

## Kelâm ve Mezhepler Tarihi Literatüründe Berâhime

Orhan Ş. KOLOĞLU

Arş. Gör., U. Ü. İlahiyat Fakültesi

### Özet

*Kelâm ve Mezhepler Tarihi (heresiografi) literatüründe görüşleri tartışılan fırkalardan biri de Berâhime'dir. Kaynaklar tarafından genellikle Hindistan kökenli olarak tanıtılan fırkaya, müellifler tarafından atfedilen temel düşünce, nübüvvetin reddidir. Ancak nübüvvetin muarızları olarak resmedilen bu Berâhime portresinin gerçeği yansıtıp yansıtmadığı hakkında bir takım şüpheler bulunmaktadır. Bunlardan ilktne göre, nübüvvet karşıtı fikirlerin Berâhime'yle bir ilgisi olmayıp, bu fikirler Berâhime'yi kendi şahsi görüşlerinin kalkanı olarak kullanan İbnü'r-Râvendî'ye aittir. Bir diğer itiraz ise nübüvvetin muarızları olarak resmedilen Berâhime'nin aslında Hint Brahmanlar'ı olmayıp, başka bir dinî yapıya işaret ettiğidir. Bu çalışmada Berâhime'nin kökeni ve gerçekliği tartışılmaktadır. Bunun için Berâhime'yi Kelâm ve Mezhepler Tarihi literatüründe sunulduğu gibi tanıtacak, ardından bu bilgileri diğer İslâmî kaynaklarda (başta tarih, coğrafya vs.) verilen bilgilerle kıyaslayacağız. Ayrıca Berâhime'nin kökeni hakkında ileri sürülen alternatif açıklamalara da yer vererek bir sonuca ulaşmaya çalışacağız.*

## **Abstract**

### **Barāhima in Islamic Theology and Heresiography Literature**

*One of the religio-cultural sects whose views were discussed widely in Islamic theology and heresiography literature was Barāhima. Almost all related literature agree on the origin of this sect to be of Indian origin. Among several extreme views of Barāhima, the rejection of the prophecy was considerable to be the most notable one by the scholars of theology and heresiography. However, it is questionable whether this picture portrayed, especially, by the Muslim theologians and heresiographers reflects the reality. First of all, it is argued that this view does not really belong to Barāhima. Rather, the issue of the rejection of the prophecy belongs to Ibn al-Rāwandī who used Barāhima to disguise his own views on the subject. Secondly, some scholars asserted that Barāhima sect did not have any connection with the Indian Brahmins at all. In fact, according to these scholars Barāhima refers to a totally different religio-cultural structure. This article, then, attempts to discuss the origin of Barāhima and the validity of the claims found in the literature concerned. To this end, we will, first, to introduce Barāhima as presented in theology and heresiography literature. Second, we will compare these data with some of the other well-known Islamic sources (mainly, history, geography and so on). Finally, we will end our discussion by presenting some of the alternative views on the origin of Barāhima.*

### **Anahtar Kelimeler**

: Berāhime, İbnü'r-Ravendî, Kitābū'z-Zümürüd, Sümeniyye, Sâbiiler

### **Key Words**

: Barāhima, Ibn al-Rāwandī, Kitāb al-Zumurrud, Sumaniyya, Sabians

İslâm kelâm ve heresiografi literatürüne ait herhangi bir kitap gözden geçirildiğinde onlarca, hatta yüzlerce fırka/mezhep/din ismiyle karşılaşılır. Bazen tanıtmak, bazen de hedef seçilerek karşısında kelâmın görüşünü savunmak için sahneye çıkarılan bu fırkaların hepsinin olmasa da, en azından birkaçının kendilerine atfedilen düşüncelere sahip olup olmadığı tartışma konusudur. Özellikle de kelâmın diyalektik yapısı, tartışma alanına çekilen muhalife kurgusal olarak bir takım düşünceleri ekleme imkânı verilmektedir. Üstelik bu fırkalar, bilgi alış veriş imkânının, diğer kültür alanlarına oranla sınırlı ve nadir olduğu alanlara aitse, bu

kurgusal eklemlene ihtimali daha üst seviyeye çıkabilmektedir. Bizzat İslâm düşüncesinin kendi iç yapısında oluşan ve gelişen Mutezile fırkasına, tekfirle neticelenen bir takım düşüncelerin atfedildiği göz önünde bulundurulursa, bu karşılığı olmayan atıfların görece daha az tanınan kültür alanlarına ve alanların temsilcilerine yapılması ihtimali artabilmektedir.

Söz konusu olgunun en bariz bir şekilde kendini gösterebileceği kültür alanlarından biri de, oluşum dönemindeki İslâm düşüncesinin merkezlerinden uzakta bulunan Hindistan'dır. Şüphesiz Hint kültür ve düşüncesi Müslümanlar tarafından tanınıyordu. Fakat bu tanıma Hristiyan ve Yahudi dini ve düşüncesi, hatta İran kültürü ile karşılaştırıldığında oldukça az ve sınırlıydı. Dolayısıyla Hint kültür sferine yapılan atıfların, diğerlerine oranla, bazı muğlaklıklar, hatta gizem taşınması ihtimali vardı. İslâm kaynaklarında, özellikle kelâm literatüründe, "Berâhime" adıyla anılan ve Hindistan'a refere edilen fırka da, pek tabii bu tehlikeyi taşımaktaydı. İslâm düşüncesinde nübüvvet fikrinin amansız bir düşmanı kabul edilen, ortalama bir kelâm kitabı açıldığında nübüvvet hakkında tartışılan muhaliflerin başında geldiği gözlenen Berâhime fırkası, nübüvveti sadece kuru bir reddedişle kalmaz, bunun için güçlü akli deliller de sunar. İslâmî kaynaklarda Berâhime hakkında çizilen bu portre 1930'lardan itibaren, özellikle Paul Kraus'un etkisiyle, bir takım eleştirilerin hedefi olmuş ve ortaya bazı sorular gelmiştir<sup>1</sup>. Bu soruların zihinlerde oluşturduğu ihtimalleri şu şekilde özetleyebiliriz:

Kelâm eserlerinde bu şekilde bir portresi çizilen Berâhime "gerçeklik taşıyordur" veya "taşıymıyordur".

"Gerçeklik taşıymıyorsa", bu durumda nübüvvetin kesin muarızları olarak resmedilen Berâhime portresi, gerçek Hint Brahmanları'na ait olmayıp, bütünüyle ilk kaynak (?) İbnü'r-Ravendî'nin kendi düşünceleri ve kurgularıdır. Yani, kelâm eserlerindeki Berâhime koca bir yalandan ibarettir.

"Gerçeklik taşıyorsa" bu durumda hakikaten herhangi biri tarafından kalkan ya da perde olarak kullanılmayan, nübüvveti kesin olarak reddeden bir Berâhime fırkası vardır. Bu aşamada da karşımıza iki alternatif çıkmaktadır: "Özellikle kelâm eserlerinde tanıtılan Berâhime ile gerçek Hint Brahmanları arasında büyük farklılıklar vardır. Dolayısıyla bir başka fırkaya yanlışlıkla Berâhime

<sup>1</sup> Paul Kraus, "Beiträge zur Islamischen Ketzer-geschichte: das Kitab az-Zumurrud des Ibn ar-Rāwandī", Rivista degli Studi Orientali, XIV (1933-34), 93-129, 335-379. Çalışma Abdurrahman Bedevî tarafından "İbnü'r-Ravendî" başlığıyla Arapça'ya tercüme edilerek "Min Târîhi'l-İlhād" adlı eserinin 75-188. sayfaları arasında yayınlanmıştır. Bu makalede P. Kraus'un çalışmasından yapılan alıntılar, A. Bedevî'nin bu eserine refere edilecektir.

adı verilmiştir". Kısmî bir doğruluğun ve yanlışlığın bir arada bulunduğu bu alternatifte, bu fırkanın kim olduğu sorusu devreye girer. İkinci alternatif ise, "tanıtılan Berâhime'nin hakikaten Hint Brahmanları'na işaret ettiği ve her yönüyle gerçeklik taşıdığıdır".

Müteakip satırlar bu sorular ve ihtimaller hakkında cevap bulabilme teşebbüslerini ihtiva edecektir. Bunun için öncelikle söz konusu objeyi sunulduğu şekliyle tanıma amacı güdülecektir. Dolayısıyla, özellikle kelâm ve heresiografi literatüründe çizilen Berâhime portresi ortaya konulacak, bilahare diğer islâmî kaynakların verdiği bilgiler ışığında veriler değerlendirilecektir. Bunun yanında alternatif açıklama teşebbüslerine de yer verilerek bir sonuca ulaşılmaya çalışılacaktır.

İslâmî kaynakların ittifakla Berâhime fırkasını Hindistan'a atfetmeleri<sup>2</sup>, bu isimle kastedilenlerin Brahmanlar olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Fırkanın bazen bir kral, bazen bir bilge kimliğiyle sunulan, Brehmen/Berhemen (برهمن)<sup>3</sup>, Berhemî/Brahmî (برهمی)<sup>4</sup>; Behremen (برهمن)<sup>5</sup>, Berhem (برهم)<sup>6</sup>, Berahim (براهیم)<sup>7</sup> gibi farklı isimlerle tanıtılan şahsa bağlı olduğu ve ondan türediği hususunda kaynaklar ittifak etseler de, nadiren fırkayı Hz. İbrahim'e (إبراهيم) atfedenler de vardır<sup>8</sup>. Berâhime'yi islâmî kaynaklarda gündeme getiren konu ise "nübüvvetin reddi"dir. Kaynakların tamamına yakını Berâhime'yi nübüvveti kesin olarak reddeden bir fırka olarak tanımlar<sup>9</sup>. Bazı kaynaklar ise Berâhime'yi nübüvvet müessesesini

<sup>2</sup> Makdisî, *el-Bed' ve't-Târîh*, (Nşr.; C. Huart), Paris, 1899-1919→ Bağdat; Mektebetü'l-Müsennâ, ts., IV, 9; Mes'ûdî, *Mürûcu'z-Zeheb ve Me'âdinü'l-Cevher*, (Nşr.; M. M. Abdülhamîd), Kahire; Matba'atü's-Sa'ade, 1964-65, I, 78; Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, Beyrut; Dâru Sâdır, ts., I, 94; Ebû'l-Me'âli, *Beyânü'l-Edyân*, (Arp. trc.; Y. el-Haşşâb), "Mecelletü'l-Külliyyetü'l-Âdâb, XIX/1 (Kahire, 1957)" içinde, ss.11-58, 29; Ebû'l-Mu'in en-Nesefî, *Tebssratü'l-Edille*, (Nşr.; C. Salame), Dimaşk; Institut Français de Damas, 1993, I, 444; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, (Trc.; Ş. Gölcük), İstanbul; Kayhan Yayınları, 1994, 129; İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Mül ve'l-Ehvâ' ve'n-Nihal*, I, Beyrut; Dârü'l-Ma'rife, 1975, 69; Ebu Muhammed el-Yemenî, *'Akâidü's-Selâsine ve's-Seb'ine Fırka*, (Nşr.; M. A. el-Ğâmidî), Medine; Mektebetü'l-'Ulüm ve'l-Hikem, 1414 h., II, 765.

<sup>3</sup> Mes'ûdî, *a.g.e.*, I, 76; Ya'kûbî, *a.g.e.*, I, 84; Ebû'l-Me'âli, *a.g.e.*, 29.

<sup>4</sup> İbn Hazm, *a.g.e.*, I, 69.

<sup>5</sup> Mâverî, *A'lâmü'n-Nübüvve*, (Nşr.; H. A. el-'İkk), Beyrut; Dârü'n-Nefâis, 1994, 66.

<sup>6</sup> Neşvânü'l-Himyerî, *el-Hürü'l-În*, (Nşr.; K. Mustafa), Beyrut; Dâru Âzâl & San'a; el-Mektebetü'l-Yemeniyye, 1985; 196.

<sup>7</sup> Bîrûnî, *Tahkik Mâ li'l-Hind min Makûle Makbûle fi'l-'Akl ev Merzûle*, Beyrut; Alemü'l-Kütüb, 1983, 24, 88.

<sup>8</sup> Pezdevî, *a.g.e.*, 129; Abdülkerim el-Cilî, *el-İnsânü'l-Kâmil fi Ma'rifeti'l-Evâhîr ve'l-Evâil*, Kahire; Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1970, 126; Seksekî, *el-Burhân fi Ma'rifeti 'Akâidi Ehlî'l-Edyân*, (Nşr.; H. A. İbrahim el-Hâc), [y.y.], Dârü't-Türâsî'l-'Arabî, 1980, 51.

<sup>9</sup> Bâkallânî, *Kitâbu Temhidi'l-Evâil ve Telhisi'd-Delâil*, (Nşr.; İ. A. Haydar), Müessesetü'l-Kütübî's-Sakâfiyye, 1993, 126-127; Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd ilâ Kavâitü'l-Edille fi Usûli'l-İ'tikâd*, (Nşr.; E. Temim), Beyrut; Müessesetü'l-Kütübî's-Sakâfiyye, 1996, 257; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl*, XV,

tamamen reddeden bir fırka olarak tanımlamakla birlikte, mantıksal düzlemde bir çelişki arz etse de, onlara nübüvvetin kısmî bir kabulü fikrini de atfederler. Buna göre Berâhime'den bazıları ya Hz. Adem'in nübüvvetini<sup>10</sup>, yahut Hz. İbrahim'in nübüvvetini<sup>11</sup> veya her ikisinin birden nübüvvetini kabul etmektedirler.<sup>12</sup>

Esas inceleme alanımız olan Berâhime'nin nübüvvet karşısı delillerini ise, kelâm literatüründe Berâhime fırkası ile ilgisi açısından, üç kaynağı temel alarak ele almalıyız. Bunlar; Berâhime'nin nübüvvet karşısı delillerinin ilk defa ele alındığı "*Kitabü'z-Zümürüd*"ü günümüze taşıyan "*el-Mecâlisü'l- Müeyyediyye*", Bâkullânî'nin "*Kitabu't-Temhüd*"i ve Şehristânî'nin "*el-Milel ve'n-Nihal*"idir.

İlk kaynak olarak inceleyeceğimiz "*el-Mecâlisü'l-Müeyyediyye*", Fatimî halifesi Mustansır-Billah zamanında yaşayan ismailî dâisi Müeyyed fi'd-Dîn Hibetullah b. Ebî 'İmrân eş-Şirâzî (ö. 470 [?]) tarafından yazılmıştır. Müeyyed'in verdiği bilgilere göre, bir ismailî dâisi, İbnü'r-Ravendî (ö. 301/913-14 [?])'nin yazdığı ve Berâhime'ye attettiği nübüvvet aleyhtarı fikirleri içeren bir kitap bulmuş ve bu kitaptaki fikirlere cevap vermiştir. İşte bu dâinin yazdığı ve İbnü'r-Ravendî'nin görüşleriyle, bunlara verilen cevapları içeren bu kitap Müeyyed'e kadar gelmiştir. Müeyyed bu kitapta sadece İbnü'r-Ravendî'nin nübüvvet aleyhtarı görüşlerini almış, bunlara kendisi reddiyeler yazarak eseri "*el-Mecâlisü'l-Müeyyediyye*"de dercetmiştir.<sup>13</sup> Böylelikle meşhur *Kitabü'z-Zümürüd* günümüze taşınmıştır.

---

(Nşr.; M. el-Hudayrî), Kahire; ed-Dârü'l-Misriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, 1965; 21; XVI (Nşr.; E. el-Hülî), Kahire; eş-Şirketü'l-Arabîyye li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1960, 140-141; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, (Nşr.; M. M. Abdülhamit), Beyrut; el-Mektebetü'l-Asriyye, 1969, 342; a.mlf., *Usûlû'd-Dîn*, Beyrut; Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1981, 158, 160; Sa'id el-Endelûsî, *Tabakâtü'l-Ümem*, (Nşr.; Hayât Bu'elvân), Beyrut; Dâru't-Talî'a li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1985, 53; İsfarayîni, *et-Tabsîr fi'd-Dîn*, (Nşr.; K. Y. el-Hût), Beyrut; 'Alemü'l-Kütüb, 1983, 150; Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, (Nşr.; A. Gillaume), Kahire; Mektebetü's-Sakâfeti'd-Diniyye, ts., 417; a.mlf., *el-Milel ve'n-Nihal*, (Nşr.; M. S. Kilânî), Beyrut; Dâru Sa'b, 1986, I, 250; Ebû'l-Mu'in en-Neseffî, *a.g.e.*, I, 444; Mâverdi, *a.g.e.*, 66; Makdisî, *a.g.e.*, I, 109; IV, 9-10; Gazzâlî, *İtikâd'da Orta Yol (el-İktisâd fi'l-İtikâd)*, (Trc.; K. Işık), Ankara; A. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971, 143, 188; İbn Hazm, *a.g.e.*, I, 69; İbnü'l-Cevzî, *Telbisü İblis*, Beyrut; Müessesetü'l-Kütübî's-Sakâfiyye, 1992, 60; Fahrreddin er-Râzî, *Kelâm'a Giriş (el-Muhassal)*, (Trc.; H. Atay), Ankara; A. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1978, 212-213; Seksekî, *a.g.e.*, 51; Hanefî, *el-Fıraku'l-Müfterika (Sapıkların Dinsizlerin Çeşitli Mezhepleri)*, (Nşr. & Türkçe trc.; Y. Kutluay), Ankara; A. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1961-62, Arp. metin 98, Türkçe trc. 88; Tehânevî, *Keşşâfu Istilâhâtü'l-Fünûn*, (Nşr.; A. Cevdet), İstanbul; Matba'âtü'l-İkdâm, 1318 h., I, 165.

<sup>10</sup> Bâkullânî, *a.g.e.*, 127.

<sup>11</sup> Bâkullânî, *a.g.e.*, 127; Bağdâdî, *Usûlû'd-Dîn*, 160; Seksekî, *a.g.e.*, 51.

<sup>12</sup> Bağdâdî, *a.g.e.*, 158.

<sup>13</sup> A. Bedevî, *Mîn Târihi'l-İlhâd*, Mektebetü'n-Nahdatü'l-Misriyye, 1945, 77-80.

İbnü'r-Ravendî'nin *Kitâbü'z-Zümürrüd*'ünde Berâhime'ye atfettiği, nübüvveti reddetme amacını taşıyan temel deliller/fikirler şunlardır:

- (Z.1): Akıl, Allah'ın insanlara verdiği en büyük nimettir. İnsan akıl sayesinde Allah'ı, O'nun verdiği nimetleri, emir ve nehiyleri (iyiyi ve kötüyü) bilir. Eğer peygamber akıldaki bu bilgileri tekit eden hükümlerle gelmişse bu durumda peygamberin davetine icabet etmek gerekmez, zira akılda var olan bilgiler insanı bundan müstağni kılar. Bunun aksine, eğer peygamberin getirdiği hükümler, aklın verdiği bilgilere aykırıysa yine onun nübüvvetini ikrar etmek gerekmez, zira akla aykırı hükümler getirmiştir.<sup>14</sup>

- (Z.2): Peygamber, namaz, gusül abdesti, hacda şeytan taşlama, işitmeyen, görmeyen bir evin (Kâbe) etrafını tavaf etme, hiçbir yararı ve zararı olmayan iki taş (Safa ile Merve) arasında koşma gibi aklın çirkin gördüğü birtakım hükümler getirmiştir. Tüm bunlar akla aykırı hükümlerdir. Halbuki Kâbe'yi tavaf etmekle, başka herhangi bir evi tavaf etme arasında, kezâ Safa ve Merve'yle, Ebu Kubeys ve Hira arasında bir fark yoktur. Peygamber aklın yüceliğini ve üstünlüğünü kabul ediyorsa ve gerçekten peygamberse, niçin aklın çirkin gördüğü hükümler getirmiştir?<sup>15</sup>

- (Z.3): Harika olaylar çok çeşitli olup, bunların arasında mahiyetinin bilinmesi zor olan, anlamak için oldukça dikkat edilmesi gerekenler vardır. Nihayetinde bunlar, hakkındaki haberler de sayıca az bir topluluktan geliyorsa, yalan olma ihtimalini taşımaktadır.<sup>16</sup> Nitekim Hz. Peygamber, Hz. İsa'nın öldürüldüğü ve asıldığı hususunda ittifak eden iki büyük din mensuplarını (Yahudiler ve Hristiyanlar) reddetmiş ve yalanlamıştır. Sayıca çok olan bu insanları reddetmesinde ve onları yalan ve iftiraya nisbet etmesinde haklı ise, kendisinden bu haberleri<sup>17</sup> rivayet eden sayıca az topluluğun verdiği haberlerin reddedilmesi ve geçersiz kılınması daha mümkün ve evlâdır.<sup>18</sup>

- (Z.4): Kur'an'ın belâgat ve fesahatine gelince; Araplar'dan bir kabilenin diğer kabilelerin tamamından daha fasih olması mümkündür. Bu kabilede bir topluluk da, kabilenin geri kalanından daha fasih olabilir. Bu topluluk içindeki bir şahıs da topluluğun diğer fertlerinden daha fasih olabilir. Böylelikle onun fesahati tüm Araplar'dan daha üstün olur. Fakat onun bu

<sup>14</sup> A. Bedevî, *a.g.e.*, 80, 100-101.

<sup>15</sup> A. Bedevî, *a.g.e.*, 84, 101-102.

<sup>16</sup> A. Bedevî, *a.g.e.*, 86, 102-103.

<sup>17</sup> İbnü'r-Ravendî'nin söz konusu ettiği haberlerden maksat, zehirli koyun etinin konuşması, abdest suyunun çoğalması, Ümmü Mâbed'in koyununun bol süt vermesi gibi Hz. Peygamber'in hissi mucizeleridir. Bk. A. Bedevî, *a.g.e.*, 90, 105.

<sup>18</sup> A. Bedevî, *a.g.e.*, 90, 105-106.

fesahatinin, Arapça'yı bilmeyen bir yabancıya karşı ne tür bir üstünlüğü olabilir?<sup>19</sup>

- (Z.5): Bedir Savaşı'nda Allah'ın Peygamber'e yardım etmek için gönderdiğini iddia ettiğiniz melekler, sayılarının çok olmasına ve Müslümanlar'la birleşmelerine rağmen yetmişen fazla adam öldüremediler. Üstelik yardım için geldiğini iddia ettiğiniz bu melekler Peygamber'in ölüm korkusuyla köşe bucak kaçtığı Uhud gününde neredeydiler? Ne oldu da yardıma gelmediler?<sup>20</sup>

- (Z.6): Hz. Peygamber'in İsrâ mucizesine gelince; O'nun Beytül-Makdis'den haber vermesi ve onu insanlara mucize olarak sunması akıldkârı değildir. Çünkü O'nun Mekke'den oraya gitmesi, orayı görmesi ve aynı gece geri dönmesi, ikisi arasındaki mesafenin yakınlığı sebebiyle mümkündür<sup>21</sup>.

- (Z.7): Hz. Peygamber'in Yahudileri "mübahele"ye çağırması ve "ölümü temenni" ile ilgili meydan okuması<sup>22</sup> anlamsızdır ve blöftür<sup>23</sup>.

- (Z.8): Peygamber ümmetin anlamadığı şeyi nasıl anlayabilir? Eğer ilhamla dersiniz, ümmette de ilham vardır. Eğer tabiatüstü bir takım öğretilerle (tevkif) diyorsanız, akılda tabiatüstü öğretinin yeri yoktur.<sup>24</sup>

- (Z.9): İnsanlar yıldızlar hakkında bilgi sahibi olmalarını sağlayacak ölçüm kanunlarını koymuşlardır, dolayısıyla bu konuda peygamberlere ihtiyac yoktur.<sup>25</sup>

İlk kaynak olan İbnü'r-Ravendî'nin *Kitâbü'z-Zümürüd*'ünü dışarı bırakırsak, kelâm literatüründe Berâhime fırkasıyla en çok ilgilenen ve belki de en fazla önem atfeden müellif olarak, meşhur eş'arî kelâmcısı Ebu Bekr el-Bâkılânî (ö. 403/1013)'yi görürüz. Bâkılânî, "*Kitâbu't-Temhîd*"inde Berâhime için özel bir bölüm açarak, onların nübüvvet karşısı delillerini anlatır. Bâkılânî, kelâm literatüründe kemmiyet açısından Berâhime'ye en fazla önem atfeden 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

<sup>19</sup> A. Bedevî, *a.g.e.*, 87, 103. Burada zımnen vurgulanan düşünce, Kur'an'ın belâgat ve fesahatinin ancak bir Arap için bir anlam ifade edebileceğidir. Arap olmayan bir kimse için ise hiçbir önemi yoktur. Dolayısıyla evrensel bir tarafı yoktur.

<sup>20</sup> A. Bedevî, *a.g.e.*, 93, 106-107.

<sup>21</sup> A. Bedevî, *a.g.e.*, 94, 107.

<sup>22</sup> Kur'an-ı Kerim 62; 6: "De ki: Ey Yahudiler, eğer insanlar arasında yalnız sizin Allah'ın dostları olduğunuzu sanıyorsanız, o halde ölümü temenni edin, doğru iseniz (bunu yapın)."

<sup>23</sup> A. Bedevî, *a.g.e.*, 89-90, 103-105.

<sup>24</sup> A. Bedevî, *a.g.e.*, 94, 108.

<sup>25</sup> A. Bedevî, *a.g.e.*, 95, 108. Delille kastedilen husus, insanın bilimle hallettiği şeyler için nebevî bilgiye ihtiyacı olmadığıdır. Krş. İ. Kutluher, *Akl ve İtikad*, İstanbul; İz Yayıncılık, 1996, 71.

müelliflerdendir.<sup>26</sup> Kezâ Bâkullâni, Berâhime'yi islâmî çerçevedeki bir ehl-i bidat fırkasıyla açık bir ilişki içerisine koyan en erken alimlerden biridir.<sup>27</sup> Bazen Berâhime ile Mutezile'yi birlikte zikreder<sup>28</sup>, bazen Mutezile'yi Berâhime'nin kardeşleri olarak nitelendirir<sup>29</sup>. Hatta Mutezile'yi, Mecusiler'in ve Berâhime'nin takipçileri olarak sunar.<sup>30</sup> Bu tür bir özdeşleştirmenin olası nedenlerini ve kelâm literatüründeki izdüşümlerini incelemeyi sonraya bırakarak Bâkullâni'nin sunduğu Berâhime'ye dönelim.

Bâkullâni, yukarıda da belirttiğimiz gibi Berâhime'yi hem bütünüyle nübüvveti reddeden, hem de kısmen kabul eden bir fırka olarak sunar. Nübüvveti kısmen kabul edenleri de ikiye ayırır. Bunların bir bölümü Hz. Adem'den başkasını peygamber olarak kabul etmezken, diğer bölümü ise sadece Hz. İbrahim'in nübüvvetini kabul ederken, diğerlerini reddederler.<sup>31</sup> *Kitâbü't-Temhid*'de Berâhime'ye atfedilen nübüvvet karşısı deliller ise şunlardır:

- (T.1): Peygamber; peygamber gönderilenlerle aynı cinstendir. Yani her ikisi de insandır. Her ikisi de eşit olanların birini diğerine üstün kılmak ise zulümdür, hikmetle vasıflandırılmayacak bir iştir. Böyle bir durum ise Hakîm olanın yapamayacağı bir tasarruftur.<sup>32</sup>

- (T.2): Görünür (şahid) alemde elçinin (resul), elçiyi gönderenle (mürsil) aynı cinsten olduğunu görmekteyiz. Oysa Allah'ın zâtı itibariyle mahlûkat ile aynı cinsten olması caiz değildir. Durum böyle olunca Allah'ın elçi (peygamber) göndermesi imkânsızlaşmaktadır.<sup>33</sup>

- (T.3): Peygamberin risâletini Allah'tan aldığını kanıtlama imkânı yoktur. Çünkü peygamberin vahiy alması gözle görünür, duyularla hissedilir objektif bir olay değildir. Peygamberin vahiy kaynağıyla konuşması, birbirini gören iki kişinin konuşması gibi değildir. Peygamber vahiy, işittiği bir ses, yahut kendisine verilen bir kitap veya Rabb'inin meleği olduğunu söylediği bir şahıstan alır. Fakat bunu kanıtlamak mümkün değildir. Zira peygamberin konuştuğu kimse bir cin, yahut sihribaz veya göremediği sıradan bir insan da olabilir. Allah katından geldiğini iddia ettiği kitap, onu yazan bir takım insanların işi de olabilir. Hatta bu kitap gökten inmişse, onu gökten bir cinin atmadığı ya da bir rüzgârın kendisine

<sup>26</sup> B. B. Lawrence, *Shahrastâni on the Indian Religions*, Mouton; The Hague, 1976, 89.

<sup>27</sup> B. B. Lawrence, *a.g.e.*, 88.

<sup>28</sup> Bâkullâni, *a.g.e.*, 146, 147.

<sup>29</sup> Bâkullâni, *a.g.e.*, 145.

<sup>30</sup> Bâkullâni, *a.g.e.*, 148.

<sup>31</sup> Bâkullâni, *a.g.e.*, 126-127.

<sup>32</sup> Bâkullâni, *a.g.e.*, 127.

<sup>33</sup> Bâkullâni, *a.g.e.*, 130.

taşımadığı ne malumdur? Dolayısıyla peygamberin vahiy aldığını ortaya koyan hiçbir delil yoktur.<sup>34</sup>

- (T.4): Peygamberliğini iddia edenler, peygamberliklerine delil olarak denizin yarılması, kayadan deve çıkması, asânın yılanı dönüşmesi, ölümlerin diriltülmesi, körlerin ve cüzzamlıların iyileşmesi, hayvanların ve çakıltaşlarının konuşması ve suyun üzerinde yürümek gibi aklen olması imkânsız olayları ileri sürerler.<sup>35</sup>

\* - (T.5): Her peygamber hayvanları kesmek, onlara acı vermek gibi aklın mahzur gördüğü hükümler ortaya atar. Oysa hakim olan Allah'ın aklın mahzur gördüğü şeyleri mübah kılması ve bu hususlarda kendisini yalanlayacak birini göndermesi mümkün değildir.<sup>36</sup>

- (T.6): Allah'ın küfre düşeceğini, sözünü reddedeceğini ve bunun neticesinde de cezayı hakedeceğini bildiği kimseye peygamber göndermesi akıl dışı ve sefeh bir iştir. Sefihlik Allah hakkında caiz olmadığına göre Allah'ın bu tür kimselere peygamber göndermesi caiz değildir.<sup>37</sup>

- (T.7): Safa ile Merve arasında koşmak, Kâbe'yi tavaf etmek, Hacerü'l-Esved'i öpmek, oruç günlerinde aç ve susuz kalmak, beden için faydalı olan lezzet verici fiillerden uzak durmak gibi hükümlerin çirkin oluşu peygamberliği nakzeder. Zira Beytül-Haram ile diğer evler, Safa ve Merve ile diğer yerler, Arafat ile diğer bölgeler arasında bir fark yoktur. Dolayısıyla bu tür fiiller hakim olan Allah'ın fiilleri değildir.<sup>38</sup>

- (T.8): Allah insan aklını ikmâl edip iyinin iyiliğini, kötünün kötülüğünü bilecek kudreti vermiş, akli insanların kurtuluşa ve maslahatlara ulaşmada, zulümlerden ve kötülüklerden kaçınmada bir rehber, ihtiyaç duyulacak her şeyi bilmede bir vasıta kılmıştır. Bir peygamberin ise aklın ortaya koyduğu yargılara aykırı hükümler getirmesi caiz değildir. Bu da peygambersiz yapabileceğimizin ve insanların peygambere ihtiyaç duymadığının delilidir.<sup>39</sup>

Kelâm literatüründe Bâkullâni'nin Berâhime fırkasına gösterdiği ilginin benzerini heresiografi alanında ise Şehristânî (ö. 548/1153)'de bulabiliriz. Yetkin bir eş'arî kelâmcısı ve heresiografi olan Şehristânî, meşhur eseri "*el-Milel ve'n-Nihal*"de "*Ârâu'l-Hind*" başlığı altında Hint dinleri ve düşüncesini inceler.<sup>40</sup> Beş ana gruba ayırdığı Hint dinlerinin ilki olarak Berâhime'yi zikreder. Şehristânî konuya,

<sup>34</sup> Bâkullâni, *a.g.e.*, 131-132.

<sup>35</sup> Bâkullâni, *a.g.e.*, 135.

<sup>36</sup> Bâkullâni, *a.g.e.*, 137.

<sup>37</sup> Bâkullâni, *a.g.e.*, 142.

<sup>38</sup> Bâkullâni, *a.g.e.*, 143.

<sup>39</sup> Bâkullâni, *a.g.e.*, 144-145.

<sup>40</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, II, 250-265.

muhtemelen kendi zamanına kadar iyice yaygınlaşan karışıklığa hayret ederek girer: "Berâhime kesin bir şekilde nübüvveti reddederken, bir takım insanların onları Hz. İbrahim'e nisbet etmeleri ve bu yüzden Berâhime olarak adlandırıldıklarını düşünmeleri nasıl mümkün olabilir?"<sup>41</sup> Ona göre Berâhime, "Berahem" denilen bir şahsa bağlıdır.<sup>42</sup> Berahem, bunlar için nübüvvetin reddi ilkesini ortaya atmış ve bunun için çeşitli deliller ileri sürmüştür. *el-Milel ve'-Niha'*de geçen ve Berahem'e (ve pek tabii Berâhime'ye) atfedilen nübüvvet karşıtı deliller şunlardır<sup>43</sup>:

- (M.1): Peygamberin getirdiği şeyler ancak iki şekilde olur: Ya akla uygundur, ya da uygun değildir. Eğer akla uygunsa onları bilmede ve onlara ulaşmada akıl insana yeter. Bu durumda peygambere ihtiyaç duyulmaz. Eğer akla uygun değilse zaten kabul olunmaz. Zira akla uygun olmayanın kabulü, insanlıktan çıkıp hayvanlık derekesine inmektedir.

- (M.2): Akıl Allah'ın hakim olduğuna delâlet eder. Hakim ise insanlara ancak akıllarının delâlet ettiği şeyleri yükler. Akli deliller göstermiştir ki alemin alim, kadir, hakim bir yaratıcısı vardır. O, kullarına şükür gerektiren nimetler vermiştir. Aklimızla O'nun mahlûkatındaki ayetleri düşünürüz ve bize verdiği nimetleri dolayısıyla O'na şükrederiz. Bunları bilip O'na şükrettiğimizde sevabı hak ederiz, inkâr edip küfre düşersek cezayı hak ederiz. Dolayısıyla niçin bizim gibi bir insanı takip edelim?

- (M.3): Akıl, alemin hakim bir yaratıcısı olduğunu göstermiştir. Hakim olan ise kullarına aklın çirkin gördüğü şeyleri yüklemeyi. Oysa peygamber, ibadetlerde belirli bir eve (Kâbe) yönelme ve onu tavaf etme, Safa ile Merve arasında sa'y etme, cemrelerde şeytanı taşlama, ihram, telbiye, cansız bir taşı öpme, hayvanların kesilmesi, insan için gıda olabilecek şeylerin haram kılınması, bünyesine zararlı olabilecek şeylerin ise helâl kılınması gibi aklın çirkin gördüğü, aklın ilkelerine aykırı hususları emretmiştir.

- (M.4): Nübüvveti reddetmeyi gerektiren en büyük delil ise insanın, süreti, ruhu, akli kendisi gibi olan, kendisi gibi yiyip içen bir adama tâbi olmasıdır. Öyle ki, ona nisbetle cansız bir varlık, bir köle, hatta şuraya-buraya çekelediği bir hayvan gibi olur. Halbuki onu üstün kılan hiçbir vasfı yoktur.

Delilleri anlattıktan sonra Şehristânî, Berâhime'nin alt gruplarını sayar. O, Berâhime'yi; "Ashâbu'l-Bedede" (Budistler), "Ashâbu'l-Fıkr ve'l-Vehm" (Meditasyonistler) ve "Ashâbü't-Tenasüh"

<sup>41</sup> Şehristânî, *a.g.e.*, II, 250.

<sup>42</sup> Şehristânî, *a.g.e.*, II, 251.

<sup>43</sup> Şehristânî, *a.g.e.*, II, 251-252.

(Reenkarnasyoncular) şeklinde üçe ayırır ki<sup>44</sup>, burada ilginç olan Şehristânî'nin Budistleri açıkça Berâhime'nin bir alt kolu olarak nitelendirmesidir.

İleri sürülen bu delilleri incelediğimizde, nübüvvet karşıtı söylemin ilk basamağında yer alan delilin, bir dikotomi halinde aklın her halükârda üstünlüğünü ve aklî hükümlerin geçerliliğini öne süren, aklın yeterliliğini apriori bir ilke olarak en başta kabul eden, basitçe "Peygamberin getirdiği hükümler ya akla uygundur, ya da değildir; eğer akla uygunsa zaten akılda vardır; peygambere ihtiyaç yoktur, eğer uygun değilse bu durumda peygamber yalan söylüyordur, reddedilmesi gerekir" şeklinde ifade edebileceğimiz delil olduğunu görürüz. Nebvî bilginin karşısına oturtulan aklî bilgiye dayalı söylemin kendini en net bir biçimde açığa vurduğu ifade bu olup, aynı zamanda söylemin temelini oluşturmaktadır. Zira diğer deliller son merhalede, bu delilde kendini ifade eden "aklın mutlak hakimiyeti" ve "yegâne ölçü vasıtası" olduğu ilkesine dayanmakta ve bir anlamda bunun açılımını oluşturmaktadırlar. Nitekim *Kitâbü'z-Zümür*'de öne sürülen ilk delil budur (Z.1). Aynı şekilde Şehristânî'nin verdiği ilk delil de bu olup (M.1), diğer kaynaklarda da en fazla rastlanan ve ilk sırada verilen berâhimî delildir.<sup>45</sup> Delil, Bâkılânî'de son sırada gelmektedir (T.8) ve bilinen dikotomi tarzında ifade edilmeyip, sadece "Bir peygamberin, aklın ilkelerine aykırı hükümler getirmesinin imkânsızlığı" vurgulanmaktadır.<sup>46</sup> Nitekim bazı kaynaklarda delil bu haliyle geçmekte ve dikotomi kısaltılmakta olup, sadece kendisiyle hedeflenen temel yargı sunulmaktadır.<sup>47</sup> Zira akla aykırı olduğu zımnen ve alenen vurgulanan bir olgunun, aklen reddedilmesi gerektiğini söylemeye artık gerek yoktur.

<sup>44</sup> Şehristânî, *a.g.e.*, II, 252-255.

<sup>45</sup> Meselâ bk.; Makdisî, *a.g.e.*, I, 109; Cüveynî, *a.g.e.*, 257-258; Kâdî Abdülcebbar; *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, (Nşr.: A. Osman), Kahire; Mektebetü Vehbe, 1988, 563; Ebû'l-Mu'in en-Nesefî, *a.g.e.*, I, 444; Fahreddin er-Râzî, *a.g.e.*, 212-213; İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.*, 62.

<sup>46</sup> Diğer iki kaynağın aksine Bâkılânî'nin delili son sırada sunması tercih edilen sıralamanın bir neticesidir. "*Kitâbü'z-Zümür*" ve "*el-Milel ve'n-Nihal*"de dikotomi bir ilke olarak ilk sıraya yerleştirilmekte, bilahare akla aykırı olgular sıralanarak açılımı yapılmaktadır. "*Kitâbü't-Temhüd*"de ise önce akla aykırı olduğu özellikle vurgulanan ve ortaya konulan (!) olgular sıralanmakta, son aşamada ise akıldışı olan bu öğelerin nübüvveti olumsuzladığı vurgulanarak bir anlamda delille son nokta konulmaktadır.

<sup>47</sup> "Peygamberlik ve peygamberlerin getirdikleri hükümler akla aykırıdır". Bk.; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl*, XV, 110. Kâdî Abdülcebbar'ın Muğnî'de Berâhime'ye attığı onbeş delilin ilki budur. Diğer ondört delil ise bu delilin cedelci bir yapıda açılımından ibarettir ve bütünüyle birbirlerine bağlıdır. Ayrıca deliller, diğer kaynakların aksine oldukça soyut ve felsefi bir tarzda işlenmiştir. Bu da delillerin Berâhime'ye aidiyetinden çok, kendi kelâmî yapısını açıklama amacını taşıyan bir takım kurgular olduğu çağrışımını yapmaktadır. Bk.; Kâdî Abdülcebbar, *a.g.e.*, XV, 109-146.

Peki aklın bu üstünlüğü nereden gelmektedir? Akıl üstündür, çünkü o, Allah'ın insanlara verdiği en büyük nimettir. Allah insan aklını ikmâl edip, iyiyi, kötüyü, Allah'ın nimetlerini, emri, nehyi, velhasıl kurtuluş yolunu (Z.1, T.1), Allah'ın hakim olduğunu ve insanlara akla aykırı işler yüklemeyeceğini bilir (M.2). Akıl, Allah'tan aldığı güçle her şeyi bildiğine göre artık peygambere ihtiyaç yoktur.<sup>48</sup>

Aklın epistemolojik hakimiyeti ve ona aykırı her şeyin reddedilmesi gerektiği ilkesi ortaya konulduktan sonra, akla aykırı olduğu zaten açık olan olguların, nübüvveti reddetmek için bir basamak haline getirilmesi kolaylaşmaktadır. Bunların başında dinî uygulamalar gelmektedir. Namaz, oruç, hac gibi ibadetler ve bunların erkânının çirkinliği, haramların ve helâllerin akıldışılığı (Z.2, T.7, M.3)<sup>49</sup>, kurban ibadetinin ve hayvanları kesmenin mübah kılınışındaki vahşet vurgulanır (T.5, M.3)<sup>50</sup>. Peygamberliği kanıtlayan en önemli olguların başında geldiği için mucizeler nübüvvetin reddinde özel bir yer tutar.<sup>51</sup> Mucize olarak sunulan olayların akıldışılığı vurgulanır (Z.3, T.4) ve hatta bu bazen "küçümseyici" ve "alaycı" bir üslûpla yapılır (Z.5). Mucizeleri diğer ilginç olgularla bir tutma gayreti gösterilir (Z.3)<sup>52</sup>, hatta tamamen aklıleştirilmeye çalışılır (Z.6)<sup>53</sup>; neticede bunlar sağlam rivayetlere dayanmadığından, bilinme imkânından yoksun olur, dolayısıyla

<sup>48</sup> Benzer ifadeler için bk.; Ebû'l-Mu'in en-Nesefî, *a.g.e.*, I, 444.

<sup>49</sup> Benzer ifadeler için bk.; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 563; Cüveynî, *a.g.e.*, 259.

<sup>50</sup> Kezâ bk.; Makdisî, *a.g.e.*, IV, 111; Cüveynî, *a.g.e.*, 259; İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.*, 62.

<sup>51</sup> Mucizeye karşı yöneltilen berâhimi delillere en fazla yer veren müellif Kâdî Abdülcebbar'dır. Kâdî, Muğni'de kısa hacimli toplam onsekiz delil aktarır. Bunlardan birkaçı şunlardır; "Mucizenin delil olması için önce bilinmesi gerekir ki bu da ancak haberle olur, oysa haber bilgi kaynağı değildir, dolayısıyla mucize delil olmaz", "Eğer mucize delil olursa bu durumda peygamberin sadece peygamberliğinin doğruluğuna delil olur. Böylelikle yaptığı her şeyde yeni bir mucize gerekir, çünkü kendisinden sâdır olmayan bir hususta doğru olduğuna delâlet etmesi imkânsızdır", "Mucize peygamberin haber verdiği tüm hususlarda doğruluğuna delâlet ediyorsa, bir mucizeden sonra başka bir mucize izhar etmesinde bir anlam yoktur", "Eğer mucize peygamberlik idiasının olduğu anda delâlet ediyorsa, bu durumda Allah'ın bi'setten bir zaman sonra bunu izhar etmesi caiz değildir", "Mucize peygamberliğe delâlet ediyorsa, peygamber olmayan kimsede mucizenin izhar olmaması gerekir. Oysa salihlerden ve doğrulardan pek çok kimsenin elinde zuhur ettiğine dair haberler varid olmuştur", "Mucizenin olağandışı (*nâkızu li't-'adât*) olduğunu bilmek, olağan durumların ne olduğunu, bu olağan durumların kalktığı durumları bilmekle olur ki, bu mümkün değildir". Bk. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl*, XV, 165-167.

<sup>52</sup> "Oysa bizim için mucize ile hile arasında bir ayırım yapabilmemiz hiçbir şekilde mümkün değildir. Zira hiçbir mucize yoktur ki, şa'beze (illüzyon), el hafifliği cinsinden olmasın". Bk.; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 564.

<sup>53</sup> "Akıllı kimse, hükemânın cisimlerin özelliklerine ve onlardaki etkilerin inceliklerine vakıf olduklarını, öyle ki bakını altına çevirdiklerini, ağır cisimleri hafif aletlerle kaldırdıklarını bildiği halde, peygamberin ortaya koyduğu şeylerin mucize olduğuna nasıl inanır. Nübüvvetini iddia edenin bu sırlara vakıf olup, onları izhâr etmediğinden bizi emin kılacak olan nedir?" Bk. Cüveynî, *a.g.e.*, 263.

mucize bir anlamda yalanla eşitlenmiş olur (Z. 3) ve geçerliliğini yitirir. Bir mucize olarak sunulan Kur'an'a yönelik itiraz (Z.4) ise oldukça ilginçtir. Zira bu tür bir delil Berâhime'ye atfedilmiş olarak sadece K. Zümür'de geçmektedir. Sonraki kaynakların hiçbirinde Berâhime'yle yapılan tartışmalarda Berâhime'nin bir delili olarak zikredilmemektedir.

Diğer taraftan hümanist ve eşitlikçi ( ! ) bakış açısı da nübüvveti reddetmede basamak olarak kullanılmaktadır. İnsanların birbirleriyle eşit olduğu aklı bir ilke olarak ortaya konularak, herhangi bir insanın diğerlerine karşı üstün bir konuma yerleştirilmesi gerek alenen (T.1, M.4), gerek zımnı (Z.8) yerilir ve nübüvvetin reddi için bir dayanak haline getirilir.<sup>54</sup> Fakat tüm deliller, nübüvveti reddederken hangi vasıtayı kullanırsa kullansın, son aşamada aklın üstünlüğüne dayanmakta olup, Berâhime'yi "katı akılcı" bir konuma yerleştirmektedir.<sup>55</sup>

<sup>54</sup> Benzer bir anlayışı İbnü'l-Cevzî'de de görürüz. Ona göre Berâhime, bazı insanlara gizli kalan şeylerin bazıları tarafından bilinmesini imkânsız gördüklerinden dolayı peygamberleri reddetmektedirler. Bk. İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.*, 61. Kezâ peygamberlik müessesesi insanların birbiri üzerinde riyâset kurma emellerini destekler ve kargaşaya sebep olur. O yüzden Allah, bir insan değil bir meleği peygamber olarak göndermelidir. Bk. İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.*, 61.

<sup>55</sup> Nübüvveti reddederken bütünüyle akla dayanan ve akli deliller ileri sürerek aklın epistemolojik üstünlüğünü kendi söylemine temel yapan bir düşünce yapısı, pek tabii katı bir akılcılık olarak algılanacaktır. Dinî hükümlerin kabih (çirkin) olduğunu söylemek suretiyle akla, değer yargılarının kaynağı vasfını yükleyen bu söylemin, eşyadaki hüsün-kubuhun zâti olmadığını, bunların Allah'ın diktesiyle belirlendiğini savunan karşı söylem tarafından kelâm literatüründe ne tür bir konuma yerleştirileceği açığa çıkar. İşte bu yüzden özellikle eş'arî kelâmında Berâhime'nin nübüvvet karşıtı delillerinin temelinde hüsün-kubuh tartışmasının bulunduğu belirtilir. Bk. Cüveynî, *a.g.e.*, 258; Fahreddin Râzî, *a.g.e.*, 216. Böylelikle kelâm literatüründe yer yer görülen Berâhime-Mutezile birlikteliğinin nedeni ortaya çıkar. Zira merkezinde katı bir değer objektifliğinin bulunduğu söylemin yeri, benzer bir söylemin yanındır. Bu da, hüsün-kubuhun akliliğini savunan başta Mutezile olmak üzere ayrı düzlemdeki fırkalardır. Nitekim Bâkallânî'nin Mutezile'yi, Berâhime'nin kardeşleri (*Kitâbü't-Temhîd*, 145) ve takipçileri (*Kitâbü't-Temhîd*, 148) olarak tanıtmaları bu düşüncenin açık bir tezahürüdür. Benzer özdeşleştirmeler özellikle eş'arî gelenekte kendine yer bulur. Şehristânî, hüsün-kubuh problemi hakkında *Nihâyetü'l-İkdâm*'da kendi mezhebinin görüşünü açıkladıktan sonra bu konuda muhaliflerinin Seneviyye, Tenâsühiyye, Berâhime, Havâric, Kerrâmiyye ve Mutezile olduğunu belirtir. Çünkü onlara göre akıl, fiillerin hüsün ve kubuhluğunu anlayabilir. Fiiller hasen veya kabih olmaları yönünden kendi zâtlarındaki sığata dayanırlar. (*Nihâyetü'l-İkdâm*, 370-371). Hatta Şehristânî, Berâhime'yi aklın nass karşısında üstün konuma geçişinde Mutezile'yle başlayan ve Felâsife, Sâbie, Tenâsühiyye ile devam eden çizgide son aşamaya yerleştirir. Bir anlamda, eşyadaki hüsün-kubuhun zâti olduğu ve aklın bunu anlayabileceği ilkesini ortaya koyan Mutezile'yle akla yapılan vurgu artık son aşamada akli tek hakim otorite kabul edip, onun yanında hiçbir otoriteyi kabul etmeyen ve akıl lehine peygamberliği dahi reddeden Berâhime noktasına varmıştır. (*Nihâyetü'l-İkdâm*, 373-378). Yani Mutezile düşüncesinde aklın ve peygamberin iki ayrı otorite olarak bir arada bulunabileceği fikri,

Kelâm ve heresiografi literatürünün resmettiği bu, nübüvveti reddeden, katı akılcı Berâhime portresi bir takım şüpheleri çekmiştir. Bu şüpheleri, *Kitâbü'z-Zümürüd* üzerine detaylı bir araştırma yaparak ilk defa dile getiren Paul Kraus'a göre, *Kitâbü'z-Zümürüd*'de Berâhime'ye nisbet edilen nübüvvet karşıtı fikirlerin esasında Berâhime'yle hiçbir alâkası olmayıp tamamen İbnü'r-Ravendî'nin kendi görüşleridir<sup>56</sup>. Zira Hint dinlerini büyük bir ihtimalle tanımayan İbnü'r-Ravendî'nin çizdiği Berâhime portresi ile gerçek Hint Berâhime'si arasında hiçbir bağ olmayıp<sup>57</sup>, sonraki kaynaklarda Berâhime'nin nübüvveti inkâr eden bir fırka olarak tanımlanması da İbnü'r-Ravendî'nin *Kitâbü'z-Zümürüd*'üne dayanmaktadır.<sup>58</sup> Çünkü sonraki müelliflerin Berâhime hakkındaki görüşlerini bütünüyle İbnü'r-Ravendî'nin görüşleriyle uyuşur tarzda görmekteyiz<sup>59</sup>. Şüphesiz, erken dönemde Müslümanlar'ın Hint düşüncesi ve özellikle Berâhime hakkındaki bilgilerin zayıf ve az olduğu şeklindeki genel kanaati<sup>60</sup> ve kaynaklarda Berâhime hakkında verilen malumatlardaki çelişkileri ve karışıklıkları göz önüne aldığımızda, Kraus'un iddialarının bütünüyle mesnedsiz bir akıl yürütmeden ibaret olduğunu söylemek zorlaşmaktadır.

Hakikaten Müslümanlar'ın Hint kültürü ve düşüncesi hakkındaki bilgileri yok denecek kadar az mıydı? Şüphesiz, müslüman toplumla içiçe olan ve yakın bulunan diğer (Yahudiler,

---

Berâhime çizgisinde artık birbirini dışlar hale gelerek kendini en aşırı bir biçimde açığa vurmaktadır.

Şüphesiz değer objektifliğinin kabulü, tüm fiillerin olduğu gibi, Allah'ın fiillerinin de akıl tarafından değerlendirilebileceği, "Ta'dil ve Tecvîr" bağlamında, Allah'ın fiillerinin de tıpkı insan fiilleri gibi aynı hükümlere tâbi olduğu sonucuna ulaştırır. Dolayısıyla burada da Mutezile öndedir ve Mutezile'nin yanında Seneviyye ve Berâhime vardır. Bk. İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtü'l-Eş'arî*, (Nşr.; D. Gîmaret), Beyrut; Dârü'l-Maşrık, 1987, 143-144; Sekûnî, *Uyûnü'l-Münâzarât*, (Nşr.; Sa'd Ğrâb), Tunus; Publications de l'Université de Tunis, 1976, 18.

Kelâm literatüründe Berâhime hakkında az rastlanan bir bilgi ise onların haberi bilgi vasıtası olarak görmedikleridir. Ebû'l-Mu'in en-Neseî'ye göre Berâhime, haberin kendi özünde ihtilaflı olduğunu, yalana da, doğruya da işaret edebileceğini (her iki ihtimali taşıdığını) ve bu yüzden onunla ilim sabit olamayacağını söylemektedir. (*Tebssiratü'l-Edille*, I, 15). Berâhime'nin özellikle mucizeleri reddetmek için haber karşısında takındıkları tutum göz önünde bulundurulursa böyle bir yargının dile getirilmesi gayet mümkündür. Zira mucizeleri reddetmek için bunların sağlam haberlere dayanmadığını söyleyen bir fırkanın, haberi bilgi vasıtası olarak kabul etmesi şüphesiz bir çelişkidir.

<sup>56</sup> A. Bedevî, *a.g.e.*, 114, 126, 155.

<sup>57</sup> A. Bedevî, *a.g.e.*, 139.

<sup>58</sup> A. Bedevî, *a.g.e.*, 157.

<sup>59</sup> A. Bedevî, *a.g.e.*, 139. Paul Kraus, bu iddiasını desteklemek için özellikle Şehristânî'nin "*el-Mîlel ve'n-Nihâl*" ile, İbnü'l-Cevzî'nin "*Telbisü İblîs*" adlı eserlerinde Berâhime hakkında verilen bilgilerle, "*Kitâbü'z-Zümürüd*"de bulunanları karşılaştırarak aradaki benzerliği vurgular. Bk. A. Bedevî, *a.g.e.*, 136-157.

<sup>60</sup> B. C. De Vaux, "*Brahmanlar*", *İA*, II, ss. 741-742, 741; F. Rahman, "*Barâhima*", *EP*, I, 1031.

Hristiyanlar, Mecusiler gibi) din ve (Yunan, İran gibi) düşünce gelenekleriyle kıyasladığımızda oldukça azdır ve bunlara ilişkin kayıtlar sınırlıdır. Ancak, hiçbir zaman yok denecek seviyede değildi. Elimizde, Hint kültür ve düşüncesinin Müslümanlar için “muamma” olmadığını ve arada bir takım etkileşimlerin olduğunu gösteren nadir de olsa kayıtlar vardır. Örneğin kaynaklar Cehm b. Safvan (ö. 128/745-46)’ın Sümeniler’le olan tartışmalarını kaydeder.<sup>61</sup> Yine Harun er-Reşid (ö. 193/809) döneminde Hintliler’le (özellikle Sümeniler’le) yapılan tartışmalardan bahsedilmektedir.<sup>62</sup> Bunun yanında özellikle Orta Asya’da yapılan fetihler neticesinde Müslümanlar Budistler’le 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.<sup>63</sup> Öte yandan özellikle Abbasiler’in ilk dönemlerinde Yahya b. Halid el-Bermekî (ö. 189/805)’nin gayretleriyle Hint kültürü ön plâna çıkmıştır. Hint kültürüne ait tüm kitaplar olmasa da, külliyyâtın bir kısmı tercüme edilerek tanınmaya başlandı.<sup>64</sup> Dolaşımda olan kitaplarda Hint kültürüne ait bilgiler yerleşmeye başladı. Örneğin Memun (saltanatı; 198/813-218/833) döneminin önde gelen bilginlerinden Eyyûb er-Ruhavî (203/817 yılları)’nin “*Books of Treasures*” adlı eseriyle, İbn Sehl Rabben et-Taberî (ö. 247/861)’nin “*Firdevsü’l-Hikme*” adlı eseri başta ünlü tıpçı Caraka ve fizikçi Susruta olmak üzere pek çok Hint düşünür ve bilgininin tıbbî ve kozmolojik fikirlerini ihtiva etmekteydi. Kezâ Balînus’a atfedilen “*Kitabu Surri’l-Halika*”, brahmanların Allah’ın sıfatları hakkındaki

<sup>61</sup> Ahmed b. Hanbel, *er-Redd ‘ale’z-Zenâdika ve’l-Cehmiyye*, “*Akâidü’s-Selef*” içinde, (Nşr.; A. S. en-Neşşâr & A. et-Tâlibî), İskenderiye; Münşe’âtü’l-Me’ârif, 1971, ss. 49-114, 65-66; İbnü’l-Murtaza, *Tabakâtü’l-Mu’tezile*, (Nşr.; S. Diwald-Wilzer), Beyrut; el-Matba’âtü’l-Katolikiyye, 1961, 34. Hatta Malatî, Cehmiyye’nin görüşlerini anlatıktan sonra şöyle der: “Bunlar Cehmiyye’nin görüşlerinin tamamıdır. Onlar Cehmiyye diye isimlendirilirler, zira ilk olarak Cehm b. Safvan bu görüşleri Horasan bölgesindeki acemlerden (?) bir sınıf olan Sümeniyye’nin görüşlerinden çıkarmıştır”. Bk. Malatî, *et-Tenbih ve’r-Redd ‘alâ Ehli’l-Ehvâ’ ve’l-Bida’*, (Nşr.; M. Z. el-Kevserî), Bağdat; Mektebetü’l-Müsennâ & Beyrut; Mektebetü’l-Me’ârif, 1968, 99.

<sup>62</sup> İbnü’l-Murtaza, *a.g.e.*, 54-56. İbnü’l-Murtaza, Harun er-Reşid’in Hint kralının isteği üzerine, münazaralarda bulunmak için mutezili kelâmcı Ebu Halde Halid b. Dînâr’ı Hindistan’a gönderdiğini kaydeder. Bk. İbnü’l-Murtaza, *a.g.e.*, 58.

<sup>63</sup> S. Pines, “A Study of the Impact of Indian, Mainly Buddhist, Thought on Some Aspects of Kalâm Doctrines”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 17 (1994), ss. 182-203, 185. Hatta Pines, Saadia’nın “*Kitâbu’l-Emanât ve’l-İtikâdât*” ve Mâturidî’nin “*Kitâbü’t-Tevhîd*”inden yola çıkarak “haber” konusunda brahmanik doktrinlerin etkisinden bahseder. Bk. S. Pines, *a.g.m.*, 195-203.

<sup>64</sup> A. Ahmad, “*Hind: Islamic Culture*”, *ET*, III, ss. 438-440, 438. Hint kültüründen yapılan tercümeler için bk. A. Ahmad, *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment*, Oxford; Clarendon Pres, 1964, 108-110.

görüşlerini ve bunların reddiyelerini içermekteydi<sup>65</sup>. Şu da unutulmamalıdır ki, ilk dönemlerden itibaren Berâhime'nin toplumdaki legal konumları ve onlardan cizye alınıp alınamayacağı hususundaki tartışmalar<sup>66</sup>, müslüman toplum içerisinde Brahmanların olduğu ve onların tanındığının belirtisidir<sup>67</sup>.

Ancak tüm bu kayıtlar ve bilgiler Müslümanlar'ın Hint kültür ve düşüncesini az da olsa tanıdıklarını gösterse de Berâhime'nin nübüvveti reddettiği fikrini kabul etmemize yetmez. Nübüvvet merkezli olaya bakarsak elimizde ne gibi kayıtlar olabilir? Yukarıda da belirttiğimiz gibi Hindistan hakkında bilgi edinmeye yönelik ilk sistematik çalışmalar Abbâsî veziri Yahya b. Halid el-Bermekî döneminde başlamıştır.<sup>68</sup> İbnü'n-Nedim'in bildirdiğine göre Yahya b. Halid, oradaki ilaçları getirmesi ve dinler hakkında bilgi toplaması için bir elçi göndermiştir.<sup>69</sup> Bu elçi Hindistan hakkında edindiği bilgi ve izlenimlerini daha sonra bir rapor haline getirmiştir. Yaklaşık olarak 185/800 yılı civarında, kimliği bilinmeyen bu elçi tarafından yazılan<sup>70</sup> raporun orijinali bugün kayıptır. Mamafih sonraki pek çok müellif bu rapordan istifade ettiği için bazı bölümleri kaynaklarda bulunmaktadır.<sup>71</sup> Bu rapora göre Hindistan'da doksan dokuz çeşit inanç vardır ve bunlar kırk iki grupta toplanmaktadır. Fakat temel inançlar, her ne kadar sistematik bir tarzda sunulmasa da, dört ana başlığa indirgenmektedir. Buna göre Hint halkı şunlardan oluşmaktaydı: 1) Allah'ın varlığına, peygamberlere, ödül ve cezaya inananlar, 2) Peygamberleri reddedenler ki, bunlar Şamanî (Sümeni)'dirler, 3) Allah, cennet ve cehenneme inanıp, cennet ve cehenneme girenin ebediyen orada kalacağını söyleyenler, 4) Ödül ve cezanın tenasühten ibaret olduğunu söyleyenler ki, bunlar Budistler de denilen Şamanî (Sümeni)'lerdir<sup>72</sup>

<sup>65</sup> S. N. Haq, "The Indian and Persian Background", *The History of Islamic Philosophy I* içinde, (Ed.; S. H. Nasr & O. Leaman), London-New York; Routledge, 1996, ss. 52-70, 55-56.

<sup>66</sup> Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, 355.

<sup>67</sup> B. B. Lawrence, *a.g.e.*, 95.

<sup>68</sup> M. Ahmad, "*Hindistan: Ortaçağ Müslüman Coğrafyacılarına Göre Hindistan*", *DİA*, XVIII, ss. 73-75, 74.

<sup>69</sup> İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, 409.

<sup>70</sup> V. Minorsky, "Commentary", Mervezi; "*Fusûl Hawle's-Sin ve't-Türk ve'l-Hind*", (Nşr. & İng. trc.; V. Minorsky), London, 1942→ Frankfurt; Institute for the History of Arabic-Islamic Science at Johann Wolfgang Goethe University, 1993, ss. 123-155, 126.

<sup>71</sup> Minorsky rapor için, sonraki müelliflerle bir bağ oluşturan üç şahıs sayar. Bunlar filozof Kindî, coğrafyacı İbn Hurdazbih ve mutezili kelâmcı (?) Zurkân'dır. Raporu doğrudan görmüş olan bu üç şahıs sayesinde İbnü'n-Nedim gibi ansiklopedistler, Ceyhânî, Gerdizî, Mervezi, gibi coğrafyacılar, İranşehrî, Nevbahtî, Makdisî, Şehristânî gibi heresiograflar ve hatta Birünî bu rapordan istifade etmiştir. Bk. V. Minorsky, "Commentary", 125.

<sup>72</sup> V. Minorsky, "Gardizî on India", V. Minorsky; "*Iranica*" içinde, [y.y.]; Publications of The University of Tehran, 1961, ss. 200-215, 204- 205. Krş.; M. Ahmad, *a.g.m.d.*

Görüldüğü üzere raporda peygamberleri reddedenlerin Sümeniyye olduğu belirtilmekte, Berâhime'den bahsedilmemektedir. Bu rapordan istifade etmiş müelliflerden biri olan Mervezî de, Hintliler arasında peygamberliği reddettikleri zmnen vurgulanan fırkalar arasında Berâhime'yi zikretmez<sup>73</sup>, aksine Berâhime'yi peygamberliği kabul ettikleri zmnen vurgulanan fırkalar arasında zikreder.<sup>74</sup> Ona göre, Allah Berâhime'ye "Basdîv" (Vasudeva) adındaki meleği peygamber olarak göndermiştir.<sup>75</sup> Kezâ Makdisî, Berâhime'nin muvâhidlerinin, Allah'ın kendilerine ismi "Nâşid" olan bir meleği peygamberlik göreviyle gönderdiğine inandıklarını belirtir.<sup>76</sup> Mes'ûdî ise, Hintliler'in Brehmen hakkındaki ihtilaflarından bahsederken, kimisinin onun Hz. Adem olduğunu ve Allah'ın Hindistan'a gönderdiği resûlü olduğunu, kimisinin de bir melek olduğunu söylediklerini kaydeder.<sup>77</sup> Hint dinlerinden bahseden erken dönem kaynaklarından biri de Nevbahtî'nin "*el-Ârâu ve'd-Diyânât*"ıdır. Eser günümüze ulaşamamış olsa da bazı fragmanlarını İbnü'l-Cevzî günümüze taşımıştır. Buna göre, Hint halkından bir kavim olan Berâhime, Allah'a, peygamberlere, cennet ve cehenneme inanmakta ve peygamberlerinin insan suretinde kendilerine gelen, fakat kitap getirmeyen bir melek olduğunu söylemektedir.<sup>78</sup> Hindistan hakkında en maharetli ve en akademik yorumları yaptığı kabul edilen<sup>79</sup> ve bu alandaki bilgisi nedeniyle otorite sayılan<sup>80</sup> bir müellif olan Birûnî de benzer bilgiler vermektedir. Onun anlattıklarına göre, Allah Berahim'le ve öncekilerle konuşmuştur, O, Berahim'e "Biz/Beyz"i (بيز) indirmiştir<sup>81</sup>, "Basdîv" gelerek bir takım hükümler koymuştur.<sup>82</sup>

**DİA**, XVIII, 74. M. Ahmad, raporda sayılara yapılan vurgulardan yola çıkarak raporun yazarının erken dönem İsmailiyye mezhebine bağlı biri olabileceğini belirtir. Bk., M. Ahmad, *Indo-Arab Relations*, New Delhi, Indian Council for Cultural Relations, 1969, 108.

<sup>73</sup> Mervezî, *Fusûl Havle's-Sîn ve't-Türk ve'l-Hind*, (Nşr. & İng. trc.; V. Minorsky), London, 1942→ Frankfurt; Institute for the History of Arabic-Islamic Science at Johann Wolfgang Goethe University, 1993, Arp. metin 29-34, İng. trc. 42-46.

<sup>74</sup> Mervezî, *a.g.e.*, Arp. metin 28-29, İng. trc. 41-42.

<sup>75</sup> Mervezî, *a.g.e.*, Arp. metin 28, İng. trc. 41. Aynı bilgiler Gerdizî'de de vardır. Gerdizî'ye göre Berâhime, Allah'ın kendilerine gelen resûlünün "Basdîv" denilen, kendilerine bir mesajla gelen fakat kitabı olmayan insan şeklinde bir melek olduğunu söyler. Bk. V. Minorsky, *a.g.m.*, 205.

<sup>76</sup> Makdisî, *a.g.e.*, IV, 12-13.

<sup>77</sup> Mes'ûdî, *a.g.e.*, I, 79.

<sup>78</sup> İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.*, 60; Krş., Nevbahtî, *Fıraku's-Şi'a*, (Nşr.; H. Ritter), İstanbul; Matba'âtü'd-Devle, 1931, naşirin mukaddimesi, XXIII-XXIV (ج ٢٤).

<sup>79</sup> M. Ahmad, *a.g.e.*, 111; G. Tümer, "*Brahmanizm*", **DİA**, VI, ss. 329-333, 332.

<sup>80</sup> F. Rahman, *a.g.md.*, **Eİ**<sup>2</sup>, I, 1031; B. C. De Vaux, *a.g.md.*, **İA**, II, 741;

<sup>81</sup> Birûnî, *a.g.e.*, 24, 88. Aynı bilgileri Birûnî'yi kaynak yapan Ebû'l-Me'âlî de vermektedir. Bk. *a.g.e.*, 19.

<sup>82</sup> Birûnî, *a.g.e.*, 75.

Berâhime'nin nübüvveti kabul ettiğine işaret eden bu açıklamaların yanına, kelâm literatüründe yer yer müşahade edilen ve Berâhime'ye nübüvvetin reddi doktriniyle birlikte, kısmî bir peygamberlik kabulünün birlikte izafe edilmesi şeklinde kendini gösteren kafa karışıklıklarını koyduğumuz zaman<sup>83</sup>, Berâhime hakkında doğan soru işaretleri çoğalmakta ve bu da pek tabîi alternatif açıklama teşebbüslerine yol açmaktadır.

Bu sorulara cevaplar bulabilmek için öncelikle Kraus'un iddialarını ele almalıyız. Hakikaten Berâhime telâkkisi, İbnü'r-Ravendî'nin şahsî görüşlerinin üzerinde yükselen bütünüyle gerçek dışı bir hayalden mi ibarettir? Şüphesiz İbnü'r-Ravendî'nin "mülhid" şahsiyeti göz önüne alınırsa bu iddiaların bir takım gerçeklik payı olabilir. Fakat Kraus'un bu iddiasını seslendirdiği yıllarda (1933-34) henüz Mâturidî (ö. 333/944)'nin *Kitâbu't-Tevhîd*'i neşredilmemişti. 1970 yılında erken döneme ait bir kaynak olarak addedebileceğimiz bu eser neşredilince problem yeni bir boyut kazandı. Mâturidî'nin bu eserinde nübüvvet ile ilgili tartışmalarda Berâhime geçmez. Mamefih konuya girişte "nübüvveti reddeden kavim"le tartışır ve onların delillerini reddeder. Bu deliller kelâm eserlerinde Berâhime'ye atfedilen aklın üstünlüğüne dayalı delillerdir. Dolayısıyla Mâturidî'nin açıkça ismini belirtmediği bu "nübüvveti reddeden kavmin" Berâhime olması mümkündür.<sup>84</sup> Mâturidî'nin neden Berâhime'yi zikretme gereği duymadığını tahmin etmek zordur. Belki de 4/10. yy.'da Semerkant'ta Maniheizm ile savaşmak, Berâhime'yi reddetmek ihtiyacından daha baskındı.<sup>85</sup> Her ne kadar eserde Berâhime açıkça geçmese de, İbn Râvendî pek tabîi sahnededir. Fakat rolü oldukça ilginçtir. İbnü'r-Ravendî burada nübüvveti reddetmek bir yana, nübüvvet müessesesini savunan, nübüvveti olan ihtiyacı akli yönden kanıtlamaya çalışan bir pozisyonadadır.<sup>86</sup> İbn Râvendî'nin mücadele ettiği nübüvvet karşıtı ise, hocası Ebu İsa el-Verrâk'tır.<sup>87</sup>

Nübüvvet üzerindeki tartışmalardan bahseden erken dönem eserlerinden biri olan *Kitâbü't-Tevhîd*'in verdiği bu bilgiler ışığında şu

<sup>83</sup> Hatta kelâm literatüründe Berâhime'yi nübüvveti kabul eden bir pozisyona yerleştirenler de vardır. Örneğin Pezdevî, peygamberliği reddedenlerin Sümeniyye olduğunu söyler. Mamefih Sümeniyye'den bazısının Hz. Adem'in, bazısının Hz. İbrahim'in nübüvvetini kabul ettiklerini de söyleyerek, Bâkallâni ve Bağdâdî'de Berâhime'ye atfedilen görüşleri olduğu gibi Sümeniyye'ye izafe eder. Ona göre Berâhime ise nübüvveti toptan bir şekilde reddetmeyip, Hz. Nuh, Hz. İbrahim ve Hz. İdris'in nübüvvetine inanıp, diğer peygamberleri reddetmektedir. Bk. Pezdevî, *a.g.e.*, 129.

<sup>84</sup> G. Tümer, *a.g.md.*, *DİA*, VI, 332.

<sup>85</sup> S. Stroumsa, *Freethinkers of Medieval Islam*, Leiden; Brill, 1999, 155.

<sup>86</sup> Mâturidî, *Kitâbu't-Tevhîd*, (Nşr.; F. Huleyf), Beyrut, 1970→ İstanbul; el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1979, 187, 193, 198, 199.

<sup>87</sup> Mâturidî, *a.g.e.*, 186, 191, 198, 199, 201.

sonuca varılabilir: Nübüvveti reddedenlere karşı nübüvvet müessesesini savunan İbnü'r-Ravendî, *K. Zümürüd*'de ortaya atılan iddiaların sahibi olamaz. *Kitâbü'z-Zümürüd*'deki iddialar olsa olsa Ebu İsa el-Verrâk'a aittir. Nitekim Verrâk'ın "*el-Garibu'l-Meşrûkî*" adlı eseri<sup>88</sup>, Hz. Muhammed'in ve islâmî ilkelerin eleştirisini içerir ve bu eleştiriler bir brahman figürüyle dile getirilir.<sup>89</sup> Diğer taraftan İbnü'n-Nedîm, İbnü'-Ravendî'ye "*Nakzu'z-Zümürüd*" adlı bir eser atfetmektedir.<sup>90</sup> Ayrıca İbnü'l-Cevzî'nin verdiği bir bilgiye göre el-Verrâk ve İbnü'r-Ravendî, *Kitâbü'z-Zümürüd*'ü yazma suçunu birbirlerine atmışlar ve her biri kitabı diğerinin yazdığını iddia etmiştir.<sup>91</sup> Yani İbnü'r-Ravendî, kitabı sahiplenmemiştir. Buna göre, "*el-Mecâlisü'l-Müeyyedyye*" müellifi Şîrâzî'nin alıntı yaptığı *Kitâbü'z-Zümürüd*, İbnü'r-Ravendî'nin, el-Verrâk'ın Berâhime'ye atfettiği görüşlerini ve bunlara karşı verdiği cevapları içeren bir kitaptır.<sup>92</sup> Fakat Şîrâzî, eserdeki bilgilerden sadece delilleri aktarmış, reddiyeleri bırakmış ve bunlara kendisi reddiyeler yazmıştır. Böylelikle İbnü'r-Ravendî'nin sadece aktardığı deliller, onun üzerine kalmıştır. Halbuki Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhüd*'inde İbnü'r-Ravendî'nin nübüvveti savunan reddiyelerini de kaydetmiştir. Mâturîdî'nin İbnü'r-Ravendî'ye atfettiği görüşler *Kitâbü'z-Zümürüd*'den çıkarılmış olmasa da, en azından İbnü'n-Nedîm'in İbnü'r-Ravendî'ye atfettiği ve Ebu İsa el-Verrâk'a karşı yazılmış olan "*Nakzu'z-Zümürüd*" veya "*Kitabu İsbâtî'r-Rusul*"den alınmıştır.<sup>93</sup> Fakat zaman ilerledikçe, Mâturîdî de sadece Verrâk'a atfedilen görüşler, Kâdî Abdülcebbâr'da olduğu gibi, önce her ikisine<sup>94</sup>, daha sonra "*el-Mecâlis*"teki gibi sadece İbnü'r-Ravendî'ye atfedildi ve böylelikle Verrâk tedricen unutuldu ve itirazlar öğrencisine nakledildi.<sup>95</sup>

Fakat yine de tüm bunlar İbnü'r-Ravendî'nin *Kitâbü'z-Zümürüd*'deki görüşlerin sahibi olmadığını net bir şekilde ortaya koymaz. Nitekim Kâdî Abdülcebbâr'ın verdiği bilgilere göre pek çok kişi mutad bir şekilde peygamberlere saldırmaktaydı ve çoğunun müfrit şii bir anlayışa bağlı olduğu bu akımın içerisinde İbnü'r-

<sup>88</sup> İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, (Nşr.; R. Teceddüd), Beyrut; Dârü'l-Mesîre, 1988, 216.

<sup>89</sup> D. Thomas, *Anti-Christian Polemic in Early Islam: Abû 'İsâ al-Warrâq's "Against the Trinity"*, Cambridge; Cambridge University Press, 1992, 22.

<sup>90</sup> İbnü'n-Nedîm, *a.g.e.*, 217. Bunun yanında İbnü'n-Nedîm, İbnü'r-Ravendî'nin "*Kitâbu İsbâtî'r-Rusul*" adlı bir eser yazdığını da kaydeder. Bk. *el-Fihrist*, 217.

<sup>91</sup> İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî Târîhi'l-Ümem ve'l-Mülûk*, XIII, (Nşr.; Muhammed A. 'Atâ & Mustafa A. 'Atâ), Beyrut; Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1992, 109.

<sup>92</sup> Hatta belki de el-Verrâk'ın "*el-Garibu'l-Meşrûkî*"sinin reddiyesinden bir takım fragmanları içeren bir kitaptır. Bk. D. Thomas, *a.g.e.*, 25.

<sup>93</sup> İ. Kutluer, "*İbnü'r-Ravendî*", *DİA*, XXI, ss. 179-184, 181-182. Krş. J. van Ess, "Ibn ar-Rewandî or The Making of an Image", *al-Abhath*, 27 (1978/79), ss. 5-26, 15, 5 no'lu dipnot.

<sup>94</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Tesbîhü Delâilü'n-Nübüvve*, II, (Nşr.; A. Osman), Beyrut; Dârü'l-Ârabiyye, 1966, 407, 413, 431.

<sup>95</sup> D. Thomas, *a.g.e.*, 24.

Ravendî de bulunmaktaydı.<sup>96</sup> Buna göre İbnü'r-Ravendî, fikri gelişimi göz önünde bulundurulursa<sup>97</sup>, başlangıçta karşı çıktığı akıma kapılmış ve görüşlerini kabul etmiş olabilir. Dolayısıyla *Kitâbü't-Tevhîd*'de yansıyan fikirler, onun ilhad devresinden önce sahip olduğu fikirleri yansıtmaktadır.<sup>98</sup> Fakat sonuç ne olursa olsun, temel problem hâlâ aynıdır. *Kitâbü'z-Zümürüd*'deki görüşlerin sahibinin İbnü'r-Ravendî'nin değil de, Ebu İsa el-Verrâk'ın olduğunu varsayalım. Bu durumda aynı tez el-Verrâk hakkında da geçerli kılınabilir. Aynı mantıktan hareket ederek, çok rahatlıkla *Kitâbü'z-Zümürüd*'deki görüşlerin sahibinin Ebu İsa el-Verrâk olduğu ve Berâhime'yi kendisi için bir perde olarak kullandığı söylenebilir. Bu durum, her iki gelenekte (*Kitâbü'z-Zümürüd* ve Bâkılânî ile başlayan gelenek) serdedilen delilleri karşılaştırmayı gerekli kılmaktadır.

Öncelikle her iki eserde de sunulan deliller arasında büyük farklılıklar olduğunu belirtmeliyiz. Her şeyden önce *Kitâbü'z-Zümürüd*'de ortaya konulan deliller arasında sonraki kaynaklarda geçmeyenler bulunmaktadır. Örneğin Kur'an'ın belâgat ve fesahatinin yetersizliği (Z.4), Bedir savaşında meleklerin rolü (Z.5), İsrâ mucizesinin olağanlığı (Z.6) ve mübahalenin anlamsızlığını (Z.7) vurgulayan deliller bunların başında gelir. Bunun aksi de söz konusudur. *Kitâbü'z-Zümürüd*'de geçmeyen, fakat Bâkılânî'den itibaren kaynaklarda görülmeye başlanan deliller de vardır. Örneğin (T.2), vahyin subjektifliğini vurgulayan (T.3), hayvanları kesmenin kabihliğini iddia eden (T.5)<sup>99</sup>, ve peygamber göndererek insanları yükümlü tutmanın anlamsızlığını vurgulayan (T.6) deliller bunların

<sup>96</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *a.g.e.*, I, 50-51, 232; II, 371. Krş. Hayyât, *Kitabu'l-İntisâr ve'r-Redd 'alâ İbnî'r-Ravendî el-Mülhid*, (Nşr.; H. S. Nyberg), Beyrut; el-Matba'atü'l-Katolikiyye, 1957, 103- 104.

<sup>97</sup> Klâsik kaynakların çoğu onun önceleri bilinçli bir müttezilî iken sonradan şîi-rafizî doktrinleri benimsediğini ve nihayet bazı müfrit şîi çevrelerde tutunma imkânı bulan mülhidçe inançlara bağlanarak ilhâda saptığını kaydetmektedir. İ. Kutluer, *a.g.m.d.*, DİA, XXI, 180.

<sup>98</sup> J. Schacht, "New Sources for The History of Muhammadan Theology", *Studia Islamica*, I (1953), ss. 23-42, 41.

<sup>99</sup> Bu delil Hint inançlarına en açık referansı ihtiva eden bir delildir. Zira Hint inançları ve kültüründen bahseden kaynaklar, Hintliler'in hayvanları kesmeyi caiz görmediklerini ve çirkin addettiklerini kaydetmektedir. Bk. Makdisî, *a.g.e.*, IV, 12; İbnü'l-Fakîh, *Muhtasarü Kitâbi'l-Büldân*, (Nşr.; M. J. De Goeje), Leiden; E. J. Brill, 1967, 14; İbnü'l-Cevzi, *Telbisü İblis*, 60; Sa'id el-Endelûsî, *a.g.e.*, 53; Ebü'l-Me'âli, *a.g.e.*, 29; Minorsky, *a.g.m.*, 205. Hintliler'in çoğunluğunun "ahimsa" doktrinini nedeniyle vejeteryan olduğu ve ineklere kutsallık atfedip, kesilmesini yasakladıkları düşünülürse, bu referansın doğruluk payı açıkça ortaya çıkar. Krş. H. Ringgren & Å. V. Ström, *Religions of Mankind: Today & Yesterday*, (İng. trc.; N. L. Jensen), Philadelphia; Fortress Pres, 1967, 335; J. C. Heesterman, "Vedism and Brahmanism", *ER*, XV, ss. 217-242, 238; V. Narayanan, "The Hindu Tradition", "World Religions: Eastern Tradition" içinde, (Ed.; W. G. Oxtoby), Toronto; Oxford University Pres, 1996, ss. 12-133, 89.

başında gelir.<sup>100</sup> Bu tür farklılıklar her iki gelenek arasında bir kopukluğun varlığını teyit etmektedir.

Şüphesiz sunulan deliller arasında benzerlikler de gözlemlenebilir. Aklın epistemolojik üstünlüğünü vurgulayan (Z.1) ve (T.8), dini ibadetlerin kabihliğini iddia eden (Z.2) ve (T.7), mucizelerin imkânsızlığını öne süren (Z.3) ve (T.4) bunun örnekleridir. Fakat dikkat edilmesi gereken bir nokta da şudur ki, bu benzerlikler bile, ayrıntılarda farklılıklar taşımaktadır. Örneğin mucizeler her iki eserde de nübüvveti reddetmek için bir araç olarak kullanılırken, *Kitâbü'z-Zümür*'de eleştiri konusu edilen mucizeler sadece Hz. Peygamber'in mucizeleri olup, *Kitâbü't-Temhîd*'de gündeme gelenler Hz. Peygamber'in mucizeleri olduğu gibi, kutsal kitaplarda diğer peygamberlere de atfedilen mucizelerdir. İbadetlerin kabihliğini iddia eden delilin benzerliği ise gayet normal bir durumdur. Zira bir müslümanla tartışan kimsenin, müslümanın inandığı ve uyguladığı ritüelleri tartışma alanına çekmesi tabii bir süreçtir. Aklın üstünlüğünü savunan delil de bunun gibidir. Vahyin temel olduğu bir yapıyı eleştirmek ve yıkmak amacını taşıyan bir söylemin tutunacağı en temel silah akıldır. Bu silahın herhangi bir kişi ya da grup tarafından kullanılması, bir başkasının bunu kullanamayacağı anlamına gelemaz. Dolayısıyla her iki gelenek arasında benzerlikten çok, farklılık vardır ve bu farklılıklar Bâkullâni ile başlayan ve özellikle eş'arî gelenekte yansıyan Berâhime telâkkisinin, *Kitâbü'z-Zümür*'de dayandığı ihtimalini neredeyse imkânsız kılmaktadır.

Delilleri dikkatli bir şekilde düşündüğümüzde, *Kitâbü'z-Zümür*'deki muhalifin kendisine hedef olarak, genel olarak nübüvvet müessesesinden ziyade, özellikle İslâm'ın peygamberini, hatta daha genel bir şekilde İslâm dinini seçtiği etkisi zihinlerde doğmaktadır. Bu da P. Kraus'un iddialarını güçlendirmektedir. Hakikaten İbnü'r-Ravendî (ya da el-Verrâk)'nin, kendi şahsi görüşleri için Berâhime'yi kalkan olarak kullanmış olduğu izlenimini edinmekteyiz. Fakat bu durumda şu soruya cevap verilmelidir: Neden İbnü'r-Ravendî, bir başkasını değil de, Berâhime'yi seçti? Kraus buna cevap olarak, Sümeniyye ile Berâhime'nin birlikteliğini

<sup>100</sup> Hatta bazen *Kitâbü't-Temhîd*'le başlayan gelenekte bulunmayan deliller de zikredilir. Örneğin Makdisî Berâhime'ye ait şu delili zikreder: "Eğer Allah kullarının salâhını istiyorsa, bu durumda hepsini peygamber kılıp, onlara peygamberlere ihtiyaç duymalarını engelleyecek ilmi ilham etmesi, yahut tabiatlarını tehlikeli olana (mahzur) düşmelerini engelleyecek duruma getirmesi gerekmez miydi?" Bk. *el-Bed' ve't-Tarih*, I, 110-111. Aynı temayı içeren farklı bir delili ise İbn Hazm zikreder: "Eğer Allah insanları dalaletten çıkarıp imana ulaştırmak için peygamber gönderiyorsa, bu durumda insan aklını kendisine iman etmeye mecbur bırakması (zorlaması) hikmeti ve muradı açısından evlâ ve daha tam olmaz mıydı?" Bk. *el-Fasl*, I, 69.

getirir. Ona göre Müslümanlar tarafından daha iyi tanınmakta olan Sümeniyye, bilgi alanında septisizmi benimsemekteydi ve bu septisizm neticede "insan aklının" "edyân-ı münezzele"ye karşı güvensizliğini ortaya koymaktaydı. Muhtemelen bu yüzden İbnü'r-Ravendî Sümeniyye'nin kardeşi Berâhime'yi seçmiştir.<sup>101</sup> Şüphesiz bu tür bir açıklama, Lawrence'ın da belirttiği gibi oldukça zorlamadır<sup>102</sup> ve üstelik tutarsızdır. Zira kesin bir bilginin olmadığını ileri süren ve her şeyi şüpheyile karşılayan bir söylemin üzerine, aklın epistemolojik açıdan eşya üzerindeki mutlak hakimiyetini deklare eden bir sistem oturtmak, değil İbnü'r-Ravendî'nin, sıradan bir insanın bile anlamsızlığının farkına varabileceği bir seçimdir. Üstelik bunun tersini de düşünebiliriz. İbnü'r-Ravendî (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 İslâm'a yöneltmiş olması mümkündür. İbnü'r-Ravendî, yaşadığı dönemde Bağdat'ta müslüman kelâmcılar ve onların Doğulu (ve Hindistanlı) rakipleri arasında cereyan eden tartışmalarda tanıdığı bu "rasyonalistler"in etkisinde kalarak, onları kendi görüşlerinin sözcücü seçmiş olabilir. Kezâ, Ebu İsa el-Verrâk'ın heresiograf kimliğini göz önünde bulundurursak<sup>103</sup>, Hint dinleri hakkında edindiği bilgileri gündeme taşıdığını düşünebiliriz.<sup>104</sup> Yani seçim, gelişigüzel 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-Ravendî'den önce Berâhime'nin nübüvvet karşıtı olarak tanımlanmadığı yargısı bulunmaktadır.

Bu aşamada İbnü'r-Ravendî öncesi, Berâhime'ye nübüvvetin reddi fikrini atfeden rivayet ya da kaynakların olup olmadığını sorgulamalıyız. Literatürde İbnü'r-Ravendî öncesi döneme ait en erken referansları Bağdâdî'de bulmaktayız. Bunların ilkinde Bağdâdî, mutezili kelâmcı Nazzâm (ö. 221/835 veya 231/845)'ı, Berâhime'nin nübüvveti reddeden görüşlerine hayranlık duyduysa da, kılıç korkusundan bunu açıklayamadığını, fakat bu görüşlerin tesiriyle mucizeleri reddettiğini söyleyerek, erken dönemde Berâhime'nin nübüvvet aleyhtarı görüşlerinin varlığına işaret

<sup>101</sup> Abdurrahman Bedevî, *a.g.e.*, 155-157.

<sup>102</sup> B. B. Lawrence, *a.g.e.*, 84.

<sup>103</sup> Ebu İsa el-Verrâk dinler hakkında, kendisinden sonraki pek çok müellife kaynaklık yapan "*Kitâbu'l-Makâlât*" adlı bir eser yazmıştır. Bk. İbnü'n-Nedîm, *a.g.e.*, 216; D. Thomas, *a.g.e.*, 23.

<sup>104</sup> S. Stroumsa. "The Barâhima in Early Kalam", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 6 (1985). ss. 229-241, 240.

etmektedir.<sup>105</sup> Mamafih bu rivayet, Nazzâm'ın mucizelerin benzerlerini peygamber olmayanların da ortaya koyabileceği teorisine dayanan "sarfe"<sup>106</sup> telâkkisiyle ilgili olmalıdır. Zira Berâhime de insanların mucize türü olayları gerçekleştirebileceğini savunur.<sup>107</sup> Ancak, Bağdâdî'nin Mutezile'ye ve mutezililere karşı olan katı tutumu göz önüne alınırsa bu rivayetin bir karalama amacını taşıdığı da düşünülebilir. Bu rivayet, Bağdâdî Nazzâm'ın mucizeleri sıradanlaştıran yorumu dolayısıyla, kendi zamanında var olan anlayışa uygun olarak, Nazzâm'ın Berâhime'den etkilendiğini ileri sürdüğü şeklinde itiraz edilebilir. Bunun için bu rivayeti ihtiyatla karşılanabilir.

Bağdâdî diğer bir rivayette ise İmam Şafi'î (ö. 204/820)'ye atıfta bulunmakta ve Şafi'î'nin Berâhime'ye karşı reddiye yazdığını kaydetmektedir. Adını "*Tashîhu'n-Nübüvve ve'r-Redd 'ale'l-Berâhime*" olarak bildirdiği eserin muhtevası hakkında bilgi vermemektedir.<sup>108</sup> Şüphesiz bu rivayet hakkında da, ilki gibi şüpheler doğabilir. Fakat, bu tür bir bağlamda birini yerme amacının olmadığı dikkate alınmalıdır.

Bu rivayetlerin şüpheyile karşılanması ve geç döneme ait geleneğin erken dönemlere eklenmesi şeklinde nitelendirilmesi imkân dahilinde olsa da, İbnü'r-Ravendî öncesinde, ya da en azından aynı dönemde, Berâhime'nin nübüvveti reddettiğini kaydeden, kolaylıkla reddedilemeyecek kaynaklar da bulunmaktadır. Bunların başında Kasım b. İbrahim (ö. 330/942) gelmektedir. Erken dönem şî'i alimi olan Kasım'ın, aşağıda belirteceğimiz gibi, "*Kitabu'r-Redd 'ale'r-Rafıza*" ve "*er-Redd 'ale'r-Revâfız*" adlı eserlerinde Berâhime'nin nübüvveti reddettiğine dair açık bilgiler bulunmaktadır.<sup>109</sup>

Erken döneme ait literatürde Berâhime'ye bir diğer atıf da yahudi kelâmcı Davud b. Mervan el-Mukammis (3/9. yy.)'de bulunmaktadır. Mukammis, "*İşrûne Makâle*" adlı eserinde

<sup>105</sup> Bağdâdî, *a.g.e.*, 131-132.

<sup>106</sup> "Sarfe" doktrini ve bu doktrinin oluşumunda Brahmanların kutsal kitapları "Veda"lar hakkındaki telâkkilerinin etkisi için bk. N. Hacımuftuoğlu, *Kur'an'ın Belâgatı ve İcâzı Üzerine*, Erzurum; Ekev Yayınevi, 2001, 114-135.

<sup>107</sup> G. Tümer, *a.g.md.*, *DİA*, VI, 332. Berâhime, mucize türü olayları insanların gerçekleştirebileceğini söylerken, mucize denilen olayların peygamber haricindeki insanlar tarafından da ortaya konulduğunu, dolayısıyla bunların sadece sebebi bilinmeyen sıradan olgular olduğunu, olağanüstülük vasfının bulunmadığını kasdetmektedir.

<sup>108</sup> Bağdâdî, *a.g.e.*, 363. Krş. Sübkî, *Tabakâtü's-Şafi'iyeti'l-Kübrâ*, (Nşr.; M. M. et-Tanâhî & A. M. el-Hulv), Kahire; 'İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1964-76, V, 146. Sübkî eser hakkında "Şafi'î, nübüvveti inkâr eden Berâhime'yi reddetmek için nübüvveti kanıtlayan bir eser yazdı" demektedir. Mamafih Sübkî'nin bu rivayetin kaynağı da Bağdâdî'dir.

<sup>109</sup> S. Pines, "Shi'ite Terms and Conceptions in Judah Halevi's Kuzari", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 2 (1980), ss. 165-251, 220-223; S. Stroumsa, *Freethinkers of Medieval Islam*, 146.

Berâhime'nin nübüvveti reddettiğini kaydetmekle kalmadığı gibi<sup>110</sup>, Berâhime hakkında verdiği bilgiler Hint dinleriyle bir uyum halindedir. İslâmi gelenekte yansıdığı biçimde Berâhime'yi tanımlayan ve hatta bu delilleri daha detaylı bir şekilde veren Mukammis, büyük bir ihtimalle İbnü'r-Ravendî'den öncedir.<sup>111</sup>

Berâhime'yi günümüze taşıyan hemen hemen aynı döneme ait bir müellif de, bir diğer yahudi kelâmcı Saadia Gaon (ö. 332/943)'dur.<sup>112</sup> Saadia'nın "*Kitâbu'l-Emânât ve'l-İ'tikâdât*"ında peygamberliği reddetmede kullanılan "nesh karşıtı" delil, Berâhime'ye atfedilmektedir<sup>113</sup>. Bütün bu veriler İbnü'r-Ravendî öncesi ya da en azından aynı dönemde nübüvveti reddeden bir Berâhime telâkkisinin olduğuna işaret etmektedir. Bu açıklamalar ışığında şu sonuç ortaya çıkmaktadır: "Berâhime", sadece İbnü'r-Ravendî'nin (ya da Ebu İsa el-Verrâk'ın) kendi görüşleri için kullandığı bir kalkan olamaz. Ancak kaynakların verdiği bilgilerdeki çelişkiler hâlâ ortadadır. Bu durumda kaynaklardaki bilgiler ışığında "Berâhime"yi yeniden tanımlayacak alternatif açıklamalara yönelinmiştir.

(A) Alternatif açıklamalardan biri S. Pines tarafından yapılmıştır. Pines, *Kitâbü'z-Zümürüd*'de Berâhime'ye atfedilen fikirlerin İbnü'r-Ravendî'ye ait olduğu ve Berâhime'yi bir kalkan olarak kullandığından neredeyse şüphe edilemeyeceğini söyleyerek, Kraus'un düşüncelerini paylaşırsa da<sup>114</sup>, yine de Berâhime'yi Hint kültür sferine atfetmektedir. Pines bu sonuca, erken döneme ait iki esere dayanarak ulaşır. Bunlar, yukarıda isimlerini verdiğimiz Kasım b. İbrahim'in "*er-Redd 'ale'r-Revâfız*"ı ve Yahudi müellif Saadia Gaon'un "*Kitâbu'l-Emânât ve'l-İ'tikâdât*"ıdır. Kasım b. İbrahim, eserinde Hindistan'da olduğunu söylediği İbrahimiyye adlı bir fırkadan bahseder. İbrahimiyye, Hz. Adem'den kendilerine kalan bilgiye, yani "vasiyet"e sahip olduklarını iddia ederler. Bu vasiyet babadan oğula geçer ve Hz. Adem de bunu Hz. Şit'e, Şit de oğluna vasiyet etmiştir. Şit'ten sonra bu bilgiye sahip olduğunu söyleyen ve peygamberliğini iddia eden herkes yalancıdır. Bundan dolayı

<sup>110</sup> "Tevhid ehli ikiye ayrılır: Bir kısmı Allah'ın peygamber gönderdiğini kabul eder, bir kısmı ise bunu inkâr eder. Bunu inkâr edenler Berâhime'dir". Bk. Davud b. Mervân el-Mukammis, *'İshrûne Makâle*, ("Dâvûd ibn Marvân al-Muqammis's Twenty Chapters (*'İshrûn Maqâla*)" başlığıyla İng. trc. ve İbranice nşr.; S.Stroumsa), Leiden; E. J. Brill, 1989, 254.

<sup>111</sup> S. Stroumsa, *a.g.e.*, 145-146, 152-159. Ben-Shammai, Mukammis'i Berâhime'nin nübüvvet aleyhtarı fikirlerine karşı tartışan en erken kelâmcı olarak tanımlar. Bk. H. Ben-Shammai, "Kalâm in Medieval Jewish Philosophy", *"History of Jewish Philosophy"* içinde, (Ed.; D. H. Frank & O. Leaman), London; Routledge, 1997, ss. 115 148, 126.

<sup>112</sup> İslâmi gelenekte yaygın olan ismiyle "Sa'id b. Yusuf el-Feyyûmî".

<sup>113</sup> Bk. S. Pines, *a.g.m.*, 221. Saadia Gaon, *Kitâbu'l-Emânât ve'l-İ'tikâdât*, Jerusalem, 1970, s. 143'ten naklen.

<sup>114</sup> S. Pines, *a.g.m.*, 220.

İbrahimiyye, Şit'ten sonra bir peygamber gelmesini mümkün görmez ve ondan sonraki peygamberleri reddederler.<sup>115</sup> Saadia'da ise Berâhime'den bahsedilir. Buradaki Berâhime, Hz. Adem'in kendilerine bir takım hükümler ilettiğini ve bu hükümlerin asla neshedilemeyeceğini söylemektedir.<sup>116</sup> Bu yüzden Hz. Adem'den sonraki tüm peygamberleri reddederler.<sup>117</sup>

Bu iki metni karşılaştıran Pines, Saadia'da geçen Berâhime'nin, Kasım b. İbrahim'in İbrahimiyye'si olduğunu söyler. Zira her iki metinde de görülen temel düşünce aynıdır. Kasım b. İbrahim'de İbrahimiyye geçmesi ise, Kasım'ın yabancı bir kelime olan "Berâhime"yi Arapça telaffuza uygun "İbrahim"le değiştirmesinden başka bir şey değildir.<sup>118</sup> Kasım fırkayı Hindistan'a atfederek coğrafi yerini de tayin etmiştir. Üstelik Hindistan kültürüyle olan benzerlik bununla da kalmamaktadır. Her iki metinde de ilk insan, ilk peygamber olan ve otoritesi sonraki bir şeriatla neshedilemeyen Hz. Adem'in ilâhi kanunu vazettiği vurgulanmaktadır. Hint kültüründe bunun benzeri ise, kanunları vazedən, ilk insan Manu (Manusmriti)'dur. Yani Hz. Adem, fonksiyonu ve makamı göz önünde bulundurulmuş Manu'nun islâmî eserlere yansıyış şeklidir. Böylelikle der Pines, teolojik gelenekte Berâhime'yle ilgili iki farklı gelenek oluşmuştur. Biri, İbnü'r-Ravendî'nin Berâhime'sinde kendini ifade eden ve akıl adına tüm peygamberleri reddeden Berâhime, diğeri Kasım ve Saadia'da görülen ve ilk peygamber Hz. Adem'in (ya da Kasım'da görüldüğü gibi sınırlı sayıda peygamberin) otoritesini kabul eden, diğerlerini reddeden (kısmî bir nübüvvet anlayışını kabul eden) Berâhime. İbnü'r-Ravendî'nin Kasım'da

<sup>115</sup> S. Pines, *a.g.m.*, 220-221.

<sup>116</sup> S. Pines, *a.g.m.*, 221.

<sup>117</sup> Bu pasajlar teolojik tartışmalarda nübüvveti reddedenler tarafından kullanılan iki tür temel delilden bir diğerini yansıtmaktadır. Bunların ilki, aklın üstünlüğüne dayanan ve akıl adına tüm peygamberleri reddeden delildir ki, özellikle "*Kitâbü'z-Zümürü'd*" ve "*Kitâbü't-Temhüd*" başta olmak üzere kelâm literatüründe yaygın bir şekilde gördüğümüz deliller bu çeşittir. İkincisi ise "nesh karşıtı" delildir. Bu delil, bir peygamberin getirdiği hükümlerin sonraki bir peygamber tarafından neshedilemeyeceğini savunur. Zira Allah'ın bir hüküm koyup sonra bundan dönmesi hikmetine aykırıdır. Halbuki peygamber göndermek, bir anlamda önceki peygamberin getirdiği hükümleri reddetmektir. Dolayısıyla "nesh karşıtı" delil yapısı gereği mutlaka bir peygamberin varlığını gerektirmektedir. Bk. S. Stroumsa, "Barahima in Early Kalam", 233. Benzer delil farklı gruplara da izafe edilmiştir. Örneğin Ebu Mutî' en-Neseî, Belh'te karşılaştığı "Harâbize" adlı gruptan bahsederken, onların Hz. İbrahim'den başka peygamberleri tanımadığını, çünkü Allah'ın peygamber gönderdikten sonra pişman olup başkasını göndermesinin doğru olmadığını söylediklerini kaydeder. Bk. Ebu Mutî' en-Neseî, *Kitâbu'r-Redd 'ale'l-Bida'*, (Nşr.: M. Bernand), *Annales Islamologiques*, 16 (Kahire, 1980) içinde, ss. 8-126, 92.

<sup>118</sup> Nitekim Stroumsa, Kasım b. İbrahim'in bir diğer eseri "*Kitâbu'r-Redd 'ale'r-Rafıza*"da bu fırkayı "Berâhime" olarak adlandırdığını kaydeder. Bk. S. Stroumsa, *Freethinkers of Medieval Islam*, 146.

sunulan Berâhime'yi tanımış olması ve onların nübüvvet anlayışını alarak, akıl hakkındaki kendi görüşlerini bunun üzerine bina etmesi kuvvetle muhtemeldir.<sup>119</sup>

Pines'in bu yorumu pek tabii *Kitâbü'z-Zümürüd*'le başlayan, Bâkıllânî ile devam eden ve kelâm literatüründe hakim kanaat haline gelen, nübüvveti bütünüyle reddeden Berâhime fırkası tezini sarsmakta, onun yerine Bâkıllânî'den itibaren yer yer kendini gösteren, bazen Hz. Adem, bazen Hz. İbrahim ya da bir başkası gibi bazı peygamberleri kabul eden Berâhime anlayışını getirmektedir. Buna göre kelâm literatüründe yansıyan kafa karışıklıkları biraz açıklanabilir hale gelmektedir. Sonraki kelâmcılar Berâhime etrafındaki her iki gelenek hakkında da bilgi sahibiydiler, fakat muhtemelen nübüvveti bütünüyle reddeden bir fırkayla tartışmak bu bağlamda kendileri açısından daha faydalı<sup>120</sup> ve hatta daha cazip geldiğinden, ya da İbnü'r-Ravendî geleneği daha çok yankı yaptığından meşhur geleneğin etkisine kapıldılar. Böylelikle Kasım ve Saadia gibi erken dönem müelliflerinde ifade edilen gelenek ya unutuldu, ya da satır aralarında zikredilir hale geldi.

(B) N. Calder'ın açıklama tarzı ise daha farklıdır. Ona göre gerçekte, Kasım b. İbrahim hariç, erken dönem metinlerinde (ne Saadia'da, ne *Kitâbü'z-Zümürüd*'de, ne Bâkıllânî'de, ne Bağdâdî'de, ne Mukammis'de ve ne de Ebu İsa el-Verrâk'a atfedilenlerde) Berâhime'nin Hindistan'a ait olduğunu gösteren bir işaret olmadığı gibi, sunulan Berâhime inançları içerisinde Hinduizm'i çağrıştıran tek bir madde de yoktur.<sup>121</sup> Dolayısıyla fırkayı Hindistan'a atfetmek yanlıştır. Fakat bu grubu Judeo-Hristiyan ibrahimî bir geleneğe yerleştiren çok sayıda işaret vardır. Bunların başında peygamberler gelir. İlk dönemden itibaren, pek çok metinde Berâhime'nin başta Hz. Adem ve Hz. İbrahim olmak üzere ibrahimî geleneğe yer etmiş bazı peygamberleri kabul ettikleri vurgulanır.<sup>122</sup> Aynı şekilde Berâhime'yle ilgili yapılan tartışmalar bütünüyle ibrahimî geleneğe bağlı dinlerin terminolojisini (şer', sem', maslahat, lütf vs.) ve tartışma konularını çağırıştırır. Bağdâdî'nin insan fiilleri ile ilgili iki "hâtır" (hâtırân)<sup>123</sup> kavramını Berâhime'ye atfetmesi ve Mutezile'yle benzerlik kurması<sup>123</sup> bunun bir örneğidir. Aslında buradaki "hâtır"

<sup>119</sup> S. Pines. *a.g.m.*, 222-223.

<sup>120</sup> Zira nübüvveti kısmen kabul edenlerle tartışmak için Berâhime'ye kadar gitmeye gerek yoktur. Yahudiler ve Hristiyanlar bu bağlamda çok rahatlıkla muhalif konuma yerleştirilebilirlerdi.

<sup>121</sup> N. Calder, "The Barâhima: Literary Construct and Historical Reality", *Bulletin of the Schools of Oriental and African Studies*, LVII (1994), ss. 40-51, 45.

<sup>122</sup> Kavram için bk. H. A. Wolfson, *Kelâm Felsefeleri: Müslüman-Hristiyan-Yahudi Kelâmı*, (Trc.; K. Turhan), İstanbul: Kitabevi, 2001, 478-492.

<sup>123</sup> "Ehl-i Sünnet şöyle der: Mükellefe vacip olan bilgi, söz ya da fiil ancak Allah'ın onu emretmesiyle vacip olur. Yapılması haram kılınan her şey ise, Allah'ın o şeyi yasaklamasıyla vacip olur. Eğer Allah'tan kullarına emir ya da nehiy gelmemişse kullar

kavramı, yahudi geleneğindeki iki "yezer" kavramının benzeridir. Halbuki Hint düşüncesinde Mutezile'nin "hâtır" kavramının bir benzeri yoktur.<sup>124</sup> Kısaca, ibrahimî geleneğe ait kavramlar başka bir geleneğe atfedilmiştir.

Şüphesiz Judeo-Hristiyan ibrahimî bir geleneğin kabulü, "İbrahim" ismine yapılan atfı öne çıkaracaktır. Nitekim Bâkıllânî ve Bağdâdî'de, mantıksal bir çelişkiyle de olsa, görülen, Şehristânî'de hayretle karşılanan bu atfı, Pezdevî'de net olarak ortaya çıkar. Pezdevî, Berâhime'ye nübüvvetin kesin bir reddini atfetmeksizin, Hz. İbrahim (ve Hz. Nuh ile Hz. İdris)'in nübüvvetini kabul ettiklerini belirtir.<sup>125</sup> Kezâ belirttiğimiz gibi, Ebu Mutî en-Neseî de Belh'te karşılaştığı Harâbize adlı topluluğun Hz. İbrahim'in nübüvvetini kabul ettiklerini kaydetmektedir. Ebu Mutî'nin bahsettiği Harâbize ise büyük bir ihtimalle Berâhime'dir.<sup>126</sup> Hz. İbrahim isminin etrafında oluşan bu gelenek, coğrafya kitaplarının Hindistan ve

---

için bir şey vacip olmamıştır ve bir şey haram kılınmamıştır. Bu prensip, Berâhime ve Kaderiyye'nin Teklif, akıllı kişiye, kalbinde oluşan iki his (hâtır) sebebiyle yönelir" görüşünün aksinedir. Bunlar (iki hâtır)'ın birincisi düşünmeye ve akıl yürütmeye çağran Allah'tan gelen hâtır; ikincisi isyana çağran ve birinci hâtırın doğuracağı taatten meneden, şeytandan gelen hâtır". Bk. Bağdâdî, *a.g.e.*, 347, krş., a.mlf., *Usûlû'd-Dîn*, 154-155.

<sup>124</sup> N. Calder, *a.g.m.*, 46.

<sup>125</sup> Pezdevî, *a.g.e.*, 129.

<sup>126</sup> N. Calder, *a.g.m.*, 48. Calder, Ebu Mutî'nin eserinin tek nüshasında kelimenin açıkça "Harâbize" yazmasına rağmen, nüshanın oldukça geç tarihli olduğunu ve esas metindeki "Berâhime"nin büyük bir ihtimalle "Harâbize" olarak yazıldığını düşünmektedir. Bk. N. Calder, *a.g.m.*, 48, 34 no'lu dipnot.

Calder'ın nüshadaki "Harâbize"yi "Berâhime" olarak düşünmesi oldukça zorlamadır ve hiç gereği yoktur. Zira "Harâbize" kelimesi tamamen Zerdüştlük'le ilgili bir kavram olup, Araplar tarafından Mecusiler hakkında kullanılmaktaydı. Bk. E. W. Lane, *An Arabic-English Lexicon*, VIII, Beyrut; Librairie du Liban, 1980, 2889-2890. Kezâ Ebu Mutî, yer olarak Belh'e işaret etmektedir. Belh'te İslâm öncesi dönemde köklü bir Zerdüştlük geleneğinin var olduğu göz önünde bulundurulursa (R. N. Frye, *"Balkh"*, *EF*, I, ss. 1000-1002, 1001) terimin İran'a ait bir geleneğe işaret ettiği açıkça ortaya vurmaktadır. Nitekim Mes'ûdî de kelimenin Zerdüştlük'le ilgili bir kavram olduğuna işaret etmektedir. Bk. Mes'ûdî, *Kitâbu't-Tenbüh ve'l-İşrâf*, (Nşr.; M. J. De Goeje), Leiden; E. J. Brill, 1967, 92.

Mamafih terimin Mecusilik'le ilgisinin yanında Hindistan'a atfedilmesi de görülmektedir. Buna göre dilciler kelimenin Hint mecusilerini karşıladığını söylerler. Bk., İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, III, Beyrut; Dâru Sâdır, ts., 517-518; Zebidî, *Tâcû'l-'Arûs*, Mısır, 1306 h.→ Beyrut; Dâru Sâdır, ts. II, 585. Krş. Kadı Athar Mübarekbûrî, *el-'Arab ve'l-Hind fî 'Ahdî'r-Risâle*, (Arp. trc.; A. İ. Abdülcelîl), el-Hey'etü'l-Misriyye li'l-'Âmme, 1973, 98. Nitekim Şehristânî de Hint halkından Hz. İbrahim'in nübüvvetine inananların Seneviler olduğunu söyler. Bk. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, II, 250-251. B. Lawrence, Şehristânî'nin bahsettiği bu düalistlerin muhtemelen Hindistan dışında, Afganistan, Türkistan ve Horasan'daki manihist unsurlar olduğunu söyler. Bk. B. B. Lawrence, *a.g.e.*, 91. Buna göre terim Hindistan'a yakın coğrafyada yerleşmiş, Hz. İbrahim'i mukaddes sayan İran kökenli, yaygın olmayan bir geleneği işaret etmektedir. Muhtemelen bu gelenek Hindistan'a sızdığı için Şehristânî bunları Hint halkından saymıştır. Fakat Calder'ın dediği gibi Ebu Mutî'nin eserinde bir hata olmayıp, eserde geçen terim bir gerçekliği yansıtmaktadır.

Berâhime hakkında verdikleri bilgilerle karışınca, ister istemez Hindistan'a yöneldi, "İbrahim" ve "Berahim", "İbrahimi" ve "berhemi"nin Arapça'da yazılımının birbirine çok yakın olması neticede karışıklığa yol açtı ve ortadoğu kökenli bu fırka Hindistan'a taşındı.<sup>127</sup> Nitekim sonraki kaynaklarda birbirini nakzeder gibi görülen karışıklıklar, gerçek gelenekle sahte geleneğin içiçe geçmesinin zihinlerde doğurduğu bir karmaşanın yansımasıdır.<sup>128</sup>

Peki neydi bu İbrahimi gelenek ve kimlerden oluşuyorlardı? Calder, İslâm öncesi Ortadoğu'da Hz. Musa, Hz. İsa ve Hz. Muhammed'in nübüvvetini reddeden İbrahimi bir hareket olduğunu söylese de, bunların kim olduğunu söyleyemez. Zira olduğunu tahmin ettiği kült için kaynaklarda yer yer dağınık bir şekilde malumat olsa da, bunların bilgi oluşturacak seviyede olmadığını farkındadır.<sup>129</sup> Böylelikle Calder'ın açıklama teşebbüsü soru işaretiyle bitmektedir.

(C) Kaynaklarda İbrahim'e yapılan vurgu, Berâhime'nin Sâbiiler olarak tanımlanmasına da yol açmıştır. B. Abrahamov, Kasım b. İbrahim'in eserlerinde geçen (*Kitâbü'r-Redd 'ale'r-Revâfız'daki*) "İbrahimiyye" ve (*Kitâbü'r-Redd 'ale'r-Râfıza'daki*) "Berâhime"den yola çıkar. O, Berâhime'nin arapçalaştırılarak İbrahimiyye şekline dönüştürüldüğünü değil, tersine İbrahimiyye'nin Berâhime'ye dönüştürüldüğünü söyler ve buradan yola çıkarak Berâhime'nin orijinal ismi İbrahimiyye olan Sâbiî bir fırka olduğunu söyler.<sup>130</sup> Fakat bu tür bir açıklama tarzı, Sâbiiler'in kimliğinin hala sır olduğu göz önünde bulundurulursa, problemi çözmek bir yana, daha da

<sup>127</sup> N. Calder, *a.g.m.*, 48.

<sup>128</sup> Örneğin Pezdevi'nin İbrahimi bir külte işaret etmekle birlikte onu Hindistan'a yerleştirmesi bu kabildendir. Calder'ın bu karışıklığa getirdiği bir örnekte Cili'dir. Cili, Hint halkından bir grup olduğunu söylediği Berâhime'nin peygamberliği reddettiklerini söylese de, onları Hz. İbrahim'in takipçileri olarak sunar. Kutsal kitaplarından bahseder ve hatta Yahudiler, Hristiyanlar ve Müslümanlar'la birlikte "Ehl-i Kitap" (belki de İbrahimi geleneğin bir parçası [?]) olarak nitelendirir. Bk. Cili, *a.g.e.*, 121, 126.

Mamafih Cili'nin Berâhime'yi "Ehl-i Kitap" olarak nitelendirmesi bir zihin karışıklığı değil, sadece iyice yaygınlaşan bir fikhî uygulamanın neticesidir. Zira ilk dönemlerden itibaren Brahmanlar (Berâhime)'dan cizye alınıp alınmayacağı tartışılmış ve ehl-i kitapla kıyaslanmıştır. Bk. Bağdâdi, *a.g.e.*, 354, 355. Bu tartışmaların neticesinde zaman ilerledikçe "Ehl-i Kitap" kavramının boyutları genişlemiş ve terim, Hristiyanlar ve Yahudiler'den başka Sâbiiler'i (hem hakiki olanları, hem de Harran'da yaşayanları), Zerdüşter'i (Mecusiler), Hint dinlerine mensup olanları ve hatta putperestleri de içine alacak hale gelmiştir. Bk., G. Vajda, *Ahl al-Kitâb*, *ET*<sup>2</sup>, I, ss. 264-266, 264; R. Kaya, *"Ehl-i Kitap"*, *DİA*, X, ss. 516-519, 517.

<sup>129</sup> N. Calder, *a.g.m.*, 46.

<sup>130</sup> B. Abrahamov, "The Barahima's Enigma: A Search for a New Solution", *Die Welt des Orients*, 18 (1987), ss. 72-91, 73-75.

karışık hale getirecektir.<sup>131</sup> Sâbiiler'in kimliği üzerindeki tartışmaları bir tarafa bırakıp, şu an için gerçek Sâbiiler olmaya en yakın aday Mandenler'i temel aldığımızda İbrahim ile Sâbie kelimesinin bir araya gelmesinin çok zor olduğunu görürüz. Zira gerçek Sâbiiler İbrahim, Musa, İsa gibi tarihi şahsiyetleri "nbiha d kuşna" (sahte peygamber veya sahteliğin peygamberi) olarak adlandıırırlar ve bu kişilerin kötülüğün ve karanlık güçlerin temsilcileri ve Sâbiiler'in muhalifleri olduklarını söylerler.<sup>132</sup> Dolayısıyla İbrahim'i peygamber kabul eden Berâhime'nin, İbrahim'i yalancı peygamber kabul eden Sâbie olması pek mümkün gözükmemektedir.

Şüphesiz bazı müelliflerin Sâbiî topluluğunu Hindistan'a yerleştirmelerinin de bu tür bir yargının oluşumunda etkisi olmaktadır. Örneğin erken dönem müelliflerinden Sa'id el-Endelûsî Hindistan halkını iki ana kısma ayırır: Berâhime ve Sâbie. Sâbie, Hint halkının çoğunluğu olup, yıldızların temsili heykellerini yapıp onlara taparlar.<sup>133</sup> Mamafih bu kullanım bir realiteye işaret etmeyip, sadece belirli bir dinsel yapıyı temsil eden kavramın, genel bir terim halini almasından ibarettir. Açıkçası klâsik kaynaklarda Hindistan'da işaret edilen Sâbiiler'in özü itibariyle Sâbiiler'le ilgisi olmadığı gibi, bir din ya da düşünce geleneği olarak Harran Sâbiiler'i ile de bir bağlantısı yoktur. Klâsik müellifler Sâbiiler'in paganist din yapısını göz önünde bulundurarak, putperest olan ya da putperestlik izleri taşıyan her toplumu Sâbiî olarak nitelendirmişlerdir. Onların nezdinde, putperestliğin kendini en belirgin şekilde ortaya koyduğu ve özümsemiği dini yapı olan Sâbiilik, basitçe putperestlik

<sup>131</sup> "Sâbiî" terimi birbirinden farklı en az üç topluluk hakkında kullanılır: 1) Kur'an'da Yahudiler ve Hristiyanlarla birlikte kullanılan Sâbiî kimliği. Bunların kimliği Hz. Muhammed'den sonra da net değildi ve hala belirsizdir. Fakat kesinlikle Manden'ler değildir ve çok az bir ihtimalle "Elkasaitler"dır. Gerçekte Hz. Muhammed ve ashabının bu iki topluluk hakkında herhangi bir bilgiye sahip olduklarına inanmak için çok az sebep vardır. Bunlar, Araplar'ın Kureyş arasında "zanadika" olarak referansta bulundukları Maniheistler olabilir. 2) Sabâtû'l-Batâih ya da Muğtasile: Güney Irak'ta yaşayan ve kadim Judeo-Hristiyan bir mezhep olan "Elkasaitler"ın kalıntılarıdır. Bunlar Sâbiiler olarak isimlendirilmelerini, Basra ve Küfe'deki erken dönem Kur'an müfessirlerinin kendilerini Sâbiî şeklinde tanımlamak için mümkün bir aday görmelerine borçludur. 3) Harran Sâbiileri: Eski bir semitik politeist dini takip eden bir topluluk olup, büyük oranda Helen kültürünü almışlardır. Antik paganizmin son temsilcilerinden biridirler. Bunlar "ehl-i kitap" statüsü kazanabilmek için 3/9. yy'da Sâbiî ismini almışlardır. Bk. F. C. DeBlois, "Sâbi", *EP*, VIII, ss. 672-675, 672.

Diğer taraftan Ş. Gündüz, Sâbiiler'in Güney Mezopotamya'da yaşayan "Manden"ler olduğu kanaatindedir. Bk. Ş. Gündüz, *Mitoloji ile İnanç Arasında*, Samsun; Etüt Yayınları, 1998, 101-132.

<sup>132</sup> Ş. Gündüz, *Sâbiiler: Son Gnostikler*, Ankara; Vadi Yayınları, 1995, 111.

<sup>133</sup> Sa'id el-Endelûsî, *a.g.e.*, 53-54.

demekti.<sup>134</sup> Dolayısıyla Hindistan dikkate alındığında putperestlik demek Buda heykelleri demekti. Nitekim Bîrûnî, yalancı peygamber olarak nitelendirdiği ve "Budasef" olarak isimlendirdiği Buda'dan bahsederken, onun insanları Sâbîî dinine çağırdığını, yani putperestliğe teşvik ettiğini belirtir.<sup>135</sup> Makdisî'nin Hint dinlerini son merhalede Sümeniyye ve Berâhime olarak iki ana başlığa indirgemesini<sup>136</sup> dikkate aldığımızda Sâbîî terimiyle, Budistler'i ifade eden Sümeniyye'nin kastedildiği ortaya çıkar. Dolayısıyla klâsik kaynaklardaki bu bilgiler, Berâhime'nin Sâbie olduğu tezini desteklemeye yetmez.

(D) Berâhime problemini, Hint kültür sferinin dışına taşımadan, aynı kültür sferinde çözebilecek alternatif açıklamalar da bulunabilir. Bu tür bir açıklamanın hedefi pek tabii Sümeniyye'dir ki, terim açıkça Budistler'i işaret etmektedir.<sup>137</sup> Daha önce de belirttiğimiz gibi islâmî kaynaklarda nübüvvetin reddi düşüncesini Berâhime'ye değil de, Sümeniyye'ye atfeden Mervezî<sup>138</sup>, Gerdizî<sup>139</sup>, Pezdevî<sup>140</sup> gibi müellifler bulunmaktadır. Kezâ İbn Hazm Berâhime'ye mensup olanların giydikleri sarı kırmızı renklerdeki elbiselerin onları diğerlerinden ayıran bir alâmet olduğunu söyleyerek Budistler'in kutsal elbiselerine referansta bulunmaktadır.<sup>141</sup> Bu tür bir açıklamayı destekleyecek veriler Yahudi müellif Davud b. Mervan el-Mukammis'in "*İşrûne Makâle*" adlı eserinde de görülmektedir. Bu eserde nübüvvet karşıtlarıyla yapılan bir tartışmada, muarızların ileri sürdüğü delil şudur: "Peygamber kendisi için salâhı elde etmiş olduktan sonra, niçin tüm insanların salâhını gerçekleştirmek gibi bir riske girsin? Halbuki peygamber, peygamberliğinden önce salâhı elde ederek (iyi işler yaparak) ödüle hak kazanmıştır. Dolayısıyla bu ödülü geciktirmek ve görevini yerine getirinceye kadar onun imtihanını sürdürmek abes ve

<sup>134</sup> Örneğin Said el-Endelûsî, sadece Hindistan'da değil, pek çok değişik toplumda var olan putperestleri "Sâbîî" olarak isimlendirmiştir. Bk. *Tabakâtü'l-Ümem*, 71, 99, 106, 116-117. Hint halkı hakkında benzer bir kullanım için bk. ed-Dımaşkı, *Kitabu Nuhbeti'd-Dehr fî 'Acâibi'l-Berri ve'l-Bahr*, (Nşr.: F. A. Mehren), St. Petersburg, 1865-66→ Frankfurt; Institute for the History of Arabic-Islamic Science at Johann Wolfgang Goethe University, 1994, 45.

<sup>135</sup> Bîrûnî, *el-Âsârü'l-Bâkiye 'anî'l-Kurûnî'l-Hâliye*, (Nşr.: E. Sachau), Leipzig; Otto Harrassowitz, 1923, 204.

<sup>136</sup> Makdisî, *a.g.e.*, IV, 9.

<sup>137</sup> S. S. Nadvi, "The Early Relations Between Arabia and India", "*Islamic Culture*", XI/2 (April 1937), ss. 172-179, 175; G. Monnot, "*Sumaniyya*", *EI*<sup>2</sup>, IX, ss. 869-870, 869; E. E. Calverley, "*Sûmaniyyah*", *The Muslim World*, LIV/3 (1964), ss. 200-202, 200; G. Tümer, "*Budizm*", *DİA*, VI, ss. 352-360, 359.

<sup>138</sup> Mervezî, *a.g.e.*, Arp. metin 28, İng. trc. 40-41.

<sup>139</sup> V. Minorsky, *a.g.m.*, 204-205.

<sup>140</sup> Pezdevî, *a.g.e.*, 129.

<sup>141</sup> İbn Hazm, *a.g.e.*, I, 69. Aynı şekilde Mes'ûdî de Berâhime'den bahsederken boyunlarında sarı elbiseler olduğunu söyleyerek Budist geleneğe işaret etmektedir. Bk. *Mürûcû'z-Zeheb*, I, 78.

adalete aykırıdır".<sup>142</sup> İşte bu delilde vurgulanan ve bir anlamda peygamberin ümmetin iyiliği (salah-ı 'amm) için kendi iyiliğinden (salah-ı hass) feragat ettiğini kasteden tartışma konusu, Hinayana ve Mahayana Budizmleri arasında "Boddhisattva"ların görevi hakkında ortaya çıkan görüş ayrılığına benzer. Çünkü Hinayana Budizmi'nin aksine, Mahayana Budizmi'ne göre boddhisattvaların temel özelliği, insanların iyiliği için, onlar kurtuluncaya kadar bu dünyada kalma görevini üstlenmeleridir.<sup>143</sup> Yukarıda verilen bilgilerin yanına, erken döneme ait bir metin olan Mukammis'in eserinde nübüvvet tartışmalarında Budist terminolojinin görünmesini katarsak, nübüvvet karşıtlarının Budistler olduğunu düşünmek de mümkün olabilmektedir<sup>144</sup>.

Süphesiz bu alternatif açıklamaların bir değeri bulunmaktadır. Fakat bu açıklamalar, mevcut malzemenin bütünü, ya da en azından genelini kuşatarak yapılan açıklamalardan ziyade, selektif tarzda birkaç bilginin kullanılarak diğerlerinin göz ardı edilmesine dayanan "zorlama" açıklamalardır. Zira bu açıklamaların hepsi de mevcut malzemenin geneliyle çatışmaktadır. Özellikle Calder'in (B) ve Abrahamov'un (C) açıklama tarzları problemi çözmekten ziyade giriftileştirmektedirler. Onlar az bilinen Berâhime'nin yerine, tümüyle bilinmeyen birilerini yerleştirmektedirler. Halbuki mevcut malzeme, Berâhime'yi Orta Doğu'ya yerleştirmektense Hindistan'a yerleştirmeye daha uygundur.<sup>145</sup> Zaten (D)'de sunulan açıklama tarzı da bu gerçeğin farkındalığının belirtisi olup, Berâhime'yi yine Hint kültürünün içerisinde aramaktadır. Pines'in açıklaması ise (A), Berâhime'yi tamamen Hindistan'a ve Brahmanlara atfetmekle birlikte, kısmi bir nübüvvet anlayışını kabul ederek, kelâm literatüründeki meşhur "nübüvveti bütünüyle reddeden Berâhime" anlayışıyla çelişmektedir.

Bu durumda kaynakları bir bütün halinde değerlendirmemiz ve çelişkili görünen veriler üzerinde tekrar düşünmemiz gerekmektedir. Kaynaklarda çelişkili gibi görünen veriler aslında büyük oranda telifik edilebilir ve açıklanabilir hususlardır. Kaynakların bu tarz bilgiler (nübüvvetin reddinin bazen Berâhime'ye, bazen Sümeniyye'ye atfedilmesi) vermesinin sebebi, Hindistan'ın oldukça karmaşık bir dini yapıya sahip oluşudur., Hinduizm<sup>146</sup>, tanımlanması oldukça zor,

<sup>142</sup> S. Stroumsa, *a.g.e.*, 156.

<sup>143</sup> E. Conze, *Buddhism; Its Essence and Development*, New York; Harper Torchbooks, 1959, 125-126; N. Hajime, "Buddhism, Schools of: Mahayana Buddhism", *ER*, II, ss. 457-472, 459.

<sup>144</sup> S. Stroumsa, *a.g.e.*, 158.

<sup>145</sup> S. Stroumsa, *a.g.e.*, 147.

<sup>146</sup> Hinduizm bugün için Hindistan'ın tüm dini yapısına işaret eden, büyük ölçüde Brahmanizm, kısmen de paganizm, Budizm ve Jainizm gibi Hindistan'ın yerel

muğlak, belli bir yapısı olmayan, çok yönlü, hatta çoğu zaman birbirine zıt ve birbiriyle çelişen inanç ve uygulamaları kendi bünyesinde barındıran bir sistem hüviyetindedir.<sup>147</sup> Hinduizmin temel çatısını oluşturan Brahmanizm, kutsal kitaplarında kısmen monoteizmi, kısmen politeizmi, kısmen panteizmi çağrıştıran<sup>148</sup>, merkezi bir şahsiyetin olmadığı, akidesinde ve adetlerinde bir birlik bulunmayan, adeta "binlerce yolun geçtiği bir orman" görünümündeki bir dini yapıdır.<sup>149</sup> Diğer taraftan müslüman alimlerin Hindistan'ı incelemeye başladığı 3/9. yy'n başlarından itibaren Hindistan'ın derin bir dini kriz ve reformdan geçtiğini, Budizm'in Hinduizm içerisinde erimeye başlayarak bağımsız bir din ve felsefe olarak kendi varlığını kaybetmekte olduğunu ve dışarıdan biri için diğer dini inançlardan ayırdedilemez bir hale geldiğini<sup>150</sup> göz önünde bulundurursak, dışardan bakan bir gözlemci için dini yapıları ayırdetmek oldukça zor bir hale gelmektedir.<sup>151</sup> Nitekim Şehristânî'nin Budizm'i Brahmanizm'in üç temel kolundan biri sayması bu karmaşıklığın islâmî kaynaklarda yansıyan bir sonucudur.<sup>152</sup> İşte bu karmaşık yapıyı tam anlamıyla çözümleyemeyen müellifler her zaman kesin bir tayin yapamamışlar, nübüvvetin reddi doktrinini bazen aynı yapı içerisindeki Sümeniyye'ye atfetmişler, bazen de "Hint halkının bazıları nübüvveti reddeder, bazıları da kabul eder" şeklindeki genel ifadelerle<sup>153</sup> yansıtmışlardır.<sup>154</sup>

Kaynaklarda gerek Hint dinlerinden bazısına, gerekse Berâhime'ye nübüvvet fikrinin atfedilmesi ise büyük ihtimalle bir takım yanlış anlamaların ve hatalı yorumların neticesidir. Öncelikle şunu belirtmeliyiz ki, güvenilir dinler tarihi kaynaklarına göre

---

inançlarının sentezi mahiyetinde bir dini sistem görünümündedir. Bk. K. Demirci, "Hinduizm", *DİA*, XVIII, ss. 112-116, 113.

<sup>147</sup> H. Ringgren & Å. V. Ström, *a.g.e.*, 334-335.

<sup>148</sup> S. M. Monier-Williams, *Modern India and the Indians*, Delhi; Poonam Publications, 1987, 155.

<sup>149</sup> A. M. et-Tarazi, *Meusu'âtü't-Târîhi'l-İslâmî ve'l-Hadaretü'l-İslâmiyye li-Bilâdi's-Sind ve'l-Pencâb fi 'Ahdü'l-'Arab*, Cidde; 'Alemü'l-Ma'rife, 1983, I, 318.

<sup>150</sup> M. Ahmad, *a.g.e.*, 107.

<sup>151</sup> Hindistan'ın dini yapısındaki bu karmaşıklık, Yahya b. Halid el-Bermekî'ye sunulan rapordan itibaren, hemen hemen tüm müellifler tarafından vurgulanmıştır. "Hindistan'da doksan dokuz din, kırk iki mezhep vardır" şeklindeki ifadeler kaynakların ortak kanaatini yansıtır. Bu ve benzeri ifadeler için bk. Mervezi, *a.g.e.*, Arp. metin 28, İng. trc. 40; İbn Hurdazbih, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, (Nşr.; M. J. De Goeje), Leiden; E. J. Brill, 1967, 71. Hatta Makdisî Hindistan'da dokuz yüz dinin olduğunu söyler. Bk. Makdisî, *a.g.e.*, IV, 9.

<sup>152</sup> Şehristânî, *a.g.e.*, II, 252-253.

<sup>153</sup> İbn Hurdazbih, *a.g.e.*, 71.

<sup>154</sup> Stroumsa, islâmî kaynaklarda yansıyan "Sümeniyye", "Berâhime", "Ashâbu'l-Bede'de" gibi terimlerin bazen belirli bir dine işaret etmek yerine, tüm Hint dinlerini kapsayacak şekilde kullanıldığını da belirtmektedir. Bk. S. Stroumsa, *a.g.e.*, 159.

Brahmanizm'in sisteminde açık bir nübüvvet inancı yoktur.<sup>155</sup> Fakat, şüphesiz Hint kökenli dinlerde önemli yer tutan "bilge" şahsiyetler bulunmaktadır. Ancak bu "bilge" şahsiyetler insanlığa ilâhî mesajı ulaştırmak için ilâhî bir güç tarafından seçilmiş insanlar değil, daha ziyade dini problemler ve konular üzerinde konuşarak yeni felsefî açılımlar geliştiren eğitimcilerdir. Bu eğitimciler genellikle, tıpkı peygamberler gibi belli bir misyonu yüklenen ve mevcut sosyal düzeni eleştiren kişilerdir. Fakat onların sözlerinin temelinde belirli bir mesajı taşımak için ilâhî güç tarafından seçilmişlik değil, kendi entelektüel, spiritüel ve ahlâkî yetkinlikleri vardır.<sup>156</sup> Hint dinlerindeki bu merkezi şahsiyetler, müslüman gözlemcilerin bazıları tarafından bulundukları dinsel yapı içerisindeki önemleri ve konumları göz önünde bulundurularak, ibrahimî dinlerdeki semitik bir peygamber anlayışının Hindistan'daki izdüşümü olarak algılanmış ve sonuçta peygamberler olarak kayıtlara geçirilmiştir.

Öte yandan müelliflerin Hint mitolojisi hakkındaki bilgi eksiklikleri de nübüvvet fikrinin Hintliler'e atfedilmesine sebep olmuş görünmektedir. Öyle görünüyor ki müellifler Hintliler'in "avatara" inancını tam manasıyla anlamamışlardır.<sup>157</sup> "Avatara" inancına göre Tanrı dünyayı yaklaşan tehlikelerden, felaketlerden ya da kaostan kurtarmak, erdem ve gerçek dini yeniden oturtmak için insan ya da hayvan suretinde zaman zaman dünyaya iner.<sup>158</sup> İşte bu sebeplerle dünyaya inen "avatara"lar, "Allah'ın dinini yeniden ihya etmek" ve "insanları zulmetten kurtarmak" amacıyla dünyaya gönderdiği peygamberlere benzetilerek çok rahatlıkla peygamberler olarak nitelendirilmiştir. Zaten müellifler çoğu zaman peygamberlik vasfını attettikleri şahısları zaman zaman "melek" şeklinde nitelendirerek, aslında kesin bir nübüvvet iddiasını seslendirmekten de sakınmışlardır. Bu da esasında nübüvvet iddiasının zayıflığına delâlet etmektedir.<sup>159</sup>

Öyle görünüyor ki Berâhime'nin nübüvveti reddedip reddetmediği hususundaki ihtilafın gelişmesinde ve Berâhime'ye nübüvvet inancının atfedilmesinde, kaynaklarda özellikle "Adem" ve "İbrahim" gibi isimlerin Berâhime'yle birlikte anılmasının büyük

<sup>155</sup> G. Tümer, "Brahmanizm", *DİA*, VI, 332.

<sup>156</sup> G. T. Sheppard & W. E. Herbrechtsmeier, "Prophecy: An Overview", *ER*, XII, ss. 8-14, 10.

<sup>157</sup> V. Minorsky, "Commentary", 131.

<sup>158</sup> N. Smant, "Avatara", "A Dictionary of Comparative Religion" içinde, (Ed.; S. G. F. Brandon), London; Wiedenfeld & Nicolson, 1970, 120-121; *The Penguin Dictionary of Religions*, (Ed.; J. R. Hinnels), London; Penguin Boks, 1997, "Avatara" md., 58-59.

<sup>159</sup> Meseîâ bk. Mervezî, *a.g.e.*, Arp. metin 28, İng. trc. 41; Makdisî, *a.g.e.*, IV, 12-13; Mes'ûdî, *Mürûcû'z-Zeheb*, I, 79; V. Minorsky, *a.g.m.*, 205; İbnü'n-Nedîm, *a.g.e.*, 411.

katkısı vardır. Şüphesiz "Adem"le kastedilen Hint inancındaki "Manu"dur. Hint inancında ilk insan, ilk kanun koyucu olarak tanımlanan Manu'yu tanıyan Müslümanlar, bunun müslüman bilinçte daha iyi anlaşılabilmesi için ona karşılık gelen kategoriye atfederek sunmuşlardır. Böylelikle "ilk insan" ve "ilk kanun koyucu" Manu, "ilk insan" ve "ilk şeriatı koyan" Adem olarak anlaşılmış ve akabinde peygamberlik atfı gelmiştir.<sup>160</sup> "İbrahim"ın sahneye çıkışı ise Müslümanlar'ın Hindistan hakkındaki popüler bilincinde gelişen ve yer eden etimolojik hatanın neticesidir.<sup>161</sup> Yani "Berahim" lafzı, Arapça telaffuza daha uygun bir karşılıkla; "İbrahim"le yer değiştirmiştir. Nitekim Ebu'l-Me'âlî'de bunun örneği açıkça görülmektedir. O, Berâhime'nin Allah inancından bahsederken, Birûnî'den alıntı yapar ve Birûnî'nin "Berahim"ini, "İbrahim" olarak aktarır. Hatta aynı şahıstan bazen "Berahim", bazen "İbrahim" olarak bahseder.<sup>162</sup> Pek tabii İbrahim olarak isimlendirilen şahsın, neticede Hz. İbrahim olarak algılanması hiç de zor olmamıştır.

Şüphesiz kelâm ve heresiografi literatüründe Berâhime'nin kültürel özelliklerine atıf yoktur. Fakat şu göz ardı edilmemelidir ki, bir kelâm eserinin görevi, muarızının kültürel özelliklerini, örf ve adetlerini tanıtmak ve yansıtmak değil, kendi itikâdi yapısıyla alakalı olan görüşlerini incelemektir. (Pek tabii bir coğrafya eserinin görevi de, ele aldığı kültürün itikâdi yapısını derinlemesine incelemek değildir.) Nitekim, örneğin Hristiyanlarla "teslis" hakkında, ya da Yahudilerle "teşbih" hakkında yapılan tartışmalarda da onların kültürel özelliklerini anlatmamışlardır. Dolayısıyla bir kelâm eserinin, Berâhime'nin kültürel özelliklerine atıfta bulunmamasından yola çıkarak, muarızın hayali olduğu sonucuna ulaşarak reddetmek, Yahudiler ve Hristiyanlara da atfedilen düşünceleri reddetmekle eşdeğerdir. Diğer taraftan bu tartışmalara katılan iki farklı kültürün temsilcileri, kendilerini her iki tarafın da kabul edeceği ortak bir zeminle sınırlandırmak ve ortak kabul gören kavramları kullanmak zorundaydılar. Bunun için kendi dinlerinin ve kutsal metinlerinin verilerine dayanmak yerine, ortak bir zemin olan akla dayanarak tartışmalarda bulunmak zorundaydılar.<sup>163</sup> Bundan dolayı Berâhime'ye yapılan atıflarda Hint kültürünün özelliklerini, hatta Hint teolojik ve mitolojik kavramlarını görmek imkânsızdır.<sup>164</sup>

Kanaatimizce kelâm ve heresiografi literatüründe Berâhime tasavvurunun oluşumunda, Müslümanlar'ın Hintliler'le ilk

<sup>160</sup> B. B. Lawrence, *a.g.e.*, 89; S. Pines, *a.g.m.*, 222-223.

<sup>161</sup> B. B. Lawrence, *a.g.e.*, 90.

<sup>162</sup> Ebû'l Me'âlî, *a.g.e.*, 18-19. Bu kullanımın giderek yaygınlaştığına dair bir örnek de Sekûnî'de görürüz. Sekûnî, teolojik tartışmalardan bahsederken brahmanlar hakkında bazen "berâhimi", bazen "ibrahimi" demektedir. Bk. Sekûnî, *a.g.e.*, 56.

<sup>163</sup> S. Stroumsa, *a.g.e.*, 161.

<sup>164</sup> S. Stroumsa, "The Berâhima in Early Kalam", 241.

dönemden itibaren yaptıkları tartışmaların büyük önemi vardır. Bu tartışmaların müslüman zihinlerde bıraktığı etki, Berâhime'nin tasvirini oluşturmuştur. Maalesef bu tartışmaların kayıtları yok denecek kadar azdır. Bunun çeşitli sebepleri olabilir. Şüphesiz erken dönem kültürel ortamını dikkate aldığımızda Müslümanlar'ın esas muarızlarının Yahudiler, Hristiyanlar, İran kültürü ve dinleri olduğunu görürüz. Bunlar müslüman topluma daha yakın, hatta içiçeydiler. Muhtemelen müslüman alimler ve kelâmcılar Hintliler'e oranla bunları yakın tehdit olarak gördüklerinden gündeme hep bunları aldılar ve diğer dinlere fazla önem atfetmediler. Böylelikle önem atfetmedikleri bu dinlerle yapılan tartışmalar ve bunların kayıtları da aynı akıbete uğradı ve ihmal edildi. İşte bu kayıtlara aktarılması ihmal edilen tartışmalarda adı anılmayan Hintli katılımcı(lar)nın (belki de filozofların) nübüvvet fikrini reddeden argümanları kullandığını düşünmek hiç de imkânsız değildir. Belki Berâhime'ye atfedilen her delil, bir berâhimî tarafından seslendirilmemiştir. Fakat bu delilin bir berâhiminin bıraktığı etkiye uygun olup olmadığı önemlidir. Berâhime'ye hakikaten onların dile getirdiği deliller izafe edildiği gibi, bazen bir berâhimî tarafından ileri sürülmemiş olsa da, berâhimî mantığın bir ürünü olabilecek ve onlar tarafından seslendirilebilecek delillerin de atfedilmiş olması ihtimal dahilindedir.<sup>165</sup> Ancak "ilzam" metodunun bir gereği olarak, literatürdeki delillerin tamamı (ve belki de kaynaklarda zikredilmeye değer bulunmayanları) da serdedilmiş olabilir. Maalesef bu ayrıntıları ortaya koyacak erken döneme ait kayıtlar mevcut değildir. Fakat durum ne olursa olsun, bugün bile modern dinler tarihi araştırmalarının semitik bir peygamber anlayışı bir tarafa, peygamberliği çağrıştıracak açık bir takım kavramları bulmakta zorlandığı bir kültürün, islâmî kaynaklardaki yansımaları gelişigüzel ve hiçbir gerçekliği olmayan bir seçime bağlamak ve tüm geleneği buna dayandırmak hiç de mantıklı bir tutum değildir.

<sup>165</sup> Hatta Berahime'nin kelâmın "ta'dil ve tecvîr" bahislerinde Mutezile'yle sık sık yan yana gelmesinin, bu ihtimalin bir adım ileri götürülmüş bir hali olması kuvvetle muhtemeldir.