

Berahime Merkezli Bir Okuma Biçimi Bağlamında Klasik İslam Kelamında İlhad Düşüncesi

 BEDRİYE GÜLLÜ^a

Öz: Sözlükte “meyledip yönelmek, gerçekten sapmak, emredileni yerine getirmemek, kuşku duymak, mücadele ve münakaşa etmek” gibi anlamlara gelen ilhâd kelâm terimi olarak “Allah’ın varlığı veya birliğini, dinin temel hükümlerini inkâr etmek, bunlar hakkında kuşku beslemek veya uyandırmak, dinî kuralları hafife almak” mânasında kullanılır. İlhâda sapan kimseye mülhid denir. Bilhassa Abbâsîler döneminde Hint ve Fars kültürüne ilginin artmasıyla birlikte bu kültürlerden beslenen tenâsüh ve hulûl inancı İslâmî ibadet şekillerinin tezyif veya inkârı, nübüvvetin inkarı fikri gibi bir yönüyle ilhâd ifade eden telakkiler gizli veya açık şekilde dile getirilmekteydi. Söz konusu hareketlerden doğmuş olan ilhâd fırkaları, İslâm’ın temel inançlarını savunan düşünür ve bilginler tarafından titizlikle incelenmiş ve eleştirmiştir. Bu makalede, ilhad kavramı, Berahime merkeze alınarak klasik İslam kelimcilerinin görüşleri ışığında değerlendirmeye tabi tutulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Berahime, ilhad, İslam, inkar.

^a Iğdır Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Programı
bedriyegullu72@gmail.com

The Idea of Ilhad in Classical Islamic Theology in the Context of a Barahima-centered Reading

Abstract: In the dictionary, ilhad means “to incline towards, to deviate from the truth, not to do what is commanded, to doubt, to struggle and argue”, and as a theological term it is used to mean “to deny the existence or unity of God, to deny the basic provisions of religion, to have or arouse doubts about them, and to take religious rules lightly”. A person who deviates from the faith is called a mulhid. Especially during the Abbasid period, with the increase in interest in Indian and Persian culture, the belief in tawassu’ and hulul, the denigration or denial of Islamic forms of worship, and the idea of denial of prophethood, which expresses ilhad in one aspect or another, were expressed secretly or openly. The ilhad sects that emerged from these movements have been meticulously analyzed and criticized by thinkers and scholars who defend the fundamental beliefs of Islam. In this article, the concept of ilhad will be evaluated in light of the views of classical Islamic theologians, focusing on the Barahima.

Keywords: Kalam, Barahima, ilhad, Islam, denial.

Giriş

Klasik sözlüklerde ilhâd kelimesine; kabirde ölünün yan tarafa meylini sağlamak, mezar kazmak, defnetmek gibi pek çok manalar verilmiştir. Bu kelimenin bir manası “Bir şeye meyletmek, yönelmek”, anlamına gelirken, başka bir manası da “Bir şeyden sapmak” anlamında kullanılmaktadır. En genel anlamı saptırma olan kelime şu manalara da gelir: Bir şeye meyledip yönelmek, seğirtmek, öngörülen hedefi şaşırmak, zulmetmek, hakikatten yüz çevirmek, gerçeği tahrif etmek, mücadele ve münakaşa etmek, kuşkuya düşmek. Mülhid ise ilhad fiilini işleyen özne, sapık, hakikat-ten (özelde dinden) yüz çeviren, ondan kuşku duyan anlamındadır.¹

Kur'an'ı Kerim'de üç ayrı yerde fiil, bir yerde masdar haliyle geçmektedir. Dört ayrı kullanımda da saptırma anlamı ön plandadır. Bu anlam biraz açıklamaya tabi tutulursa şu açıklamada bulunmak mümkündür: İlhad Allah'ın isimlerinin ifade ettiği anlamı saptırarak O'nu inkâr etmek, kutsal olanı zulüm fiiliyle ihlal etmek, Kur'an'ın Yüce Allah tarafından gönderildiği gerçeğinden yüz çevirerek veya bu gerçeği saptırarak onu bir faniye nispet etmek, haktan yüz çevirmek, ayetleri yalanlamak, onları sapıkça yorumlamak ve tahrif etmek demektir. Bunları yapana ise mülhid denir.²

Arap Cahiliyye toplumu âlemin yaratılışı (mebde) fikriyle ilgilenmemiş, belli belirsiz bir yaratıcı tanrı fikrine sahip olmakla beraber öldükten sonra yeniden dirilmenin imkânsız olduğunu düşünmeleri onları karamsarlığa ve menfi bir kadercilik anlayışına sevk etmiştir. Esas olarak yaratan-yaratılan arasında süreklilik fikri taşımadıkları için Tanrı'nın bu dünyadaki hâkimiyetine de inanmamışlardır. Onlara göre yeryüzündeki hadiseler “Dehr” (Mutlak Zaman) adı verilen bir başka amilin etkisi altındadır. Bütün hayat tabiatın büyüme ve çürüme kanunlarıyla yönetilen bir felaketler

¹ İbn Manzûr, *Lisânul-Arab*, Beyrut, 1990, III, s. 389.

² İsmail Cerrahoğlu, “İlhad Kelimesinin Anlamı ve Memleketimizdeki İlhad Hareketleri”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Ankara, 1987, V, s. 5-8.

yığınınından ibarettir.³ Dolayısıyla etkisiz bir tanrı inancının oluştuğu Arap politeizmi dünyevi bir ahlak anlayışına yol açmış bu da ahiret ve uhrevi sorumluluğu ön plana çıkaran İslam’a karşı direktme, inkâr, zulüm ve ilhadın sebebi olmuştur.

İslam tarihi boyunca mülhid ve dehri nitelemeleri daima sapık inanışlara veya inkâra saptığı düşünülen insanlar için kullanılmıştır. Cahiliyye toplumundaki bu tür inanışların harici sebeplerinden söz edilmektedir. Özellikle gnostisizm denilen Batınî eğilimli akımlarla ilişki içinde bulunan Kinde gibi bazı Arap kabileleri komşu oldukları Fars ülkesinin Senevî (düalist/iki tanrıcı) inançlarına açık olmuşlardır. Bu konuda Yakubî der ki; “Bunlardan bir topluluk (kavim) zındıklaştı. Çünkü Seneviyye’yi kabul etmişti”. Yine onun anlattıklarına göre Kinde kabilesi ileri geleni ve kralı Hucr b. Amr el-Kindî bunların efendisi ve kralı idi. Ne gariptir ki Kinde kabilesi daha sonraları bizzat Kufe’de Gulat-ı Şîa’ya dâhil olmuş ve Senevî düşüncenin en ucunu temsil etmiştir ve muhtemelen bu durum İslam tarihindeki ilhad akımlarının yeşermesine zemin hazırlamıştır. Müslümanlar Senevî mezhepleri Mecusilik adı altında toplamışlardır. Gnostisizm son dönem Fars dininde zuhur etmiş olup tamamen ahlaki bir düşünceden ve evrende kötülüğün yorumlanması çabasından doğmuştur. Eski Fars hukeması bir arada bulunan iki zıt düşüncenin yani iyilik ve kötülüğün bir tek varlıktan sudurunu anlayamamışlardır.⁴

İslam tarihinde ilhad akımlarının başlangıcı Emeviler’in son dönemine kadar uzanır. Başta kadercilik ve cebrilik olmak üzere bazı kelâmi akımlarda ilhad kavramı içinde yorumlandığı müşahade edilmektedir. Nitekim özellikle Ca’d b. Dirhem ve daha sonra Cehm b. Safvan gibi isimlerin yaygınlaştırmaya çalıştığı Allah’ın kelâm sıfatının dolayısıyla ilahi ilmin hâdis olduğu inancı ezeli sıfatların inkârı şeklinde bir ilhad akımı olarak tanımlanmış, hem Selefî hadis ekolü hem de Eş’ari kelâmcıları tarafından mahkum

³ Toshihiko Izutsu, *Kur’an’da Allah ve İnsan*, terc. Süleyman Ateş, Ankara, 1975. s. 85-118.

⁴ Ali Sâmî en-Neşşâr, *İslam’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç, İstanbul, 1999, I, 259-271.

edilmiştir. Ca'd b. Dirhem'in son Emevi halifesi Mervan ile oğluna hocalık yaparak onları da zındıklığa iten kişi olarak kaydedilmesi ilginçtir.⁵ Buhari'nin *Halku'l-Ef'al'il 'İbâd* ve Ahmed b. Hanbel'in *er-Red 'ale'l Cehmiyye ve'z-Zanâdika* adlı eserleri hadisçi ekolün ilhad ve zındıklık diye nitelediği akımlara karşı geleneksel aleyhtarlığın ilk örneklerindendir.

Cehm b. Safvan'ın sistemleştirdiği şekliyle “ırca” (kulların dini durumu hakkındaki nihai hükmün ancak ahirette Allah tarafından verileceği), “cebr” ve “sıfatların inkârı” başlıklarıyla özetlenen görüşlerin Emevi rejimine ve resmi felsefesine karşı yürütülen siyasi muhalefetin bir yansıması olduğunu ileri süren modern yaklaşımlar, Cehm'i mevali unsurunun ideolojik sözcüsü olarak mazur gösterme eğilimindedir. Ayrıca Cehm'in o dönemde aşırıya varan teşbih ve tecsim görüşlerine karşı ezeli ilmin ezeli takdir anlamına geldiği bunun da hâlihazır olumsuzluklara veya haksızlıklara mazeret olarak kullanıldığı ve böylece onları meşrulaştırdığı için ilim vb. sıfatlar Cehm tarafından tevil edilmiştir.⁶

İslam düşünce tarihinde ilhad akımlarının sistemli ve örgütlü bir yapı kazanması Abbasi halifesi Mehdi Billâh (169/785) dönemine rastlar. “Zanâdika” adıyla anılan bu grupların Fars kültürünün üstünlüğünü savunan Şuûbiyye hareketiyle ilişkisine daima dikkat çekilmiştir. Zındıklık hareketi İslam medeniyetinin gelişme çağındaki en ciddi ve en tehlikeli ilhad akımı olarak kabul edilmektedir. Esas itibariyle Maniheist ve Mazdekçi itikadlara sahip bulunan ve etnik menşee itibariyle Fars unsuruna dayanan entelektüellerin gizli veya açık şekilde bir Arap dini olarak algıladıkları İslam'ı fikren zayıflatmak, buna karşılık Fars kültürünün kadim ve üstün olduğunu vurgulayan eserler yazmak veya mevcut literatürü tercüme ederek yayma faaliyetine Zenâdika hareketi denmektedir.⁷

1. Klasik Dönem İslam Kelamında İlhad Kavramı

İlhad kavramına İslam düşünce tarihi açısından genel bir yak-

⁵ İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, Beyrut, 1997, s.410.

⁶ Muhammed Âbid Câbirî, *Aklü's-Siyâsiyyü'l-Arab*, Beyrut, 1991, 318–322.

⁷ İlhan Kutluer, “İlhad”, *DİA*, XXII, 93.

laşımında bulunacak olursak bu İlhadî akımları üç ana başlık altında toplayabiliriz. Bunlar:

Zenâdîka: Bunların ilki ve en geneli siyasi-kültürel bir hareket olarak Zanâdîka

Cehmiyye: Bazen Zenâdîka içinde de değerlendirilen kelâm akımı

Felâsife: Belirli zorlamalarla Zenâdîka (batniyye) hareketinin uzantısı olarak gösterilmiştir.

İslam öncesi pagan ve gnostik unsurlar Müslüman Arap fetihlerine maruz kalan ülkelerde fikri, edebi ve siyasi tavırlar geliştirmişlerdir. Bu tavırlar hem dini hem de devleti tehdit etmekteydi. Araplar bu tavır sahiplerini “Zındık” olarak isimlendirerek sıkı takibe aldı. Abbasiler döneminde koğuşturulan bu hareket esasen hicretin ikinci yılında iyice tebeyyün etmişti. Gerek Emevilerin son dönemi gerekse Abbasilerin kuruluşu ve yükselişi dönemlerinde bürokraside görev alan Farisi unsurlar Şuûbiyye adı verilen eşitlikçi mevali hareketine edebi ve entelektüel bir boyut kattılar. Bir taraftan da devlet “Sahibu’z-Zanâdîka” adını taşıyan memurlarıyla takibatını ve olağanüstü mahkemelerle ‘zındık’ olduğu kesinleşenleri cezalandırmayı sürdürüyordu. Zanâdîka hareketiyle mücadeleyi Mu’tezile ve bir ölçüde İmami kelâmcılar büyük bir şevkle üstlendiler. Yazdıkları heresiografik metinlerde Zanâdîka hareketinde yuvalanan İlhadî fikirleri reddettiler ve zaman zaman zındık listeleri neşrettiler. Bu literatür ‘zındık’ tabirini daha sonraki dönemlerin aforoz edici nitelemesi haline getirmiştir.⁸

Özellikle Mu’tezile yabancı din ve kütlerlere karşı İslam’ı savunma psikolojisiyle hareket etmiştir. Bu mücadelede Mu’tezile Yahudi ve Hristiyanlar; Zenâdîka, Mülhidler, Sümeniyye (Budizm), Mâneviye ve Mecusiler ve diğer din mensupları gibi iki büyük rakiple karşı karşıya kalmıştır.⁹ Zanâdîka hareketiyle mü-

⁸ Mehlem Chokr, *İslam’ın Hicri İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, terc. Ayşe Meral, Anka Yay. 2002 s.25–40.

⁹ Osman Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, Ankara Okulu Yay. Ankara, 2001, s.105–106.

cadele etmeyi kendileri için bir misyon kabul eden Mu'tezili kelâmcılar Zanâdîka'nın ideolojisini ve ona karşı ortaya konacak İslami tezleri şu şekilde tespit etmişlerdir:

1. Zındıkların Allah'ın varlığı ve birliğine karşı çıkışlarına (Dehriye/seneviyye) karşı Allah'ın varlığını ve birliğini ispat.
2. Zındıkların âlemin kıdemine dair tezlerine (Dehriye) mukabil âlemin hudûsunu ispat.
3. Nübüvvetin (özelde Hz. Muhammed'in nübüvvetinin) akla aykırı ve gereksiz olduğu tezine mukabil nübüvvetin ispatı.
4. Yeniden dirilmenin ve cismani haşrin ispatı
5. Kur'an'da çelişkiler olduğu, ne lafız ne de mana itibariyle mu'cize olduğu tezine karşın Kur'an'ın akla uygunluğunu ve i'cazının ispatı.

Bu yaklaşımlara göre zındık tevhidi inkâr eden, radikal düalist (senevi), septik, materyalist (dehri) yahut Şîî ekstermist tavırlar sergileyen kimselerin ortak adı olmaktadır.¹⁰

Abbasiler zamanında ortaya çıkan siyasi amaçlı isyan hareketlerinin de Manişt ve Mazdekçi Batnî telakkilerin rengine boyandığı kaydedilmektedir. Mansur döneminde Horasanlı Ebû Müslim taraftarları, Mehdi zamanında el-Mukanna el-Horasanî ve taraftarlarını, Mu'tasım'ın hilafetinde ise Babek el-Hürremî'nin teşebbüs ettiği isyan hareketleri, Abbasi hilafetini bu tür inançların takibinde ısrarlı ve hassas kılmıştır. Özellikle kutsal bir lider kültü oluşturmak üzere propaganda edilen tenasüh ve hulûl inancı, İslami ibadet şekillerinin tezyif ve inkârı, mal ve kadında ortaklık gibi ilhad kavramı içinde değerlendirilebilecek telakkilerle yıkıcı muhalefetin din ve devleti olumsuzlayıcı zararlı fikirlerine karşı her seviyede mücadele edilmiştir. Heresiografik eserlerde sık sık anılan Râvendîyye, Mukannaîyye, Hürremîyye gibi sapık fırkalar bu isyan hareketlerinin dayandığı ideolojileri temsil eder. Burada dikkatimizi çeken bir husus ise şudur: Bunlar ve benzeri İlhadî akımlar yine bir muhalefet hareketi olan ve menşei itibariyle Arap

¹⁰ Mehlem Chokr, *İslam'ın Hicri İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, s.163–170.

unsurunun bağrından çıkmış olan Şîî unsurları desteklemişlerdir. Bu akımlar Şîî grupların içine sızmışlar ve giderek onlarla özdeş görünmeleri sonucu genel ‘Batınıyye’ kimliği oluşarak Karmatiyye ve Dürziyye gibi isimler altında birçok ilhad akımının doğmasına yol açmışlardır.¹¹

Zanâdîka hareketine karşı özellikle Mehdi döneminden başlayarak ve daha sonraları da yoğunluğundan pek birşey kaybetmemek üzere girilen resmi takip, sorgulama ve cezalandırmalarla ikmal edilmiş, sırf bu iş için kurulan özel mahkemelerde davalardan dönmeyen senevîlerin ölümle cezalandırılmasına hükmedilmiştir. Ebû Cafer Mansur (158/775)’dan sonra halife olan Mehdi (169/785), mülhîd zındık hareketinin faaliyet alanını genişletmesi sebebiyle herhangi bir fetih hareketine girişemedi. Bu bağlamda O, Horasan’da uluhiyyet iddiası ve tenasüh fikriyle ön plana çıkan Mukanna ile mücadele etmiş ve onu bertaraf etmiştir. Yine zındıklıkla suçlanan ve İran düalizmi hakkında Ebu’l-Hüzeyl’le münazara yapan Salih b. Abdulkuddûs’un da katlini emreden Mehdi önceleri bu fikrinden döndüğünü söyleyen, sonra da aynı fikirlerini ifade etmeyi sürdüren Salih’i Şam’a kaçmasına karşın Bağdat’a getirtmiş ve 166/783 yılında idam etmiştir. Aynı zamanda Mehdi inkârcılığı ve Zanâdıkayı eleştirmek amacıyla cedel kitaplarının yazılmasını emreden ilk halife olmuştur. Bu yönüyle onun dönemi dini hayatın sıkı bir şekilde tanzim edildiği ve dindışı hareketlerin kontrol altına alınmaya çalışıldığı bir dönem olmuştur. Ancak Fars asıllı Bermeki sülalesinin devlet bürokrasisinde kazandığı kesin hâkimiyet sebebiyle söz konusu takibat Harun Reşid zamanında gevşediği kanaati mevcuttur.¹²

Bu kanaat sahiplerinden biri Ebû Bekir İbnü’l-Arabî idi. Endülüs’lü müellif İslam dünyasında entelektüel ilhadın doğuşunu neredeyse tamamen Bermekilere bağlamaktadır. Gerekçesi şudur: Bermeki ailesi tıp ve felsefe kitaplarını Arapça’ya tercüme ettirmiş, bu faaliyet için Yahudi, Hristiyan ve “mülhid”leri görevlendirmiş-

¹¹ Ali Sami en-Neşâr, *İslam’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, I, 281–287

¹² Mehlem Chokr, *İslam’ın Hicri İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, s.36–38.

tir. İthal kültürün İslam dünyasına intikaliyle birçok İlhadî fikir yayılma imkânı bulmuş, tıp ilminde üstün olan yabancıların felsefi ve dini inançlarında bir fazilet aranmıştır. Yabancıların inanç ve görüşlerini inceleme çabaları neticede İslam dünyasında batıl inançların yayılmasına, zındıklığın gelişmesine nihayette de bu yabancı kültürlerle meşbu olan edip ve filozofların yetişmesine yol açmıştır. Bütün bu yabancılaştırıcı gelişmelerin sebebi menşei Fars-Budist kültürüne dayanan Bermeki iktidarındır. Onların hazırladığı ortam sayesinde, nebevi sözleri değil, yalnız 'bağımsız aklı' (el-aklu'l müstakil) otorite kabul eden İbnü'l Mukaffa', İbnü'r-Râvendî ve Cahız gibi kişiler etkili olabilmişlerdir. İlme, sanata önem verilen ve binbir gece masallarına konu olan sarayı ile bu dönem, ilim ve fikir adamlarının yanı sıra şairler, fakihler, kadılar, kâtipler, danışmanlar ve sanatçıların, halife ve devlet ricali tarafından rağbet gördüğü ve her birinin ödüllendirildiği bir dönem olmuştur.¹³

Kelâmcı zümre içinde ismi mülhid ve zındık olarak şöhret bulmuş simalar ise İshak b. Talut, Numan b. el-Munzir, Abdulkerrim b. Ebi'l-Avcâ, Sâlih b. Abdulkuddüs, Ebû Şâkir ed-Deysânî'dir. Bunlardan ilk ikisi İbnü'r-Râvendî'nin hocası olarak zikredilmektedir, üçüncüsü ise binlerce hadis uydurmakla övündüğü rivayet edilen bir şahıstır. İlhad tarihinde adı geçen simalar arasında İbnü'r-Râvendî'le ilgisi bakımından en kayda değer şahsiyet Ebû İsa el-Verrâk'tır. Çünkü o rivayete göre İbnü'r-Râvendî'nin üstadıdır ve onu "ilhad ve küfrün zilletine" düşürmüş kişidir.¹⁴

2. Berâhime

İslami kaynaklarda "Berâhime" Hint asıllı "Behrem" veya "Berahim" adlı şahsa tabi olanlar diye tarif edilmiştir.¹⁵ Fırkanın bazen bir kral bazen bir bilge kimliği ile sunulan Brehmen/Berhemen, Berhemi/Brahmi, Berhim¹⁶ gibi farklı isimlerle

¹³ Osman Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, s.95.

¹⁴ Hayyât, *Kitâbü'l-İntisâr ve'r-Red ale'bni'r-Râvendî el-Mülhid*, thk. H.S. Nyberg, Beyrut, 1988, s.111.

¹⁵ İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Mile'l ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, Beyrut, I, 137.

¹⁶ Beyrûni, *Tahkik Mâ li'l-Hind min Makûle Makbûle fi'l-Akl ev Merzûle*, Beyrut, 1985, s.452.

tanıtılan şahsa bağlı olduğu ve ondan türediği hususunda kaynaklar ittifak etmişler ise de nadiren fırkayı Hz. İbrâhim'e atfedenler de vardır.¹⁷ Berâhime'yi İslamî kaynaklarda gündeme getiren konu ise "nübüvvetin reddi" dir. Kaynakların tamamına yakını Berâhime'yi nübüvveti kesin olarak ret eden bir fırka olarak tanımlar. Bazı kaynaklar ise Berâhime'yi nübüvvet müessesesini tamamen reddeden bir fırka olarak tanıtmakla birlikte mantıksal düzlemde bir çelişki arz etse de onların nübüvveti kısmi olarak kabul ettiklerini de kabul eder. Buna göre Berâhime'den bazıları ya Hz. Âdem'in nübüvvetini yahut Hz. İbrahim'in nübüvvetini¹⁸ veya her ikisinin nübüvvetini birden kabul etmektedirler.¹⁹

Fatımi halifesi Muntasır Billâh zamanında yaşayan ismailî dâisi Müeyyed fi'd-Din Hibetullah b. Ebi 'İmran eş-Şirazî tarafından yazılan "*Müeyyed*" adlı eserin verdiği bilgilere göre bir ismaili dâisi İbnü'r-Râvendî'ni yazdığı ve Berâhime'ye atfettiği nübüvvet aleyhtarı fikirleri içeren bir kitap bulmuş ve bu kitaptaki nübüvvet aleyhtarı fikirlere cevap vermiştir. İşte bu dâinin yazdığı ve İbnü'r-Râvendî'nin görüşleriyle bunlara verilen cevapları içeren bu kitapta sadece İbnü'r-Râvendî'nin nübüvvet aleyhtarı görüşlerini almış bunlara kendisi reddiyeler yazarak eseri "*el Mecalisü'l-Müeyyede*" adlı eserde dercetmiştir.²⁰ Böylelikle meşhur *Kitabü'z-Zümür* günümüze taşınmıştır. İbnü'r-Râvendî ve Berâhime arasındaki nübüvveti inkâr noktasındaki bu belirsiz kesişme bu eser sayesinde günümüze ulaşmıştır.

Berâhimenin nübüvvete yaptığı itirazlar aklın yetersizliği görüşü etrafında yoğunlaşmaktadır. Bu iddiaları şu başlıklar altında sıralayabiliriz.

1. Akıl açısından: Peygamberler aklın ortaya koyduğu ve doğru olarak kabul ettiği hususları getirmişlerse onlara gerek yoktur. Zira bunlar aklın prensiplerinde geniş olarak mevcuttur. Şayet aklın idrak edemeyeceği hususları getirmişlerse bu hikmet açısın-

¹⁷ Pezdevi, *Ehli Sünnet Akaidi*, terc. Şerafettin Gölcük, İstanbul, 1994, s.129.

¹⁸ Bâkıllanî, *Kitâbu't-Temhidü'l-Evâil ve't-Telhisi'd-Delâil*, Beyrut, 1987, s.126-127.

¹⁹ Abdülkâhir Bağdadî, *Usûlu'd-Din*, İstanbul, 1928, s.158.

²⁰ Bedevi, *Min Târîhi'l-İlhâd fi'l-İslam*, Beyrut, 1980, s.77-80.

dan uygun değildir. Her iki durumda da nübüvvete gerek yoktur.

2. Hikmet açısından: Allah aziz ve hâkimdir. Doğruluğunu insanların tasdik etmeyeceğini bildiği kimseleri peygamber olarak göndermesi abestir. Allah hakkında abes caiz olmadığına göre onu reddedecek kimselere peygamber göndermek de caiz değildir.

3. Mucizelerin imkânsızlığı açısından: Peygamberlerin doğru oldukları ancak mucizelerle sabit olur. Mucizeler aklen imkânsız olduğuna göre peygamberlerin doğruluğu ortaya koyacak başka bir delil olmadığına göre nübüvvet imkânsızdır.

4. Peygamberlerin getirdikleri ibadetler manasız olup herhangi bir fayda sağlamaktan uzaktır. Dolayısıyla bu faydasız teklifleri getirmek Allah'ın hikmetine uygun değildir.

5. Peygamberler insan türündendir. İkisinin de cevheri aynıdır. Eşit ve benzer iki kimsenin birbirlerine üstün tutulması haktan sapmak ve hikmet dairesinden dışarı çıkmaktır.²¹

Birunî Hintlilerin iki büyük taifesinin (Hindular ve Brahmanlar) müslümalara karşı şiddetli adavet gösterdiklerini, Müslümanların ilim ve faziletlerini itiraf etmediklerini zikrediyor ve şunları söylüyor: “Onlar yeryüzünün kendilerine ait olduğunu, tüm insanların kendi cinslerinden olduğunu, krallıkta kendi reislerinin, dinde kendi mezheplerinin, ilimde kendi yanlarında bulunanın en üstün olduğuna inanıyorlar. Kendi kendilerini beğeniyorlar, kendilerini yüceltiyorlar. Horasan’da yahut Fars ülkesinde bir âlim bulunduğu veya buradaki ilimler söz konusu edildiğinde, böyle bir haberi getireni cahillikle suçluyorlar.” Birunî bunların kendi ülkelerinin dışına çıkmayan, içe dönük kapalı bir toplum olduklarını kendi dışındaki toplumlardan uzak durmaya çalıştıklarını vurgulamaktadır.²²

3. Klasik Kelâm Litaratüründe Berâhime

Kelâm literatüründe Berâhime fırkasıyla en çok ilgilenen ve belki de en fazla önem atfeden müellif olan Bakıllânî (ö.403/1013)

²¹ Bâkıllânî, *Kitâbu't-Temhidî'l-Evâil ve't-Telhisi'd-Delâil*, s.127.

²² Beyrûnî, *Tahkik Mâ li'l-Hind min Makûle Makbûle fi'l-Akl ev Merzûle*, s.16–17.

“Kitabü’t-Temhid” adlı eserinde Berâhime için özel bir bölüm açarak onların nübüvvet karşısı delillerini anlatır. Bakıllânî kelâm literatüründe kemmiyet açısından Berâhime’ye en fazla önem atfedenden müellif olmanın yanında bir takım ilkleri de barındırır. O mantıksal olarak bir çelişki taşısa da Berâhime’yi hem nübüvveti reddeden hem de kısmen kabul eden bir fırka olarak gösteren ilk müelliflerdendir. Keza Bakıllânî Berâhime’yi İslami çerçevedeki bir ehl-i bidat fırkasıyla açık bir ilişki içerisinde koyan en erken âlimlerden biridir. Bazen Berâhime ile Mu’tezile’yi birlikte zikreder, bazen Mu’tezile’yi Berâhime’nin kardeşleri olarak nitelendirir. Hatta Mu’tezile’yi Mecusilerin ve Berâhime’nin takipçileri olarak sunar.

Bakıllânî nübüvvete yapılan itirazları incelerken Berâhime’ye ait görüşleri ele alarak üç grupta değerlendirir.

1. Peygamberleri inkâr edenler: Bu grup nübüvveti mutlak olarak inkâr etmiş ve bu işin Allah’ın hikmetine aykırı olduğunu savunmuşlardır.

2. Sadece Âdem (a.s)’ın nübüvvetini kabul edenler: Bunlara göre Allah Adem’den başka peygamber göndermemiştir.

3. Allah’ın sadece İbrahim (a.s) peygamber olarak gönderdiğini bunun dışında kalanların peygamber sayılmayacağını ileri sürenler. Berâhime adının sadece İbrahim (a.s)’ı kabul etmelerinden kaynaklandığını ileri sürenler üçüncü grupta adı geçen görüşü esas almaktadırlar.²³

Eş’ari kelâmcısı ve heresiografı olan Şehristani (ö.548/1153) meşhur eseri “*el-Milal ve’n-Nihal*”de “*Arau’l-Hind*” başlığı altında Hint dinleri ve düşüncesini incelemiştir. Beş ana gruba ayırdığı Hint dinlerinin ilki olarak Berâhime’yi zikreder. Şehristani konuya muhtemelen kendi zamanına kadar iyice yaygınlaşan karışıklığa hayret ederek girer: Berâhime kesin bir şekilde nübüvveti reddederken bir takım insanların onları Hz.İbrahim’e nispet etmeleri ve bu yüzden Berâhime olarak adlandırılmalarını düşünmek nasıl mümkün olabilir. Ona göre Berâhime “*Berahem*” denilen bir şahsa

²³ Bâkıllânî, *Kitâbu’t-Temhidî’l-Evâil ve’t-Telhisi’d-Delâil*, s.127.

bağlıdır. Berahem bunlar için nübüvvetin reddi ilkesini ortaya atmış ve bunun için çeşitli deliller ileri sürmüştür. *El-Milel ve'n-Nihal*'de geçen Berâhime'ye atfedilen nübüvvet karşıtı deliller nübüvvetin akla uygun olmadığı, Hakim olan Allah'ın peygamber göndermesinin hikmete uymadığı, ibadetlerin özellikle hacdaki menasiklerin anlamsız olduğu ve peygamberlerin de diğer insanlar gibi insan olduğu yönündeki iddialardır. Şehristani Berâhime'nin alt grupları olarak Ashabü'l-Bedede (Budistler), Ashabü'l Fikr ve'l-Vehm (Meditasyonistler) ve Ashabü't-Tenasüh (Reenkarnasyoncular) şeklinde üçe ayırır.²⁴

Hindistan hakkında en maharetli yorumları yaptığı kabul edilen ve bu alandaki bilgisi nedeniyle otorite sayılan bir müellif olan Birûnî de benzer bilgiler vermektedir. Brahmanların inançları hakkında anlattıklarına göre Allah ezelde de âlim ve mütekellimdir. O hiçbir zaman bilgisiz olmamıştır. O zatı itibariyle âlim olup bu ilim müktesep değildir. Berahim'le ve öncekilerle konuşmuştur. O Berahim'e "Biz/Beyz"i indirmiştir, Basdiv gelerek birtakım hükümler koymuştur.²⁵

Hint dinlerinden bahseden erken dönem kaynaklarından biri de Nevbahtî'nin "*el-Ârâu ve'd-Diyânât*" adlı eseridir. Eser günümüze ulaşmamış olsa da bazı fragmanlarını İbnü'l-Cevzi günümüze taşımıştır. Buna göre Hint halkından bir kavim olan Berâhime Allah'a, peygamberlere, cennet ve cehenneme inanmaktadır. Peygamberleri ise insan suretinde kendilerine gelen fakat kitap getirmeyen bir melektir. Bu meleğin dört eli, her biri farklı olmak üzere on iki başı vardır. Bu melek onlara ateşe ibadet etmelerini emreder, ateş için olanlar hariç savaşmayı, kurban kesmeyi, yalan söylemeyi ve içki içmeyi yasaklar.²⁶

Kelâm literatüründe nübüvveti reddeden katı akılcı Berâhime portresi bir takım şüpheleri içermektedir. *Kitabü'z-Zümür* üzerine detaylı araştırma yapan Paul Kraus'a göre *Kitabü'z-*

²⁴ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, çev. Mustafa Öz, İstanbul, 2008, s.454-455.

²⁵ Beyrûnî, *Tahkik Mâ li'l-Hind min Makûle Makbûle fi'l-Akl ev Merzûle*, s.20-21.

²⁶ İbnü'l-Cevzî, *Telbisü İblis*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut,1983, s.60.

Zümürrüd'te Berâhime'ye nispet edilen nübüvvet karşısı fikirlerin esasında Berâhime'yle hiçbir alakası olmayıp tamamen İbnü'r-Râvendî'nin kendi görüşleridir. Zira Hint dinlerini büyük ihtimalle tanımayan İbnü'r-Râvendî'nin çizdiği Berâhime portresi ile gerçek Hint Brahmanları arasında hiçbir bağ olmayıp sonraki kaynaklarda Berâhime'nin nübüvveti inkâr eden bir fırka olarak tanımlanması da İbnü'r-Râvendî'nin *Kitabü'z-Zümürrüd*'üne dayanmaktadır. Çünkü sonraki müelliflerin Berâhime hakkındaki görüşleri bütünüyle İbnü'r-Râvendî'nin görüşleriyle uyushmaktadır. Şüphesiz erken dönemde Müslümanların Hint düşüncesi ve özellikle Berâhime hakkındaki bilgilerinin zayıf ve az olduğu, kaynaklarda Berâhime hakkında verilen malumatlarda çelişkiler bulunduğu şeklinde genel bir kanaat mevcuttur.

Müslümanların Hint kültürü ve düşüncesi hakkındaki bilgileri az bile olsa yok denecek kadar az seviyede değildir. Elimizde bu yönde Hint kültür ve düşüncesinin Müslümanlar için muamma olmadığını gösteren bilgiler vardır. Örneğin Cehm b. Safvan'ın Sümenilerle olan tartışmalarını kaydeden bilgiler vardır. Hatta Malati Cehmiyye'nin görüşlerini anlattıktan sonra şöyle der: Bunlar Cehmiyyenin görüşlerinin tamamıdır. Onlar Cehmiyye diye adlandırılırlar zira ilk olarak Cehm b. Safvan bu görüşleri Horasan bölgesindeki acemlerden bir sınıf olan Sümeniyye'nin görüşlerinden çıkarmıştır.²⁷

Cehm b. Safvan'a Sümeniyye (Budizm)'den bir grup gelmiş kendisine Allah'ın birliği, görünüp görünmeyeceği ve beş duyuyla algılanıp algılanamayacağı konusunda soru yönelttiklerine dair rivayet, bu tür tartışmaların o dönemde yapılmaya başlandığını göstermektedir. Cehm'le Sümeniyye arasındaki tartışmalara ilişkin rivayetler, onun yaşadığı çevre olan Tirmiz, Horasan ve Merv'in; Sebeiyye, Sümeniyye gibi muhalif inanç sistemlerinin merkezi konumunda olduğunu ve tartışma konularının ise Allah ve sıfatla-

²⁷ Malati, *et-Tenbih ve'r-Redd 'alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bida'*, thk. M. Z. El-Kevseri, Bağdat, 1993, s.99.

rı konusunda olduğunu göstermesi açısından önemlidir.²⁸

Bunun yanında özellikle Orta Asya'da yapılan fetihler neticesinde Müslümanlar Budistlerle karşılaşmış ve onların ilim merkezlerini tanımıştı. Erken dönemdeki bu karşılaşmanın akabinde oluşan ilmi tartışmalar, çeşitli kelâm ekolleri ve Hint ekolleri arasında bir etkileşime, hatta bazı noktalarda benzerliğe sebep olmuştur. Öte yandan Abbasiler'in ilk dönemlerinde Yahya b. Halid el-Bermeki'nin gayretleri ile Hint kültürü ön plana çıkmıştır. Hint kültürüne ait bir takım kitaplar tercüme edilmiştir. Dolaşımda olan kitaplarda Hint kültürüne ait bilgiler yer almıştır. Örneğin Halife Me'mun döneminin önde gelen bilginlerinden Eyyûb er-Ruhâvî'nin *"Books of Treasures"* adlı eseriyle İbn Sehl Rabben et-Taberi'nin *"Firdevsü'l-Hikme"* adlı eseri başta ünlü tıpçı Caraka ve fizikçi Sustra olmak üzere pek çok Hint düşünür ve bilginin tıbbî ve kozmolojik fikirlerini ihtiva etmekteydi. Keza Balinus'a atfedilen *"Kitâbu Sırrı'l-Halikâ"*, Brahmanların Allah'ın sıfatları hakkındaki görüşlerini ve bunların reddiyelerini içermekteydi. İlk dönemlerden itibaren Berâhime'nin toplumdaki legal konumları ve onlardan cizye alınıp alınmayacağı hususundaki tartışmalar Brahmanların Müslüman toplum içinde tanındığına dair işaretlerdir.

Arapların Hindistan üzerindeki ilk sistematik çalışmaları 185/800'lü yıllarda Abbasi veziri Yahya b. Halid el-Bermeki'nin gönderdiği bir kişi tarafından yapılmıştır. Kimliği bilinmeyen bu görevli Hint inançlarını ve dini uygulamalarına dair topladığı bilgileri rapor haline getirmiştir. Bu rapordan birçok Arap ve Fars müellifi istifade etmiştir. Bu çalışmaya göre Hindistan'da doksan dokuz çeşit inanç sistemi vardır. Bu inançlar dört ana başlık etrafında ele alınmıştır. Buna göre Hint halkı şunlardan oluşmaktaydı:

- 1) Allahın varlığına, peygamberlere, ödül ve cezaya inananlar.
- 2) Peygamberleri reddedenler ki bunlar Şamanîler'dir.

²⁸ Osman Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, s.102.

3) Allah, cennet ve cehenneme inanıp, cennet ve cezanın tenasühünden ibaret olduğunu söyleyenler ki bunlar Budistler de denilen Şamanîler'dir. Görüldüğü üzere raporda peygamberleri reddedenlerin Sümeniyye olduğu belirtilmiştir. Bu raporda Berâhime'den bahsedilmemektedir.²⁹

Pezdevi Berâhime'yi nübüvveti kabul eden bir pozisyona yerleştirmiştir. Ona göre peygamberliği reddedenler Sümeniyye'dir. Sümeniyye'den bazıları Hz. Ademin, bazıları Hz. İbrahim'in nübüvvetini kabul etmiştir. Bakıllânî ve Bağdadi Berâhime'ye atfedilen görüşleri olduğu gibi Sümeniyye'ye izafe eder. Onlara göre Berâhime nübüvveti toptan reddetmeyip Hz. Nuh, Hz. İbrahim ve Hz. İdris'in nübüvvetine inanıp diğer peygamberleri reddetmişlerdir.³⁰

Berâhime'nin nübüvveti kabul ettiğine işaret eden bu açıklamaların yanına kelâm literatüründe yer yer müşahade edilen ve Berâhime'ye nübüvvetin reddi doktriniyle birlikte kısmî olarak peygamberliğin kabulünün birlikte izafe edilmesi şeklinde kendini gösteren kafa karışıklıklarını koyduğumuz zaman Berâhime hakkında ortaya çıkan sorular çoğalmaktadır. Hakikaten Berâhime telakkisi İbnü'r-Râvendî'nin şahsi görüşlerinin üzerinde yükselen bütünüyle gerçek dışı bir hayalden mi ibarettir? Şüphesiz İbnü'r-Râvendî'nin "mülhid" şahsiyeti göz önüne alınırsa bu iddiaların bir takım gerçeklik payı olabilir. Fakat Kraus'un bu iddiasını selettirdiği yıllarda (1933-34) henüz Maturidi (ö.333/944)'nin "*Kita-bu't-Tevhid*"i neşredilmemişti. 1970 yılında bu eser neşredilince problem yeni bir boyut kazanmıştır. Maturidi'nin bu eserinde nübüvvet ile ilgili tartışmalarda Berâhime geçmez. Mamafih konuya girişte nübüvveti reddeden bir kavimle tartışır ve onların delillerini reddeder. Bu deliller kelâm eserlerinde Berâhime'ye atfedilen aklın üstünlüğüne dayanan delillerdir. Dolayısıyla Maturidi'nin açıkça ismini belirtmediği nübüvveti reddeden kavmin Berâhime olması mümkündür. Belki de 4/10. yy.'da Semerkant'ta Manihe-

²⁹ Ahmad, S. Maqbul. "Ortaçağ Müslüman Coğrafyacılarına Göre Hindistan", *DİA*, XVIII, 74.

³⁰ Pezdevi, *Ehli Sünnet Akaidi*, s.129.

izm'le savaşmak Berâhime'yi reddetmek ihtiyacından daha bas-kındı. Her ne kadar eserde Berâhime'nin adı açıkça geçmese de, İbnü'r-Râvendî burada nübüvveti reddetmek bir yana nübüvvet müessesesini savunan, nübüvvete olan ihtiyacı akli yönden kanıt-lamaya çalışan bir kişidir.³¹

İbnü'r-Râvendî bir başkasını değil de niçin Berâhime'yi nü-büvveti inkâr noktasında kendi görüşlerini aktarmak için kalkan olarak kullanmış olabilir? Kraus buna cevap olarak Sümeniyye ile Berâhime'nin birlikteliğini getirir. Ona göre Müslümanlar tarafın-dan iyi tanınmakta olan Sümeniyye, bilgi alanında septisizmi be-nimsemekteydi ve bu septisizm neticede "insan aklının edyânı münzezele"ye karşı güvensizliğini ortaya koymaktaydı. Muhteme-len bu yüzden İbnü'r-Râvendî Sümeniyye'nin kardeşi Berâhime'yi seçmiştir. Şüphesiz bu tür bir açıklama Lawrenc'e göre oldukça zorlamadır ve üstelik tutarsızdır. Zira kesin bir bilginin olmadığını ileri süren ve her şeyi şüpheyle karşılayan bir söylemin üzerine aklın epistemolojik açıdan eşya üzerindeki mutlak hâkimiyetini deklare eden bir sistem oturtmak, değil İbnü'r-Râvendî'nin sıradan bir insanın bile anlamsızlığını farkına varabileceği bir seçimdir. Üstelik bunun tersini de düşünebiliriz. İbnü'r-Râvendî (ya da el-Verrâk) Berâhime'nin görüşlerinin üzerine kendi şahsi görüşlerini bina etmiş olabilir. Zira entelektüel gelişimi esnasında bir takım fırkaların, düşüncelerin etkisinde kalmış ve onların görüşlerini daha da spesifik hale getirerek İslam'a yöneltmiş olması mümkin-dür. İbnü'r-Râvendî yaşadığı dönemde Bağdat'ta Müslüman kelâmcı ve onların Doğulu (ve Hindistanlı) rakipleri arasında cere-yan eden tartışmalarda tanıdığı bu "rasyonalistler"in etkisinde kalarak onları kendi görüşlerinin sözcüsü seçmiş olabilir. Keza Ebû İsa el-Verrâk'ın heresiograf kimliği de mevcuttur, nitekim el-Verrâk kendisinden sonraki pek çok müellife kaynaklık yapan "*Kitabu'l-Makalat*" adlı bir eser yazmıştır. Bu bilgiyi de göz önüne alırsak el-Verrâk'ın Hint dinleri hakkında edindiği bilgileri gün-

³¹ Mâturidî, Ebû Mansur, *Kitâbü't-Tevhid*, terc. Bekir Topaloğlu, Ankara, 2003. s.242-253.

deme taşıdığını düşünebiliriz. Yani seçim gelişi güzel değil mantıklı bir açıklaması olan bilinçli bir seçim de olabilir. Kraus maalesef bu ihtimali hiç göz önüne almamıştır. Öyle görünüyor ki Kraus'un baştan beri Berâhime'yi bir hayal olarak nitelendirmesinin temelinde İbnü'r-Râvendî'den önce Berâhime'nin nübüvvet karşısı bir fırka olarak tanınmadığı yargısı mevcuttur.³²

Maturidi, Semarkandi ve Fahrettin Razi gibi âlimler nübüvveti inkâr eden grupları açıklarken İslam filozoflarını da bu inkâr hareketi içinde düşünmüş ve onların nübüvveti ilgilendiren görüşlerini bu yönde yorumlamışlardır. Onlara göre filozofların eserlerinde peygamberlere iman ettiklerini ve onları tasdik ettiklerini açıklamaları yaptıkları yorumlara aykırı düşen aldatmacadan ibarettir. Bu âlimler söz konusu düşüncelerini çeşitli sebeplere dayandırmışlardır. Bu düşünce sahiplerini şu şekilde sıralayabiliriz:

Filozoflar kâinatın yaratıcısı Allah'ın mucib bi'z-zat olup fail bi'l ihtiyar olmadığını söyleyerek nübüvveti inkâr ettiler. Filozoflara göre bütün varlıkların Allah'tan sudur etmesi, kâinatın meydana gelişi O'nun zatının bir gereğidir. O'ndan geri kalması düşünülemez. Bu zorunluluk aynı zamanda varlıkların yaratılmasının bir sebebidir. Bazıları bunu "ezeli inayet" bazıları da "irade" diye isimlendirmişlerdir.³³ Kısaca âlem sonsuz zamanla birlikte gelen bir tasavvurun sonucudur. Kelâm âlimleri bundan hareketle Allah'ın faili muhtar olduğunu bunu inkâr eden herkesin nübüvveti inkâr ettiğini belirtmişlerdir.³⁴ Öyle anlaşıyor ki kelâmcılara göre filozofların bu düşüncesi, Allah'ın peygamberler vasıtası ile cüz'ıyyâta dair bilgileri vahyetmesi, dolaylı olarak nübüvveti inkâr etmek anlamına gelmektedir.

Mâverdî'ye göre "riyazette kemal derecesine ulaşanlar Rabbâni bilgilere de vâkıf olurlar" düşüncesini savunanlar zahiren nübüvveti inkâr etmedikleri halde bu görüşleri onları nübüvveti

³² Orhan Koloğlu, *Kelâm ve Mezhepler Tarihi Literatüründe Berâhime*, *UÜİFD*, XIII, S.1, 2004, s.179–180.

³³ Sabri Yavuz, *İslam Düşüncesinde Nübüvvet*, İnsan Yay. İstanbul, 2006, s.146–147.

³⁴ Razi, Fahreddin Muhammed b. Ömer, *el-Metâlibü'l-Âliye mine'l-İlmi'l-İlâhî*, thk. Ahmed Hicâzi, Beyrut, 1987, VIII, 7.

inkâr etmeye götürmektedir.³⁵ Mâverdi bu görüşüyle kimi kastettiğini belirtmemektedir. Muhtemelen filozoflar ve aşırı sufiler bu gruba dâhildir. Bu çeşit düşünceleri Gazzalî'de de görmek mümkündür. Gazzalî *Mişkatü'l-Envâr* adlı eserinde nurani ruhları beş grupta değerlendirerek kutsi ruhlar olarak vasıflandırdığı gruba peygamberlerin yanı sıra bazı velileri de dâhil eder. Bu çeşit ruha sahip olanlar gaybla ilgili hadiseleri, görüşleri ve ahiret hükümlerini bilebilirler.³⁶

Meleklerin insanlara görünmesini ve onların semadan inmesini reddederek bunu sadece akli kuvvetlerle izah etmeye çalışanlar bu şekilde nübüvveti inkâr konumuna düşmüş olurlar.³⁷

İslam filozoflarının bu tür yorumlarına en şiddetli şekilde karşı çıkanların başında gelen Gazalî özellikle Farabî'nin nübüvvet nazariyesini *Tehâfütü'l-Felâsife* adlı eserinde tartışmıştır. Gazzalî'ye göre peygamber doğrudan veya bir melek vasıtasıyla Allah'la ittilsal kurabilir. Onların faal akla, muhayyile gücüne ve filozofların kabul ettikleri hangi yol olursa olsun hiçbirine ihtiyaç göstermeden bunları gerçekleştirmeleri mümkündür.³⁸

İslam filozoflarının nübüvveti yorumlayış tarzlarını nübüvveti inkâr şeklinde sunmak isabetli görünmemektedir. Ancak filozofların yorumlarının Kur'an'ın vahiy teorisine uygun düşmediği kabul edilse bile bu izah tarzının nübüvveti inkâr cereyanlarına karşı özellikle metafizik (imkânsızlık) itiraza karşı onun imkânının ortaya konması açısından bir savunma olarak kabul edilebilir.³⁹

Peygamberliği inkâr edenler veya onu muhal görenlerin temel hareket noktası akıldır. Allah'ın varlığını kabul etmeyerek nübüvveti inkâra kalkışanlar⁴⁰ hariç tutulacak olursa nübüvvet konusunda şüpheyne düşmek ya imkânında ya vukuunda veya

³⁵ Mâverdi, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed, *A'lâmü'n-Nübüvve*, Beyrut, 1994, s.34.

³⁶ Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed, *Mişkatü'l-Envâr*, Kahire, 1964, s.86-87.

³⁷ Sabri Yavuz, *İslam Düşüncesinde Nübüvvet*, s.147.

³⁸ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, thk. Süleyman Dünya, Mısır, s.293-294.

³⁹ Sabri Yavuz, *İslam Düşüncesinde Nübüvvet*, s.147.

⁴⁰ Mâturidî, *Kitâbü't-Tevhid*, s.230.

muayyen bir şahısta meydana gelmesinde ortaya çıkar.⁴¹ Kelâm âlimlerinin bu noktalardan hareket ederek tespit ettikleri değişik itirazları şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. Peygamberlerin Allah tarafından gönderildiğini tespit etmek imkânsızdır. Bundan dolayı nübüvvet muhaldir.

2. İnsan hayatında iyi ve kötünün tespiti için akıl yeterli olduğundan nübüvvete ihtiyaç yoktur.

3. Nübüvvet sadece mucize yoluyla bilinebilir. Mucize aklen imkânsız olduğuna göre nübüvvet de imkânsızdır.

4. Mucize mümkündür, ancak onunla peygamberliğe istidlal edilemediğinden peygamberlik mümkün değildir.

5. İlahi emir ve yasaklar abes olduğundan yani peygamberler göndermek suretiyle insanlara bu teklifleri sunmak Allah'ın hikmetine aykırı düştüğünden nübüvvet imkânsızdır.

6. Peygamberlik aklen imkânsız değildir, ancak onun gerçekleşmesi imkânsızdır.

7. Tevatür yoluyla nübüvvetin tespiti imkânsızdır.⁴²

8. Tarih boyunca hep insan türünden peygamberler gönderilmiştir. Hâlbuki Allah peygamber göndermek isteseydi meleklerden peygamberler gönderirdi ve onlara karşı çıkanları susturacak mucizeler verirdi.⁴³

9. Bir kısım insanları seçerek diğerlerini bundan mahrum bırakmak suretiyle insanlar arasında eşitsizlik meydana getirmek makul değildir. Benzer iki varlıktan birini diğerine üstün tutmak ve tercih etmek fizik âlemine uygun olmadığı gibi kadim olan Allah hakkında da böyle bir şey düşünmek caiz değildir. Çünkü bir kısım insanları üstün tutarak çoğunluğu oluşturan diğerlerini bunlara muhtaç bırakmak ve böylece insanlar arasında ayrıma sebep olmak neticede insanların birbirleriyle mücadele ederek helak ol-

⁴¹ Gazâlî, *el-Munkizü mine'd-Dalâl*, çev. Salih Uçan, Kayıhan Yay, İstanbul, 2008, s.183.

⁴² Mâturidî, *Kitâbü't-Tevhid*, s.221.

⁴³ Fahreddin er-Razî, , *el-Metâlibü'l-Âliye mine'l-İlmi'l-İlâhî*, thk. Ahmed Hicâzi, Beyrut, 1987, IIX, 9.

malarına imkân sağlamak akıl açısından uygun olmayan bir durumdur.⁴⁴ Böyle bir durum Allah'tan sadır olması düşünülemeyeceğinden nübüvvet batıldır.

10. Peygamberlerin gönderilmesi insanlar açısından bir ihtiyaç ve ahiret hayatı için saadet ve barışa vesile ise niçin insanlar hala kötülüğe devam ediyor ve ittifak edecekleri yerde ayrılığa düşüyorlar? Niçin insanların barışını tehdit eden savaşlar hâlâ devam ediyor?⁴⁵ Bunlar peygamberliğin bir ihtiyaç olmadığını göstermektedir.

Konuya akli açıdan yaklaşan kelâmcılara göre nübüvvet hem ilahi hem beşeri açıdan mümkündür. İlâhi açıdan mümkündür, çünkü Allah mürîd ve mütekellimdir, bu vasıflarını nübüvvet vasıtasıyla tecelli ettirir ve bu sayede buyruklarını yaratıklarına iletir. Nübüvvetin imkânsızlığını ileri sürmek Allah'ın bu tür sıfatlarının veya sıfatların tesirlerinin bulunmadığını dolayısıyla ekmel bir varlık olmadığı anlamına gelir.⁴⁶

Nübüvvet beşeri açıdan da mümkündür. Çünkü bir insanın bedeni ve ruhi özellikleri diğer insanlarla aynı durumda bulunması gerekmediğinden peygamberler zümresinin farklı kabiliyet ve özelliklere sahip kılınması bu sayede onların metafizik âlemlerle irtibat kurup akıl ve duyular yoluyla üretilmeyen bilgileri alması mümkündür.⁴⁷

Peygamberlik müessesesinin mevcudiyeti konusunda kelâm ekolleri arasında ihtilaf yoktur. "İnsanlık tarihinde peygamberlik fiilen gerçekleşmiş ve peygamberimizle son bulmuştur" ilkesi aşırı fırkaların dışında ortak kabul görmüştür. Yine söz konusu ekollere göre Allah'ın peygamberlere ilâhi emirlerini vahiy yoluyla bildirmesi ve kitaplar inzâl etmiş olmasıyla ilgili farklı görüşlerin mevcudiyetinden söz etmek imkânsızdır. Fakat nübüvvetin izahı yapılırken detaylara inildiğinde Ehli Sünnet ile Mu'tezile kelâmcıları

⁴⁴ Ebû Hâtim er-Râzi, , *A'lâmü'n-Nübüvve*, thk. Salâh es-Sâvî, Tahran, 1977, s.3-5.

⁴⁵ Muhammed Abdüh, *Risâletü't-Tevhid*, Darul Menar, Mısır, s.124.

⁴⁶ İbn Kayyım el-Cevziyye, *Medâricü's-Salikin*, ter. Kurul, İnsan Yay. İstanbul, 1994, I, 64-65.

⁴⁷ İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Mile'l ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, Beyrut, ts., I, 39.

arasında peygamberlik konusunda farklı görüşlerin bulunduğu ortaya çıkmaktadır.

Nübüvvet konusu bir taraftan hüsûn-kubuh (güzellik-çirkinlik, iyilik-kötülük) problemiyle diğer taraftan da salah-aslah problemiyle ilgilidir.⁴⁸ Bu konuda İslam düşünce tarihinde Eş'ari, Maturidi ve Mu'tezili tarafından savunulan üç temel yaklaşım mevcuttur. Eş'ariyye'ye göre akıl eşyanın ve fiillerin güzellik ve çirkinliklerini, iyilik ve kötülüklerini tespit etmede belirleyici değildir. Bir şey ancak şeriatın tespiti ile iyi veya kötü, güzel veya çirkin olur.⁴⁹ İnsan akli iyi ve kötüyü tespit edemeyeceğine göre peygamberlerin gönderilmesi gerekli midir? Eş'arilere göre peygamberler göndermek Allah'ın bir fiilidir ve diğer fiillerde olduğu gibi peygamber gönderme fiili de zorunluluk ifade etmez. Buna göre akıl açısından Allah'ın insanlara peygamber göndermesi vacip değil mümkündür. Dolayısıyla Allah'ın insanlara nebiler göndermesi bir lütuftur, fakat gönderilmemesi ise bir zaaf ve noksanlık değildir.⁵⁰

Maturidiyye eşyanın zatında iyilik ve kötülüğün bulunduğu nu kabul etmiştir. İlahi bilgi ve emirler bir şeyin iyi veya kötü olduğunu bildirir. Allah bir şeyi güzel olduğu için emretmiş, kötü olduğu içinde yasaklamıştır.⁵¹ Fakat insan eşyanın tabiatında bulunan bu özellikleri, kanunları ve şartları her zaman kavrayamaz. Bazı iyi ve kötü şeyler vardır ki bunlar her zaman bilinebilir, Allah'ın varlığı gibi. Bazı fiiller de vardır ki bazen faydalı ve iyi, farklı konumlarda ise çirkin ve kötü olabilirler. Mesela insan zararlı bir maddeyi doktorların tavsiyesi ile ilaç olarak kullanabilir. Fakat bunun dışında kullanılması zararlı olabilir. Aynı şekilde yalan söylemek kötü bir iş olduğu halde evli çiftlerin arasını düzeltmek ve aileyi yıkılmaktan kurtarmak amacıyla yalan söylemenin caiz

⁴⁸ İbnü'l-Hümmam, Kemâl, *Kitabu'l-Müsâmere*, İstanbul, 1979, s.191.

⁴⁹ Taftazani, Sa'düddin, *Şerhu'l-Mekâsıd*, Beyrut, 1989, V, 5.

⁵⁰ Gazzali, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed, *İtikad'da Orta Yol*, çev. Kemal Işık, AÜİFY, Ankara, 1971, s. 115-116.

⁵¹ Nesefi, Ebu'l-Muin Meymûn, *Tabsiratü'l-Edille*, thk. Hüseyin Atay, Ş. Ali Düzgün, DİB Yay, Ankara, 2003, II, 262-263.

olabileceği şeriatın tespit ettiği bir husustur.⁵² Bu açıdan peygamberlere ihtiyaç vardır. Fakat bu, Allah için vacip değil mümkündür. Allah'ın fiilleri belli bir hikmet ve gayeye yönelik olduğundan nübüvvet de ilahi hikmetin bir sonucudur ve O'nun fiillerinde abes bir tarafın bulunması imkânsız olduğuna göre nübüvvetin bulunmaması da muhaldır.⁵³

Mu'tezile ise eşyadaki güzellik ve çirkinliğin veya iyilik ve kötülüğün eşyanın özünde bulunan sabit değerler olduğunu savunur. Vücûb (yükümlülük), bütün fiillerin ahkâmında bu temel prensibe dayalı olarak gerçekleşir. Bir fiilin güzel olması çirkin yönlerinin bulunmamasını gerektirir. Peygamberlerin gönderilmesinde güzellik mevcut olup, çirkin ve abes bir tarafının bulunmaması bir hakikattir, o halde bunun yerine getirilmesi vacip ve zorunlu olur.⁵⁴ Mu'tezil'e âlimleri, nübüvvetin insanların hayrına olduğunu, onların mutluluğunu gözettiği için "Allah'ın insanlara en güzel ve faydalı olanı yaratması gereklidir" prensibinden hareketle peygamber göndermenin Allah'a vacip olduğu kanaatinde dirler.⁵⁵

Sonuç

Horasan bölgesinin İslam tarihindeki yeri hiç şüphesiz ki çok önemlidir. Siyasi etki alanının uzağında olması dolayısıyla yönetimle aralarında sıkıntı bulanan kişi ve grupların sığınma yeri olmuş, bunun sonucunda da ilmi ve fikri olarak pek çok şahsın yetiştiği, eserlerin yazıldığı bir bölge olmuştur. Bu bölgenin özgür ve muhalif yapısı büyük ölçüde İbnü'r-Râvendî'nin kişiliğine de nüfuz etmişti. Kaynaklar onun Horasan hayatına dair bir bilgi aktarmadıkları için onun buradaki yaşamı ve eğitim safhaları hakkında bilgi sahibi değiliz. Onun hakkındaki bilgiler, Bağdat'taki Mu'tezili çevre ile arasında geçen mücadele neticesinde kendisine karşı yazılan reddiye tarzı eserler sayesinde günümüze taşınmıştır. Eserleri-

⁵² Maturidi, *Kitâbü't-Tevhid*, s.277.

⁵³ Maturidi, *Kitâbü't-Tevhid*, s.276.

⁵⁴ Kadı Abdulcebbâr, *Tesbitü Delâilî'n-Nübüvve*, Dârûl-Arabiyye, thk. Abdülkerim Osman, Beyrut, 1966, XV, s.19.

⁵⁵ Taftazani, *Şerhu'l-Mekâsîd*, V, 6.

nin günümüze ulaşmaması nedeniyle onun fikir ve düşünce yapısını ona karşı reddiye türü eser yazan müelliflerden öğrenmekteyiz. Bu konuda Hayyat'ın yazdığı "*Kitabu'l-İntisar*" onun günümüzde portresinin çizilmesine büyük katkı sağlamıştır. Ayrıca onun ölüm tarihi hakkında geç tarihleri kabul ettiğimizde onun Bağdat sonrası hayatı hakkında da bilgi sahibi değiliz. Neticede onun Bağdat'taki Mu'tezilî muhitten dışlanması zihni cerbeze, muhakeme yetersizliği hatta kaprislilik türünden ruhi gerekçeler, entelektüel kapasitesi olan bir muhitte kendini kabul ettiren parlak bir kelâmcının "mülhid" oluşunu tek başına açıklayamaz.

İbnü'r-Râvendî hakkında farklı bir bilgiler veren Maturidî'ye göre o tam aksi bir yönde yani nübüvveti ispata çalışan inançlı bir kişidir. Bunların hepsini değerlendirdiğimizde Onun mülhid bir kişi olduğu kanaatine ulaşmak zorlaşmaktadır. Çünkü kaynaklarımızın ekserinde sadece mülhidçe görülen bir görüş ona atfedilmekle kalmış, bu görüşün kaynağı nerede ne zaman söylendiğine dair bir bilgi gelmemiştir. Örneğin "nübüvvet münkiri şöyle dedi" veya mülhidçe bir görüş aktarıldıktan sonra bu görüş İbnü'r-Râvendî ve onun gibi düşünenlerin görüşüdür gibi muğlâk ifadeler onun tam olarak neyi reddettiği, neyi eleştirdiği hakkında sağlıklı bir bilgiye ulaşmamızı engellemektedir. İbnü'r-Râvendî'nin Ebû İsa el-Verrak ile olan ilişkisinin ne olduğunun tespiti, İbnü'r-Râvendî'nin görüşlerinin netleşmesi açısından önemlidir. Bir kaynakta el-Verrak onu etkileyip ilhadına sebep olmuş bir şahıs olarak ifade edilirken başka bir yerde İbnü'r-Râvendî el-Verrak'a karşı nübüvveti savunan inançlı bir kişi olarak ifade edilmektedir. Muhalif bir tavra sahip olmasından dolayı zaman içinde kasıtlı olarak eserleri imha edilmiş, silik bir tarihi şahsiyet haline getirilerek sadece hakkındaki olumsuz fikirler bizlere gelmiş olabilir. Diğer bir ihtimal ise nübüvvetin inkârı hususlarını aktaran bir şahsiyet iken bu aktardığı fikirler onun adına ithaf edilerek bu görüşleri savunan veya benimseyen biri haline gelmiş olabilir.

Nübüvveti inkâr noktasında kaynaklarımızda sıkça adı geçen Berâhime fırkasını inceledik. Kelâm literatüründe Berâhime tasavvurunun oluşumunda Müslümanlar'ın Hintlilerle ilk dönemden

itibaren yaptıkları tartışmalar büyük önem taşımaktadır. Bu tartışmaların Müslümanların zihinlerinde bıraktığı etki Berâhime hakkında belirli bir tasvirin oluşmasını sağlamıştır. Oluşan bu tasvir ve etkinin, yazılı ve şifahi olarak aktarılması nedeniyle benzer ifade ve görüşler eserlere geçmiş ve zamanla bir ittifak oluşmuştur. Berâhime fırkasının hakkında bilgi eksikliğinin yanında, Hindistan coğrafyasındaki inanç sistemlerinin çokluğu ve karmaşıklığı, Müslümanlar gibi kitaplı bir din olmayışları gibi nedenlerden dolayı Müslümanların zihinlerinde oluşan Brahman tasviri neticede onlar hakkında oluşan kanaati etkilemiştir. Brahmanların nübüvveti kabul ettiğine dair bilgiler mevcuttur. Fakat onların anladığı nübüvvetin İslâm'ın nübüvvet anlayışı ile aynı şeyi ifade edip etmediği bilinmemektedir.

İbnü'r-Râvendî ile Berâhime grubu arasında nübüvveti inkâr noktasında bir etkileşimin var olup olmadığı hakkında kaynaklarımızda, bizim ulaştığımız bir bilgi mevcut değildir. Ancak Hırsan bölgesinin ticârî yollar üzerinde olması nedeniyle İbnü'r-Râvendî'nin Brahmanları tanıyor olması, onların fikirleri hakkında bilgi sahibi olması kuvvetle muhtemeldir. Çünkü h. III. yüzyıldan itibaren dehrîlik gibi düşünceler İslâm düşünürleri tarafından bilinliyordu ve Brahmanizm de bu fikirler arasındaydı. Müslüman müellifler genel olarak Berâhime diye adlandırılan bir Hint mezhebinin Tanrı'nın peygamberler göndermesinin gereksizliğini savunduğunu zikreder ve Kelâm kitaplarında onlara karşı peygamberliğin lüzumunu kanıtlamak için geniş yer ayrılmıştır.

Kaynaklar

Abdülkâhîr Bağdadî, *Usûlu'd-Din*, İstanbul, 1928, s.158.

Ahmad, S. Maqbul. "Ortaçağ Müslüman Coğrafyacılarına Göre Hindistan", *DİA*, XVIII, 74.

Ali Sâmî en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç, İstanbul, 1999, I, 259–271.

Aydın, Osman, *İslâm Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, Ankara Okulu Yay. Ankara, 2001, s.105–106..

Bâkıllânî, *Kitâbu't-Temhidî'l-Evâil ve't-Telhisi'd-Delâil*, Beyrut, 1987, s.126-

127.

Bedevis, *Min Târîhi'l-İlhâd fi'l-İslam*, Beyrut, 1980, s.77–80.

Beyrûni, *Tahkik Mâ li'l-Hind min Makûle Makbûle fi'l-Akl ev Merzûle*, Beyrut, 1985, s.452.

Cerrahoğlu, İsmail, “İlhâd Kelimesinin Anlamı ve Memleketimizdeki İlhâd Hareketleri”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Ankara, 1987.

Ebû Hâtim er-Râzi, , *A'lâmü'n-Nübüvve*, thk. Salâh es-Sâvî, Tahran, 1977, s.3–5.

Fahreddin er-Râzî, , *el-Metâlibü'l-Âliye mine'l-İlmi'l-İlâhî*, thk. Ahmed Hicâzî, Beyrut, 1987, IIX, 9.

Gazâlî, *el-Munkizü mine'd-Dalâl*, çev. Salih Uçan, Kayhan Yay, İstanbul, 2008, s.183.

Gazzali, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed, *İtikad'da Orta Yol*, çev. Kemal Işık, AÜİFY, Ankara, 1971,

Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed, *Mişkâtü'l-Envâr*, Kahire, 1964, s.86–87.

Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, thk. Süleyman Dünya, Mısır, s.293–294.

Hayyât, *Kitâbü'l-İntisâr ve'r-Red ale'bni'r-Râvendî el-Mülhid*, thk. H.S. Nyberg, Beyrut, 1988, s.111.

İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Mile'l ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, Beyrut, I, 137.

İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Mile'l ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, Beyrut, ts., I, 39.

İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-Salikin*, ter. Kurul, İnsan Yay. İstanbul, 1994, I, 64–65.

İbn Manzûr, *Lisânul-Arab*, Beyrut, 1990.

İbnü'l-Cevzî, *Telbisü İblis*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1983, s.60.

İbnü'l-Hümmam, Kemâl, *Kitabu'l-Müsâmere*, İstanbul, 1979, s.191.

İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, Beyrut, 1997, s.410.

İlhan Kutluer, “İlhâd”, *DİA*, XXII, 93.

Kadı Abdulcebbar, *Tesbitü Delâilü'n-Nübüvve*, Dârûl-Arabiyye, thk. Abdülkerim Osman, Beyrut, 1966, XV, s.19.

Malati, *et-Tenbih ve'r-Redd 'alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bida'*, thk. M. Z. El-Kevseri,

- Bağdat, 1993, s.99.
- Mâturidî, Ebû Mansur, *Kitâbü't-Tevhid*, terc. Bekir Topaloğlu, Ankara, 2003. s.242–253.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed, *A'lâmü'n-Nübüvve*, Beyrut, 1994, s.34.
- Mehlem Chokr, *İslam'ın Hicri İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, terc. Ayşe Meral, Anka Yay. 2002 s.25–40.
- Muhammed Abduh, *Risâletü't-Tevhid*, Darul Menar, Mısır, s.124.
- Muhammed Âbid Câbirî, *Aklü's-Siyâsiyyü'l-Arab*, Beyrut, 1991, 318–322.
- Nesefî, Ebu'l-Muin Meymûn, *Tabsiratü'l-Edille*, thk. Hüseyin Atay, Ş.Ali Düzgün, DİB Yay, Ankara, 2003,
- Orhan Koloğlu, *Kelâm ve Mezhepler Tarihi Literatüründe Berâhime*, *UÜİFD*, XIII, S.1, 2004, s.179–180.
- Pezdevî, *Ehli Sünnet Akaidi*, terc. Şerafettin Gölcük, İstanbul, 1994, s.129.
- Razî, Fahreddin Muhammed b. Ömer, *el-Metâlibü'l-Âliye mine'l-İlmi'l-İlâhî*, thk. Ahmed Hicâzi, Beyrut, 1987
- Sabri Yavuz, *İslam Düşüncesinde Nübüvvet*, İnsan Yay. İstanbul, 2006, s.146–147.
- Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, çev. Mustafa Öz, İstanbul, 2008, s.454–455.
- Taftazani, Sa'düddin, *Şerhu'l-Mekâsıd*, Beyrut, 1989, V, 5.
- Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, terc. Süleyman Ateş, Ankara, 1975. s. 85-118.

