

BERAHİME: LİTERAL YAPI VE TARİHSEL GERÇEKLIK*

Yazan: Norman CALDER**

Çeviren: Süleyman AKKUŞ***

John Wansbrough'un tarihçilere yönelttiği eleştiriler en esprili ifadelerini, "*Res ipsala loquitur* [Kendi kendine konuşan şey]" adlı makalesinde bulur. Bu makalede problemin özü, öyle görünüyor ki, Wansbrough'un tarihçileri, romanlar yazan ve gerçekleri sunduklarını zanneden insanlar olarak tasavvur ediyor olmasıdır. Dil oyunları, öyküsel yapılar ve özgün benzetmelere angaje olduğu suçlamasıyla, zeki bir tarihçi geçmişle övünmek ve kendi işine bakabilir (haddini bilir). Wansbrough her şeye rağmen bir tarihçidir de: Çünkü çalışması üzerinde yapılacak tipolojik bir değerlendirme, henüz onun roman ya da teoloji türüne kaydığını gösterecek durumda değildir. Hatta onun edebî eleştiri sahasındaki yoğun çalışmaları, bir toplumun tarihini anlatmaya çalışan bir çabanın parçalarıdır. Wansbrough'un itirazları gerçeğin imtiyazlı buyurgan konumuna, bazı anlatısal yapıların baskıcılığına, yorumsal zenginliklerden uzak durmaya ve metodolojik ve literal özgüven eksikliğine yöneliktir. Doğrusu önemli eleştiriler, ne var ki bu eleştiriler, yalnızca ciddi bir endişeyi değil, aynı zamanda bu tarihçilerin, romancıların -onlara rağmen- başarılarından hoşlanmayı da ima eden bir bağlamda sunulmuşlardır.

Tarihçilerin, kendilerinin romancılarla aynı kategoride görülmelerinden duydukları rahatsızlığa benzer şekilde çağdaş Müslümanlar da, tarih olduğunu düşündükleri şeylerin gerçekten (çoğunlukla hikâye vs tarzında sunulmuş) teoloji olarak anlatılmasından rahatsızlık duyarlar. Hem Müslümanlar hem de oryantalistler, üzülmeliyiz ki bu bir danışıklı dövüş de değildir¹ kendilerini aynı metodolojik çıkmaz içeri-

* Bulletin of the School of Oriental and African Studies, c.LVII, part. I, Univesity of London, London 1994.

** University of Manchester.

*** Yrd. Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. aksuleyman@hotmail.com(Tercüme yaptığı katkılardan dolayı Dr. Fethi Ahmet Polat'a teşekkür ederim.)

¹ Krş. Wansbrough, "*Res ipsa loquitur: history and mimesis*" (Albert Einstein Memorial Lecture, Israel AcÂdemy of Sciences, Jerusalem, 1987), 9.

sinde bulurlar. Bu çıkmazın neticesi de gerçeklere duyulan bir açlıktır. Gerçek bir referans için duyulan bu özlemin, insan psikolojisinin genel bir neticesi mi yoksa benzer bir grup şartın gelip geçici bir sonucu mu olduğu, geç dönem yirminci yüz yıl düşüncesinin metodolojilerinden kaynaklanan baskılar altındadır. Kimi zaman oryantalistler olarak da adlandırılan bir grup akademik tarihçiye göre bu mesaj zorlayıcıdır (ya da zorlayıcı olmalıdır). Tarihsel söylemin onarılamaz/onmaz kadük yapısı ve 'çözömlenebilir bir netice'nin² sinsi ayartmaları, dahilî ve haricî diğer bir çok faktörle birlikte (meslekî yapıyı kontrol eden politik baskılar gibi), süreci (yorumu) –ki bu, kesin olarak, tarihsel çabanın gerçek değeri olan sonraki bir çalışmadır- heba ederek öykü (tarih) üzerinde bir odağa kilitlenir.

Âlimlerin gerçek bir referansa dair araştırmaları ve bunun sonucunda yorumsal zenginlikten kaçınmalarının önemsiz fakat yeterince hoş bir örneği, Berahime hakkında sürekli ümit vermeye kendini angaje etmiş Batı biliminin sunduğu tarihte ya da romanda cevabını bulabilir. 1934'te Paul Krauss'la birlikte uzun bir düşünce süreci içerisinde heresiografik fragmanlar ve teolojik metinlerde dağınık bir şekilde keşfedilen bu kelimenin, Hindu-Müslüman tartışmalarını ve bu tartışmaların İslam üzerindeki süregelen etkilerini 'otantik' olarak yansıttığı tam olarak kabul edilmekteydi.³ Metin ve olguyu birbirine eşitleyerek akâdemik bir söylemin sona erdirilmesine sebep olan ve 1985'te batılı ilim dünyasını İbn Hazm'la Şehristânî arasındaki uyum konusuna yeniden çeken araştırmacı Sarah Stroumsa olmuştur. Bu Brahmanlar çok ilginçtiler, ancak en azından gerçektiler. Paul Kraus bunların, gerçek olmaları mümkün olmayacak kadar tuhaf olduklarını öne sürerek tartışmayı yeniden başlattı: Herhalde birisi yalan söylemek zorunda kalmıştı (ya da bir roman yazıyordu).

Kraus sonraki kelâmî metinlerin bir kaçında Berahime'ye atfedilen karakteristik davranışların, Hindistan Brahmanları'nın bilinen özellikleriyle ilişkisi olmadığını gözlemlemiştir. Bir İsmailî kaynaktan (Mueyyed fi'd-din Hibetullah eş-Şîrâzî (ö.470/1077), *Mecâlis Mueyyediyye*), İbn Ravendi'nin *Kitabü'z-Zümürüd* isimli eserinden alınmış seçme parçaları keşfederek bunları, Berahime hakkında bilinen en eski referanslar ve muhtemelen daha sonraki bütün referansların da (daha ziyade 1934'lerden bugüne kadar yazılanlar) kaynağı olarak takdim etti. Bu Brahmanların kendilerine özgü karakteristiklerinin gerçek Brahmanlarla hiç bir ilgisinin olmayışı, Kraus'a göre, Berahime'yi kendi görüşlerinin sözcüsü olarak kullanan kötü bir üne sahip heretik bir yazarın (İbn Ravendi) kendi varsayımlarıyla açıklanabilirdi. Doğrusu bu düşünceler, yalnızca diyalektik bir kurgu, ya da basitçe birer yalandan ibarettiler.⁴

Josef Van Ess buna karşı çıktı. İbn Ravendi'nin kötü ününün, Mâtürîdîlerin onun hakkında kabul ettikleri gibi, her zaman aynı şekilde açık olmadığını gösterdi. Üstelik Krause (anlaşılması çok güç bir kaynak olduğunu itiraf ederek) İbn Ravendi'nin diyalektik doksolojilerini, onun görüşlerini temsil eder tarzda –gerçekte bu görüşler onu ifade etmemektedir- ele almıştı. Mâtürîdî'yi (ö.333/944) esas alan Van Ess'e göre, Berahime'ye isnat edilen bu fikirlerin gerçek sahibi Ebu İsa el-Varrâk'tı. (Takriben ü-

² Age, s. 23-25.

³ Sarah Stroumsa, "The Barahima in Early Kalam", JSAL, 6, 1985, 241.

⁴ Paul Kraus, "Beitrage zur Islamischen Ketzergeschichte: das Kitab al-Zumurrud des Ibn al-Rawandi", RSO, 14, 431. ("Von den Brahmanen des Ibn al-Rawandi gibt es keine Brücke zu denen der indischen Wirklichkeit.") Ayrıca bz. s. 356-357. Krauss'un, İbn Ravendi'nin, kendi görüşlerinin bir sözcüsü olarak niçin Berahime'yi seçmiş olduğuna dair bir dizi öneri sıraladığı yer.

çüncü/dokuzuncu asrın başı). Acaba onların Brahmanlarla bir ilgisi olabilir miydi? Van Ess, Ebu İsa'nın fikirlerinin, İraniyan bir Arap düşmanlığını ve kutsal kan/soy düşünce-sine karşı oluşu yansıttığını ileri sürer. Bu son nokta Hindu Ahimsa prensibiyle ilişki-lendirilebilir. Şimdi bu ince (nazik) temelde Ebu İsa, İbnu'r-Ravendi'yi, kendi görüşleri-ni örten bir kılıf olarak bir Berahime görüntüsü inşa etmiş kurnaz bir yalancı (roman yazarı) olarak takdim etmektedir.⁵ (Mâtürîdî tarafından da ifade edildiği gibi, Ebu İ-sa'nın fikirleri gerçekte Berahime'yle ilgili değildir.) Sonraki bir makalede Van Ess, Ebu İsa'nın kötü şöhreti hakkında bir takım şüpheler ortaya koydu: "Biz, kaynaklarımızın büyük bir çoğunluğunda anlatıldığı gibi, onun gerçekten bir gizli-Maniheist olup olmadığından bütünüyle emin değiliz."⁶ "Eğer" ve "belki" ölçüleriyle birisi hâlâ yalan söylemekteydi ve muhtemelen bu Ebu İsa'ydı. Eğer Mâtürîdî'nin, İbn Ravendi'nin *Kitabu'z-Zümürüd*'ünü kullandığını kabul edersek o zaman Ebu İsa'nın, kendisini Brahmanların arkasına giz-lediği söylenebilir. İbn Ravendi, Ebu İsa'nın *el-Garîbu'l-Meşriki*'sinden alıntılarda bu-lunmuş "olabilir" ve bu "doğulu yabancı" belki de bir "Brahman" olarak tasvir edilmiştir.⁷ Eğer hayvanlara acı çekirtmek (dinî kurban) probleminin tam olarak Hind "Ahimsa" öğretisi ve Ebu İsa'nın Maniheist eğilimlerine (tabii onun gerçekten bir gizli-Maniheist vs. olduğundan emin olabilirsek) benzediğini hatırlarsak, o zaman yukarıdaki iddianın tamamı, öyle ya da böyle daha fazla bir zorlama olacaktır. Üstelik Ebu İsa'nın, Brah-manlarla ilgili olarak genelde herkesçe kabul edilen görüşü Maniheizm ve Budizm'in (Hinduizm değil), "yaşayan bir realite" olduğu bir bölgeden doğduğu gerçeğiyle çok daha kabul edilebilir bir hale gelmiştir.⁸ Ebu İsa – yukarıdaki yargı zorlayıcıdır; yoksa öyle değil mi?- Brahmanların düşüncesini, Hindu inancının tek bir yönünü yansıtmak (oldukça kusurlu bir yansıtmayla) için gösterilebilecek kendi görüşlerine bir kılıf olarak kullanmak için Hindular hakkında yeterli bilgi elde edebilirdi. Van Ess, İbnu'r-Ravendi'yi yazarken "çoşku" halinde olduğunu itiraf eder⁹ ve Sarah Stroumsa tarafın-dan; "Van Ess'in okuması oldukça kişiseldir... ikna edici değildir."¹⁰ şeklinde eleştirilir.

David Thomas, Ebu İsa'nın *Teslise Reddiye* (bu eser daha sonraki bir kaynakta bulunmuştur) adlı kitabıyla ilgili bir çalışmada ve bu kitabın baskısında çok da mü-tereddit değildi. Şu "doğulu yabancı" oldukça etkileyiciydi: "Tabi ki nispeten daha düzenli olan bu tanımlama doğru (ve de herhangi bir alternatif tesadüfü yaralamıyor ise) vs."¹¹ Doğrusu Ebu İsa'nın *el-Garîbu'l Meşriki*'si hakkında bilinenler gerçekte çok azdır ve kitap, başlı-ğındaki anlamı içermemektedir ve bir Brahman, bir Hindu ve hatta Berahime kitapta çok az görünür.¹² Her hâlükârda akâdemik düşünce zincirinin bizi getirmiş olduğu nokta, bu kitabın, en azından iyi bir polisiye roman kadar sürükleyici olmasıdır.

Shloma Pines, Van Ess'den bağımsız bir şekilde, İbn Ravendi'nin yalan söyle-mediğini (ya da fazla söylemediğini) ortaya çıkarmak için farklı bir yol izledi. O, Kasım b. İbrahim (ö.246/860) (burada Berahime olarak tanımlanmamıştır) ve Saadiya'da (ö.330/942) Berahime'ye ait referenslar, "*Kitabu'z-Zümürüd*"deki bilgi kaynağından bile gelmediğine dikkat çekmektedir. Berahime hakkında çok daha geniş bir saha olması

⁵ Josef Van Ess, "İbn ar-Rewandi, or the making of an image", *Al-Abhath*, 27, 1978-79, 15-21.

⁶ Van Ess, "Al-Farabi, and ibn al-Rewandi", *Hamdard Islamicus*, 3/4, 1980, 4.

⁷ Aynı eser, s. 7.

⁸ Aynı eser, s. 8.

⁹ Van Ess, "İbnu'r-Ravendi", s. 21.

¹⁰ Stroumsa "The Barahima", s. 21.

¹¹ David, Thomas, *Anti-Christian Polemic in Early Islam: Ebu İsa al-Warrag's "Against the Trinity"*, Cambridge, 1992, s. 25.

¹² Aynı eser, s. 22.

gerekirdi ve bu bilginin Hindistan'la bağlantı olabilirdi. Çünkü, Âdem'e (kelime aynen bu şekilde telaffuz edilir) ve Âdem'in şeriatına yapılan vurgu ("Zümürüd"de olmayıp Kasım ve Saadya'da bulunan bir özelliktir), ilk insan Manu doktrinini ve onun şeriat kodu olan Manusmriti'yi çağırıştırır. 'Bu benzerlik ... yanlış anlaşılabilir.'¹³ Pines'e göre, gerçek Brahmanlarla olan bu zayıf bağına rağmen İbnu'r-Ravendi, (Pines bunu sadece bir ihtimal olarak değerlendirir) Berahime'yi kendi görüşlerini açıklamak için kullanmıştı. Ancak yalan söylememiş, gerçeği bir parça allayıp pullamıştı.

Hatta bu ilhamdan hareketle S. Stroumsa, İbn Ravendi'yi temize çıkarmaya çalışmıştır. İzleri Ebu İsa'ya doğru takip ederek Mâtürîdî'nin çağdaşı olan Ebu Mutî' Makhûl en-Nesefî'nin deliline ilave bir katkıda bulunabildi.¹⁴ Ancak çok da etkili değil: Ebu Mutî', şu Berahime mensuplarının oldukça tanıdık görüşlerini benimsemelerinin yanısıra İbrahim'i de peygamber olarak kabul eden Belh'in "*Harabidha*"sı hakkında bize bilgi verir. Onlar Ravendiye başlığı altında işlenmişlerdir ancak aradaki bağlantı çok açık değildir ve Berahime'ye yapılmış kesin bir referans da yoktur. (Özgün parçaları olan bir yapı kurmanın dayanılmaz çekiciliği elbette ki çok yoğundur ve buna karşı koymak çok kolay değildir. Aşağıda bkz. Dipnot, 34.) Davut b. Mervan el-Mukammis'in (yahudi teolog, takriben üçüncü/dokuzuncu asır) kanıtı belki daha anlamlı olabilir. O da Berahime'yi çok iyi tanımaktadır ve yine o da Berahime'nin temel tezlerini Zümürüd'e bağlı kalmaksızın formüle etmektedir.¹⁵ Bu yüzden üçüncü/dokuzuncu asrın ortalarından bu yana en azından üç gözlemci (Ebu İsa, Mukammis ve el-Kasım), görüldüğü kadanyla birbirlerinden bağımsız olarak, Berahime'yi tanımlamışlardır. (Şu kadar var ki mevcut kaynaklarımızda hiç bir yerde Ebu İsa'nın görüşleri Berahime ile ilişkilendirilmez. Aynı şekilde el-Kasım da kendi grubunu Berahime olarak isimlendirmez. Allah'tan, peygamberliğe karşı çıkan görüşleriyle Ebu İsa'nın Berahime'yle ilişkili olması gerektiği, herkesçe bilinmektedir.¹⁶ İki erken dönem yazarından İbnu'r-Ravendi, (galiba), Ebu İsa'ya bağımlıdır; Saadya ise, (daha sonraki dönem), özsel anlamda el-Kasım'dan ayrı hiç bir şey sunmamaktadır. (Bütün bir mevcudat, bir peygamber olarak Âdem teorisinden çok daha fazlasıyla sınırlandırılmış değildir.)

Belki de Mukammis Ebu İsa'ya haddinden fazla bağlıdır. (Öyleyse Brahmanlar hakkındaki bir yalanın en büyük suçlusu olarak maskesi düşürülecek olan kimdir? Böyle değil diyor, Stroumsa. Mukammis'in çalışması *İsrûne Makale*'nin şimdiye kadar kayıp olan metinlerini içeriyor görünen iki Geniza Fragmanı vardır. Bulunan son pasajlar, bu çalışmanın (*İsrûne Makale*), bilinen hiç bir el yazmasında mevcut değildir. Bu pasajlar, peygamberlerde bir değer bulanlara karşı ilginç bir akli delil ileri sürmektedirler. Yeryüzünde misyonunu yerine getirmektense, Tanrı, peygamber gibi mükemmel bir varlığı niçin derhal cennete koyup da vaadedilmiş mükafatı ona vermiyor? Şübhesiz nazik bir soru, fakat rutin bir şey, birisi bunu bir Yahudi, bir Hıristiyan veya bir Müslüman kelâmcıdan hiç biri onu formüle etmemişse o zaman peygamberliği savunmanın bir yolu olarak bunu kendileri yapmış olabilirlerdi. Bununla birlikte

¹³ Shloma Pines, "Shiite terms and conceptions in juda Hallevi's Kuzari", JSAI, 2, 1980, 220-223. Manu'dan Âdem'e olan bağlantı daha erken dönemlerde A. Christensen tarafından yapılmıştır. Bz. Bruce B. Lawrance, "*Shafirastani on the Indian Religions*", (*Religion and Society*, 4, The Hague and Paris, 1976), s. 89, n. 248.

¹⁴ Stroumsa, *The Barahima*, s. 232.

¹⁵ Aynı eser, s. 234-236.

¹⁶ Aynı eser, s. 237.

Stroumsa, (daha bir çok şeyle birlikte) Berahime'nin burada polemiksel bir muhalif olduğunu varsayarak, Hinayana ve Mahayana Budizmi -evet Budizm-, arasındaki kelâmî bir tartışma konusuyla ilgili önemli bir bağı da tespit eder. Budizm'in bir uzantısı olması, Mukammis'in *İşrûen Makale*'sinde Brahmanların gerçek referansları olması ve aynı kitapta, Budud taraftarlarına (ki bunlar Şehristânî tarafından –sadece 250 yıl sonra- Berahime'nin bir alt grubu olarak tanımlanan "*Ashabu'l-Bidada*"ya bağlanabilirler ve tam anlamıyla Budist'tirler) karşı aktüel bir reddiye kaynağı olması hasebiyle bu anonim Geniza fragmanları göz önüne alındığında bir hüküm ortaya çıkmaktadır. Bütün bunlar genellikle Berahime olarak refere edilen Hindistan dinî gruplarının otantik bilgisini yansıtır gibidir. Bu nedenle eğer Berahime'ye ait inançların gündemi bilinen Brahmanların inançlarıyla uyum arz etmiyorsa bu çok da önemli değildir ve bu durumda referanslar genel olup her hangi bir Hindistan dinini kapsamaktadır. Ebu İsa şimdi, çok açıktır ki, yalan söylememektedir, Berahime'nin görüşlerini toplamış ve onları tanıyabildiği kadarıyla (Brahmanlar, Budistler veya her neyse) sonraki nesle aktarmıştı. Kasım b. İbrahim'in Berahimesi'nde "*bu tür bir farklılık mevcut olmadığından*" Kraus'un problemi de, yani teolojik Berahime'yle gerçek Brahmanlar arasındaki farklılık problemi, böylece çözülmüştü. (Kasım aslında onları Berahime olarak isimlendirmemiştir. Fakat her kimse onlar, Âdem'e inanmıştı ve besbelli ki Âdem Manu idi vs.b.) Ve (biraz daha özetlemek gerekirse) her şeyi bir araya toplayacak bir "*temel varsayımlar*" ve bir "*sabit dünya görüşü*" de mevcuttur. Dahası İslam kelâmının oluşum yıllarındaki Hindu-Müslüman tartışmalarını, öte yandan Hindistan mitolojik ve teolojik kavramlarıyla ilgili açık herhangi bir referansın bulunmayışının –çünkü tartışma kuraları böyle bir referansa engeldir- sürpriz olmadığını da her hâlükârda biz kesin olarak bilmekteyiz. (Ancak referanslar, Âdem gibi - Şit, Nuh, İbrahim ve İdris zikredilmez-Yahudi-Hıristiyan peygamberler olarak gizlenmemişse tabi...). Bu nedenle Berahime'yle ilgili ilk dönem kelâm referansları, güvenilir bir şekilde Hint Müslümanlarının tartışmaları gerçeğini ve bu tartışmaların İslam üzerinde varolagelen etkilerini yansıtır.¹⁷ Doğrusu tam bir polisiye roman, ancak senaryo çeşitliliğinden yoksundur. (Ortada sürüp giden bir tartışma belirtisinden çok daha fazlası vardır ve eğer biz Berahime'nin Brahmanlar olduğu varsayımını doğru kabul edersek, o takdirde ... Müslümanlar Brahmanlarla tartışmışlardır...)

Özellikle Brahmanlar üzerindeki bu ilgi yoğunluğu dikkatleri, tartışmalar ve gözlemlerden diğer meselelere kaydırır. İşin en başında, Müeyyed'in tüm çalışmalarında, (Tanrı'nın peygamberler göndermesinin gerekliliğini ispatlamaya çalışan) Mukammis'de ya da (nesihle ilgilenen) Saadya'da Berahime'nin nasıl işlev gördüğünü Kraus'la birlikte keşfetmek doğrusu ilginç olacaktır. Aynı motifle ilgilenen erken dönem Sünnî yazarlarda da olduğu gibi, bütün bu motiflerde Berahime, polemiksel tartışmaların ve akideyi savunmanın bir kılıfı. (Bu, mezhebî bir ortamdı.) Literatür belki gerçek çatışmaları yansıtmaktadır ancak bunları yazınsal forma çevirmenin getirdiği bazı durumlar söz konusudur. Burada argümanlarla oynama özgürlüğü yoktur. Yahudi kutsal metinlerinde Yahudi kahraman bütün motifleri inancının lehinde kullanır, İslam kutsal metinlerinde de Müslüman kahraman aynı şekilde davranır. Yüksek seviyede stilize edilmiş olan bu iman savunmalarında maniple edilen bu motiflerin realiteyle bazı ilişkileri olsa da çok fazla değildir.

¹⁷ Aynı eser, s.237-241.

Muhammed b. et-Tayyib el-Bâkîllânî'nin (ö.403/1013) "*et-Temhîd fî'r-Red*" adlı eserinden hareketle Yahudiliğin bir yeniden inşası, Yahudilerin kendi inançlarına dair fragmanları, ama yalnızca fragmanları tanıdıklarını gösteren doğmatik işaretlerin oldukça sınırlı bir tanımına/kılavuzuna işaret edecektir. Bâkîllânî'nin takdimi önemsiz fakat mantıksal olarak; Musa'nın bir peygamber olduğu, peygamberliğinin mu'cizelerle ispatlandığı ve bu mucizeler hakkındaki bilgilerin, güvenilir bir nakle dayandığı şeklindeki bir dizi önermeye dayanır. Müslüman-Yahudi tartışmalarında bundan daha da ileri düzeydeki nokta, Yahudilerin neshi inkarıydı.¹⁸ Müslümanlar Musa'nın peygamberliğini ve mucizelerinin doğruluğunu gönülden kabul etmişler, yalnızca kendilerinin de Muhammed'in peygamberliği ve mucizeleriyle desteklendiklerini iddia etmişlerdir. Hıristiyan-Yahudi tartışmaları da (başlangıçta) aynı noktalarda odaklanmıştı. Saadya'nın Berahime'ye olan ilgisi, bu polemiksel duruma cevap vermektedir ve yalnızca (Berahime'nin), nesh edilemez bir peygamberî yasayla ilgili iddiada bulunmadığını tesbit etmekle sınırlıdır. Eğer onlar Âdem'den bir kanun (emir) almış olsalardı, o takdirde bu emrin asla neshedilmeyeceğini iddia etmezlerdi.¹⁹ Bu nokta Saadya için önemliydi. Çünkü onun açık Yahudi akidesini alenen savunması, bu durumun, Musa şeriatının özel imtiyaza sahip olmasını gerektirmişti. Bundan önce hiç bir yazar Berahime'ye bu açıdan yaklaşmamıştı ve bu nedenle onların nesh hakkında her hangi bir önemli görüşe sahip olup olmadıklarına ya da eğer neshi kabul ediyorlarsa, bunun temel bir görüş mü periferik mi, yoksa akidelerinin önemsiz bir parçası mı olup olmadığına karar veremeyiz. Saadya onları sadece, Yahudi akidesinin koruyucu temellerini garantiye alacak argümanı inşa etmek için bir kılıf olarak kullanır.

Bâkîllânî, Berahime içerisindeki iki farklı gruba işaret eder. Bunlardan ilki, (göründüğü kadarıyla) Tanrı'nın bir peygamber göndermesinin caiz olmadığını ve bunun, beşerin Yaraticı'dan mesaj alma imkanına sahip oluşuyla da ilgisi bulunmadığını iddia ederek peygamberliği tamamıyla reddeder. İkinci grup Tanrı'nın Âdem ya da İbrahim hariç başka hiç bir peygamber göndermediğini kabul ederler. Sadece çok önemli oldukları ya da baskın bir grup oldukları için değil (bu da muhtemel olsa da); aynı zamanda Bâkîllânî'nin onlara isnad ettiği argümanların, sistematik olarak reddedildiklerinde Bâkîllânî'nin amaçlarına, yani hakikati göstermeye ve İslam inancının temellerini sağlamlaştırmaya yarayan argümanlar olması sebebiyle, Bâkîllânî birinci gruba çok ayrıntılı bir şekilde değinir. Bâkîllânî Âdem ve/veya İbrahim'i takip eden bu grup hakkında yalnızca söz konusu reddiyesinin sonunda tekrar bahis açar. Bunu, yalnızca fikirlerini tartışmak için değil, aşağıdaki alıntıda olduğu gibi, aynı zamanda yaklaşımlarının tutarsız olduğunu göstermek için de yapar:

"Diğerlerini reddetmelerine karşın Âdem'in ya da [öteki grup gibi] İbrahim'in peygamberliğini kabul eden Berahimelere gelince onlar, belli kişilerin peygamberliği hakkında bizimle tartışmalarına rağmen, peygamber gönderilmesinin caiz olduğunu, tarihte yaşadıklarını ve mesajlarının kuşaktan kuşağa nakledilmiş olduğunu kabul ettiler. Bu grubun iddiası bütünüyle peygamberliği inkar edenlerinki ile aynı değildir. Onlara 'Âdem veya İbrahim'in peygamberliğine deliliniz nedir?' deriz. Eğer, 'elleriyle mucizeler göstermeleridir' derlerse biz de şöyle deriz: 'Bu mucizelerin geçerliliği ve hakikati konusunda kanıtınız nedir? Çünkü onlara şahit olmadığımız gibi şahit olanlar-

¹⁸ al-Bâkîllânî, Muhammed b. el-Tayyib Ebu Bekr, *Kitabu't-Temhîd*....., nşr. Hudeyri ve Ebu Reyde, Kahire, 1366/1947, s. 131-140, 140-147; Krş. Wansbrough, *The sectarian milieu*, Oxford, 1978, s. 110-114, 150-154.

¹⁹ Saadya, *Apud Pines*, "*Shi'ite terms*", s. 221.

la da karşılaşmadık!?' Eğer, 'bu, aklen yalan üzere birleşmeleri caiz olmayanların haberidir [mütevahir]' derlerse, o zaman Musa, İsa ve Muhammed'le ilgili olan benzer argümanlarla karşı karşıya gelmiş olurlar ve onlarla yapılan bu tartışma da, Yahudilerle girişilen tartışma formuna dönüşür.²⁰

Bâkılânî, Berahime içerisinde peygamberliği reddeden bir grup üzerinde odaklaşır. Çünkü bu grubun delillerinin çürütülmesi, Bâkılânî tarafından İslam akidesinin aklî bir savunmasını inşa etmek için kullanılabilir. Saadya, Âdem'in peygamberliğini kabul edenlere (diğer grup olabilir mi?) odaklaştı. Çünkü onların yanlış (!) anlaşılan delili, Saadya'nın nesih hakkındaki argümanını bloke etmiştir.

Şurası çok açıktır ve başka bir yerde de işaret edilmiştir ki mezhep taraftarlarının birbirleriyle olan tartışma motifleri mezhep içi gelişme motiflerinden farklıdır.²¹ Tartışma bağlamı içerisinde ortaya konan dokümanların büyük ölçüde özelleştirilmiş sosyal şartları ve ileri sürdükleri argümanın teknik manipasyonu göz önüne alınırsa, söz konusu dokümanların gerçek Berahime hakkında bize çok fazla bilgi vermeleri pek mümkün gözükmemektedir. (Bâkılânî'nin Rabbinik Yahudiliğin tarihi hakkında oldukça ümitsiz bir kaynak olması ve ayırt edici karakteristikleri hakkında neredeyse hiç bilgi içermemesi gibi.) Aslında Berahime, bir sınırlı motifler setine dönüştürülmüştür ki bu motifler, reddedilebileceği ya da İslam veya Yahudilik gibi başka bir inancın bir savunması haline de dönüştürülebileceği için oldukça önemlidir. Bu motiflerin, Berahime'nin, bir taraftan peygamberliği inkar ederken diğer taraftan bazı peygamberleri kabul etmesiyle ilgili görünüşte uzlaştırılmaz iddiaları kapsadığını tahayyul etmek tam bir zorlama çabaydı.

Her ne kadar polemiksel amaçlara uygun olarak tarihi ve toplumsal karmaşıklıkları üzerinde bir uzlaşmaya varılmış olsa bile, Bâkılânî'nin Yahudi, Hıristiyan ve Zerdüşterli gerçek gruplardan ibaretti. Ya Berahime?!... *Shahrastani on the Indian Religions* adlı monografisinde Bruce Lawrence, Şehristânî'nin "Hint İnanışları" adlı bölümünün ayrıntılı bir analizini sunar. Lawrence'in bir çok yorumu, Şehristânî'nin kaynakları ile Şehristânî'nin kendi anlayışına ve materyalleri kullanma tarzına bağlı olarak dikte ettirilen kognitif ve teolojik yapılar üzerindeki detaylı çalışmalar olan edebî tarih formuna gereksinim duyar. Lawrence'nin Berahime hakkında yazdığı bölüm, bu konuda Batı bilimi genel anlayışını sunmakta ve Bâkılânî, Abdülkâhir Bağdadî (ö.429/1037) ve daha sonraki Müslüman yazarlar hakkında derli-toplu özetler içermektedir. O Van Ess, Pines veya Stroumsa'yı kullanmaz. Bu sebeple onun temel ilgi odağı Hint dinleri olmasına rağmen, teolojik gelenekte Berahime'ye atfedilen görüşlerle, Brahmanlar/Hinduların bilinen görüşleri arasında herhangi bir benzerliğin bulunmadığına işaret ettiğini kaydetmek ilginç olacaktır. O, bütün bir geleneği, Berahime'yi, özel bir akılcı düşüncenin "bir öncüsü" kabul eden İbn Ravendi ya da onun anonim seleflerini kendine referans alarak anlayan Kraus'u takip etmektedir.²² O, Müslümanların Hindistan Brahmanları'nı katı rasyonalistler gibi görmüş olabilecekleri konusunda İbnü'r-Ravendi'nin çabasının, mantıksal bazı zeminleri olması gerektiği noktasında kendini ikna etmektedir.²³ Ancak bunun neden böyle olduğunu ise açıklamamaktadır. Rasyonalist bir bakış açısından yola çıkarak, Nastûrî Hıristiyan el-Kindî de (Kraus tarafından

²⁰ el-Bâkılânî, *Temhid*, s. 113-114, ve 96-114. Sayfalarının tamamı.

²¹ Örnek olarak bkz. Jacob Neusne, *Aphrasiat and Judaism*, Leiden, 1971.

²² Lawrence, *Shahrastani*, s. 85.

²³ Aynı eser. s. 84.

M.S. onuncu asrın başları olarak tarihlendirilir, fakat bu tarih kesin değildir.) çok önceden Müslümanlar, Budistler ve Brahmanların duaları ve dinsel ritüellerinin birbirlerine aynı derecede itici geldiğini (çok daha isabetli bir şekilde) gözlemlemiştir.²⁴

Aslında ilk metinlerde Berahime'yi Hindistan'a bağlayan hiç bir şey yoktur. Ne Mukammis, ne İbnü'r-Ravendi ne de Ebu İsa'ya atfedilen herhangi bir şey (üçüncü/onuncu asrın tek kaynakları; Kasım b. İbrahim dönemini hariç tutarak) bu bağı kurar. Aynı şekilde Saadya ve ilk Müslüman yazarlar Bâkîllânî, Bağdâdî bunu yapmaz. Van Ess, Pines ve Stroumsa'nın gayretlerine rağmen, Berahime'nin inanç esaslarında, Hinduizm'in inanç ilkelerini çağrıştıran tek bir madde yoktur. Bununla birlikte bu gruba, Yahudi-Hıristiyan-Müslüman geleneğini içerisinde konumlandıran bir çok madde vardır. Bunun en açık örneği de buralarda şu peygamberlere (Saadya'da Âdem, Bâkîllânî'de Âdem ve İbrahim) yapılan atıflardır. Epistemolojik bir kategori olarak akla daha yoğun vurguda bulunulması (Saadya, Mukammis, Bâkîllânî ve Bağdâdî'de oldukça âşikârdır.) bu geleneğe yabancı olan bir yolla gerçekleştirilmemiştir. Üçüncü/onuncu asır Yahudi metinlerindeki çağrışım, Rabbanite-Karaite tartışmasının bağlamını ve aynı dönem ve sonraki dönem Müslümanlarına ait metinlerdekiyse, Sünnî-Mu'tezile tartışmasını hatırlatır. Bâkîllânî, Berahimesi'nin entelektüel ilişkileri hakkında hiç bir kuşku taşımaz: Çünkü onlar Yahudi-Hıristiyan akidesini ve Yahudi-Hıristiyan-Müslüman tartışmasının teknik terminolojisini (şer', sem', maslahat, lutf, 'adet) paylaşan monoteistler olarak kabul edilirler ve Mu'tezile'yle çok yakın mütteliktedirler.²⁵ Bağdâdî de benzer genel tahminler yapar, (bununla birlikte Berahime içinde, peygamberleri kabul eden herhangi bir gruba işaret etmemiştir) ve insan fiilleriyle ilgili teorileri hakkında ilginç bir ayrıntıya yer verir. Bunlar, Berahime'ye göre, akîl düşünce (*akl*) ve *havâtırın* ürünleridir ve akıl sahibi insan, havâtırdan ikisinin tesiri altındadır: Bunlardan ilki Tanrı'dan gelir ve insanoğlunu, Yaratıcı'yı aksettirme ve tanıma yönünde cesaretlendirir; diğeri ise şeytandan gelir, onu kötülüğe teşvik eder. Bağdâdî bu görüşün Kaderiyye (Mu'tezile) tarafından da benimsendiğini kabul eder ve bunun Nazzam varyantını zikreder.²⁶ Gerçekte bu düşünce, Berahime'nin insan kalbinde var olduğunu düşündüğü havâtır gibi konumlanan ve iyilik ya da kötülüğe açık 'eğilimler' anlamındaki Yahudiliğin iki *yezer* geleneğinin tanınabilir bir yansımasıdır.²⁷ Bu fikirlerin Hinduizm'de herhangi bir yankısının olmadığını biliyorum.

Sadece ilk kaynaklar göz önünde bulundurulduğunda en açık sonuç şudur ki Berahime, İslamî çevre ve onun Yahudi-Hıristiyan mirası sayesinde tümüyle açıklanabilir bir mezheptir ve aslâ Hint kökenli değildir. Bunun ötesinde haklarında çok az şey biliyoruz; büyük bir grup muydular yoksa küçük müydüler? Bir entelektüeller topluluğu muydu? Tarihsel olarak uzun bir şecereleri var mıydı yok muydu? Dördüncü/onuncu ve beşinci/on birinci asırlarda hâlâ ayakta mıydılar? Bazı kaynaklarda dağınık bir şekilde ümit verici ip uçları bulunmaktadır, fakat bunlar neredeyse hiç bir bilgi sunmamaktadırlar.

²⁴ Aynı eser. s. 77; Krş. Kraus, "Beiträge", s. 337-339; el-Kindi için bkz. Abdülmesih b. İshak). El (2. baskı), "el-kindî" maddesi.

²⁵ Bâkîllânî, *et-Temîd*, s. 104.3 ve 107.20 (Fe in kâlû ev kâle ihvânühüm mine'l-mu'tezile); 108.8 (el-Berahime ve'l-Mu'tezile); 110.1 (ve in kale el-Ferikâni ve men tebiahüm). vs., Lawrance, *Şehristânî*, s. 88.

²⁶ el-Bağdadi, Abdülkahir b. Tahir Ebu Mansur, *Kitabu Usuliddin*, İstanbul, 1346/1928, s. 154-155.

²⁷ Bkz. Schechter, *Some aspects of Rabbinic theology* (New York. 1909; 1961 mükerrer baskı), 242-263.

Dolayısıyla benim postulam, burada bir Yahudi-Hıristiyan-Müslüman grubuyla Brahmanlar olmak üzere iki farklı referansı olan tek bir kelimeye sahip olduğumuz şeklindedir. Böyle bir postulanın bazı üstün yanları vardır: Bilimi, birilerinin yalan söylemekte olduğunu varsaymaktan ve İslamî çevreden Hint kökenli mezhebî ortamlara zayıf bir köprü kurma ihtiyacından kurtarır.

Bu postula zihinde tutulduğunda, Hint Brahmanları (Berahime) hakkında sonraki dönem İslamî tanımlamalarda yer alan tuhaf karışıklıklar ve hatalar da açıklığa kavuşmuş olur. Onlar teolojik gelenek (İslamî Berahime) bilgisiyle, coğrafi bilgiler ve gezi notlarından (Hint Berahimesi) elde edilen bilgileri yeni bir kombinasyon içerisinde ifade etmişlerdi. İbn Hazm'ın (ö.456/1064) Berahimesi Hindistan'da yerleşmiştir ve tam bir Hint kast sisteminin ve kutsal giysi niteliklerine sahiptir. Onlar aynı şekilde teolojik geleneğe uyararak peygamberliği de inkar etmektedirler. Cüveynî'nin (ö.478/1085) Berahimesi buna zıt olarak ve ilk dönem teolojik geleneğiyle de uyumlu olarak Hindistan'la konumlandırılmamışlardır ve Hintli bir karaktere sahip değillerdi; sadece -daha eski Berahime geleneğinde olduğu gibi- akli yeterlilik ve peygamberliğin inkarı meselesinde bir kaç farklı argümana sahiptirler.²⁸ Özellikle bu terimleri geniş bir biçimde kullandığı ve aynı zamanda genel başlıklar altında, örneğin Budizm'i tanıtmaya gibi, büyük oranda doğru bilgiler verdiği için Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî'nin (ö.568/1153) Berahimesi daha kompleks bir gruptur. Yine de Şehristânî'nin, Berahime'nin teolojik esasları hakkındaki ilk tespiti, onların şu bilinen Yahudi-Hıristiyan (İslamî) grup oldukları; Hint kökenli bir grup olmadıkları şeklindedir. Giriş cümlelerinde Şehristânî, Berahime'nin kendilerini Abraham'dan (İbrahim) sonra gelenler olarak adlandırdıkları için Berahime olarak isimlendirdiklerini iddia eden bazılarına referansta bulunur. O, İbrahim'in peygamberliğine inanan bazı Hintli düalistlerin var olduğunu söylese de bunun bir hata olduğunu iddia eder. (Brahman ve İbrahim kelimelerinin Arabî/İslamî karışıklığı biraz eskiydi).²⁹ Şehristânî'ye göre Berahime, "Berham" olarak adlandırılan birisinden sonra bu ismi almıştır. (Bu noktada, eğer bunlar gerçekten burada tartışılan Hintli Brahmanlar idiyse, onları Brahma'ya nispet etmekle İbn Hazm daha isabetli davranmıştır.)³⁰

Hint kökenli ve Yahudi-Hıristiyan unsurların bu kombinasyonu –zihinsel karışıklık denilemez- Mâtürîdî âlim Muhammed b. el-Pezdevî'nin (ö.493/1099) *Kitabu Usûl'id-Dîn* isimli eserinden faydalı bir şekilde tasvir edilebilir. Onun ilgisi daha önce Bâkîllânî'de olduğu gibi, gerçekten peygamberliğe karşı olan delilin çürütülmesidir, fakat onun giriş sözleri bazı şeyleri açığa çıkarır:

"Sümeniyye (metinde "Şamaniyye" şeklinde yazılıdır.) –Hintlilerin bilginler sınıfındandırlar-, peygamberler göndermenin caiz olmadığına dair görüşlerini akla dayanarak savunurlar ve bütün peygamberleri inkar ederler. Bazıları da yine akla dayanarak bunu mümkün görmüş ve sadece Âdem'in peygamberliğini kabul etmişlerdir. Bir kısmı da sonraki bütün peygamberleri reddederek yalnızca Âdem ve İbrahim'in peygamberliğini kabul etmişlerdir. Hind bilginleri sınıfından olan Berahime ise diğer bütün peygamberleri inkar ederek sadece Nuh, İbrahim ve İdris'in peygamberliğini kabul ederler.

²⁸ İbn Hazm ve Cüveynî için bz. Lawrence, *Şehristânî*, s. 96-98.

²⁹ Bkz. Lawrence, *Şehristânî*, s. 90.

³⁰ Lawrence, *Şehristânî*, *Tercüme*, s. 38-39; *Tefsir*, s. 90-91.

Bundan dolayı 'Berahime' olarak adlandırılırlar. Onlar şöyle derler: Biz Âdem'in çocukları değiliz; Âdem bizden sonraydı; ülkemize yerleşmiş ve orada ölmüştü."³¹

Bu pasaj bir çok yorum zorluğunu beraberinde getirir (ve pek çok stratejinin üretilmesine sebep olur). Berahime, İbrahim'in yanı sıra Nuh ve İdris'in peygamberliğini de kabul eden bir grup olarak nitelendirilmiştir. Bu bilgi geleneğe göre yenidir ve birisi bunu Pezdevî'nin nereden aldığını merak etmelidir. Doğrusu açık bir cevap yoktur. (Berahime'den bazılarını tanıyor olabilir miydi?) Bâkılânî, Bağdâdî, Cüveynî vd. tarafından Berahime'ye (veya Berahime'nin içinde bir gruba) atfedilen teolojik tartışmalar -tartışmaların nedeni peygamber göndermenin gerekliliği veya mümkün oluşunu inkar etmektir- şimdi Sümeniyye/Şamaniyye'ye indirgenivermiştir. Pezdevî bunu niçin yapmıştı? Acaba onun Berahime'ye dair bilgisi, Berahime hakkında sıklıkla ileri sürülen (iddia edilen), yani, peygamber göndermenin mümkün olduğunu reddetmiş olmalarıyla mı çelişiyordu? (Sümeniyye, Budistleri gösteren yerleşmiş bir terimdi; fakat onların, İbnu'n-Nedîm kadar erken bir dönemde, "Budasa" vb. bir peygambere sahip oldukları düşünülmüştür.)³² Klâsik kelâmda bu bölümü takip eden; aklın yeterliliği ve peygamberliğin gereksizliğiyle ilgili argümanların hepsinde Berahime (özenle?) zikredilmemiştir. Onlar, âdet olduğu üzere tasnif edildikleri yer olan en son bölümde, Yahudiler-Hıristiyanlarla birlikte peygamberliği inkar edenler şeklinde değil, peygamberlerin bir kısmını reddedip bir kısmını kabul edenler olarak tekrar ele alınırlar.³³ Pezdevî açık bir biçimde Berahime'yi ilk dönem (ve sonrası) Müslüman kelâmının en karakteristik özelliklerini oluşturan düşünceler bütününden ayırmak için kasıtlı olarak ve zekice bazı düşünce yapılarını kullanmıştır. Onun motifleri bugün için kolay anlaşılabilir değildir. (Her ne kadar Berahime hakkındaki yetkin bilgi -Yahudi peygamberlerin bir kısmını kabul eden gruptur bu- onun özenle işlenmiş şemasının izahı olsa da.)

Bu pasajda Hindistan'la ilgili iki referans (önemli bir şekilde?) parantez içi bilgilerdir. Dahası, grubun ismiyle ilgili referansı anlamak için okuyucu, daha az önceki anlatımı göz ardı etmeli ve dikkatini üçlü bir grubun ortak noktası olan İbrahim üzerinde toplamalıdır. Acaba bu bir katıştırmanın delili olabilir miydi? Âdem'in peygamberliğini veya Âdem ve İbrahim'in peygamberliğini kabul eden gruplar niçin Sümeniyye ile birlikte tasnif edilmişlerdi? Onlar tam olarak Bâkılânî'nin Berahime taksimlerinden biri değil midir? Bu pasajı; bir harmoni oluşturmak için bilinen, tevarüs eden, kazanılan ya da tahmin edilen gerçeklerin, zeki bir mantıksal manipülasyon ürünü olarak ve (veya?) anlam genişlemesi, metne ilave açıklamalarda bulunma ya da tensih işlemindeki bir deformasyonun ürünü şeklinde yorumlamak mümkündür. Yoksa o yalnızca bir karıştırmadan mı ibarettir? Doğrusunu söylemek gerekirse bu bir karıştırma olmalıdır ancak söz dinlemez materyallerden bir anlam çıkarma gayretinin bir ürünüdür. En azından bu karışıklığı doğuran bir faktör de, İslamî, Yahudi-Hıristiyan Berahimesi olan tek grubu refere eden -belki de- görüşlerle diğer grup olan Hint din adamları Berahimesi'nin görüşlerinin uzlaştırılmasıdır.³⁴

³¹ El-Pezdevî, Muhammed b. Muhammed Ebu'l-Yusr, *Kitabu Usuliddin*, nşr. Hans Peter Linss, Kahire, 1383/1963, s. 90-91.

³² Bkz. Lawrence, *Şiâ'irastani*, s. 106-107.

³³ El-Pezdevî, *Kitabu Usûli'd-Din*, s. 96.

³⁴ Pezdevî'nin, Berahime'yi, peygamberliği inkar nosyonundan uzak tutması, belki de şu gelen spekülasyonu haklı çıkaracak kadar ihtiyatlı ve o kadar tuhaftır. Onun bilinen kaynaklarından birisi, Ebu Muti Makhul en-Neseffî'di. (Pezdevî'nin de mensubu olduğu Hanefi-Mâtürîdî kelâm okulunun ilk dönem savunucularından biri). Bkz. "Le Kitab al Radd ala'l-Bida' d'Abu Muti Makhul al-Nasafi", *Annales islamologiques*, 16, 1980, 41-5. Ebu'l Muti el-

Eğer Berahime İslamî (Yahudi-Hıristiyan) bir mezhep idiye o zaman, isimleri İbrahim'le irtibatlı açık bir manayı gösterir. Bu noktaya Pezdevî tarafından işaret edilmişti, zaten Şehristânî tarafından da bilinmekteydi. Bu belki de Bâkîllânî'de de ima edilmişti (ve eğer Ravendiyye/Nesefî'nin Harabidha'sı, Berahimeyse, o zaman orada da durum aynı olmalıdır.)³⁵ Maalesef Brahma ile İbrahim'in uzlaştırılması, Müslüman gözlemciler için kolaydı ve gözlemlenen bu mesele, çok açık bir şekilde Hindu inancıydı. *Yogasutra of Patanjali*'nin Biruni'nin Arapça versiyonunun (kötü) bir Farsça tercümesinde İbrahim ismi Brahma yerini almıştır.³⁶ Belki de İslamî Berahime'nin İbrahim'in takipçileri olduğu fikrini destekleyen en önemli kanıt Kasım b. İbrahim'de bulunur. O, Berahime'den söz etmez, ancak İbrahimiyye denilen bir gruptan bahseder. Onlar, Âdem peygamber üzerinde yoğunlaşan şu grupla aynı fikirde oldukları için Saadya'nın Berahimesi olarak kabul edilebilirler. Berahime'yle ilgili tüm referanslarda açık olduğu gibi Kasım, aynı tür mezhebi amaçların etkisinde, Âdem'den Şit'e miras kalan ve daha sonra da neshedilmeyen bir "vasiyye" sorunu üzerinde durur. Terminolojik yoğunluk şübhesiz İsmailî kökenlidir ve İsmailî akidenin sahihliğini oluşturmak için bir kılıf üretir. El-Kasım da, Hindistanlı bir gruptan, bu ülkenin efendileri olan İbrahimiyye'den bahseder.³⁷ Eğer bu metne yapılmış bir ilave değilse (bu takdirde alışıldık genellikle yardımı daha fazla teşvik edendir o zaman bu metin, (teolojik-Yahudi-Hıristiyan) Berahime'yi Hindistan'da konumlandıran İbn Hazm öncesi tek me-tindir.

Bu polisiye öykü kolay oluşmamıştır ve iki grup bir ismi paylaşmakla Rönesans dramasının ya da daha sonraki komedinin bazı karakteristiklerini üzerine almıştır. Başlangıçta Kraus'un Berahime hakkındaki çalışmalarının bir parçasına ait suçlamalara cevap veren Batı bilimi, yalnızca, Berahime'den Hind Brahmanları'na giden tek yolu takip etmiştir. Onların Berahime'den İslamî ve Yahudi-Hıristiyan İbrahimîlere uzayan diğer alternatifi önemsememeleri sadece bir keyfîlikten ibarettir. Problem öteden beri basit bir problem olmuş idi: Acaba (ilk teolojik) Berahime neden Brahmanlarla herhangi bir akrabalık bağına önem vermez? Ulaşılabilir ancak kabul edilemez olan, burada takdim edilen şu cevaptı: Onlar Brahman değildiler. Önümüzde, İslamî yakın Doğu öncesinde Musa, İsa ve daha sonra Muhammed'in peygamberliğini reddetmeye dayalı bir İbrahimî hareket hakkında bir kanıt vardır. Şurası da kesindir ki bazen haniflerle de yardımlaşmış olan seçkin bir İbrahimî hareket, İslam doktrininin şekillenme aşaması-

→

Makhul'un heretik fırkalara ilişkin kitabının yegâne yazma nüshası Kaderiyye genel başlığı altında Ravendiyye olarak bilinen bir grubu tanımlar. Onun bu grup hakkında müzakeresi, yalnızca bunları Berahime'ye bağlama konusunda yeterlidir ki bu nokta, daha önce Stroumsa tarafından da dile getirilmiştir. Nesefî bu grubu ele alırken Belh Harabidha'sının sözcüsüyle karşılaştığını ve onunla tartıştığını belirtir. Peki neden Belh Harabidhası -kelime Zerdüştlere işaret eder- Ravendiyye ve Kaderiyye olarak da tanımlanan bir grup bağlamında ele alınmamıştır? Bu yazmada (Oxford, Poccoke 271) çok açık bir şekilde *harabidha* yazılmasına rağmen h.847 olarak tarihlendirilmiştir ki bu, bir geç dönem nüshasıdır. Orjinal taslağı *baraluma* şeklinde okumaktan kaynaklanan tensih hatası ihtimali, belki de göz önünde bulundurulmalıdır. Zaten şu an için bundan başka bir şey de yapılamaz. Bu düşüncüyü göz önünde bulundurarak bir kimse, sadece dördüncü asırda Belh'de, gerçekten böyle bir grubun var olduğunu ve Nesefî'yle tartışan bir sözcülerinin bulunduğunu not edebilir.

³⁵ Bkz. 34. dipnot. İbrahim kelimesinin İbrahimi ya da Barhami şekline dönüştürülmesinde bir problem olmadığını düşünüyorum. Aynı şekilde, Berahime'nin çoğul formlarında da herhangi bir problem yoktur. (Kırs. Hanefi, ehanife).

³⁶ Lawrence, Shahrastani, s.90. Ebu'l-Meali bu çalışmadan söz etmiştir ve 485/1092'li olabilir. Daha sonra İbn Hazm ve yaklaşık çağdaşı olan Pezdevî.

³⁷ el-Kasım b. İbrahim, apud pines, "Şhi'ite terms", s. 220f.

nın bir bölümünde pay sahibi olmuştur.³⁸ Bu hareketleri üçüncü/dokuzuncu asır ve daha sonraki Mutezile'yle irtibatı olan entelektüel düzeyi yüksek Berahime'yle ilişkili görmek, kolay değildir ve fazladan bir delil olmaksızın bu muhtemelen faydasız bir çaba sarf etmek olacaktır. (Her ne kadar bu, meseleyi, Hindistan'daki -teolojik-Berahime'ye bağlama yönünde çaba harcamaktan öte bir anlam taşımasa da.)

Burada ileri sürülen yorumun kurgusal olduğu düşünülebilse de, en azından bazı sonuçlara ve yeni formülasyonlara ön ayak olduğu da açıktır. Her iki değerlendirme de takdire şayandır. Çalışmaları ve düşünceleri eksik bir şekilde muhafaza edilen ve sonraki kaynaklar tarafından güçlkle incelenen (ki o hâlâ –belki de bu sebeple?- hayranlık uyandıran bir entelektüel dehâ olarak gözükmetedir) Ebu İsa, şu İslamî Berahime ile özdeşleşmiş gibidir. Muhtemelen o, Hindistan Brahmanları'nı bir kılıf gibi kullanmıyordu, aksine basitçe İbrahimîler anlamında kullanıyordu. Bu da bize, en azından, hem onun belli olmayan dinî eğilimi hakkındaki gizemi, hem de diğer tüm dinî tutumları tarafsız olarak gözlemleyen ve genellikle eleştiren bir akılcı monoteizme yatkın olmasının nedenini açıklayacaktı.³⁹ Barhami inancının en önemli açmazı, onların gözle görünür bir şekilde, bir yandan peygamberlerin meşruiyetini inkar ederken diğer yandan Âdem, İbrahim ve diğerlerinin peygamberliğini kabul etmiş olmalarıdır. Bâkılânî her birisi de şu uzlaştırılmaz görüşlerden birine sahip olan bu iki grubun varlığını kabul ederken, belki de bu paradoksla ilgilenmekteydi. Pezdevî, teolojik geleceğe rağmen, Berahime'nin peygamberlik fikrini bütünüyle reddetmiş olduğunu kabul etmemektedir. Fakat belki de bu iki düşünce, uzlaştırılmayacak kadar birbirine ters değildir. Dolayısıyla peygamberlik; bir peygamberin, idrak ve tek başına yaşanan bir tefekkür aracılığıyla monoteist inancın mümkün en yüksek bilgi ve anlayışına ulaşması şeklinde tanımlanabilir. (Bu fikir felsefî gelenekle elbette ki yardımlaşır ama sadece onunla irtibatlı değildir). İbrahim mitinin bazı versiyonları, Arap-İslam kaynaklarındaki versiyonları, onun bu tür bir peygamber olarak anlaşılabileceğini ileri sürer.⁴⁰ Bu tür bir peygamberlik teorisi, Ebu İsa'ya isnat edilen tutumlarda da keşfedilebilir.⁴¹ Ne var ki burada, şu an için, spekülasyonların bitirilmesi gerekir.

İslam teolojisinin müteahhir geleneğinde (*kelâm*) Berahime, en önemli tartışma konusu ve peygamberliği inkar düşüncesinin basit bir aşaması haline gelivermişti. Bu durum onların merkezi ve bir çok bağlamda yegâne karakterleri durumundaydı. Büyümenin olduğu yer veya diğer bu durum onların belli başlı ve bir çok şartlarda eşsiz karakterleriydi. Bu düşüncenin yayıldığı yerlerde, Hindistan'dan kaynaklanan ya da Berahime'nin bazı peygamberleri kabul ettiğine dair sinir bozucu gerçeklerden çıkartılan motiflerin bir kompleksinin de gereğine bakılması zorunluuydu. Bu koşullarda en açık çıkış yolu varlıkların sayısını arttırmaktı. Abdurrahman İbnü'l-Cevzî (ö.596/1200) ilkin Berahime'yi, peygamberliği inkar edenler oldukları için ele almıştı ancak işin açığı, kendi kaynaklarının çeşitliliği sebebiyle İbnü'l-Cevzî, bir çok mezhebi (*mezâhib*) kabul

³⁸ Bz. Inter alia Michael Cook, *Muhammad*, Oxford, 1983, s. 80-81; Yehuda nevo ve Judith koren, "The origins of the Muslim descriptions of the Jafili Meccan sanctuary", *JNES*, 49, 1, 1990, 41f; Uri Rubin, "Hanifiyya and Ka'ba; an inquiry into the Arabian pre-Islamic background of din İbrahim", *ISAI*, 13, 1990.

³⁹ Bz. Thomas, Anti-Christian polemic, s. 9-30. Ebu İsa'nın muhtemel dinî bağlantılarının uzunca analizleri bağlamıyla ilgili "açık Şii eğilimleri"ni (s. 22) gösteren argümanların, şahsen ben çok açık olduğu kanaatinde değilim.

⁴⁰ Bz. Calder, "Tafsir from Tabari to İbn Katfır in the description of a genre", (*Approaches to the Qur'an*, edit. G. R. Hawting ve A. K. Shareef), London, s. 115-127.

⁴¹ Muhammed b. Muhammed Ebu Mansur el-Mâtürîdî'nin *Kitabu't-Tevhid*'inde Ebu İsa'ya atfedilen ve açıkça anlaşılır olmayan bir takım argümanlarda bu duruma değinilmiş olabilir

etmek zorunda kalmıştı. Âdem ve İbrahim'in (burada kaynak muhtemelen Bâkılânî'dir) peygamberliğine inanan bazı kişiler vardı; Nevbahtî tarafından tanımlanan başka bir grup, onların peygamberinin (ifadede bir hata olsa gerek), dört elli ve on iki başlı bir melek olduğunu ve ilave olarak (diğer şeyler arasında) ateşe saygıyı ve ineklere ibadeti emrettiğini iddia etmiştir; hâlâ bir diğer grup kendilerini ateşte yakma uygulamasına devam etmektedirler.⁴² Hintli ve Yahudi-Hıristiyan unsurlar, tek bir toplum içerisindeki bölünme/parçalanma şeklinde anlaşılabilir bir tarzda işte bu noktada buluşur ve ayrılırlar.

Abdülkerim b. İbrahim el-Geylânî'nin çabası⁴³ farklı bir yaklaşımı gösterir. Ana hedefi, İbn Arabî'nin tasavvuf felsefesini beyan eden bir çalışma olan "*el-İnsanu'l-Kâmil fi Marifeti'l Evâhir ve'l-Evâil*" isimli kitabının sonuna doğru Geylânî, hakikati elde etmede başarısız olan toplumların bir listesini vermektir. Orada Berahime, İbrahim dininden ve onun torunları olduklarını iddia edenler şeklinde tanımlanır.

"Berahime tam bir inançla Tanrı'ya ibadet eder, peygamberlere veya elçilere (nebî, resûl) referansta bulunmaz. Onlar mevcudatta, Tanrı'nın yaratmasından bir parça olmayan hiç bir şeyin bulunmadığını iddia ederler. Varlıkta Allah'ın birliğini kabul ederler. (*Mukirrûne bi vahdâniyatillahi fi'l vücûd.*). Fakat peygamberleri ve elçileri kesin olarak reddederler. İbadetleri, resullerin (rusul), vahiy gelmeden önce yaptıkları karakteristik ibadet türüne benzer. İbrahim'in çocukları olduklarını iddia ederler ve Tanrı tarafından gönderildiğine dair bir iddiada bulunmadıkları, İbrahim tarafından yazıldığını söyledikleri bir kitaba inanırlar. Söz konusu kitap, hakikatları (*el-Hakâik*) kapsamaktadır ve beş bölümden oluşmuştur. İlk dört bölümü, tüm insanlar tarafından okunabilir. Beşinci bölüm, derin ve engin olması sebebiyle, ancak bu toplumun bazı bireyleri tarafından okunabilir. Onlar arasında şu çok iyi biliniyordu ki, bu beşinci bölümü okuyan herkes, buradaki muhtevayı İslam'a müracaat ederek yorumlayacak ve Muhammed'in dinine katılacaktır. Bu grup Hindistan topraklarında keşfedilenlerin çoğunluğunu oluşturur. Fakat onların kıyafetlerini çalan ve Berahime (metinde İbrahima) olduklarını iddia eden bazı kişiler vardır. Ancak böyle değillerdir. Gerçekte onların putlara taptığı bilinmektedir ve puta tapan bu kişileri Berahime, kendinden saymamıştır."⁴⁴

Bu tanımlamada, bildik bir takım motifler bazı yeni motiflere katılır. (Örnek vermek gerekirse peygamberliğin inkar edilmesi gibi tanıdık motifler; İbrahim'den gelen kitap ve bu kitabın beş bölümü gibi yeni motifler.) Daha önce de bir kaç kez işaret edildiği gibi, bir yandan peygamberliği kabul ederken, diğer taraftan İbrahim'in peygamberliğini kabul ettiği farkedilen bir grubun problemi, bir roman üslubuyla ele alınmıştır. Allah'ın varlıkta tek olduğunu ifade eden referans da, Berahime'den çok Geylânî'nin kendi felsefî eğilimleri ve tutumlarını göstermektedir. Putperest olmaları ve gerçek Berahime'nin kıyafetlerini (ve adını) çalmalarına rağmen, sahte Berahime'nin düşünce sistemi, İbnu'l-Cevzî'nin, varlıkların sayısını çoğaltma düşüncesinin güzel bir varyantıdır. Ancak tüm bu bağımsız bilgi, uzlaştırıcı ve yaratıcı rasyonel tahminler ve önyargılı hükümler sebebiyle, bunları tam olarak takdir etmek zordur. Bu âlim de dil

⁴² İbnu'l Cevzî, Ebu'l Ferec Abdurrahman, *Telbisu'l-İblis*, nşr. M. M. Islambuli (Damascus, 1396/1976), 65 ve 69-70. Krş. Kraus, "Beitrag", 342-359.

⁴³ Bunun için R. A. Nicholson'ın *Studies in Islamic mysticism*' isimli çalışmasının "The perfect Man" bölümüne bz., Cabbidge, 1921, 77-142.

⁴⁴ el-Geylânî, Abdül-Kerim b. İbrahim, *el-İnsar'ul-Kâmil fi Marifetil Evâhir ve'l Evâil*, Kahire, 1368/1949, II, 80.

oyunlarına ve özgün taklide angaje olmaktan kurtulamamıştır: Onun da yazacağı, kendi romanı vardır.

Yedinci asır Hicaz tarihinin yazımı çalışmasındaki tecrübesine dayanarak (bu ifade yerindedir) Wansbrough, üzülerək, "müphemlik faktörünün", tarihçiler nezdinde özellikle mâkbul bir şey olmadığı" sonucuna varmıştır.⁴⁵ Her ne kadar bu bakış açısıyla ortaçağ Müslüman meslektaşlarından farklı olmadıklarını düşünse de, aslında Wansbrough, modern tarihçileri kast etmişti. Belki de bunun, nasıl olacaksa, müphemlikle uzlaştırılması mümkün olabilir. Modern romanlar (modern filmler gibi) bazen öykülere benzer, sonlardan kaçınırlar. Modern tarihçiler de, eğer disiplinlerinin hermönetik tabiatı ve epistemolojik sınırlarının tam olarak farkına varırlarsa onlar da aynı şeyi yapmak zorunda kalabilirler. ♦

⁴⁵ Wansbrough, "Res ipsa", 15.