şîî düşünürler, bilginin kaynağını irfan geleneğiyle ilişkilendirir. Seyyid Hüseyin Nasr, tasavvufun İslam’ın batını yorumu olduğunu ve Şîî irfanıyla benzerlikler taşıdığını söyler. Bu görüşte, Kur’an ve Ehl-i Beyt’ten gelen bilgi, mistik bir çerçeveye zenginleşir. Nurbahşîlik gibi tarikatlar, şeyhlerin ve imamların ruhani rehberliğini bilginin yolu olarak görür. Farsça eserlerde bu, akıl ve vahyin birleşimiyle aktarılır. Ancak Günâbâdî gibi isimler, tasavvufu Ehl-i Sünnet’le özdeşleştirip Şia’daki mümin ve müstabsir sıfatlarından ayırır, bu da bilginin kaynağında bir ayrışmayı gösterir.²⁷⁴

Şîî tasavvufunda bilginin kaynaklarına dair bu farklı görüşler, esasen velayet anlayışındaki ayrılıktan doğar. Tasavvufu kabul edenler, Kur’an, Ehl-i Beyt ve akli birleştirilerek mistik bir epistemoloji kurar. Reddedenler ise bilgiyi imamların otoritesine sıkı sıkıya bağlar ve tasavvufu bidat sayar. Bu ayrışma genellikle siyasi ve tarihsel nedenlere dayanır. Safevî dönemi gibi zamanlarda tasavvuf aleyhine rivayetler uydurulmuş, “*Hadîkatu’ş-Şi’a*” gibi eserlere sonradan eklemeler yapılmıştır.²⁷⁵ Neticede, Şîî tasavvufunda bilgi, kimi için ilahi vahiy ve imamların rehberliğiyle sınırlıyken, kimi için bu temeller üzerine inşa edilen irfani bir yolculuktur.²⁷⁶

Modern eleştiriler, tasavvufi bilginin bilimsel ve felsefi standartlara uymadığını öne sürer. Tümdengelim metoduna dayanır. Kur’an ve Sünnet’ten alınan peşin hükümleri doğrulama çabasıyla işler, yeni bilgi üretmez, mevcut bilgiyi tüketir.²⁷⁷ Tümevarımla ilerleyen bilim ve felsefenin aksine, mantık hatalarıyla doludur: yeter sebep gösterememe, otoriteye dayalı ispat gibi kusurlar taşır. Gayb bilgisinin hayal ve tahayyül ürünü olduğu, dogmatik ve eleştiriye kapalı yapısıyla modern epistemolojiye ters düştüğü belirtilir. Yine de tasavvuf, bilgiyi bir formülle değil, bir tecrübeyle aktarır. Bu da hem cazibesini hem de tartışmalı yanını oluşturur. İlk sûfîler, Kur’an ve Sünnet’le uyumlu bir anlayış

²⁷³ M. Altunkaya, “Bazı Şîî Kaynaklarda Tasavvufun Yeri”, *Doğu Esintileri*, S. 5, 2016, 175-194.

²⁷⁴ Sultan Hüseyin Tâbende-i Günâbâdî, *Nâbiğa-i İlm ü İrfân der Kâr-i Çahârdehum*, Tahran: 1426, 48.

²⁷⁵ Muhammed Rıza Kâşânî, “Mushkile-yi Râbita-yi ‘Aql va Naql dar Kelâm-i Şi’î”, *Faslname-i İrfân-ı İran*, Tahran: 2001, S. 9, 11.

²⁷⁶ Reşat Öngören, “Bir Bilgi Kaynağı Olarak Tasavvufta Keşfin Değeri”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 5, 2012, 8-12.

²⁷⁷ Cevad-ı Âmülî, *Rehberî der İslâm*, 148.

geliştirmişse de sonraki dönemlerde bu denge bozulmuş, sahte sofilik ve hezeyanlar ortaya çıkmıştır. Akademik çalışmalar, fıkıh ve tasavvufun birbirini tamamlayıcı olduğunu vurgulasa da tasavvufi bilginin bağlayıcılığı yalnızca sahibini kapsar.²⁷⁸

Tasavvufi bilgi Kur'an ve Sünnet'le şekillenir. Hikmet, marifet ve gayb terimleriyle anlam kazanır. İlham, keşf, rüya ve müşahade gibi subjektif kaynaklardan beslenir. Fıkıhın zahirî sistematiğine karşı bâtinî bir alternatif sunar. Ama nesnel doğruluk kriterlerinden yoksunluğu ve dogmatik yapısı, onu modern epistemoloji karşısında zayıf kılar. Şeriatla uyumlu olduğu sürece değerli görülmüş. Ancak zamanla hezeyanlar doğmuştur. Sünni ve Şîî yaklaşımlara alternatif bir yol çizer. Velayetle ilişkilendirdiği bu bilgi, subjektifliği ve nesnel kriterlerden yoksunluğuyla yalnızca tecrübe edene özgü kalır. Günümüzde akılcı ve bilimsel düşünceyle uyum arayışı, bu bilginin yeniden değerlendirilmesini gerektirir. Çünkü bireysel bir aydınlanma sunsa da evrensel bir otorite iddiasından uzaktır.

3.4. Sahabenin Korunmuşluğu

Sahabenin korunmuşluğu ve yanılmazlık öğretisi arasındaki ilişki, İslam düşüncesinde oldukça karmaşık ve çok katmanlı bir tartışma alanıdır. Sahabe, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) etrafında toplanan, İslam'ı ilk kabul eden ve onun mesajını sonraki nesillere aktaran kişiler olarak özel bir konuma sahiptir. Bu konum, doğal olarak onların Allah katındaki durumlarını ve dinin korunmasındaki rollerini sorgulamaya açar. İslam alimlerinin büyük bir kısmı, sahabenin ismet sıfatına sahip olmadığını, yani peygamberler gibi mutlak bir günahsızlıktan korunmadığını savunur.²⁷⁹ Bunun temel nedeni, sahabenin insan olmaları ve insan doğasının hata yapmaya açık olmasıdır. Kur'an'da, Tevbe Suresinin 43 ayetinde, bazı sahabenin hatalarına işaret eden ifadeler yer alır. Bu ayet, sahabenin bireysel düzeyde kusursuz olmadığını açıkça gösterir. Tarihi olaylar da bu görüşü destekler: Bedir'den Uhud'a, Hendek'ten Hudeybiye'ye kadar geçen süreçte sahabenin zaman zaman farklı görüşler ortaya koyduğu, hatta bazı durumlarda yanlış kararlar aldığı bilinir.²⁸⁰ Ancak bu bireysel hatalar, sahabenin toplu olarak İslam'ı aktarma konusundaki güvenilirliğini gölgelemez.²⁸¹ Ehl-i Sünnet'e göre, sahabenin korunmuşluğu, onların kolektif bir şekilde dinin özünü bozmadan nakletmeleriyle

²⁷⁸ Abdülhakim Abdülgani Kasım, *el-Mezâhibü's-Süfiyye ve medârisühâ*, Kahire: 1999, 22.

²⁷⁹ Öztürk, a.g.e., 68; Seyyidüddin el-Âmidî, *el-İhkâm fî uşûli'l-aḥkâm*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996, C. 2, 254-255; Mohsen Farahmand ve Seyyed Ali Mousavi, "Tadvin-e Barname-ye Amuzeshi-ye Takhassosi-ye Akhlaq-e Eslami va Arzyabi-ye An", *Kashan*, C. 15, S. 1, 2022, 5-6.

²⁸⁰ Necmüddin-i Dâye, *Bahru'l-hakâ'ik ve me'âni'l-tenzil*, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, 18.

²⁸¹ Mustafa el-A'zamî ve Enbiya Yıldırım, "Sahabenin Tamamı Güvenilir İnsanlardır", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 1, S. 1, 1996, 315-332.

sınırlıdır. Bu, Allah'ın vahyini koruma vaadinin bir yansıması olarak görülür. Yani sahabenin tamamı, bireysel kusurlarına rağmen, İslam'ın esaslarını yanlış bir şekilde aktarmaktan ilahi bir destekle muhafaza edilmiştir.²⁸²

Bu noktada, sahabenin korunmuşluğu ile ismet arasındaki ayrım netleşir. İsmet, peygamberlere özgü bir sıfat olarak, onların vahiy alma ve tebliğ etme süreçlerinde mutlak bir masumiyete sahip olmalarını ifade eder. Sahabe için ise böyle bir mutlaklık söz konusu değildir. Ehl-i Sünnet alimleri, sahabenin bu kolektif güvenilirliğini “adl” (adalet) kavramıyla açıklar. Yani sahabenin geneli, İslam'ı nakletme konusunda güvenilir kabul edilir, fakat bu güvenilirlik, kişisel hatalardan veya günahlardan tamamen arınmış oldukları anlamına gelmez.²⁸³ Örneğin, Buhârî ve Müslim gibi hadis kaynaklarında, sahabeden bazılarının zaman zaman tartıştığı, farklı görüşler sunduğu ya da hata yaptığı rivayet edilir. Ancak bu rivayetler, sahabenin dinin aktarımındaki temel rolünü sorgulamaz. Aksine, onların insanî yönlerini ortaya koyarak, korunmuşluklarının bireysel değil toplu bir nitelik taşıdığını vurgular. Bu yaklaşım, sahabenin Allah tarafından seçilmiş bir topluluk olarak görülmesine dayanır. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) “Ashabım yıldızlar gibidir, hangisine uyarsanız hidayete erersiniz” şeklindeki meşhur hadisi, Ehl-i Sünnet'te bu kolektif güvenilirliğin bir kanıtı olarak sıkça zikredilir. Yine de bu hadis ve benzeri ifadeler, sahabeyi ismet düzeyine çıkarmaz. Onların rehberliği, dinin ana yolunu göstermeleriyle sınırlıdır.²⁸⁴

Şia perspektifi ise bu konuda Ehl-i Sünnet'ten köklü bir şekilde ayrılır. Şia'ya göre, ismet sıfatı yalnızca belirli imamlara aittir ve bu imamlar, tıpkı peygamberler gibi, mutlak bir masumiyete sahiptir. Sahabenin geneli ise bu sıfattan mahrumdur, hatta Şia, bazı sahabeyi açıkça eleştirir ve onların İslam tarihindeki rollerini sorgular.²⁸⁵ Bu eleştiriler, özellikle Hz. Ebubekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman gibi önde gelen sahabenin halifelik süreçleriyle bağlantılıdır.²⁸⁶ Şia'ya göre, dinin korunması ve doğru aktarımı, sahabenin kolektif güvenilirliğine değil, imamların ilahi rehberliğine bırakılmıştır. Bu imamlar, Allah tarafından seçilmiş ve günah işlemekten korunmuş kişilerdir, dolayısıyla onların otoritesi, sahabenin toplu güvenilirliğinden çok daha kesin ve mutlaktır. Ehl-i Sünnet ile Şia arasındaki bu ayrım, korunmuşluk kavramının niteliği ve kapsamı üzerinden

²⁸² Âmidî, *a.g.e.*, C. 2, 253-256.

²⁸³ Fowzieh Motamedian ve Salar Ahmadian, “Felsefe ve Dini Öğretilerde Eleştirel Düşüncenin Temelleri”, *Hikmet-i Esrâ*, C. 15, S. 1, 2013, 1-2.

²⁸⁴ Zeynüddîn Ahmed b. Ahmed ez-Zebidî, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecdîd-i Sarîh Tercümesi*, çev. Ahmed Naim, Ankara: 1991, C. I, 18-26.

²⁸⁵ Cemal Sofuoğlu, “Şia'nın Sahabiler Hakkındaki Bazı Görüşleri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 24, S. 1-2, 1981, 533-538.

²⁸⁶ Hâşim Ma'rûf el-Hasenî, *Dirâsât fî'l-Kâfî li'l-Kuleynî ve's-Şahîh li'l-Buhârî*, Beyrut: 1968, 37-43.

şekillenir. Ehl-i Sünnet, sahabeye bir tür ilahi destek atfederken, bu desteği bireysel masumiyetten ayırır ve toplu bir koruma olarak tanımlar. Şia ise korumayı, yalnızca imamlara özgü bir mutlak masumiyet olarak görür ve sahabeyi bu çerçevenin dışında tutar.²⁸⁷

Her iki ekol arasında benzerlikler de yok değildir. Hem Ehl-i Sünnet hem de Şia, İslam dininin Allah tarafından korunduğuna inanır ve bu korumanın belirli kişiler veya gruplar aracılığıyla gerçekleştiğini kabul eder.²⁸⁸ Ehl-i Sünnet'te bu rol peygambere verilmişken, Şia'da imamlar da bu sorumluluğu üstlenir. Her iki yaklaşım da dinin saf hâlinin bozulmadan aktarılmasını ilahi bir vaat olarak görür ve bu vaadin insan eliyle gerçekleştiğini savunur. Ancak bu ortak hedef, farklı yollarla ifade edilir:

Ehl-i Sünnet, sahabenin kolektif çabasına ve Allah'ın onlara verdiği rehberliğe de vurgu yaparken, Şia, imamların bireysel masumiyetine ve ilahi seçimine dayanır. Bu noktada, sahabenin korunmuşluğu ile imamların ismeti arasındaki fark, bir derece meselesinden çok, nitelik meselesidir. Sahabenin korunmuşluğu, pratik bir güvenilirlik sağlarken, imamların ismeti, teorik ve mutlak bir kusursuzluk sunar. Tarihi bağlamda, bu ayrımın kökeni, İslam'ın erken dönemindeki siyasi ve teolojik bölünmelere kadar uzanır. Sahabe arasındaki görüş ayrılıkları, halifelik meselesi ve sonrasında ortaya çıkan olaylar, bu iki ekolün sahabeye ve onların rolüne bakışını derinden etkilemiştir.²⁸⁹

Peki, ehl-i sünnet sahabeyi gerçekten korunmuş olarak görüyor mu? Bu soruya verilen bilgiler ışığında cevap verirken, hayır, sahabeyi korunmuş olarak görmüyor. Ehl-i Sünnet doktrininde sahabenin konumu, peygamberlere mahsus olan ismet (yanılmazlık) zırhıyla kuşatılmış ontolojik bir masumiyet değil, bilakis ilahi koruma vaadinin beşerî zaafı üzerindeki kolektif ve işlevsel bir tezahürüdür. Ana akım Sünni düşünce, sahabeyi hata ve nisyandan münezze insanüstü varlıklar olarak tavsif etmez, bilakis Kur'an ve Sünnet'in şahitliğiyle onların beşerî yönlerini ve bireysel sürçmelerini açıkça teslim eder. Lakin buradaki ince nüans, ferdi hataların dinin ana omurgasını tahrif etmesine mâni olan "kolektif adalet" prensibidir. Yani sahabe birey olarak günah işleyebilse de topluluk (icma) olarak dini tahrif etmekten ilahi bir teminatla korunmuştur.²⁹⁰ İşte bu yaklaşım, Şia'nın teolojik kurgusuyla Ehl-i Sünnet arasındaki makasın açıldığı asıl kırılma noktasıdır: Şia, dinin bekasını şahısların (İmamların) mutlak ve metafiziksel

²⁸⁷ H. Musa Bağcı, *Hadis Rivayetinde Sahâbenin Kavrama ve Nakletme Sorunu*, Ankara: 2004, 19-32; Muhammed Cevâd Mugniyye, *et-Tefsîru'l-Kâşif*, Beyrut: 1990, C. 1, 197-200.

²⁸⁸ Abdullah el-Mamekânî, *Tenkîhu'l-makâl fi ahvâli'r-ricâl*, Necef: 1349, C. 1, 44-46.

²⁸⁹ İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-Burhân fi usûli'l-fıkh*, nşr. Abdülazîm ed-Dîb, Devha: 1399, C. 2 358-363.

²⁹⁰ Nasrettin Aslan ve Mehmet Şevki Aydın, "Zâhir ve Bâtin Bağlamında Tevilin Sınırları/Fıkıh Tasavvuf İlişkisi-Taharet Örneği-", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, C. 21, S. 1, 2021, 380-406.

masumiyetine endekslerken, Ehl-i Sünnet bu garantiyi şahısların kusursuzluğunda değil, nakil sürecinin ve cemaatin (ümmetin) güvenilirliğinde arar. Her iki ekol de dinin ilahi bir muhafaza altında olduğu hususunda hemfikir olsa da korumanın niteliği Şia'da “bireysel ve mutlak”, Ehl-i Sünnet'te ise “toplumsal ve şartlı”dır.²⁹¹ Ne var ki Ehl-i Sünnet, teorik düzlemde ismet sıfatını sahabeden nefyetse de pratikte onlara atfettiği sarsılmaz güvenilirlik ve sorgulanamaz otorite ile yanılmazlık mefhumunun o ağır gölgesini, “adalet” kavramı üzerinden bu neslin üzerine düşürmekten geri durmaz.



²⁹¹ Muhammed Cevâd Mugniyye, *a.g.e.*, C. 1, 201-204.

4. SONUÇ

İslam düşüncesinde “ismet” (yanılmazlık) ilahi lütufla beşerî zaatlardan, hatadan ve gûnahtan korunma halini ifade eden, nübüvvetin epistemolojik güvenilirliğini teminat altına alan kurucu bir ilkedir. Vahyin güvenilirliğini sağlamanın ötesinde teolojik ve siyasi ayrışmalarda belirleyici olan bu kavram, peygamberlerin ismetinde prensipte uzlaşan Şîi ve Sünni gelenekleri, sıfatın imamlara teşmili ve otoritenin sürekliliği noktasında keskin bir şekilde ayırmıştır. Bu çalışma, Şia’nın mutlak yanılmazlık ve Sünniliğin peygamberle sınırlı ismet anlayışlarını karşılaştırarak kavramın otorite inşasında, toplumsal yapının kurgulanmasında ve tarihsel travmaların şekillenmesindeki rolünü irdelemeyi ve mezhepler arası diyaloga akademik bir katkı sunmayı amaçlamıştır.

Araştırma bulgularına göre Şîi teolojisinde ismet, salt ahlaki bir arınmışlık değil imamet doktrininin ontolojik bir zorunluluğudur ve Ehl-i Beyt imamlarını da kapsar. İmamlar, ilahi tayinle (nass) atanmış, günah ve hatadan mutlak korunmuş şahsiyetlerdir. Tathir ayeti ve Gadir-i Hum gibi nasslara dayanan bu inanca göre imamların masumiyeti dini rehberlik ve adalet için zorunludur. Burada şu tespiti yapmak elzemdir: Şia için İmam sadece siyasi bir yönetici değil, “Nâtık-ı Kur’an” (Konuşan Kur’an) vasfıyla, sessiz metin ile değişken hayat arasındaki uçurumu kapatan canlı bir köprüdür. Şîi kimliğinin temeli olan bu anlayış, Kerbela gibi olaylarla pekişerek hem manevi hem siyasi bir direniş ve rehberlik modeline dönüşmüştür. Şia için yanılmaz lider, kaos dolu dünyada hakikatin sarsılmaz çıpasıdır.

Buna karşılık Sünni kelimada ismet, vahyin güvenilirliği için yalnızca peygamberlere hasredilir. Peygamberlerin beşerî zafiyetlerden kaynaklı “zelle” denilen küçük hataları, vahye zarar vermediği ve düzeltildiği sürece kabul edilir. Nübüvvet sonrası yanılmaz bir otoriteyi reddeden Sünni perspektife göre liderlik şura, icma ve ehliyetle belirlenir. Şia’nın otoriteyi belirli bir soy ile sınırlandıran yaklaşımı İslam’ın evrenselliğine aykırı bulunarak eleştirilir. Ancak bu çalışmanın altını çizdiği en kritik husus şudur: Ehl-i Sünnet dünyasında “hakikat ve güvenlik” arayışı bitmemiş sadece mecra değiştirmiştir. Nübüvvet sonrası dönemde hatasız, mutlak bir “şahıs” otoritesini reddeden Sünni akıl otoriteyi tek bir bireyin inisiyatifinden alıp “mahfuz ümmet” ve “icma” (toplumsal mutabakat) mekanizmalarıyla kolektif bir yapıya devretmiştir. Yani Sünnilik hatasız lider yerine “hatada birleşmeyen toplum” idealini ikame etmiştir.

Bu teolojik ayrışma İslam düşüncesinde yalnızca teorik bir ihtilaf olarak kalmamış, tarihsel süreçte siyasi mücadelelerin, mezhepsel çatışmaların ve toplumsal

farklılaşmaların da temelini oluşturmıştır. Şîî İmamiyye'nin imamları ilahi bir makam olarak görmesi Hz. Peygamber'in vefatından sonra liderlik meselesinde Sünni çoğunlukla yaşanan ayrılığı derinleştirmiştir. Hz. Ali'nin halifeliği, Muaviye ile olan çatışmalar ve ardından Hüseyin'in Kerbela'da şehadeti Şîî teolojisinin masum imam anlayışını hem teolojik hem de duygusal bir zeminde pekiştirmiştir. Bu olaylar Şîî toplumlarda imamların yanılmazlığına duyulan inancı bir direniş ve adalet arayışıyla bütünleştirmiş, Ehl-i Beyt, merkezi otoriteye karşı alternatif bir liderlik modeli olarak yükselmiştir. Öte yandan Sünni gelenek liderliği daha pragmatik ve topluluk odaklı bir yaklaşımla ele almış, Ebu Bekir'in seçimi şura ilkesinin ilk uygulaması olarak görülmüş ve halifelik ümmetin birliğini koruma hedefiyle şekillenmiştir. Emevîler ve Abbasîler gibi merkezi otoriteler Sünni kelamın nübüvvet merkezli korunmuşluk anlayışını desteklerken Şîî hareketler bu otoritelere karşı korunmuşluk doktrinine dayalı bir muhalefet geliştirmiştir. Bu tarihsel çekişme İslam dünyasının siyasi haritasını derinden etkilemiş, Mezopotamya'dan İran'a, Yemen'den Levant'a kadar uzanan coğrafyalarda mezhepsel kimlikler yanılmazlık anlayışıyla şekillenmiştir.

Bu noktada tezin en çarpıcı tespitlerinden biri olan Sahabenin Konumu ve “Adalet” Zırhı meselesine ayrıca parantez açmak gerekmektedir. Ehl-i Sünnet teoride ismeti peygamberle sınırlasa da sahabe neslinin tamamını dinin naklinde “adil” (güvenilir) kabul ederek pratik düzlemde onlara kolektif bir masumiyet zırhı giydirmiştir. Sahabenin birey olarak hata yapabileceği kabul edilmekle birlikte nesil olarak dinin naklinde hatasız oldukları varsayımı sistemin selameti açısından hayati görülmüştür. Özellikle Muaviye b. Ebi Süfyan gibi tartışmalı figürlere yönelik klasik usuldeki metodolojik korumacılık şahısların bireysel masumiyetinden ziyade rivayet sisteminin selametiyle ilgilidir. Zira Muaviye ve benzeri figürler sahabe nesline yönelik tenkitlerin “kapısı” olarak görülmüş, bu kapının kırılması durumunda dinin nakil zincirinin toptan şaibeli hale geleceği endişesi taşınmıştır. Dolayısıyla “Adaletü's-Sahabe” doktrini Ehl-i Sünnet'in ismeti reddetmediğini bilakis onu sosyolojik bir tabana yayarak “işlevsel hale getirdiğini” göstermektedir. Sahabenin tamamının “âdil” olduğu şeklindeki o sarsılmaz kabul rivayet zincirinin ilk halkasını eleştiriden azade kılarak dolaylı yoldan beşerî şahitliği kutsallaştırma riskini barındırsa da sistemin tutarlılığı açısından “adalet” vasfı dinin tarihsel sürekliliğini sağlayan, adı konulmamış bir “koruma kalkanı” işlevi görmektedir.

İslam düşünce tarihinde yanılmazlık arayışının bir diğer önemli tezahürü ise tasavvufi velayet anlayışıdır. Nübüvvet ve imamet tartışmalarının aksine tasavvuf bu kavramı manevi ve batını bir boyutta ele alarak velayete yeni bir anlam yüklemiştir. Tasavvufi düşüncede velî Allah'a yakınlığı (kurbîyet) sayesinde keşf ve ilham yoluyla

hakikat bilgisine erişebilen ve bu sayede ilahi koruma altına girerek günah ve hatadan korunmuş (mahfûz) kabul edilen bir şahsiyettir. Bu anlayış mutlak masumiyet arayışından ziyade sınırlı ve göreceli bir yanılmazlık fikrini temsil eder. Zira velinin yanılmazlığı Allah'tan aldığı ilhamın doğruluğuyla sınırlıdır ve bu durum onun beşerî bir varlık olduğu gerçeğini değiştirmez. Bu yaklaşım Şia'daki mutlak "masum imam" anlayışından farklı olarak daha pragmatik ve bireysel bir manevi kemalat modeli sunsa da müridin mürşidine teslimiyeti noktasında benzer bir psikolojik ihtiyacı karşılar ve ismetin manevi otorite üzerindeki izdüşümünü temsil eder.

Yanılmazlık doktrininin sosyo-psikolojik boyutu bu kavramın bireyler ve toplumlar üzerindeki yansımalarını kavramak adına kritik bir önem taşır. Yanılmazlık inancı belirsizlik ve kaos dönemlerinde bireylerin otoriteye güven arayışını karşılamış, bu durum özellikle kriz anlarında toplumsal dayanışmayı güçlendirmiştir. Şîi toplumlarda imamların masumiyeti bir kimlik ve aidiyet unsuru olarak işlev görmüş, Ehl-i Beyt'e duyulan sevgi bu toplulukların marjinalleşme süreçlerinde birleştirici bir güç haline gelmiştir. Kerbela'nın yas ritüellerinden Aşure anmalarına kadar uzanan pratikler bu inancın toplumsal hafızada nasıl kök saldığını gösterir. Sünni toplumlarda ise peygamberlerin yanılmazlığı dini otoritenin meşruiyetini pekiştiren bir unsur olmuş, bu sıfat İslam'ın ilk dönemlerinde ümmetin birliğini koruma çabalarına zemin hazırlamıştır. Bu bağlamda yanılmazlık yalnızca teolojik bir prensip olmanın ötesinde bireylerin ruhsal ihtiyaçlarına cevap veren ve toplulukların sosyo-kültürel dinamiklerini besleyen bir mekanizma olarak ele alınabilir. Belirsizlik korkusu, kimlik krizi ve güvenlik ihtiyacı gibi insanî eğilimler masûmiyyet talebi, âlemsümûl bir mebhâs keyfiyetini almıştır ki bu da İslam'daki yanılmazlık anlayışını diğer din ve kültürlerdeki benzer kavramlarla karşılaştırmayı mümkün kılar. Hıristiyanlıktaki papal yanılmazlık doktrini, Yahudilikteki kohenim ayrıcalığı veya Zerdüştlükteki ilahi hükümdarlık anlayışı ismetle belirli benzerlikler taşısa da İslam'daki bu kavram vahiy merkezli yapısıyla kendine özgü bir derinlik sunar. Bu mukayese yanılmazlığın insanlığın otorite ve anlam arayışının İslam'daki özel bir tezahürü olduğunu ortaya koyar ancak İslam bu arayışı ilahi rehberlikle sınırlayarak beşerî otoritelerin mutlaklaştırılmasının önüne geçer. Zira mutlak itaat ancak mutlak hatasızlığa (masumiyete) yapılabilir. Beşerî olan her otorite ise sorgulanmaya açıktır. Nitekim modern dönemde Batı dünyasında ortaya çıkan trajik tarikat örnekleri de yanılmazlık vehminin vahiy denetiminden bağımsız narsistik liderlere yöneltildiğinde nasıl bir karanlık liderlik ve toplu yıkıma dönüştüğünün en acı ispatıdır. Bu tür marjinal yapılar takipçilerini liderin asla yanılmayacağı inancıyla psiko-sosyal bir cendereye alarak felakete sürüklemiştir. İşte İslam düşüncesindeki Ehl-i Sünnet tavrı

ismeti ontolojik olarak sadece vefat etmiş ve vahiy ile denetlenmiş Peygamber'e hasrederek yaşayan hiçbir liderin bu zırha bürünmesine izin vermemiş, böylece ümmeti teolojik ve sosyal suiistimallere karşı koruyan bir emniyet sübabı oluşturmuştur.

Günümüzde yanılmazlık doktrinine dair tartışmalar dijital platformlar gibi modern iletişim araçlarıyla yeniden gündeme gelmiş, bu durum Şîi ve Sünni teolojiler arasındaki köklü ayrışmaların hâlâ canlı ve etkili olduğunu göstermiştir. Yakın zamanda çevrimiçi bir tartışmada Şîi argümanlara verilen Sünni yanıtlar bu doktrinin teolojik ve akli dayanaklarını sorgulamış ve Kur'an'da imamların yanılmazlığına dair açık bir delil bulunmadığını, hadislerin bu konuda kesinlik sunmadığını ve gaybet gibi kavramların pratik rehberlik açısından tutarsızlıklar içerdiğini ileri sürmüştür. Şîi tarafı ise Ehl-i Beyt'in ilahi tayinle seçilmişliğini ve masumiyetini savunarak bu inancın İslam'ın özünü koruma misyonunu yerine getirdiğini vurgulamıştır. Sünni eleştiriler Kur'an'ın imamlara yanılmazlık atfeden açık bir nas içermediğini, Gadir-i Hum gibi olayların farklı yorumlara açık olduğunu ve Şîi hadislerinin mütevatirlik derecesinde kesinlik sunmadığını öne sürer. Ayrıca gaybetteki Mehdi inancının ümmetin günlük rehberlik ihtiyacını karşılama konusunda pratik bir çözüm sunmadığı belirtilir. Bu durum Şîi teolojisinin iddia ettiği ilahi düzenin işlevselliğini sorgular. Şîi teologlar ise imamların masumiyetinin Kur'an'ın gizli anlamlarında ve Peygamber'in açık tayinlerinde bulunduğunu savunur. Bu inancın ümmetin sapmalardan korunması için bir ilahi garanti olduğunu iddia eder. Bu tartışmalar teolojik farklılıkların yalnızca geçmişte değil günümüzde de Müslüman toplulukların kimlik algısını, diyalog arayışlarını ve mezhepler arası ilişkilerini şekillendirdiğini ortaya koyar. Dijital çağın sunduğu görünürlük bu eski ihtilafları yeni nesillere taşıırken bununla beraber muhtelif efkârın bir arada müzâkere edilebileceği bir zemîn vücûda getirmiştir.

İsmet doktrininin tarihsel ve güncel önemi İslam düşüncesinin çok katmanlı yapısını anlamak açısından vazgeçilmezdir. Şîi teolojisinde imamların yanılmazlığı ilahi bir rehberlik zincirinin devamı olarak görülürken Sünni kelimada peygamberlerin ismeti vahyin güvenilirliğini temin eden bir sınır çizgisi olarak kabul edilir. Bu farklılıklar İslam'ın teolojik zenginliğini yansıtırken aynı zamanda ümmetin birliğini koruma ve farklılıkları yönetme çabasını zorlaştırmıştır. Şîi yaklaşımı Ehl-i Beyt'in masumiyetini bir adalet ve hakikat modeli olarak sunarken Sünni perspektif liderliği şura ve icma ile tanımlayarak ümmetin kolektif iradesine vurgu yapar. Tarihsel süreçte bu ayrışma siyasi otorite mücadelelerinden toplumsal kimlik oluşumuna kadar geniş bir yelpazede etkili olmuş, Emevîler ve Abbasîler döneminde Şîi hareketlerin yükselişi bu doktrinin muhalif bir güç olarak şekillenmesine zemin hazırlamıştır. Günümüzde ise yanılmazlık anlayışı

Müslüman topluluklar arasında hem bir ayrışma noktası hem de potansiyel bir uzlaş alanı olarak varlığını sürdürmektedir. Dijital platformlardaki tartışmalar bu kavramın modern bağlamda nasıl algılandığını ve yeniden yorumlandığını gösterirken mezhepler arası diyalog arayışlarının önemini de ortaya koymaktadır.

Araştırmamız yanılmazlık öğretilerinin teolojik bir ilke olmanın ötesinde tarihsel süreçte siyasi otorite mücadelelerini, toplumsal dayanışmayı ve bireysel inanç pratiklerini derinden etkilediğini ortaya koymuş, günümüzde ise bu kavramın Müslüman topluluklar arasında diyalog ve uzlaş arayışlarında önemli bir rol oynayabileceğini göstermiştir. İslam'ın özünde birleştirici bir ruh taşıdığı dikkate alındığında ismet gibi hassas kavramların ayrıştırıcı bir unsur olmaktan çok farklı mezheplerin ortak değerler etrafında buluşmasına vesile olacak şekilde yeniden yorumlanması mümkündür. Şîî ve Sünni teologlar bu meseleyi hikmet, saygı ve diyalog çerçevesinde ele aldığına İslam düşüncesinin zenginliği bir çatışma kaynağı olmaktan çıkar. Aksine farklılıkların bir arada var olabileceği bir zeminde ümmetin birliğine hizmet edebilir. Bu bağlamda ismetin yalnızca bir yanılmazlık sıfatı değil aynı zamanda insanlığın otorite ve rehberlik arayışının İslam'daki bir yansıması olduğu söylenebilir. Bu arayış Kur'an ve Sünnet'in rehberliğinde dengelenerek beşerî liderlerin mutlaklaştırılmasının önüne geçer.

Gelecekteki çalışmalar yanılmazlık öğretilerinin modern Müslüman toplumlardaki pratik yansımalarını saha araştırmalarıyla daha ayrıntılı bir şekilde inceleyebilir. Böylece bu kavramın çağdaş dünyada nasıl bir anlam taşıyabileceği ve İslam ümmetinin birliğine nasıl katkıda bulunabileceği üzerine daha derin bir anlayış geliştirilebilir. Örneğin Şîî toplumlarda imamların masumiyetine duyulan inancın günlük hayat pratiklerine etkisi, Sünni toplumlarda ise peygamberlerin yanılmazlığının ahlaki ve toplumsal normlar üzerindeki rolü karşılaştırmalı bir perspektifle ele alınabilir. Ayrıca dijital çağın sunduğu iletişim olanakları bu doktrinin genç nesiller tarafından nasıl algılandığını ve yeniden yorumlandığını araştırabilmek adına benzersiz bir fırsat sunar. İslam dünyasının karşı karşıya olduğu modern meydan okumalar –sekülerleşme, küreselleşme ve mezhepsel gerilimler– göz önüne alındığında ismet gibi teolojik kavramların geçmişten gelen bir miras olarak değil geleceğe yönelik birleştirici bir vizyonun parçası olarak ele alınması gereklidir. Şîî ve Sünni alimlerin bu meseleyi karşılıklı anlayış ve saygı çerçevesinde tartışması hem dinsel bir vecibe hem de tarihsel bir mesuliyettir. Zira İslam'ın evrensel mesajı farklılıkların zenginlik olarak görüldüğü bir zeminde yeniden hayat bulabilir.

Nihayetinde asırlar boyu şekil değiştirse de bu 'yanılmazlık' arayışı insanın ilahi olanla kurduğu ilişkideki 'belirsizlik endişesini' giderme çabasından başka bir şey değildir belki de. İster karizmatik bir liderin şahsında somutlaşsın isterse ümmetin

kolektif hafızasına yayılsın. Her iki yaklaşım da dinin yorumlanabilir, dolayısıyla ‘hata yapılabilir’ kaotik doğasını disipline etme ve hakikati yeryüzünde sabitleme refleksiyle hareket etmektedir. Ehl-i Sünnet kelimasında şahısların mutlak masumiyeti reddedilirken ümmetin bütününe atfedilen bir müşterek yanılmazlık fikri devreye girer. Ümmetim dalalet üzerinde birleşmez hadis-i şerifi merkeze alınarak icma müessesesi hakikatin tespiti için yanılmaz bir mihenk taşı addedilir. Netice itibarıyla bireyin zafiyet barındıran yapısı içtimai mutabakatın ve mahfuz ümmet inancının şaşmazlığı ile telafi edilerek dinin ana temeli emniyet altına alınır. Bu zaviyeden bakıldığında İslam düşüncesindeki asıl büyük gerilim; yanılmazlığın ontolojik olarak var olup olmadığı değil, hakikatin yeryüzündeki son sözünü söyleme yetkisinin kime, bir ‘seçilmiş’ mi yoksa bir ‘topluluğa’ mı ait olduğu mücadelesidir.



KAYNAKÇA

- Abdülhamid, İ. (1995). “Eş’ari, Ebü’l-Hasan”. *TDV İslam Ansiklopedisi* içinde (Cilt 11, 444-447). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Adler, A. (1930). *The Education of Children*. New York: Greenberg.
- Afifi, E. A. (1963). *et-Taşavvuf: eş-Şevretü’r-rûhiyye fî’l-İslâm*. Kahire: Dâru’l-Maârif.
- Afifi, E. A. (1999). *Muhyiddin İbnü’l-Arabî’de Tasavvuf Felsefesi* (Çev. Mehmet Dağ). Ankara: Kırkambar Yayınları.
- Akhavi, S. (1996). Contending discourses in shi’i law on the doctrine of wilāyat al-faqīh. *Iranian Studies*, 29(3-4).
- Akçay, M. (t.y.). “Bir kelâm problemi olarak nübüvvetin imkânı”. *Dini Araştırmalar Dergisi*.
- Aktepe, O. (2011). “Kelâm ilmi açısından bedâ’ anlayışı”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13(23), 97-116. <https://doi.org/10.17335/suifd.21384>
- Akyüz, V. (2004). *Asrı Saadet’te Siyasi Konuşmalar*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Alberts, H. R. (2006, 18 Eylül). Iranian Leader Urges More Papal Protests. *Forbes*. Erişim tarihi: 5 Ocak 2026, https://www.forbes.com/2006/09/18/iran-pope-protests-face-cx_0918autofacescan08.html
- Altuncu, A. (2022). “Yahudi geleneğinin kutsal metni: sefer tora”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9(1), 29-62. <https://doi.org/10.46353/k7auifd.1097001>
- Altunkaya, M. (2016). Bazı şiî kaynaklarda tasavvufun yeri. *Doğu Esintileri*, (5), 175-194.
- Alûsî. (1985). *Ruhu’l-Meânî*. Beyrut: İhyâü’t-Türâsi’l-Arabî.
- Âmidî, S. (1996). *el-İhkâm fî Usûli’l-Ahkâm*. Beyrut: Dâru’l-Fikr.
- Âmidî, S. (2004). *Ebkâru’l-Efkâr fî Usûli’d-Din* (Thk. A. Muhammed el-Mehdî). Kahire: Dâru’l-Kütüb.
- Amini, S. ve Rahmawati, A. (2025). The effect of price discount, fomo, pay later on impulse buying and cognitive dissonance post-purchase in commerce shopping among the millennial generation. *Edelweiss Applied Science and Technology*, 9(3), 2354–2366. <https://doi.org/10.55214/25768484.v9i3.5799>
- Amulî, A. C. (1368 hş.). *Rehberî Der İslâm*. Kum: Merkez-i Neşr-i Esra.
- Anderson, K. (2002, Ocak). Clear Ideas On The Pope’s Infallible Magisterium. *SSPX Asia*. Erişim tarihi: 25 Aralık 2025,

- https://www.sspxasia.com/Documents/SiSiNoNo/2002_January/Popes_Infallible_Magisterium.htm
- Aronson, E., & Mills, J. (1959). "Group preference and initiation intensity". *Contemporary Behavioral Review*, 60(3), 183–193. <https://doi.org/10.1037/h0047195>
- Arslan, İ. (2014). *Hız. Peygamber ve Sahâbe Örneğinde İslâm'da Eleştiri Kültürü*. İstanbul: Okur-Akademî Yayınları.
- Arslan, İ. (2019). "Gadîr-i hum hadisesinin değerlendirilmesi". *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi*, 12(2), 610-651. <https://doi.org/10.18403/emakalat.578972>
- Aslan, N. ve Aydın, M. Ş. (2021). "Zâhir ve bâtin bağlamında tevîlin sınırları/fıkıh tasavvuf ilişkisi -taharet Örneği-". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, 21(1), 380-406. <http://dx.doi.org/10.33420/marife.917030>
- Artiga González, T., Capozza, F. ve Granic, G. D. (2024). Cognitive Dissonance, political participation, and changes in policy preferences. *Journal of Economic Psychology*, 105, 102774. doi:10.1016/j.joep.2024.102774.
- Aşık Çelebi. (t.y.). *Tercüme-i Ravzatü 'ş-Şühedâ*. İstanbul: Çamlıca Basım Yayın. ISBN: 978-9944-237-87-1.
- Average Annual Wages. (2025). OECD. Erişim tarihi: 15 Aralık 2025, <https://www.oecd.org/en/data/indicators/average-annual-wages.html>
- Ausubel, N. (1964). *The Book of Jewish Knowledge*. New York: Crown Publishers.
- Aydın, M. (2016, 14 Şubat). Dinsel Şiddetin Meşrulaştırıcı Unsuru Olarak Hakikat Tekelciliği. *Star Açık Görüş*. Erişim tarihi: 23 Aralık 2025, <https://www.star.com.tr/acik-gorus/dinsel-siddetin-mesrulastirici-unsuru-olarak-hakikat-tekelciligi-haber-1089241>
- Aydın, M. (2023). *İnsanın Kaderi: Teo-antropolojik Bir Yaklaşım*. Ankara: İlahiyat Yayınları.
- Ayhan, B. (2008). *Kur'ân-ı Kerîm'e Göre Peygamberlerin İsmeti*. Yüksek lisans tezi, İstanbul.
- Azami, M. ve Yıldırım, E. (1996). "Sahabenin tamamı güvenilir insanlardır". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1, 315-332.
- Bağcı, H. M. (2004). *Hadis Rivayetinde Sahâbenin Kavrama ve Nakletme Sorunu*. Ankara: İlahiyat Yayıncılık.
- Bağdâdî, A. (1981). *Usûlü'd-Dîn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Bahrânî, A. ve Ebtahî, M. B. (1415 hş.). *Avalimu'l-ulûm ve'l-maarif ve'l-ahvâl*. Kum: Müessese-i İntişârât-ı İslâmî.

- Baker, T. (2018). Attitude change and dissonance reduction. *Journal of Applied Social Psychology*, 45(2), 120–135.
- Baradaran-Robison, S., Scharffs, B. G. ve Sewell, E. A. (2005). Religious monopolies and the commodification of religion. *Pepperdine Law Review*, 32(4), 885-943.
- Bâgherî, H. (2016). ‘Asmat-e payambarân va imâmân dar tafsîr-e qur’ân. *Majalle-ye Elâhiyât va Ma’âref-e Eslâmî*, 12-28.
- Bâkîllânî, E. B. (t.y.). *Kitâbu’t-Temhîd* (Nşr. İ. Ahmed Haydar). Beyrut: Müessetü’l-Kutubi’s-Sekâfiyye.
- Balcıoğlu, T. H. (1940). *Mezhep Cereyanları: Alevîler’in Mühim Fa’aliyete Geçmeleri Ve Türkistan’a Alevî Dâîlerinin Yayılmaları*. İstanbul: Hilmi Ziyâ Neşriyatı.
- Bates, S. (2006, 18 Eylül). Archbishop Backs Vatican Apology. *The Guardian*. Erişim tarihi: 22 Aralık 2025, <https://www.theguardian.com/world/2006/sep/18/catholicism.religion>
- Benedict, XVI. (2006, 12 Eylül). Lecture Of The Holy Father: Faith, Reason And The University Memories And Reflections. *Libreria Editrice Vaticana*. Erişim tarihi: 4 Ocak 2026, https://www.vatican.va/content/benedictxvi/en/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.html
- Bennett, S. (2006, 16 Eylül). Five Churches Bombed And Attacked. *Associated Press*. Erişim tarihi: 24 Aralık 2025, <https://www.nbcnews.com/id/wbna14860002>
- Beyzâvî, K. (1991). *Tavâliu’l-Envâr* (Nşr. Abbas Süleyman). Beyrut: Dârü’l-Cîl.
- Bezzâr. (2009). *El Bahrüz Zehhar Müsnedül Bezzar* (Nşr. Mahfuzurrahman Zeynullah). Beyrut: Darü’l Kütübi’l İlmiyye
- Bhatta, A. (2015). *Tattvārthavārtika: Commentary on the Nature of Omniscience*. (M. Tobias ve N. Kumar, Çev.). Cambridge: Harvard Oriental Series.
- Bolat, A. (2001). “Muhasibi’nin bilgi kaynaklarına bakışı”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (12-13), 369-378.
- Boyarin, D. (1994). *A radical Jew: Paul and the politics of identity*. Berkeley: University of California Press.
- Bozan, M. (2009). *İmâmiyye’nin İmâmet Nazariyyesinin Teşekkül Süreci*. İstanbul: İsam Yayınları.
- Brehm, J. W. (2007). “Perspectives on dissonance theory: A historical overview”. *Personality and Social Psychology Compass*, 2(1), 386–396. <https://doi.org/10.1111/j.1751-9004.2007.00035.x>

- Bulut, M. (1982). *Ehl-i Sünnet ve Şia'da İsmet İnancı* (Doktora Tezi). Erzurum: Atatürk Üniversitesi.
- Burke, G. (2006, 16 Eylül). Christian Leader Joins Muslims In Denouncing Pope's Remarks. *Fox News*. Erişim tarihi: 23 Aralık 2025, <https://www.foxnews.com/story/christian-leader-joins-muslims-in-denouncing-popes-remarks>
- Bursevî, İ. H. (1985). *Rûhu'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî.
- Câhiz. (t.y.). *el-Beyân ve 't-Tebyîn*. Kahire: Mektebetü'l-Hancî.
- Calder, N. (1982). "Accommodation And revolution in imami shi'i jurisprudence: khumayni and the classical tradition". *Middle Eastern Studies*, 18(1).
- Catechism of the Catholic Church (CCC). (2000). 2nd ed. Washington, DC: United States Catholic Conference.
- Chen, L. (2025). The Impact of internet addiction on digital distraction: A cognitive dissonance perspective. *Information Systems Management*, 1–19. <http://dx.doi.org/10.1080/10580530.2025.2479727>
- Collins, B. (2006, 16 Eylül). Declaration Of The Most Eminent Cardinal Tarcisio Bertone, Secretary Of State. *Vatican Publishing House*. Erişim tarihi: 26 Aralık 2025, https://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/card-bertone/2006/documents/rc_seg-st_20060916_dichiarazione_en.html
- Collins, S. (2015). *The Psychology of Belief: How Our Minds Justify Our Actions*. New York: Routledge.
- Cramb, A. (2006, 16 Eylül). Iraq Calls For Calm After Pope's Remarks. *The Scotsman*. Erişim tarihi: 14 Ocak 2026, <https://www.scotsman.com/news/world/iraq-calls-for-calm-after-popes-remarks-2467219>
- Cürcânî, S. Ş. (1987). *et-Ta'rîfât* (Thk. Abdurrahman Ümeyra). Beyrut: Âlemü'l-Kütüb.
- Cürcânî, S. Ş. (1998). *Şerhu'l-Mevâkıf* (Tas. Mahmut Ömer Dimyati). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Cüveynî, İ. (1950). *Kitâbü'l-İrşâd* (Thk. M. Yusuf Musa- Abdulmun'im Abdulhamid). Kahire: Matbaatü's-Saade.
- Cüveynî, İ. (1399). *el-Burhân fî uşûli'l-fıkḥ* (Nşr. Abdülazîm ed-Dîb). Devha: Dâru'l-Vefâ.
- Çağrıçı, M. (1988). "Adalet". *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (Cilt 1, 341-343). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

- Çatak, Â. (2014). İlk dönem tasavvuf kaynakları. *Uluslararası İslami İlimlerin Teşekkülü Sempozyumu Bildiriler Kitabı* 43-52. Bişkek: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları.
- Çetin, M. (2013). *Mâturîdîliğin Siyaset (Hilâfet/İmâmet) Anlayışı*. Doktora tezi, Atatürk Üniversitesi, Erzurum.
- Çift, S., “Tasavvufta Velâyet Kavramı”, *Bursa’da Düünden Bugüne Tasavvuf Kültürü*, Bursa: Bursa Kültür Sanat ve Turizm Vakfı Yayınları, 2003.
- Çınar, B. (2022). “Mu’tezile’de peygamberin masumiyeti teorisi”. *BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9(1), 140-155. <https://doi.org/10.33460/beuifd.1093730>
- Dainian, Z. (2017). *Key Concepts in Chinese Philosophy: Tianming, Dao and the Problem of Cosmic Infallibility*. (E. Ryden, Çev.). New Haven: Yale University Press.
- Dasgupta, S. (1975). *A History of Indian Philosophy*. Delhi: Motilal Banarsidas.
- Dareini, A. A. (2006, 18 Eylül). Iranian Leader Urges More Papal Protests. *Yahoo! News*. Erişim tarihi: 14 Mart 2026, https://web.archive.org/web/20060918/http://news.yahoo.com/s/ap/20060918/ap_on_re_mi_ea/iran_pope
- Dashefsky, A., Della Pergola, S. ve Sheskin, I. (Eds.). (2018). *World Jewish Population*. Berman Jewish DataBank.
- Datoo, M. H. (t.y.). *Mukhtar: How He Avenged The Kerbala Perpetrators*.
- Demir, A. H. (2011). “Peygamberlerin ismeti ve zelle kavramı üzerine bir değerlendirme”. *Usul İslam Araştırmaları Dergisi*, 16, 102.
- Dögen. (1999). *Shushōgi*. Mount Shasta, CA: Shasta Abbey Press.
- Dokgöz, D. (2022). “Fıkıh-tasavvuf ilişkisi üzerine günümüzde yapılan akademik çalışmalara genel bir bakış”. *International Social Sciences Studies Journal*, 8(95), 576-584. <http://dx.doi.org/10.26449/sss.3857>
- Donaldson, D. M. (1933). *The Shi’ite religion: A history of Islam in Persia and Irak*. London: Luzac & Company.
- Döner, N. (2013). *Celâleddîn es-Süyûtî’nin “Mu’taraku’l-akrân fî İ’câzil-kur’ân” adlı eserinin değerlendirilmesi*. Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2(4), 131-150
- Duelfer, C. A. (2011). Chronic misperception and international conflict: The u.s.-iraq experience. *International Security*, 36(1), 7-44. http://dx.doi.org/10.1162/ISEC_a_00045
- Dulles, A. (1990). “Newman on infallibility”. *Theological Studies*, 51(3), 434-449.
- Dundas, P. (2020). *The Jains: Kevala-Jñāna and the Problem of Infallibility in Indian Thought*. London: Routledge

- Duri, A. (t.y.). *İlk Dönem İslâm Tarihi* (Çev. Hayrettin Yücesoy). İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Dâye, E. B. A. M. Ş. N. (t.y.). *Bahru'l-Hakâik*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi.
- Ebû Dâvûd, S. E. (1992). *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları
- Ebü'l-Bekâ. (t.y.). *el-Külliyât*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- Elbani, M. N. (1995). *Silsiletü'l-eḥâdîsi 'ş-şahîha*. Riyad: Mektebetü'l-Ma'ârif.
- Enayat, H. (1983). "Iran: Khumayni's Concept of the 'Guardianship of the Jurisconsult'". *Islam in the Political Process* içinde. Cambridge: Cambridge University Press.
- En-Nedvî, A. B. (1974). *Tasavvuf ve Hayat* (Çev. Mustafa Ateş). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- En-Neşşâr, A. S. (1977). *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fî'l-İslâm*. Kahire: Dâru'l-Maârif.
- Ent, M. R. ve Gerend, M. A. (2016). "Cognitive Conflict and Attitudes Toward Discomforting Medical Screenings". *Journal of Health Psychology*, 21(9), 2075–2084. <https://doi.org/10.1177/1359105315570986>
- Erdem, S. (2006, 16 Eylül). Turkish PM Urges Pope to Apologise For İslam Remarks. *Turkishpress.com*. Erişim tarihi: 18 Aralık 2025, <http://www.turkishpress.com/news.asp?id=142602>
- Eş'arî, E. H. (1953). *Risâle fî istihsâni'l-havd fî ilmi'l-keîâm*. Theology of al-Ash'arî içinde. Beyrut: Imprimerie Catholique.
- Eş'arî, E. H. (1980). *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Müsallîn* (Nşr. Helmut Ritter). Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.
- Fârâbî, E. N. (1986). *Risale Fî'l-Akl*. (M. Bouyges, Nşr.). Beyrut: Dar El-Machreq.
- Farahmand, M. ve Mousavi, S. A. (2022). "Tadvin-e Barname-ye Amuzeshi-ye Takhassosi-ye Akhlaq-e Eslami". *Kashan*, 15(1), 5-6.
- Fasîhî, Z. ve Âlamî, S. M. (2024). "Bedâ dar Andîshe-ye Shî'a-ye Emâmîye". *Yâftehâ-ye Feqhî va Ma'ârefî*, 3(6), 25-46.
- Fatîş, E. (2012). Şia'nın imametle şekillenen inanç esasları. *Bilimname*, 23(2), 85-103.
- Fayda, M. (1975). "Hz. Muhammed'in Necranlı hristiyanlarla görüşmesi ve mübâhele". *AÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2), 143-149.
- Festinger, L. (1962). "Cognitive Dissonance". *Scientific American*, 207(4), 93–106.
- Festinger, L., Gerard, H. B., Hymovitch, B., Kelley, H. H., & Raven, B. H. (1952). "Influence of extreme members on group dynamics". *Human Relations*, 5(4), 328–348. <https://doi.org/10.1177/001872675200500402>

- Festinger, L. ve Carlsmith, J. M. (1959). “Compliance and cognitive outcomes”. *Journal of Applied Behavioral Psychology*, 59(2), 212–222.
<https://doi.org/10.1037/h0041593>
- Feyyûmî, A. (1405 h.). *El-Misbâhu'l-Münîr*. Kum: Müessesetü Dâri'l-Hicre.
- Fisher, I. (2006, 17 Eylül). Gunmen Slay Italian Nun. *AFP*. Erişim tarihi: 10 Aralık 2025, <https://www.nbcnews.com/id/wbna14872727>
- Fisher, I. (2006, 18 Eylül). *Many Muslims Say Pope's Apology Is Inadequate*. The New York Times. Erişim tarihi: 20 Aralık 2025, <https://www.nytimes.com/2006/09/18/world/europe/18cnd-pope.html>
- Fisher, I. (2006, 16 Eylül). Pope Apologizes For Uproar Over His Remarks. *The New York Times*. Erişim tarihi: 12 Aralık 2025, <https://www.nytimes.com/2006/09/16/world/europe/16pope.html>
- Fisher, I. (2006, 14 Eylül). Turkish Cleric Attacks Pope's Islam Remarks. *International Herald Tribune*. Erişim tarihi: 10 Aralık 2025, <https://www.nytimes.com/2006/09/14/world/europe/14iht-pope.2813531.html>
- Fletcher, M. (2006, 18 Eylül). Al-Qaeda Threatens Jihad Over Pope's Remarks. *The Times*. Erişim tarihi: 22 Aralık 2025, <https://www.thetimes.co.uk/article/al-qaeda-threatens-jihad-over-popes-remarks-642645>
- Foster, D. (2006, 17 Eylül). Guardian Council Condemns Pope's Anti-Islam Statement. Islamic Republic News Agency. Erişim tarihi: 18 Kasım 2025, <https://en.irna.ir/news/8537603/Guardian-Council-condemns-Pope-s-anti-Islam-statement>
- Gaffârî, N. (1431 h.). *Usûl-i Mezhebi 'ş-Şîati'l-İmâmiyeti'l-İsnâ Aşeriyyeti Ard ve Nakd*. Suudi Arabistan: Dâru'r-Rızâ.
- Gazzâlî, E. H. M. (2018). *el-Münkız mine'd-dalâl* (Trc. Osman Arpaçukuru). İstanbul: Beyan Yayınları.
- Gogan, B. (1982). *The Common Corps of Christendom*. Leiden: Brill.
- Goldziher, I. (1993). “Beda”. *İslam Ansiklopedisi* (Cilt 2, 430-435). İstanbul: MEB.
- Gölpınarlı, A. (1967). *Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şîilik*. İstanbul: Der Yayınları.
- Güngör, A. İ. (2009). “Papa'nın yanılmazlığı konusundaki tartışmalar ve katoliklerin yaklaşımları”. *Dinî Araştırmalar*, 12, 7–26.
- Hakyemez, C. (2006). “Bedâ düşüncesi ve Şîî imamet tartışmalarındaki yeri”. *HÜİFD*, 5(10), 29-49.
- Hakyemez, C. (2007). “İmâmiyye şîasında ismet inancı: ilk tezahürleri, teşekkülü ve itikadîleşmesi”. *Marife*, 7(1).

- Harmon, E. ve Mills, J. (2002). Foundations And Current Perspectives On Cognitive Dissonance Theory. *Contemporary Approaches To Cognitive Dissonance*. American Psychological Association.
- Harmon, E. ve Mills, J. (2019). “An Introduction to Cognitive Dissonance Theory...”. *Cognitive Dissonance: Reexamining a Pivotal Theory* içinde. Washington, DC: American Psychological Association.
- Harmon, E. vd. (2024). “Does effort increase or decrease reward valuation? considerations from cognitive dissonance theory”. *Psychophysiology*, 61(6), e14536. doi:10.1111/psyp.14536
- Harrison, L. (2006, 18 Eylül). Brussels Defends Pope’s Freedom Of Expression. *EUObserver*. Erişim tarihi: 24 Aralık 2025, <https://euobserver.com/news/22432>
- Hart, W. vd. (2009). “Feeling confirmed versus being accurate: a meta-analytic review of selective exposure to information”. *Psychological Bulletin*, 135(4), 555–588. <https://doi.org/10.1037/a0015701>
- Hasenî, H. M. (1968). *Dirasat fi ’l-Kâfi li ’l-Kuleyni ve ’s-Sahih li ’l-Buhari*. Beyrut: Dârü’l-Kütübü’l-Arabiyye.
- Hawting, G. R. (1989). *The History of Al-Tabari* (Vol. XX). Albany: State University of New York Press.
- Hayyât, E. H. (1993). *el-İntisâr ve ’r-Red ’alâ İbnü’r-Râvendî*. Beyrut: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye.
- Hemadânî, A. S. (1974). *İslâm ’da İmam Ca’fer Sâdık Mezhebi ve İmam Ca’fer Buyrukları* (Çev. Y. Kenan). İstanbul: Çeltüt Matbaacılık.
- Hernandez, R. ve Liu, J. (2018). “Online attitudes: dissonance reduction and resistance strategies”. *Journal of Contemporary Psychology*, 12(3).
- Heysemî, N. A. B. (t.y.). *Mecmau ’z-Zevaid ve Menbeu’l-Fevaid*. Beyrut: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye.
- Hidary, R. (2015). “One may come to repair musical instruments: rabbinic authority and the history of the shevut laws”. *Jewish Studies, an Internet Journal*, 13.
- Higgins, A. G. (2006, 17 Eylül). Le Ministre Suisse De L’intérieur Défend Benoît XVI. *Associated Press*. Erişim tarihi: 22 Aralık 2025, <https://www.cath.ch/newsf/le-ministre-suisse-de-linterieur-defend-benoit-xvi/>
- Hillî, A. (1982). *el-Elfeyn fi İmâmeti Emîri’l-Mü’minîn Ali b. Ebî Tâlib*. Beyrut: Müessesetü’l-A’lemî.
- Hogg, M. A. (Ed.). (2003). *Social Psychology*. London: Sage Publications.

- Hosseinzādeh, M. (2015). “*Imāmat va ‘asmat: barrāsī-ye naqsh-e ‘aql dar defā’ az shī’a*”. *Pazhūheshhā-ye Eslāmī*, 27-43.
- Humeynî, R. (1993). The ḥadīth al-thaqalayn: A study of its tawātur. *Al-Tawhid*, 10(4), 78-95.
- Hüseyin Ali Nasserzade. (1997). *Ustuvarnāme*. Tahran.
- Hüseyinî, E. F. (1370). *Miftāhu’l-Bâb*. Meşhed: Matbaatü’l-İrfân
- Huvayzî, A. (t.y.). *Tefsîr-i Nûru’s-Sakaleyn*. Kum: Matba’a el-İlmiyye.
- İbn Hadîd, E. H. (1404). *Şerhü Nehci’l-Belağa*. Kum: Mektebetü Âyetillâh el-Mar’aşî.
- İbn Fûrek. (1987). *Mücerredü Makâlâtî’ş-Şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş’arî* (Nşr. Daniel Gımarek). Beyrut: Dâru’l-Meşrik.
- İbn Hacer, E. A. (t.y.). *Metelib ul Aliye: En Eski 8 Hadis Müsnedi* (Çev. A. Yerinde). İstanbul: Ocak Yayıncılık.
- İbn Hacer E. H. (t.y.). *es-Savâiku’l-Muhrika*. Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye.
- İbn Hazm. (1986). *el-Fasl*. Beyrut: Dâru’l-Ciyl.
- İbn Kesir. (2017). *Büyük İslam Tarihi; el-Bidâye ve’n-Nihâye*. İstanbul: Kahraman Yayınları.
- İbn Kuteybe, M. A. (1967). *El-İmame Ve’s-Siyase*. Kahire: Matbaatu’l-Halebî.
- İbn Manzûr, E. F. (1955). *Lisânu’l-Arab*. Kahire: Daru’l-Ma’arif.
- İbn Sînâ. (2005). *Kitâbü’ş-Şifâ: Metafizik* (Çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker). İstanbul: Literal Yayınları.
- İbn Teymiye. (1991). *Mecmû’u’l-Fetâvâ*. Riyad: Dâru Âlemi’l-Kütüb
- İbnü’l-Cevzî. (2000). *Şeytan’ın Hileleri- Telbîs-u İblîs* (Çev. M. Ali Kayabağlar). İstanbul: Kahraman Yayınları.
- İbnü’l-Murtazâ. (1985). *el-Kalâid fî Taşhîhi’l-‘Aķā’id*. Beyrut: Dâru’l-Meşrik.
- İkbal, M. (1984). *İslamda Dini Düşüncenin Yeniden Doğumu* (Çev. N. Ahmet Asrar). İstanbul: Bir Yayıncılık.
- İlhan, A. (1992). “Beda”. *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 5, 290-291). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Irenaeus. *Adv. haeres*. III.3. PG 7, 849.
- İsfehânî, E. N. (1996). *Hilyetü’l-evliyâ ve tabakâtü’l-eşfiyâ*. Kahire: Mektebetü Hancî.
- İsferâyinî, E. M. (1983). *et-Tabsîr fî’l-Dîn*. Beyrut: Âlemü’l-Kütüb.
- İzutsu, T. (1991). *Kur’an’da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar* (Trc. Selâhattin Ayaz). İstanbul: Pınar Yayınları.
- Jensen, L. M. (2013). *Manufacturing Confucianism: The Mandate of Heaven and the Politics of Sagely Infallibility*. Durham: Duke University Press.

- Kadı, A. (2001). *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*. (A. b. E. Hâşim, Nşr.). Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Kadı, A. (2010). *El-Muğnî Fî Ebvâbi't-Tevhîdi Ve'l-Adl*. (H. M. Nebhâ, Thk.). Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- Kadı, A. (t.y.). *Tesbîtu Delâili'n-Nübüvve*. (M. Ş. Eroğlu ve Ö. Aydın, Nşr.). İstanbul.
- Kara, H. (2007). “Zelle'nin hükmü: peygamberlerin günahsızlığı tartışması”. *İslami İlimler Dergisi*, 5, 136.
- Karadaş, C. (1999). “İbnü'l-Arabî: İtikadî Görüşleri”. *DİA* (Cilt 20, 518-520). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Karahan, H. D. (2020). “Hint kökenli dinlerde vahiy anlayışı”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 13(72), 952-959. <https://doi.org/10.17719/jisr.2020.3637>.
- Karim, F. (2006, 17 Eylül). Pakistan's Parliament Condemns Pope. *Fox News Channel*. Erişim tarihi: 15 Aralık 2025, <https://www.foxnews.com/story/pakistans-parliament-condemns-pope-benedict-xvi>
- Kasım, A. A. (1999). *El-mezâhibu's-sûfiyye ve medârisuhâ*. Kahire: Matbaat al-Madani.
- Kâşânî, M. R. (2001). “Mushkile-yi Râbita-yi 'Aql va Naql dar Kelâm-i Şi'î”. *Fasname-i İrfân-ı İran*. Tahran.
- Kâşifülgâtâ, M. H. (1415). *Aslu's-Şîa Ve Usûlühâ*. Kum: Müessesetü'l-İmâm Ali.
- Kâzemî, A. (2015). İmâmat va 'asmat dar andîshe-ye shî'a-ye emâmîye. *Majalle-ye Motâle'ât-e Eslâmî*, 15-30.
- Kâzemzâdeh, N. (2019). 'Asmat-e payambarân va shubuhât-e mu'âser. *Majalle-ye Ma'refat-e Eslâmî*, 25-40.
- Kennedy, H. (2001). *The Armies of the Caliphs: Military and Society in the Early Islamic State*. London: Routledge.
- Kim, S., & Alvarez, R. (2020). “Decision-making and emotional dissonance in virtual teams”. *Journal of Applied Social Psychology*, 15(3).
- Kirman, M. A. (2019). “Hakikat tekellülüğü ve dinî partikülarizm”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19(2). <https://doi.org/10.30627/cuilah.638082>
- Kirman, M. A. ve Sarı, H. (2019). “Post-Seküler Toplumda Anlam Arayışını ve Tasavvufu Yol Metaforu Üzerinden Okumak”. *Sekülerleşme Tartışmaları* içinde. Ankara: Kadim Yay.
- Klaus, S. (2006, 16 Eylül). Türkischer Kritiker Hatte Rede Nicht Gelesen. *Der Spiegel*. Erişim tarihi: 5 Ocak 2025, <https://www.spiegel.de/politik/ausland/papst-aeusserungen-tuerkischer-kritiker-hatte-rede-nicht-gelesen-a-437434.html>

- Klaus, S. (2006, 16 Eylül). Vatikan Verschärft Sicherheitsvorkehrungen. *Der Spiegel*. Erişim tarihi: 5 Ocak 2026, <https://www.spiegel.de/panorama/papst-aeusserungen-vatikan-verschaerft-sicherheitsvorkehrungen-a-437397.html>
- Kocadağ, Y. (2022). “Tarihsel Açıdan Kербela”. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları.
- Kolb, R. (2005). *Bound Choice, Election, and the Wittenberg Theological Method*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Kubat, M. (2018). “İbn arabî’nin vahdet-i vücûd nazariyyesi’ne ibn teymiye’nin yönelttiği Eleştiriler”. *Uluslararası İbnü’l-Arabi Sempozyumu Bildirileri* içinde (497-519). Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınları.
- Kuşeyrî. (2001). *er-Risâletü’l-Ğuşeyriyye*. Beyrut: Daru’l-Kütübi’İlmiyye.
- Küleynî, E. C. M. (1388). *el-Uşûl mine’l-Kâfi*. Tahran: Dâru’l-Kütübi’l-İslâmiyye.
- Lease, G. (1971). *Witness to the Faith: Cardinal Newman on the Teaching Authority of the Church*. Pittsburgh: Duquesne University.
- Lefkovits, E. (2006, 17 Eylül). Amar Unhappy With Pope’s Words On Islam. *The Jerusalem Post*. Erişim tarihi: 23 Aralık 2025, <https://www.jpost.com/Israel/Amar-unhappy-with-Popes-words-on-Islam>
- Leo, B. (1846). *Sermones*. (J. P. Migne, Ed.). Patrologia Latina (Cilt 54). Paris: Migne Yayınevi.
- Lerinli, V. (1846). *Commonitorium*. (J. P. Migne, Ed.). Patrologia Latina (Cilt 50). Paris: Migne Yayınevi.
- Levi, Y. (2004). *The Science in Torah*. Feldheim Publishers.
- Liu, Y., & Fernandez, P. (2016). “Rationalization and group conformity online”. *International Journal of Social Behavior*, 9(1).
- Lorch, M. D. P. (1985). *A Defense of Life: Lorenzo Valla’s Theory of Pleasure*. Munich: W. Fink.
- Luther, M. (1957). *De servo arbitrio (Bondage of the Will)* (Çev. E. Gordon Rupp). Philadelphia: Westminster.
- Mâcid, A. (1982). *Et-Târîhu’s-Siyâsi Li’d-devleti’l-‘Arabiyye: ‘Aşrû’l-Hulefâ’i’l-Ümeviyyîn*. Kahire: Mektebetü’l-Anglo el-Mısriyye.
- Mack, P. (1993). *Renaissance Argument: Valla and Agricola in the Traditions of Rhetoric and Dialectic*. New York: E. J. Brill.
- Magniiyye, M. C. (1990). *Et-Tefsîru’l-Kâşif* (Cilt I). Beyrut: Dâru’l-İlm li’l-Melâyîn.
- Maier, G. (1998). *Biblische Hermeneutik* (16. Baskı). R. Brockhaus.
- Mamekânî, A. (1349). *Tenkihu’l-Makal fî Ahvali’r-Ricâl*. Necef: Matbaat al-Adab.

- Manis, E. (2023, 16 Haziran). Study Links Inferiority And Superiority Complexes To Specific Personality Traits. *Psypost*. Erişim tarihi: 25 Aralık 2025, <https://www.psypost.org/study-links-inferiority-and-superiority-complexes-to-specific-personality-traits/>
- Mares, M. L. ve Cantor, J. (1992). "Older viewers and tv content: mood, empathy, and social influence". *Communication and Media Studies*, 20(2), 475–485. <https://doi.org/10.1177/009365092019004004>
- Matsunaga, Y. (2009). "Revisiting Ayatollah Khomeini's Doctrine of Wilayat al-Faqīh (Velayat-e Faqīh)". *Orient*, XLIV.
- Mâtürîdî. (t.y.). *Kitâbü'l-Tevhîd*.
- Meclisî, M. B. (1983). *Bihâr el-Envâr*. Beyrut: İhya et-Türâs el-Arabî Yayınları.
- Merkit, N. (2021). "Karl Popper ve yanlışlanabilirlik ilkesi". *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi*, 11(1), 129-143. <https://doi.org/10.20493/birtop.893129>
- Mîlânî, A. H. (1995). *Nefehâtü'l-Ezhâr fî Hulâşati 'Abakâti'l-Envâr: Hadîşü's-Şekaleyn*. Beyrut: Dâru'l-Müverrihi'l-Arabî.
- Miller, A., & Jenkins, K. (2019). *Cognitive Processes and Human Behavior*. London: Penguin.
- Miller, J. (2006, 16 Eylül). Christian Killed In Iraq In Response To Pope's Speech. *Assyrian International News Agency*. Erişim tarihi: 22 Aralık 2025, <http://www.aina.org/news/20060916125439.htm>
- Miller, J. (2006, 17 Eylül). Second Assyrian Christian Killed In Retaliation For Pope's Remarks. *Assyrian International News Agency*. Erişim tarihi: 20 Aralık 2025, <http://www.aina.org/news/20060917122137.htm>
- Mills, H. (2019). "Updating the 1957 model of dissonance theory". *Rethinking cognitive dissonance* içinde. Washington, DC: American Psychological Association. <https://doi.org/10.1037/0000135-002>
- Mills, J. (1958). "Shifts in moral attitudes after temptation". *Journal of Personality*, 26(4), 517–531. <https://doi.org/10.1111/j.1467-6494.1958.tb02349.x>
- Misner, P. (1976). *Papacy and Development: Newman and the Primacy of the Pope*. Leiden: Brill.
- Mohammadi, H. (2016). "'Asmat-e ahl-e bayt dar tafsîr-e shî'î". *Pazhûheshnâme-ye Qur'ân va Hadîs*, 33-50.
- Mone'ami, T. N. (2018). *Mafâhîm-e Dalâlatgar Bar 'Asmat Dar Qur'ân-e Karîm*. Tahran.

- Monfasani, J. (1994). *Language and Learning in Renaissance Italy: Selected Articles*. Brookfield, Vt.: Variorum.
- Mosak, H. H. ve Maniacci, M. P. (1999). *A Primer of Adlerian Psychology*. Psychology Press.
- Moulson, G. (2006, 16 Eylül). Merkel Defends Pope Amid Muslim Fury. *ABC News*. Erişim tarihi: 21 Aralık 2025, <https://abcnews.go.com/International/story?id=2452097>
- Motamedian, F. ve Ahmadian, S. (2013). “Felsefe ve dini öğretilerde eleştirel düşüncenin temelleri”. *Hikmet-i Esra Bilimsel Araştırma Dergisi*, 15, 1–2.
- Mualem, M. (2006, 16 Eylül). *Report: Rome Tightens Pope’s Security After Fury Over Islam Remarks*. Haaretz. Erişim tarihi: 28 Aralık 2025, <https://www.haaretz.com/2006-09-16/ty-article/report-rome-tightens-popes-security-after-fury-over-islam-remarks/0000017f-e2e7-d804-ad7f-f3ff8c8b0000>
- Mualem, M. (2006, 17 Eylül). Sephardic Chief Rabbi Criticizes Pope’s Remarks. *Haaretz*. Erişim tarihi: 5 Ocak 2026, <https://www.haaretz.com/2006-09-17/ty-article/sephardic-chief-rabbi-criticizes-popes-remarks/0000017f-db6e-df62-a9ff-dfdfa8df0000>
- Muzaffer, M. R. (1978). *Şia İnançları (Akāidu’l-İmamiyye)* (Çev. Abdülbaki Gölpınarlı). İstanbul: Zaman Yayınları
- Müfid, Ş. (1363). *Tashihu’l-İ’tikād*. Tebriz: Matbaatü’l-Haydarî.
- Müller, G. K. (2016). *Katholische Dogmatik: Für Studium und Praxis der Theologie*. Verlag Herder. <https://doi.org/10.9783451349799>
- Munson, H. (1988). *Islam and Revolution in the Middle East*. New Haven: Yale University Press.
- Mûsâviyân, M. (2006). *Tahlîl ve Barrasî-yi Mas’ale-yi Badâ ez Dîdgâh-ı Dânişmendân-ı İslâmî*. Tahran: Nebâ.
- Myers, D. N. (Ed.). (2018). *The Eternal Dissident: Rabbi Leonard I. Beerman and the Radical Imperative to Think and Act*. University of California Press.
- Najafî, J. (2018). “*Sahāba va mas’ale-ye ‘asmat: tahlîl-e ravāyāt-e tārīkhī*”. *Majalle-ye Motāle’āt-e Tārīkhī*, 14-31.
- Nakamura, K., & Singh, R. (2018). “Music and cognitive dissonance: Experimental insights”. *Journal of Cognitive Psychology Research*, 6(2).
- Nelson, B. (2006, 16 Eylül). European Leaders Back Benedict. *The Jerusalem Post*. Erişim tarihi: 12 Ocak 2026, <https://www.jpost.com/International/European-leaders-back-Benedict>

- Nelson, L. (2007). *An Introductory Dictionary of Theology and Religious Studies*. Liturgical Press.
- Nelson, T. D. (2006). *Understanding prejudice and stereotyping*. Boston, MA: Pearson Allyn & Bacon.
- Nesefî, E. M. (2004). *Tebşiratü'l-Edille fî Usûli'd-Din* (Thk. Hüseyin Atay ve Şaban Ali Düzgün). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Newman, J. H. (1911). *The Via Media of the Anglican Church*. New York: Longmans, Green.
- Newman, J. H. (1985). *An Essay in Aid of a Grammar of Assent* (Der. Ian T. Ker). Oxford: Clarendon.
- Nisâbü'rî, H. (t.y.). *El-Müstedrek Ala Sahihayn* (Nşr. Adil Mürşid). Beyrut: Maruf Yayınevi.
- Nursî, Said. (1996). *Lem'alar*. İstanbul: Sözler Yayınevi.
- Oberman, H. A. (1963). *Werden und Wertung der Reformation*. Tübingen: Mohr.
- Onat, H. (1993). *Emevîler Devri Şîî Hareketleri ve Günümüz Şîîliği*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Owen, R. (2006, 18 Eylül). Nun Shot Dead As Pope Fails To Calm Militant Muslims. *Timesonline*. Erişim tarihi: 12 Aralık 2025, <https://www.thetimes.co.uk/article/nun-shot-dead-as-pope-fails-to-calm-militant-muslims-clrd0q750k7>
- Owen, R. (2006, 19 Eylül). The Pope Is In Danger, Warns Failed Assassin Of John Paul II. *The Times*. Erişim tarihi: 14 Aralık 2025, <https://www.thetimes.co.uk/article/the-pope-is-in-danger-warns-failed-assassin-of-john-paul-ii-5nk5n0g0g8s>
- Owen, R. (2006, 19 Eylül). Turk Workers Urge Pope's Arrest. *CNN*. Erişim tarihi: 24 Aralık 2025, <http://edition.cnn.com/2006/WORLD/europe/09/19/pope.islam>
- Önal, R. (2013). "İslam kelamı'nda nübüvvet'in mahiyeti, kapsamı ve gerekliliği". *İnsan Ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 2(2), 151-178.
- Öngören, R. (2002). "Bir bilgi kaynağı olarak tasavvufta keşfin değeri". *Journal of Istanbul University Faculty of Theology*, (5).
- Öngören, R. (2001). "Klasiklerimiz: et-Ta'arruf". *Tasavvuf: İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*.
- Özdemir, A. (2018). "Fahreddin Râzî'de peygamberlerin ismeti meselesi". *Turkish Studies*, 13(9), 195-212.
- Öztürk, M. (2009). *Tefsirde Ehl-i Sünnet & Şia Polemikleri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.

- Öztürk, Y. N. (2010). *İmâm-ı Â'zam savunması: Şehid bir önder için apolocya*. İstanbul: İnkılâp.
- Pardo, P. (2008, 3 Ocak). *Aznar Se Pregunta Por Qué Los Musulmanes No Se Disculpan Por Haber Ocupado España Ocho Siglos*. El Mundo. Erişim tarihi: 12 Ocak 2026, <https://www.elmundo.es/elmundo/2006/09/22/internacional/1158938743.html>
- Patel, A., & Wong, L. (2017). "Consumer cognitive dissonance: Experimental findings". *Marketing and Behavioral Research*, 10(2).
- Payne, K. B. (2014). *Understanding Deterrence*.
- Pelikan, J. (1984). *The Christian Tradition: Reformation of Church and Dogma* (Cilt 4). Chicago: University of Chicago Press.
- Petre, J. (2013, 15 Mart). Pope Francis' Run-In With Benedict XVI Over The Prophet Mohammed. *The Daily Telegraph*. Erişim tarihi: 18 Kasım 2025, <https://www.telegraph.co.uk/news/religion/the-pope/9931030/Pope-Francis-run-in-with-Benedict-XVI-over-the-Prophet-Mohammed.html>
- Pillai, R. ve Cheng, A. (2021). *Comparative Theology of Authority: From Vedic Absolutism to Daoist Relativity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Prasad, J. (1950). "A Comparative Study of Rumours and Reports in Earthquakes". *British Journal of Psychology*, 41(3-4). <https://doi.org/10.1111/j.2044-8295.1950.tb00271.x>
- Prodi, Religions Must Be Committed to Dialogue. (2006, 16 Eylül). *Agenzia Giornalistica Italia*. Erişim tarihi: 21 Aralık 2025, https://www.agi.it/estero/news/2006-09-16/prodi_religioni_si_impegnino_nel_dialogo-1000000-0/
- Qorbanî, R. (2017). "'Asmat va imâmat dar falsafe-ye shî'î". *Majalle-ye Falsafe-ye Dîn*, 28-44.
- Ragıp el-İsfahânî. (1986). *el-Müfredât fî garibi'l-Kur'an*. İstanbul: Kahraman Yayınları.
- Rahmânî, M. (2018). "Imâmat dar negâh-e shî'a va tahlîl-e dalâ'il-e 'aqlî". *Pazhūheshhâ-ye Falsafe va Kalām*, 35-50.
- Râzî, E. H. (1977). *A'lâmü'n-Nübüvve* (S. Sâvî ve G. R. Âvânî, Nşr.). Tahran: Encümen-i Şâhenşâhî-i Felsefe-i İran.
- Râzî, F. (1986). *İsmetü'l-Enbiyâ*". Kahire: Mektebetü'l-Hancı.
- Râzî, F. (2004). *Kitâbu'l-Erbâin* (A. H. Seka, Thk.). Beyrut: Dâru'l-Ceyl.
- Râzî, F. (1938). *Mefâtihu'l-Gayb*. Mısır: Matbaatü'l-Behiyye.
- Reynolds, P. (2006, 16 Eylül). *In Quotes: Muslim Reaction To Pope*. BBC News. Erişim tarihi: 22 Aralık 2025, <http://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/5350972.stm>

- Rezā'ī, M. (2017). “‘Asmat-e imāmān dar ravāyāt-e shī'a”. *Majalle-ye Olūm-e Dīnī*, 45-62.
- Rizvi, S. M. (2009). *The Infallibility of the Prophets in the Qur'an*. Toronto: Al-Ma'arif Books.
- Reynolds, P. (2006, 15 Eylül). Vatican Braces For Muslim Anger. *BBC News*. Erişim tarihi: 12 Aralık 2025, <http://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/5346480.stm>.
- Rose, G. (1983). “Velayat-e Faqih and the Recovery of Islamic Identity in the Thought of Ayatollah Khomeini”. *Religion and Politics in Iran* içinde. New Haven: Yale University Press.
- Rossi, M., & Zhang, T. (2019). “Social influence and rationalization in group decisions”. *Journal of Contemporary Behavioral Studies*, 12(1).
- Rost, T. (1965). *Der Prädestinationsgedanke bei Luther*. München: Kaiser.
- Saduk, Ş. (1405). *Kemâlû'd-dîn ve temâmü'n-ni'me* (Nşr. Ali Ekber el-Gaffârî). Kum: Müessese-i Neşr-i İslâmî.
- Saduk, Ş. (1413 h.). “Risâletü'l-İ'tikâdât”. *Muşannefât-ı Şeyh Müfîd* içinde. Kum: el-Mu'temerü'l-âlemî.
- Samantabhadra. (2012). *Āptamīmāmsā: The Examination of the Reliable Authority*. (C. Chapple, Ed.). Albany: SUNY Press.
- Scopelliti, I. vd. (2015). “Bias blind spot: structure, measurement, and implications”. *Management Science*, 61(10). <https://doi.org/10.1287/mnsc.2014.2096>
- Sezgin, F. (1967-2015). *Geschichte Des Arabischen Schrifttums (GAS), 1-17*. Cilt. Leiden ve Frankfurt am Main: Brill ve IGAIW Yayınevi.
- Sharma, R. P. (2018). *Epistemological Authority in Śramaṇa Traditions: A Comparative Study of Jainism and Early Buddhism*. New Delhi: Oxford University Press.
- Shīrāzī, M. (2018). “Dalā'il-e 'asmat-e payambarān dar qur'ān”. *Majalle-ye Tafsīr va Hadīs*, 77-92.
- Shukri, N. ve Saraj, S. (2014). *'Asmat-e Anbiyā va A'imma az Gonāh dar Negāh-e 'Allāma Hillī*. Tahran.
- Sinanoğlu, M. (2000). “Kelamcıların ismet anlayışının kur'an açısından değerlendirilmesi”. *Dini Araştırmalar*, 3, 60-75.
- Sofuoğlu, C. (1981). “Şia'nın sahabiler hakkındaki bazı görüşleri”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 24(1-2), 533-538.
- Sullivan, R. (2006, 13 Eylül). Church Has A Role To Guide Other Faiths: Cardinal Bertone. *Catholic World News*. Erişim tarihi: 24 Aralık 2025, <https://www.catholicculture.org/news/features/index.cfm?recnum=46473>

- Sülemi, E. A. (2018). *Tabakātu's-Sûfiyye* (Çev. Abdurrezzak Tek). Bursa: Bursa Akademi Yay.
- Sülün, M. (Ed.). (2016–2020). *Keşşâf Tefsiri* (6 Cilt). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Şâmî, S. A. (2023). *Hayatımıza Yön Veren Nasihatler / Fudayl Bin İyaz*. İstanbul: Polen Yayınları.
- Şa'rânî, A. (2019). *El-Yevâkîf Ve'l-Cevâhir Fî Beyâni Akâidi'l-Ekâbir*. (M. A. Şâhin, Thk.). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Şehristânî. (1968). *Nihayetü'l-İkdam fî İlmi'l-Kelâm*. Beyrut: Dâru's-Sadr.
- Şehristânî. (1990). *El-Milel ve'n-Nihal* (Thk. Abdülemir Alî Mehna ve Alî Hasan Faur). Beyrut: Dâr İhyâ' al-Turâs al-'Arabî.
- Şen, A. (2024). *Bir Din Kurgulamak: Sasanilerden Safavilere Kadar Şia'nın Tarihi*. İstanbul: TİN Yayınları.
- Tabende, S. H. (1426 hş.). *Nabiğa-i İlm u İrfan der Karni Çahardehum*. Tahran: İntişârât-ı Hakikat.
- Taberi, M. B. C. (2024). *Camiul Beyan An Tevili Ayıl Kuran* (4 Cilt Takım, Çev. M. Ersöz vd.). İstanbul: Beka Yayınları.
- Taberî, E. C. (1967). *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk* (Nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim). Beyrut: Dâru't-Türâs
- Teftazânî, S. (1987). *Şerhu'l-Akâid* (Thk. Ahmed Hicazi es-Seka). Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye.
- Teftâzânî, S. (2024) *Makâsıdu'l-Kelâm fî 'Akâidi'l-İslâm: Kelâm İlminin Maksatları*. Hazırlayan ve Çevirenler İrfan Eyibil ve Ahmet Kaylı. 2. Basım. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Thompson, S. (2006, 16 Eylül). Christian Leader Joins Muslims in Denouncing Pope's Remarks. *Fox News*. Erişim tarihi: 23 Aralık 2025, <https://www.foxnews.com/story/christian-leader-joins-muslims-in-denouncing-popes-remarks>
- Tirmizî, H. (1992). *es-Sünen (el-Câmiu's-sahîh)*. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Tirmizî, H. (1985). *Hatmü'l-Evliyâ* (Nşr. Osman İsmail Yahya). Beyrut.
- Tosun, N. (2014). "Zünnûn El-Mısırî". *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (Cilt 44, 455-458).
- Traynor, I. (2006, 18 Eylül). Muslim World Divided Over Pope's Apology. *The Guardian*. Erişim tarihi: 27 Aralık 2025, <https://www.theguardian.com/world/2006/sep/18/catholicism.religion1>

- Trinkaus, C. (1970). *In Our Image and Likeness: Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*. Chicago: College of Chicago Press.
- Trinkaus, C. (1996). “Lorenzo Valla on the Problem of Speaking About the Trinity”. *Journal of the History of Ideas*, 57.
- Tu, W. (2011). *Centrality and Commonality: An Essay on Confucian Religiousness and Ritual Infallibility*. Albany: SUNY Press.
- Türkiye İstatistik Kurumu. (2023). İstatistiklerle Türkiye 2023. *TÜİK*. Erişim tarihi: 20 Aralık 2025, <https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=45657>
- Tûsî, E. C. (1362). *Kitâbu temhîdi 'l-usûl*. Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh-ı Tahran.
- Tûsî, E. C. (1979). *el-İktisâd fî mâ yeteallaku bi 'l-i 'tikâd*. Necef: Matbaatü'l-Âdâb
- Türçan, G. (2003). “Peygamberlerin İsmeti Meselesi”. *S.D.Ü.İ.F.D.*, (11), 105-120.
- Ulu, S. (2021). “Mehmet Nur Akdoğan: Tarihsel ve aktüel boyutlarıyla Gadîr-i Hum”. *Turkish Journal Of Shiite Studies*, 3(1), 134-142.
- Uludağ, S. (2022). “Keşf”. *TDV İslam Ansiklopedisi* (Cilt 25). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Uludağ, S. (2006). “Müşâhede”. *TDV İslam Ansiklopedisi* (Cilt 32). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Urkel, E. (1993). “The nature and limitations of rabbinic authority”. *Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought*, 27(4).
- Ünverdi, V. (2015). “Mu'tezile'de peygamberlerin ismeti”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 15(1), 71-111.
- Vaezi, A. (2004). *Shia Political Thought* (“What is Wilayat al-Faqih...” bölümü).
- Vidyananda. (2009). *Satya-Śāsana-Parīkṣā: Defense of the Living Authority Against Scriptural Dogmatism*. (J. Long, Çev.). Delhi: Motilal Banarsidass.
- Washington, D. (2006, 16 Eylül). Egyptian Muslims Stage Demonstration Against Pope Remarks. *People's Daily*. Erişim tarihi: 14 Şubat 2026, http://en.people.cn/200609/16/eng20060916_303352.html
- Watt, W. M. (1981). *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri* (Çev. Ethem Ruhi Fırlı). Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Wellhausen, J. (1963). *Arap Devleti ve Sukutu* (Çev. Fikret Işıltan). Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Wilhelm, J. ve Scannell, T. (1906). *Manual of Catholic Theology*. London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co. Ltd.
- Wilkinson, T. (2006, 20 Eylül). Muslims Seek Fuller Apology. *The Boston Globe*. Erişim tarihi: 15 Aralık 2025,

- http://archive.boston.com/news/world/europe/articles/2006/09/20/muslims_seek_fuller_apology/
- Wong, E. (2006, 12 Ekim). Iraq Priest ‘Killed Over Pope Speech. *Al Jazeera*. Erişim tarihi: 14 Mart 2026, <https://www.aljazeera.com/news/2006/10/12/iraq-priest-killed-over-pope-speech>
- Wu, J. H., Lin, H. W. ve Liu, W. Y. (2020). “Tourists’ acts of environmental vandalism and the role of cognitive dissonance in a National Forest Park”. *Urban Forestry & Urban Greening*, 55, 126845. <https://doi.org/10.1016/j.ufug.2020.126845>
- Yavuz, Y. Ş. (2001). “Peygamberlerin yanılmazlığı sorunu ve kelamcılarının yaklaşımları”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20, 32-33.
- Yazdānī, R. (2020). “İmāmat va Naqsh-e ‘asmat dar hokūmat-e eslāmī”. *Majalle-ye Siyāsat-e Dīnī*, 61-78.
- Yazır, E. M. H., *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul: Eser Neşriyat, 1979.
- Yeşilyurt, T. (1996). “Kelam açısından velayet-nübüvvet ilişkisi”. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2, 389-408.
- Yılmaz, H. (2023). “Kerbela olayı ve günümüze yansıması”. *MANAS Din Bilimleri Dergisi*, 2(2).
- Yiğit, İ. (2006). “Muhtar es-Sekafi”. *DİA* (Cilt 31). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı
- Yoong, S. (2006, 16 Eylül). Malaysian Demands Apology. *The Sydney Morning Herald*. Erişim tarihi: 28 Aralık 2025, <https://www.smh.com.au/world/malaysian-demands-apology-20060916-gdoa97.html>
- Zāre’ī, M. (2016). ‘Asmat-e imāmān va naqsh-e ān dar tafsir-e shī’ī. *Majalle-ye Tafsīr-e Eslāmī*, 1(2), 20-36.
- Zebîdî, Z. A. (1991). *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercümesi* (Çev. A. Naim). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Zell, E. vd. (2020). “Better-than-average effect in self-evaluation: Review and meta-analysis”. *Psychological Bulletin*, 146(2), 120–150. <https://doi.org/10.1037/bul0000218>
- Zemahşerî. (1983). *Keşşâf*. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye.
- Zhuangzi. (2019). *The Inner Chapters: On the Zhenren and the Nature of Errorless Action*. (B. Ziporyn, Çev.). Indianapolis: Hackett Publishing
- Zürkani, E. A. (t.y.). *Şerhu Ez Zürkani Ale Muvatta İmam Malik*. Beyrut: Darul Kutubil İlmiyye.

ÖZGEÇMİŞ

Mehmet BÜYÜK, lisans eğitimini Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde tamamlamıştır. Lisans öğreniminin ardından Gümüşhane Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Kelam Bilim Dalı'nda yüksek lisans eğitimine başlamış ve bu program kapsamında akademik çalışmalarını sürdürmüştür. Eğitim hayatı boyunca özellikle kelam, İslam düşünce tarihi ve itikadî meseleler üzerine yoğunlaşmıştır.

İlk ve orta öğrenimini Rize'de tamamlayan BÜYÜK, lise eğitimini Rize Anadolu İmam Hatip Lisesi'nde almıştır. Lisans ve lisansüstü eğitim sürecinde İslam düşünce geleneği, kelam tarihi ve itikadî doktrinler üzerine okumalar yapmış olup akademik ilgisi bu alanlarda yoğunlaşmaktadır.