



## Bâkıllânî'nin Nübüvvet Savunusu: Berâhime'nin İtirazlarına Yönelik Cevaplar

al-Bâqillânî's Defense of Prophecy: Responses to Barâhima's Objections to the Contingency of Prophethood

Furkan DEMİR

Arş. Gör., İstanbul Medeniyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İstanbul/Türkiye  
Research Assistant, İstanbul Medeniyet University, Faculty of Theology, İstanbul/Türkiye  
[furkan.demir@medeniyet.edu.tr](mailto:furkan.demir@medeniyet.edu.tr) | [orcid.org/0009-0004-5992-0650](https://orcid.org/0009-0004-5992-0650) | [ror.org/05j1qpr59](https://ror.org/05j1qpr59)

### Makale Bilgisi Article Information

<b>Makale Türü</b>	<b>Article Type</b>
Araştırma Makalesi	Research Article
<b>Geliş Tarihi</b>	<b>Date Recieved</b>
09 Eylül 2025	09 September 2025
<b>Kabul Tarihi</b>	<b>Date Accepted</b>
10 Aralık 2025	10 December 2025
<b>Yayın Tarihi</b>	<b>Date Published</b>
31 Aralık 2025	31 December 2025

### İntihal Plagiarism

Bu makale, iTenticate yazılımı ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned with iTenticate software. No plagiarism detected.

### Etik Beyan Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Furkan Demir).

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Furkan Demir).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Atıf | Cite As

“ Demir, Furkan. “Bâkıllânî'nin Nübüvvet Savunusu: Berâhime'nin İtirazlarına Yönelik Cevaplar”. *Kader* 23/2 (Aralık 2025), 471-504. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1780544> ”

## Öz

Kelâm geleneğinde nübüvvetin imkânına yöneltilen eleştirilerin başlıca muhatabı Berâhime olmuştur. Bu grubun ileri sürdüğü itirazları ayrıntılı biçimde tartışan kelâmcılardan biri de Bâkıllânî'dir. Bu makale, Bâkıllânî'nin eserlerinde görüldüğü şekliyle, hakîm bir yaratıcıya, aklî teklife ve hüsün-kubhun şerî olmadığına inanmalarına rağmen peygamberliği reddeden Berâhime'nin nübüvvetin imkânına dair itirazlarını ve bunlara verilen yanıtları analitik bir yöntemle, sistematik bir kurguda ele alacaktır. Söz konusu yöntem bağlamında, Berâhime'nin ortaya koyduğu her bir tenkit geçerli bir mantıksal form ile biçimlendirilerek Bâkıllânî'nin cevaplarının söz konusu itirazların hangi öncülüyle irtibatlı olduğu tespit edilecektir. Böylelikle, müteahhir dönem şerh ve haşiyeye yazınmada görüldüğü şekliyle mütekaddim dönem kelâmının argümantatif bir biçimde incelenmesi hedeflenmiştir. Çalışmanın ifade edilen sistematik kurgusu, peygamberliğin imkânsızlığı lehindeki tüm delilleri kuşatma iddiasını taşımaktadır. Bu bağlamda Tanrı'nın insanlığa peygamber göndermesinin imkânsızlığını ortaya koyan ilk gerekçe, kadîm ile hâdisin varlık mertebesi bakımından farklı oluşu ve peygamberin kendi risâletini bilmesinin mümkün olmamasıdır. Bununla birlikte, bahsedilen itirazların peygamberliğin cevazına dair oluşturduğu sakinçalar dikkate alınmasa bile, peygamberin risâletine delâlet edebilecek herhangi bir delil yoktur. Bu nedenle, resulün kendi nübüvvet iddiasını doğrulaması da mümkün değildir. Zira mucizenin gerçekleşmesi aklen imkânsızdır. Ayrıca mucizenin peygamberlik iddiasının doğruluğunu ispat etmedeki geçerliliği ciddi problemler içermektedir ve mucizeyi diğer hârikulâde olaylardan ayıracak ölçüt de mevcut değildir. Öte yandan bu itirazlar görmezden gelinse dahi, hüsün-kubuh zâtî olup akıl iyiyi ve kötüyü tespit kudretine sahipse, peygamberin getirdiği mesaja ihtiyaç kalmamaktadır. Öte yandan vahyin içeriğindeki ibadetler, hikmet sahibi bir Tanrı'nın emirleri olarak görülemez. Buna mukabil Bâkıllânî, Tanrı ile insan arasındaki ontolojik farklılığın risâlete mâni olmadığını ileri sürer. Yanı sıra, peygamber çeşitli yollarla kendi nübüvvetine ilişkin zorunlu bir farkındalığa ulaşabilir. Mutlak mülk sahibi Allah için zulmün söz konusu olamayacağı ve nübüvvetin bir hak değil, ilâhî bir lütuf mahiyetinde bulunması, resulün muhataplarıyla aynı cinsten olmasının adaletsizlik şeklinde değerlendirilmesine tezat teşkil eder. Dahası, ezelde küfre düşeceği bilinenlere peygamber gönderilmesinin hikmetle uyuşmadığı iddia edilecek olursa, aynı mantıkla aklî teklifi reddedeceği önceden bilinen insanların da yaratılmaması gerekir. Öte taraftan, peygamberlik iddiasının doğruluğuna gösteren olağanüstü bir hâdisenin meydana gelmesi aklen mümkündür ve mucizenin tanımındaki şartlar, diğer fevkalade hâdiselerden kendisini temyiz eder. Nihayet, hüsün-kubhun zâtî oluşunun reddi durumunda ahlak ve hukuk düzeninin dayandığı iyi ve kötü kategorilerinin yalnızca peygamberlik vasıtasıyla bilinebileceği görülmektedir. Çalışmada Bâkıllânî'nin Eş'arî gelenek içerisinde Berâhime'nin nübüvvetin imkânına yönelik itirazlarını bütüncül ve kapsamlı şekilde ele alıp bunlara cevap veren ilk müellif olduğu sonucuna varılacaktır. Ayrıca yeni neşredilen *Hidâyetü'l-müsterşidin* eserinde Berâhime'ye atfedilen farklı itirazların ortaya çıktığı vurgulanacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, Bâkıllânî, Berâhime, Nübüvvetin imkânı, Mucize, Akıl-vahiy ilişkisi.

## Abstract

The Barâhima has been the constant subject of questions about the contingency of prophecy in the literature of kalâm. One of the mutakallimûn who dealt with Barâhima's objections in detail was al-Bâqillânî. This study will, systematically and analytically, examine Barâhima's criticisms of the contingency of prophethood and the responses to these criticisms as presented by al-Bâqillânî, while maintaining belief in a wise Creator, rational obligation (*taklîf*) and the essential nature of good and evil, despite denying prophethood. The framework of the article aims to cover all possible objections to the contingency of prophethood. Within the scope of the method in question, each criticism presented by the Barâhima's will be reconstructed using a valid logical form, and it will be determined precisely which premise of these objections al-Bâqillânî's responses engage with. In this context, their first contention is metaphysical: The ontological disparity between the eternal and the created renders communication impossible, and hence a prophet cannot attain certain knowledge of his prophethood. Should this objection be conceded, the Barâhima further argue that the sending of a prophet would violate divine wisdom, either due to the messenger being of the same kind as those to whom he is sent or because dispatching a prophet to those eternally foreknown to disbelieve would constitute injustice. On the other hand, even if the aforementioned criticisms are disregarded in terms of the validity of prophethood, there is no means by which the messenger can inform his interlocutors that he is God's Messenger. Finally, they argue that if good and evil are essential and knowable by reason, then revelation is superfluous. In response, al-Bâqillânî contends that the ontological disparity between Creator and creation does not impede communication, and that the prophet may attain certain awareness of his prophethood through various epistemic avenues. Furthermore, since injustice is inconceivable for Allah—the absolute owner of all things—and since prophethood is a divine favor rather than a right, the prophet's shared humanity with his audience cannot be construed as unjust. He further argues that if dispatching a prophet to those foreknown to reject belief

contradicts wisdom, then by the same reasoning, the creation of individuals predestined to reject rational obligation would also be impermissible. Crucially, al-Bāqillānī maintains that the occurrence of a miracle substantiating a prophetic claim is rationally possible, and that the specific criteria of a miracle distinguish it unequivocally from other extraordinary phenomena. Consequently, he concludes that good and evil—particularly as they structure moral and legal life—can be definitively and authoritatively discerned only through the medium of prophethood. The study concludes that al-Bāqillānī was the first scholar within the Ash'arite tradition to comprehensively and holistically address the Barāhima's objections concerning the contingency of prophethood and provide detailed responses to them. Additionally, the study will emphasize the emergence of different objections attributed to the Barāhima within the newly published work, *Hidāyat al-Mustarshidīn*.

**Keywords:** Kalām, al-Bāqillānī, Barāhima, The contingency of prophethood, Miracle, The relationship between reason and revelation.

## Giriş\*

Kelâm âlimleri, genellikle meseleleri muhalif bir grup, mezhep ya da fırkanın görüşleriyle diyalektik bir çerçevede ele almışlardır. Nübüvvetin imkânı tartışmalarında onların başlıca muhatapları Berâhime olmuştur. 3/8. yüzyıldan itibaren peygamberliği ret düşüncesiyle özdeşleştirilen Berâhime'nin, Allah'ın insanlara bir elçi göndermesine dair tenkitlerini en ayrıntılı biçimde irdeleyen mütekellimler Bâkılânî (ö. 403/1013) ile Kādî Abdülcebbar'dır (ö. 415/1025). Kādî Abdülcebbar *el-Muğni*'nin 15. cildinin “en-Nübüvvât ve'l-Mu'cizât” faslında,<sup>1</sup> Bâkılânî ise hem *Temhîd*<sup>2</sup> hem *de Hidâyetü'l-müsterşidîn*'de<sup>3</sup> bu eleştirilere karşılık vermiştir. Onlardan önce ve sonra kaleme alınan kelâmî yazında ise Berâhime'nin risâletin imkânsızlığına dair eleştirileri daha çok ilâhî emirlerin hikmet sıfatıyla çelişmesi ve hüsün-kubuh<sup>4</sup> tartışmaları etrafında değerlendirilmiştir. Bununla birlikte Bâkılânî'nin eserlerinde söz konusu itirazların kapsamı genişletilmiş, peygamberliğin imkânına yöneltmiş hemen her eleştiri ele alınarak cevaplandırılmıştır.

Bu araştırma, Bâkılânî'deki şekliyle Berâhime'nin risâletin imkânına dair eleştirileri ve bunlara yöneltilen yanıtları incelemektedir. Bâkılânî'nin söz konusu itirazlara karşılık vermedeki temel amacı, Tanrı'nın elçi tayin etmesinin deliller arasında herhangi bir çelişkiye yol açmadığını ve ilâhî hikmetle bağdaşmayan abes bir fiil teşkil etmediğini göstermek olmuştur.<sup>5</sup> Bununla birlikte söz konusu eleştiriler sistematik olmaktan yoksundur. Bu tenkitlerin bir bütünlük çerçevesinde, dört ana başlık altında toplanması mümkündür.

Berâhime'nin tenkitlerinin ilk yöneldiği yer, ezeli olan Tanrı ile sonradan var edilen insan arasındaki iletişimin mümkün olup olmadığıdır. Bu bağlamda farklı ontolojilere sahip varlıklar

\* Bu makale, 2024 yılında tamamlanmış olan “Berâhime'nin Nübüvvetin İmkânına Yönelik Eleştirileri ve Bâkılânî'nin Cevapları” isimli yüksek lisans tezinin bulgularından hareketle üretilmiştir. Bu çalışma TÜBİTAK tarafından desteklenen “İslâm'da Dinî Düşüncenin Teorik Açından Temellendirilmesi: Kelâm ve Fıkıh Usûlünün Birikimi Kapsamında Disiplinler Arası İnceleme [Proje No.: 124K143]” adlı proje kapsamında üretilmiştir.

<sup>1</sup> Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl, en-Nübüvvât ve'l-Mu'cizât* (Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, 1963), 15/109-146.

<sup>2</sup> Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî Bâkılânî, *Temhîdü'l-evâil ve telhisü'd-delâil* (Beirut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekafiyye, 1986), 126-156.

<sup>3</sup> Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî Bâkılânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn* (Amman: Mektebetu Abkü'l-Misk, 2022), 3/539-580.

<sup>4</sup> Örnek olarak bk. Cüveynî, *el-İrşâd ila kavâtinî'l-edilleti fî usûli'l-i'tikâd* (Kahire: Mektebetu'l-Hancı, 1950), 302-306.

<sup>5</sup> Bâkılânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, 3/464.

arasındaki iletişimin imkânı ve nebînin kendi peygamberliğine dair yakînî bir idrake sahip olup olamayacağı tartışılacaktır. İkinci başlığın odağı, böyle bir haberleşmenin sahih biçimde tesis edildiği varsayıldığında, bunun Tanrı'nın hikmet sıfatıyla çelişip çelişmediği meselesidir. Bu çerçevede elçi ile kendisine gönderildiği topluluğun aynı türden olmasının hikmet sıfatıyla çeliştiği iddiası ve Tanrı'nın ezelde vahyini inkâr edeceğini bildiği insanlara peygamber göndermesinin makuliyeti soruşturulacaktır. Üçüncü kısım, peygamberin kendisinin elçi olduğunu muhataplarına aktarmasının imkânına yoğunlaşacaktır. Bu bağlamda mucizenin aklen imkânsız olup olmadığı, olağanüstü bir hâdisenin peygamberin sözlerinin doğruluğuna nasıl delâlet edeceği ve mûcizenin sihir, büyü vb. hârikulâde olaylardan hangi yönlerle ayrıştığı itirazları ele alınacaktır. Dördüncü başlıkta ise Berâhime'nin resûlün tebliğ ettiği habere dair eleştirileri konu edilecektir. Buna göre aklın insanları nübüvvetten müstağni kıldığı ve vahyin emrettiği ibadetlerin ilâhi hikmetle çeliştiğine yönelik iddialar değerlendirilecektir.<sup>6</sup>

Bu makale, üç hususta özgünlük iddiasında bulunmaktadır. Birincisi; çalışmanın peygamberliğin imkânına yöneltilen itirazlara dair kurgusu, söz konusu tenkitlerin tamamını kapsayabilecek bir model ortaya koymaktadır.<sup>7</sup> İkinci olarak, eleştiriler kıyas suretine dönüştürülerek analitik biçimde ele alınmıştır. Müteahhir dönem kelâmında gerek içerik gerek telif yöntemi bakımından mantığın merkezi bir rol üstlendiği bilinmektedir. Buna karşılık, mütekaddim döneme ait metinlerde ortaya konulan fikirler ve bunlara verilen cevaplar mantıksal formellik açısından daha zayıf bir yapı arz etmektedir. Bu durum, erken dönem metinlerinde düşünce akışını takip etmeyi ve argümantatif boşlukları tespit etmeyi güçleştirmektedir. Dolayısıyla, burada benimsenen analitik metodun mütekaddim dönem kelâm metinlerine uygulanması, ifade edilen fikirlerin değerini tespit açısından ehemmiyet arz etmektedir. Çalışmanın üçüncü özgün yönü ise kullandığı kaynaklarla ilgilidir. Nitekim Bâkılânî'nin günümüze intikal eden en hacimli ve kuvvetle muhtemel telif ettiği son kelâm eseri<sup>8</sup> olan *Hidâyetü'l-müstersîdîn*,<sup>9</sup> 2022 yılında dört cilt hâlinde

<sup>6</sup> Doğrudan Berâhime'ye isnat edilmese de peygamberliğin imkânsızlığı lehindeki argümanları tamamlayıcı son kısım "nebînin getirdiği teklif" olarak formüle edilebilir. Bu hususun "nebînin getirdiği haber" başlığı altında ele alınması mümkün olmakla birlikte, bağımsız bir başlık olarak incelenmesi de yerinde olacaktır. Buna göre beşinci temel itiraz şu şekilde ifade edilebilir: "Tanrı'nın bir beşerle iletişim içinde olması, bu durumun O'nun hikmet vasfıyla bağdaşmaması, peygamberin nübüvvetinin muhataplarına ispat etmesi ve tebliğ ettiği mesajın muhtevasında herhangi bir problem bulunmadığı varsayılsa bile, peygamberin insanlara yüklediği mesuliyet makul değildir. İnsanlar, mükellefiyet altına girmeyi kendi iradeleriyle seçmedikleri hâlde, 'sonsuz azapla' sonuçlanabilecek bir 'imtihana' tâbi tutulmaktadır. Bu mükellefiyet hasen veya lütuf olarak nitelenebilir mi? Öyle olduğunu farz etmek bile bu durumda dahi herhangi bir gayeden ya da menfaat elde etmekten münezzehtir Tanrı'nın, insanları mesul kılmakla hangi faydayı hedeflediği ciddi bir problemidir."

<sup>7</sup> Risâlete dair tenkitleri sınıflandıran çalışmalar bulunmaktadır. Bunlardan birinde Yavuz, kelâm disiplininin tamamını göz önünde bulundurarak peygamberlik hakkındaki başlıca on eleştiriye "metafizik, aklı, amelî" başlıkları altında tadat eder. Salih Sabri Yavuz, *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet* (İstanbul: Okur Akademi, 2020), 163-182.

<sup>8</sup> Ebü'l-Kâsım el-Ensârî'nin (ö. 512/1118) *Şerhu'l-İrşâd*'ındaki "âhiri mûsannefâtîhi" ifadesi için bk. Daniel Gimaret, "Un Extrait De La 'Hidâya' D'abû Bakr Al-Bâqillânî: Le 'Kitâb at-Tawallud', Réfutation De La Thèse Mu'tazilite De La Génération Des Actes", *Bulletin d'études orientales* 58 (2008), 260.

<sup>9</sup> *Hidâyetü'l-müstersîdîn*'in on altı ciltten az olmadığı kabul edilmektedir. Müellif, *Temhid*'den ayrıştığı bu çalışmasında Eş'arî mirasın yaklaşımlarını hem geliştirip dönüştürmüş hem de kendi özgün yorumlarını sistematik biçimde ifade etmiştir. Jan Thiele, "Abû Bakr al-Bâqillânî", *Encyclopaedia of Medieval Philosophy*, ed. H. Lagerlund (Dordrecht: Springer, 2019), 2; İnsan fiilleri çerçevesindeki bir örneği için bkz. Jan Thiele, "IV. Yüzyıl İslâm Kelâmında İrade Hürriyeti Anlayışları: Tarihî Bağlamında Bâkılânî'nin İnsan Fiilleri Teorisi", çev. Zeynep Büşra Özdemir - Gülay Parlak Durmuş, *Kelâm Araştırmaları Dergisi [Kader]* 19/1 (2021), 388-398; Jan Thiele, "Kurtuba ile Nîşâbur Arasında:

neşredilmiş olup, son iki cildinin önemli bir bölümü nübüvvet meselelerine ayrılmıştır.<sup>10</sup> Özellikle Berâhime'nin bazı itirazları ve bunlara verilen yanıtlar, söz konusu eserin neşriyle birlikte ilim dünyasının dikkatine sunulmuştur. Her ne kadar *Temhîd*'de de Berâhime'nin birtakım itirazlarına yer verilmişse de hususen “nübüvvetin hikmet sahibi Tanrı tasavvuruyla uyuşmadığı iddiası” ve “mûcizenin nübüvvetin doğruluğuna delâletine dair itirazlar” ilk kez bu metin aracılığıyla ortaya çıkmıştır.

Bâkîllânî'de Berâhime'nin nübüvvet eleştirilerini ele alan müstakil bir kitap çalışması bulunmamaktadır. Bununla birlikte bu konuya hasredilmiş makale düzeyindeki tek çalışmada, eleştirileri ve cevapları tasvirî bir şekilde ele alınmaktadır.<sup>11</sup> Abdülazîz el-Mecdûb'un 1986'da kaleme aldığı *el-Kādî Ebû Bekir el-Bâkîllânî ve ârâühü'l-keîlâmiyye ve'l-felsefiyye* kitabının bir bölümünde, *Temhîd*'deki eleştirilerin ve cevapların bir kısmı hemen hiçbir yoruma yer vermeksizin tekrarlanır. Muhammed Hüseyin Ebû Sa'de'nin *el-Menhecü'n-nakdî 'inde'l-Bâkîllânî* eseri de el-Mecdûb'un metniyle benzer bir konumdadır.<sup>12</sup> Barlak'ın *Kelâm'da Nübüvvet Tartışmaları* isimli dikkat çekici kitabı, görebildiğim kadarıyla itirazları ve cevapları bu derece detaylı ele alan ilk çalışmadır. Bununla birlikte mezkûr bölüm yer yer değerlendirmeler olmakla birlikte büyük ölçüde tasvirîdir. Eleştiriler, *Temhîd*'dekine uygun şekilde sıralanıp cevaplanır. Diğer bir ifadeyle itirazlar, belirli bir kurgu ve bütünlük içinde kaleme alınmamıştır.<sup>13</sup> Bununla birlikte tüm bu çalışmaların ortak noktası *Hidâyetü'l-müşterşidîn*'in yayımlanmasından önce kaleme alınmış olmalarıdır.

## 1. Nübüvvet Mümkün müdür?: Kadîm ile Hâdis Arasındaki İletişimin Sorunsallaştırılması

### 1.1. Elçi (Resul) ile Onu Gönderenin (Mürsil) Farklı Cinsten Olması

Nebî kelimesinin, “özel bir yolla (alâ vechin mahsûs) Allah'ın kendisine vahyettiklerini haber veren kimse” tanımı bağlamında “haber” manasındaki nebe' mastarı ile “değeri ve şânı yüksek olmak” anlamında “nebve” şeklindeki iki ayrı mastardan türetildiği söylenir. Bu çerçevede nebînin “Allah ile mahlukâtı arasında elçi (seffîr) kılınarak yüksek bir şeref sahibi olan” tanımı öne çıkmıştır. Risâlet ise Allah'ın vahyini; va'd-vaîd, sevap, azap ve ibadet gibi ahkâmını bildirmekle bir “elçisini” görevlendirmesidir. Resûl, bu gayeyle insanlara gönderilen bir elçidir.<sup>14</sup> Bu

Eş'arîliğin Zuhuru ve Yekpareleşmesi (IV.-V./X.-XI. Yüzyıllar)”, çev. Ulvi Murat Kılavuz, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*, (2017), 316; Sonraki Eş'arîlerin *Hidâye*'ye *Temhîd*'den daha fazla ehemmiyet atfettiğinin kitaba yapılan referanslar çerçevesinde analizi için bk. Gimaret, “Un Extrait De La ‘Hidâya’ D’abû Bakr Al-Bâqîllânî”, 269-270.

<sup>10</sup> *Hidâyetü'l-müşterşidîn*'in yazmalarıyla birlikte tanıtımı ve hakkında detaylı bilgi için bk. Gimaret, “Un Extrait De La ‘Hidâya’ D’abû Bakr Al-Bâqîllânî”, 261-263; Sabine Schmidtke, “Erken Dönem Eş'ari Kelâmı: Ebû Bekr el-Bâkîllânî (ö. 403/1013) ve *Hidâyetü'l-müşterşidîn*’i”, çev. Fatıma Akkaya Öge, *Kelâm Araştırmaları Dergisi [Kader]* 20/1 (2022), 466-494; Nâşirlerin girişi için bk. Bâkîllânî, *Hidâyetü'l-müşterşidîn*, 1/17-32.

<sup>11</sup> Ekrem Uysal, “Bâkîllânî'nin Nübüvveti İspat Noktasında Berâhime'nin Eleştirilerine Verdiği Cevaplar”, *Anemon: Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9 (2021), 63-70; Aynı makale bir kitap bölümü olarak da yayımlanmıştır. Ekrem Uysal, “Bâkîllânî'nin Nübüvveti İspat Noktasında Berâhime'nin Eleştirilerine Verdiği Cevaplar”, *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı- II*, (2021), 447-464.

<sup>12</sup> Muhammed Hüseyin Ebû Sa'de, *el-Menhecü'n-nakdî 'inde'l-Bâkîllânî* (Kahire: Dâru Ebû Hürriyye, 1991), 272-292.

<sup>13</sup> Muzaffer Barlak, *Kelâm'da Nübüvvet Tartışmaları: Bâkîllânî ve Kādî Abdülcebbar Örneğinde Eş'ariyye-Mu'tezile Kritiği* (Ankara: Ankara Okulu, 2015).

<sup>14</sup> Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen el-İsfahânî en-Nîsâbü'rî İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'ari* (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1987), 174; a.mlf., *el-Hudûd fî'l-usûl* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1999), 128-129.

bağlamda, her iki terimin de ortak noktasını teşkil eden "Allah ile yaratılmış varlıklar arasında vahyi bildirmekle görevlendirilen kimse" anlamına vurgu yapılmalıdır. Bu noktada farklı ontolojik düzlemlerde yer alan kadîm Tanrı, hâdis bir elçi tayin edebilir mi? Berâhime'nin ilk eleştirisi, bu soruya odaklanmaktadır. Eleştirinin detaylarına geçmeden önce, daha önce belirtildiği üzere, söz konusu eleştirilerin içeriğinden Berâhime'nin adil ve hikmet sahibi bir Tanrı tasavvuruna sahip olduğu anlaşılabilir. Bâkılânî, bu eleştirilerin gerekleri izlendiğinde Tanrı'nın reddine ulaşılacağını vurgulayarak onları ilzam eder. Bu tespitin ardından ilk tenkide geçilebilir:

(1) "Allah Teâlâ'nın mahlukatına resûl göndermesinin caiz olmamasının delili, şâhitte vuku bulan ve mâkul olanın elçinin elçiyi gönderenin cinsinden olmasıdır. Kadîm olanın bizâtihi mahlukatın cinsinden olması caiz değilse, Allah'ın mahlukatına elçi göndermesi de caiz olmaz."<sup>15</sup>

Berâhime'nin itirazı şöyle bir argümanla ifade edilebilir:

- A. Kadîm ile mahlûkat arasındaki hiçbir iletişim, elçiliğin taraflarının aynı cins olduğu bir yapıya sahip değildir.
- B. Şâhitte gerçekleşen ve mâkul olan mevcut her durum, elçiliğin taraflarının aynı cins olduğu bir yapıya sahiptir.
- C. Kadîm ile mahlûkat arasındaki hiçbir iletişim, şâhitte ve mâkul olanda mevcut bir durum değildir.

İddianın çözümlenebilmesi için kadîm, mahlûkat, şâhid ve mâkul terimlerinin açıklığa kavuşturulması gerekmektedir. Her ne kadar Bâkılânî, Berâhime'nin kozmolojisine dair tafsilatlı malumat aktarmasa da eleştirilere verdiği karşılıklarda rakibini ilzam ederken onların ilah ve âlem anlayışına yönelik dolaylı göndermeler yapar. Eş'arî kelâmcının yanıtlarındaki içerik dikkate alındığında, aksi ifade edilmediği müddetçe kullanılan ıstılahları Bâkılânî'nin metinlerindeki haliyle anlamak imkân dâhilindedir.

Bâkılânî, erken dönem kelâmcılarının genel yaklaşımını izleyerek varlık alanını iki kategoriye ayırır: Yokluğunun varlığını öncelemediği kadîm ile yokluktan varlık sahasına çıkan muhdes. Buna göre kadîm olan yalnızca Allah Teâlâ ve O'nun sıfatlarıdır; hâdis ise Allah tarafından yaratılan cevher ve arzardan müteşekkil bütün âlemdir.<sup>16</sup> Cevherin var olması için varsayımsal bir boşluğu (hayyiz) gerektirdiği ve arzaların da bu cevherle kâim olduğu itibara alındığında, âlemin tamamının maddî bir mahiyete sahip olduğu düşünülebilir. O halde âlem hâricinde maddî olmayan tek varlık, Tanrı'nın zâtı ve sıfatlarıdır. Dolayısıyla kadîm ile hâdis arasındaki irtibat, maddî ile gayri maddî olan arasındaki ilişki üzerinden tasavvur edilmelidir. Eleştiride öne çıkarılan ontolojik ayrışma da bu şekilde maddîlik ile gayri maddîlik karşıtlığı zemininde anlaşılabilir. Nitekim itirazda kullanılan cins kavramının kıdem-hudûs ayrımına işaret ettiği, müellifin *el-İnsâf*'ta bu iki kategori arasında kurduğu karşıtlıktan hareketle yorumlanabilir.<sup>17</sup> Kadîm ve muhdes/mahlûk terimlerinin anlamı belirginleştiğine göre şâhidin semantiğine geçilebilir.

<sup>15</sup> Bâkılânî, *Temhîd*, 130; Eleştirinin muhtasar bir versiyonu için bk. a.mlf., *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, 3/570 Sonraki iktibaslarda aksi ifade edilmediği müddetçe italikle gösterilen vurgular bana aittir.

<sup>16</sup> Bâkılânî, *Temhîd*, 37-38; a.mlf., *el-İnsâf* (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1382), 16-17.

<sup>17</sup> "Allah'ın 'cins' yönünden âleme benzemesi caiz değildir. Benzemesi durumunda Allah hâdis âlem gibi muhdes olmuş olur ya da âlem O'nun gibi kadîm olmuş olur." Bâkılânî, *el-İnsâf*, 31.

İbn Fûrek, İmam Eş'arî'nin şâhidi "hissî/duyusal olarak ya da duyusal olmasa bile zaruri/zorunlu olarak bilinen malum" şeklinde tanımladığını aktarır. Şâhidin karşıtı gâib ise "duyusal ya da zorunlu olarak bilinemeyendir."<sup>18</sup> İstidlal veya nazar vasıtasıyla elde edilen kesbî bilgiler hâricindekilerin zorunlu olduğu göz önünde bulundurulduğunda duyusal bilgilerin de zorunlunun altında incelendiği tespit edilebilir. Zira şartların mevcut olduğu ve duyularda herhangi bir bozukluğun olmadığı bir halde hissî idrakin kişide oluşması zaruridir. Bu bağlamda şâhit, zorunlu bilgilerin; gâib ise kesbî bilgilerin nesnesini oluşturur. O halde mâkul kavramının medlûlünün gâib olduğu ifade edilebilir.

Bu bağlamda Berâhime'nin zikredilen eleştirisinde, Bâkılânî'nin *Temhîd*'in ilk kısımlarında meşru bir metot olarak bahsettiği şâhitten gâibe istidlale müracaat ettiği görülür. Söz konusu yöntemin temel gayesi, şâhit ile gâib arasında kurulan benzerliklerden hareketle hükmün aktarılmasını sağlamaktır. Bâkılânî bu istidlâl biçimini şu şekilde tanımlamaktadır:

"Bir illet nedeniyle şâhitteki bir şey için bir hüküm ve vasıf gerekir. Gâibde de bu sıfatla nitelenen şey için aynı hüküm lazımdır. Gâibde zikredilen illet nedeniyle o vasıf hak eden şeye dair hüküm, şahitte o vasıf hak edenin hükmüdür. Çünkü o niteliği gerektiren bir şey olmaksızın bu nitelikte vasıflanmanın hak edilmesine dair delil getirmek imkânsızdır."<sup>19</sup>

Cisim, Bâkılânî'nin bu bağlamda zikrettiği örneklerden biridir. Şâhitte bir şey telif (illet) nedeniyle cisimlikle (hüküm) vasıflanır. Buna binaen gâibde müellef olana da aynı sıfatla yani cisimlikle hükmedilebilir. Söz konusu illet var olmadığı durumda herhangi bir şeye cisimlik hükmü verilemez.<sup>20</sup> Nitekim illet, kendisinde var olduğu şey için hükmü gerektirendir.<sup>21</sup>

*Temhîd*'den aktarılan bu kısım, Cüveynî'nin *el-İrşâd*'da dört tür olarak zikrettiği ortaklıklardan illet ortaklığına karşılık gelir. Delil ortaklığına ise *Mücerredü Makâlât*'ta değinilir. Söz gelimi şâhitte idrak edilen bir fiil, yazı ya da bina bir fâile, yazana ya da bâniye delâlet eder. Aynı delâlet biçimi, gâibde de vardır. Zira âlemin yok iken var olması bizim idrak alanımızda olmasa da hudûsun bir fâili gösterdiği yargısında bulunmak makuldür. Zira şâhit alanda bir yazının "yazan" olmadan meydana gelmesi nasıl imkânsız ise, gayb alanında da herhangi bir hâdisin muhdis olmaksızın var olması düşünülemez. illet ve delille birlikte ifade edilen şart ortaklığı ile bir hükmün şâhitte bir şart ile meşrutsa gâibde de bununla şartlanmış olduğu kastedilir. Buna göre şâhitte bilenin bilen olması diri olmak şartıyla gerçekleşiyor ise gâibde de bilenin diri olması gerekir. Şâhitte tahakkuk eden bir hakikatin gâibde de aynı biçimde tahakkuk edeceğine dair verilen hüküm ise yöntemin dördüncü çeşidi olan hakikat ortaklığıdır. Hakikat birliği vasıtasıyla şâhitte mevcudiyeti malûm olan bir şeyin hakikatının tespiti hedeflenir. Örneğin nasıl ki şâhitte bilen ancak bilginin kendisiyle kâim olduğu mahal olarak var oluyorsa gâibde de bu şekilde var olur. Böylece "âlim" Tanrı'nın ancak bir bilgiye sahip olmasıyla bu nitelikte vasıflanacağı söylenebilir.<sup>22</sup>

<sup>18</sup> İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 14; Muhdes bilginin benzer taksimi *Temhîd*'de de mevcuttur. Bâkılânî, *Temhîd*, 26-28; Bu kısmın şerhi için bk. el-Kādî Ebü'l-Kâsım Abdülcelîl b. Ebû Bekir el-Kayrevânî el-Mâlikî el-Eş'arî er-Rabaî ed-Dîbâcî, *et-Tesdid fi şerhi't-Temhîd* (Amman: Dârü'l-Feth, 2022), 55-59.

<sup>19</sup> Bâkılânî, *Temhîd*, 32.

<sup>20</sup> Bâkılânî, *Temhîd*, 32.

<sup>21</sup> İbn Fûrek, *el-Hudûd*, 153.

<sup>22</sup> İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 286-289; Cüveynî, *el-İrşâd*, 83-84; Ömer Türker, "Bir Tümdengelim Olarak Şâhitte Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yöneltiği Eleştiriler", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 18 (2007), 5-6; Ayrıca bk. Hayrettin Nebi Güdekli, "Kelâmî Yöntem Teorisi (Gâibin Şâhidi Kıyası)", *İslam Düşüncesinde Teoriler I: Metafizik*,

*Hidâyetü'l-müstersîdîn*'de mücizenin peygamberlik için kanıt oluşu ele alınırken, her ne kadar doğrudan gâibin şâhîde kıyası adı kullanılmasa da delâletin var olması için delil ile medlûl arasında bir ilişki bulunmasının zorunlu olduğu dile getirilir. Bu çerçevede fiilin faili göstermesi, halleri kabul edenlere göre ahvâlin manalara işaret etmesi ve bir şeyin varlığının, kendisine bağlı olduğu şartın mevcudiyetine delâlet etmesi gibi örnekler zikredilir. Bunlar sırasıyla delâlet, illet ve şart ortaklığıyla ilişkilendirilebilecek niteliktedir. Ayrıca müellif, bu delâlet çeşitlerinin tamamını *Hidâye*'nin bugüne intikal etmeyen ilk ciltlerinde tafsilatlı biçimde açıkladığını özellikle belirtir.<sup>23</sup>

Eleştiride kullanılan kavramların hangi anlamlara işaret ettiği netleştiğine göre, Bâkılânî'nin yanıtına intikal edilebilir. Onun açısından, eleştirinin ilk öncülü (1A), yukarıda yaptığı varlık tasnifinden de anlaşılacağı üzere doğrudur. Dolayısıyla Eş'arî âlim, ikinci mukaddimeyi (1B) geçersiz saymak durumundadır. Bu çerçevede Bâkılânî, şâhit âlemde elçiliğin yalnızca aynı cinsten -muhtes- varlıklar arasında gerçekleşmesinin, zorunlu olarak mâkul alanda da böyle olacağını kabul etmez. Biz idrake konu olan alanda sadece aynı türden varlıkların arasında bir haberleşme bulunduğunu deneyimlese de gayb alanında bunun dışında bir ihtimalin bulunması imkânsız değildir. İlk bakışta şu sorulabilir: Berâhime bu itirazı ortaya koyarken şâhitten gâibe istidale başvurmuşken, Bâkılânî neden -onu bizzat bir yöntem olarak kabul etmiş olmasına rağmen- buna karşı çıkmıştır? Daha önce değinildiği üzere, şâhitten gâibe hüküm aktarılabilmesi için dört çeşit ortaklıktan en az birinin mevcut olması gerekir. Bu noktada tartışmanın odaklandığı esas mesele, elçiliğin nasıl tarif edileceğidir.

İbn Fûrek'in aktarımına göre İmam Eş'arî, illetin ancak tevkîfî biçimde, yani dil vasıtasıyla tespit edilebileceğini açıkça belirtir. Bu sebeple, şâhitten gâibe yönelik çıkarım yapılırken iki alan arasında hüküm geçişi sağlamak için, dilde uzlaşma dayalı anlamın titizlikle belirlenmesi gerekir.<sup>24</sup> Bâkılânî'nin yaklaşımı dikkate alındığında elçilik, "iki taraf arasında gerçekleşen mutlak bir iletişim biçimi" şeklinde tarif edilmelidir. Peki, böyle bir tanım altında tarafların aynı cinsten olması zorunlu mudur? Başka bir deyişle, cins birliği elçiliğin şartı olarak görülebilir mi? Bâkılânî bu sorulara olumsuz yanıt verir. Çünkü gözlemlenebilir alanda iletişim için tarafların aynı ontolojik kategoriye ait olmaları şart olmadığı gibi, böyle bir koşulun gayb âlemine taşınması da doğru değildir. Bu nedenle o, yöneltilen itiraza, münazara geleneğinde nakzin bir çeşidi sayılan tehallûf<sup>25</sup> yöntemiyle karşılık verir. Buna göre, Berâhime'nin benimsediği metot başka bir konuya tatbik edildiğinde, muhataplarının da reddedeceği neticelere yol açar. Eğer mâkul olan sadece şâhit âlemde gözlenen ilke ve hükümlerle sınırlı tutulacaksa, "mevcut" kavramı da sadece bu dünyada tecrübe ettiğimiz şeyleri ifade eder. Oysa hâdis âlemde cevher, cisim ve araz dışında bir

ed. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe, 2021), 1/279-280; İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf Cüveynî, *el-Burhân fi 'usûli'l-fikh* (Devha [Doha]: Câmiatu Katar, 1978), 1/127-128; Abdülaziz b. İbrahim b. Ahmed el-Kureşî et-Teymî İbn Bezîze, *el-İs'âd fi şerhi'l-İrşâd* (Kuveyt: Darü'z-Ziyâ, 2014), 309-311.

<sup>23</sup> Bu türler aslında ileride Mu'tezile'nin akıl, uzlaşım (muvazaâ) ve güdüler (devâî) yoluyla delalet şeklinde açıklanan üçlü delil şemasının aklî delil kısmına tekabül eder. Bâkılânî, *Hidâyetü'l-müstersîdîn*, 4/17.

<sup>24</sup> İbn Fûrek, *Müccerredü Makâlât*, 289-292.

<sup>25</sup> "Tehallûf, iddia sahibinin göstermiş olduğu delilin başka bir sonuç için de kullanıldığında gerçeklikle bağdaşmayan bir sonuç doğurmasıdır. Yani muhalif kişi tarafından, iddia sahibinin sunduğu sebep ve gerekçelerin aynısı gösterildiği halde ortaya iddia sahibinin razı olmayacağı veya gerçekliğe aykırı bir sonuç çıkmaktadır." Mehmet Özturan, "Neyi, Nasıl Tartışabiliriz? İcî'de Tartışma Mantiği", *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin el-İcî*, ed. Eşref Altaş (İstanbul: İSAM Yayınları, 2017), 204.

varlık türü bulunmamaktadır. Bu durumda muhdes olanların ötesinde herhangi bir mevcudun kabulü imkânsız hale gelir. Berâhime'nin bu savı ise doğrudan Tanrı'nın varlığını reddetmeye götürür ki, aslında kendilerinin de benimseyemeyeceği bir sonuçtur. Aynı durum, Tanrı'nın fiil sahibi, diri, bilen ve kudretli oluşu için de geçerlidir.<sup>26</sup> Eş'arî kelamcı, bu örneklerden hareketle elçiliğin yalnızca şâhitte gözlemlenen biçimiyle tahdit edilemeyeceğini ortaya koyar. Böylelikle farklı cinsten varlıklar arasında iletişimin imkânı gündeme gelir.

Aklen mümkün olan her şeyin ilâhî kudretin nesnesi olabilmesi dikkate alındığında,<sup>27</sup> nübüvvetin mümkün olmasına bir mâni olmadığı çıkarılabilir. Bu bağlamda Bâkılânî, Berâhime'nin nübüvvetin imkânı ile kastettiğinin "elçi göndermenin" Tanrı açısından hiçbir imkânsızlık içermemesi olduğunu belirtir. Çünkü bu fiil, hakikatlerin ya da cinslerin dönüştürülmesi gibi aklen muhal bir durum değildir.<sup>28</sup> Bununla beraber, yanıtın ilzâmî boyutu dikkate alındığında bir yaratıcıya inanmayan kişi açısından ikna edici sayılamayacağı ileri sürülebilir. Ayrıca "risâlet" kavramının dilsel uzlaşıyla belirlenen muhtevası da ihtilafa açıktır. Şayet anlam uzlaşımıyla tayin ediliyorsa, uzlaşımın değişmesi hâlinde gayb alanına ilişkin hükmün de dönüşüp dönüşmeyeceği sorusu ortaya çıkar. Elçilik olgusunun hakiki mahiyetine erişim hangi yolla mümkündür? Eş'arî çizgi, illet-hakikat-tanım arasında kurduğu sıkı irtibat sebebiyle küllî yargılara ulaşmayı amaçlar ve şâhit sahasından tümevarım yoluyla hakikate varmayı reddeder. Buna karşın, uzlaşımın "keyfi" tabiatı, yöntemin hem meşruiyetini hem de epistemik temelini ciddi biçimde sorgulatmaktadır.<sup>29</sup>

Bâkılânî, bu eleştiriye verdiği bir başka yanıtı da benzer bir biçimde inşa eder ve Berâhime'nin hüsün-kubhun zâtî olduğu görüşünde olduğunu ima ederek, onları yine tehallûf yöntemiyle ilzam etmeyi hedefler. Ona göre Berâhime'nin iyilik ve kötülüğün mahiyetinin zâtî olduğu ve aklın bu hükümlere ulaşabilmesini ifade eden bu yaklaşımı, Tanrı'nın insanlara aklın zorunlu gördüğünü emretmesi ve bu çerçevede onlara delil sunması gerektiğini ifade eder. Başka bir ifadeyle, akllî teklif fikrini savunan Berâhime'ye göre de teklif eden ile muhatabın aynı cinsten olması gerekir. Ancak burada emreden ile emredilen kadîm ile hâdis gibi farklı cinslere mensup olduğundan, Berâhime'nin yönelttiği tenkit kendi görüşleri açısından da geçerli olur. Bu durumda ya bu görüşlerinden vazgeçmek zorundadırlar ya da ileri sürdükleri eleştiri temelsiz kalır.<sup>30</sup>

## 1.2. Nebî Kendisinin Nebî Olduğunu Nasıl Bilir?: Kadîm ile Hâdis Arasındaki İletişimin Sıhhat ve Güvenilebilirlik Sorunu

Peygamberliğin aynı cinsten olmayan varlıklar arasında vuku bulmasının aklen mümkün kabul edilse dahi, bunun fiilen meydana geldiğini nasıl anlayabiliriz? Berâhime'nin ikinci itirazı tam da bu soruya odaklanır. Burada, nebînin kendi peygamberliğini nasıl bilebileceği sorunu gündeme gelir. Nebî, kendisine iletilen "haberini" gerçekten Tanrı'dan geldiğini kesin olarak nasıl tespit edebilir? Berâhime bu soruya olumsuz yanıt verir:

(2) "Resûl işittiği bir ses ya da kendisine verilen bir kitap aracılığıyla veya Rabbinin meleklerinden biri olduğunu ifade ederek önünde beliren bir kişiyi işiterek kendisinin elçi olduğunu bildiğini ileri sürer. (...) Ancak resûlün duyduğu sesin sahibi, kendisiyle konuşan melek, cin ya da kendisinden gizlenen bir insan

<sup>26</sup> Bâkılânî, *Temhîd*, 130-131.

<sup>27</sup> Bâkılânî, *el-İnsâf*, 58; a.mlf., *Hidâyetü'l-müstersîdîn*, 3/464.

<sup>28</sup> Bâkılânî, *Hidâyetü'l-müstersîdîn*, 3/464.

<sup>29</sup> Ayrıca bk. Türker, "Bir Tümdengelim Olarak Şâhitte Gâibe İstidlâl Yöntemi", 11, 25. dip.

<sup>30</sup> Bâkılânî, *Temhîd*, 130.

olabilir. (...) Risâleti kendisine iletenin mukarreb bir melek olup olmadığını bilmenin de bir yolu yoktur. Kendisine hitap eden bir ifrît, sihirbaz ya da muhayyil olabilir. (...) Rabbinden geldiğini sandığı bir kitaba itimat etmesine gelince, bunun bir insan işi ya da nazmı olmadığını bilmesi uzak ihtimaldir. (...) Bu durumda resûlün Yüce Yaratıcıdan risâleti almasının hiçbir yolu yoktur. [Peygamberliği elde etmenin] yollarının fâsit oluşu, resûllerin peygamberlik iddiasında da fesada sebebiyet verir.”<sup>31</sup>

Bu eleştiri şu biçimde kıyas formuna dönüştürülebilir:

- A. Resûlün vahiy aldığı ileri sürdüğü hallerde fail; Tanrı'dan gelen bir ses, kitap ya da O'nun meleklerinden biridir.
- B. Söz konusu üç hal, Tanrı'dan başkasının fail olduğu bir yapıya sahip olabilir.
- C. Resûlün vahiy aldığı ileri sürdüğü hallerde fâil, Tanrı'dan başkasının fail olduğu bir yapıya sahip olabilir.
- D. Fail, Tanrı'dan başka olabilirse, resûl kendisinin Tanrı'nın elçisi olduğunu kesin bir şekilde bilemez.
- E. Fail, Tanrı'dan başkası olabilir.
- F. Resûl kendisinin Tanrı'nın elçisi olduğunu kesin bir şekilde bilemez.

Berâhime, Tanrı'nın zâtının duyular aracılığıyla kavranamayacağını göz önünde bulundurarak, O'nun kendisine elçi edinmesinin üç farklı biçimde gerçekleşebileceğini ileri sürer. Bu üçlü sınırlama, aklî bir zorunluluk olmaktan çok, semâvî dinlerde peygamberlerin vahiy alma yöntemlerine bir gönderme niteliği taşır. Zira Bâkîllânî, *el-İnsaf*'ta eş-Şûrâ 42/51 âyetine<sup>32</sup> dayanarak, Allah'ın mahluklarıyla üç şekilde iletişim kurabileceğini belirtir: Hz. Musâ örneğinde olduğu üzere herhangi bir aracıya ihtiyaç duymadan, perde arkasından gerçekleşen; melek, peygamber ya da kelâmullahı muhataplarına okuyan kârînin “elçiliğiyle” ortaya çıkan; Peygamber Efendimiz'in (sas) mi'rac olayındaki gibi -âyetteki ifadeyle- vahiyle gerçekleşen iletişim. Berâhime'nin belirttiği haber yöntemleri, ilk iki örnekte aynı iken, üçüncüsünde bu farklılık gösterir. Bu yollardan birincisine örnek olarak Allah'ın Hz. Mûsâ (as) ile herhangi bir aracı kullanmadan doğrudan konuşması ve onu muhatap alması gösterilir. Hz. Mûsâ, Allah'ı doğrudan gördüğünü ileri sürmemiş, yalnızca bir ses duyduğunu ifade etmiştir. İkinci yolda Tanrı'nın mesajının bir melek aracılığıyla insana iletilmesidir. Bu bağlamda nebî, vahyi doğrudan Tanrı'dan değil, kendisine görünen melekten alır. Üçüncü tür ise nebîye Tanrı'nın mesajını içeren bir kitabın tevdi edilmesidir. Zâhiren bu tür, birinci yola indirgenebilir gibi görünse de burada kastedilen kitabın, elçinin "duyduğu seslerin bir bütün hâline getirilmiş hali" değil, doğrudan yazılı bir iletişim biçimi olduğudur. Ayrıca bu kitap gökten inmiş de olabilir.

Berâhime'nin bu üçlü tasnif ile altını çizmek istediği nokta, hiçbirinde Tanrı'nın doğrudan konuşmasının söz konusu olmamasıdır, bilakis her durumda arada bir vasita mevcuttur. Dolayısıyla peygamberin aldığı bilginin gerçekten Tanrı'ya ait olduğunu kesinlemesinin mümkün olmadığı ileri sürülür. Nitekim ilk durumda, Hz. Mûsâ'nın işittiği sesin kendisini gizleyen bir insandan, bir cinden yahut bir melekten gelmesi ihtimal dâhilindedir. Benzer şekilde peygamberin görüp melek olarak nitelediği varlık, aslında hayalinde canlandırılan birtakım

<sup>31</sup> Bâkîllânî, *Temhîd*, 131-132; itirazın daha muhtasar bir hali için bk. a.mlf., *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, 3/575.

<sup>32</sup> “Allah bir insanla ancak vahiy yoluyla veya perde arkasından konuşur yahut bir elçi gönderip izniyle ona dilediğini vahyeder. O yücedir, hakîmdir.” eş-Şûrâ 42/51.

ruhlar, bir sihirbaz veya ifrit<sup>33</sup> olabilir. Tanrı'dan geldiği iddia edilen kitabın ise en zayıf delil olduğu belirtilir. Zira kitap kendi başına konuşma kudretine sahip değildir. Onun gökten peygambere ulaştırılmış olması da nübüvvetin sahlılığını garanti etmez. Çünkü bu, bir ifrit tarafından yukarıdan bırakılmış yahut bir rüzgârın sürüklemesiyle gelmiş olma ihtimalini ortadan kaldırmaz.<sup>34</sup>

Bâkılânî, zikredilen kıyasın dördüncü öncülünde (2D) öne sürülen zorunluluğu kabul etmez. Vahyin kaynağının Allah dışında bir varlık olabilmesi ihtimal dâhilindedir. Fakat bu durum, peygamberin nübüvvetine dair kesin bir bilgiye ulaşamayacağı sonucunu doğurmaz. Aksine, peygamberin kendisine gelen vahyin Allah'tan başkasına nispet edilemeyeceğini kesin biçimde bilmesi mümkündür. Zira Allah, çeşitli yollarla bu yakînî bilgiyi peygamberde tesis edebilir. Bâkılânî bu yolları dört başlıkta zikreder: 1. Allah'ın, peygamberde onun nübüvvetine ilişkin zorunlu bilgiyi doğrudan yaratması, 2. Peygambere gelen vahiyde gayba dair bilgilerin bulunması, 3. Resûle kevnî mucizeler verilmesi, 4. Allah'ın kelâmı ile yaratılmışların kelâmı arasındaki ayrım.

Bâkılânî, önceki kelâmcıların çizgisini sürdürerek meleklerin, cinlerin, insanların ve diğer yaratılmış varlıkların bilgisini iki kısımda değerlendirir: zorunlu bilgi ile nazar ve istidlâle dayalı bilgi.<sup>35</sup> Bu çerçevede, peygamberin bir sesi işittiği bilgisi duyulara dayandığı için zarurî niteliktedir. Ancak bu sesin gerçekten Allah'a ait olup olmadığı sorusu hangi tür bilgiye dâhil edilir? Bâkılânî'ye göre bu bilgi hem zarurî hem de istidlâlî olabilir. Ona göre Tanrı, ilk aşamada peygamberin zihninde kendi varlığına ve zâtına dair zorunlu bir idrak meydana getirir. Ardından, vahiy olarak duyurulan sözlerin kendisine ait olduğuna dair de peygamberde zorunlu bilgi yaratması mümkündür. Her ne kadar söz konusu kelâm farklı şekillerde yorumlanabilir görünse de Tanrı, kastettiği anlamı elçisine doğrudan ve kesin biçimde bildirir.<sup>36</sup>

Peygamberin nübüvvetine dair kesinlik, yalnızca Allah'ın onda doğrudan zorunlu bilgi yaratmasıyla değil, aynı zamanda aklî istidlâl yoluyla da tesis edilebilir. Bu kesinliğe ulaştıran en önemli unsur, vahiyde yer alan gaybî haberlerdir. Allah, elçisine başka hiçbir insana vermediği türden, geleceğe dair bilgiler veya peygamberin zihninden geçen niyet ve düşünceler gibi başkaları tarafından bilinmesi imkânsız hususları bildirebilir. Bu tür gaybî haberlerin, kâhinlerin zaman zaman doğru çıkan sözlerinden yahut insanların rastlantıyla gerçekleşen tahminlerinden ayrışması için sayıca çok olması gerekir. Böylelikle peygamber, kendisine bildirilen haberlerin tahmine dayalı veya zanla açıklanamayacağını yakînen idrak eder. Çünkü insan tecrübesi ve alışılmış düzen dikkate alındığında, bu kadar çok doğru haber içeren gaybî bilginin kaynağının ancak Allah olabileceği açıkça anlaşılır. Bu kadar çok sayıda geleceğe ilişkin bilginin doğru çıkması müteazzirdir.<sup>37</sup>

<sup>33</sup> Cin, şeytan ya da mecazi anlamda insan için de kullanılabilen ifrit, "kötülük ve şeytanlıkta çok aşırı gitmiş, tuttuğunu koparan; kuvvetli, becerikli, ele avuca sığmaz bir hilekâr" şeklinde tanımlanmıştır. Bk. Ali Erbaş, "ifrit", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 2000), 21/517.

<sup>34</sup> Bâkılânî, *Temhîd*, 131-132; a.mlf., *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, 3/575.

<sup>35</sup> Bâkılânî, *Temhîd*, 26-28; a.mlf., *et-Takrib ve'l-irşâd es-sağîr* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993), 1/183-187; a.mlf., *el-İnsâf*, 14-15.

<sup>36</sup> Bâkılânî, *Temhîd*, 133; a.mlf., *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, 3/575-576.

<sup>37</sup> Bâkılânî, *Temhîd*, 133-134; a.mlf., *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, 3/576-577.

Peygamberin, kendisine ulaşan kelâmın gerçekten Allah'a ait olduğunu kesin olarak bilmesinin üçüncü yolu kevnî mucizelerdir. Zira peygamber, olağanüstü olayları gerçekleştirme kudretinin Allah'tan başkasında bulunmadığının farkındadır. Bu sebeple Allah, elçisinin duyduğu sözün kendisine ait olduğunu yakîn derecesinde kavratmak amacıyla, aklen imkânsız olmasa bile tabiat düzeni bakımından imkânsız sayılacak harikulade olaylar gösterebilir. Kur'ân-ı Kerîm'de anlatıldığı üzere cansız bir varlığın hayat bulması veya denizin yarılması gibi mucizeler, peygamber için aldığı vahyin ilâhî kaynaklı olduğuna dair kesin bir delil işlevi görür.<sup>38</sup> Bâkılânî'nin, "nübüvvetin gökten inen bir kitapla gerçekleşmesi" yönündeki itiraza verdiği cevap da bu bağlamda ele alınabilir. Ona göre Allah, elçisinin yakîn sahibi olabilmesi için söz konusu kitaba hayat verip onun kendisi hakkında bilgi aktarmasını sağlayabilir. Bu durum, diğer mucizelerde olduğu gibi aklî açıdan imkânsız değildir.<sup>39</sup> Üstelik bu iki yol yalnızca peygamberin Allah'ın kelâmını doğrudan işitmesi halinde değil, meleğin aracılığıyla vahiy aldığı durumlarda da geçerlidir. Melek ile peygamber arasındaki ilişki, peygamber ile ümmeti arasındaki elçilik ilişkisine benzer. Dolayısıyla melek vasıtasıyla iletilen gaybî haberler yahut gerçekleşen mucizeler, peygamberin kendi nübüvvetine dair kesin bilgi edinmesi için yeterli olur.<sup>40</sup> Ancak ileride görüleceği üzere mucizenin delâletinde zikredilen problemlerin resulün kendi risâleti için de geçerli olduğu ifade edilebilir.

Resûlün Tanrı ile gerçekten konuştuğunu kesin biçimde bilmesinin son seçeneği, O'nun kelâmıyla mahlûkların sözleri arasındaki ontolojik ayırmadır. Sünnî kelâmcılar, Mu'tezile'den farklı olarak kelâmı "nefsî" ve "lafzî" şeklinde ikiye ayırmış ve asıl kelâmın nefsî kelâm olduğunu ileri sürmüştür. Eş'arî geleneğe göre nefsî kelâm, işitilse bile kadîm olup yaratılması tasavvur edilemez. Dolayısıyla bütün diğer sözlerden ayrılır ve hiçbir mahlûkun sesine benzemez. Allah'ın zâtıyla kaim olan bu kelâm, yaratılmışların konuşmalarından tamamen farklıdır. Bu sebeple peygamber onu duyduğunda, sözün ilâhî olduğunu diğer tüm kelâmlardan ayırt ederek idrak eder.<sup>41</sup> Peygamberin ilâhî kelâmı mahlukatın sözlerinden ayırttığı bu ontolojik ayrımı idrâki, Tanrı sözünün lafız olmaksızın duyulabilmesiyle mümkün hale gelir.

Bâkılânî, Berâhime'nin yönelttiği eleştiriye verdiği yanıtta, ilâhî kelâmın işitilebileceğini özellikle vurgular. Ona göre kelâmullah, sesler ve harflerden oluşmadığı için duyulan diğer sözlerle aynı türden değildir. Fakat yine de işitme organıyla algılanabilir. Sünnî âlimlerin Allah'ın görülmesini mümkün görmelerinin zemininde de aynı ilke bulunur: var olan her şey, işitilebilir ve görülebilir. Bununla birlikte kelâmullahın işitilebilir olması, onu sonradan yaratılan sözlerle belli bir noktada ortak kılar. Yani her ikisi de işitme yoluyla idrak edilir. O hâlde şu soru ortaya çıkar: Nebî, bu ortaklığa rağmen işittiği sözün gerçekten Allah'ın kelâmı olduğunu nasıl kesin biçimde ayırt edecektir? Eş'arîler, Allah'ın kelâmının herhangi bir lafız olmaksızın da işitilebileceğini ileri sürer. Bu görüşe delil olarak Hz. Mûsâ (as) ve Hz. Muhammed (sas) örnek gösterilir. Kur'ân'da geçen "Allah, Mûsâ ile doğrudan konuştu."<sup>42</sup> ifadesi, Hz. Mûsâ'nın hiçbir aracıya, bir tercümanın okumasına ihtiyaç duymaksızın ilâhî kelâmı işittiğini ortaya koyar. Bu hadise, Allah'ın Hz.

<sup>38</sup> Bâkılânî, *Temhîd*, 134.

<sup>39</sup> Bâkılânî, *Temhîd*, 135; a.mlf., *Hidâyetü'l-müstersîdîn*, 3/577-578.

<sup>40</sup> Bâkılânî, *Temhîd*, 135; a.mlf., *Hidâyetü'l-müstersîdîn*, 3/577.

<sup>41</sup> Bâkılânî, *Temhîd*, 132-133.

<sup>42</sup> en-Nisâ 4/164.

Mûsâ'nın kulağında işitme, kalbinde ise kendi muradının peygambere hitap olduğunu kavrayabileceği bir anlayış yaratmasıyla mümkün olmuştur. Benzer şekilde, Hz. Peygamber de (sas) İsrâ-Mi'râc hadisesinde vasıtasız olarak Allah ile konuşmuş ve O'nun kelâmını işitmiştir.<sup>43</sup> Bununla birlikte lafız olmaksızın gerçek anlamda neyin işitildiği ve söz konusu iki peygamberin tecrübesinin nefsî kelâmın bizzat kendisiyle karşılaşmak olduğu yorumları tartışmaya açıktır.

Böylece peygamber, duyduğu bu ibaresiz kelâmın, daha önce işittiği yaratılmış sözlerden farklı olduğunu idrak eder ve bunun Allah'a ait olduğunu kesin bir şekilde kavrar. Bu farkındalık, yakîn derecesindedir. Berâhime bu noktada "tüm peygamberler için bu durum geçerli değildir" şeklinde bir eleştiride bulunabilir. Ancak önemli olan, peygamberin kendi nübüvvetinden emin olma imkânıdır. Bu nedenle sadece tek bir örneğin varlığı bile iddianın doğruluğunu göstermek için yeterlidir. Sonuçta, peygamberin nübüvvetini kesin olarak bilip bilemeyeceği tartışmasında Bâkîllânî'nin karşıtlarına sunduğu son delil, hâdis kelâm ile kadîm kelâm arasındaki mahiyet farkıdır.

Nihayetinde bir Yaratıcıya inanan muhataplar için söz konusu dört yolun nebinin nübüvvetini bilmesi için yeterli olduğu söylenebilir.

## 2. Nübüvvet Hakîm Tanrı Tasavvuruyla Çelişir mi?

İki farklı ontolojik düzlem arasında iletişimin mümkün olduğu kabul edilse bile, âdil ve hikmet sahibi bir Tanrı'nın insanlara peygamber göndermesinin hikmet sıfatıyla bağdaşmadığı ileri sürülebilir. Çünkü insana kendi türünden bir elçi göndermek, insanlar arasından birini seçmek anlamına gelir. Oysa her birey ilâhî teklife muhatap olduğundan, belli kişilerin bu seçilme ayrıcalığı sorumluluğu ortadan kaldırır. Böyle bir tercih, kayırmacılık gibi algılanacağı için Tanrı'nın hikmetiyle çelişir. Ayrıca Allah'ın ezeli bilgisinde elçisini reddedecek kimseler zaten biliniyorken, buna rağmen peygamber göndermesi anlamsız (abes) görünmektedir. Halbuki hakîm olan Tanrı abes fiillerden münezzehtir. Dolayısıyla peygamber göndermek, sefeh niteliği taşıyacağı için imkânsız sayılmalıdır. Berâhime'nin nübüvvetin imkânını reddetmeye yönelik ikinci ana itirazına ilişkin bu genel çerçeveden sonra, söz konusu iki eleştirinin ayrıntılarına geçilebilir.

### 2.1. Resûl ile Resûlün Gönderildiği Kimselerin (Mürsel İleyh) Aynı Cins Olması İlâhî Hikmetle Çelişir mi?

*Temhid*'de Berâhime'nin peygamberliğin imkânsızlığı hakkında aktardığı ilk argüman bu başlığa yöneliktir:

(3) "[Peygamberliğin mümkün olmamasının nedeni] Allah'ın resûl ile mürselün ileyhın aynı cins ve cevherlerinin bir olduğu hakkındaki ilmidir. Türü, denklîği ve nitelikleri bakımından eşit ve denk (mütemâsil) olanlardan birini diğerine üstün kılmak; zulüm, kayırmacılık, hikmetten sapmak ve ayrılmaktır. Bu ise hakîm için caiz değildir. (...) Zira şâhitte mütecânîslerden birini diğerine üstün tutmak hikmetle çelişir."<sup>44</sup>

Bu itiraz şöyle bir kıyasla ifade edilebilir:

A. Hikmet sahibi bir Tanrı, zulüm işlemez.

<sup>43</sup> İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 59-60; Bâkîllânî, *el-İnsâf*, 26, 129-130.

<sup>44</sup> Bâkîllânî, *Temhid*, 127-128; itirazın benzer ifadelerle ele alınış biçimi için bk. a.mlf., *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, 3/569.

- B. Şâhit âlemde hemcinslerden birini diğerine üstün tutmanın sefeh olması nedeniyle mütecanisler arasından birini resûl olarak göndermek, her zaman zulümdür.
- C. Hikmet sahibi bir Tanrı, şâhit âlemde hemcinslerden birini diğerine üstün tutmanın sefeh olması nedeniyle mütecanisler arasından birini elçi olarak gönderemez.

Bâkılânî, söz konusu kıyasın ikinci öncülüne (3B) itiraz yöneltir. Ona göre, gözlemlenebilir âlemde hemcins insanlar arasından birini diğerine tercih etmenin ilâhî hikmetle bağdaşmaz bir tarafı yoktur. Zira insanlar günlük ilişkilerinde doğal olarak bazı kişilerle daha yakın temas kurar ve bu yakınlık temelinde onlara daha fazla ikram veya iyilikte bulunmaları çirkin veya uygunsuz sayılmaz. Kıyasın büyük öncülü (3B) geçersiz olduğu için sonuç olarak ortaya çıkan yargı da yanlış olur.<sup>45</sup>

Müellifin ikinci öncül (3B) ile ilgili ilk itirazı, şâhit âlemde aynı cinsten varlıklar arasında yapılan tercihlerin abes sayılmayacağı üzerine yoğunlaşırken, ikinci itirazı Berâhime'nin şâhitten gâibe yaptığı çıkarıma dairdir. Bâkılânî'ye göre şâhitten bu ayrımın sefeh olduğu kabul edilse bile, şâhitten gâibe yapılan kıyasın geçerliliği sorgulanmalıdır. Daha önce belirtildiği gibi, şâhitten gâibe istidlâlin doğru sayılabilmesi, hakikatlerin birliği temelinde illet, şart veya delâlet ortaklığına dayanır. Bu nedenle, eğer şâhitten gâibe istidlâl geçerli kabul edilecekse, şâhit ve gâibdeki hakikatlerin ortak olduğu varsayılmalıdır. Dolayısıyla Bâkılânî'nin eleştirisi, bu üç ortaklıktan en az birinin reddine odaklanır. Bu bağlamda "tüm fâillerin cisim olması zorunluluğu" örneği ele alınabilir. Eğer cisim olmak, fâil olmanın önkoşulu sayılırsa, cisim olmayan bir fâil var saymak imkânsız hâle gelir. Tanrı'yı gâibde cisim olmayan bir fâil olarak tasavvur edebilmek için cisimliliğin fâilliliğin bir şartı olarak kabul edilip bu şartın ortaklık yoluyla gâibe taşınmasını reddetmek gerekir. Bu mantık çerçevesinde Bâkılânî, eğer şâhitten gâibe yapılan kıyas Berâhime'nin önerdiği şekilde uygulanırsa, âlem dışında bir fâilin varlığının ispatının mümkün olmayacağını ve dolayısıyla Tanrı'nın ispatının ortadan kalkacağını gösterir. Bu durum ise hasmın kendi varsayımlarıyla uyuşmaz.

O hâlde Bâkılânî, hemcins varlıkların birbirine üstün kılınmasının gâib için geçerli olmayacağını hangi gerekçelerle savunur? Ona göre, aynı cinsten olanların bazı özellikler bakımından öne çıkmasının kayırmacılık sayılması, ancak bu niteliklerin onların kendi hak edişleri sonucu elde edilmiş olmasıyla mümkündür. Fakat bu meziyetler onların zâtlarından ya da yaptıkları amellerin karşılığında kaynaklanmıyor da Tanrı'nın mutlak iradesiyle veriliyorsa, bu durumda kayırmacılık söz konusu olamaz. Çünkü zulüm, yalnızca başkasına ait olan bir mülk üzerinde tasarrufta bulunmakla gerçekleşir. Oysa bütün varlıkların gerçek sahibi Tanrı'dır. Dolayısıyla insanların herhangi bir şeye hak kazandığını ileri sürmek imkânsızdır. Bu bakımdan, peygamberlik de dahil olmak üzere insanların farklı nimetlere erişmeleri, onların fiillerinden ya da mahiyetlerinden değil, Tanrı'nın dilemesi ve lütfu sayesinde gerçekleşmektedir.<sup>46</sup> İnsanların işledikleri ameller de Tanrı'nın dilemesi için gerekçe olamaz. Bu anlayışa göre, gözlemlenebilir dünyada kayırmacılık olduğu düşünülen durum ile gayb alanındaki gerçeklik aynı değildir. Bâkılânî, kayırmacılığın zulüm sayılma ihtimalini şu şekilde izah eder: Şayet varlıklar ya kendi türlerinden gelen özellikleriyle ya da yaptıkları fiillerin karşılığı olarak birtakım nitelikleri hak

<sup>45</sup> Bâkılânî, *Temhîd*, 128.

<sup>46</sup> Bâkılânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, 3/569; İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 141.

etmiş olsalardı, bunlardan birinin diğerine üstün kılınması kayırmacılık kabul edilebilirdi. Ne var ki bu nitelikler hak ediş yoluyla değil de her şeyin sahibi olan Tanrı'nın bir lütfu sayesinde verilmişse -mülkün maliki kendi mülkünde nasıl tasarruf ederse öyle davranabileceğinden- gayb âleminde bazı insanların diğerlerinden üstün tutulması adaletsizlik sayılamaz. Çünkü burada "hak etme" koşulu yoktur. Bu nedenle Berâhime'nin kullandığı delilde şartların ortaklığı mevcut değildir.

Söz konusu tenkide getirilen eleştirinin üçüncü boyutu, büyük öncülün (3B) tamamına değil, özellikle onun yüklemi olan "zulümdür" ifadesine yönelir. Burada temel soru şudur: İnsan, adalet ve zulmün yahut iyilik ve kötülüğün ölçütünü kendi aklıyla belirleyebilir mi? Bir davranışın iyi ya da kötü vasfını kazanmasının ilkesi nedir? Bu mesele, İslâm düşüncesi geleneğinde "hüsün ve kubuh" başlığı altında tartışılmıştır. Eş'arî yaklaşımına göre ise akıl, vahiyden bağımsız olarak herhangi bir fiile "hasen" veya "kabihi", "farz", "haram" ya da "mübah" hükmünü veremez.<sup>47</sup> Bâkılânî, bu bağlamda özellikle şunu vurgular: "Eylemlerin bu tür [ahlakî] hükümlerle vasıflanması, akılla değil yalnızca şeriatla mümkündür." Bâkılânî, bu bağlamda özellikle şunu vurgular: "Fiillerin [ahlakî] niteliklerle değerlendirilebilmesi akılla değil, ancak şeriatın belirlemesiyle mümkündür."<sup>48</sup> Bu ilkeye göre, hemcins varlıklar arasından birini peygamber seçmek zulüm sayılmadığı gibi, hiçbir ibadet yapmayan birini övmek yahut zâhid ve âbid bir kuldun daha az amel işleyen birini daha fazla taltif etmek de "hasen" kabul edilebilir. Çünkü kulun övgüye layık görülmesi, işlediği ibadetlerin karşılığı değil, bütünüyle Tanrı'nın lütfunun sonucudur. Bu bakımdan kulun fiilleri sebep teşkil etmez, yalnızca birer vesile işlevi görür.<sup>49</sup> Dolayısıyla ahirette Allah'ın, hiç ibadet etmeyen bir kimseye ömrünü ibadetle geçirmiş olandan daha fazla ihsanda bulunması "kabihi" sayılamaz. Bu durumun "cimrilik" şeklinde değerlendirilmesi de doğru değildir. Zira cimrilik, kendisine vacip kılınan bir yükümlülüğü yerine getirmeyen kimse için geçerli bir vasıftır. Oysa Allah'a herhangi bir zorunluluk nispet edilemez. Bu sebeple O'nun kullarına nimet vermesi ve ihsanda bulunması, ancak lütfunun bir tezahürüdür.<sup>50</sup>

İkinci öncül (3B) hakkındaki dördüncü tenkit, aynı cinsten varlıklar arasındaki tercihin belirli bir gerekçeye dayanabileceğini ortaya koyarak yapılır. Berâhime'nin iddiası, eş cinsler arasında tercih yapmanın adaletsizlik olduğu yönündeydi. Ancak bir sebebe dayalı tercih, hikmete aykırı değildir. Zira Berâhime, iyilik ve kötülüğün aklen bilinebileceğini kabul ettiği için, akîl delillerle Allah'a kulluk etmenin iyi olduğunu idrak eden ve buna uygun davranan kişinin —sırf insan olduğu için veya sebepsiz yere değil— itaati ve sâlih amelleri sebebiyle Tanrı tarafından övüleceğini ileri sürmüştür. Bu durumda, bir nedene bağlı olarak gerçekleşen övgünün zulüm sayılması mümkün değildir. Buna göre nübüvveti, Allah'ın doğrudan lütfettiği bir ihsan değil de kulun çabasıyla kazanılan bir makam (kesbî) olarak gören anlayış açısından söz konusu itiraz geçersizdir. Çünkü bu bakış açısına göre peygamber, işlediği iyiliklerin karşılığı olarak elçilik görevine layık görülmüştür. Bununla birlikte, Bâkılânî'nin bu cevabının onun nübüvveti kesbî

<sup>47</sup> Eş'arî geleneğinin hüsün-kubuh bakımından genel bir tasviri için bk. İbrahim Özdemir, "Eş'arîler'de Kelâmî Ta'lîl", *Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Sempozyumu I* (2015), 268-279.

<sup>48</sup> Bâkılânî, *Temhîd*, 128.

<sup>49</sup> Bâkılânî, *el-İnsâf*, 46.

<sup>50</sup> Ebü'l-Hasen Alf b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Basrî Eş'arî, *el-Lüma' fi'r-red ala ehli'z-zeyg ve'l-ve'l-bida'* (Kahire: el-Hey'etü'l-Âmme li'ş-Şuûni'l-Metâbi' el-Emiriyye, 1975), 115-116.

gördüğü anlamına gelmediği özellikle belirtilmelidir. Zira o, cevabın başında, yalnızca nübüvveti kesbî sayanların görüşü açısından bu eleştirinin geçerli olmadığını açıkça ifade eder. Ayrıca *Hidâyetü'l-müsterşidîn*'de peygamberliğin hak edilmiş bir makam değil, bütünüyle Allah'ın bir ihsanı olduğunu vurgulamaktadır. Dolayısıyla Bâkîllânî, söz konusu cevabın Berâhime'ye karşı kullanılabileceğini düşünmekle birlikte, şahsen bu yaklaşımı benimsemediğini açık bir biçimde ortaya koyar.<sup>51</sup>

Beşinci itiraz, peygamberliği bir lütuf olarak değerlendirenler açısından ileri sürülebilir. Mu'tezile'nin görüşüne göre peygamberlik bir ilâhî lütuf niteliği taşıyorsa, Allah'ın belirli bir kişiyi elçi olarak seçmesi de bu lütfun gereğidir. Zira nübüvvetin lütuf kabul edilmesinin temel amacı, başkalarının ondan fayda sağlamasıdır. Bu bakımdan bir peygamberin görevlendirilmesi, sadece onun şahsı için değil, aynı zamanda elçi olmayan kimseler için de iyi ve faydalı kabul edilir.<sup>52</sup>

Altıncı ve son eleştiri, şâhit âlemde aynı cinsten varlıklar arasında yapılan üstün kılmaların "sefeh" olarak değerlendirilemeyeceği düşüncesine dayanmaktadır. Zira peygamberlik dışındaki alanlarda da insanlar arasında birçok üstünlük ilişkisi bulunmaktadır. Kimi daha keskin bir zekâyâ, kimi daha büyük bir fiziksel güce sahiptir; bazıları görme ve işitme engeliyle dünyaya gelirken bazıları bu duyuları en mükemmel hâlde kullanabilmektedir. Peki Tanrı'nın aynı cinsten insanlara farklı derecelerde nimetler vermesinin gerekçesi nedir? Bir kulun bu nimetler sebebiyle diğerlerinden üstün olması hikmet sıfatıyla çelişir mi? Bu noktada Berâhime ya söz konusu farklılıkları inkâr etmek ya da Tanrı'nın varlığını reddetmek durumunda kalacaktır. Şayet onlar, insanlar arasındaki bu farklılıkların Tanrı'nın iradesinin bir sonucu ve aynı zamanda maslahatin gereği olduğunu kabul ederlerse, aynı yorum nübüvvet için de geçerli olacaktır. Özellikle de hüsün-kubhu aklî olarak değerlendiren Berâhime açısından, aklın hükümlerini teyit eden bir peygamberin gönderilmesi insanlık için bir maslahat teşkil eder.<sup>53</sup>

Sonuçta Bâkîllânî'nin hüsün-kubhun zâtî olmadığı çerçevesindeki cevapları, şâhitten gâibe yapılan istidlâllerde gösterdiği tutarsızlıklar ile Berâhime'nin kendi ilkeleri açısından çeliştiğini gösteren ilzamların nitelikli şekilde işlendiğini söylemek mümkündür.

## 2.2. Ezelde Küfrü Bilinen Kimselere Nebî Gönderilmesi Hikmet Sıfatıyla Bağdaşır mı?

Elçi gönderilmesinin ilâhî hikmetle bağdaşmayan ikinci bir tarafı ise Tanrı'nın ezeli bilgisinde inkâr edeceğini bildiği insanları sorumlu tutmasının abes olacağıdır. İtiraz şöyle nakledilir:

(4) "Nebi göndermenin Allah'ın hikmeti bakımından caiz olmamasının delili, elçiyi reddedip onu inkâr edecekleri, onun sözünü reddedecekleri ve dolayısıyla acı verici bir azabı hak edecekleri bilinmesine rağmen resûl göndermenin doğru olmadığı ve sefeh olduğudur. Allah için sefeh mümkün değilse bu ifade ettiğimiz durumda O'nun nebi göndermesi de caiz olmaz."<sup>54</sup>

İtirazın çıkarımı şöyle ifade edilebilir:

- A. Ezelde inkâr edecekleri bilinen insanlara peygamber göndermek, *sefeh* tir.
- B. Hiçbir sefeh, Tanrı için mümkün değildir.

<sup>51</sup> Bâkîllânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, 3/569.

<sup>52</sup> Bâkîllânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, 3/570.

<sup>53</sup> Bâkîllânî, *Temhîd*, 129-130.

<sup>54</sup> Bâkîllânî, *Temhîd*, 142; a.mlf., *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, 3/579.

C. Ezelde inkâr edecekleri bilinen insanlara peygamber göndermek, Tanrı için mümkün değildir.

Bâkîllânî, bu çıkarımda ilk öncülün (4A) yanlış olduğunu ileri sürer. Ona göre, peygamberliğin imkânsız olduğunu savunan muhaliflere karşı bu itiraz, ancak bütün mükelleflerin kâfir olmaları durumunda geçerli olabilir. Peygamberin gönderileceği kişiler arasında iman edecek kimselerin bulunduğu bilindiği sürece onlara elçi gönderilmesi sefeh sayılamaz. Bu noktada peygamberlik için imkân alanı açılmış olur. Dolayısıyla söz konusu itirazın kapsamlı değil, kısmî nitelikte olduğu belirtilmelidir. Diğer taraftan, küçük öncül (4A) kabul edildiğinde şu sonuç ortaya çıkar: Allah'ın kendi varlığına inanmayacağını önceden bildiği kimseleri yaratmaması gerekir. Bu ise aklî teklif anlayışını savunan Berâhime açısından da sorun doğurur. Zira onların yaklaşımına göre, kâfir olacağı önceden bilinen bir kimseye akıl verilerek, nazar yoluyla Tanrı'nın varlığının bilgisine ulaşma, aklî olarak zorunlu fiilleri yerine getirme ve aklın çirkin gördüğü fiillerden sakınma gibi yükümlülükler yüklenmesi de hikmet sahibi bir Yaratıcıya isnat edilemez.<sup>55</sup> Dolayısıyla aklın iyi veya kötü olarak değerlendirdiği fiillere yönelmeyecek ve bunların delillerinden faydalanmayacak kişilere de varlık verilmemelidir. Berâhime ise buna karşı, inançsızlık gösterecekleri önceden bilinen kimselere akıl yetisinin ve çeşitli delillerin sunulmasının, Tanrı'ya kabul etmelerine vesile olabileceğini ve onlara bir yarar sağlayabileceğini öne sürerek bunu meşrulaştırmaya çalışır. Fakat benzer biçimde, nübüvvet de bir aracılık işlevi görebilir. Bu nedenle, insanın yalnızca vahiy yoluyla ulaşabileceği bazı nimetler için, önceden inkâr edecekleri bilinen muhataplara da elçi gönderilmesi mümkündür.<sup>56</sup>

Bunun yanında, eleştiride geçen “sefeh” kavramının yorumu, Eş'arîlik ile Mu'tezilî-Berâhime çizgisi arasında farklılık arz eder. İmam Eş'arî, ta'dîl-tecvîr başlığında Allah'ın tüm fiillerinin şâhîde kıyas yoluyla adil, iyi ve hikmetli olduğu konusunda Mu'tezile ve Berâhime'nin aynı görüşte olduğunu ifade eder. Onlara göre hikmet, Allah'ın eylemlerinin bir gayesi olması ve her bir fiilin bir yarar doğurmasıdır. Bu çizgi, Allah'ın fiillerinin bir illeti olduğunu ileri sürer ve bu sebebi başkalarına fayda sağlamak ya da zararı önlemek olarak açıklar. Eş'arî ise bu yaklaşımı açıkça reddeder. Ona göre, söz konusu sonuçlar gerçekleşme bile Allah'ın fiilleri sefeh değil, hikmetle nitelendirilir. Eş'arî, Allah'ın bazı fiillerinin herhangi bir faydaya yol açmadan veya bütünüyle zararlı bir eylem yaratılabileceğini inkâr etmez. Fakat yine de bu fiiller adil ve hikmetli sayılmalıdır. Öte yandan, bir insan hiç ibadet etmemiş olsa bile Allah ona lütuf gösterebilir. Bu bağlamda, Allah'ın fiillerini her koşulda sefeh olarak değerlendirmek doğru değildir. Bu nedenle, küçük öncül (4A) geçerliliğini yitirir.<sup>57</sup>

İlâhî fiillerin illetlendirilemeyeceğini savunan pozisyon açısından söz konusu yanıtın tutarlı olduğu ifade edilebilir. Bununla birlikte her fiilin ardındaki sebebi sorgulayan insan açısından cevabın tatmin ediciliği sorgulanabilir. Eş'arî ekol burada insanın epistemolojik sınırlılığına dikkat çekerek “O'nun sorgulanamayacağını”<sup>58</sup> vurgular.

<sup>55</sup> Bâkîllânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, 3/579.

<sup>56</sup> Bâkîllânî, *Temhîd*, 142-143.

<sup>57</sup> İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 140, 143; Eş'arî, *el-Lüma'*, 117; Ayrıca bk. Bâkîllânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, 3/471.

<sup>58</sup> el-Enbiyâ, 21/23.

### 3. Nebî Nasıl Bilinir?

Berâhime, peygamberliğin imkânsızlığı hakkında öne sürdüğü ilk itirazda, kadîm ile hâdis arasındaki haberleşmenin nasıl gerçekleşeceğini problem hâline getirmişti. Bu haberleşme müsellemler olsa dahi, nebînin gönderildiği kişilerle hemcins olması durumunun kayırmacılığa sebep olacağı ve böylece Tanrı'nın hikmet sıfatıyla çelişeceği üzerinde durmuştu. Bu iki noktayı göz ardı etmek, risâletin meşruiyetine dair problemleri ortadan kaldırmaz. Zira peygamberin muhataplarına nübüvvetini hangi yolla bildireceği konusunda ciddi güçlükler ortaya çıkar. Buradaki asıl mesele, “nebî nasıl bilinebilir?” sorusudur. Mütekellimûna göre risâletin muhatapları tarafından anlaşılmasının en temel yolu mûcizedir.<sup>59</sup> Tanrı, elçi vasıtasıyla doğa düzeninin ötesinde bir olay yaratır ve böylece muhatapların nebîye inanmasını sağlayacak akla uygun ve meşru bir delil sunar. Bu sebeple mûcize, kelâm literatürünün nübüvvet faslında en çok tartışılan ve çeşitli açılardan sorunsallaştırılan başlıklardan biri olarak öne çıkar.

Bâkîllânî mûcize çerçevesinde Berâhime'ye üç temel eleştiri atfeder. Bunların ilki, elçinin ortaya çıkaracağı olağanüstü hadisenin doğa düzenine aykırı olması nedeniyle aklen mümkün olamayacağı yönündeki eleştiridir. Bu olağanüstü hadise, aklen imkânsız olmasa bile doğadaki herhangi bir olayın bir insanın sözlerinin doğruluğunu gösterdiği söylenemez. Eğer doğruluk, haberin ya da sözün gerçeklik ile mutabık olması anlamına geliyorsa, bu mutabakatın elçide ortaya çıkan doğaüstü olay yoluyla nasıl teyit edileceği belirsizdir. Zikredilen delâletin sahih olduğu varsayılsa dahi muhatap bu olayı sihir, hile, tılsım veya kerâmet gibi diğer doğaüstü olaylardan nasıl ayırt edecektir? Bu ayırımı yapılmasındaki güçlük nedeniyle birini peygambere inanmakla yükümlü tutmak Tanrı'nın adalet sıfatıyla bağdaşmaz. Tüm bu eleştiriler mantıklı bir şekilde yanıtlanırsa bile mûcizeyi doğrudan gözlemlemeyenler bu haberin doğruluğunu nasıl kesin olarak bilebilir? Yalan üzerine birleşmeleri mümkün olmayacak sayıda insan tarafından bildirilen haber anlamına gelen mütevatirin sağlanması mümkün müdür? Berâhime, nebînin nübüvvetinin bilinebilirliğine dair bu üç aslî eleştiriyle risâletin gerçekleşebilirliğini sorgulamayı hedefler.

Bâkîllânî, Berâhime'nin tevatürü reddettiğini belirtse de onların mütevatir habere ilişkin eleştirilerini diğer konularda olduğu gibi açık ve ayrıntılı bir şekilde ortaya koymaz. *Temhîd*'in “Yahudilerin Haber Hakkındaki Görüşüne Dair Kelâm” faslının amacı, esas olarak Hz. Muhammed'in (sas) peygamberliğini kabul etmeyen Yahudilerin ileri sürdüğü itirazlara yanıt vermeyi amaçlar. Hz. Mûsa'nın (as) peygamberliği, onun gerçekleştirdiği mûcizelerle kanıtlanmakta ve bu mûcizelerle ilgili haberler Yahudilerce mütevatir olarak aktarılmaktadır. Berâhime, buna karşılık Mecûsîler, Tencîm ve İlhad ehli gibi çeşitli toplulukların mütevatir haberleri kabul etmediğini belirtir. Bâkîllânî ise Yahudilerin tevatür konusundaki savunmalarını Hz. Muhammed'in (sas) mûcizelerine uyarlayarak onları ilzam etmeyi hedefler.<sup>60</sup> Fakat burada yapılan tevatür tenkitlerinin doğrudan Berâhime'ye ait olduğu söylenemez. Berâhime'nin tevatürü reddettiği sonraki kaynaklarda sıkça dile getirilse de Bâkîllânî bu inkârın gerekçelerini diğer meselelerde olduğu gibi açık biçimde ortaya koymamaktadır. Bu nedenle, Berâhime'nin mûcize haberleriyle ilgili tevatür eleştirisi ayrı bir başlık altında ele alınmayacaktır.

<sup>59</sup> Bâkîllânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, 3/581.

<sup>60</sup> Bk. Bâkîllânî, *Temhîd*, 187-204.

### 3.1. Mûcizenin İmkânı

Berâhime'nin söz konusu mûcize anlayışına dair ilk itirazı, mûcize haberlerinin ihtiva ettiği olayların gerçek olamayacağıdır. Çünkü bu rivayetler aklen imkânsız durumlara işaret etmektedir:

(5) “Risâlet iddiasında bulunanlar, [iddialarının] doğruluklarının bilinmesinin yalnızca -denizin yarılması, kayadan devenin yaratılması (...) gibi- aklen imkânsız (muhâlâtün mümteni'un) şeylerin mevcut olmasıyla mümkün olduğunu ileri sürdüklerini gördük. Gerçekten bunu öne sürüyorlarsa iddiaları [aklen imkânsız olması sebebiyle] geçersizdir.”<sup>61</sup>

Bu eleştiri şöyle bir kıyasla ifade edilebilir:

- A. Nübüvvet iddiası doğrulanabiliyorsa mûcize olarak isimlendirilen aklen imkânsız olaylar gerçekleşir.
- B. Mûcize olarak isimlendirilen aklen imkânsız olaylar gerçekleşmez.
- C. Nübüvvet iddiası doğrulanamaz.

Bâkılânî, söz konusu şartlı kıyasın mûcizeyi “aklen imkânsız” olarak nitelmesine karşı çıkar. Öncelikle, mûcizenin hangi açıdan imkânsız sayıldığı araştırılmalıdır. Bu tür vakalar tabiatın olağan akışına mı ters düşmektedir yoksa ilâhî kudretin kapsamı mı onlara erişmez? Ölünün yeniden hayata döndürülmesi gibi örnekler, doğa düzeniyle uyumadığı için olağandışı kabul edilmektedir. Çünkü deneyim bize ölümlerin tekrar dirilmediğini sürekli olarak göstermektedir. Buradan sonra sorulması gereken, yaratıcı kudretin bu tür olağanüstü fiillere yönelik yönelmediğidir. Tanrı'nın kudretinin, aklen çelişik olan şeyler dışında her şeye taalluk edebileceği kabul edilirse, âdetin dışında kalan olayların da mümkün olduğu sonucuna ulaşılır. Aksi görüş, Tanrı'nın kudretinin sınırlılığını ima eder ki Berâhime dahi bunu savunmamıştır.

İkinci aşamada, Berâhime'nin mûcizenin imkânsızlığına dair kanaate hangi gerekçelerle ulaştığı tartışmaya açılır. Onlara göre, bu tür olağanüstü hadiseler tarih boyunca hiçbir şekilde tecrübe edilmemiştir ve hiçbir varlık da bunları gerçekleştirecek kudrete sahip değildir. Gözleme dayalı bu türden tümevarımsal akıl yürütmeye karşılık olarak Bâkılânî, onları ilzâmî nitelikte bir karşı argüman ortaya koyar. Tanrı'nın bir cismi yaratma fiili de doğrudan müşahede edilmemiştir. Bu gerekçe esas alınır, O'nun yaratması da inkâr edilmek zorunda kalır. Oysa Tanrı'ya iman eden herkes bu yaratmayı kabul etmektedir. Dolayısıyla, muhatap ya kendi argümanının geçersiz olduğunu itiraf etmeli ya da Tanrı'nın yaratmasını reddederek “Dehrîlik” görüşüne yönelmek durumunda kalmalıdır.<sup>62</sup>

Berâhime'nin iddiasını aklî değil de sadece âdeten imkânsız olan hususlara indirgemesi halinde, Tanrı'nın elçisinin doğruluğunu teyit etmek üzere olağan düzenin dışında hadiseler meydana getirip getiremeyeceği gündeme gelir. İlâhî kudret, peygamberde mûcize yaratarak muhataplarının ona iman etmesini ve onun getirdiği yükümlülükleri benimsemesini sağlayabilir. Hüsün-kubhu aklî temellere dayandıran Berâhime'ye göre, aklî delillerden hareketle nimet verene şükretmenin iyi olduğu sonucuna ulaşılmaktadır. Bu durumda Tanrı'nın bu gayeyi gerçekleştirmek için bir elçi göndermesi de makul bir ihtimal olarak kabul edilmelidir.

<sup>61</sup> Bâkılânî, *Temhîd*, 135; a.mlf., *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, 3/570.

<sup>62</sup> Bâkılânî, *Temhîd*, 135-136; a.mlf., *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, 3/571.

Mûcizenin aklî açıdan gerçekleştirilebilirliğine dair Berâhime'nin başka bir tenkidi görülmemektedir. Ancak onlar, olağanüstü hadiselerin mümkün olduğu kabul edilse dahi bunların nübüvvet iddiasının doğruluğunu gösterip göstermeyeceği meselesini tartışma konusu kılar.

### 3.2. Mûcizenin Nübüvvet Delâleti

*Temhîd*'de mucizeye dair Berâhime'ye izafe edilen tek itiraz, onun aklî bakımdan imkânsız olduğudur. Bâkîllânî ise gerek *Temhîd*'de gerekse *el-Beyân*'da mûcizenin nübüvvetin doğruluğuna delâleti meselesini ayrıntılı biçimde tartışmaz. Buna mukabil *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, bu konuda oldukça geniş bir içeriğe sahiptir. Eserde mûcizenin tarifi ve şartlarına dair meseleler ele alındıktan sonra, mevcut neşirde dördüncü cildin nübüvât kitabının altıncı bölümünün başında "Mûcizelerin Peygamberlerin Doğruluğunu Gösterme Yolları" başlığı açılarak konu kapsamlı biçimde incelenir. Burada, olağanüstü bir hadisenin bir iddianın vakiyaya mutabık olduğunu nasıl göstereceği açıklanmakta, ardından bu görüşe yöneltilen eleştiriler değerlendirilmektedir. Ancak söz konusu tenkitlerin önemli bir kısmı açıkça belirli bir kişiye atfedilmez, muğlak bir üslupla zikredilir. Tenkitlerin sadece sınırlı bir kısmı doğrudan Berâhime'ye nispet edilmektedir. Bununla birlikte, bazı tartışmalar yalnızca iki taraf arasında değil, üçlü bir diyalektik yapı içerisinde yürütülür. Örneğin, müellif mûcizenin nübüvvet iddiasının doğrulayıcı yönüne dair Mu'tezilî yaklaşımı, Berâhime'nin tutumunu merkeze alarak tenkit etmeye çalışır. Bu bağlamda Berâhime'nin görüşleri üzerinden Mu'tezile'nin teklif teorisi de sorgulanır.<sup>63</sup> Bâkîllânî, Berâhime'ye mucizenin delâletiyle alakalı doğrudan nispet ettiği itirazların sayısı altıdır. Çalışmanın hacmi gereği ilgili konuda örnek olmak üzere tek bir itiraz ve yanıtına yer verilecektir.<sup>64</sup>

Olağanüstü hadisenin peygamberliğe delâletine dair pek çok noktayı eleştiri konusu kılan Berâhime'nin söz konusu tenkitlerinden biri, risâletin kendisine delâlet ile nebinin diğer haberlerine delâleti arasında bir ayrım gözetir:

(6) "Mûcize peygamberliğin doğruluğuna delâlet ederse, peygamberin Allah'tan tebliğ ettiği diğer vahiyler için değil yalnızca elçilik iddiası için elçinin doğruluğunu göstermesi zorunludur. Dolayısıyla resûlün Allah'tan verdiği her bir haber için onun doğruluğunu ortaya çıkaran bir delile ve âyete ihtiyaç duyulur. Bu geçersiz ise mûcizenin nübüvvetin doğruluğuna delâleti de bâtıldır."

- A. Mûcize, yalnızca elçilik iddiasının doğruluğunu gösterir.
- B. Yalnızca elçilik iddiasının doğruluğunu gösteren hiçbir şey, resûlün Allah'tan vahyettiği diğer şeylerin doğruluğunu garanti etmez.
- C. Mûcize, resûlün Allah'tan vahyettiği diğer şeylerin doğruluğunu garanti etmez.

<sup>63</sup> Mûcizenin delaletine yönelik, öznesi açıkça belirtilmeyen bu eleştiri ve karşılıkların, -incelendiği kadarıyla- Bâkîllânî'nin *Hidâyetü'l-müsterşidîn*'inde ve Kâdî Abdülcebbâr'ın *el-Muğnî*'sinde yer almaktadır. *Hidâyetü'l-müsterşidîn*'in ilgili cildinin yakın dönemde neşredilmiş olması sebebiyle, bu metinde görülen söz konusu tartışmaların henüz ikincil literatürde değerlendirilmediği söylenebilir. Dolayısıyla bu mesele, özel bir incelemeyi gerektirmektedir. Bk. Bâkîllânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, 3/15-51.

<sup>64</sup> Mucizenin nübüvveti delâleti hakkındaki diğer tenkitler ve bunlara verilen yanıtlar için bk. Furkan Demir, *Berâhime'nin Nübüvvetin İmkânına Yönelik Eleştirileri ve Bâkîllânî'nin Cevapları* (İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, 2024), 92-100.

Bu yaklaşıma göre, peygamberlik iddiasının doğrulanması ile peygamberin Tanrı'dan aktardığı tüm bildirimlerin onaylanması arasında bir ayırım yapılmalıdır (6B). Bir elçinin tebliğinin geçerli olabilmesi için, muhataplarına sunduğu her bir haberin doğruluğunun ayrıca tasdik edilmesi gerekir. Fakat fiiliyatta böyle bir tasdikin söz konusu olmaması sebebiyle, mûcizenin delâlet değeri geçersiz sayılmaktadır. Bâkılânî ise bu eleştirinin mûcizenin delâletini zedelediği kanaatindedir. Zira eleştirilen durum aklen mümkün olmakla birlikte, her bir haberin doğruluğunun ayrı ayrı mûcize ile teyit edilmesi zorunluluğu delâlet açısından herhangi bir sakınca doğurmaz. Nitekim olağanüstü bir olay vasıtasıyla peygamber şu iddiasında tasdik edilmiş olur: "Ben size Tanrı tarafından gönderilmiş bir elçiyim. Size aktardığım tüm haberler ve hükümler Tanrı'nın kelâmıdır." Böyle bir delâlet kurulduğunda, her bir bildirim için ayrıca bir mûcizeye ihtiyaç kalmaz. Çünkü bu şekilde tasdik edilen bir peygamberin, Tanrı'nın kelâmını iletme konusunda yalan söylemesi düşünülemez. Aksi durumda, Tanrı'nın yalan söyleyeceğini bilmesine rağmen elçilik iddiasında bulunan birini doğrulamış olması gerekir ki, bu da mûcizenin delâletini hükümsüz kılar.

Eş'arî kelâmcı, "sıdk"ın Tanrı'nın zâtî bir niteliği olduğunu ve bu sebeple yalancı bir peygamberi doğrulamasının imkânsız bulunduğunu savunur.<sup>65</sup> Bu ilkeye göre Tanrı'nın bir yalanı tasdik etmesi mümkün değildir. Ancak "sıdk"ın niçin zâtî sıfat olduğu ya da Tanrı'nın yalancı peygamberin elinde olağanüstü bir olay yaratmasına Eş'arî teorik çerçeve açısından neyin engel olduğu soruşturulabilir. Bu soru, hüsun-kubhun şer'î olduğunu savunanların zor sorusudur.<sup>66</sup> Öte yandan, Bâkılânî, Mu'tezile'nin bu itiraza farklı bir noktadan karşılık verebileceğini de kaydeder. Onlara göre, yalan söyleyen birinin sözlü veya fiilî olarak tasdik edilmesi aklen kabih kabul edilmelidir. Ayrıca mûcizenin, peygamberin iç dünyasının temizliğini ve yalandan korunmuşluğunu ortaya koymak amacıyla yaratıldığı kabul edildiğinde, nebînin yalan söylemesi bu amaçla açıkça çelişir. Dolayısıyla peygamberin getirdiği haberlerde yalan ihtimali makul görülmemelidir. Öte yandan Bâkılânî, söz konusu eleştirideki durumun gerçekleşmesi takdirinde mûcizenin olağanüstülük vasfını yitireceğini de belirtir. Zira peygamberin aktardığı binlerce haberin her birinde âdetin sürekli bozulması, zamanla bu hadiselerin kendisinin de âdet halini almasına yol açar. Örneğin, nebînin her bildirisinin doğruluğunu ölü bir varlığın diriltilmesine bağlaması halinde, bu hadise artık olağanüstü olmaktan çıkar ve tabii bir olay haline gelir.<sup>67</sup>

Delâlet bahsinde incelenen diğer ana tartışma konusu ise mûcize ve diğer olağanüstü hadiseler arasındaki ayrışmanın nasıl sağlanacağı üzerinedir.

### 3.3. Mûcizenin Sihir, Hile, Tılsım vb. Hadiselerle Karışması Sorunu

*Hidâyetü'l-müsterşidîn*, mûcizenin delâletine ilişkin çeşitli konuları ve karşıt görüşleri tartıştıktan sonra, özel bir bölüm açarak mûcizenin sihir, hile, tılsım<sup>68</sup> vb. unsurlarla karıştırılma ihtimalini

<sup>65</sup> Bâkılânî, *Temhîd*, 128.

<sup>66</sup> Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, 256.

<sup>67</sup> Bâkılânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, 4/48-49.

<sup>68</sup> Bâkılânî'nin eserlerinde sıkça karşılaşılan kavramlar arasında sihir, "hile, şa'beze ve tılsım yer alır. Sihir, el becerisiyle yaniltma, göz boyama veya etkileyici sözler söyleme yoluyla yapılan aldatma; şeytanla ilişki kurarak ondan yardım isteme ve nesnelerin biçimini değiştirme iddiası" olarak tanımlandığında, hileyle anlam açısından yakın olduğu söylenebilir. Şa'beze, sihrin bir çeşidi olarak kabul edilip "el becerisiyle bir nesneyi olduğundan farklı gösterme" biçiminde hokkabazlık veya göz yaniltıcılığı olarak anlaşılmıştır. Tılsım ise, "insan nefislerinin göksel güçlerden (feleklerin mizacından), unsurlardan veya sayıların özel özelliklerinden yardım alarak doğa unsurları

ele alır. Buna göre, Berâhime'nin, mûcizenin peygamberliğin doğruluğunu gösterdiği iddiasına yönelik eleştirilerinin dayanaklarından biri de tam olarak bu noktadır.<sup>69</sup> Onlara göre

(7) “Nübüvvet iddiasında bulunanların gösterdiği mûcizelerin [hakikaten ilâhî kaynaklı bir mûcize mi yoksa] bir hîleye başvurarak kendileri tarafından mı meydana getirildiğini bilmek imkânsızdır.”

Eleştirinin kıyas formatı şöyle sunulabilir:

- A. Nübüvvet iddiasında bulunanların gösterdiği olağanüstü olaylar, ilâhî kaynaklı bir mûcize mi yoksa bir hile mi olduğu kesinlenemeyen şeylerdendir.
- B. İlahî kaynaklı bir mûcize mi yoksa bir hile mi olduğu konusunda kesinlenemeyen hiçbir şey, peygamberliğin doğruluğuna delâlet edemez.
- C. Nübüvvet iddiasında bulunanların gösterdiği olağanüstü olaylar, peygamberliğin doğruluğuna delâlet edemez.

Bu çerçevede, mûcizeyi hileden kesin olarak ayırt etmenin imkânsız olduğu söylenebilir (7A). Zira mûcizenin peygamberliğe delâlet ettiğini kabul edenler bile, doğadaki varlıkların tüm potansiyellerini, hangi özelliklere sahip olduklarını ve hangi biçimlere dönüşebileceklerini tam anlamıyla bilmenin mümkün olmadığını kabul ederler. Bu nedenle, asânın yılanı dönüşmesi veya ölünün diriltilmesi gibi hadiseleri doğrudan olağanüstü olaylar olarak değerlendirmek gerekmez. Aksine bu tür durumların, Tanrı'nın elçisi olduğunu iddia edenlerin insanların doğaya dair eksik bilgileri veya çeşitli teknikler kullanılarak göz yanıltma amacıyla gerçekleştirilmiş olabileceği ileri sürülebilir. Örneğin, kendisini elçi olarak tanıtan bir kişi, birine fiziksel hareketini geçici olarak tamamen durduracak ilaçlar vererek muhataplarının onu ölü zannetmesini sağlayabilir. Sürenin dolmasının ardından “ölüyü dirilteceğini” iddia ederek kendi peygamberliğini kanıtlamış gibi gösterebilir.<sup>70</sup> Berâhime, bu delili örneklemek amacıyla mîknatısı kullanır. Örneğin, mîknatısı ilk kez keşfeden bir kişi, bu bilgiden habersiz olan diğer insanların önünde demir parçalarını dokunmadan çekebilen bir taşın kendi mûcizesi olduğunu ileri sürebilir. İnsanların doğa ve tılsım bilgisi zaman ve mekân içinde değişiklik gösterdiği için, neyin olağan neyin olağanüstü olduğunu tayin etmek oldukça güçleşir. Bu bağlamda ortaya çıkan “olağanüstü olayın” mûcize mi yoksa hile mi olduğu konusunda kesin bir yargıya varmak imkânsızdır. Sonuç olarak, söz konusu olay, peygamberliğin doğruluğunu ispatlayan bir delil niteliği taşıyamaz (7B).<sup>71</sup>

üzerinde etki kurma çabası” şeklinde açıklanır. Detaylar için bk. İlyas Çelebi, “Sihir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/170; İlyas Çelebi, “Tılsım”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/91; M. Sait Özervarlı, “Hârikulâde”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/182.

<sup>69</sup> *Temhîd*'de Berâhime, Mecusîler, Senevîler, ilhad ile Tencîm ehli ve tabiatçıların, peygamberlerin ellerinde olağanüstü olayların gerçekleştiğini reddettikleri belirtilir. Bu gruplardan mûcizeleri kabul edenler ise bunları sihir veya hile olarak nitelendirir. Bkz. Bâkîllânî, *Temhîd*, 166; Ayrıca, Hint düşüncesinde “bilgelerin meditasyon yoluyla doğayı kontrol edebileceği” fikri İslâm dünyasında erken dönemlerden itibaren biliniyordu. Bu durum, mûcize ile sihir arasındaki ilişkiyi sorgulama tartışmalarının Berâhime'ye atfedilmesini kolaylaştırmış olmalıdır. Price, *The Barâhima's Dilemma*, 113.

<sup>70</sup> Bâkîllânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*'de ayrı bir başlık açarak Hallâc, Ebû Tâhir Süleyman el-Cennâbî gibi hokkabazların (müşa'bizûn) hîlelerini yaparken kullandığı yöntemleri tafsilatlı olarak ele alır. Bk. a.mlf., *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, 4/70-75.

<sup>71</sup> Bâkîllânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, 4/52-53.

Bâkılânî, kevnî mucizelerin zikredilen olaylarla karışma olasılığı ve bunun muhataplarda oluşturabileceği kuşkuların bilincindedir. Dolayısıyla, *el-Beyân*'da, Kur'ân-ı Kerîm'in nazminin delâlet ettiği mucizenin, hissî mucizelere kıyasla peygamberliği temellendirmede daha etkili olduğunu vurgular. Çünkü hissî mucizelerin aksine Kur'ân-ı Kerîm'e bu bağlamdaki kuşkular âriz olmaz.<sup>72</sup>

Buna karşın, Bâkılânî bu eleştiriye yanıt vermekten kaçınmaz. *el-Beyân*'da detaylı biçimde açıkladığı üzere, onun görüşüne göre mucizenin her iki türü de insanî kudretin kapsamının dışındadır.<sup>73</sup> İlk kısımda insan gücü tarafından ortaya konması imkânsız olan şeylerin bir hîle neticesinde meydana gelmesi imkân dahilinde değildir. Nitekim bir hîle ile aynı nesnenin aynı anda iki muhtelif mekânda olmasını sağlamak mümkün değildir. İkinci tür ise doğası gereği insanlar tarafından gerçekleştirilebilen bir olgu olmasına rağmen, nebîde ortaya çıktığı biçimiyle hârikulâde ve insanın gücünün ötesinde olan olaylardır. Bunlar da hîle yoluyla üretilemez. Bu bağlamda Bâkılânî'ye göre, mucizeler yalnızca nebîde gerçekleştiğinden, bazı mucizelerin hîle ile karıştırılması doğru bir yaklaşım değildir.<sup>74</sup> Bununla birlikte neyin insanın makduru olup olmadığı tartışmaya açık bir konudur. Tarihsel olarak insanın yeteneklerinin ve doğaya dair bilgisinin geliştiği düşünüldüğünde insanın kudretinin nesnesine nasıl sınır çizileceğinin temellendirilmesi gerekmektedir.

Mucizenin tanımı dikkate alındığında şu şekilde bir karşılık da verilebilir: Olağanüstü olayın, peygamberlik iddiasının ardından meydana gelmesi ve muhatapların benzerini ortaya koymakta yetersiz kalması durumunda, bu hadise nübüvvetin doğruluğuna delalet eder. Buna karşılık hîle-kâr, sihirbaz yahut illüzyonist, nebîlik iddiasında bulunmadığı müddetçe onun elinde olağanüstü bir hadisenin gerçekleşmesi herhangi bir sorun oluşturmaz.<sup>75</sup>

#### 4. Nebînin Getirdiği Haber

Yukarıda ele alınan üç başlıktaki eleştiriler dikkate alınmasa bile, kendisini Tanrı'nın resûlü olarak tanıtan ve O'ndan vahiy aldığını ileri süren kişinin aktardığı bilgilerin beraberinde çeşitli problemler getirdiği ileri sürülmektedir. Her şeyden önce Tanrı, insana fayda ve zararını ayırt edebileceği bir akıl bahşetmiştir. Bu durumda peygamberin bildirdiği hususlar akıl tarafından ya tasdik edilir ya da reddedilir. Tasdik edilmesi halinde vahye gerek kalmaz. İhtiyacın olmadığı bir durumda elçi göndermek ise Tanrı hakkında düşünülemez bir fiildir. Aklın reddetmesi

<sup>72</sup> Bâkılânî, *el-Beyân*, 26-27; Bâkılânî *İ'câzü'l-Kur'ân*'ın başında, Kur'ân'ın i'câzının kavranmasında gösterilecek gayretin eksiksiz olması gerektiğini vurgular. Nitekim Hz. Muhammed'in (sas) peygamberliği, kendisini teyit eden diğer mucizeler bulunsa da esas olarak Kur'ân üzerine inşa edilmiştir. Hissî mucizeler ise belirli zaman, koşul ve şahıslara özgüdür. Bazıları mütevatir, bazıları ise âhâd olarak aktarılmıştır. Kur'ân'ın mucizesi ise bu tür sınırlamalardan bağımsızdır. Evrensel nitelikte olup kıyamet gününe dek i'câzını koruyacaktır. a.mlf., *İ'câzü'l-Kur'ân*, 8.

<sup>73</sup> Detaylı bir analiz için bkz. Demir, *Berâhime'nin Nübüvvetin İmkânına Yönelik Eleştirileri ve Bâkılânî'nin Cevapları*, 76-81.

<sup>74</sup> Bâkılânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, 4/59-60; a.mlf., *el-Beyân*, 57-58.

<sup>75</sup> "Bir sihirbazın peygamberlik iddiasını takiben olağanüstü nitelikte bir fiili ortaya koyması ihtimal dahilinde midir?" sorusuna Bâkılânî, bunun vuku bulmasının ilâhî müdahale ile engelleneceğini ileri sürmektedir. Ona göre Tanrı, böyle bir durumda ya ilgili kişiden sihir yapma yetisini tamamen kaldırır ya da onun sihir aracılığıyla gerçekleştirmesi muhtemel olan sonucu yaratmaz. Alternatif bir senaryoya göre ise sihirbaz böyle bir olguyu sergilese bile, başka sihirbazların aynı türden veya daha üstün örneklerini ortaya koymaları neticesinde söz konusu kişinin nübüvvet iddiası geçersiz hale gelir. Bkz. Bâkılânî, *el-Beyân*, 96-97; Mucize ile sihir arasındaki farklılıkların bir sayımı için bk. Halil İbrahim Bulut, "Sihrin Hakikati ve Mucizeden Farkı", *Marife: Bilimsel Birikim (Marife: Dini Araştırmalar Dergisi)* 3/1 (2003), 67-70.

durumunda ise aklî deliller ile naklî beyanlar çatışmış olur ki, bu da Tanrı için mümkün değildir.<sup>76</sup> Bununla birlikte söz konusu haberin içeriğinde Tanrı'ya nispetle bir yapının kutsal kabul edilerek etrafında dönülmesi ya da masum hayvanların kurban edilmesi gibi ibadetler yer almaktadır. Bunlar aklın saçma bulduğu amellerdir. Dolayısıyla Tanrı'nın aklın mantıksız gördüğü şeyleri emretmesi nasıl düşünülebilir? Berâhime'nin nebînin tebliğine yönelik bu iki temel itirazı, aslında akıl ile vahiy arasındaki ilişkiye dair kadîm bir sorunun iki farklı yönünü teşkil etmektedir.

#### 4.1. Akıl Nübüvvetten Müstağni Kılar mı?

Berâhime'nin akıl-vahiy ilişkisi hakkındaki birinci tenkidi şöyle aktarılır:

(8) "Nebî gönderilmesine mânî olan ve insanların ondan müstağni olmasını gösteren delil; Allah'ın akılları kâmil kılması, onların hasen hükmettiklerine hasen, kabih hükmü verdiklerine kabih demesi, onları insanların hedefleri (merâşid) ve maslahatları için delil kılması, akıllar sayesinde onların birbirine zalimlik yapmasına mânî olmasıdır. (...) Elçilerin aklın vaz ettiğinin tersine bir şey getirmesi mümkün değildir. Bu husus insanların nebîlere ihtiyaç duymadığına, onlardan müstağni olduklarına delâlet eder."<sup>77</sup>

Bu eleştirinin argümanı şöyle ifadelendirilebilir:

- A. Nebîler, ancak aklın sahip olduğu hükümleri getirebilir.
- B. Ancak aklın sahip olduğu hükümleri getiren hiç kimseye, ihtiyaç duyulmaz.
- C. Nebîlere ihtiyaç duyulmaz.

Bâkılânî'nin söz konusu kıyasa yönelttiği temel itiraz, birinci öncüle (8A) ilişkindir. Bu önermeyi değerlendirebilmek için öncelikle aklın verebileceği hükümlerin içeriğinin aydınlatılması gerekir. Bâkılânî, fıkıh usûlüne dair *et-Takrîb* adlı eserinde mütekellimûnun çoğunluğunun aklı "zorunlu bilgiler" şeklinde tanımladığını, kendisinin ise bunu "bazı zorunlu bilgiler" ile sınırlı gördüğünü ifade eder.<sup>78</sup> Bu çerçevede kritik mesele, hüsün-kubuh bilgisinin zorunlu olup olmadığıdır. Eğer bu bilgi zarurî kabul edilirse, aklın kapsamına girip girmediği ayrıca soruşturulmalıdır. Bâkılânî, Berâhime'ye yönelttiği cevapta bu sorulara açıklık getirir: Ona göre akıl; kadîmin ezeliyeti, hâdis olanın sonradan meydana gelişi, cevher ile arazın birbirinden farklı oluşu gibi hakikatlere, niteliklere ve hükümlere dair bilgiye sahip olsa da, bir fiilin yapılmasının veya terk edilmesinin zarurî ya da mubah oluşuna dair bilgi vermez.<sup>79</sup> Bu yaklaşım, fiillerin hasen-kabih değerinin aklen bilinebileceğini ileri süren Mu'tezile'ye<sup>80</sup> karşı, Eş'arî çizginin tipik tavrını yansıtır. Buna göre bir fiilin hasen, kabih, helal, haram, taat veya isyan şeklinde nitelendirilmesi aklî değil, sem'î bir bilgidir.<sup>81</sup> Dolayısıyla söz konusu soruların cevabı olumsuz olmaktadır.

<sup>76</sup> Bâkılânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, 3/464.

<sup>77</sup> Bâkılânî, *Temhîd*, 144-145; Tenkidin özet hali için bk. a.mlf., *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, 3/539-540, 572.

<sup>78</sup> Eş'arî kelamcının aklın farklı tanımlarını analizi ve kendi fikrini temellendirmesi için bk. Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd es-sağîr*, 1/195-196.

<sup>79</sup> Bâkılânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, 3/540.

<sup>80</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse* (Kahire: Mektebetu Vehbe, 1988), 50-51; Mesut Erzi, *Mu'tezile'de Varlık, Akıl ve Dil: Kâdî Abdülcebbar Özelinde Bir Analiz* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2024), 266-276; Sami Turan Erel, *Kâdî Abdülcebbar'da İdrak Teorisi* (İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Doktora Tezi, 2022), 247; Barlak, *Kelam'da Nübüvvet Tartışmaları*, 162.

<sup>81</sup> Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd es-sağîr*, 1/231; İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 32.

Eş'arî geleneğe göre hasen ve kabihin bilgisinin akılda bulunduğu kabul edilseydi, bu bilgi ya zorunlu ya da istidlâl olurdu. Ancak Eş'arî ve benzeri görüşe sahip çoğu kelâmcı, akılda böyle bir bilginin varlığını bütünüyle reddetmiştir. Zarurî bilginin geniş bir çoğunluk tarafından inkâr edilmesi düşünilemeyeceğinden, bunun zarurî olduğu görüşü geçersizdir. Nazarî olduğu kabul edilirse, bu durumda istidlâlde bulunmayan kişilerin adaletin, nimete şükrün iyi; zulmün ve husumetin ise kötü olduğu bilgisinden mahrum kalmaları gerekirdi. Oysa böyle bir durum Mu'tezile tarafından dahi reddedilmiştir. Onlara göre, fayda doğurmaz zarar, küfür ya da yalan söylemek gibi fiiller apaçık biçimde kötüdür.<sup>82</sup> Netice itibarıyla akıl, fiillerin iyi veya kötü olduğuna dair bir bilgi içermez.<sup>83</sup> Bu nedenle Mu'tezile'nin, hüsün-kubuh bilgisini aklın zarurî bilgileri arasında değerlendirmesi yahut Berâhime'nin bu vasıfları zâtî ve aklî kabul etmesi gibi yaklaşımlar geçerli değildir.<sup>84</sup> Buna göre şeriatın bildirim olmaksızın herhangi bir fiilin iyi ya da kötü, başka bir ifadeyle taat sayılıp sayılmadığını tespit etmek imkânsızdır.

Bu bağlamda hasen, failinin övülmesinin emredildiği, kabih ise failinin kınanmasının emredildiği fiil olarak tanımlanır.<sup>85</sup> Bâkılânî'ye göre hasen kavramı bundan öte bir anlam taşımamaktadır. Onun bu vurgusu, hüsün-kubuh meselesinde Eş'arî yaklaşımın anlaşılması açısından kritik bir noktadır. Zira bir fiilin iyi kabul edilmesi, ahirette sevapla mükâfatlandırılmasına; kötü kabul edilmesi ise azaba sebep olmasına bağlıdır. Bu itibarla akılda, fiillerin hasen veya kabih olduğuna dair herhangi bir bilgi mevcut değildir. Akıl, insana herhangi bir yükümlülük de yükleyemez.<sup>86</sup> Bu sebeple eleştirinin küçük öncülü (8A), yani peygamberlerin aklın kapsadığı bilgilerin ötesinde bir şey getirmediği iddiası geçersiz hale gelir. Ahlakî değerlerin, hangi davranışın iyi hangisinin kötü olduğunu belirlemenin insan yaşamındaki merkezi rolü dikkate alındığında, nübüvvetin sunduğu bilginin zorunluluğu açıkça ortaya çıkar. Bu nedenle Berâhime'nin söz konusu itirazını temellendirebilmesi için aklın fiillere dair bu hükümleri verebildiğini gösterebilmesi gerekir.<sup>87</sup>

Bâkılânî, Berâhime'nin yaklaşımını tenkit ederken iyi ve kötünün mahiyetine dair incelikli bir ayırım ortaya koyar. Ona göre ahlaki bakımdan iyi olan ile insan doğasının arzu ettiği şey birbirinden ayrılmalıdır. Günlük dilde, insanın tabiatına uygun yahut yararına olan şeyler için hasen denilmesi mümkündür. Fakat önceki açıklamalarda belirtildiği üzere ahlakî olarak hasen-kabih kavramları bundan farklıdır. Bir başkasının faydasını gözeterek ona haz vermenin iyi, zarar kastıyla acı çektirmenin ise kötü sayılması, hüsün-kubuhun yalnızca tabiatın hazza yönelmesi ve elemenden kaçınması ile temellendirildiğinde söz konusu olabilir.<sup>88</sup> Öte yandan, doğanın herhangi bir şeye yöneliminden o şeyin gerçekten iyi olduğu, ondan hoşlanmamasından ise onun kötü

<sup>82</sup> Cüveynî, *el-İrşâd*, 259-260.

<sup>83</sup> Mu'tezile'nin bu husustaki sâir eleştirileri ve Bâkılânî'nin yanıtları için bk. Bâkılânî, *et-Takrib ve'l-irşâd es-sağîr*, 1/281-285.

<sup>84</sup> Bu yaklaşımın müdafileri adalet, nimete şükür, ilim, insaf gibi değerleri "kendinde hasen" görürken namaz, oruç, zekat gibi farzları ise akılla değil vahiyle bilinebilen şer'î hasen şeklinde isimlendirir. Kabih söz konusu olduğunda da benzer bir sınıflandırma gözetilir: içki içmek, zina aklî kabih sayılırken farzları terk, şer'î kabihtir. Bk. Bâkılânî, *et-Takrib ve'l-irşâd es-sağîr*, 1/278-279.

<sup>85</sup> Bâkılânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, 3/465; Benzer bir tarif için bk. İbn Fûrek, *el-Hudûd*, 126; Cüveynî, *el-İrşâd*, 258.

<sup>86</sup> Bâkılânî, *el-Beyân*, 40-43; İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 285.

<sup>87</sup> Bâkılânî, *Temhîd*, 145.

<sup>88</sup> Bâkılânî, *et-Takrib ve'l-irşâd es-sağîr*, 1/284-285; Cüveynî, *el-İrşâd*, 265.

olduğu sonucuna nasıl ulaşıldığı ayrıca sorgulanmalıdır?<sup>89</sup> Bu incelikli ayırım göz önünde bulundurulduğunda, insanların “nimet sahibine teşekkür etmenin iyi olduğu” yönündeki yargısının, tabiatlarının bir sonucu olarak var olduğu ifade edilebilir. Dolayısıyla sem' ve akıl dışında, insan tabiatı da belirli fiillere ilişkin iyi-kötü hükümleri üretebilir. Burada esas mesele, hüsün-kubuh hakkında üç ayrı kaynaktan (akıl, tabiat ve sem') gelen bu değerlendirmeler arasındaki ilişkinin nasıl tesis edileceğidir. Eş'arî anlayış, aklın fiiller hakkında iyi-kötü yargısında bulunmasını reddeder. Aynı zamanda tabiatın hükümleriyle sem'in hükümlerini birbirinden ayırarak, bunların mutabakat halinde olup olmadığının insan açısından bilinmeyeceğini vurgular. Böyle bir uyum -var olsa dahi- ancak peygamber aracılığıyla bilinebilir. Bu nedenle, ahlâkî hükümler gerçekte yalnızca sem' yoluyla öğrenilebilse de insanların doğal eğilimleriyle bu hükümlerin zaman zaman örtüşmesi, Bâkîllânî'nin yaklaşımı açısından bir sorun teşkil etmez. Çünkü tabiatın iyi veya kötü gördüğü hususların ahirette sevap ya da azap sebebi olacağını bildirecek merci yalnızca dindir. Başka bir ifadeyle, tartışmanın lafzî bir boyuta indirgenmemesi için hüsün-kubuh kavramlarının farklı anlam katmanlarının dikkate alınması gerekir.<sup>90</sup>

#### 4.2. Aklın Kabih Gördüğünü Nübüvvet Mubah Sayabilir mi?

Bâkîllânî'nin iyi-kötü çerçevesinde Berâhime'ye nispet ettiği diğer bir itiraz, aklen yasak hükmü verilen bir şeyin peygamber tarafından mubah kılınması sorununa dairdir:

(9) “Elçilik iddiasında bulunanın yalan söylediğinin delillerinden biri, her iddia sahibinin Allah'tan hayvanlara acı vermek, onları kurban etmek, derilerini soymak ve onlardan menfaat elde etmek gibi akılların yasak gördüğü şeyleri haber olarak getirmesidir. Hikmet sahibinin akılların mahzurlu gördüğü şeyleri mubah kılması ve kendisi hakkında bunları serbest bıraktığı ya da mubah kıldığına dair yalan söyleyen birini resûl göndermesi caiz değildir. Bu, ifade ettiğimiz şeylerin Allah katından gelmediğini gösterir.”<sup>91</sup>

Bu eleştiri şu şekilde ifadelendirilebilir:

- A. Elçilik iddiasında olanlar, aklın yasak gördüklerini mubah kılan haberler getirmiştir.
- B. Aklın yasak gördüklerini mubah kılan haberlerin getirilmesi, hikmet sahibi Tanrı anlayışıyla çelişir.

<sup>89</sup> Bâkîllânî, *Temhîd*, 146; Bâkîllânî'de görülen, hüsün-kubuh hem failin amacı ve tabiatına uygun olup olmaması hem de ilâhî emre uygunluk açısından yapılan tasnif, Cüveynî ve Gazzâlî tarafından da sürdürülmüştür. Gazzâlî, bu ayırımın ilk yönünün görece olduğunu ve kişiden kişiye değişebileceğini özellikle belirtir. Fahreddin er-Râzî ise erken dönem eserlerinden *el-İşâre*'de seleflerine göre daha sistematik bir biçimde iyi ve kötünün anlamlarını dört kategoriye ayırır: (a) insanın maksadına uygun veya aykırı olan (b) kemale yahut eksikliğe delalet eden (c) faili açısından yasaklanmamış olan (bu anlamda hasen, Allah'ın fiilleri ve mubah davranışlar için kullanılır) (d) Şâri'in yaparını övdüğü veya yerdığı fiiller. Bu anlamlardan üçüncüsünü Gazzâlî *el-İktisâd*'ında belirtmiş, ikinci anlamı ise ilk kez Râzî dile getirmiştir. Râzî, sonraki eserlerinde üçüncü anlamı anmadan üçlü tasnife yönelmiş ve bu üçlü şema daha sonraki kelâm literatüründe de yaygın şekilde benimsenmiştir. Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, 223-225; Eşref Altaş, “Fahreddin er-Râzî'nin Ahlâk Görüşü Bağlamında Dört Mesele: Hüsün-Kubuh, Ahlâkî Önergelerin Kaynağı ve Kesinliği, Amelî Felsefenin İlkeleri ve Ahlâkî Eylemlere Etkisi Bakımından İnsânî Nefsin Türleri”, *İslâm Düşüncesinde Ahlâkî Önergelerin Kaynağı*, ed. Eşref Altaş - Mervener Yılmaz (İstanbul: Nobel, 2016), 189-198; Şihadeh, “Kelâmda Ahlâkî Değer Teorileri”, 523-530.

<sup>90</sup> Berâhime'nin bu konudaki diğer itirazları ve bunlara verilen cevaplar için bk. Demir, *Berâhime'nin Nübüvvetin İmkânına Yönelik Eleştirileri ve Bâkîllânî'nin Cevapları*, 112-116.

<sup>91</sup> Bâkîllânî, *Temhîd*, 137; itirazın farklı örneklerle ifadesi için bk. a.mlf., *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, 3/539-540.

C. Elçilik iddiasında olanlar, hikmet sahibi Tanrı anlayışıyla çelişmiştir.

Berâhime, (9A) numaralı öncülde dile getirilen meseleyi, şâhit alanda geçerli olan bir hükmü ortadan kaldıracak biçimde gayba dair hüküm tesis etmeye benzetir. Çünkü duyulur alandaki hakikate aykırı düşen bir yargının gâib için öne sürülmesi caiz değildir. Dolayısıyla vahyin aklın verdiği bir hükümle çelişmesi söz konusu olamaz.<sup>92</sup>

İlk olarak Eş'arî kelâmcı, bu eleştirinin mutlak olarak peygamberliğin imkânsızlığını hedeflemediğini, bilakis Tanrı'nın aklın mahzurlu gördüğü şeyleri kendisine nispet eden bir nebî göndermesinin imkân dâhilinde bulunmadığına işaret ettiğini belirtir. Oysa tartışmanın odak noktası bu ikincisi değil, ilk meseledir. Şayet peygamberlerin getirdiği hiçbir bildirim aklın reddettiği şeyleri içermemesi ihtimalinde, bu durum nübüvveti ispatlayacak mıdır? Peygamberliğin imkânını ilkesel olarak inkâr eden bir kimsenin böyle bir neticeyi benimsemesi elbette olanaksızdır.<sup>93</sup>

Tenkidin kendisine yoğunlaşıldığında ise Eş'arîlerin hüsün-kubuh doktrini bağlamında aklın herhangi bir fiili yasaklayıp yasaklayamayacağı meselesi tartışılmalıdır. Bâkılânî, hüsün-kubuh aklî nitelik taşımadığı yönündeki önceki argümanlarından farklı olarak burada özellikle Berâhime'nin sunduğu örneğe odaklanır. Bir hayvana eziyet edilmesi yahut onun boğazlanması hâlinde iyilik-kötülük veya adalet-zulüm ölçütünün nasıl tespit edileceği sorusu gündeme gelir. Şayet zulmün yalnızca başkasına ait mülkiyet üzerinde gerçekleşebileceği kabul edilirse, kişinin kendi malı üzerinde yaptığı tasarrufların kötü ya da adaletsiz olarak nitelenmesi caiz midir? Müellif, bu örnekte aklın bağımsız biçimde yasaklayıcı veya mübah kılıcı bir hükme varamayacağını savunur. Dolayısıyla bir mülkiyet alanında neyin haram, neyin helâl olduğu ancak asıl mâlikin beyanı sayesinde bilinebilir. Söz gelimi bir kalemin hangi amaçla kullanılacağı veya hangi durumlarda kullanılmayacağı, yalnızca onun sahibinin yetkisiyle belirlenebilir. Aklın mutlak biçimde bu ihtimallerden birini tercih ederek yasak veya serbestlik hükmü vermesi mümkün değildir. Dolayısıyla sahibinin kalemini hangi gerekçeyle olursa olsun kırması yahut çöpe atması, adaletsizlik olarak değerlendirilemez. Buradan hareketle, bütün varlıkların yaratıcısı ve mutlak mâlik konumunda olan Tanrı'nın, mülkü üzerinde koyduğu herhangi bir hükmün akıl tarafından yasaklayıcı olarak görülmesinin nasıl mümkün olacağı sorusu ortaya çıkar. Bâkılânî'nin bu soruya verdiği olumsuz cevap, itirazın küçük öncülü (9A) kabul etmediği anlamına gelir. Zira Tanrı'nın üzerinde daha üstün bir mâlik ve hâkim bulunmadığından, onun elçisine vahiy yoluyla bildirdiği fiillerin vahiyden önce mübah veya haram sayılması imkânsızdır. Bu nedenle aklın bu tür eylemlere ilişkin ortaya koyduğu ahlaki hükümler bâtil olur.

Berâhime ise bu noktada, Allah'ın hayvanları herhangi bir günah işlememişken yahut ödemeleri gereken bir karşılık bulunmaksızın acı çekmeye mahkûm etmesinin hangi delile dayandığını sormaktadır. Bâkılânî, bütün tevhit mensuplarının ve diğer dinî toplulukların, Tanrı'nın hayvanlara türlü nimetler ve hazlar bahsettiği hususunda ittifak ettiklerini dile getirir. Dolayısıyla Tanrı övgü ve şükre layıktır. Buradaki nimetlerin, yarattıklarının herhangi bir hak edişinin karşılığı olarak verilmediğini, bilakis Tanrı'nın ihsan ve lütfunun bir yansıması olduğunu vurgular. Bu nedenle herhangi bir mahlûkun "hak" iddiasından söz etmek mümkün değildir. Buna

<sup>92</sup> Bâkılânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, 3/540.

<sup>93</sup> Bâkılânî, *Temhîd*, 137-138; a.mlf., *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, 3/541.

bağlı olarak, hayvanların ya geçmişteki bir günah sebebiyle ya da bir bedelin karşılığı olarak acı çektiği şeklinde bir değerlendirme doğru kabul edilemez. Cisimlerin karşıt arazlardan biriyle vasıflanmasının zorunlu olması gibi hayvanların da haz ya da acı duygusuna elverişli olmaları bir gerekliliktir. Bu haz ve elem halleri Tanrı tarafından var kılınır ve O'nun açısından her iki durum aynı düzeydedir. Tanrı'nın haz vermeyi terk etmesi, yalnızca ihsan etmemesi anlamına gelir. Bu nedenle bir hayvan hazdan yoksun bırakıldığında, bunun karşıtı olan elemle nitelenmesi zorunlu olur. Bu bağlamda lütfun yokluğu zulüm olarak değerlendirilemez. Çünkü zulüm, hak edilen bir şeyin verilmemesi durumunda ortaya çıkar. Hak söz konusu değilse zulümden de bahsedilemez. Bu bakımdan, mâlikin kendi mülkü üzerindeki tüm tasarrufları adil, iyi ve hikmete uygun kabul edilmelidir. Nitekim hayvanlarda haz yaratılmaması adaletle ve hikmetle uyumlu olduğu gibi, herhangi bir günah veya karşılık olmaksızın elem yaratılması da aynı şekilde âdil ve hasen olarak nitelendirilebilir.

Bununla birlikte, söz konusu fiilin “zulüm ve kötü” olarak kabul edilmesi durumunda dahi kötünün yaratılmasının bizzat kötü olduğu sonucuna varmak gereksizdir. Bu önerme temellendirilmediği müddetçe ileri sürülen eleştiri geçerlilik kazanmaz.<sup>94</sup> Ancak insana sorumluluk yükleyen ve ona hayvanlara eziyet etmemeyi buyuran bir Yaratıcı bulunduğundan, insanın hayvanlara yönelttiği olumsuz fiiller zulüm olarak nitelendirilebilir. Çünkü insan gerçekte hiçbir şeyin hakiki mâliki değildir. Dolayısıyla mülkiyetinde bulunduğu varsayılan hayvanlara acı verici eylemlerde bulunması, ahlaken kötü sayılır.<sup>95</sup>

Eş'arî mütekellim, bu eleştiriye konuyu farklı bir zaviyeden alarak yeniden tartışır. Ancak bu kez itirazın yöneldiği husus, hayvanlara eziyet edilmesi yahut onların kurban edilmesi değil, belirli ibadetlere ilişkin olarak verilen kabih hükmüdür. Söz konusu tenkit şu şekilde aktarılır:

(10) “Elçiliğin fesâdının delili; Safâ ile Merve arasındaki sa'yin, Kâbe'nin etrafında tavafın, (...) bedenler için iyi olan hazlara sahip olmanın yasaklanmasının kabih olmasıdır. Zira Mescid-i Harâm, Safâ ile Merve ve Arafat ile diğer mekânlar arasında herhangi bir fark yoktur. Dolayısıyla bu [ibadetler] hikmet sahibi [Tanrı'nın] emirleri değildir.”<sup>96</sup>

Daha önce ifade edilen kıyasa (9) benzer bir muhakeme bu eleştiri için de kurulabilir. Ancak burada küçük öncül, “elçilik iddiasında olanlar, aklın kabih olarak değerlendirdiği şeyleri insanlara emreden ibadetler getirmiştir” şeklinde formüle edilmelidir. Bu eleştiriye diğerlerinden ayıran nokta ise belirli ibadet mekânlarının tahsisinin herhangi bir aklî gerekçeye dayandırılmamasıdır. Zira akıl, Kâbe, Safâ-Merve ve Arafat gibi mekânlar arasında tabii olarak hiçbir farklılık görmez. Bunlardan birini diğerine üstün kılacak rasyonel bir neden mevcut değildir. Hangi zaman ya da mekânın ibadet için uygun olduğu hususunda aklın vereceği hüküm eşitlidir. Eğer akıl, bir mekânın veya zamanın kutsiyetine (taabbüd) hükmedecek olursa, aynı gerekçeyle tüm mekân ve zamanların kutsal sayılması gerekir. Çünkü bunları özsel olarak birbirinden ayıran bir unsur yoktur. Berâhime'ye göre, bu mekân ve zamanlardan bir kısmının lütf veya maslahat nedeniyle taabbüdî addedilmesi, aynı hükmün diğerlerine de teşmil

<sup>94</sup> Eş'arî, *el-Lüma'*, 116.

<sup>95</sup> Bâkılânî, *Temhîd*, 138-139; Berâhime'nin bu konudaki diğer itirazları ve bunlara verilen cevaplar için bk. Demir, *Berâhime'nin Nübüvvetin İmkânına Yönelik Eleştirileri ve Bâkılânî'nin Cevapları*, 117-121.

<sup>96</sup> Bâkılânî, *Temhîd*, 143.

edilmesini zorunlu kılar. Dolayısıyla söz konusu şeyler hasen ve kabih olmaklık bakımından eşit düzeyde bulunduğundan, aklın birini güzel diğerini çirkin olarak nitelendirmesi mümkün değildir.<sup>97</sup>

Her ne kadar belirli farklılıklar bulunsa da Bâkılânî'nin aklın hasen ve kabih hükümleri tesis edemeyeceğine dair önceki tenkit bağlamında geliştirdiği argümanlar, bu öncüller için de geçerlidir. Bununla birlikte Eş'arî kelâmcı, söz konusu itiraza ayrıca karşılık verir. Buna göre Tanrı, bu tür ibadetlerin tevhidi pekiştirdiğini, kendi sıfatlarıyla övgüye vesile olduğunu ve pek çok sevabın kazanılmasına imkân sağladığını bilmekteyse, bu fiiller bütünüyle hikmetli kabul edilmelidir. Bâkılânî, bu durumu dünyevî yararlar üzerinden örneklendirir. Bir kimsenin destek bulmak veya kazanç elde etmek amacıyla ıssız çölleri yahut denizleri aşmasının makbul görülmesi gibi cehennemden kurtulup cennete erişmek için icra edilen ibadetler de aynı şekilde hasen addedilebilir. Zira kişi çölleri ve denizleri aşmaktan geri durursa kendi menfaatine aykırı hareket etmiş ve zararı bertaraf etmemiş olacağından kötü bir fiil işlemiş olur. Dolayısıyla, bu emirlerin Tanrı'dan geldiği ve yerine getirildiklerinde sevapla mükâfatlandırılacağı biliniyorsa, onlarda ne kabihlikten ne de anlamsızlıktan söz edilebilir.<sup>98</sup>

Bu bağlamda zikri geçen mekânların zatında herhangi bir değer bulunmamaktadır. Fakat Tanrı, belirli amellerin orada icra edilmesini emrettiği için bu yerler ibadet mahalli haline gelmiştir. Şayet O, bütün mekânlarda sa'y yapılmasını yahut onlara yönelinmesini emretseydi, bu fiillerin icrası da sevap sebebi olurdu. Zira Eş'arîlere göre Allah'a ibadet, herhangi bir gaye veya illet dolayısıyla değil, yalnızca O'nun emri gereği yerine getirilir. Bu nedenle onlar, Berâhime ve Mu'tezile'nin, illet bulunmaksızın taabbüdün anlamsız ve çirkin olduğu yönündeki iddialarını kabul etmezler.<sup>99</sup> Bu yaklaşımı teyit etmek üzere, Tanrı'nın iradesinin herhangi bir illete dayanmadığına dair başka bir örnek olarak insanların haz, acı, sağlık ve hastalık gibi durumlarda farklı şartlara sahip olmaları gösterilir. Aklî açıdan bu nimetlerin bütün kullara aynı zamanda verilmesi için bir tercih sebebi yoktur. Peki mevcut farklılıklar nasıl açıklanacaktır? Bâkılânî, hüsün-kubuh meselesinde olduğu gibi, bu hakikatin en makul açıklamasının Tanrı'nın iradesi olduğunu belirtir. Zira irade olmaksızın bu çeşitliliği temellendirmek mümkün değildir; ayrıca Tanrı'nın iradesi herhangi bir illet veya gaye üzerine bina edilerek tercih yapmaz.<sup>100</sup>

## Sonuç

Kelâm disiplini bağlamında, nübüvveti reddeden bir pozisyonla özdeşleşmiş olan Berâhime'nin bu alandaki eleştirilerinin tespitlerimize göre en ayrıntılı incelemesi Bâkılânî tarafından gerçekleştirilmiştir. Bununla birlikte, ilâhî hikmete, iyi ve kötünün aklî olduğuna ve teklifin ancak aklî olabileceğine inanan Berâhime'nin tenkitleri bütünlüklü bir şekilde incelenmemiştir. Bu

<sup>97</sup> Bâkılânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, 3/545.

<sup>98</sup> Bâkılânî, *Temhîd*, 143-144; Amellerin ve ibadetlerin çeşitli şartlar ve bağlamlar çerçevesinde iyilik-kötülük ölçütü açısından farklı değerlendirmelere tabi tutulabileceğini gösteren pek çok örnek için bk. a.mlf., *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, 3/548.

<sup>99</sup> Bâkılânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, 3/545-546.

<sup>100</sup> İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 140; Bâkılânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, 3/547-548; ilâhî eylemlerin talil edilemeyeceği hakkında Eş'arî görüşün bir analizi için bk. Özdemir, "Eş'arîler'de Kelâmî Ta'lîl", 280-299; Ömer Türker, "İlâhî Fiillerin Nedenliliği Sorunu: Gazzâlî'nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 17 (2007), 6-10, 15-23.

çalışma ise, peygamberliğin imkânı hakkındaki itirazları sistematik bir çerçevede analiz etmeyi hedeflemiştir. Tanrı'nın insanlara resûl göndermesinin imkânsızlığına ilişkin ilk gerekçe, kadîm ile hâdis varlıklar arasındaki ontolojik ayrımdır. Şâhitte aracılık ancak eşit ontolojik düzeydeki varlıklar arasında mümkün olabilmektedir. Bu nedenle taraflar farklı ontolojik katmanlara ait olduğunda doğrudan bir iletişim kurulamaz. Bâkılânî, duyulur dünyadaki iletişimden hareketle, haberleşmenin taraflarının aynı ontolojik kategoriye ait olmasının zorunlu bir koşul olduğunu kabul etmez. Buna göre, elçiliğin ortaya çıkması mutlak olarak iki tarafın bulunmasını gerektirir. Taraflar arasındaki ontolojik farklılık, risâletin ortaya çıkmasını aklen imkânsız hâle getirmez.

Kadîm ile hâdis varlıklar arasındaki iletişimin mümkün olduğu teslim edilse bile, seçilen elçinin risâletini kesin olarak bilme olanağı yoktur. Vahyin peygambere ulaşma yolları her zaman kuşkuya açıktır. Zira bu yolların faili Tanrı hâricinde bir varlık da olabilir. Bâkılânî, Berâhime'nin eleştirisine karşılık olarak, peygamberin nübüvvetini bilme olasılığına dair dört farklı seçenek ortaya koymuştur. Bu çerçevede Allah'ın peygamberinde kendi elçiliği hakkında zorunlu bilgi yaratması, muhatap olunan kelâmullahtaki gaybî içerikler, peygambere verilen duysal mucizeler ve nefsî kelâmın hâdis kelâmdan ayrılması ihtimallerinin her biri, tek başına nebînin nübüvvetini kesin biçimde tasdik etmeye yeterli kanıt teşkil eder.

Yaratıcının bir insanı elçi olarak ataması ve elçinin buna dair bilgisinin güvenilirliği sağlansa dahi, elçinin muhataplarıyla aynı ontolojik kategoriye sahip olması, aynı cinslerden birini diğerlerine üstün kılmayı gerektirir. Bu durum, kayırmacılık veya zulüm olarak yorumlanabilecek bir fiildir. Fakat hakîm bir Tanrı'ya böyle bir eylemi isnat etmek mümkün değildir. Bâkılânî, bu eleştiriye karşı altı temel gerekçe sunar. Bu gerekçelerin bir kısmı ilzâmî bir karakter taşısa da genel olarak Berâhime'nin itirazının etkisinin büyük ölçüde zayıflatıldığı söylenebilir. Peygamberliğin ilâhî hikmetle uyuşmadığı bir diğer mesele, Tanrı'nın ezelde inkâr edeceklerini bilmesine rağmen bu kişilere elçi gönderip onları sorumlu kılmasıdır. Sonucun önceden belirli ve değişmez olmasına rağmen bir fiil işlemek, abestir. Bâkılânî, bu durumun iman edecek kimselere peygamber gönderilmesi durumuyla çelişmediğini vurgulayarak, itirazın sınırlı bir bağlamda geçerli olduğunu belirtmiştir.

Öne sürülen eleştirilerin nübüvvetin mümkünlüğü hususundaki sorunları itibara alınmasa dahi peygamberin muhataplarına ilâhî elçi olduğunu gösterecek bir delil mevcut değildir. Kelâmcılar açısından bu delil, mûcizedir. Bu nedenle Berâhime, mûcizeye ilişkin çeşitli sorunlar gündeme getirmiştir. Buna göre, doğadaki düzenle çelişen olağanüstü olayların gerçekleşmesi aklen imkânsız addedilmektedir. Bu olaylar gerçekleşmiş olsa bile, bir iddianın doğruluğunu kesin biçimde ortaya koyması mümkün değildir. Söz konusu delâletin temellendirilmesi ciddi zorluklarla karşılaşır. Bu güçlükler aşılırsa dahi, mûcizeyi diğer olağanüstü hâdiselerden ayırmak imkânsız hâle gelir. Bâkılânî ise, bu itirazları yanıtlamak için mûcizenin tanımını titizlikle belirlemiş ve tabiatta âdeti bozan bir hâdisenin aklen imkânsızlığı hakkındaki yargıyı reddetmiştir. Mûcizenin sihir vb. diğer olağanüstü olaylarla karıştırılması eleştirisine verilen cevap, nübüvvet iddiasını destekleyen hârikulâde olayın insanın kudreti dışında olması gerektiğidir. İnsan tarafından gerçekleştirilemeyeceği düşünüldüğünde mûcize ile diğer olağanüstü hâdiselerin birbirine karıştırılması mümkün değildir. Bununla birlikte, kevnî mûcizenin delâletine ilişkin çeşitli şüpheler nedeniyle Bâkılânî, Kur'ân-ı Kerim'in i'câzının

nübüvveti ispat açısından daha etkili bir araç olduğunu vurgulamıştır. Onun i'câzü'l-Kur'ân konusundaki kapsamlı eserleri de bu değerlendirmeyi desteklemektedir.

Berâhime'nin nihai eleştirisi, akıl ile vahiy arasındaki ilişki üzerine odaklanmaktadır. İyi-kötü zâtî ve akıl tarafından hasen-kabihin bilinmesi mümkünse, peygamberin ilettiği habere gerek kalmaz. Öte yandan, peygamber akla uygun olmayan bir bilgi sunduğunda, bu kabul edilemez. Dolayısıyla nübüvvet ihtiyacı ortadan kalkar. Diğer taraftan, Allah'ın evi olduğuna inanılan bir yapının etrafında dönmek veya iki tepe arasında koşmak gibi ibadetler hikmet sahibi bir yaratıcı tarafından emredilemez. İlk iddia bağlamında, Bâkılânî akla atfedilebilecek çeşitli anlamları tartışarak, nihai olarak "bazı zarûrî bilgiler" kavramını benimsemiştir. Bu zorunlu bilgiler arasında hüsün-kubuh bilgisi yer almaz. Bu nedenle iyi ile kötünün bilgisi yalnızca sem' yoluyla ortaya çıkar ve vahiy olmaksızın neyin hasen, neyin kabih, neyin yasak ve neyin serbest olduğu bilinemez. Bu nedenle, hüsün-kubhu zâtî görüp aklın buna erişebileceğini savunan Berâhime'nin öğretisi reddedilmelidir. Bu takdirde ikinci iddia da geçersiz sayılır. Çünkü aklın "haram ve mubah kılma" imkânı bulunmadığından, peygamberin getirdiği bilgi ile aklın bilgisi arasında bir çelişki söz konusu olamaz. Benzer şekilde, peygamberin belirli ibadetleri kabih olarak nitelendirdiği iddiası da geçersizdir. Söz konusu mekânlar ve fiillerin kendinde bir değeri yoktur. Değer ancak vahiy aracılığıyla belirlenebilir.

Bâkılânî, ilgili eleştirilere verdiği yanıtlarda hüsün-kubhun şer'îliği pozisyonunun merkezde olduğu görülmektedir. Öte yandan şâhitten gâibe yapılan istidlâllerde Berâhime'nin yöntem hatalarına titizlikle işaret etmesi ve bazı itirazların kendilerini için de geçerli olabileceğini göstermesi dikkate değerdir. Bununla birlikte verilen cevapların muhatabının Tanrı'ya hatta teklife inanan bir grup olduğu vurgulanmalıdır. Bu sebeple verilen karşılıkların bir kısmı, ateist ve Tanrı'nın bu dünyayla, insanlarla iletişim halinde olmadığı anlamda deist kimseler için geçerli değildir. Bu bakımdan ateizm ve deizm için yanıtların yeniden kurgulanması gerekmektedir.

Sonuçta kelâm tarihinde nübüvvet konusunda en velûd müelliflerden birinin Bâkılânî olduğunu söylemek mümkündür. Onun nübüvvetin imkânı, mûcizenin hakikati, Kur'ân'ın i'câzı, Eş'arî perspektiften Mu'tezile'nin peygamberlik anlayışına ilişkin aslah, lütuf ve vücûb bağlamındaki eleştiriler hakkındaki detaylı ve hacimli analizleri dikkat çekicidir. Bâkılânî'nin nübüvvetin imkânına yönelik ele aldığı itirazlar ve cevaplarındaki bütüncüllük, sorunsallaştırdığı noktalar ve dikkat çektiği meseleler, bugünün kelâmcısı için ufuk açıcı izlekler sunabilir.

## Kaynakça

- Altaş, Eşref. "Fahredden er-Râzî'nin Ahlâk Görüşü Bağlamında Dört Mesele: Hüsün-Kubuh, Ahlâkî Önermelerin Kaynağı ve Kesinliği, Amelî Felsefenin İlkeleri ve Ahlâkî Eylemlere Etkisi Bakımından İnsânî Nefsin Türleri". *İslam Düşüncesinde Ahlâkî Önermelerin Kaynağı*. ed. Eşref Altaş - Mervener Yılmaz. 1-41. İstanbul: Nobel, 2016.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *el-Beyân*. Beyrut: el-Mektebetü's-Şarkıyye, 1958.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *el-İnsâf*. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1382.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *et-Takrib ve'l-irşâd es-sağîr*. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *Hidâyetü'l-müstersîdîn*. 4 Cilt. Amman: Mektebetu Abkü'l-Misk, 2022.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *İ'câzü'l-Kur'ân*. Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *Temhîdü'l-evâil ve telhisü'd-delâil*. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye, 1986.
- Barlak, Muzaffer. *Kelâm'da Nübüvvet Tartışmaları: Bâkılânî ve Kâdî Abdülcebbar Örneğinde Eş'ariyye-Mu'tezile Kritiği*. Ankara: Ankara Okulu, 2015.
- Bulut, Halil İbrahim. "Sihrin Hakikati ve Mûcizeden Farkı". *Marife: Bilimsel Birikim (Marife: Dini Araştırmalar Dergisi)* III/1 (2003), 59-70.
- Cüveynî. *el-İrşâd İla kavâtu'l-edilleti fi usûli'l-î'tikâd*. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1950.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf. *el-Burhân fi usûli'l-fikh*. 2 Cilt. Devha [Doha]: Câmîiatu Katar, 1978.
- Çelebi, İlyas. "Sihir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/170-172. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Çelebi, İlyas. "Tılsım". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/91-94. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Demir, Furkan. *Berâhime'nin Nübüvvetin İmkânına Yönelik Eleştirileri ve Bâkılânî'nin Cevapları*. İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, 2024.
- Dîbâcî, el-Kâdî Ebû'l-Kâsım Abdülcelîl b. Ebû Bekir el-Kayrevânî el-Mâlikî el-Eş'arî er-Rabâî. *et-Tesdîd fi şerhi't-Temhîd*. Amman: Dâru'l-Feth, 2022.
- Ebû Sa'de, Muhammed Hüseyin. *el-Menhecü'n-nakdî 'inde'l-Bâkılânî*. Kahire: Dâru Ebû Hürriyye, 1991.
- Erbaş, Ali. "İfrit". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/516-517. İstanbul: TDV, 2000.

- Erel, Sami Turan. *Kādî Abdülcebbar'da İdrak Teorisi*. İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Doktora Tezi, 2022.
- Erzi, Mesut. *Mu'tezile'de Varlık, Akıl ve Dil: Kādî Abdülcebbar Özelinde Bir Analiz*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2024.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Basrî. *el-Lüma' fi'r-red ala ehli'z-zeyg ve'l-ve'l-bida'*. Kahire: el-Hey'etü'l-Âmme li'ş-Şuûni'l-Metâbi' el-Emiriyye, 1975.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Basrî. *Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve ihtilafü'l-musallin*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1963. Makâlâtü'l-İslâmiyyin
- Gazzâlî. *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2012.
- Gimaret, Daniel. "Un Extrait De La 'Hidâya' D'abû Bakr Al-Bâqillânî: Le 'Kitâb at-Tawallud', Réfutation De La Thèse Mu'tazilite De La Génération Des Actes". *Bulletin d'études orientales* 58 (2008), 259-313.
- Hayrettin Nebi Güdekli. "Kelâmî Yöntem Teorisi (Gâibin Şâhide Kıyası)". *İslam Düşüncesinde Teoriler I: Metafizik*. ed. Ömer Türker. I/269-289. İstanbul: Ketebe, 2021.
- İbn Bezîze, Abdülaziz b. İbrahim b. Ahmed el-Kureşî et-Teymî. *el-İs'âd fi şerhi'l-İrşâd*. Kuveyt: Darü'z-Ziyâ, 2014.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen el-İsfahânî en-Nîsâbü'rî. *el-Hudûd fi'l-usûl*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1999.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen el-İsfahânî en-Nîsâbü'rî. *Mücerredü Makâlâtü'ş-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1987.
- Kādî Abdülcebbar. *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl, en-Nübüvvât ve'l-Mu'cizât*. 20 Cilt. Kahire: ed-Dâru'l-Mısıriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, 1963.
- Kādî Abdülcebbar. *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*. Kahire: Mektebetu Vehbe, 1988.
- Özdemir, İbrahim. "Eş'arîler'de Kelâmî Ta'lîl". *Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Sempozyumu I* (2015), 265-304.
- Özervarlı, M. Sait. "Hârikulâde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/181-183. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Özturan, Mehmet. "Neyi, Nasıl Tartışabiliriz? İcî'de Tartışma Mantığı". *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin el-İcî*. ed. Eşref Altaş. 187-227. İstanbul: İSAM Yayınları, 2017.
- Price, Elizabeth G. *The Barāhima's Dilemma: Ibn al-Rāwandī's Kitāb al-Zumurrud and the Epistemological Turn in the Debate on Prophecy*. De Gruyter, 2024.
- Schmidtke, Sabine. "Erken Dönem Eş'ari Kelâmı: Ebû Bekr el-Bâkillânî (ö. 403/1013) ve Hidâyetü'l-müşterşidîn'i". çev. Fatıma Akkaya Öge. *Kelâm Araştırmaları Dergisi [Kader]* 20/1 (2022), 466-494.
- Shihadeh, Ayman. "Kelâmda Ahlâkî Değer Teorileri: Yeni Bir Yaklaşım". çev. Salih Çift. *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*. 507-536, 2017.

- Thiele, Jan. "Abū Bakr al-Bāqillānī". *Encyclopaedia of Medieval Philosophy*. ed. H. Lagerlund. 1-8. Dordrecht: Springer, 2019.
- Thiele, Jan. "IV. Yüzyıl İslâm Kelâmında İrade Hürriyeti Anlayışları: Tarihî Bağlamında Bâkılânî'nin İnsan Fiilleri Teorisi". çev. Zeynep Büşra Özdemir - Gülay Parlak Durmuş. *Kelâm Araştırmaları Dergisi [Kader]* 19/1 (2021), 377-398.
- Thiele, Jan. "Kurtuba ile Nîşâbur Arasında: Eş'arîliğin Zuhuru ve Yekpareleşmesi (IV.-V./X.-XI. Yüzyıllar)". çev. Ulvi Murat Kılavuz. *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*, 309-328.
- Türker, Ömer. "Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 18 (2007), 1-26.
- Türker, Ömer. "İlâhî Fiillerin Nedenliliği Sorunu: Gazzâlî'nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 17 (2007), 1-24.
- Uysal, Ekrem. "Bâkılânî'nin Nübüvveti İspat Noktasında Berâhime'nin Eleştirilerine Verdiği Cevaplar". *Anemon: Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9 (2021), 63-70.
- Uysal, Ekrem. "Bâkılânî'nin Nübüvveti İspat Noktasında Berâhime'nin Eleştirilerine Verdiği Cevaplar". *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı- II*, 447-464.
- Yavuz, Salih Sabri. *İslam Düşüncesinde Nübüvvet*. İstanbul: Okur Akademi, 2020.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Akıl (Kelâm)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/242-246. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.