

SAYENTOLOJİ MEZHEBİ KURUCUSU

ve

Ö Ğ R E T İ S İ

G İ R İ Ő

Prof. Dr. Ekrem SARIKÇIOĞLU

Sayentoloji Kilisesi (Scientology Church) ismiyle ortaya çıkan dini ceryan, Müslüman ve Hıristiyanların alışık oldukları dinî yapıdan uzak bir sistem olarak görünmektedir. Bu sebeple, Sayentoloji'nin klasik bir dinî akım olarak kavranmasında bazı güçlükler vardır. Aynı güçlük Budizm ve Taoizm gibi Hint ve Çin dinleri için de söz konusudur. Kuruluşlarından buyana asırlar geçmesine rağmen, bazı çevrelerde bir din sayılıp sayılmayacakları konusu hâlâ tartışılmaktadır¹. Halbuki ayrıntılar bir kenara bırakılırsa, bütün dinler ve mezheplerin ortak hedefi, ruha ölümden önce veya sonra ebedî saadet kazandırmaktır. Bu husus, Sayentoloji Kilisesinin de ana hedefidir. Bu sebeple karşılaştırma konumuz olan ceryan da, genellikle Hıristiyan mezheplerinin, «mezhep» anlamına kullandıkları «kilise» tâbirini, herhangi bir Hıristiyan mezhebi olmamakla birlikte, dinî bir ceryan olduklarını belirtmesi bakımından, kendileri için de kullanmışlardır.

1. İsim

Yeni akımın ismi olan «Sayentoloji» (Scientology) kelimesinin sözlük anlamının «ilim, sanat, teknik» mânalarına gelen «science»² ve yine «logos»tan türeyen «ilim tahsili» mânasına kullanılan «-loji» (-logy)³ kelimelerinden ortaya çıkmış, birleşik bir isim olduğu görülür. Sistemin kurucusu bunu şöyle açıklar: «Scientology yeni ilim mânasına kullanılmıştır. Lâtince 'scio' ve Yunanca 'logos' kelimelerinden türetilmiştir. 'Scio' bilmek, tefrik etmek ve ilim (science) mânasıdır. 'Ology' logos'tan, etüt etmek, araştırmak mânasına alınmıştır. Ancak kelimenin teşekkülü 'science-tology' veya 'scio-tology' şeklinde

1. Edward Conze, Der Buddhismus, Stuttgart 1962, s. 9 v.d.

2. Schöffler/Weis, Handwörterbuch, Englisch-Deutsch, Stuttgart 1973, s. 420.

3. Funk-Wagnalls, Standart College Dictionary, New York.

vapılmamış, teleffuz kolaylığı ve basitliği düşünülerek 'scientology' (Sayentoloji) şeklinde kullanılmıştır»⁴.

Kavram olarak Sayentoloji (Scientology) «bilgi yolu» mânasına kullanılmakla birlikte, kendisi bilgi sayılmaz. Ulaşılması arzu edilen bilgi de değildir⁵. Genel anlamda dinî karakterdeki bir cemaatin dinî bir mezhebin adı olarak kullanılır⁶. Kelime daha önce A. Nordenholz tarafından «ilmin temin edilmesi ve kullanılması» mânasında 1934 yılında kullanılmıştır⁷. Hubbard'ın da henüz mezhep ortaya çıkmadan önce 1938 yılında bu kelimeyi kullandığını görüyoruz⁸. Kavramın temel esasları önce «aksiyomlar» olarak formüle edilmişse de, sonradan 1947 de 'dianetics' (dayanetik) aksiyonları şeklinde değiştirilmiştir⁹. Geniş bir mânanın ve sistemin ifadesi olarak 'Sayentoloji' 1951'den sonra yaygın olarak kullanılmaya başlanmıştır. Bütün hayatı, ruhu, zihnî problemleri içine alan bir inanç sistemi olarak ortaya çıkmıştır¹⁰.

Muhtevası içindeki psikoterapik teori ve faaliyetler de «dianetik» (dayanetik) ismi altında toplanmıştır¹¹. Dianetik, günlük problem ve olayları kendine konu edinir. Çocuk nasıl büyütülür? Teşkilâtlar nasıl idare edilir? Mevcut akıl kapasitesinden daha çok ve daha iyi nasıl faydalanılır? vs. gibi herkesin ilgi duyduğu konularla meşgul olur¹². Ancak bu alan Sayentoloji'nin zâhirî kısmını teşkil eder. Batınî kısmını teşkil eden diğer alanı ise, kendisine ruhu ve ruhsal faaliyetleri konu alır. Taraftarlarına metafizik bir kabiliyet ve ebedî saadet kazandırma-yı vaad eder¹³. Propaganda metinlerinde «vücut için Dianetik, ruh için Sayentoloji» sloganı kullanılır¹⁴. Zâhirî alan olan Dianetik ile ilgileri kazanılan ferdler tedricen bâtınî alana, inanç alanına çekilirler¹⁵. Gaye ruhun zindanı olarak görülen maddî vücuttan ve maddeden ruhu

4. Lafayette Ron Hubbard, The Phoenix Lectures, Sussex 1968, s. 1.

5. Kevin Victor Anderson, Report of the Board of Inquiry into Scientology, Victoria 1965, s. 16.

6. «Scientology», Encyclopedia Americana, C. 24 1977, s. 392.

7. A. Nordenholz, Scientologie, Wissenschaft von der Beschaffenheit und der Dauglichkeit des Wissens, München 1934.

8. Anderson, Report., s. 17.

9. Anderson, Report., s. 12.

10. L.R. Hubbard, The Phoenix Lectures, s. 1.

11. L.R. Hubbard, The Phoenix Lectures, s. 1.

12. L. Ron Hubbard, The Creation of Human Ability, Sussex 1968, s. 12.

Roy Wallis, The Road to Total Freedom; A sociological Analysis of Scientology, London 1976, s. 124.

13. Roy Wallis, The Road to Total Freedom, s. 124.

14. Advance, Issue 54 September/October 1978, p. 3.

uzaklaştırarak, ruhun vücut peşinde koşmasını önlemek, ruha ezeldeki yeteneklerini kazandırmaktır. Tarihte «Gnostik Ceryanlar» ismi altında örneklerine rasladığımız benzeri eğilim, günümüzde psikoterapik bir kült ile birlikte karşımıza çıkmaktadır.

2. Yakın Dinî Ceryanlar

Sayentolojistler bütün yayınlarda kendilerinin felsefî bir din olduklarını vurgularlar. Mezhebin kurucusu L. Ron Hubbard, kendini Hint kutsal kitaplarından olan Vedalardan beri devam eden dinî gelenegin bir temsilcisi olarak görür¹⁶. Hatta kendisinin, Buda dininin beklenen mehdisi Maitreya olduğunu söyler¹⁷. Ancak yeni mezhebin kaynağı, İslâm ve Hıristiyanlıkta olduğu gibi ilâhî değil, mehdisi olduğunu beyan ettiği Budizm'de görüldüğü üzere tefekküre, ruhî aydınlanmaya dayanır. Hatta zihinsel aydınlanma esasından hareketle zihnin yeteneklerini geliştirme ve ruhî aydınlanmaya kademe kademe ilerleyerek, ruhu maddeden ve hulûl girdabından kurtarmayı savunur. Ancak bu görüşler M.Ö. 6. yüzyıldan başlayarak M.S. 5. yüzyıllara kadar Ortadoğu ve Roma İmparatorluğunda görülen Gnostisizm'i de hatırlatmaktadır. Kelimenin aslı 'ignosis' Yunanca 'bilme, tanıma' anlamına gelir. Belirli bir sistem olup olmadığı halen münakaşa konusudur. Sistemin ana karakteri, ruh ve maddeyi kesin hatlarla ayırması ve ruhun kaynağını ilâhî âlem, nur âlemi olarak görmesidir. Buna göre, vücut ve madde, ruhun zindamıdır. Ruhun ezeldeki üstün yeteneklerini kapatarak, onu kör ve sağır hale getirir. Karanlık ve bilgisizlik içinde hapsedmeğe çalışır. Ruhu kurtarmanın çaresi, ona kaynağını ve varlığının mahiyetini tanıtmak ve öğretmektir¹⁸ Hidayeti, ruhun bu türlü aydınlanmasına bağlayan, başka dinî sistemler de vardır ki, Sayantoloji mezhebi kendini bunlara yakın hisseder, kardeş hakikat sistemleri olarak değerlendirir:

a. Budizm

Hintli bir prens olan Buda Şakyamuni'nin (M.Ö. 560-480) kürdüğü hidayet sistemidir. Buna göre, vücut ruhun zindamıdır. Hidayet, ruha tekrar tekrar vücut elbisesini giydiren, onu ızdırap içinde tutan bağları yok ederek, tenasüh girdabından kurtarmaktır. Çaresi, ruhu bu

15. L.R. Hubbard, The Creation of Human Ability, s. 10. R. Wallis, The Road to Total Freedom, s. 125.

16. L.R. Hubbard, The Phoenix Lectures, s. 35.

17. L.R. Hubbard, Hymn of Asia, Los Angeles 1974, va. 23a, 55a, 114a, 121a.

18. A. Adam Lehrbüch der Dogmengeschichte, C. 1, Gütersloch 1970, s. 55.v.d.

girdaba sürükleyen karma'yı¹⁹ yok etmek ve ruhu aydınlatmaktır. Bu da dört kutsal gerçeği tanımakla olur: Birincisi, varlığın bir elem olduğudur. Doğum, ihtiyaçlık, hastalık, ölüm elemidir. Sevilmeyenle bir olmak, sevilenden ayrılmak veya hasret çekilene kavuşmamak elemidir. İkincisi, elemin kaynağı problemidir. Arzulara ve var olmaya susamışlıktır. Hayata, yaşamaya susamışlıktır. Üçüncüsü, elemin ortadan kaldırılabilmesi için, bütün arzuların yok edilmesidir. Dördüncüsü, kurtuluşa götüren sekiz yoldur ki, doğru inanç, doğru irade, doğru konuşma, doğru fiil, doğru düşünme, doğru yaşama, doğru niyet, doğru teemmüldür. Bu dört kutsal gerçek vasıtasıyla ruh aydınlanır, gerekli çalışmalarla karma yok edilerek, tenasüh girdabından, vücut zincirinden kurtulunur. Yâni hidayet kaynağı Tanrıya iman değil, vücuttan ruhu kurtaracak yolu bilmektir. İçindeki posaları atmış su kabağının, dâima su yüzüne yükseldiği gibi, vücuttan, maddeden kurtulan ruh da, kâinat üzerine, mutlak sükûnet âlemine yükselir. Orada ebedî saadet içinde kalır²⁰.

Ron Hubbard'a göre, Buda hakikatı bulmuştur. Ancak bulduğu yol, dar ve umumun geçmesine müsâit değildir. Zamanla Buda'nın öğretisi de aklıyetini kaybetmiş ve gerçek yolu değiştirmiştir²¹. Elde bazı hakikat kıvılcıkları varsa da, kurtuluş için yeterli değildir. Buda'nın istikbalde geleceğini ve öğretiyi yeniden kurcağını, büyük yolu açacağını müjdelediği kişi, Maitreya kendisidir, yâni Lafayette Ron Hubbard'tır²². Aslında Buda Sayentoloji Mezhebinin keşfettiği «Clearlik» makamına²³ kadar yükselbilmiştir²⁴. Ron ve O'na tâbi olanlar ise, bu manevî makamı geçerek, çok gerilerde bırakmışlardır²⁵. Bu sebeple Sayentoloji mezhebi bir nevi, Budizm'in mehdici, reformist mezhebi olmaktadır. Ancak mevcut Budizm'den oldukça farklı oluşu, doğrudan doğruya bir Budist mezhebi sayılmasını güçleştirmekte ve Hubbard'da böyle açık bir ifadeden kaçınmakta, sadece Budizm'in kendilerine en yakın, kardeş bir sistem olduğunu ifâde ile yetinmektedir²⁶.

19. Karma, Hint dinlerine göre, ruhun vücut içinde kalmasını zorunlu kılan bir kâinat kanunudur. Canlının hayattaki fiillerinin neticesine göre çalışır. Ruhun dünyaya canlı vücudunda geleceğini hükmeder. Ruhun dünyaya geliş kadelerini takdir eder.

20. E. Conze, *Der Buddhismus*, s. 39 v.d.

21. R. Hubbard, *Hymn of Asia*, va. 54a.

22. R. Hubbard, *Hymn of Asia*, va. 23a, 55a, 114a, 121a.

23. Ruhsal bir mertebenin ismidir.

24. Anderson, *Report.*, s. 150.

25. Anderson, *Report.*, s. 15-16.

26. Anderson, *Report.*, s. 16.

b. Teoizm

Çinli bir mütefekkir olan Laotze (M.Ö. 604 - M.Ö. 514) tarafından kurulmuştur. Negatif bir felsefeye dayanan bir hayat yoludur. Kişinin mutlak saadete ulaşabilmesi için pasif olması, aktiflikten kaçınması gerekir. İnsan konuşmamakla, bir şey yapmamakla hedefe ulaşabilir. Pencereden bakmadan gök görülebilir, evden çıkmadan dünya tanınabilir. Hikmet sahibi kişi, görmeden ve duymadan eşyayı tanıyabilir. Hareketsizlik ve sükûnet her şeyi çözümler. Bu suretle ruhî aydınlanma doğar ve ezeli gücünü kazanan ruh, maddi sınır ve kuvvet tanımaz. Zaman ve mekân sınırlarını aşar²⁷.

Taoizm'in yükselen ruh hakkında söyledikleri, Sayentolojinin de ruhî makamlarla ilgili haberlerine benzemektedir²⁸. Taoizm'den övgüyle söz edip, «uzak akraba» olarak tanımlamalarının²⁹ sebebi pek açıklıkla belirtilmemekle birlikte, Tanrı'yı tanınamalarında, ruhî kabiliyetler ve hedefler konusundaki yakın görüş sahibi olmalarından olabilir. 'Tao'ya ulaşmayı, «theta clearlik»³⁰ makamına yükselmek olarak da değerlendirirler³¹.

c. Eski Yunan Sır Dinleri

Ron Hubbard'ın yakınlık duyduğu sistemlerden biri de, Eski Yunan Sır dinleridir. Bunlardan Orfeus dinine göre, insan ruhunun tanrısal bir kaynağı vardır. İnsan bu dünyaya değil, yıldızlar dünyasına âittir. Ruh bedene hapsolmuş nuranî bir varlıktır. Dünyada vücudunda girmekle bir çeşit ızdırap çekmektedir. Bu ızdıraptan kurtulması için, tenasüh çarkından da kurtulması, aslına dönmesi gerekir³². Bu görüşler Pitagoras (M.Ö. 6. yüzyıl) vasıtasıyla felsefeye de girmiştir. Eflatun'un «ideler» görüşüyle daha da gelişmiştir. Buna göre, esas ve ebedî olan İdeler Âlemdir. Çevremizdeki gördüklerimiz ise, farklı ve değişen şeylerdir. Gerçek değildir. Hayaldeki vücut bizi dünyaya bağ-

27. Helmut von Glasenapp, Die nichtchristlichen Religionen, Frankfurt 1963, s. 110 - 114.

F. Heiler, Die Religionen der Menschheit, Stuttgart 1959, s. 117-127.

Aban G. Widgery, Tarih Boyunca Büyük Öğrettiler, İstanbul 1971, s. 15-18.

28. Bkz! s. 57 v.d.

29. Anderson, Report., s. 16.

30. Tasavvufteki kutupluk makamına benzer bir makam.

31. Hubbard, The Phoenix Lectures, s. 16.

32. E. Güngör, İslâm Tasavvufunun Meseleleri, İst. 1982, s. 31.

F. Heiler, Religionen, s. 466-470.

hıyarak, özleri, ideleri anlamamıza engel olur³³. Ruhun idelere ulaşabilmesi için, vücudun esaretinden tamamen sıyrılması gerekir. Bu düşünceler Yeni Eflâtunculuğun kurucusu sayılan Plotinus (M.S. 204-270) da daha gelmiştir. Buna göre, her şeyi kirleten kötülük kaynağı, aşağı bir varlık olan maddedir. Vücut da madde olduğu için, ruhumuz onun esaretine düşmüş bulunuyor. Kurtuluş ruhun bedenden sıyrılarak aslına dönmesidir³⁴.

Sayentoloji Mezhebine göre, bu gerçekler ve felsefi hakikatlar, önce Hindistan'dan yayılarak, Sâmî dinlere ve Yunan felsefesine karışmıştır. Dolayısıyla Batı felsefesine de kaynaklık yapmıştır³⁵. Hatta Eski Mısır dininin «Ölüler Kitabı» ve «Kitabı Mukaddes»in Hint hikmetlerini saklaması buradan gelir³⁶.

d. Hıristiyanlık

Hıristiyanların kendi inançlarına göre, İsa Ulûhiyet'in bir parçasıdır. Baba, Oğul ve Kutsal Ruh teslisinde ifadesini bulan kanata göre, Baba Tanrı oğlu İsa'yı insanları ezeli günahattan (Hz. Adem'in cennette işlediği günahın mirasından) kurtarmak için dünyaya göndermiştir. Hatta İsa koyduğu komünyon âyiniyle ilâhî vücudun ve cevherin inanlanlara geçmesini sağlayarak yüceltmış, ulûhiyetin bir parçası olarak ezeli vatanlarına dönmelerini ve kurtulmalarını sağlamıştır.

Ron Hubbard'a göre, Hıristiyanlıktaki, Yeni Ahid'teki bazı hakikatların hangi yolla İsa'ya geldiği bilinmemekle birlikte, bunlar «Veda» gerçeklerini yansıtmaktadır³⁷. Çünkü Hıristiyan Tanrısı, Yahudi Tanrısından farklıdır. Karakteri Veda Tanrılarını hatırlatır³⁸. Ayrıca İsa'nın meşhur teşbihleri de Musa kanalıyla, Eski Mısır dinin «Ölüler Kitabı»ndan Yeni Ahid'e ulaşmış olabilir³⁹. Doğu ve Batı felsefeleri arasındaki ayrılıklar da, Doğu malzemesinin Batı'ya iyi bir şekilde, saf olarak taşınmamasından kaynaklanmaktadır⁴⁰. İsa'nın manevî derecesi de ancak Buda seviyesindedir ki, Sayentoloji'nin «clearlık» makamının biraz üzerindedir⁴¹. Ron'un Hıristiyanlıktaki hakikat pırlıtlı-

33. E. Güngör, İslam Tasavvufunun Meseleleri, s. 37.

34. E. Güngör, İslam Tasavvufunun Meseleleri, s. 42 v.d.

35. The Church of Scientology, Sussex 1970, s. 57.

36. Hubbard, The Phoenix Lectures, s. 13

37. Hubbard, The Phoenix Lectures, s. 31.

38. Hubbard, The Phoenix Lectures, s. 27.

39. Hubbard, The Phoenix Lectures, s. 27 v.d.

40. Hubbard, The Phoenix Lectures, s. 29.

41. Anderson, Report, s. 150.

ları olarak gördüğü unsurlar ise, Kilise Babalarının uzun zamanlar Kılıse'ye sızmasını önlemeğe çalıştığı, mücadele ettiği Gnostik fikir ve inançlar olmalıdır. Çünkü Sayentoloji mezhebi, Gnostik bir din olan Maniheizm'i de akraba ve yakın dinlerden sayar⁴².

e. Maniheizm

Sayentoloji mezhebinin kendisine yakınlık duyduğu dinlerden biri de Maniheizm'dir. Mani (M.S. 216-276/77) tarafından kurulmuştur. Işık ve karanlığın, yâni ruh ve maddenin ezeli ayrılığı üzerine bina edilmiştir. Maniheizm'e göre, ruh hâkim varlığın, ilâhî varlığın cevheri olan ışıktandır. Maddeden tamamen ayrıdır. Madde ise karanlıktan, zulmetten, şerden teşekkül etmiştir. Aslında ruh âlemi de madde âlemi de ezelden beri vardırlar, yaratılmamışlardır. Ancak karanlık âlemi, nur âlemini kıskanarak ona şaldırılmış ve nur âleminin bir kısmını kaparak yutmuştur. Yâni bir kısım ruhlara, ışık unsurları maddenin esiri olmuştur. Hidayet, ruhun maddenin esaretinden kurtulması ve saf ruh hâli olan ilk menşesine dönmesidir. Ruhun kurtuluşu, uyuyan Âdemin uyandırılması, insanın menşesini tanınması ve bilmesidir. Vatanını ve mahiyetini tanıyan insan, ruhunu vücut zindanından ve tenasüh zincirinden kurtarmak için gerekli kült işlemlerini yerine getirerek, hedefine varır, hidayet bulur⁴³.

Görüldüğü üzere, Maniheizm vücudu ruhun zindanı kabul eden dinî bir sistemdir. Sayentoloji mezhebi, Mani'yi de Buda ve İsa gibi hakikati bulmuş büyüklerden kabul eder. Maniheizm'de de hakikat unsurlarının varlığını savunur⁴⁴. Gnostik inanç ve felsefeleri kendisine yakın sayması sebebiyle, Maniheizm'i de akraba sayar.

2. Spirtualizm

Canlılarda, özellikle insanlarda maddî vücuttan tamamen ayrı, canlıya canlılığını veren, kendine özgü bir sevk ve idare gücüne sâhip, «ruh» ismiyle anılan yönetici ve hâkim kuvvet, târih boyunca insanların ilgisini çekmiş, varlık ve mahiyetini anlayabilmek için pek çok düşünür gayret sarfetmiştir. Konuyla ilgili çeşitli görüş ve teoriler ile sürülmüştür⁴⁵. Özellikle parapsikoloji, ruhî deneyleri ve olayları ken-

42 «The Divine Spark», Advance, Issue 66, s. 10-12.

43. Geo Widengren, Mani und der Manihaeismus, Stuttgart 1961, s. 48-72.

44. Hubbard, The Divine Spark, Advance, Issue 66, s. 12.

45. S. Onbulak, Ruhî Olaylar ve Ölümünden Sonrası, İstanbul 1975, s. 36?.

li türleri içinde toplayarak araştırmalarını sürdürür. Ayrıca dünyanın çeşitli ülkelerinde konuya ilgi duyan kişilerin kurdukları spirıtualist derneklerin de amatörcce araştırmalarını sürdürdükleri ve aralarında uluslararası bir ilişkinin olduğu bir gerçektir.

Ron Hubbard da Amerika Birleşik Devletlerindeki spirıtualist akımlarla yakından ilgilenmiş, ruh ile ilgili çağdaş görüş ve teorilerden haberdar olmuştur. Bu akımlardan biri de Ron'un 2. Dünya Savaşı sonrası 1946 larda ilişki kurduğu Pasadona'daki «Ordo Templi Orientis» isimli spirıtualist bir mezheptir. Hatta bu mezhebin ileri gelenlerinden Jack Parsons ile aynı çatı altında ikâmet etmiştir⁴⁶. Daha sonraları Ron görüş ayrılığı sebebiyle bu cemaatten ayrılmıştır⁴⁷. Eserlerinde sık sık değindiği, tenkit ettiği problemlerden anlaşıldığına göre, telepati, telekinez, fertte tabiatüstü kabiliyetlerin ortaya çıkarılması vs. gibi okkült pratik ve teorilerden istifade ettiği şüphesizdir.

3. Araştırmalar

Amerika Birleşik Devletlerinde doğarak, önce İngilizce konuşulan ülkelerde ilk başarılarını kazanan Sayentoloji mezhebine ilk ilgi ve tepkiler Hıristiyan Kiliselerinden gelmiştir. Kiliseler, gazete ve dergi gibi yayın organlarında basit savunmalara girişmişlerdir. Bunlardan çoğu acele ile kaleme alınmış amatörcce yazılardır. Bu arada bazı ciddi incelemelere girişenler de olmuştur:

a. Roy Wallis'in «The Road to Total Freedom; A sociological Analysis of Scientology», isimli 1976 da Londra'da yayınlanan 280 sahifelik eseri, isminden de anlaşılacağı gibi, konunun sosyolojik yönden güzel bir araştırmasıdır.

b. Kevin Victor Anderson'un «Report of the Board of Inquiry into Scientology», isimli 1965 yılında Melbourne'da yayınlanan 202 sahifelik eserinin aslı, Avustralya hükümetince kurulan resmî soruşturma komisyonunun tahkikat ve raporlarına dayanmaktadır. Eserin Sayentoloji mezhebi yayınlarıyla birlikte, mezhep taraftarlarının ve bilirkişilerin beyanlarındaki istifade ile hazırlanmış olması, kıymetini artırmaktadır.

c. Sir John G. Foster, «Enquiry into the Practice and Effects of Scientology» isimli, 1971 yılında Londra'da yayınlanan eser, İngiltere Paramentosunun konuyla ilgili tahkikat sonuçlarını ve İngiliz kanunları karşısındaki mezhebin durumunu ihtiva etmektedir. Değerli bir çalışma mahsulüdür.

46. Roy Wallis, The Road to Total Freedom, s. 110 v.d.

47. Roy Wallis The Road to Total Freedom,, s. 112.

I. MEZHEBİN KURUCUSU

LAFAYETTE RON HUBBARD'IN HAYATI

Lafayette Ron Hubbard hakkındaki bilgilerimiz büyük ölçüde Sayentoloji mezhebinin yayınladığı kitaplardaki bilgilere dayanmaktadır. Muhaliflerinin yazdıkları da Sayentoloji bibliyografyası dışına çıkamamaktadır. Ancak Avustralya Hükümetinin kurduğu soruşturma komisyonu, Sayentolojistlerin açıklamalarındaki resmî makamlarla ilgili hususları, ilgili resmî makamlardan sorarak tahkik yoluna gidebilmiştir.

1. Ailesi ve Çocukluğu

L. Ron Hubbard İngiliz asıllı bir Amerikan ailesinin çocuğudur. Anne tarafı 17. yüzyılda, baba tarafı 19. yüzyılda Amerika'ya göç etmişlerdir. Babaanesi İskoç'tur¹. Lafayette Ron 13 Mart 1911 de Amerika Birleşik Devletleri'nin Nebraska Eyaleti, Tilden şehrinde doğdu. Babası, Deniz Kuvvetlerinde subay Harry Ross Hubbard idi. Annesi Dora May Hubbard idi², kızsılık soyadı 'née Waterbury'dir³ Ron'un ailenin tek çocuğu mu, başka kardeşleri var mı, sorularına kaynaklarımızda cevap bulamıyoruz. Mezhep taraftarlarının ve muhaliflerinin hiç konuya değinmemelerinden, Ron'un ailenin tek çocuğu olabileceğini anlıyoruz. Ron çocukluk yıllarını Montana'da anne tarafından büyükbabası olan dedesinin⁴ sığır çiftliğinde, kendi ifadesine göre, ata binerek, çakal avlayarak geçirmişti⁵. Çevresindeki insanlar, sığır çobanları (kovboylar) ve Blackfoot (Pikuni) Kızılderilileri idi. Hatta Kızılderili bir halk hekimi (medizienmen) ile yakın dostluk kurmuş ve onlarla kan kardeşi dâhi olmuştu⁶. Daha sonra kaleme aldığı «Geyik

1. Anderson, Report., s. 40.

2. Hubbard, Dianetics: The Original Thesis, Copenhagen 1970, s. 158. L. Ron Hubbard, Dianetics Today, Los Angeles 1975, s. 987. L. Ron Hubbard, Have You Lived Before This Life?, Los Angeles 1977, s. 297. L. Ron Hubbard, Hymn of Asia, Los Angeles 1974, va. 140b. Wallis, The Road to Total Freedom, e. 21.

3. Anderson, Report., s. 40.

4. L. Ron Hubbard, Mission into Time, Copenhagen 1977, s. 4.

5. Hubbard, Have You Lived., 297. Hubbard, Hymn of Asia., va. 140b.

6. Hubbard, Hymn of Asia, va. 140b.

Derili Birlikler» (Buckskin Brigades) isimli ilk makalesi bu Kızılderililer hakkındadır⁷.

2. Gençlik Çağları ve Eğitimi

Ron dedesinin çiftliğinde çocukluğunun güzel günlerini geçirirken, akranları gibi düzenli bir okula devam edememişti. Bu sebeble okuma yazmayı çiftlikte kendi gayretiyle özel olarak öğrenmişti. On yaşlarına geldiğinde, babası oğlunun eğitim ve öğrenimindeki eksikliklerini görerek yanına aldı ve eğitimde kaybettiği zamanı telafi ettirmeğe çalıştı⁸. Önce Washington D.C.'de bir ilk okula⁹, sonra da liseye (Helena High School'a) devam etti¹⁰.

Bu arada babasının Uzakdoğu'ya tâyin edilmesi, Ron'un öğrenimini yarıda bırakmasına sebep oldu. Aile 1925-1929 yılları arasında Uzakdoğu'da kaldı. Ron'un bu yıllarda, zengin dedesinin maddî yardımıyla Çin ve Hindistan'ı ziyaret ettiğinden, Budist din büyüklerinden dersler alarak, insan ruhu ve kaderi konusunda değişik din ve dünya görüşlerini öğrendiğinden söz edilir¹¹. Ancak Ron'un Uzakdoğu'ya ailesiyle mi birlikte, yoksa daha sonra mı gittiği, orada bir okula devam edip etmediği, sözü edilen Budist büyüklerinden hangi süre ve nerede, nasıl ders aldığı konularında hiç bir bilgiye rastlanmaz. Ailenin Amerika'ya dönüşü, dedesinin ölümüne bağlanır. Lise tahsilini yarıda bırakan Ron da tekrar öğrenimine başlar. Önce Virginia'da Manassas Swaveyly Üniversite Hazırlık Okulu'na (Preparatory School'a) ve sonra da Washington D.C.'de Woodward Üniversite Hazırlık Okulu'na (Preparatory School'a) devam ederek, 1930 yılı güz döneminde George Washington Üniversitesi, Mühendislik Bölümü'ne kaydolur¹².

1930 yılı güz döneminde üniversiteye kaydolan Ron'un hangi yılda üniversiteden mezun olduğuna dâir hiç bir kayda rastlanmaz. Bununla birlikte onun aktif bir öğrenci olduğu, «Hatchet» isimli üniversite gazetesinde yayın yardımcısı görevinde bulunduğu, Üniversitenin pek çok kulüb ve derneklerine üye olduğu, havacılık kurslarına katılarak plânör pilotluğu diploması aldığı, nükleer fizik kurslarına ka-

7. Hubbard, Dianetics Today, s. 987.

8. Hubbard, Mission into Time, s. 4 v.d.

9. Hubbard, Dianetics Today, s. 987.

10. Hubbard, Have You Lived., s. 298.

11. Hubbard, Have You Lived., s. 298, Hubbard, Hymn of Asia, va. 140b.

12. Hubbard, Have You Lived., s. 298. Hubbard, Dianetics Today, s. 987.

ıldığı¹³, 1931 de Karayibler Denizinde yapılan su altı filimleri çekiminde; 1932 de Puerto Rico mineroloji haritasının çıkarılmasında görevler aldığı anlatılır¹⁴. Ron bir müddet sonra Washington Üniversitesinden ayrılarak Princeton Üniversitesine kaydolar¹⁵. Kaynaklarımızda nakil sebebi üzerinde durulmaz. Ancak «Lisans Diploması» (Bachelor of Science) ve «Yüksek Mühendis» (Chief Engineer) ünvanlarıyla mezun olduğu söylenirse de, şüphe üzerine Avustralya Soruşturma Komisyonunun San Francisco Baş Konsoloslukları kanalıyla yaptıkları araştırmalarda, Ron'un üniversite öğrenimini tamamladığına, yukardaki ünvanlardan her hangi birini aldığına dair hiç bir kayda rastlanmadığı tesbit edilmiştir¹⁶. Hatta soruşturma sonunda, Sayentoloji teşkilâtı da Ron'un akademik ünvanlarından söz etmez omuştur. Şimdi ise, Ron'un 1940 yılında almış olduğu «Motorlu ve Buharlı Gemi Kaptanlığı» ve yine aynı yılda aldığı «Yelkenli Gemi Kaptanlığı» diplomalarından övgüyle bahsedilir¹⁷.

Şüphesiz Ron'un en kuvvetli özelliği yazarlığıdır. Çeşitli dergi ve gazetelerde seyahat makaleleri, macera hikâyeleri, bilim kurgu (science ficshin) yazıları yayımlanmıştır¹⁸. 1935 yılında, henüz 24 yaşlarında Hollywood'a sinema filimleri üretiminde metin yazarı olarak gitmiştir¹⁹. Tefekkürü seven, felsefi eserlerden hoşlanan Ron, 1938 yılında hayatın mahiyetini, insan ve faaliyetlerinin durumunu konu alan bir kitap yazmışsa da, müsvette halinde kalmış, yayımlanmamıştır²⁰.

Hollywood'un yaşamaya dönük, hareketli hayatı, Ron'u pek memnun etmemiş olacak ki, 1940 yılı Mayıs ayında Alaska Radyosu deneme yayınlarında görev alarak Hollywood'dan ayrılmış, ıssız Alaska sahillerinde yelkenli gemisiyle dolaşmak en büyük zevki olmuştur²¹. Bu olay onun sâkin, içe dönük bir tabiata sahip olduğunu da göstermektedir.

13. Andersen, Report., s. 40. Hubbard, Have You Lived., s. 299. Hubbard, Hymn of Asia, va. 140b.

14. Hubbard, Have You Lived., s. 299.

15. L. Ron Hubbard, Scientology, The Fundamentals of Thought, Copenhagen 1976, s. 115.

16. Anderson, Report., s. 40. Scientology under the Microscope, Spectator Volume 22, Num. 7312 (16 Aug. 1968) s. 217.

17. Hubbard, Dianetics Today, s. 988. Hubbard, Have You Lived, s. 301.

18. Hubbard, Dianetics Today, s. 988. Anderson, Report., s. 1, 40. Wallis, The Road to Total Freedom, s. 21.

19. «Hubbard, L.R.», Brockhaus Enzyklopaedie, C.VIII, Wiesbaden 1969, s. 707.

20. Anderson, Report., s. 40. Hubbard, Have You Lived., s. 300.

21. Hubbard, Dianetics Today, s. 988. Hubbard, Have You Lived., s. 301.

1941 yılında ise, Amerika Birleşik Devletleri'nin 2. Dünya savaşı- na girmesi üzerine Deniz Kuvvetlerinde görevli olarak askere alınmış ve Filipinlere gönderilmiştir. Harbin ilk yıllarını Güney Pasifik'de geçirmiş ve 1942 yılında yaralanarak ülkesine geri gönderilmiştir. Ancak kesin tarih verilmediği için, Güney Pasifik'de ne kadar kaldığını bilemiyoruz. Fakat yarası hafif olmalı ki, kısa bir sürede tedavisi tamamlanarak Kuzey Atlantik'e gönderilmiştir²², burada torpide muhrip komutanı olarak, kendi ifâdesine göre «kör ve kötürüm olarak», Oak Knol Bahriye Hastanesine götürülünceye kadar devam etmiştir²⁴. Tedavisi esnasında tesadüfen 1923-1928 yıllarından babasının eski bir arkadaşı ve psikoanaliz taraftarı Dr. Thompson isimli bir hekimle tanışmıştır. Hastanede geçirdiği bir seneye yakın sürede, Dr. Thompson'dan zihnin yapısı ve psikoanaliz konularında bilgi edinmiştir²⁵.

Daha sonra ülkesine dönen Ron, Deniz Kuvvetlerindeki resmî görevi yanında, esas mesleği olan yazarlığını sürdürmeğe devam etmiş olmalıdır. Bu arada Ron'un 1946 yılında Kaliforniya Doğu Mabet Cemaatıyla (Ordo Templi Orientis'le) ilişki kurduğunu, bu şpiritualist cemaatin önderlerinden Jack Parsons ile tanıştığını görüyoruz. Hatta Ron ile Jack Parsons ortak bir banka hesabı açarlar ve «Ay Çocuğu» (Moonchild) âyinleri yapmayı kararlaştırırlar. 1946 Martında Ron bir nevi kâhin rolü oynar. Ancak ortak banka hesabındaki para meselesi yüzünden Parsons'la araları açılır ve ayrılırlar. Bu ayrılmada Ron'un bu cemaatin zararlı olduğu kanaatine varmasının da tesiri olmuş olabilir. Çünkü daha sonra Ron, bu cemaati dağıtmaya teşebbüs etmişse de, başaramamıştır²⁶.

22. Hubbard, *Mission into Time*, s. 10.

23. Hubbard, *Dianetics: The Original Thesis*, s. 158. Hubbard, *Hymn of Asia*, va. 140b.

24. Ron'un harpte yaralandığı konusuna, Friedrich - Wilhelm Haack katılmamakta, «Hubbard'ın yaralandığına dâir bir kaydın bulunmadığını», Amerikan Deniz Kuvvetlerinin açıkladığını, hastaneye yatış sebebinin ise, onikiparmak bağırsağı çıbanı, sağ omuzunda eklem salgı bezi enfeksiyonu artritisi ve gözkapığı iltihabı şikâyetlerinden olduğunu ileri sürmektedir. (Friedrich - Wilhelm Haack, *Die neuen Jugendreligionen*, München 1979, s. 34 v.d.)

25. Hubbard, *Have You Lived?*, s. 301.

26. Friedrich - Wilhelm Haack, *Die neuen Jugendreligionen*, München 1979, s. 35.

3. Yeni Mezhebin Ortaya Çıkışı

Üstün hayâl gücü ve başarılı «hayâl bilim» (science fiction)²⁷ yazarı olan Ron'un tedavi için kaldığı Oak Knoll Bahriye hastanesinden ayrıldıktan sonra da, ruh ve ruhi problemler konusundaki merakı devam etmiştir. Spiritualist «Doğu Mabet Cemaati» ile ilişki kurmuş ve çalışmalarını ilerleterek 1948 yılında psikoterapinin yeni bir teorisi şeklinde «Dianetics: The Original Thesis» isimli kitabını yayınlamıştır. Ron bu kitabında, psikoanaliz tezinin karşısındadır. Kendi «hayâl bilim» kaabiliyetini, çağdaş spiritualist görüşleri, Hint dinleri ve felsefeleriyle ilgili kanatlarını yoğurarak, yeni bir senteze girişmiştir. Ron'un ortaya koyduğu yeni teorisine en büyük ilgi «hayâl bilim» edebiyatının en büyük isimlerinden olan «Astounding Science Fiction» dergisi yazı işleri müdürü John W. Campbell'den geldi. Ron bu sıralarda kronik sinüzit'ten muzdaripti. Bu Amerika'nın meşhur hayâl bilim yayıncısı sayesinde, Ron hekimlerle, yayıncılarla ve bilimcilerle tanışarak, geniş bir çevre edindi²⁸. Bu çevrede Ron'un yeni psikoterapisi kadar, medyumculuğu da büyük rol oynuyordu. Bu arada Dr. J. A. Winter, Campbell vasıtasıyla tanıştığı Ron'u, New Jersey, Elizabeth şehrinde ziyaret etti. Bir müddet sonra da Ron'la birlikte çalışmak üzere New Jersey'e taşındı. Ron ve Winter birlikte yeni teorisinin geliştirilmesine ve formüle edilmesine çalışıyorlardı²⁹. Konu ile ilgili okuyucu mektuplarını «Astounding Science Fiction» dergisinde cevaplandırıyorlar ve yeni makaleler yazıyorlardı. Konu geniş bir kitlenin ilgisini çekmişti. Nihayet geliştirilen fikirler «Dianetics: The Modern Science of Mental Health» (Dianetik: Ruh Sağlığının Modern İlimi) isimli bir kitapta toplanarak yayınlandı. Eser büyük bir yankı uyandı.

27. «Hayâl bilim» (Science Fiction), hayâl ürünü olan roman veya kısa hikâyelerdir. Genellikle yıldızlar arası seyahatlerden, gelecek yüzyıllardaki ilmî gelişmeler sayesinde ortaya çıkacak problemlerden, yeryüzünde veya yıldızlarda gelecekte tasavvur ettikleri sosyal hayatlardan, 3. Dünya Atom savaşından, dünyanın yıkılışından veya tekrar ortaya çıkışından, geçmiş veya gelecekteki zaman dilimlerinde seyahat etmekten vs. den bahseden hayâl ve tasavvur unsuru yazılardır. Efsane ve mitolojilerde kökleri görülmekle birlikte, bu çeşit literatür esas olarak 19. yüzyıl sonları ve 20. yüzyıl başlarında Amerika'da ortaya çıkmıştır. Günümüzde oldukça gelişmiş bir yazı türüdür. Bunda özellikle «Astounding Science Fiction» isimli dergi ve yayıncısı John W. Campbell'in büyük hizmetleri olmuştur. (Croof Conklin, Science Fiction, Encyclopedia International, New York, c. 16, s. 269).

28. Wallis, The Road to Total Freedom, s. 22.

29. Wallis, The Road to Total Freedom, s. 22.

30. Hubbard, Have You Lived., s. 302.

dırdı ve 1950 yılı Mayıs ayında New York Times'ın en çok satılan kitaplar listesinin başına yükseldi³⁰ 1951 yılında İtalyancaya tercüme edilerek, Roma'da yayınlandı³¹. Kitap, ilaçsız ve doktorsuz, herkesin yapabileceği şekilde, insanlara daha akıllı olma, zihne metafizik kabiliyetler kazandırma, zihinsel ve bedensel her türlü hastalıkları kurtulma yolunu gösterme iddiasında idi. Daha akıllı ve daha becerikli olmak, maddî ve manevî hastalıklardan kurtulmak isteyen binlerce kişi eserin yazarı Lafayette Ron Hubbard'a koşmaya başladı. Çevresinde toplanan ümitli meraklılar gayretiyle aynı yıl (1950) New Jersey'de³² «Hubbard Dianetics Araştırma Vakfı» (Hubbard Dianetics Research Foundation) kuruldu. Bu Sayentoloji mezhebinin kurulması yönünde ilk adımdı, ilk teşkilâtı³³.

«Dianetics, Akıl Sağlığının Modern İlmi» isimli eserle, Güney Kaliforniya Sequoia Üniversitesinin Ron'a «Felsefe Doktoru» (Ph. D.) şeref ünvanı verdiğinden söz edilirse de³⁴, Avustralya Hükümetinin resmî soruşturmalarında böyle bir ünvan verilmediği ortaya çıkmıştır³⁵. Hatta başarı o kadar çok abartılır ki, Hubbard'ın bu keşfine Amerika Birleşik Devletleri hükümetlerinin sahip çıkmak istedikleri, yeni buluşu politik sahada kullanmak için baskı yapıldığı, bunu kabul etmeyen Ron'un Deniz Kuvvetlerinden ayrılmak zorunda kaldığı iddia edilir³⁶. Bu iddialardan Hubbard'ın, harbin sona ermesinden sonra da 1950 yılına kadar devlet memurluğu yaptığını, başarısı ve hayranları artan Ron'un âmirleriyle anlaşmazlığa düştüğünü anlıyoruz.

Ron'un başkanlığında, akıl sağlığını ve yeteneklerini araştırmak gayesiyle kurulan amatörler vakfı, yayın ve doktrin faaliyetlerini de hızlandırır. Ancak bu faaliyetler gittikçe artan bir şekilde dinî karaktere bürünmeğe, hayâl bilim imana dönüşmeğe başlar. Nihayet 1954 yılı Şubatında Sayentoloji Kilisesi (Church of Scientology) ismi altında resmen yeni bir mezhep kurulur³⁷. İnsan zihninin özellikleri ve sağlığı konusunda hayâl bilimden gelişen akım, kısa zamanda mistik bir din hâlini alır. Bir yıl sonra, 21 Temmuz 1955 günü Columbia Bölge Mahkemesi, Ron'un yeni bir mezhep kurucusu ve başkanı oldu-

31. Hubbard, Have You Lived., s. 305.

32. Hubbard, Dianetics Today, s. 990.

33. Hubbard, Have You Lived., s. 302.

34. Hubbard, Scientology, The Fundamentals of Thought, s. 116.

35. Anderson, Report., s. 40.

36. Hubbard, Have You Lived., s. 303.

37. Hubbard, Have You Lived., s. 304.

ğunu da tastik eder³⁸. Fakat bu yeni mezhebin klasik mânada henüz kült işlemleri yoktu. Mevcut kült psikoanalize benzer, «auditing» ismi verilen faaliyetlerden ibaretti. Bu eksiklik 1959 yılına kadar sürdü ve teşkilâtın yayınladığı «The Church of Scientology» (Sayentolojî Kili-sesi) isimindeki bir kitapla nikah, cenaze ve toplantı âdabı belirli esas-lara bağlanarak eksiklik giderilmeğe çalışıldı.

4. Mehdiliği

Ron'un çeşitli eserlerinde, babasının görevi dolayısıyla 14-18 yaş-ları arasında Uzakdoğu'ya gittiği, Çin ve Hindistan'ı ziyaret ettiğinden, şark hakimlerinden dersler aldığından övgüyle bahsedilir. Gerçekten Ron'un, şahsiyetini arama çağlarında Budistlerle yakın dostluk içinde bulunması, onda Hint felsefesine karşı derin bir sevginin uyanmasına sebep olmuştur. Buda'ya karşı büyük hayranlık duymuştur. Ancak ço-cukluğunun ilk kültürünü Amerikan toplumu içinde alan Ron Budizmi aynen benimseyememiştir. Karşılaştığı çelişkileri, zamanın kışında gerçek Budizm'in değişmesi olarak görmüştür³⁹. Budizm'in, engin ha-yâl dünyasına hitap eden felsefesiyle, içinde yetiştiği materyalist haya-tı uzlaştıramadığı gibi, mistik Budist hayatını da benimseyememiştir⁴⁰. Amerika'ya döndükten sonra da çelişkili düşüncelerden kendini kur-taramamış, problemin çözümünü düşünmeğe, araştırmaya devam et-miştir⁴¹.

Budizm'in zaman, mekân, madde ve metafizik varlıklar hakkında-ki temel görüşlerini benimseyen Ron, istikbalde geleceği, geniş ve kolay bir hidâyet yolu açarak, insanlığı kurtaracağı haber verilen, Budist mehdisi Maitreya hakkında da geniş bilgi sahibi olmuştur.

Hemen bütün mehdici hareketlerde görüldüğü üzere, 1950 yıllarından sonra Ron'un kısa zamanda kavuştuğu şöhret ve başarı, onda Budizm'in müjdelediği kişinin kendisi olabileceği duygusunu kuvvetlendirmiş ve rivayet edilen kehanetlerin yorumlarına girişmiştir. El-bette bu kehanetler sırt çevirdiği Hıristiyanlığın değil, gönül verdiği Budizm'in olacaktı: Rivayete göre Maitreya, kâmil bir aydınlatıcı, bütün ilimleri ve yolları bilen bir Buda olacaktı⁴². Tanrıları ve insan-

38. Hubbard, *Have You Lived.*, s. 305

39. Hubbard, *Hymn of Asia*, s. 54a. Hubbard, *The Phoenix Lectures*, s. 22.

40. Hubbard, *The Phoenix Lectures*, s. 22.

41. Hubbard, *Dianetics: The Original Thesis*, s. 41.

42. E. Sarıçioğlu, «Buda Dininde Mehdî İnancı ve Buda'dan Bir Rivayet», *İslâmi İlimler Fakültesi Dergisi*, Sayı 4, s. 80.

ları hidâyete götürecekti⁴³. Rengi altın renginde ve gözleri mavi olacaktı⁴⁴. Hidâyetini siyasetle değil, tebliğle ve eğitimle yürütecekti⁴⁵. Ron bu temel özellikleri kendisinde de görmeğe başlamıştı: O da kâmil bir aydınlatıcı olarak, Doğu ve Batı'nın bütün ilimlerini ve felsefelerini öğrenmişti! Açtığı yol yalnız insanlara değil, tanrıları dahi hidâyete götürecekti nitelikte idi! Maitreya'nın altın renginde olacağı, sarışın olacağına işaret etti. Zaten Ron da sarışın ve gözleri mavi değil mi idi? Açtığı yol da siyasetten uzak, eğitim ve öğretimle değil mi idi?

«Ben Maitreya mıyım?»

isimli şiirinde:

«Beni ölmüş görürsen, ben ebediyen yaşayacağım,
Ben sana sulh içinde gelirim,
Ben sana öğretmen olarak gelirim,
Ben bir kilise veya mezhebin memuru olarak gelmem,
Ben sana ferd olarak gelirim,
Ben bir tanrı olarak gelmem,

Ben sana hikmet getirmek için gelirim.»⁴⁶
diyerek kehaneti şahsına yorumlar.

Başka bir şiirinde ise, Maitreya olarak, sulhla, ilimle öğretmeğe ve yardıma geliyorum, der ve kendisine tâbi olanlara kısa zamanda aydınlığa kavuşacaklarını (clear olacaklarını) vaad eder⁴⁷.

Yine «...göreceksiniz ve anlayacaksınız, Buda'lar olacaksınız, bütün bunları vaad ediyorum», der⁴⁸ ve Buda'nın kehanetlerini 2500 yıldır ancak kendisinin yerine getireceğini, yüzyılların boşluğunu kendisinin doldurduğunu⁴⁹, hikmetin yalnız Buda ve kendisinde olduğunu⁵⁰, kulak verenlerin Boddhi'ye (aydınlığa) ulaşacaklarını, kurtulacaklarını⁵¹ müjdeler. Şimdi hidâyet yalnız kendisindedir⁵². Maitreya hakkındaki rivayetlerde belirtildiği gibi, Buda Şakyamuni'nin söyledikleriyle

43. E. Sarıkçıoğlu, Buda Dininde Mehdi., s. 81.

44. E. Sarıkçıoğlu, Buda Dininde Mehdi., s. 81.

45. E. Sarıkçıoğlu, Buda Dininde Mehdi., s. 81. v.d.

46. Hubbard, Hymn of Asia, va. 11a.

47. Hubbard, Hymn of Asia, va. 13a.

48. Hubbard, Hymn of Asia, va. 114a.

49. Hubbard, Hymn of Asia, va. 55a.

50. Hubbard, Hymn of Asia, va. 26b.

51. Hubbard, Hymn of Asia, va. 24a.

52. Hubbard, Hymn of Asia, va. 22a.

kendisinin söyledikleri temelde aynıdır⁵³ Maitreya veya Metteya kelimelerinin sırlı birer isim olmasından müminler şaşırılmamalıdır⁵⁴. Hatta bir dörtlükte:

«Görülebilir muyum?

İşitilebilir muyum?

Öyle ise gör ve işit!

Ben Maitreya mıyım?

Kötü ölüme ve bütün kötülere af ilân ediyorum.

Cinlerden ve karanlıklardan kurtuluş bahsediyorum.»⁵⁵

der ve Mehdi Maitreya olarak icratından bahseder. O Buda'nın kaybolan Mehdi Maitreya olarak icraatından bahseder. O Buda'nın kaybolan derslerini yenilemek için gelmiştir. Onları insanlığa yeniden kazandırmak istemektedir. Kendisi de Buda gibi bir öğretmendir⁵⁶. Biyolojik hayatına bakarak Budistler kendisini yanlış değerlendirmemelidirler⁵⁷.

Maitreyanın altın renginde olacağı kehaneti de «kendisinin altın saçlı» oluşuyla tastik edilmektedir:

«Beyaz mıyım?

Altın saçım var mı?

Senin kabul ettiğin bu mu?»

mısralarıyla⁵⁸ Budistleri uyarmaya çalışır. Yine Mehdi Maitreya devrinin olağanüstü özellikleri de gelmiştir. Çeşitli hastalıkların, insanî eksikliklerin ortadan kalkacağı rivayetlerine uygun olarak⁵⁹, Sayentoloji'de «kör tekrar görebilir, kötürüm gezebilir, hasta iyileşir, deli akıllanır ve akıllı daha akıllı olabilmektedir», diyerek⁶⁰ bütün kehanetlerin kendisine ve devrine işaret ettiğini ilân eder. Artık beklenen Maitreya kendisidir. Budistlerin kendisini tanımaları gerekir.

Ron, kendisinin Mehdi Maitreya olduğu konusu üzerinde pek durmaz. İçinde yaşadığı Hristiyan çevrenin bu yolla ilgisinin çekilemeyeceği şuurundadır. Yukarda gördüğümüz kanaatını da 1956 yılında, Budizm'in 2500. yıldönümüne armağan olarak yazdığı «Hymn of

53. Hubbard, Hymn of Asia, va. 53a.

54. Hubbard, Hymn of Asia, va. 47a.

55. Hubbard, Hymn of Asia, va. 121a.

56. Hubbard, Hymn of Asia, va. 71a.

57. Hubbard, Hymn of Asia, va. 28a.

58. Hubbard, Hymn of Asia, va. 23a.

59. Ekrem Sarıkoğlu, «Buda Dininde Mehdi İnanıcı ve Buda'dan Bir Rivayet», İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi, Sayı 4, s. 82 v.d.

60. L.R. Hubbard, Scientology: A History of Man, Edinburgh 1968, s. 5.

«Asia» isimli şiir kitabında açıklamıştır. Ron'un daha iyi anlaşılabilmesi için, bu özelliğin dikkate alınmasının gerektiği kanısındayız.

5. İngiltere'ye Hicreti

Ron'un insan zihni ile ilgili tasavvurlarını ihtiva eden eserinin vankıları henüz kulaklarda çınlarken, hareketin dinî bir karaktere bürünmesi, Hıristiyanlığa karşı yeni bir mezhep olarak ortaya çıkması, Amerikan kamu oyundaki alkışların kısa zamanda menfi bir gürültüye dönüşmesine sebep oldu. Artık Ron kendi ülkesinde kendini emniyette hissetmiyordu. Rahat çalışmıyordu. Nihayet taraftarlarınca İngiltere'nin Sussex vilayeti, East Grinstead kasabasında Jaipur Mihrace'sinin⁶¹ Saint Hill Manor sarayı Ron adına satın alındı ve Ron 1958 yılında⁶² ailesiyle birlikte Amerika'dan ayrılarak buraya yerleşti. Burasını dinî faaliyetin merkezi yaptı⁶³

Ron'un Saint Hill'deki hayatı, hayatının daha önceki safhalarında olduğu gibi efsaneleştirilir. Onun burada büyük ilmî deneme ve keşiflerde bulunduğu, bunların çok daha sonra İsveç, Alman, Rus, Amerikan, İngiliz ve Kanada ilim enstitülerince pek çok deneylerden sonra tastik edilebildiği anlatılır⁶⁴ Ron pek çok ilmî gerçeği kendisinin keşfettiği kanaatindedir. Saint Hill'de ikâmet eden ve eğitim gören öğrencilerin Avustralya Soruşturma Komisyonuna verdikleri ifadelere göre, Ron'un tabii ilimlerle ilgili bir araştırma yaptığına şahit olmamışlardır. Genellikle onun kendilerini gözlediğini, onlarda yanlış gördüğü hususları düzelttiğini söylemişlerdir⁶⁵. Yine Saint Hill'de eğitim gören Avustralyalı öğrenci Mrs. Williams ise, soruşturma komisyonuna verdiği ifâdede; Saint Hill'de her hangi bir laboratuvar olmadığını, çok odalı sarayın, üç büyük salonu bulunduğunu, bunlardan birinin öğrencilerin televizyon seyretmesine, üçüncü salonun da ileri kademedeki öğrencilerin auditing'ine⁶⁶ ayrıldığını ve auditing'i Ron Hubbard'ın idare ettiğini beyan etmişlerdir⁶⁷.

6. Miracı (Göklere Çıkışı)

Ron 1951 yılı Temmuz ayında insan ruhunun düşünce sistemini

61. Horst Reller, Handbuch Religiöse Gemeinschaften, Gütersloh 1979, s. 668.

62. Hubbard, L.R.», Brockhaus Enzyklopaedie, C. 8, Wiesbaden 1969, s. 707.

63. Anderson, Report., s. 41.

64. Hubbard, Have You Lived., s. 306.

65. Andernnon, Report., s. 55.

66. Bkz. Anderson, Report., s. 54.

67. Anderson, Report., s. 54.

ve vücuttan ayrılabilceğini tesbit ettiğini ileri sürmüştü. Onun bu kanaati parapsikolojiye dayanıyordu⁶⁸. Diğer dinlerde mevcut cennet, cehennem ve arafat (purgatory) inançlarını reddediyor⁶⁹, bunların tamamen efsane olduğunu, halkın saadetini bozmak isteyenler için uydurmuş olduğu yalanlar olduğunu söylüyordu⁷⁰. Bütün bunlara rağmen, Ron'un 1963 yılında şaşırtıcı bir beyanatıyla karşılaştı:

Hubbard Communications Office Bulletin'in (HCO Bnl.) 11 Mayıs, AD 13 (1963) tarihli nüshasında Ron'un göklere çıktığı ve cenneti ziyaret ettiği anlatılıyor ve şunları söylüyordu: «İlk olarak cennete ulaştığım ve zihnime kaydolduğu zaman, Greenwich zamanına göre 9 Mayıs 1963 günü, saat 22,02 1/2 den 43.891.832.632.611.177 yıl, 344 gün, 10 saat, 20 dakika ve 40 saniye önce idi»⁷¹.

İkinci miracının ise, hafızasına kaydolduğuna göre «Greenwich hesabıyla 9 Mayıs 1963 günü saat 23,02 1/2 den 42.681.459.477.315 yıl, 132 gün, 18 saat, 20 dakika ve 15 saniye önce idi»⁷².

Ron'un bu beyanlarını, cennet ve cehennem hakkındaki menfi kanaatine rağmen, nasıl uzlaştırabildiği ve problemi nasıl anladığı konusu, Victoria Soruşturma Komisyonuna çağrılan Sayentolojistlere sorulduğunda hiç bir açıklamada bulunmamışlardır. Kendilerinin de şaşırdıklarını, problemin açıklanmasının Ron Hubbard'ın kendisinden sorulmasının yerinde olacağını beyan etmişlerdir⁷³. Ancak konu 1963 yılından günümüze kadar tekrarlanan yayınlarda, her nedense üzerinde hiç durulmamış, müsbet veya menfi bir açıklamaya gidilmemiştir.

7. Vatansızlığa Hicret ve Amerika'ya Dönüş

Ron'un ana vatani Amerika'dan İngiltere'ye sığınması, İngiltere'yi yeni inanca merkez edinmesi, gazetelerde uzun süren münakaşalara sebep oldu. Ron ve Sayentoloji dini hakkındaki çeşitli münakaşaların ardı kesilmedi. Hakkında meclis soruşturması açıldı ve hukuki durum-

63. Horst Reller, Handbuch Religiöse Gemeinschaften, s. 667.

69. Anderson, Report., s. 145.

70. Asdersos, Report., s. 150.

71. Anderson, Report., s. 151.

«Der Heilige Geist Strömt in Mich Ein», Der Spiegel, Heft 45/1976; (1.11.1976) s. 47.

72. Anderson, Report., s. 151.

73. Anderson, Report., s. 151.

ları incelendi⁷⁴. Nihayet kamu oyu baskısıyla, Ron'un sınır dışı edilmesine 1968 de karar verildi. Başka ülkelerin de oturma izni vermemeleri üzerine, olayların gelişmesine uygun olarak, teşkilât bir gemi satın aldı ve Ron ailesiyle birlikte bu gemiye taşınarak açık denizlerde dolaşmaya başladı. Bu olay üzerine «Sayentoloji Deniz Teşkilâtı» kuruldu. Artık Sayentoloji merkezi Ron'un emrindeki bu gemi idi⁷⁵. Kendini dâvaya adanmış kişilerden oluşan gemi mürettebatı Ron'un çalışmalarına yardımcı oluyor, dinin vaadettiği maddî ve manevî makamlarda yükselmeye çalışıyor, dünyanın çeşitli yerlerine yayılmış teşkilâtın idaresine hizmet ediyorlardı.

Bu durum A.B.D.nin Sayentoloji mezhebini resmen bir din olarak kabul etmesine kadar sürdü. Bunun üzerine 1976 yılında Ron Deniz Teşkilâtından ayrılarak Florida'ya taşındı⁷⁶. Sekiz sene süren deniz hayatı da son buldu.

8. Son Zamanları

Her ne kadar Ron, dinin kurucusu olarak, Sayentoloji teşkilâtının başı şeklinde görünüyorsa da, çeşitli ülkelerde hakkında gelişen menfî hava sebebiyle, 1958 yılında teşkilât idaresini «Yetmişler» olarak isimlendirilen bir meclise bırakmıştır⁷⁷. Kendisi geri plânda sâkin bir hayat sürmektedir. Sayentoloji'nin geliştirilmesiyle ilgili araştırmaları da hâlen bu «Yetmişler Meclisi» sürdürmektedir⁷⁸. Gelecekte cemaata bunların yön ve şekil vereceği de anlaşılmaktadır.

Ron hâlen birlikte yaşadığı 3. karısı Mary Sue Hubbard ile 1950 yılında evlenmiş⁷⁹ ve dört çocuğu olmuştur. Bunlardan Quentin, Suzette ve Arthur babalarıyla birlikte otururlar. Büyük çocukları Diana evlidir. 1975 yılı baskılı «Dianetics Today» isimli eserdeki habere göre, Quentin 21, Suzette 20, Arthur 16 ve Diana 22 yaşında idiler⁸⁰. Karısı Mary Sue aynı zamanda Ron'un çalışma arkadaşısıdır. Auditing çalışmalarını karşılıklı olarak yaparlar. Şu anda Mary Sue'nin kocası gibi clear (aydınlanmış) ve tanrı (OT) makamında olduğu kabul edilir⁸¹.

74. Fazla bilgi için bakınız! Sir John G. Foster, Enquiry into the Practice and Effects of Scientology, London 1971.

75. «Der Heiligegeist Strömt in Mich Ein», Der Spiegel Heft 45/1976, (1.11.1976) s.42.

76. H. Reller, Handbuch Religiöse Gemeinschaften, s. 668.

77. H. Reller, Handbuch Religiöse Gemeinschaften, s. 668.

78. Hubbard, Mission into Time, s. 24.

79. Anderson, Report., s. 42. Wallis, 43.

80. Hubbard, Dianetics Today, s. 990.

81. Hubbard, Mission into Time, s. 73. Anderson, Report., s. 42.

Ron'un hâlen 76 yaşlarında olması gerekiyor, ancak uzun zamanlardan beri hiç bir yeni fotoğrafının yayınlanmaması, çeşitli ülkelerden Amerika'ya giden ziyaretçilere bütün ısrarlara rağmen gösetilmemesi⁸², onun ya çok ağır hasta veya çoktan ölmüş olabileceği kanaatini kuvvetlendirmekte ve yaygınlaştırmaktadır.

Ron ve karısının Sayentoloji Mezhebinin OT⁸³ makamına erişmeleri sebebiyle, dolaylı olarak tanrılaştıklarına da inanılır.

9. Eserleri

Henüz lise çağlarında yazma kabiliyetini keşfeden Ron, bu kabiliyetini çeşitli sahalarda kaleme aldığı yazılarıyla geliştirmeye çalışmış Üniversitede eğitimine başladığı Mühendislik yerine, yazarlığı kendisine meslek edinmiştir. Hayatını kazanabilmek için, çeşitli dergi ve gazetelerde makaleler yazmıştır. Burada üzerinde duracağımız yazıları, 1948 den sonra yayınlanan Sayentoloji Mezhebi ile ilgili olanlardır. Şüphesiz 1948 yılı öncesi yazıları da, ondaki fikrî gelişmeyi göstermesi bakımından çok önemlidir. Ancak bu yazıların henüz bir araya getirilmemiş, hatta bir listenin dahi yapılmamış oluşu, şimdilik istifade imkânlarını kısıtlamaktadır. 1948 yılından sonra da en verimli yılları 1950-1960 arasındır ve hemen en önemli kitaplarını bu yıllarda kaleme almıştır. Bunları şöyle sıralayabiliriz:

1. «Dianetics: The Original Thesis» isimli kitap, yazarın kendi ifadesine göre⁸⁴, yazar insan ve hareketleri problemini henüz 1932 yıllarında düşünmeğe ve araştırmağa başlamıştır. Hatta kendini bu konuda görevli hissederek, eski ve yeni felsefeleri öğrenmiş, 1938 de problemin temel çözümünüyle ilgili önemli adımlar atarak, ilk müsvettesini hazırlamıştır. Tesbit ettiği hususları kontrol ve değiştirebilmek için, neşrinde acele etmemiş, harp yılları ve daha sonrası gözlem ve araştırmalarını devam ettirmiştir. Sonunda bütün çalışmalarını toplayarak ilk kitabını neşretmiştir. Kitap 19,5 x 12 cm ebadında ve 160 sahifedir.

82. 25 Haziran 1980 günü Federal Almanya Münih Üniversitesinde öğretim üyesi ve eski bir Sayentolojist olan Dr. M.S.'i evindeki özel ziyaretimde, «bütün gayretlerine rağmen, Almanya'dan Amerika Birleşik Devletlerine yalnız ziyaret gayesiyle gitmesine rağmen görmeye muvaffak olamadığını, ölümünün çeşitli hesaplarla gizlenmekte olduğunu», anlattı. Dr. M.S.'nin Amerika yolculuğu 1978 de olmuştu. Aiman Protestan Kilisesi'nin istihbaratı da Ron'un ölmüş olabileceği kanaatindedir, (F. Haack, Die neuen Jugendreligionen, s. 36).

83. Bkz! s. 58.

84. Hubbard, Dianetics: The Original Thesis, s. 11.

2. «Dianetics: The Evolution of a Science» isimli kitap, Ron'un ikinci eseridir. «Dianetics: The Modern Science of Mental Health» isimli meşhur eserinin bir ön görüntüsü ve habercisidir. 1950 yılında yayınlanan bu kitap 21 x 13,5 cm ebadında ve 110 sahifedir.

3. «Dianetics: The Modern Science of Mental Health» isimli kitabı, yeni mezhebin «Ana Kitabı»dır dersek, yanlışmış olmayız 1950 Mayıs'ında yayınlanan eser kısa zamanda New York Times'ın en çok satılan kitaplar listesinin zirvesine çıkmıştır⁸⁵. Bu kitabın uyandırdığı ilgi, etrafında binlerce meraklının toplanmasına, Ron'da Dünya Gezegeni'nin kurtarıcısı, Budizm'in müceddidi ve Mehdi Maitreya'sı olduğu şuurunun uyanmasına sebep olmuştur. Kitap 20,5 x 13 cm ebadında ve 436 sahifedir.

4. «Notes on the Lectures» isimli eser, 1950 de okuyucuların âcîl ihtiyaçlarını karşılamak gayesiyle çoğaltılan «The Oakland Lecture» ve «The Los Angeles Lecture» serileri isimli yazıların 1950 sonlarında bir kitap hâline getirilmesiyle ortaya çıkmıştır. 12,5 x 19,5 cm ebadında ve 160 sahifedir.

5. «Science of Survival» isimli kitap, insan ve fizikî kâinat ilişkilerini konu alır. 1950 yılında yayınlanmıştır. 21 x 14 cm ebadında ve 320 sahifedir.

6. «Self Analysis» isimli kitap, sade bir dille yazılmış, basit dememeleri ihtiva eden test ve teknik kitabıdır. 1951 yılında yayınlanan bu kitap 13,5 x 21 cm ebadında ve 190 sahifedir.

7. «Advanced Procedure and Axioms» isimli kitap, ilerleyen Dianetics teknolojinin çeşitli tiplerinin kısa bir açıklamasıdır 20 x 24,5 cm ebadında ve 46 sahifedir. 1951 yılında yayınlanmıştır.

8. «Handbook of Preclears» isimli kitap, ferdi çalışmalarda karşılaşılan problemlere cevap vermek için hazırlanmıştır. 1951 de yayınlanan bu eser, 13,5 x 21 cm ebadında ve 190 sahifedir.

9. «Scientology: A History of Man» isimli kitap, biyolojik bir tür ve sınıf olan insan ırkının atalarını, hücre yapısının tarihi gelişimini, «hayâl bilim»i andıran garip bir şekilde açıklamaya çalışmaktadır. 1952 de yayınlanmıştır. 14 x 21 cm ebadında ve 78 sahifedir.

10. «Scientology 8-80» isimli kitap, hayat enerjisini keşfetme arzusunun insanda daha önce de var olduğunu, ancak Ron Hubbard'a

85. John B. Snook, «Scientology», Encyclopedia Americana, C. 24 1977, s. 392.

kadar buna yeterince önem veren kişi çıkmadığını anlatarak. Ron'un hayat enerjisi hakkındaki görüşlerini konu alır. 1952 de yayınlanmıştır, 14,5 x 21 cm ebadında ve 110 sahifedir.

11. «Scientology 8-8008» isimli kitap, ilk olarak 1952 de Philadelphia Sayentoloji kurslarına katılanlara verilen ders notlarının bir araya toplanmasıyla meydana gelmiştir. Ron'un insan ruhu ve tabiatı, fizikî kâinatla ilişkisi konularındaki görüşlerini ihtiva eder 12 x 19 cm ebadında ve 150 sahifedir.

12. «How To Live Though An Executive» isimli kitap, modern meslek problemlerinin çeşitliliği, karşılaşılan güçlükler ve çözüm yollarını konu edinmektedir. 1953 yılında yayınlanmıştır, 13,5 x 21 cm ebadında ve 120 sahifedir.

13. «The Creation of Human Ability» isimli kitap, Sayentoloji avditorlarının istifadesi için, bir aksiyon kitabı olarak hazırlanmıştır. 1954 de yayınlanmış ve 13 x 20,5 cm ebadında, 290 sahifedir.

14. «Dianetics 55!» isimli kitap, Dianetics'le ilgili daha önce yayınlanmış eserlere zeyldir. Haberleşmenin temel prensiplerinden bahseder. Eser Dianetics'ten Sayentoloji'ye bir köprü sayılır. 1955 de yayınlanmış 20 x 13 cm ebadında ve 180 sahifedir.

15. «Scientology: The Fundamentals of Thought» isimli kitap, Sayentolojinin bir özeti mahiyetindedir. İngilizce olmayan dillere kolayca tercüme edilebilmesi için hazırlanmıştır. 1956 da yayınlanmış, 21 x 14 cm ebadında ve 120 sahifedir.

16. «The Hymn of Asia» isimli eser, 1046 mısralık bir şiir kitabıdır. 1955 veya 1956 yıllarında, Budist takvim yılının 2500. yıl dönümünü kutlamak gayesiyle, Budizm'e armağan olarak yazılmıştır. Ron yayınlanma iznini 1973 yılından sonra verdiği için, ancak 1974 de yayınlanabilmiştir. 21,5 x 17 cm ebadında 140 yapraktı.

17. «The Problems of Work» isimli kitap, çalışma güçlüklerini gidermek, çalışma dostluğunu arttırmak gayesiyle kaleme alınmıştır. 1977 de yayınlanmış, 21 x 14 cm ebadında ve 110 sahifedir.

18. «Scientology: Clear Procedure» isimli kitap, clearliğe ulaşma teknolojisinde tamamlayıcı bir kitapçık olarak yazılmıştır. 1957 de yayınlanmış, 21 x 14 cm ebadında ve 40 sahifedir.

19. «Control and the Mechanics of S.C.S.» isimli kitapçık 1957 de yayınlanmış, 23 sahifelik bir broşürdür.

20. «Axioms and Logics» isimli kitapçık 1957 de yayınlanmıştır. Sayentoloji fiil ve mantığını konu alır.

21. «Have You Lived Before This Life?» isimli kitap, Sayentolojistlerin geçmiş devirleri hatırladıklarına dâir beyanlarını ihtiva eden bir eserdir. 1978 de Ron'un tahkikinden geçirilerek yayınlanmıştır. 17 x 24 cm ebadında ve 324 sahifedir.

22. «E-Meter Essentials» isimli kitap, E-Meter isimli auditingde kullanılan galvonometrenin kullanma kılavuzudur, 32 sahifedir.

23. «The Book of Case Remedies» isimli kitap, preclearin güçlüklerini konu alır. Sayentoloji auditoruna yol gösterici mahiyettedir. 1964 de yayınlanmış ve 58 sahifedir.

24. «A New Slant of Life» isimli kitap, Ron'un hayatın çeşitli sahaları hakkındaki görüşlerini ortaya koymaktadır. 1965 de yayınlanmış, 21 x 14 cm ebadında 160 sahifedir.

25. «The Phoenix Lectures» isimli kitap, Arizona Phoenix şehrinde 1954 yılında kullanılan, konferans ve ders metinleridir. Ron bu eserinde, Sayentolojinin Hint, Ortadoğu ve Batı felsefelerindeki köklerini ortaya koymaya çalışmaktadır. 14 x 22 cm ebadında ve 320 sahifedir.

26. «Introduction to Scientology Ethics» isimli kitap, Sayentoloji mezhebinin ahlâk görüşünü ve esaslarını açıklar. 1968 de yayınlanmıştır. 14 x 21 cm ebadında ve 70 sahifedir.

27. «Scientology 0-8» isimli kitap, Sayentolojinin çeşitli aksiyon ve mantığından bahseder. 1968 de yayınlanmıştır. 13 x 21,5 cm ebadında ve 152 sahifedir.

28. «Level O Pabs» isimli kitap, Profesyonel auditor dergilerinde 1954-1959 yılları arasında yayınlanan, Saint Hill kurslarında kullanılan eğitim malzemelerinin yeniden kitap halinde yayınlanmasıdır. 116 sahifedir.

29. «Mission into Time» isimli kitap, Ron'un 1968 yılında bazı Akdeniz ülkelerindeki tarihî yerlere yaptığı seyahatlarla ilgili hatıralardır. 13 x 21,5 cm ebadında ve 105 sahifedir.

30. «Dianetics Today» isimli kitap, dianetik araştırmalarıyla ilgili teknik bir eserdir. 24 x 16 cm ebadında ve 1067 sahifedir. 1975 yılında yayınlanmıştır.

31. «The Volunteer Minister's Handbook» isimli kitap, Sayentolojistlerin hayatta karşılaşılabilecekleri çeşitli güçlük ve problemlere

ışık tutmak gayesiyle hazırlanmıştır. 21,5 x 28 cm ebadında ve 748 sahifedir.

Lafayette Ron Hubbard'ın otuzbir adet olarak saydığımız yukarıdaki kitaplar dışında, Sayentoloji Mezhebi Teşkilâtınca çeşitli konularda, Ron'un eserlerinden derlenmek suretiyle hazırlanmış, değişik isimler altında kitaplar da mevcuttur ve sayıları her geçen gün biraz daha artmaktadır. Orijinal yazılar olmadıkları için, burada onlara yer verme lüzumunu duymadık. Zaten doktrin çalışmalarına esas olan eserler 1950-1960 yılları arasında ortaya çıkmıştır. Daha sonraki yıllarda yayınlananlar ise, genellikle eğitim ve propaganda mahiyetindeki kitaplardır. Son olarak, Ocak 1983 tarihli «The Auditor, The Monthly Journal of Scientology» isimli aylık dergide Ron'un «Battlefield Earth» (Dünya Savaşı) isimli bir kitap daha yazdığı haber veriliyorsa da henüz yayınlanmamış bu kitabın ismi bir «hayâl bilim» eserini hatırlatmaktadır. Hayatta olup olmadığı şüpheli olan Ron'un bu kitabı süpriz olacaktır. Acaba daha önce yazılmış ve müsveddeler halinde yazılarının mı neşridir, yoksa teşkilât tarafından çeşitli sebeplerle Ron adına hazırlanmış bir kitap mıdır, sorularına şimdilik cevap bulmak kolay değildir. Zaman gerçeği ortaya çıkaracaktır.

II. L. RON HUBBARD'IN ÖĞRETİSİ

Dinler Tarihinde ekseri din kurucuları ve reforcularında görüldüğü üzere, Ron Hubbard da ortaya koyduğu sistemin yeni bir sistem olmadığını, kendisinin Eski Hint Felsefesinde ve Batı Felsefesinde ızlerine rastlanan bazı kurtuluş hakikatlarının yeniden ıslah edicisi ve çağdaş reformcusu olduğunu söyler. Ancak Ron'a göre, hakikata en yakın bir din olan Budizm dahi, Buda Şakyamuni'nin öğretilerinden çok uzaklaşmış, hidayet rehberi olma özelliğini kaybetmiştir. Zaten Buda bulduğu yolun güçlüğü karşısında manen fazla ilerleyememiş, Sayentoloji'nin clearlik makamını biraz geçebilmiştir¹. Kendisi ise, keşfettiği yolla Buda'yı gerilerde bırakmış, geniş bir hidayet yolu açmıştır.

Ron'un Varlık problemi ile ilgili görüşleri ise, Budizm'e de kaynak teşkil eden, Hint Sankhya felsefesinin görüşlerini hatırlatır. Ancak Onun Sankhya veya başka bir felsefî sistemi aynen benimsediğini iddia etmek haksızlık olur. Bazı konular da onlara yeni yorumlar getirmiştir.

1. Kâinatın Mahiyeti ve Oluşu

Ron'a göre, henüz bu madde âlemi yok iken, sonsuzluk içinde, ezelde yalnız ruhlar vardı. Ruhların tefekkürleri neticesinde madde, enerji, mekân ve zaman gibi fizikî unsurlar ortaya çıktı². Bu unsurları ruhlar, kâinatı yaratmada malzeme olarak kullandılar³. Tarih olarak bu olay 70×10^{24} trilyon yıl önce meydana geldi⁴. Ron bu görüşleriyle, kâinatın yaratılışını ilk illet olarak «prakti»ye (ezelî ilk maddeye) bağlayan⁵ Sankhya felsefesinden uzaklaşmakla birlikte, kâinatın gelişmesi konusunda, Sankhya gibi ruhların maddeyi şekillendirdiği, tanzim ettiği kanaatındadır. Sankhya'ya göre ruhların kâinat oluşumundaki tesiri, bir mıknatısın demire tesiri gibi, mekanik suretle, maddeyi

1. Hubbard, The Creation of Human Ability, s. 81. Wallis, The Road to Total Freedom, s. 104.

2. Hubbard, The Creation of Human Ability, s. 13.

3. Wallis, The Road to Total Freedom, s. 104.

4. Anderson, Report., s. 73.

5. A. Hilmi Ömer Budda, Dinler Tarihi, İstanbul 1935, s. 83. H.von Glasenapp. Die Philosophie der Inder, Stuttgart 1958, s. Ö387.

harekete geçirici surette olmuştur⁶. Ron'a göre ise, Ruhların maddeyi yaratmasından sonra giriştikleri düzenlemeler, şekillendirmeler, mik-natis misalinde olduğu gibi irade ve şuur dışı değildir. Ruhlar biz-zat şuurlu olarak eğlenebilecekleri ve oyunlar oynayabilecekleri bir âlem meydana getirmek gayesiyle düzenlemelere girişmişlerdir. Böylece ruh ve fizikî âlem ilişkisi 70-74 trilyon yıl önce başlamıştır. Âlemi meydana getiren dünyalar çeşitli şekiller alırken, gelişmeler devam ederken, Ron'un «theta varlık» ismini verdiği ruhlar da çeşitli seviyelerde, tedrici olarak kendi yarattıkları maddeye bulaşmaya, hatta madde tarafında emilmeğe, yutulmağa başlamışlardır. Artan bir şekilde, oynadıkları oyunların içine çekilerek veya içine düşerek, kendi tabiatlarını unutmaya, kendi yarattıkları maddî kâinata daha çok bağlanmaya başlamışlar, nihayet menşelerini unutmuşlar, kâbiliyet ve güçlerini kaybetmişlerdir. Artık sahip oldukları vücutlarından başka olmadıklarına da inanmaya başlamışlardır⁸.

Çağdaş düşünce ve ilimlerle uzlaştırma imkânı çok güç olan bu türlü konular Hint filozoflarını hatırlatıyor. Çünkü her bir Hint filozofu az veya çok kâinatın ve eşyanın hakikatını tanıdığını iddia eder. Biri diğeriyle aynı kanaatta olmazsa, diğeri kendi içinde, tefekküründe yeterince derine inemediğini veya dış dünyaya yeterince nüfuz edemediğini söyler. Yine kendi tanıma gücünün diğeri insanlara göre, çok yüksek olduğuna, aradaki farkın güneş ve yıldızlar arasındaki fark kadar büyük olduğuna inanır. Kendisinin istisnâî bir kabiliyete sahip olduğunu, diğeri insanların kolay anlayamayacaklarını ifadeye çalışır⁹. Muhtemelen Ron da, Sayentoloji ile ortaya koyduğu sistem içinde, ruhi kemâlat yolunda yüksek seviyelere ulaşanların, kendisinin ulaştığı neticeye ulaşabileceklerini söyleyecektir. Konuyla ilgili araştırmalarda bulunan Anderson'un işaret ettiği gibi, mezhep taraftarları da bu konuda kendilerine yöneltilen soruları cevapsız bırakmışlar, kanaat meselesi olduğunu beyan etmişlerdir¹⁰.

2. Ruh (Theta Varlık veya Thetan)

Bizim «ruh» olarak isimlendirdiğimiz hayat kaynağına Ron «Theta varlık» (theta being) diyor. Theta, aslında Yunan alfabesinin θ. harfidir. Ron'a göre bu isim «düşünce, hayat kaynağı, hayat, ruh, nefes

6. A. Hilmi Ömer Budda, Dinler Tarihi, s. 94.

7. Hubbard, A History of Man, s. 47.

8. Wallis, The Road to Total Freedom, s. 104.

9. H. von Glasenapp, Die Philosophie der Inder, s. 360 v.d.

10. Anderson, Report, s. 73.

veya binlerce yıldan beri yapılan sayısız târiflerden biri» anlamında-
dır¹¹. Belirli elektronik akımlarla görülebilir. Onların tesiri altında
kaldıkları dalga boylarının ve neşir metotlarının keşfinden sonra, on-
ları şartlandırma da mümkün olacaktır¹². Theta varlıklar yüksek adalet
duygusuna sahiptirler, kendi aralarında toplanarak cemaat teşkil ede-
bilirler. Duygusal temaslara sevinebilirler¹³. Bunlar «statik varlık» ola-
rak da bilinirler. Hiç bir ölçüye, hiç bir harekete, hiç bir dalga boyu-
na, zaman veya mekan içinde hiç bir duruma, hiç bir mânâ ve tahrik
gücüne sahip olmayan varlıklardır. Keyfiyet sahibi olabilirler fakat
kemiyet sahibi olamazlar¹⁴. Ruhun enerji ve mekan mahsulü bir vücut-
ta birleşmiş veya birleşme isteğinde bulunan haline, «thetan» ismi
verilir¹⁵. Fizikî bir kabiliyetle birleşen ruh, düşünme, arzu etme görüş
sahibi olma gücüne sahip olur. Artık o, bu arzu ve düşünme gücüyle,
Theta varlık olmaktan uzaklaşır ve «thetan» olur, «ben» olur, «ferd»
olur, zorlayıcı bir «güç» olur. Fakat bütün bunlara rağmen, fizikî âle-
min bir parçası olamaz¹⁶. Aslında theta varlık veya thetan ferdî birer
varlıktır¹⁷. Ölümsüz oldukları gibi, âlim ve kâdirdirler¹⁸.

Thetanlar büyürler, genç ve yaşlı olabilirler, Acı duyabilirler, sa-
katlanabilirler. Hatta parçalanabilirler de, fakat bunun için çok bü-
yük enerjiye ihtiyaç vardır. Meselâ bir thetanı parçalayabilmek için,
büyük bir şehrin yarısını yak edebilecek kadar kuvvetli bir enerjiye
ihtiyaç vardır¹⁹.

Thetanlar dikkate değer bir elektrik enerjisi meydana ge-
tebilirler. Bu enerji, her hangi bir vücuda şok vermeğe, insanın gözünü pat-
latmağa yeterli derecededir. Düşünme ve tülde örnek kullanmazlar,
bir şeyin nasıl çalıştığını, ne olacağını kendiliklerinden bilirler²⁰. Buna
mukâbil hipnotize edilebilirler, uyutulabilirler, kullanılabilirler bazen
kendi teşhislerini de unutarak yanılabilirler²¹. Thetanlarla telepati yo-
yuyla ilişki kurmak da mümkündür. Atmosferde veya ısıda sınırlanmazlar,
yüksek surette dolaşabilirler²².

11. Anderson, Report., s. 71. Wallis, The Road to Total Freedom, s. 40.

12. Hubbard, A History of Man, s. 43.

13. Hubbard, A History of Man, s. 43.

14. Hubbard, The Creation of Ability, s. 287.

15. Hubbard, The Creation of Human Ability, s. 288.

17. Anderson, Report., s. 71.

18. Omar v.Garrison, The Hidden Story of Scientology London 1974, s. 53.

Wallis, The Road to Total Freedom, s. 103.

19. Hubbard, A History of Man, s. 43.

20. Hubbard, A History of Man, s. 42.

21. Hubbard, A History of Man, s. 42.

22. Hubbard, A History of Man, s. 43.

Thetanların özelliklerinden biri de «unutkanlık»tır. Çoğurun neşesizliği geçmişteki hayatlarını hatırlayamamalarından gelir. Bu menfi özellik çok eski zamanlarda kendilerine aşılarmıştır. Yine Ron'un beyanına göre, bu unutkanlık özelliği ruhlara Helatrobüs gezegeninde yaşarken 38-43 trilyon yıl önce kendilerine aşılarmıştır. Bu işlem onlara elektronik yollarla yapılmış ve thetanlar bundan çok acı duymuşlardır²³. Sayentoloji yoluyla hatırlatılmaya çalışılsa dahi, bir resim sergisine bakan kişi gibi, kendi ile resimler arasında pek ilişki kuramazlar²⁴. Artık eski suretlere geri dönüş pek mümkün değildir. İnanırcılığı da zordur²⁵. Bu halin bertaraf edilebilmesi için, ruhu aydınlanmada çok ileri safhalar katedilmesi gerekir.

3. Ruhların Fiileri

Theta varlıklar çeşitli duyguları dalga boylarıyla iletirler²⁶. Maddî objelere enerji fırlatarak, hareket ettirebilirler²⁷. Onların en çok hoşlarına giden husus, çeşitli hal ve fiillerin resimlerini biriktirmektir. Pul koleksiyoncularının pul biriktirdikleri gibi, ruhlar da resim biriktirirler, hatta bazen bir thetan başka thetanların resim paketlerini çalabilir. Okul çocuklarının birbirlerinden şampiyon resimleri alıp verdikleri gibi, ruhlar da birbirleriyle resim alışverişinde bulunurlar. Gerçekte ise, bunlarda iki türlü resim koleksiyonu vardır: Birincisi kendi yaşadıkları, gerçek tecrübelerin resimleri, kayıtlarıdır. Diğerisi ise, başka thetanlardan aldıkları resim ve kayıtlardır²⁸. Normal bir kişide takriben sekiz resim bankası bulunur. Bunlardan yedisi başkalarından alınan resimlerle doludur. Ancak bir tanesi thetanın bizzat kendi yaşantısıyla kazandığı resimleri bulundurur ki, önemli olanlar da bunlardır. Ruh, ödünç aldıklarını attığı nisbette yanılığdan uzak olur²⁹.

Bazen thetanlar kendilerini theta varlıkların tehdidinde görerek, onlara hücum ederler, üzerlerine enerji akımları fırlatarak kavga ederler³⁰. Ron, Thetanın theta varlığına yaptığı bu saldırıya «blanketing» ismini veriyor. Saldırı, Ron'un «MEST body» ismini verdiği «fizikî vücut» üzerine de olabilir. Gayesi, ya diğerini güç durumda bırakmak,

23. Anderson, Report., s. 73.

24. Hubbard, Have You Lived., s. 34.

25. Hubbard, Have You Lived., s. 35.

26. Hubbard, A History of Man, s. 42.

27. Hubbard, A History of Man, s. 43.

28. Hubbard, A History of Man, s. 42.

29. Hubbard, A History of Man, s. 46.

sıkıştırmak veya öldürmektir³¹. Bir thetan bir fizikî vücuda saldıracağı zaman, ona başka bir vücuda saldıracaktıymış gibi kendini gizleyerek yaklaşır ve sonra hâkim olduğu bu vücudu öyle sever ve benimser ki, diğer thetanların saldırısına karşı korumaya çalışır³².

Thetanların sahip oldukları vücudu diğer bir cinse karşı tahrik ettiği, seksüel faaliyete teşvik ettiği de olur. Gayesi seks faaliyetindeki duyguları tecrübe etmektir³³.

Fizikî vücuda sahip olmayan thetanlar, fizikî vücuda (MEST body'ye) duydukları arzusuyla, üzerinde her hangi bir thetanın bulunmadığını zannettiği hüresel vücuda dokunur. Onda zayıflamış bir thetanın oturduğunu bilmeden, vücuda sahip olmaya kalkışır. İşte o zaman tepki ve reaksiyonla karşılaşır. Aslında tepkiyi yapan vücut değil, onda gizlenen zayıflamış thetandır³⁴.

Thetanın fiillerinden biri de «çimdikleme» (nipping) şakasındır. Diğer thetanları rahatsız etmekle birlikte³⁵, bu fiili yapmaktan da çok hoşlanırlar. Bunun için dışarıya iki kol, iki el misali iki enerji akımı gönderirler ve rahatsız etmek istedikleri kişinin başının iki tarafına çarparlar. Aslında bu, dışardaki bir thetanın vücuda yaptığı hafif bir şoktur. Ron'a göre insanın kulak çınlamaları da böyle nahos şakaların sonucudur³⁶.

Ron'a göre, ruhun fiillerinden biri de «halver» ismini verdiği, fizikî vücudun aldatılmasıdır. Çeşitli dinî kültürlerde sıkça görülen, sihirle uğraşan kişiler vardır. Bunlar ruhî varlıkları kendi hizmetlerinde kullanmaya çalışırlar. Aslında bu thetana hükmetme eğilimidir. Bu durumda thetan, kişiye bir taraftan melek gibi görünürken, diğer taraftan içindeki cin ve şeytan gibi, onu kukla yapar, oyuncak gibi onunla eğlenir, vücudu tenakuzlu davranışlara sevk eder³⁷.

Ruhî fiillerden bir diğeri de, fizikî vücudu çok sevmekle, hürmet etmekle birlikte, geçici olarak ondan ayrılmasıdır. Ron bunun için «transfer» deyimini kullanır. Bir müddet vücuttan bağımsız olarak dolaşan ruh tekrar geri döner. Ancak Ron, bu fiilin psikolojideki

30. Hubbard, A History of Man, s. 43.

31. Hubbard, A History of Man, s. 58.

32. Hubbard, A History of Man, s. 59.

33. Hubbard, A History of Man, s. 58.

34. Hubbard, A History of Man, s. 59.

35. Hubbard, A History of Man, s. 47.

36. Hubbard, A History of Man, s. 58.

37. Hubbard, A History of Man, s. 60.

tezahürleri hakkında hiç bir örnek vermez, fazla açılmamada bulunmaz³⁸.

4. Tenasüh ve Ruhun Dünyadaki Hayatları

Ron Hubbard'a göre, tenasüh (inkarnasyon) teorisi karmaşık bir problemdir. Hint dinlerinde görüldüğü üzere, ruhun (thetamını balık, yılan, kuş, insan vs. gibi fizikî vücut sahibi bir canlı olarak doğduğu inancı³⁹, yanlış anlamlar sonunda ortaya çıkmış bir kanattır. Gerçekle ilişkisi yoktur⁴⁰ Ruh canlının hayatı bir parçası olarak canlıyla birlikte doğmaz, o ancak meydana gelmiş ve doğmuş bir canlıya hulûl eder. Otomobil ve sürücüsü örneğinde olduğu gibi, sürücü otomobile fabrika çıkışından sonra biner, otomobil sürücüsüyle birlikte imal edilmez. Sürücü otomobilin bir parçası değildir. Aynı şekilde ruh da vücudun bir parçası değildir. Vücut ruhla birlikte meydana gelmez, genellikle ruh vücuda doğduktan sonra hulûl eder⁴¹, ölünceye kadar da ondan ayrılmaz. Ruh vücudu öyle çok sever ve benimser ki, cesedin çürütmesinden veya her hangi bir şekilde yok edilmesinden sonra cesedi terkeder, kendisine yeni bir vücut arar ve hulûl eder. Yalnız Ron ruhların hayvan ve bitki vücutlarına da yerleşip yerleşmedikleri veya insanlarda dolaşan ruhların, insan dışındaki canlı vücutlarıyla ilişkisi veya gayri insanî canlılarda ruh varsa, insanlardaki ruhlarla ilişkisi konularında açık bir görüş beyan etmez. Daha önceki hayatlarını hatırladıkları iddiasında bulunan Sayentolojistlerin açıklamaları da bu probleme ışık tutmaktan uzaktır⁴². Ancak ruhların (thetanların) helezonlar halinde yaşadıkları ve bir helezonun, bir canlı türü vücudunda ruhun yaşadığı hayat tekrarları olduğu, genetik türün değişmesiyle ruhun yaşadığı helezonun da değişmiş olacağı⁴³, geçmişteki hayatların hatırlanabilmesi için ruhun yeryüzünde insan olarak gelmesine ihtiyaç olduğu⁴⁴ şeklindeki ifadelerden, Ron'un ruhlarına yalnız insan vücutlarına değil, diğer canlı varlık vücutlarına da hulûl edebileceği kanaatında olduğu anlaşılmaktadır.

Ron, sonsuzluk içinde akıp gittiğine inandığı ruh hayatına «theta hattı tarihi» (Theta Line history) ismini veriyor. Buna göre, dünyadaki

38. Hubbard, A History of Man, s. 73.

39. Bkz! Mircea Eliade, Das Mysterium der Wiedergeburt, Stuttgart 1961, s. 180 v.d.

40. Hubbard, Have You Lived., s. 58.

— 41. Hubbard, Have You Lived., s. 54.

42. Hubbard, Have You Lived., s. 3-17.

43. Hubbard, A History of Man, s. 47.

44. Hubbard, Have You Lived., s. 53.

45. Hubbard, A History of Man, s. 46.

ruhların ulaşılabilen tarihi tarihi 70 trilyon yıl önce başlamıştır⁴⁵. Ancak thetanların hayatı kesik kesik, dilimler halinde, helezonlar halinde devam etmektedir. Bu helezonlar serisinin uzunluğu zamanımıza yaklaştıkça küçülmektedir. İlk helezon zamanımızdan 70 veya 74 trilyon yıl önce meydana gelmiş ve takriben bir trilyon yıl kadar da sürmüştür. Daha sonraki helezonlar ise, daha kısa sürelidirler⁴⁶. Ekseri milletlerin mevcut helezonları 40 bin sene kadar gerilere gidebilmektedir. Helezonlar içinde alt bölümler de olabilir ve her biri bir hayat süresinden daha fazlasını ihata eder. Cereyan eden hayat, helezonun yalnız bir parçasıdır. Bütün bu helezonlar yeni bir hayatı da tahrik ve teşvik ederler. Helezonun başlangıcında varlık düşüncesi bulunur. Helezonun sonu ise, pratikte nefes vermeye son bulur⁴⁷.

Geçmişteki hayatlar, önceki varlık durumlarındaki ızdıraplı hatıralar tarafından gizlenirler, baskı altında tutulurlar. Kapalı görüntüler olarak, zihni resimler suretinde saklanırlar. Ancak bunların hatırlanabilmesi veya acı hatıraların tamir edilebilmesi için, insan olarak dünyaya gelmeğe ihtiyaç vardır. Bunların psikosomatik hastalıkların meydana gelmesinde rolü büyüktür⁴⁸. Sayentolojik işlemlerin gayesi de, bütün bu hatıraları ortaya çıkararak, ruhun geçmişini hatırlatmaktır⁴⁹. Ron'un kendi ifadesine göre, kendisi trilyonlarca yıl geçmişini hatırlamış görünmektedir. Ona göre ruhlar çok çok uzun zamanlar önce diğer gezegenlerde ve diğer yıldızlarda yaşıyorlardı. Cemiyetleri, kralları, asileri, memurları, sade varandaşları vardı⁵⁰. Hatta Heletrobus gezegeninde iken, bir luna parkları dahi vardı. Bu parkta ruhlar dönme dolaplara, atlı karıncalara binerler, parkta bulunan mekanik veya gerçek bir gorilla oynaşılıyorlardı. Havafi fişek ve tüfek atmalar gibi patlama sesleri de eksik değildi⁵¹. Bu olaylar takriben 38-43 trilyon yıl öncesinde olmuştu. Ron'un, Hubbard Communications Office Bulletin isimli 24 Temmuz 1963 tarihli sayısındaki anlattığına göre, dünya öncesi zaman ve süreleri şöyledir:⁵²

Helatrobos Devri	38,2 - 52 trilyon yıl önce
Goril Devri	83 x 10 ³⁶ - 319 trilyon yıl önce
Ayı Devri	5,9 x 10 ⁶⁰ - 40,7 x 10 ⁴⁸ trilyon yıl önce
Görünmez Resimler Devri	50 x 10 ⁵⁹ trilyon yıl önce

46. Hubbard, A History of Man, s. 47.

47. Hubbard, A History of Man, s. 47.

48. Hubbard, Have You Lived., s. 53.

49. Hubbard, Have You Lived., s. 54.

50. Hubbard, Have You Lived., s. 58.

51. Anderson, Report., s. 73.

52. Anderson, Report., s. 73.

Minion Devri henüz belirsiz
Yaratma Devri 70 x 10⁸⁴ trilyon yıl önce

5. Genetik Varlıklar

Ron Hubbard, «genetik varlık» (genetic entity) ismini verdiği günümüz biyolojisinin genetik bilgileri ile İlk ve Orta Çağ filozoflarının «hayvanî ruh» tasavvurları bileşimi yeni bir varlık kavramı ortaya koyuyor. Eski Mısırlılarda «KA» olarak isimlendirilen tasavvuru hatırlatan bu kavrama göre⁵³, genetik varlık bir taraftan fizikî vücutların şekillerini, karakterlerini istikbâle taşıırken⁵⁴, diğer taraftan kalp atışlarını ve vücudun genel biyolojik ahengini düzenliyor. İzdrapları yok etmeğe, zevkleri artırmağa çalışıyor; hatta kedi, köpek vs. gibi her hangi bir hayvanın «aklını» meydana getiren bir varlık oluyor. Ron'a göre, ölüm esnasında ruhun (thetanın) fizikî vücudu terketmesinden çok daha sonra genetik varlık cesetten ayrılır. Cesedin ölümünü, yeni fizikî vücudun ölümünü en sonuna kadar görür ve yaşar. Daha sonra da başka bir vücuda bağlanmak için cesedi terk ederek, kendisine yeni bir vücut aramaya başlar. Nihayet her hangi bir döllenmenin meydana gelmesinden en az iki-üç gün önce bir vücuda girer⁵⁵.

Tekâmül hattı üzerindeki bütün hücre tecrübeleri genetik varlıklara toplanır. Genetik varlığın vücuttaki yeri takriben vücudun merkezi sayabileceğimiz midedir. Mideye yerleşen genetik varlık, şeklen somatik zihne (somatic mind'a) benzer. Aynı zamanda o bir karbon-oksijen makinası şeklindedir de görünür. Fakat o fizikî vücuttaki «ben» değildir. Gerçek bir şahsiyete de sahip değildir⁵⁶.

Kendisine yeni bir vücut arayan genetik varlık, döllenmeden takriben iki gün veya bir hafta önce protoplazma hattına bağlanır, protoplazma içine girer. Ancak bu genetik varlığın çift olma ihtimali de vardır. Biri spermaya, diğeri yumurtaya hulûl eder⁵⁷. Protoplazma hattı

53. G. van Der Leeuw, *Phaenomenologie der Religion*, Tübingen 1956, s. 113, 320. E. Sarıkcıoğlu, *Başlangıçtan günümüze Dinler Tarihi*, İst. 1963, s. 63.

54. Hubbard, *A History of Man*, s. 13.

55. Hubbard, *A History of Man*, s. 13. Anderson, Report., 74.

56. Hubbard, *A History of Man*, s. 13.

57. Hubbard, *A History of Man*, s. 18. Anderson, Report., 74.

na paralel olarak, aynı gezegende nesilden nesile dolaşır. Tekâmül hattındaki değişikliklerde protoplazmayı terketmez. Bu hâliyle ruhdan (theta being'den) ayrılır. Ruh protoplazmik hatta, yani genetik varlık hattına, başka gezegenlerden de gelerek bağlanabilir. Her hayatı başka bir genetik varlıkla birlikte yaşar. Tecrübeleri her zaman aynı hayat çizgisi üzerinde olmaz⁵⁸.

Genetik varlıkların bazılarının tekâmül göstermiş başka gezegenlerden de gelmiş olmaları muhtemeldir. Belki ruhlar diğer gezegenlerde de bir fizikî vücut ve bir genetik varlıkla birlikte yaşamış olabilirler. Fakat bu hususta Ron, henüz kesin bir kanaata varamadığını söylüyor⁵⁹.

Genetik varlığın önemli özelliklerinden biri de hücresel tecrübeleri kaydetmesidir. Geçmişteki sayısız hayatlarından en sor hayata kadar devam eden fizikî vücutların bütün tecrübe kayıtları canda saklanır⁶⁰. Şuur veya gayri şuur halinde, aynı anda elli çeşit algıyı kaydedebilir. Bu sebeble anne karnındaki bir cenin dışarda olup bitenleri de duyar⁶¹. Annedeki peklilik, koitus, barsak bozuklukları, kusmalar, spor temrinleri, yüksek kan basıncı, düşük teşebbüsleri vs. gibi her şeyi, embriyodaki genetik varlık algılar ve kaydeder⁶². Hatta genetik varlıkta döllenme öncesi kayıtlar da yer alır. Çünkü sperma gayet şuurlidir, uzun bir yolculukla yumurtaya nasıl ulaşacağını ve nütüs edeceğini bilir. Onunla karışarak yeni bir muhteva olur. Ancak döllenme öncesi yumurta ile ilgili kayıtlara pek rastlanmaz. Ama döllenmeden sonraki hücre bölünmeleri genellikle kaydedilir⁶³.

Genetik varlıkla ruhî varlık arasında yakın ilişkiler vardır. Ruh (theta being) algılarını daha sonralara genetik varlıklar taşırlar. Bu sebeble genetik varlık kayıtlarında yapılmak istenen bir değişiklik ancak theta varlığın auditingiyle⁶⁴ yapılabilir. Fakat aynı genetik varlığın

58. Hubbard, A History of Man, s. 17.

59. Hubbard, A History of Man, s. 26.

60. Hubbard, A History of Man, s. 13.

61. Hubbard, A History of Man, s. 18.

62. Hubbard, A History of Man, s. 19.

63. Hubbard, A History of Man, s. 20.

64. Makalenin gelecek sayıdaki devamında bu konuda fazla bilgi verilecektir.

ikinci defa aynı ruhla (theta varlıkla) buluşmalarına pek rastlanmaz⁶⁵. Ruh ve genetik varlık aynı fizikî vücutta ahankli bir birlik meydana getirirler⁶⁶. Bazen ruh, genetik varlığın çeşitli hayat tecrübeleriyle biriktirdiği resim ve kayıtlarını, kendi malı gibi alabilir. İstifadeye kalkışabilir. Bu sebeble auditing esnasında bazı karışıklıklar görülebilir. Hatta senenin bir kısmında vücudun beş ölümüne dahi rastlanır ki, aslında bu karışıklık ve tenakuz⁶⁷, ruhun genetik varlıktan aldığı çeşitli kayıtlardan ileri gelmektedir.

Genetik varlığın, fizikî vücudun tekâmül esnasında meydana gelen bütün hadiseleri ihtiva etmesi sebebiyle, Darwin'in tekâmül teorisini ruhun auditing'i yoluyla kontrol etmek mümkündür⁶⁸. Zaten Ron'a göre, Darwin tekâmül teorisini Vedaların Batı Dillerine yapılan tercümelerinden aldığı ilhamla ortaya koymuştur. Zayıf ve kusurlu teorilerden ibarettir⁶⁹. Gerçek biyoloji ise, Sayentolojik keşiflerle olabilir⁷⁰. İnsanlardaki ağrı ve sancuların, hastalıkların çoğunun sebebi de tekâmül hattı üzerindeki genetik varlığın hatalı kayıtlarıdır. Ruhun düşünce ve aksiyonlarıyla uyanarak yeniden harekete geçerler. Vücutun fizikî şartlarını değiştirirler, ahengini bozlarlar⁷¹. Bütün bunlar Ron'un açtığı auditing yoluyla ortaya çıkarılıp, ruhu aydınlatmakla ortadan kaldırılabilmektedir.

6. Hücre ve Organizma

Vücudun en küçük yapı taşları hücrelerdir. Hücrenin kendisi de yaşama isteği ve gayreti mevcutur. Organizma hücre kolonilerinin yığılmıdır. İnsan da bu koloniler şeklindeki hücre yığınlarından meydana gelir. Gayeleri bir birlik halinde hayatlarını sürdürebilmektir. Bu teşebbüsün kıymanda yerinde insan aklı bulunur⁷². Sperma ve dölmüş yumurtada genetik varlık bulunduğu göre, bu hücrelerin duyarları aldıkları, genetik varlık vasıtasıyla kayıtlarının yapıldığı söylenebilir⁷³. Düşünce birliğine sahip hücreler, duyu analizatörünü tehlike de bırakılırsa, yaralanırlar ve kendileri cezalanmış olurlar. Ancak ağrıların artması, analizatörü devre dışı bırakabilir ki, bu da engramların ortaya çıkmasına sebep olur⁷⁴.

65. Hubbard, A History of Man, s. 13.

66. Hubbard, A History of Man, s. 17.

67. Hubbard, A History of Man, s. 34.

68. Hubbard, A History of Man, s. 22.

69. Hubbard, A History of Man, s. 22.

70. Hubbard, A History of Man, s. 23.

71. Anderson, Report, s. 75. Hubbard, A History of Man, s. 23.

72. Hubbard, Die moderne Wissenschaft der geistigen Gesundheit, Dianetik,

7. Ruh ve Vücut İlişkisi

İnsandaki ruh ferdin «ben»idir. Ferdin çeşitli kısımları kaybolduğu halde «ruh:ı», «beni» kaybolmaz. O uzaklaşsa dahi, ferd onunla birliktedir ve odur. Ancak ruh (theta varlık), genetik varlık ve fizikî vücutla bir ortaklığa girerek hataya düşmektedir⁷⁵.

Ron fizikî vücuda «MEST vücut» ismini vermiştir. Deyim, 'matte' (madde), 'energy' (enerji), 'space' (mekan) ve 'time' (zaman) kelimelerinin baş harflerinin birleştirilmesinden teşekkül etmiştir⁷⁶. Yani madde, enerji, zaman ve mekânın birleşmesiyle meydana gelen vücut demektir. Fizikî vücut demektir. Ron'a göre, Ruh bu fizikî vücudun iç ve dış taraflarında oturur. Fizikî vücudu içine alabileceği gibi, kendisi de vücudun içine nüfuz edebilir. Ancak vücudun, ruhun bir limanı veya gemisi olarak düşünülmesi hatadır. Aslında ruhun bir parmağ olduğu tasavvur edilse, fizikî vücut ona batan kıymıktır⁷⁷.

Ruh dünya gezegenine 70.000 yıl kadar önce inmiştir. Genetik varlık ve vücutla iş birliğine girişmesi, dünyaya yerleşmesi ise, akriben 35.000 yıl kadar önce olmuştur⁷⁸. Bilgisizlik ve cehaletle ruh, kendini fâni bir fizikî vücudun himayesine bırakmıştır. Halbuki vücudun iradesi «beni», ondaki ruhdur. Vücut ruh tarafından yaşatılır, gezdirilir, uyutulur ve öldürülür. Vücudun bir değeri yoktur. Değerli olan ondaki ruhdur. Vücut psikiyatrik bir ruhun emrinde olursa, o zaman karşımıza bir Frankenstein azmanı çıkar. Ruh aslında 36,5 derecede çalışan bir karbon - oksijen makinasının mühendisidir. Bu makina da fizikî vücuttur. Burada genetik varlığın durumu ise, ebedî ızdıraptır. Ruh dâima hayatta kalmayı düşünür, vücudun ölümünden sonra yeni bir fizikî vücut arar⁷⁹. Hint felsefesindeki insanın kendini fizikî vücutlardan, tenasühten kurtaramayacağı görüşü ise yanlıştır. İnsanın varlığını ve benliğini tanıması, onu kurtuluşa götürür. Ruh yeni bir beden aramaz, saf ruh olarak kalmayı tercih eder⁸⁰.

Ruhun vücuttaki mekânı, vücudun dış kısmındadır. Başın her hangi bir yerine doğrudan doğruya temasla, akla tesir eder, yol gösterir.

Kopenhagen 1974, s. 59.

73. Hubbard, Dianetik: Die moderne Wissenschaft der geistigen Gesundheit, s. 85.

74. Hubbard, Dianetik, Die moderne Wissenschaft, s. 87.

75. Hubbard, A History of Man, s. 15.

76. Anderson, Report., s. 71.

77. Hubbard, A History of Man, s. 15.

78. Hubbard, A History of Man, s. 35.

79. Hubbard, A History of Man, s. 40.

80. Hubbard, A History of Man, s. 37.

Ruh için ne kötü yer ise, vücudun iç kısmıdır. En iyi durumu ise, başın üst ve arka tarafında olur. Ancak Ruh isteğine göre yerini değiştirebilir. İnsanların sağı, onun soludur. İnsanların solu ise, onun sağıdır. Vücutla sürekli bir temas halinde bulunur. Vücudun kendisi için vazgeçilmez bir zaruret olduğuna inanır⁸¹. Bazı hallerde ona hizmet eder, onu teskin eder⁸². İnsanın bir ruhu olduğuna inanması ise yanlış bir inançtır. Aslında insan, ruhun kendisidir, ruh onun «ben»inden ayrı bir şey değildir⁸³. Auditing esnasında ruh, başın ön tarafına doğru kayar, vücudun acı hissettiği anlarda ise, içeri doğru çekilir⁸⁴. Ron bu açıklamaları yanında her nedense, ruh ve genetik varlık ilişkisi üzerinde durmamıştır. Sanki genetik varlık ruh hakimiyetinde benliğini kaybeder veya ruhlâ birleşir, ruhun emrinde çalışır intibamı vermektedir.

81. Hubbard, A History of Man, s. 73.

82. Hubbard, A History of Man, s. 74.

83. Hubbard, Have You Lived., s. 32.

84. Anderson, Report., s. 71.

THE ARISTOTELIAN VIEW OF TIME IN ISLAMIC PHILOSOPHY*

Prof. Dr. Mehmet DAĞ

Time, as we use it in our everyday language, is self-evident, and no one doubts its existence. But when we try to know its quiddity and essence, all explanations and attempts must fail. In this attempt, all the paradoxes inherent in the concept of time manifest themselves. As Sextus Empiricus, when criticising the various definitions of time, says, «if we rely on appearances, time seems to be something but if we depend on the various arguments about it, it appears to be unreal».¹ St. Augustine is aware of the difficulty in giving a satisfactory answer to the question 'what is time?'. He says 'what, then, is time? If nobody asks me, I know; but if I try to explain it to one who asks me, I do not know'.² In modern philosophy Whitehead reflects the same difficulty when he says, «it is impossible to meditate on time and the creative passage of nature without an overwhelming emotion at the limitations of human intelligence».³ Therefore, no attempt is final in explaining the nature of time.

Time is generally considered as a passage and as something ever-renewing itself, never remaining the same. How, then, does something constituted of successively fleeting 'nows' which are, in themselves,

(*) Turkish version of this article was already published in the Review of the Faculty of Divinity, Ankara University (see, vol. XIX, Ankara 1973,

1. Sextus Empiricus, Adv. Math., X, 169; see also, A. H. Croust. The Meaning of Time in the Ancient World, in the New Scholasticism (jan., 1947), p. 50.

2. St. Augustine, Confessions, XI, 14.

3. Whitehead, The Concept of Nature, (Cambridge, 1920), p. 73.

without extension and consequently have no actual existence exist? Many seized upon this point in order to prove the unreality of time. This and other difficulties concerning the reality and unreality of time were made the subject of a discussion by Avicenna,⁴ and later by Fakhr al-Din al-Râzî.⁵

—Difficulties concerning the reality and unreality of time—

Avicenna, in his systematic treatment of the subject in which he mainly follows Aristotle, makes mention of two factions: One group, according to him, accepted the unreality of time, though others held the contrary view. The former group he further divides into those according to whom time has no external existence whatsoever, and into those who granted a kind of existence to time, not because it exists in external reality in any way, but because it exists in the estimative faculty ('amr mutawahham)⁶

Those who denied existence to time are known as the Sceptics (4th Century, B.C.). The representatives of this philosophical school are Pyrrho, Arcesilaus, Carneades, and Sextus Empiricus. They questioned the possibility of objective knowledge of reality. As in other problems, they set themselves the task of proving the paradoxical nature of our knowledge of time. The difficulties mentioned both by Aristotle and Avicenna are indicated by Sextus Empiricus⁷ who subjects to criticism various views on time propounded by different philosophers. The Sceptics found their arguments for the unreality of time on the fact that time has no existence in the 'now'. They argue that if the time existed it would either be something divisible or not divisible. If it were indivisible, it would not be possible that years, months, hours, past, and future should proceed from it.⁸ But if it

4. Avicenna, al-Shifâ' vol. I, (Teheran 1886) pp. 68-72.

5. Fakhr al-Din al-Râzî, al-Mabâhith al-Mashriqiyyah, (Hyderabad, 1343 H.), vol. I, pp. 642 ff.

6. Avicenna, al-Shifâ', op. cit., vol. I, p. 68; cf. Aristotle, Physics, IV, 10, 217 b.

7. Sextus Empiricus, Adv. Math., X, 169 ff.; cf. Chroust, op cit., pp.50-57.

8. Avicenna, al-Shifâ', op. cit., vol. I, pp. 68 f. There exist variations between Avicenna and Fakhr al-Din al-Râzî who says that if time were indivisible, there would be no difference between the time of the event which has occurred to-day and that of the event which occurred at the time of inundation; and between Avicenna and Aristotle who argues that if what is before and what is after are in the same 'now', things which happened ten thousand years ago would be simultaneous with what has happened to-day. There also exists a difference between the account of Avicenna and that of Sextus Empiricus, though the point they want to make is substantially the same. al-Râzî, op. cit., pp. 642 f.; Aristotle, Physics, IV, 10, 218a, 25-30.

were divisible, it would either exist with all its parts or with some of them. The first alternative is absurd, because, then, past and future time would exist simultaneously. The second alternative is also absurd, because no parts of time exist actually. Supposing, however, that the 'present' actually exists, then it would either be divisible into past and future which were shown to be non-existent, or it would be indivisible and called 'now' and not time. In any case it can not exist actually. But if 'now' exists actually, it must either endure or become non-existent. If it endures, then one part of it is prior and the other posterior. But both together do not constitute the 'now', since past and future would then be in one 'now', which is absurd. If it becomes non-existent, this must either happen in an adjoining now there intervening no time between them, or in a now there intervening a time between them. If the second alternative is accepted, there follows the fact that the 'now' in the time has a duration which we have already disproven. If it becomes non-existent in an adjoining now there intervening no 'time' between them, one 'now' will follow the other continually, but this is one of the things which those who affirmed the existence of time denied.⁹ Consequently there is no way out of this difficulty.

This argument is supported by another argument of a different kind which comes very close to C.D. Broad's objection to Aristotle because the latter considered time as a quality of events. Broad says, "We can not reduce changes of time to changes in time, since time would then need another time to change in, and so on ad infinitum."¹⁰ The gist of the argument mentioned by Avicenna and al-Râzî is this: Every motion must have a specific time, as it has a specific place. Supposing that certain motions took place at the same time, all these times would need another time to comprehend them, and so on ad infinitum. In this case, an infinite number of times would imply an infinite number of motions, time being consequent upon motion; an infinite number of motions would imply an infinite number of movables, motion depending upon the movable; and an infinite number of movables would imply an infinite number of places, every movable inhering in a place. But this is absurd because an infinitude of dimensions is impossible.¹¹

9. Avicenna, *al-Shifâ'*, op. cit., vol. I, pp. 68-69; cf. Aristotle, *Physics*, IV, 10, 218a, 3-30.

10. C.D. Broad, *Scientific Thought*, (London, 1923), p. 65.

11. Avicenna, *al-Shifâ'*, op. cit., vol. I, p. 69; al-Râzî, op. cit., vol. I, p. 645.

Another faction who denied external existence to time are those who believed that time has existence only in the estimative faculty. In holding this view, they were urged by the above mentioned difficulties on the one hand, and by the necessity that time should have some kind of existence on the other. According to Ibn Sînâ, this faculty perceives the meaning of the particular sensible objects and helps to differentiate between the right inferences and the wrong ones. Our beliefs and judgements are related to this faculty.¹² Judgements formed by this faculty are, according to Ibn Sînâ, generally unreliable. It is, therefore, in the estimative that the form of the motion which has taken place between the two points is perceived as a whole, and consequently the notion to measure this passage is formed in this faculty.¹³

The difficulty which derives from the grammatical analysis of the instant (waqt) is manifested in the view that time is a mere aggregate of instants (awqât). When, for example, we say that such and such an event will occur two days later, we mark an instant, because it announces an imagined event by means of a well-known event, namely, after the sun has risen twice. Time is, then, according to this view the aggregate of such instants determined by the relation between two events, one imagined and the other well-known.¹⁴

Those who accepted the reality of time regarded it as an eternal substance existing necessarily (wajib al-wujud). This view was held by Iranshahrî and Abû Bakr Zakariyya al-Râzî. According to them, every attempt to remove time must in fact establish its reality, since such removal would imply either a prior or a posterior period of time. From this they infer that time must be eternal and exist necessarily by itself, without depending on motion. They, then, go on to distinguish between **absolute time (dahr)** and **limited time**. Absolute time is that which is abstracted from motion, whereas relative time is that which exist together with motion, in which respect it is the measure of motion.¹⁵ We see here a reconciliation between two concepts which were sharply distinguished by the Aristotelians.

12. M. Wali-ur-Rahman, *The Psychology of Ibn Sînâ*, in *Islamic Culture*, vol. IX, (Hyderabad, 1935), p. 354; see also S. Pines, *Nouveles Etudes sur Awhad al-Zamân Abu l-Barakât*, (Paris, 1955), pp. 47-50.

13. Avicenna, *a' Shifâ'*, op. cit., vol. I, pp. 69-70.

14. *Ibid.*, vol. I, p. 70; al-Râzî, op. cit., vol. I, p. 647; see also Louis Massignon, *Time in Islamic Thought*, in *Man and Time*, (Papers from the Eranos Yearbooks), ed. by J. Campbell, (Louvain, 1958), p. 111.

15. Avicenna, *a' Shifâ'*, op. cit., vol. I, p. 70; al-Râzî, op. cit., vol. I, pp. 651-652.

— Various Untenable Definitions of Time—

Various attempts to give a satisfactory definition of time were made in Antiquity. Avicenna subsumes them under four categories: (a) Time is identified with motion, (b) Time is the motion of the celestial sphere (*harakat al-falak*), (c) it is one complete revolution of the celestial sphere, (d) it is the celestial sphere itself.¹⁶ At it appears, the first three definitions of time are substantially the same in that they all identify time with motion.

Those who held the first view argued that among the existing things around us motion is the only thing which is divided into past and future. That which has this description must be time. They further said that time exists only when we perceive motion. When, for example, we are distressed, we find the time hanging on because motion lingers on in our memory owing to such distress. But in a state of happiness, motion passes away quickly in our recollection. He who is not aware of motion is not aware of time. This was just the case with the Companions of the Cave (*Ashâb al-Kahf*). They had no consciousness of the intervening time when they woke up. In Aristotle this is exemplified by the fabled sleepers of Sardinia. Avicenna mentions Aristotle saying that Aristotle's sleepers are historically before the Companions of the Cave (*Ashâb al-Kahf*).¹⁷ Avicenna in *al-Najâh*,¹⁸ and Aristotle in *Physics*,¹⁹ cite this example for a different purpose. Their aim is to prove the connection between time and change, not to identify time with motion.

Following Aristotle, Avicenna refutes this argument, saying that there exists a difference between time and motion. Motion may be fast or slow, whereas time is uniform and it can only be short or long. Two motions may occur at the same time, whereas two times cannot be simultaneous. On the other hand, such expressions as «*huwadhâ*» (immediately), «*baghtatan*» (all of a sudden), 'now' and 'previously' cannot be related to motion.²⁰

16. Avicenna, *al-Shifâ'*, op. cit., vol. I, p. 70; cf. Aristotle, *Physics*, IV, 10, 218 b, 30f. and 5-20; Sextus Empiricus, *Adv. Math.*, X, 170ff.; see also for Sextus Empiricus, Chroust, op. cit., pp. 50-51.

17. Avicenna, *al-Shifâ'*, op. cit., vol. I, p. 70; cf. *al-Râzî*, op. cit., vol. I, p. 653.

18. Avicenna, *al-Najâh*, ed. by Kurdî; (Cairo, 1357/1938), p. 116.

19. Aristotle, *Physics*, IV, 11, 218b, 20-25.

20. Avicenna, *al-Shifâ'*, op. cit., vol. I, p. 71; *al-Râzî*, op. cit., vol. I, p. 653; cf. Aristotle, *Physics*, IV, 11, 218b, 15-20.

The second view, according to Simplicius, was wrongly attributed to Plato by Eudemos, Theophrastus, and Alexander. Simplicius argues that Plato, like Aristotle, held time to be only the measure of motion.²¹ Those who held that time is the prime motion of the celestial sphere (harakat al-'ulâ al-falak) believed that it is the fastest of motions, since the highest celestial sphere traverses a longer distance than the other celestial spheres during the same interval of time. According to Avicenna this simultaneity indicates something other than the celestial motions. Rather it indicates an entity to which all celestial motions are related. This entity, namely time, is, therefore, essentially different from the celestial motions.²²

In the same vein, Avicenna eliminates the view that the concurrence of two events, one being well-known and the other imagined, is indicative of and identical with time.²³

The identifications of time with one complete revolution of the celestial sphere is refuted by Avicenna, as also by Aristotle, by the fact that every part of time is time, whereas a part of the revolution is not a revolution.²⁴

Simplicius reports that the Pythagoreans held that time is the sphere itself. He is also of the opinion that the Pythagoreans probably derived this notion from the assertion of Archytas who said that the universal time is the interval of the nature of the universe.²⁵ Aristotle holds this view to be too naive to require a refutation.²⁶ Later, the Neo-Platonist Plotinus offers a summary refutation of this view, saying that this can hardly be true if time is not the motion of the sphere, since it was thought to be the sphere on account of the motion.²⁷ Avicenna and al-Râzî's refutation is somewhat different. Both argue that their view depends on the premise that everything inheres both in the sphere and in time. But this premise is wrong for the fact that the sphere itself is also in time, whereas the sphere is not in another sphere.²⁸

21. H.A. Wolfson, *Crescas' Critique of Aristotle*, (Camb. Mass. 1929), pp. 634-635.

22. Avicenna, *al-Shifâ'*, op. cit., vol. I, p. 71.

23. *Ibidem*.

24. *Ibidem*; of Aristotle, *Physics*, IV, 10, 218b, 1-5.

25. H.A. Wolfson, *Crescas' Critique*, op. cit., p. 635.

26. Aristotle, *Physics*, IV, 10, 218b, 4.

27. Plotinus, *Enneads*, III, 8, 20.

28. Avicenna, *al-Shifâ'*, op. cit., vol. I, p. 71; al-Râzî, op. cit., vol. I, p. 653.

The above mentioned definitions of time are variously found in Antiquity, Neo-platonists, and in Muslim and Jewish philosophical literature. Aristotle mentions two untenable views held by the earlier writers: (a) Time is the motion of the whole, (b) It is the sphere itself.²⁹ The former view is generally accepted to be that of Plato. This is a controversial point. Since the cosmological motive plays an important role in Plato's philosophy both the above definition and the Aristotelian one are inherent in his philosophy. According to him, the celestial movements not only measure time, but also actually constitute it.³⁰

The Sceptic, Sextus Empiricus³¹ mentions the earlier views, and subjects them to a pungent criticism. He mentions (a) the Stoic view that time is the interval of the motion of the whole, (b) the view attributed by some to Plato that it is the actual motion of the universe, (c) the Aristotelian view that it is the number of 'before' and 'after' in motion, (d) the Aristotelian, Strato's view that time is the measure of motion and rest, (e) the Epicurean view that it is a contingent product of contingent products, (f) Aenesidemus' view that it is corporeal.

Plotinus³² mentions three views, namely, that (a) time is motion, (b) it is that which is moved, and (c) it is something pertaining to motion.

In the philosophical encyclopedia of the Ikhwân al-Şafâ' we encounter the mention of four views, namely (a) the popular view that time is the passage of years, months, days and hours, (b) it is the number of the repeated motion of the celestial sphere, (c) it is the duration numbered by the motions of the celestial sphere, and (d) time does not belong to the realm of existing things.³³

The Jewish philosopher al-Tabrizî mentions four views: (a) time exists in itself, is neither a body nor anything belonging to body, but is something which has necessary existence in virtue of itself, (b) it is the duration which becomes numerically determined by the motion of the celestial sphere, (c) it is the body that encompasses all the

29. Aristotle, *Physics*, IV, 10, 218b, 1.

30. Plato, *Timaeus*, 37e, 1ff; 38b, 6fr; 39b, 2ff; see also F. Solmsen, *Aristotle's System of the Physical World*, (Ithaca-New York, 1960), p. 145.

31. S. Empiricus, *Adv. Math.*, X, 170ff, see also Chroust, *op. cit.*, pp. 50-53.

32. Plotinus, *Enneads*, III, 7, 6.

33. *Rasâ'il Ikhwân al-Şafâ'*, (Beirut, 1376/1957), vol. II, p. 17.

bodies of the universe, namely the celestial equator (dâ'irah mu'addil al-nahâr), and (d) it is the motion of the celestial equator.³⁴

Abû'l-Barakât differentiates ten views: (a) time is a term without meaning (innahu ism la ma'nallah), (b) it has an entity perceived by the senses, namely motion, (c) it is not perceived by the senses, but is conceived in the mind as the measure of motion (miqdâr al-harakah), (d) it is a substance, (e) it is an accident, (f) it is neither substance nor accident (g) it exists, (h) it does not exist, (i) it has a permanent existence, (j) it has an unenduring existence (lahu wujûdan ghayr qârr).³⁵

I. The Aristotelian View³⁶ of Time—

a) Time and Motion.

Two motions within the same distance and at the same velocity take place simultaneously, but with a different velocity one traverses less and the other longer distance in the same period of time. Or one may start earlier and the other later at the same velocity, and the former, then, reaches the terminating point before the latter in the same period of time. Therefore there exists the possibility of their moving with greater, equal or less velocity, and consequently of their traversing longer, equal or less distance. This possibility has a corresponding measure and is connected with motion. This measure may be that of distance, or that of movable. It can not be the measure of distance, for otherwise equal distances would always be traversed at the same time. It can not be the measure of the movable either, for, otherwise, with the increase and decrease of this measure, there would be a corresponding increase or decrease of the movable. Then it is neither the measure of that which is moved nor that of distance. On the other hand, it is commonly known that this measure is not the motion itself, nor is it the fastness or slowness. Similarly it can not subsist by itself, since it is liable to elapse and everything which is liable to elapse is corruptible (fasâd). Therefore this measure needs a substratum. We have already shown that its prime substratum cannot be the matter of the movable. It must, then, inhere in a

34. Wolfson, *Crescas' Critique*., op cit., pp. 635-636.

35. Abû'l-Barakât, *Kal-Mu'tabar*, vol. III, (Hyderabad, 1357/1938) p. 36.

36. For the detailed analysis of Aristotle's view of time see J.F. Callahan, *Four views of Time in Ancient Philosophy*, (Cambridge, Massachusetts, 1948), pp. 38-86.

substratum through the medium of a disposition. It is not the measure of a permanent disposition following matter. It is, then, the measure of an unenduring disposition, namely motion.³⁷ In this connection Avicenna mentions the Companions of the Cave.

Ibn Sinâ is very emphatic on the fact that time has no connection with rest, nor does it measure it except accidentally ('ammâ al-sukûn fa'l-zamân la yata'allâqu bihi wa la yuqaddiruhu 'illâ bi'l-'arad). As we have seen, both in Avicenna and Aristotle, rest is not the absolute privation of motion. Something is said to be at rest when it is deprived of motion, though it is capable of motion. It is, therefore, this kind of rest which is measured by time.³⁸

Motion is divisible into prior and posterior. Prior and posterior are manifested in distance by means of motion, since prior and posterior in motion are irreversible, though it is not so in distance. In so far as motion possesses prior and posterior, it is numerable. It is this numerable aspect of motion that is called time. Therefore time is the number ('adad) of motion in so far as the latter is divided into prior and posterior. Motion and time are, according to Ibn Sina, inseparable; time would not exist without motion, and motion without time.³⁹ As in Aristotle, motion implies every kind of change. Ibn Sinâ even goes so far as to say that the natural bodies (al-jism al-tabî'î) are in time not in virtue of their essences but because they are in motion.⁴⁰

b) Time as Measure and as Number.

Aristotle generally uses in his definition of time the term 'number'⁴¹ and occasionally the word 'measure'.⁴² His use of the term 'number' was made the subject of criticism. His disciple, Strato of Lampsacus argues that any number as such is definite and finite quantity; time, however, is a continuous and, hence indefinite quantity or relation which for this very reason cannot be counted in the same manner as we count, for instance, finite and definite numbers.⁴³

In Muslim Philosophy, the Ikhwân al-Şafâ', among the various definitions of time, cite the one which conforms to the Aristotelian definition, namely, that it is the number of the motion of the celestial

37. Avicenna, al-Shifâ', op. cit., vol. I., p. 72; cf. al-Najâh, op. cit., pp. 115-116.

38. Avicenna, al-Shifâ' op. cit., vol. I., p. 80; 'Uyûn al-Hikmah, ed. by A. Badawî, (Cairo, 1954), p. 28; cf. Aristotle, Physics, IV., 12, 221b, 5-20.

39. Avicenna, al-Shifâ', op. cit., vol. I., p. 73.

40. Ibid., p. 80; 'Uyûn al-Hikmah, op. cit., p. 28; cf. Aristotle, Physics, IV, 12, 221b, 25-30.

41. Aristotle, Physics, IV, 11, 219b, 1-2.

42. Aristotle, Physics, IV, 12, 220b, 15.

43. Chroust, op. cit., p. 37.

sphere.⁴⁴ Al-Kindî has the definition that time is the number which numbers motion. He, however, specifies what he means by number in this context. According to him number has two aspects. It is known to be either discrete or continuous (muttasil). Time, he says, cannot be a discrete quantity, then it must be a continuous quantity.⁴⁵

Ibn Sînâ, in his earlier work, *K. al-Shifâ'* uses both 'number' ('adad) and 'measure' (miqdâr) in his definition of time. However, according to him, time is a continuous quantity. Time numbers motion by means of prior and posterior in it. Therefore, time numbers according to that which is numbered, namely, the prior and posterior in motion. Time is not a number in the way an abstract number is, for example ten.⁴⁶

The reason for calling time as the measure or the number according to prior and posterior is that prior and posterior endows time with number or with a measure. Prior and posterior are, on the other hand, determined in relation to the present 'now'. In this respect 'now' is considered as the unit which numbers time. Avicenna, in his later books, such as *al-Najâh*⁴⁷ and *'Uyûn al-Hikmah*,⁴⁸ drops the word 'number' and uses instead 'measure'. This is, I think, to show that time is continuous, and what is continuous cannot be numbered, but only measured.

c) Time and the Now.

As we have already indicated, for Avicenna, as for Aristotle, time, distance and motion are corresponding entities: Continuity is predicated of them. Time, being continuous (muttasil), has a limit (hadd) perceived in the imagination. This limit is called 'now'. Does the 'now' actually exist? If it has no actual existence, in what sense does it exist? These are the questions to which Avicenna tries to answer. According to him, it has no actual existence, because if time had a limit, the continuity of time would be disrupted, which is absurd.⁴⁹

If the 'now' actually existed, the proper place for it would either be at the beginning or at the end of time. But it can not be at the beginning of time, because time would then exist after a non-existent prior (la qabla lah), which is absurd. Therefore it has a prior period with which it is continuous (muttasilan bihi). This limit, then, does

44. Rasâ'il Ikhwân al-Safâ', op. cit., vol. II, p. 36.

45. Rasâ'il al-Kindî al-Falsafiyyah, ed. by Abû Rîdah, (Cairo, 1953), vol. II, p. 34

46. Avicenna, *al-Shifâ'*, op. cit., vol. I, pp. 74 and 78; cf. Aristotle, *Physics*, IV, 12, 220b, 10-20.

47. Avicenna, *al-Najâh*, op. cit., p. 116.

48. Avicenna, *'Uyûn al-Hikmah*, op. cit. p. 28.

49. Avicenna, *al-Shifâ'*, op. cit., vol. I, p. 74.

not divide the prior and posterior, rather it connects them. Nor can this limit be at the end of time. If this limit had no posterior period, neither the Necessary Being (wājib al-wujūd), nor the absolute possibility would have any existence. But the fact is that the Necessary Being and the absolute possibility cannot be removed. Therefore it must have a posterior period. In this respect 'now' would again be the connecting link, and not the dividing principle.⁵⁰ Time, therefore, has no actual 'now', but a potential 'now'. This potentiality of the 'now' is proximate to actuality (al-quwwat al-qarīb min al-fi'l), that is, time is always capable of being imagined as having in itself a 'now' either ex hypothesi, or by means of motion, like the beginning of sunrise and that of sunset.⁵¹

'Now', when considered in relation to time, is always at a beginning and an end, and it is in continuous flux, having no beginning. That which is in motion, that which is at rest, that which is generated or corrupted have no initial now in which to move or to be at rest, generated or corrupted, for time can potentially be divided ad infinitum.⁵²

'Now' is encompassed by 'past' and 'future' which constitute time. And time is limited by 'now'. In this respect, now may be compared to the extremity of a moving body.⁵³ This extremity constituting a point is imagined to produce by its motion a line. In the same way, it may be said that in time and in motion there is something corresponding to a point which produces time and motion. As the extremity of the moving body produces a continuous motion, so the 'now' produces a continuous time. Therefore, to the extremity of the moving body corresponds a point in distance and a 'now' in time. Since the extremity of the moving body may be thought to be indivisible, the 'now' which we have considered may accordingly be considered to be indivisible. It is by means of 'now' that the prior and posterior in time can be distinguished. In this sense, 'now' is most deserving to be a unit by which to number.⁵⁴

As we have already seen, the prior and posterior are produced by motion in relation to distance. Therefore motion numbers time by producing the number of time, namely, the prior and posterior,

50 Ibid., pp. 74-75.

51 Ibid., p. 75.

52 Ibidem.

53 Ibid., p. 76.

54 Ibid., p. 77.

and time numbers motion because it is the number of motion. According to Ibn Sînâ, time numbers motion in two ways: Firstly it endows motion with a measure, and secondly it determines more or less the quantity of its extension (*kammiyyat qadrihâ*). Similarly, motion measures time in the way that it determines its duration in so far as it brings into being in time the prior and posterior. This is like signifying the measure with the measured and the measured with the measure. For example, sometimes distance determines the extent of motion and sometimes motion that of distance. This is the case when we say, the motion of two parasangs and the distance of one ramyah (the distance of a bow-shot). However, one of them endows the other with a measure, that thing being essentially the measure. Since time is, in essence, continuous, it can be said to be long or short, and in so far as it is the number in relation to prior and posterior, it can be said to be much or little.⁵⁵

d) The Reality of Time.

Leaving aside the theories concerning the unreality of time, we may, now, ask: does time have an existence in external reality? Or does it only exist in the mind? Aristotle attempts to compromise these two aspects. According to him, time is real because it exists together with motion, and it is conceptual because the soul or the mind is a means of judging the number of motion. Even when he tries to show the relation between the mind and the existence of time, he speaks in terms of change which occur in thoughts. For him, such change in our thoughts is adequate for the perception of time. However, this change in our thoughts has no better place than the change in general. Aristotle's intention is, therefore, that motion and time are inseparable whether the former occurs in the mind or in external reality.⁵⁶

Avicenna accentuates the reality of time. For this he resorts to the relation subsisting between motion and time. If time, he says, did not exist in external reality, there would exist no possibility of motion's traversing distances at different speeds. This possibility has a corresponding measure, namely, time. Therefore, the existence of time is not due to the estimative faculty; it is real.⁵⁷

⁵⁵ *Ibid.*, vol. I, p. 77.

⁵⁶ Aristotle, *Physics*, IV, 14, 223a, 25-30.

⁵⁷ Avicenna, *al-Shifâ'*, op. cit., vol. I, p. 78.

Time, however, has a weaker existence than motion, because it depends upon motion. Its existence is always in the process of becoming, in the sense that between the two imaginary 'nows' there is something we call time. Therefore, those who considered time as having an existence merely in the 'now' are in the wrong, since time in no way exists in the 'now'.⁵⁸ Nor does time exist in time, since there are things which do not exist in place, and things which do not exist in time: time belongs to the second category and place to the first.⁵⁹

e) The Ultimate Cause of Time

As we have already seen, Aristotle and Avicenna agree on the fact that time is an accident of motion. What kind of motion is it of which time is an accident? Time does not depend for its existence on every motion, or else every motion would have a time specific to it and consequently there would exist many times. Time, therefore, depends for its existence on that motion which is uniform and has no limits.⁶⁰ By the uniform and unlimited motion Avicenna means celestial motion.⁶¹

Avicenna is well aware of the difficulties involved in accepting the uniform celestial motion as the basis for the existence of time. Someone may ask, he says, 'if such a motion did not exist, would not time be non-existent? (yafqidu)'. Avicenna encounters the argument by saying that the circular motion is due to a round body in virtue of which directions exist. Therefore, the remaining categories of motion, namely, the rectilinear, natural and violent motions, depend for their existence on the circular motion. If we rely, he goes on, on the imagination for the fact that we remove the circular motion in the imagination and prove the reality of a finite rectilinear motion, in this way will be established the reality of the limited time (zaman mahdûd). However, the data obtained from the imagination are not reliable and are contradictory to the facts of external reality. Therefore, time is dependent for its existence on the circular motion. It numbers this motion as well as others.⁶²

58. Ibidem.

59. Ibidem.

60. Ibid., vol. I, pp. 78-79.

61. Avicenna, al-Najâh, op. cit. p. 118; cf. Aristotle, *Physics*, IV, 14, 223b, 15-24.

62. Avicenna, al-Shifâ', op. cit., vol. I, p. 79.

Is time created or eternal? Like Aristotle, Avicenna is of the opinion that it is eternal, and argues from the infinite divisibility of motion and time. Only God precedes them. But God's priority to time and motion is not a temporal priority, rather it is a priority in essence. This is like the effusion of the light from the sun, and like the movement of the key with the movement of the hand. If time were created in time, its creation would be after a period of non-existence, namely after a non-existent before. It would, then, be after a before and before an after; and what is so, is not the beginning of before, and what is not the beginning of before, is not the beginning of time. Time, then, has an original creation (ibdâ'), not preceded by anything except God. This is the case with motion, particularly with the circular motion.⁶³

Aristotle, sympathising with the Heraclitean view, makes mention of the cyclical nature of time. According to him, human affairs form a circle, and that there is a circle in other things that have a movement according to nature.⁶⁴ The same opinions recur in rotation among men, not once or twice or occasionally but infinitely often.⁶⁵ The reason why Aristotle mentions this is that there is a close connection between time and the circular motion. Aristotle, therefore, differs fundamentally from Heraclitus in that the latter insists on the eternity of motion as well as the never-ceasing alternation of a cyclic destruction and regeneration of infinite, co-existing or succeeding worlds or world-periods. The universe is alternately born from fire and again dissolved into fire in rigidly fixed periods to all eternity.⁶⁶ This latter view was later incorporated into the Ismâ'ilian cosmogony.⁶⁷

By connecting time with the circular motion, Avicenna, like Aristotle, is under the influence of the older cosmological theories derived from Babylonian astrology.

Avicenna, like Aristotle, goes on to stultify the mythological theories that time is the great changer and destroyer.⁶⁸ This idea is

63. Avicenna, al-Najâh, op. cit., p. 117.

64. Aristotle, Physics, IV, 14, 223b, 24-30.

65. Aristotle, Meteorologica, I, 33, 339b, 28ff.

66. Chroust, op. cit., pp. 4-5.

67. H. Corbin, Cyclical Time in Mazdaism and Ismailism, in *Man and Time*, (Papers from the Eranos Yearbooks), ed. by J. Campbell, (London, 1958), pp. 115ff.

68. Aristotle, Physics, IV, 14, 222b, 15-25; Avicenna, al-Shifâ', op. cit., vol. I, p. 5:

found in Greek mythology as well as in Iranian philosophico-religious systems. In Greek mythology Chronos, who is identified with the infinite time, devours his own children.⁶⁹ In Iran, Zurvan, the Supreme Deity, is identical with the Infinite Time who creates Ohrmazd and Ahriman. But Zurvanism has a touch of optimism, since Ohrmazd, who is the principle of Good, will reign in eternal futurity.⁷⁰

Time, according to Ibn Sînâ, is not the cause of anything. Since a thing exists and becomes non-existent with the subsistence of time, and since people see no manifest cause for it, they relate it to time. If that thing is praiseworthy, they praise time; but if it is blameworthy, they blame time. However, things existing in external reality have, in most cases (*fi akthar al-'amr*), manifest causes (*zâhirat al-'ilal*), whereas non-existence and destruction have hidden causes (*khafî al-'illah*). It is for this reason that most of the things which they relate to time are transitory things, like, for example, forgetfulness (*nisyân*), ruination, old age, destruction, and so on.⁷¹

f) Things that are in Time.

In what sense is a thing in time? This question is the starting point of both Aristotle⁷² and Avicenna. According to Avicenna, a thing is in time in so far as the motions of prior and posterior are predicated of it. That which possesses the prior and posterior is either motion or something involving motion. If it is motion, the motions of prior and posterior belong to its essence, if it is something which possesses motion, its being prior and posterior is due to motion. Since sometimes the species, parts and end of a thing are said to be in that thing, 'prior' and 'posterior', 'now', 'hours' and 'years' are also said to be in time. 'Now' in time is like the unit in number,

69. Chroust, *op. cit.*, p. 2.

70. R.C. Zaehner, *Zurvan, a Zoroastrian Dilemma* (Oxford 1955), p. 107.

71. Avicenna, *al-Shifâ'*, *op. cit.*, vol. I, p. 8-. There exists a striking similarity between him and a seventeenth century philosopher, Gassendi who states that if time is not a source of destruction, it cannot be a source of fertility or a power that ripens and reveals either. The most probable reason why in the seventeenth century time itself was regarded as a cause provoking admiration or horror according as the results of its alleged agency were beneficial or harmful was that knowledge of the real causes of events was often lacking. See W. von Leyden, *Seventeenth Century Metaphysics* (London 1968), p. 239.

72. Aristotle, *Physics*, IV. 12, 221a, 5ff.

and prior and posterior are like the odd and even numbers, and hours and days are like two, three and ten in number.⁷³

Rest is also in time. Avicenna distinguishes two kinds of rest. First, it is persistent, enduring and eternal, and second the prior and posterior occur to it accidentally, because prior and posterior to rest there exists motion. In the latter sense, rest is not an absolute privation of motion, but is the privation of the motion of a thing of whose function it is to be in motion. Therefore such rest is more likely to be in time accidentally.⁷⁴

Various kinds of changes which resemble locomotion in that they have a beginning and end are in time, because they have the prior and posterior.⁷⁵

The things in which exist no prior and no posterior are not in time, though they co-exist with time, just as the world is co-existent with a mustard-seed (al-khardalah), but is not in it.⁷⁶

A thing may be in time in one respect, that is, in so far as it has prior and posterior, and not in time in another respect, that is, in so far as it is an essence or a substance.⁷⁷

That which is co-existent with time but not in time is said to be the eternal duration (dahr). Unchangeable beings subsist in eternal duration.⁷⁸ Here, Avicenna, like Aristotle relates time to eternity, as it had already been done by Plato according to whom time is the moving image of eternity.⁷⁹

The relation subsisting between the permanent things and their co-existence with each other constitutes a notion above eternal duration. It is fitting to call it sarmad (perpetuity). In other words, the subsistence of every being without any change and without any relation to time-period is called sarmad.⁸⁰

73. Avicenna, al-Shifâ', op. cit., vol. I, p. 80; al-Najâh, op. cit., p. 118.

74. Avicenna, al-Shifâ', op. cit., vol. I, p. 80; Aristotle, Physics, IV, 12, 221b, 5-19.

75. Avicenna, al-Shifâ', op. cit., vol. I, p. 80; cf. Aristotle, Phys., IV, 14, 223a, 1-15.

76. Avicenna, al-Shifâ', op. cit., vol. I, p. 80.

77. Avicenna, al-Shifâ', op. cit., vol. I, 80; cf. al-Najâh, op. cit., p. 116; 'Uyûn al-hikmah, op. cit., p. 28.

78. Avicenna, al-Shifâ', op. cit., vol. I, pp. 80-81; cf. Aristotle, Physics, IV, 12, 221b, 3-5.

79. Plato, Tim., 37a, 6f.

g) The Attributes of Time.

Among the things which are considered to be in time are the attributes (al-a'rād) of time which are represented by certain terms.

By 'now' is generally understood the term common to both past and future. 'Now', according to Aristotle and Avicenna, has two aspects: First it is every common dividing limit, though it inheres in the divisions of both past and future. Second it is the limit of time without indicating a connection (al-ishtirāk), and is rightly considered in the imagination to be the dividing term and not the connecting link. Therefore the dividing and uniting occur in the same 'now', though they are differently defined. In external reality, 'now' is the connecting link. Here Avicenna is mainly interested in the structure of time as a continuous quantity.⁸¹

'Now' is also used in the sense of a short time which is most proximate to the present 'now'. Sometimes the duration between these two nows are perceptible to the mind, just as the priority and posteriority of two nows to one day or to one hour. And sometimes these two 'nows' are so near to each other that the duration between them is imperceptible to the mind.⁸²

'All of a sudden' (baghtatan) refers to a time in which an event occurs when it is not expected to occur, and its duration is so short that it can not be apprehended.⁸³

'In no time' (daf'atan) has two meanings: (a) it refers to the occurrence of an event in the 'now', and (b) it is the opposite of gradually (qalīlan qalīlan).⁸⁴

Huwadhā (immediately) refers to a future now in the proximity of the present now. The duration between these two 'nows' cannot really be discerned.⁸⁵

Qubayl (just) refers to a past 'now' which is near the present 'now'. The duration between them can be perceived. Bu'ayd (presently)

80. Avicenna, al-Shifā', op. cit., vol. I, p. 81; cf. 'Uyūn al-Hikmah, op. cit., p. 28.

81. Avicenna, al-Shifā', op. cit., vol. I, p. 81.

82. Avicenna, al-Shifā', op. cit., vol. I, p. 81; cf. Aristotle, Physics, IV, 13, 222a, 10-24.

83. Avicenna, al-Shifā', op. cit., vol. I, p. 81.

84. Ibidem.

85. Ibidem.

is the counterpart of qubayl and refers to the future.⁸⁶

Prior (*mutaqaddim*) in the past refers to a past time farther from the present 'now', Posterior (*muta'akhhir*) in the past is the opposite of the prior in the past. Prior in the future refers to the part of time which is proximate to the present 'now'. And posterior in the future is the opposite of the prior in the future. In the absolute sense, prior is identical with the past and posterior with the future.⁸⁷

Al-Qadim with respect to time is that which has a long duration. Avicenna uses this term here in the sense of 'ancient, old'. In the absolute sense, it is that for whose age there was no beginning.⁸⁸

h) Time and Avicenna's Philosophy.

Aristotle and Avicenna confine time to the Cosmos. Since the world is eternal, time and motion must also be eternal either according to essence, or with respect to time. That which is eternal with respect to essence is that whose essence has no origin from which it exists. That which is eternal with respect to time is that for whose age there is no beginning. He also differentiates between the two distinct meanings of the word 'created'. Firstly, it is that for whose essence there was an origin by which it exists, and secondly it is that for whose age there was a beginning, and there was a time when it did not exist. In other words, there was a prior period (*qabliyyah*) during which it did not exist, and that prior period was terminated. Everything that came to be in time must have been preceded by time and matter. The existence and the non-existence of this thing cannot be simultaneous. Therefore, its existence must be preceded by its non-existence. What constitutes this period is either a quiddity pertaining to its essence which in this case is time, or a quiddity pertaining to something other than itself which is its time. In both cases it is a proof of the existence of time.⁸⁹ He does not mean by non-existence absolute privation, rather it is that which is capable of existence. Avicenna gives an ontological meaning to the logical terms such as possible, necessary, and impossible. The possibility of existence inheres in a substratum. This substratum is the First Matter (*hyle*). Matter is the recipient of forms. That which is not

86. Ibidem.

87 Ibidem; cf. Aristotle, *Physics*, IV, 14, 223a, 4-15.

88 Avicenna, *al-Shifâ'*, op. cit., vol. I, p. 81.

89 Avicenna, *al-Najâh*, op. cit., pp. 218-219.

preceded by the existence of a recipient (wujûd al-qâbil) cannot come to be.⁹⁰ Therefore, matter, together with motion and time, is eternal. They are not preceded by anything except by God. God precedes matter, motion, and time, not in time, but in essence. By creation it must be understood the original creation (al-ibdâ'). In such creation time has no place. Seperate intelligences are not in time; they precede each other only in rank and order, one being more to be preferred than the other.⁹¹ Even in substantial things, the element of time is to be belittled, since change in substance occurs in no time.

90 *Ibid.*, pp. 219-220.

91 *Ibid.*, pp. 277f.

SOKRATES VE J.-P. SARTRE FELSEFESİNDE İNSAN

Doç. Dr. Bilâl DİNDAR

Bu yazıda işlenecek konu, çok farklı dönemlerde yaşamış olan iki filozofun bazı konulardaki düşünceleri arasında bir benzerlik, bir bütünlük var mıdır, veya J. -P. Sartre'ın «...evrensel insan kavramının belli başlı niteliği, bu insanın hiç bir özel çağa girmeyişi ve Louisiana zencilerinin alinyazısı karşısında, Spartacus devrindeki esirlerin alinyazısına duyduğu heyecan kadar, ne eksik ne artık, tam o kadar heyecanlıdır. Evrensel insan evrensel değerlerden başka bir şey düşünemez; insanoğlunun geri alınmaz haklarının katiksiz ve soyut bir olumlamasıdır.»¹ şeklindeki düşüncesinde anlatılan evrensel insan tanımına bu iki filozof, hangi dereceye kadar uyabilmiştir sorusudur. Platon'a göre «sonsuz ve ölümsüz olanı anlayabilen yalnız filozoflar olduğuna göre»² sonsuz ve ölümsüz olanı bazı konularda, bazı filozofların aynı düşüncede olmalarından daha tabii bir şey olmaz. «Sokrates ve J. -P. Sartre felsefelerinde insan» adı altında sunulan bu yazının adından da anlaşılacağı gibi, çok farklı çağlarda yaşamış, yukarıda adları anılmış olan iki filozofun, felsefenin ölümsüz ve ana problemlerinden biri olan «İnsan» konusunda ulaştıkları değişik veya ortak noktalar üzerinde durulacaktır.

Perikles'in gayretleriyle en büyük kültür merkezi durumuna dönüştürülmüş olan Atina'da M.Ö. IV yüzyılda yaşamış bulunan Sokrates, gençlik çağında, o dönemin bilim çevresince âdet olmak üzere, fizik bilimiyle uğraştığı, hatta Anaxagoras'tan ders aldığı bilinmektedir. Ne var ki, bu alanın gerçeğe ulaşma hususunda onu tatmin ettiği pek söylenemez. Hatta bilim erbabı ile, Aristoteles'in ifadesiyle tabiatçılarla alay ettiği rivayet edilmektedir. Sokrates'e göre onlar; «Birbirlerine deli gözü ile bakarlar. Bunlardan bazılarına göre, var olan bir tek değil, sonsuz

1) J. -P. Sartre; Edebiyat nedir! Çev. B. Onaran, İstanbul, 1967, s. 75.

2) Eflatun; Cumhuriyet, Çev. M.S. Engin, kitap VI. İstanbul 1950. s. 135.

şeylerdir. Bir kısmı; her şeyin doğup öldüğünü iddia ederken, diğerleri hiç bir şeyin hiç bir zaman doğup yok olamayacağı fikrinde ısrar ederler. Bilginler doğa olaylarını kavramak isterler, ama istedikleri zaman yağmur yağdırıp, yel estirebilirler mi? İnsanın aklı Tanrı işlerine ermez. Kaldı ki, Tanrılar, İnsanlardan gizlediklerini açıklamak isteyenlerden hiç hoşlanmazlar»³. Bu düşüncede olan Sokrates'e göre «o halde neyi incelemeli? Tanruların işlerini değil, insanların işlerini, doğayı değil, insan ruhunu»⁴ incelemeli.

Doğayı incelemek gereksizdir iddiası günümüzde elbetteki oldukça gülünçtür; fakat yukarıdaki alıntıların yapılmasının gerçek sebebi; felsefe tarihinde «İnsan»ın ilk defa Sokrates tarafından ön plana çıkarılmış olmasıdır. Ciceron'un deyimiyle felsefeyi gökyüzünden yeryüzüne indiren Sokrates, insanların esas görevini yeryüzündeki hayatın daha akıllıca ve daha neşeli bir şekilde nasıl düzeltmek lâzım geldiğini düşünmek, öğrenmek ve bilmekle görmektedir. İnsanların hiç bir zaman bilimin dışına itilmesine rıza göstermeyen Sokrates, bilimin insana hizmet ettiği sürece değerli olduğunu, kapalı bir şekilde ileri sürmektedir. «Bilimler; insana asla bir araç ve sadece uzayda yer tutan bir varlık, bir madde gözüyle bakmamalı; insan, kendi amaçlarını gerçekleştirecek bir ham madde olarak kullanılmalıdır. Kabul etmek lâzımdır ki: —Bilim için bilim!— sözü gerçek değildir ve böyle anlayışa insanlık âleminde yer verilmemelidir. Bilim insan içindir! Bilim; insanın emrinde ve hizmetinde bulunmalı, onun hizmetçisi olmalıdır. —Bilim bilim içindir— sözü; bilimsel hiç bir değer taşımayan iskolastik «görenekçi, şekilci ve hatta tutucu anlam taşıyan bayağı bir terimden başka bir şey değildir»⁵. Grigoriy Petrov, Sokrates'in bilim ve insan hakkındaki düşüncelerini bu şekilde özetliyor.

Aynı şekilde, bir kaç yüzyıldan beri kültür merkezlerinden biri olma özelliğini korumuş olan Paris'te yaşamış, çağımızın ne düşünür ne de edebiyatçısı olarak en büyüğü olmamakla birlikte, yüzyılımızın gizli akıntısından birşeyler onda dile geldiği için, en büyüleyici olan Sartre⁶, tabiat bilimlerine değil de beşeri bilimlere; özellikle de insana ve onun özgürlüğüne önem vermiştir. Felsefesinde yaptığı varlık ayırımında ki «Kendisinde varlık» (être en soi) ve «kendisi için varlık» (être pour soi) ayırımında, «Kendisinde varlık»ı tabiat bilimlerinin konusu olan varlık şeklinde anlamamak gerekir. Burada amaçlanan var-

3) Charles WERNER; La Philosophie greque, Payot, Paris, 1968, s. 45.

4) Aynı eser, s. 46.

5) Grigoris, Petrov; Sokrat ve insanlar, Çev. Hasip A. Aytuna İstanbul. 1973, s. 13.

6) Walter Biemel; Sartre, Çev. Veyssel Atayman İstanbul, s. 214.

lık; Fichte'nin «Ben olmayan şey» dediği obje, kısaca düşüncülen şey veya başka bir deyişle düşünenin (Sujet) düşündüğü (objet) şeydir.

Heidegger'in «insanın olmadığı yerde dünyanın realitesi yoktur» düşüncesinin etkisi altında kalarak söylediği: «...insan olarak yaşamak demek, olgusal olanı bir anlam tasarının içine almak demektir. İnsan ne kendi varlığının, ne başkasının varlığının, ne de dünyaya ait olan nesnelere varlığının nedeni olmamakla birlikte, gerek kendi varlığının gerekse kendi dışında kalan varlıkların anlamlarına ilişkin karar vermek, bu anlamları belirlemek ona düşer»⁷ ifadesiyle Sartre'in insana ne kadar önem verdiği ortaya çıkmaktadır.

Delf tapınağındaki «Kendi Kendini Tanı» sözünü ilke olarak kabul eden Sokrates, Tanrı insanlara başka bir atsineği gönderinceye kadar, hergün her yerde bir atsineği gisi, insanları dürterek, azarlayarak, insanın kendi kendini sorguya çekebilmek, doğruyu bulma sanatını, durup dinlemeksizin vatandaşlarına öğretirken, ilerlemeye, onları kursosuz hale getirmeye çalışıyordu. Kendilerine saygı ve sevginin eksiksiz olduğunu, fakat doğru bildiği konularda Tanrı'dan başka hiç kimseye boyun eğmeyeceğini, ömrünün ve kuvvetinin bulunduğu müddetce de felsefe ile uğraşmaktan, karşısına çıkan herkesi yöneltmekten, felsefeyi öğretmekten vaz geçmeyeceğini Atinalılara haykıran Sokrates, bütün bu görevi, ilâhi bir görev olarak kabul ediyordu. Bili mi erdem olarak kabul eden ve mutluluğu; doğru ve adil olana ayıran Sokrates'in amacı; insana yalnız kendi sorumluluğunu değil, açık olmamakla beraber başkalarınınkini de ona yüklemektedir.

Bütün yaşamı boyunca, hep kendini tartışma konusu yapmayı, kendini yeniden gözden geçirmeye sürdürmüş olan Sartre, felsefesinde sorumluluk problemine oldukça önemli bir yer vermektedir. «İster kızamık olsun ister nezle, suçlu olduğunu kabul etmeksizin hastalığa yakalanmazdım: uyanıklık göstermemiş, palto giymeyi, boyun atkısı takmayı unumuşum. Evreni suçlamaktansa kendimi suçlamayı yeğ tutarım hep; saflıktan değil; her şeyin yalnızca kendimden geldiğine inanmak için»⁸ sözü ile, basit bir şekilde de olsa insanın kendisi ile ilişkisini her şeyden yalnız kendisinden sorumlu olabileceğini ileri süren Sartre; dar çevremizden çekip çıkarması ve sorumluluk bindirmesi gereken olaylar yalnızca atom savaşı ve sonuçları değildir elbette; uzak bir diyarda bir insan haksız yere yargılanıyor ya da hüküm giyiyorsa, bu sonuç sorumluluğuna biz de ortağızdır; hele bize ne kadar

7) Aynı eser, s. 154-155.

8) J.-P. Sartre; Sözcükler, Çev. Bertan Onaran, İstanbul 1969 II. Baskı, s. 170.

çok kulak veriyor, sözümüz ne kadar çok geçiyor, sesimiz ne kadar uzağa ulaşıyorsa sorumluluğumuz o kadar büyüyor, artıyor demektir» sözü ile de, insanın başkasına karşı da sorumlu olduğu söylenmektedir.

J.-P. Sartre, varoluşçuluk felsefesinde, insana sorumluluk yükleyebilnek için, klasik felsefe tarihinde alışıla gelen «önce cevher sonra araz gelir» düşüncesini adeta tersine çevirerek, yalnız insan için, önce varoluş sonra özün geldiğini ileri sürmektedir, ve şöyle söylemektedir: «...gerçekten de varoluş özden önce geliyorsa, insan ne olduğundan sorumludur öyleyse, işte varoluşçuluğun ilk işi de insanı kendi varlığına kavuşturmak, varlığın sorumluluğunu omuzuna yüklemektedir. Ne var ki, —insan sorumludur— derken, yalnızca —kendinden sorumludur —demek istemiyoruz»⁹. Bu düşüncesini «Ne yalnızlık: iki milyon (1963 yılındaki tahmini dünya nüfusu) insan uzanmış yatmış, ve ben onların üstünde, tek gözcüyüm»¹⁰ sözüyle destekleyen Sartre, Sokrates'te olduğu gibi, bize, yalnız kendi sorumluluğumuzu değil, başkalarının da sorumluluğunu yüklemektedir. Kısaca söylemek gerekirse; bu iki düşünür'e göre insan kendinden sorumlu olduğu kadar başkalarından da sorumludur.

İnsanın gerçeği bilme tutkusu, felsefenin ölümsüz problemlerinden biridir. Bir olan, hiç bir zaman değişmeyen ve herkes tarafından doğruluğu tartışmasız olarak kabul edilen bir gerçek, bir hakikat var mıdır? Filozoflar tarafından değişik şekillerde cevaplandırılan bu sorular, elbetteki Sokrates ile J.-P. Sartre'ı da meşgul edecektir.

Sokrates, biraz da Sofistlerin, özellikle Protagoras'ın «insan her şeyin ölçüsüdür» düşüncesine yakın bir anlatımla, görünüş âleminde (le monde visible) tek bir gerçeğe ulaşamayacağını söylemektedir. Platon'un «Phaidon» adlı eserinde gerçek (la vérité) şu şekilde anlatılmaktadır: «Ten bizi her neviden istekler, tutkular, korkular, kuruntularla, bir türlü saçınalıklarla doludur, öyle ki haklı olarak denildiği gibi, bir an olsun gerçekten düşünmek olmaz. Kavgalar, geçimsizlikler, çabalamalar yalnız tenden ve onun istekleirnden değil de nereden geliyor? Bütün bunlar mal ve para hırsından çıkıyor. Bizi mal ve para biriktirmeye zorlayan sebep ise, ihtiyaçların kölesi bulunduğumuz tendir. İşte bunun için felsefeye ayıracak boş zamanımız kalmıyor. Fakat işin asıl kötüsü ten bize biraz zamanda bir şeyi incelemeye koyulsak

9) J.-P. Sartre; Varoluşçuluk Çev. A. Bezirci İstanbul 1980, s. 57-58.

10) J.-P. Sartre; Sözcükler s. 133.

araştırmamıza durmadan karışır, bizi yanıltır, şaşırtır ve hakikati görmemize engel olacak şekilde bizi felce uğratar. Bundan ötürü bir şeyi gerçek olarak bilmek istiyorsak, tenden ayrılmamız, yalnız ruhla nesnelere kendiliklerinden temaşa etmemiz gerekir, bunu artık biz iyice anladık: İşte ancak o zamandır ki, kendisine o kadar aşık olduğumuzu söylediğimiz bilgelige belki kavuşmuş oluruz; fakat daha hayatta iken değil, uslamammanın gösterdiği gibi, öldükten sonra, gerçekten tenle beraber bulundukça arıklığı içinde öğrenmek mümkün değildir, ya da onu yalnız ölümden sonra elde edeceğiz, çünkü tenden ayrılan ruh ancak o zaman kendi kendisiyle kalır; daha önce buna imkân yoktur...»¹¹

J. -P. Sartre, yukarıdaki probleme farklı cevap vermiş gibi görünüyor ise de, esasında Sokrates'ten, özellikle Sofistlerden pek farklı bir şey söylemiyor. Çünkü, gerçeğin zaten anlamsız olduğunu söyleyen J. -P. Sartre, başlangıç noktasında, şuurun dışında hiç bir hakikati (vérité) kabul etmiyor. «Düşünüyorum, o halde varım» sözü kendi kendisini yoklayan şuurun mutlak hakikatından başka bir şey değildir¹². Ona göre gerçeğin durmadan yeniden bulunması gerekir, çünkü o sonsuzdur. Ama bu, bizim bir takım doğrular elde edemeyeceğimiz anlamına gelmez. Doğrunun bütününi yakalayamayız, ona ulaşamayız, fakat ona erişilir olduğunu sezinleriz. «Algılarımızın her biri, insanı gerçekciliğin —keşfettirici— olgusunu, yani varlığın bu gerçeklik aracılığıyla —var olduğunu— şeylerin insanoglu aracılığıyla ortaya çıktığı konusunda bilince erişle birlikte; bizim yeryüzünde bulunuşumuzdur ilişkileri çoğaltan, şu ağaçla şu gök parçasını bir araya getiren biziz; bizim sayemizde binlerce yıldır ölü duran şu yıldız, ayın şu parçası, şu karanlık nehir bir manzaranın birliği içinde ortaya çıkar; engin toprak parçalarını düzene sokan arabamızın, uçağımızın hızıdır; edimlerimizden her birinde dünya yeni bir yüzle çıkar karşımıza, ama bizler varlığı bulup ortaya çıkaran aygıt olduğumuzu bildiğimiz kadar, bu varlığın yapımcısı olmadığımızı da bilmekteyiz. Sırtımızı döndüğümüz zaman, şu manzara kanıtsız kalıp o karanlık sürekliliği içinde yitip gidecektir. Ama yalnız karanlığa gömülecektir: onun hiçleşip gideceğini sanacak kadar çılgın insan yoktur herhalde. Hiçleşip gidecek olan biziz, toprak yeni bilinç gelip de kendini uyandırana dek baygın uykusuna devam edecektir. Böylece, —gizleri bulan bir varlık olduğumuzu, ama aynı zamanda bulup ortaya çıkardığımız şeye oranla daha önemsiz kaldığımızı biliriz»¹³.

11) Platon; Phaidon, Çev. S.K. Yetkin -H.R. Atademir, Ankara 1963 s. 19-20.

12) J. -P. Sartre; L'existensialisme est un Humanisme, Nagal, Paris, 1970, s. 64.

13) J. -P. Sartre; Edebiyat nedir? s. 38-39.

İnsanın en büyük hayallerinden biri de; bu dünyada gerçekleşmesi mümkün olmayan ölümsüzlük, veya ebedi olarak kalmak isteğidir. Dünya sevgisinden daha çok, muhtemelen, ölüm korkusundan ileri gelen bu istek, her insanda farklı derecede de olsa bulunmaktadır. Bu edebiyatçılar tarafından, diğer anlatım türleriyle beraber «Gılgamış Destanı»nda olduğu gibi destan olarak anlatılmış, filozoflarca farklı şekillerde dile getirilmiştir.

Antik Çağda, «Sonsuzluk» kavramı pek fazlaca kullanılmamakla beraber «...Öleceğim diye öfkelenmiyorum, çünkü ölümden sonra, bir şeyin olduğuna kuvvetle umudum vardır»¹⁴ diyen Sokrates, sonsuzluk veya başka bir ifadeyle ölümsüzlük duygusunu, sorumlulukla bir araya getirerek «ölüm iki şeyden biridir; ya bir hiçlik, büsbütün şuarsuzluk halidir; yahut da, herkesin dediği gibi, ruhun bu dünyadan ayrılarak başka bir dünyaya geçmesidir. Ölüm bir şuarsuzluktur, deliksiz ve rüyasız uyuyan bir kimsenin uykusu gibi bir uyku ise, o ne tam bir kazançtır!... ama ölüm bizi bu dünyadan başka bir dünyaya götüren bir yolculuk ise herkesin dediği gibi, bütün ölenler başka dünyada yaşıyorlarsa, yargıçlarım, bizim için, bundan büyük ne iyilik olabilir?... Hepsinin üstünde burada olduğu gibi öteki dünyada da öz ve yanlış bilgeliği araştırması ilerletebileceğim.»¹⁵, ayrıca; «ölüm, ruhun tenden ayrılmasından başka bir şey mi?... Ölüm adını verdiğimiz şey, bir yandan tenin ruhtan ayrılarak kendi kendine kalması, öbür yandan ruhun tenden ayrılarak kendi kendine var olmağa devam etmesi değildir?»¹⁶ şeklinde anlatılmaktadır.

İnsanların talihsizliğini, onların zamana bağlı oluşlarında gören J. -P. Sartre, ebedilik veya ölümsüzlük kelimeleri ile şöhret kelimesini eş anlamda kullanıyor. Meşhur olan kişi, hayatta olsun veya ölmüş olsun, insanlara kendisinden bahsettirebilen kişidir ve kendisinden bahsedildiği müddetçe o kişi ölümsüzdür. Atheist olduğunu açıkça ifade etmiş olan J. -P. Sartre için, dindar Sokrates gibi, elbetteki ruhun ölümsüzlüğü söz konusu olamaz. O, otuz yaşlarında iken ölümsüzlüğüne gerçekten inanmış idi (Hangi tür ölümsüzlüğe inandığını pek açıklamıyor, fakat kendi felsefesi bütünüyle göz önünde tutulursa, beden veya ruhun ölümsüzlüğüne değil de, kendisinden bahsettirme yönünden olan ölümsüzlüğe inandığı söylenebilir). Fakat yetmiş yaşlarında artık ölümlü olduğunu (beden ve ruh yönünden olsa gerek), ancak ölümünden sonra, kendi tahminine göre elli yıl insanlar kendisinden bahsedecelkeri için, elli yıllık ölümsüzlüğü tadacağını söylüyor. Üç ciltlik «Hürriyet Yolları»nın «Uyanış» adlı romanında, insanların kendile-

14) Platon; Phaidon s. 13.

15) Platon: Sokrates'in Müdafaası, Çev. Niyazi Berkes İstanbul, 1986, s. 86.

16) Platon; Phaidon, s. 15.

rinden daha uzun ömürlü olan şeylere karşı kıskançlıklarını, henüz yedi yaşlarında iken dişi amcası Jules'in bekleme odasında yalnız oturan Mathieu'ya, J. -P. Sartre şöyle söylettirmektedir: «Masanın üzerinde yırtık mecmualar ve papağan pençeleri gibi kulplu gri-yeşil güzel bir Çin vazosu vardı; Jules amca bu vazonun üçbin yıllık olduğunu söylemişti. Mathieu, elleri arkasında, vazoya yaklaşmış ve bu üçbin yıllık duygusuz vazonun karşısında küçük bir ekmek kırıntısı olmak korku vericiydi. Ona sırtını dönmüş ve aynanın karşısında, gözlerini şaşılattmış, burnunu çekmiş, ama bir türlü eğlenememişti. Sonra birdenbire yeniden masanın başına gelmiş, oldukça ağır olan vazoyu kaldırmış ve parkenin üzerine fırlatmıştı; içinden, öyle gelmişti, az sonra da örümcek ağı kadar hafif hissetmişti kendini. Porselenin parçalarına hayran hayran bakmıştı; Bu elli yıllık binanın duvarları arasında binlerce yıllık, vazoya birşey olmuştu; saygısız ama gün ışığı kadar gerçek bir şey: —Bunu yapan benim— diye düşünmüştü. Kendisini gururla dünyadan kurtulmuş bağısız, ailesiz, köksüz hissetmişti, dünyanın ka-buğunu çatlatan inatçı bir fırlatıştı sanki bu»¹⁷. Burada yapılan alıntı çok açık olduğundan açıklamaya gerek yoktur herhalde. Ancak, elli yıllık binanın duvarları arasında, binlerce yıllık güneşin altında, üçbin yıllık vazoyu, yedi yaşındaki çocuk kırıyor ve bundan son derece gururlanıyor, hiç bir zaman üçbin yıllık ömrüne ulaşamayacak olan bir insan, hatta yedi yaşında bir çocuk, üçbin yıllık vazoyu kırabiliyor ve ondan daha üstün olabiliyor. Bununla, kendini gururlu, dünyadan kurtulmuş, bağısız ailesiz, köksüz hissetmişti ve bu şekilde ölümsüzlüğe ve ölümsüz olması gereken «Üstün insan» anlayışına biraz daha yaklaşabilmişti. Çünkü, ona göre «üstün insan»; bütün inançlardan ve başegmelerden kurtulmuş, ailesiz, vatansız, dinsiz, mesleksiz, hiç bir şeye bağlı olmayan ve kendini hiç bir şeye bağlamaması gerektiğini bilen insandır¹⁸. J. -P. Sartre'in bu anlayışı «üstün insan»a değil de «anarşist insan» tanımına uymaktadır gibi gözüküyor ise de, esasında felsefesinin bütünlüğü gözönünde tutulursa, bu, pek de tutarsız bir anlayış değildir. Çünkü, dindar varoluşçularda olduğu gibi, atheist J. -P. Sartre'in felsefesinde de insanın kendini aşması meselesi vardır. Başta Kierkegaard'da olmak üzere, diğer inanan filozoflarda da; kişi kendi kendini Tanrı'ya teslim ederek dünyaya ait bedeni (Sufli) isteklerini aşar, Ulvi olanlara yönelir ve daima iyiye, güzele, doğruya, kısaca; mükemmelle doğru yol alır ve bu şekilde gerçek hürriyetine ulaşır. Atheist filozofların önemli temsilcisi olan J. -P. Sartre, insanın

17) J. -P. Sartre; Uyanış, s. 66-68.

18) J. -P. Sartre; Sinekler, Çev. S. Hilav, İstanbul 1965, s. 16.

kendini aşması meselesini muhakkak mükemmele doğru olur şeklinde almıyor. Ona göre insan, —varoluş öz'ünden önce geldiği için, yaşayarak tecrübe sahibi olarak öz'ünü oluşturmaya veya öz'üne ulaşmaya çaba gösterir. Kişi, öz'ünü ne şekilde gerçekleştirebilirse, o şekilde hedefe ulaşmış olur. Kısaca, J. -P. Sartre, önceden tayin edilmiş mükemmel olan bir hedefi kabul etmiyor. Kişi tarafından hayatta ulaşılabilecek nokta, mükemmel olabileceği gibi, hiç de mükemmel olmayan bir nokta da olabilir. Kişi, kendisini, tasarlayacağı ve icraa edeceği projelerle gerçekleştirdiği için, kendini aşmasının yönü, yalnız ileriye doğru değil, projesine bağlı olarak dört tarafa da olabilir. Bunun için de, J. -P. Sartre'in felsefesinde ölümsüz olma veya uzun zaman kendinden bahsettirme bakımından, «üstün insan» ile «anarşist insan» benzer tanıma girebilir.

Anaxgoras'a göre; her şeyin esasını oluşturan elemanlar (Spermata) yaratılmamış olup sayı bakımından sonsuzdurlar. Bu sıfatlara sahip olan bu elemanlara ilk hareketi verip, oluşu başlatan Akıl (Nous)dır. Nous, hiç birşey ile birleşmeyi kabul etmeyen, maddi olan her şeyin en zarıfı ve en sade olanıdır. Bu şekilde, kısaca özetlenebilen Anaxgoras'ın felsefesinde ki akıl (Intelligence) veya zeka teorisine Sokrates hayran kalır, çünkü o, herşeyin emredicisi ve düzelteyicisidir, ancak ilke olarak bu akli koyduktan sonra, o'na hiç birşeye müdahale ettirmemesi, bir başka deyişle, o'nu pasifize etmesi yüzünden Sokrates, Anaxgoras'tan ayrılmaktadır. Çünkü Sokrates'e göre; var olan her şey, bir aklın, iyi ve bilgili bir mutlak varlığın eseridir. Evreni yönelten bu yüce akıl'ı Sokrates, insanda imaj olarak buluyor. Diğer bütün varlıklara göre, insanın üstünlüğü; ve evrensel aklın bir parçası olan ruha sahip olmasındandır. Sokrates'in bütün felsefesini, tek bir cümle ile özetlemek mümkündür; ruh, Mutlak Varlığa Ulaşmaya, O'na benzemeye çalışır. Delf tapınağının kapısında yazılı olan, «kendini bil» yazısının derin anlamı budur. İnsan, kendisini tanımak için, ruh yönünden Tanrı'ya benzer olduğunu anlamalıdır.

J. -P. Sartre, inkârcılığının, daha açıkcası Tanrı - tanımazlığının büyük bölümünü, Dostoyevski'nin o ünlü «Eğer Tanrı yoksa herşey yapılabilir» şartlı önermesinden olumsuz hüküm çıkararak «Tanrı yoktur herşeyi yapılır» hükmüne dayandırmaktadır. Çünkü, ona göre, Tanrı inancı; insana sorumluluklarını unutturup onu kadercilik anlayışına götürdüğünden, insanın hürriyeti için tehlikelidir. Bunlar, J. -P. Sartre'in olgunluk dönemindeki düşünceleridir. Oysa ki onun, çocukluk - gençlik ve yaşlılık döneminde, Tanrı hakkında düşünceleri biraz farklıdır: «Oniki yaşlarımda olduğum sıralarda, ailemin biraz

kent dışındaki bir yerde villa kiralamış oldukları La Rochelle'de güzel bir gün, sabah vakti, kız lisesine giden komşularım üç Brezilyalı kızla, küçük Machodo'larla birlikte tramvaya binmek için kendilerini bekliyordum. Hazır olmalarını bekleyerek topu topu bir kaç dakikacık evlerinin önünde geziniyordum ki, bu düşünce birden kafama saplanıverdi, nereden geldi, nasıl o an beni yakaladı bilmiyorum; birden kendi kendime şöyle dedim: Tanrı yok be! kuşkusuz daha önce Tanrı konusunda yeni düşünceler edinmiş olmalıyım ve sorumu kendime göre çözümlenmeye başlamış olmalıyım. Ama her ne hal ise işte o gün küçük bir içe doğuş biçimde bunu çok iyi anımsıyorum, kendi kendime —Tanrı— yoktur dedim. Bunda çarpıcı olan, benim bunu oniki yaşında düşünmüş olmamdır ve o gün bu gündür ben bu soruyu kendime bir daha sormadım, yani altmış yıl boyunca¹⁹. J. -P. Sartre, bir başka yerde de şöyle yazıyor: «Beni inançsızlığa doğmaların çatışması sonunda değil, büyükbabamla büyükannemin ilgisizlikle: i yüzünden vardım. Bununla birlikte inanıyordum; gecelikle yatağımın kenarına diz çöküp, ellerimi birleştirip, her gün dua ediyordum, ama gittikçe daha seyrek düşünüyordum Tanrı'yı»²⁰. Bu düşünceye zıt imiş gibi görünen, fakat, esasında bunu destekleyen, bir diğer düşüncesi de «Dini sezinliyor, umuyordum, ilaç oldu. Dini benden esirgemiş olsalardı benden kendimi yaratırdım. Esirgemiyorlardı benden, Katolik inancıyla yetiştirilmiştim, Yaradan'ın beni kendi şanı için yarattığını öğrendim; hayal edebildiğimden daha fazlasıydı bu, ama, sonraları, bana öğretilen bu modaya uygun Tanrı'da ruhumun beklediği Tanrı'yı bulamadım; bana bir yaradan gerekliydi, onlar bir büyük patron veriyorlardı; her ikisi birdi, ben bunu biliyordum; bu söz'den yapılmış put'a isteksizce hizmet ediyordum ve resmi öğretici kendi inancını aramaktan tiksindiriyordu beni, ne talih! güven ve mutsuzluk. Tanrı'nın yeşereceği ve en uygun toprak durumuna getiriyordu ruhumu; bu yanılma olmasaydı, papaz olacaktım. Ama ailem Voltaire çağı yüksek kentsoylu sınıfına ve toplunun bütün katlarına yayılmak için bir yüzyıl harcayan —Hıristiyanlıktan uzaklaştırma— akımının etkisini almıştı²¹.

Yapılan alıntılar, J. -P. Sartre'ın uzun bir ilâhiyat araştırması sonunda değil de, belki yanlış alınan bir eğitim öğretim, veya bekleneni bulamama sonucu olarak, istediğinin aksine, Tanrı -tanınamazlığa ulaş-

19) Simone de Beauvoir; Veda Töreni ve Jean-Paul Sartre'la söyleşiler, Çev. Altınova-B. Kayihan, İstanbul, 1983, s. 577.

20) J. -P. Sartre; Sözcükler, s. 73.

21) J. -P. Sartre; Sözcükler s. 70.

miş olduğunu açıkça göstermektedir. Bu şekilde Tanrı - tanımazlığı kabul etmiş olan J. -P. Sartre, Simone de Beauvoir için boşluğu dolduruyordu. Çünkü, ona göre: «...tüm büyük filozoflar az çok dinsel inanç sahibidir. Bu farklı dönemler için farklı anlamlara gelmekle Spinoza'nın Tanrı'ya inancı Descartes'in ya da Kant'inkiyle aynı değildir. Fakat bana öyle geliyor ki büyük bir Tanrı-tanımaz, ama gerçekten Tanrı-tanımaz felsefesinin, felsefe alanında yeri boştu. Ve işte bu yönde çalışmaya çaba göstermek gerekiyordu şimdi»²², ve bu yönde boşluğu doldurmak için de, ona göre, J. -P. Sartre çaba gösterdi. Simone de Beauvoir için, felsefe alanında yeri boş olan bu kısım J. -P. Sartre, Tanrı - tanımaz felsefesiyle acaba doldurabildi mi? Bu soruya olumlu cevap vermek imkansızdır. Çünkü, ilk önce, felsefe alanında öyle bir boşluk pek yok gibidir. J. -P. Sartre'dan çok önce, Tanrı - tanımazlığı işlemeyi deneyen bir sürü filozoflar olmuştur. Bunun için de, böyle bir boşluktan bahsetmek sözkonusu olamaz. Ayrıca, felsefe tarihinde, her ne kadar oportünist bir davranışa benziyor gibi ise de; Tanrı'yı kabul etmek deliller yönünden, O'nu reddetmekten daha isabetlidir. Nitekim, J. -P. Sartre bir yerde şöyle yazıyor: «Tanrı'ya ihtiyacım vardı, verdiler ne aradığımı bilemeden aldım O'nu. Yüreğimde kök salmadığı için, bir sürü sıkıntıyla yaşadım içimde, sonra öldü. Bugün bana O'ndan söz edildiğinde, eski bir güzele rastlayan yaşlı bir delikanlının üzüntüsüz gönül hoşluğuyla: —Elli yıl önce, o anlaşmazlık o yanılma olmasaydı, aramızda bir şeyler olabilirdi— diyorum»²³.

Felsefenin ölümsüz problemleri olarak gördüğümüz; «Sorumluluk», «Gerçek», «Ölümsüzlük» ve «Mutlak Varlık» gibi konularda düşüncelerini incelemeye çalıştığımız iki filozoftan biri olan Sokrates, ölümden bu yana yüzyıllar geçmiş olmasına rağmen hâlâ başka şartlar altında bile olsa iyi ile kötünün, inananla inanmayanın, doğru bildiğinden ayrılmayanla iki yüzünün çarpışmasının unutulmaz bir şahididir, bir ilham kaynağıdır²⁴. J. -P. Sartre ise; kendi ifadesiyle devrimizin insanlarına, bu yüzyılın yavaş yavaş geçip gittiğini duyurmakta, onların hem çağımızı bir tanık gibi dışardan görmelerini, hem de emeği geçtiği için, yüzyılımızın kaderine katlanmalarını istediğinden²⁵, Sokrates kadar olmasa bile, yine de uzun yıllar kendisinden bahsettirebileceği anlaşılmaktadır.

22) Simone de Beauvoir; Veda töreni ve Jean Paul Sartre'la söyleşiler, s. 580.

23) J. -P. Sartre; Sözcükler, Çev. Bertan Onaran, 1969 İstanbul II. Baskı. s. 74.

24) Platon; Sokrates'in Müdafaası, giriş.

25) J. -P. Sartre; Saygılı Yosma, Çev. Orhan Veli Kanık İst. 1961, s. 11.

EMİLE BOUTROUX'NUN FELSEFESİNDE DİN — AKIL MÜNASEBETİ

Yrd. Doç. Dr. Hasan KÂTIPOĞLU

Dinin akıl ile olan münâsebeti meselesi, düşünce tarihinde birbirinden oldukça farklı manzaralar arzeder. Din - Akıl münâsebeti, özellikle, Ortaçağ Hıristiyan felsefesinin ana problemi olmuştur. Skolastik düşüncenin ilk döneminde bu iki alanın uzlaşabileceklerine inanılmış, ikinci dönemde akılla dinin bütünüyle örtüşebileceği kabul edilir duruma gelmiş; son ve üçüncü dönemde ise bu iki sahanın birbirinden tamamen ayrı olduğu fikri benimsenmiştir.¹ Şu halde din-akıl münâsebeti bazen aklın din üzerinde hakimiyet kurmak istemesi, bazen dinin prensiplerini akla yüklemesi, bazen de bu iki alan arasında mutlak bir ayırım yapılması şeklinde birbirinden farklı görüşlere konu teşkil etmiştir.²

İşte biz bu makalemizde, çağımızda Fransız spiritualizmine esnek ve orijinal bir yapı kazandıran ve ülkemizde dolaylı yollardan da olsa değişik düşünürler üzerinde tesiri bulunan filozof Emile Boutroux (1845 - 1921)'nin, din felsefesinin önemli bir konusu olan bu probleme bakışını ortaya koymaya çalışacağız.

Boutroux, dinin akılla uzlaşmaz görülmesinin ve gösterilmesinin temelinde bu iki alana bakış ve değerlendirişte izlenen yol ve metotların yetersizliğinin yer aldığına inanmaktadır. Bu sebeple, öncelikle, Boutroux'nun bu problemle ilgili değişik metotlar hakkındaki fikir ve tenkitlerini inceleyeceğiz, sonra da kendi metodunu ortaya koymaya ve buna bağlı olarak din ile akıl arasında gördüğü münâsebeti tesbit etmeye gayret edeceğiz.

A — Din — Akıl Münasebetinin Araştırıl-
masında Kullanılan Metotlar ve
Boutroux'un Metodu:

1 — Kavramsal ve Pragmatist Metotlar :

a — Kavramsal Metot : Boutroux, Skolastiğin son dönemlerinde görülen ve bilhassa 19. yüzyılda hâkim olan «Sezar'ın hakkını Sezar'a, Allah'ın hakkını Allah'a veriniz» düşüncesinin esprisine uygun olarak yapılan din ile akıl alanlarının kesin sınırlarla birbirinden ayırımını sunî bir teşebbüs niteliğinde görür ve böyle bir anlayışın din-akıl kavgasına çözüm olamadığını ve olamayacağını ileri sürer.³ O, bunun sebebini şöyle izah eder: Böyle bir ayırım ile din ve akıl kavramsal olarak karşı karşıya getirilmiş ve bu yolla aralarındaki münasebet ortaya konmak istenmiştir. Sırf mantık, düşüncenin temeli yapılmış, birbirinden son derece farklı şeyler kesin kavramlara irca edilmiştir.⁴ Bu yüzden, din ve akıl alanını birbirinden ayırıp vermek veya bunları birbirine irca edivermek şeklindeki teşebbüsler, kavgayı realiteden çok kavramlar üzerinde yoğunlaştırmışlardır. Dolayısıyla bu problemde çözüm getirecek yerde, kavgayı artırmışlardır. Çünkü bu tür teşebbüsler, kavramlardan hareket ederek, kolayca bu iki sahayı birbirine irca etmekle veya bunları birbirinden ayırmakla problemi çözdükleri inancına varmışlardır. Oysa, Boutroux'ya göre, bu iki kuvvet arasındaki karşılıklı iştirak, tesânüt, bağıklık ve birlik münasebeti gösterilemedikçe bu meselenin çözümüne imkân yoktur.⁵ Bu anlamda bir ilişkinin tesbiti, ise kavramsal bir teşebbüsle gerçekleştirilemez. Çünkü kavramsal metot, tariflerden hareket eder ve bu yolla problemi kolayca çözüverdiğini zanneder. Buna göre dini, «bütün muhtevası ahlâka irca edilebilen bir dogmalar mecmuası»; akli da, din ve akıl arasındaki uyumu ortaya koyabilmek için, «zarûri ve küllî prensipleri kavrama melekesi» şeklinde tarif etmekle yetinir. Buna mukabil Boutroux, tariflerin realiteyi yansıtamayacağına inandığı için der ki, eğer sadece tariflerden hareketle yetinilecek olursa, dini «despotik bir otoriteye pasif bir itaat», akli da sâdece «bir düşünme gücü» olarak ifade edip, din ile aklın birbiriyle bağdaşmayacağı sonucuna varılabilir.

Şu halde, Boutroux nazarında, din - akıl münasebeti meselesine kavramsal bir metotla çözüm aramanın zihne açıklık, birlik ve netlik kazandırması bakımından bazı avantajları olmasına rağmen; mantıki açıklıkla hakikat eşanlamlı olamayacağı için, realiteyi kavramlara irca etmek ve kavramları realitenin ifadesi olarak görmek mümkün değildir.⁷ Öyleyse, özlerini bütünü ile hayat ve faaliyet oluşturan din ve aklın realitesine kavramlarla ulaşamaz ve aralarındaki münasebet de kavramlamaz.⁸

Demek ki Boutroux, M. Schyns'in de haklı olarak işaret ettiği gibi,⁹ zihinci ve kavramsal metodu diğer konularda olduğu gibi bu meselenin çözümünde de güçsüz bulmakta ve bunu da bir fantezi ve gösteriş olsun diye yapmamaktadır. Aksine zihni bir formalizm ve mekaniğe düşmenin realiteyi kavrama ve yakalamadaki mahzurlarını ortaya koymak istemektedir. Çünkü onun bütün gayreti, realitenin dinliliklerine ulaşmak, diğer bir deyişle, realiteyi özünde kavramaktır. Oysa kavramsal metot, filozofumuzun inancına göre, ancak sathı kavrayabilir; ama aslâ öze ulaşmaz.

b — **Pragmatist Metot** : Boutroux'ya göre din - akıl münasebetinin incelenmesinde kullanılan diğer bir metot da pragmatist metottur. Pragmatizme göre hakikatın prensibi, tesir, pratik fayda ve verimliliklerdir. Doğru fikir, verimli ve faydalı olan fikirdir. Diğer bir ifade ile fikir, faydalı olduğu için doğrudur; doğru olduğu için faydalı değildir.¹⁰ Bu durumda pragmatizmin din - akıl ilişkisine bakışı şöyle olacaktır: Din, bir takım acılarımızı dindirir, bir ideale yöneltir ve onu gerçekleştirme gücü verir. Bu bakımdan din, hasıl ettiği neticelerle değer kazanır ve doğrulanır. Sözelimi, eğer Allah'a inanmak cemiyete ve ferde faydalı ise doğru, yoksa yanlıştır.¹¹ Öte yandan, aklın da gerek ferdi hayatımızda gerek sosyal hayatımızda, bizi yöneten bir kılavuz olarak, birçok faydaları vardır.¹² O halde, pragmatist açıdan, din veya akıldan birini doğrulamak, diğerini de doğrulamak olacak; birine inanmak, diğerine de inanmayı zorunlu kılacaktır.¹³

Boutroux, ilk bakışta basit ve açık gibi görünen bu metodun birçok çelişkiler ihtiva ettiği kanaatinde. Çünkü ona göre bu doktrin, her şeyden önce radikal bir empirizm manzarası arzeder. Bunun sebebi, subjektif ve ferdi bir nitelik taşıyan dini tecrübeyi, ilmi tecrübenin benzeri saymasıdır.¹⁴ Bundan başka pragmatizm, hakikatı fikirlerin ikinci vasfı yapmak arzusundadır. Oysa hakikât, insan için, ulaşılması arzu edilen en yüce ve ilk prensiptir. Bu sebeple bir fikir, pragmatist görüşün aksine, doğru olduğu için faydalıdır. Öyleyse pragmatist metot da din - akıl münasebeti meselesine çözüm getirememiş ve Boutroux'nun ifadesiyle, kısır döngü içinde kalmış bir metot olmanın ileri gidememiştir.¹⁵

2 — Boutroux'nun Problemi Ele Alış Tarzı ve Metodu :

Boutroux, din - akıl münasebetinin incelenmesinde kavramsal ve pragmatist metotların güçsüzlüğünü ortaya koyduktan sonra; bu meselenin çözüme kavuşturulmasında kendisinin de benimsediği bir yolun varlığına işaret etmektedir. Bu da farklılığın, irca edilemezliğin, çokluğun ve ferdinin gerçek ve meşrû olduğunu kabul etmekten ibarettir. Ona göre bu metot kabul edilince, düşünen bir kimse için, artık

hakikatın ve varlığın tek ölçüsü olarak soyut bir formülü görmek gerekemeyecektir. Bunun için de birbirinden farklı ve her biri kendi hususî varlığını koruyan birçok varlıkların varlığı söz konusu olacaktır.¹⁶ Öte yandan varlıklar arasındaki ilişki de sadece mantıkî bir zorunluluğu değil, zorunsuzluğu da düşünebilen bir zekâ faaliyeti ile kavranabilecektir.¹⁷

Şu halde Boutroux'ya göre din ile akıl arasındaki münâsebetin tetkikinde, varlıklar düzeninde bir, çok, irca edilemezlik ve farklılığın herbirinin varlığını, gerçekliğini ve meşrûlüğünü mümkün gören ve kavrayabilen bir zekâ faaliyetinin varlığı söz konusudur. Bu faaliyetin mahiyeti ve değerinin tesbiti için, bu noktada, Boutroux'nun akıl anlayışını incelememiz gerekmektedir.

B — A k ı l A n l a y ı ş ı :

Akıl, felsefe sözlüklerinde, birbirinden farklı şekillerde tanımlanmaktadır. Meselâ, Descartes'ın yaptığı tarife uygun olarak, «iyiyi kötüden, doğruyu yanlıştan ayırma melekesi» şeklinde tanımlandığı gibi,¹⁸ «kavram ve önermeleri tanzim eden istidlâli düşünme melekesi, tabii bilgi veya a priori prensilper sistemi»¹⁹ şeklinde de tanımlanmıştır.

Boutroux ise bu melekenin, büyük çoğunlukla, bir takım ilmî melekelerle irca edilerek tanımlandığını söyler ve bu anlamda mücerred ve kavramsal bir akıl anlayışına itiraz eder.²⁰ Buna karşılık Lachelier'in, mekanik ilişkileri kavrama melekesi olan zihin ile varlıkların yaşayan özünü kavramaya imkân veren aklın birbirinden ayırılması gerektiği²¹ şeklindeki düşüncesini benimser ve bu yüzden de kavramlar mantığının dışında diğer bir mantığın varlığından daha bahseder: Bu da akıl, realite ve hayat mantığıdır.²² Birincisi kavramlardan realiteye doğru gitmek isterken; ikincisi bizzat varlığın kendisinden kavramlara doğru giden canlı ve müşahhas bir mantıktır.²³ Böylece Boutroux iki tür aklın varlığına inanır: Sırf mantıkî ilişkileri kavrayan bir mantıkî aklın yanında bir de varlıkların âhenkli bir şekilde birlikte varolabilme (compossibilité) ilişkilerini araştıran müşahhas ve canlı bir akıl vardır.²⁴ Diğer bir deyişle bir ilmî zekâ bir de umûmî zekâ mevcuttur.²⁵ Birincisi ilmî kültürle şekillenir ve belirlenirken; ikincisi, insan ruhunda, insanın bizzat varlıklarla ilişkisini tayin eden bir bakış açısı²⁶ niteliği taşır.

Şu halde, Boutroux'ya göre, din ile münâsebeti araştırılması gereken akıl, geometrik bir idrak derecesinde olan ilmî zekâ veya mücerred akıl olmayacaktır. Onun bu münâsebetin araştırılmasında taraf

olarak düşündüğü akıl, müşahhas olup, eşyanın yüzeyinde kalmayan ve onun derinliklerine nüfuz ederek, onu yaşayan gerçekliğiyle kavrayabilecek güçte olan bir akıldır. Bu akıl, yaratıcı bir meleke olup gerçek ve derin bilginin kaynağıdır.

Boutroux bu akıldan Descartes'ın düşündüğü anlamda bir «Aklı-Selfini» kasdetmemektedir. Çünkü Descartes'a göre doğruyu yanlıştan ayırma ve hüküm melekesi olarak akıl, bütün insanlara yaratılıştan eşit olarak verilmiştir. İnsanların birbirlerinden farklı kanaatlere sâhip olmaları, birbirlerinden daha akıllı olmalarından dolayı değil, kullandıkları metotların ayrı oluşundandır.²⁷

Demek ki Descartes'ın düşüncesinde akıl, tamamlanmış bir şey manzarası arz etmektedir. Halbuki Boutroux için akıl, olmuş bitmiş bir şey değildir; dâimâ oluşan ve gelişen bir nitelik taşır. Bu sebeple O, Descartes'a itiraz etmekte ve aklın herkese bütün gelişmeleriyle bir defada verilmediğine işaret etmektedir.²⁸ Ona göre akıl, canlı ve müesir bir realite olup, beşer ruhunun hiç değişmez bir vasfı değildir; aksine, akıl var olur, olgunlaşır, teşekkül eder ve yükselir, bir takım gerçeklerden beslenerek gelişir. İlim ve hayat, onun için vazgeçilmez birer kaynaktır. Bu sebeple o, teoride olduğu gibi pratikte de en büyük rehberimizdir.²⁹ Diğer yandan hiçbir şekilde aynı ve hareket-siz kalmayan akıl, aynı zamanda realiteye de intibak eder ve onun sâyesinde inkişâf imkânı bulur.³⁰

Boutroux böyle bir akıl ayırımı yapmakla, şüphesiz, bilimlerin kültürü ile şekillenmiş ve gelişmiş olan bilimsel aklın gücünü ve sınırını göstermek istemiştir. Aynı şeyi daha önce aklı pratik ve teorik ayırımına tâbî tutan³¹ Kant da nazarı aklın olgular âlemindeki gücü ve sınırını ortaya koyarak yapmıştır. Ne var ki, bu ayırımı benimseydiği gerekçesiyle Boutroux'yu tam manasıyla Kant'çı sayan L. Dauriac³² ile A.P. La Fontaine³³'e bütünü ile katılmak mümkün değildir. Çünkü Boutroux, Kant'ın bu ayırımını dikkate değer bulmakla birlikte, devâmında ondan ayrılmaktadır. Boutroux, Kant'dan duyarlılık, zihin ve akıl melekelerinin birbirlerinden ayrı kabul edilmesi açısından istifade etmiştir. Ancak O, duylara ve zihne deneysel bilgileri ilâve ettiği halde, Kant'ın yaptığı gibi, onlara hiçbir apriori unsur ilâve etmeyi düşünmemiş ve aynı zamanda akla Kant'dan farklı bir görev ve yer vermiştir: Yalnız düzenleyici bilgiler sağlamakla yetinmemek, deneysel bilginin sınırlarını aşarak hakikatın ve realitenin derinliklerine nüfuz etmek;³⁴ tabiat kanunlarının izâfi zorunluluğu altında hürriyet, finalite, güzel ve iyi gibi metafizik konuları kavramak.³⁵

Boutroux'nun akıl ile ilgili yaptığı bu ayırımı, Kant'dan ziyade

Pascal'a borçlu olduğunu söylemek daha uygun olacaktır. Çünkü aynı ayırımı Kant'dan daha önce Pascal'da geometrik zihin ve ince zihin şeklinde bulmaktayız.³⁶ Öte yandan Pascal'daki bu ince fikir ve zihin düşüncesine, İslm düşünürü Gazzâlî (öl. h. 505/m.1111)nin «Kalp Gözü» düşüncesiyle öncülük ettiğini söylemek yerinde olur.³⁷

Pascal'ın bu iki zihin arasında gördüğü farklılığı şöylece özetleyebiliriz: Pascal, geometrik akılla umûmî akli veya kalbi birbirinden ayırır; kalbin ilkelerinin zihinin kadrosuna sığmayacağını ileri sürer.³⁸ Ona göre geometrik zekâda prensipler gözle görülür ve elle tutulur şeyler olmakla beraber, hergün kullanılır şeyler değildirler. «İnce zekâ»nın prensipleri ise bizzat hayatımızın içindedirler.³⁹ Bu sebeple, Pascal için, kalp de bir akıldır; fakat son derece ince bir akıldır. Bu aklın konusu ise mantikî soyutlamalar değil, hakikî varlıklar,⁴⁰ yâni bizzat gerçeklerdir.⁴¹ Öyleyse bu aklın, «geometrik aklın kavrayamayacağı sâikleri vardır.»⁴²

Varlıkların özünü ve gerçekliğini kavramakta güçsüz olan akıl, Pascal'a göre, Allah'ın varlığı ve ruhun ebediliği gibi itikâdî konularda hiç söz sahibi olmayacaktır. Çünkü ona göre ilâhî hakikatler, zekâdan kalbe değil, kalpten zekâyâ doğrudur. Allah'ı hisseden kalp olduğu için, aklın iman ve itikad ile tamamlanması gerekir.⁴³ Aynı düşüncüyü, olgu hakikatı ve akıl hakikatının yetersizliğini görerek, bunların iman hakikatı ile tamamlanmasının gerektiğini savunan⁴⁴ Gazzâlî de yıllar önce görmekteyiz.

O halde, Boutroux'da, Gazzâlî'nin «Kalp Gözü», Pascal'ın da «İnce Fikir veya Zihin» diye ifade ettikleri akla benzer bir akıl anlayışının var olduğu söylenebilir. Boutroux'ya göre bu akıl, zihnin hayat ve ilim ile teması sonucunda beşer dehasından fıskıran verimli ve parlak düşünceleri toplayarak bir hüküm haline getirmesiyle vücut bulur.⁴⁵ Diğer bir ifade ile akıl, yaşayabilmek ve gelişebilmek için, ilim ve hayat tecrübesi gibi iki kaynaktan beslenmek zorundadır.⁴⁶ Bununla beraber akıl, ilimden farklı bir karaktere sahiptir: İlim, bir kavramlar mecmuası olduğu halde; akıl, canlı bir melekedir. İlim bir takım veriler ve malzemeler üretirken; akıl ise hükmeder.⁴⁷ Öyleyse akıl sadece ölü ve objektif bilgilerle yetinen basit bir bilgi vâsıtası olarak düşünülmemelidir. Aksine o, bir kontrol ve hüküm melekesi olarak görülmelidir. Kısaca akıl, dogmatik rasyonalistlerin düşündükleri mânâda, a priorik, muayyen ve sabit prensipler mecmuası değil, kendine ait prensipleri olan bir melekedir.⁴⁸

Görüldüğü gibi Boutroux, akli bilimin ve aksiyonun ortak kökü kabul etmiş, akla özünü veren şeyin de aksiyonun şartları ile bilginin

şartlarını çözülmaz bir şekilde mezcetmek olduğunu göstermiştir. Diğer bir ifade ile o, aklın pratik tecrübe ve ilmî bilgilerden beslenerek inkişâf ettiğini kabul etmekle beraber, aynı zamanda onun varlık ve aksiyon ile olan içten bağlılığı hususunda ısrarla durmuştur.⁴⁹

Boutroux, doktrininde, aklı ilim ve pratik hayatın temeli saydığı için; onun olgular dünyası ve reel hayata intibakını da gerekli görmüştür. Bu yüzden de gelişme imkânı olmayan veya çok az olan ve bir takım doğuştan bilgilere dayanan dogmatik akılcılığı yetersiz bulmuş;⁵⁰ olgular dünyası ve reel hayata intibakını lüzumlu kabul ettiği bu aklın, ideal hayatı da kavrayabileceğine inanmıştır. Demek ki bu akıl, sadece eşyanın mekanik münasebetlerini değil, ahlâkî ve estetik münâsebetleri anlamaya da imkân verecektir.⁵¹ Bu yüzden Boutroux, akli, kavramı açısından değerlendirmeye karşı çıkmış ve onu «kavram ve sezginin gizli bir birliği» şeklinde tanımlamıştır.⁵²

Boutroux'un akli sırf bir sezgiye irca etmemesi ve onun teşekkülünde kavramın nisbî de olsa rolünü kabul etmesi, onun, kendisi gibi intellectualisme'in en büyük düşmanı olan Bergson (1859-1941)⁵³ dan da ayrı düşündüğünü göstermektedir. Nitelikim, Berson'a göre, şuurumuzda bir iç bir de dış tabaka vardır. Kabuk tarafı, pratik hayattan teşekkül eden akıl, zekâ, mantık ve ilim tabakasıdır. Bu tabakada kotalite kanunları hâkimdir, burada hürriyete yer yoktur. Hürriyetin hâkim olduğu iç tabaka ise, fikirlerin birbirine kaynaştığı yerdir. O, bu kısma «Temel Ben» (Moi Fondamental) adını vermektedir.⁵⁴ Böylece Bergson, hayatın içine götüreceği yegâne vâsıtâ olarak kabul ettiği «Sezgi»⁵⁵ nin bu «Temel Ben»den kaynaklandığını göstermek istemiş ve zekâ alanı ile sezgi alanının kesin sınırlarla birbirinden ayrıldığına inanmıştır.

Halbuki Boutroux, yukarıda işaret ettiğimiz gibi, akli Bergson'un yaptığı gibi sezgi alanının dışına atmamakta; onu hem akilyürütme melekesi ve hem de sezgi melekesi olarak düşünmekle, istidlâl ve sezginin müşterek esası haline getirmektedir. Böylece de ne sırf kavramcılığa ve ne de sırf sezgiciliğe taraftar olmadığını, bu ikisini uzlaştıran bir anlayışı benimsediğini göstermektedir. Bundan dolayı o, olgular dünyası ve pratik hayatı düzenleyen aklın, kavram ve sezginin orjinal bir terkibi olarak, olgular sahasının üstüne çıkabileceğine ve değerler sahasını da düzenleyebileceğine inanmaktadır. Diğer bir deyişle O, bilimsel aklın yanında sanat, ahlâk ve din sahasını kavrayabilen pratik bir aklın varlığını kabul etmekte ve bu akli değerler dünyasının temeli olarak görmektedir.⁵⁶ Çünkü ona göre bu akıl, içinde bulunduğumuz dünya ile olan ilişkilerimizi olduğu gibi, aşkın âlemlerle olan

ilişkilerimizi de düzenleyecek bir kapasiteye sahiptir. Yeter ki biz onu metotlu bir biçimde kullanalım ve inkişâf ettirebilelim.⁵⁷

Sonuç olarak, Boutroux'un din ile münasebetini ortaya koymak istediği akıl, idealist geleneğin önemli düşünürlerinden Ravaisson'un da kabul ettiği⁵⁸ gibi, eşyanın harimine hulûl edebilen ve onu içerden bilen bir akıl ve Parodi'nin de işaret ettiği şekilde «iyinin pratik bilgisi, bir çeşit mahâret, ince fikir, her şarta uyabilen ve her ortamda var olabilen bir histir.»⁵⁹

C — D i n — A k ı l M ü n â s e b e t i :

Boutroux'ya göre aklın mahiyetini ve değerini inceledik. Onun bu melekeyi fizikî âlemin üstüne çıkan değerler dünyasını da kavrayabilecek ve tanzim edebilecek bir kuvvet olarak kabul ettiğini söyledik. Şimdi ise onun bu mânâda bir akıl ile din arasında gördüğü münasebeti ortaya koymaya çalışalım.

Boutroux'ya göre din ile akıl arasında bir uyumsuzluk, bir çelişki yoktur; aksine bir uyum ve tesânüt vardır.⁶⁰ Aynı zamanda bunlar, birbirine karşılıklı olarak tesir ederler. Çünkü tarih boyunca akıl ile dinin sadece kavgalarına değil, birbirleriyle olan tesanütlerine ve karşılıklı tesirlerine de şahit olmaktadır.⁶¹

Boutroux, dinin çeşitli alanlarla olan münasebetinin incelenmesinde tarihî, kavramsal ve pragmatist metotları güçsüz ve yetersiz bulduğu için; kendisi öncelikle kavram (cocept) ile fikir (idée) arasındaki farklılığı ortaya koyarak, Din - Akıl münasebeti meselesini çözüme kavuşturmak istemektedir. Ona göre kavram, bir objenin bilinen ve muayyen olgularının, altında sıralandığı bir «Cins»tir. Fikir ise, varlığın kavranabilen en mükemmel şeklidir. Bilginler dâimâ kavramları esas alırlar.⁶² Bu yüzden ilim, aksiyonu ihmal eder ve realiteleri kavramlara irca etmekle yetinir.⁶³ Oysa fikir, insanlara, aksiyonu telkin eder ve hattâ onları bizzat aksiyona sevkeder.⁶⁴

Boutroux, fikir ile kavram arasında yaptığı bu ayırımın, hem akla hem de dine uygulanabileceği inancındadır. Bu sebeple o, önce, «akıl fikri» ile «akıl kavramı» arasındaki farklılığa işaret etmektedir: «Akıl kavramı»nın muhtevası, aralarında ayniyet ilişkisi bulunan terimleri birbirine irca etmek ve birleştirmek, çelişen terimlerin de birini diğerine tercih etmekten ibarettir. Buna karşılık «akıl fikri», ayniyet ve çelişiklik ilişkilerinin üstüne çıkan bir fikirdir. Meselâ, bir çocuğa: «akıllı ol!» dendiğinde kastedilen akıl, mantıkî bir kavram olmaktan çok, her türlü formülü aşan canlı bir kuvvet, son derece en-

gin ve esnek bir gerçekliktir. Bu niteliği taşıyan akıl, soyut kavramların ötesinde bizzat varlıklar arasındaki uygunluk (convenance) ve âhenk ilişkilerini keşfeder; onlar arasında, herbirinin ferdî ve orijinal özünü zedelemeyen içten bir tesânüt temin eder.⁶⁵

Akıl kavramı ile akıl fikri arasında görülen bu farklılığı, filozofumuz'a göre, din açısından da düşünmek mümkündür. Şöyle ki: Din kavramı, gelmiş geçmiş bütün dinler için müşterek bir kavramdır. Fakat bu kavram, pratik ihtiyaçlara cevap verecek ve onu tatmin edecek güce sâhip değildir. Zira insan sâdece «var olana» değil, «olması gerekene» karşı da arzu ve ilgi duyar. Bunun içindir ki Boutroux, dinin orijinalitesini vazifeden kuvvete doğru gitmesinde bulur ve hattâ dini, vazifenin yerine getirilmesini mümkün ve kaçınılmaz olarak görmekten ibaret sayar.⁶⁶ Vazife duygusuna sahip olan insan ise, kendisi için, tabiatüstü bir mükemmelliğe ulaşmayı hedef ve gâye edinir; bu gâyeye erişebilmek için de tabiatın bir vâsıtâ olarak faydalanır. Tabiatı aşan insan da yüce bir varlığın inancına yükselir; tabiatı aşan her şeyi bir illusion olarak görmez ve böylelikle «Din fikri»ne ulaşmış olur.⁶⁷

Boutroux, din ve akıl kavramları ve fikirleri açısından ele alıp mukâyese ettikten sonra; bu iki alanın, birer fikir olarak, münâsebetlerini araştırmaktadır. Ona göre «din fikri» ile «akıl fikri» arasında, Platon'un «iyi fikri» ile «doğru fikri» arasında gördüğü ilişkiye benzer bir ilişkinin varlığından bahsedilebilir. O, bu hususu şöyle açıklar: Boş bir kavram olarak düşünülen aklın kendi kendine yetebileceği düşünülebilir. Fakat bir «fikir» olarak göz önüne alınan aklın, kavramları birbirine irca etmenin ötesinde, nesnelere arasında, onların ferdî varlığını ve inkişafını yok etmeden, bir uzlaşma sağlamayı ve telifi gaye edindiği görülür. Böyle bir birleşme ve sentez ise, tabiatı aşarak yüce bir varlığın varlığını bir prensip olarak kabul eder. Diğer bir ifade ile bu anlamda bir akıl, yüce bir fikri davet eder ve bu fikri gerçekleştirebilecek bir kuvveti de ister.⁶⁸ Filozofumuza göre işte bu noktada din ile akıl, birbirleriyle tesânüt içinde olduklarını görürler. Şöyle ki: Dinlerin iki temel akidesi olan Allah'ın varlığı ve onun insanla münâsebeti realiteleri, akla istediği iki prensibi verirler.⁶⁹ Zira kendi içine kıvrılmış akıl, formel dünyâyı aşamaz. Öte yandan akıl inkişaf ve âhengi tavsiye etmekle beraber, bunlara aşka lâayık ve muayyen bir şekil veremediği gibi, bu âhengi dünyâda da gerçekleştirebilecek güçte değildir. Halbuki din, «kuvvet»ten önce «aksiyonu» yerleştirerek aklın tereddüt ve şüphelerine son verir. Bu bakımdan akıl, tatminini ancak dinde bulur.⁷⁰

Akıl tatminini, tereddüt ve şüphelerine son veren dinde bulduğuna göre; din akılı nasıl tatmin edecektir? Düşünürümüz açısından bu soruyu şöyle cevaplandırmak mümkündür: Din, ilim ve hayatımızın zihnimizde hâsıl ettiği problemlere doğru yönelirse akılı tatmin edebilecektir. Zira dinin en önemli vasfı, beşerî ve tabii işlerinde, insan ruhunu güçlendirmek ve zenginleştirmektir. Bu sebeptendir ki akıl, gerçekleşebilmek için, Allah'da bir istinad noktası arar; din de fonksiyonunu icra edebilmek ve kendisine cezbetmek için akılla işbirliği yapar.⁷¹

Boutroux'ya göre insan, tabiat güçleri karşısında, basit bir varlık değildir; o, düşünen bir varlıktır. İnsanın düşüncesi ise Allah'ı aramaktadır. Böylece Boutroux, aklın, Allah ile tabiat ve ilim ile varlık arasında bir mutavassıt rolünde olduğuna inanmakta, bu yolla da Din-Akıl mânâsebetinin makul bir hâl aldığı sonucuna varmaktadır.⁷² O bu noktada, akıl imanının konularını gösteremez, fakat ona ulaşmayı engelleyen şeyleri ortadan kaldırır ve lüzumlu vasıtaları hazırlar, düşüncesindeki Pascal'a tâbi olmaktadır.⁷³

Sonuç olarak, Boutroux'nun felsefesinde, din ile akıl arasındaki münâsebet, kendi ferdi realitelerini yok etmeyen bir karşılıklı iştirak, tesânüt ve âhenk münâsebetidir. Bu ilişki, hiçbir umûmî kategori içerisinde düşünülemeyecek olan esnek bir ilişkidir.⁷⁴ Diğer bir deyişle din ve akıl, varlık sahasını paylaşan⁷⁵ birbirinden ayrı iki alan ve fakat birbirleriyle uyuşabilen ve âhenk içinde yaşayabilen iki kuvvettir. Eğer akıl yalnız kendi alanına kapanıp kalırsa, güçsüz ve soyut şekiller dâiresinde kalmış olur. Bu yüzden akıl, özlediği müşahhas âhengin gerçekleşebilmesi için, gerekli kuvveti dinden alır. Öte yandan dinin konusu da sadece aklın sınırlarını aşan bir mükemmeliyeti gerçekleştirmek değildir; o aynı zamanda bu dünyada gerçekleşebilen bir mükemmeliyeti de konu edinir. Bundan dolayı din, insan tabiatını yüceltme yolundaki çabası ile aklın gelişip, güç kazanmasına vesile olur. Buna mukabil insan için gerekli olan iman da kör bir iman değil, aklın rehberlik ettiği bir iman olacaktır.⁷⁶

Boutroux'nun din-akıl münâsebeti konusunda karşılıklı tatmin, âhenk, tesânüt ve uyuma dayalı ulaştığı bu sonuç, aralarında bu noktada büyük ölçüde benzerlik gördüğümüz, Gazzâlî'nin şu fikirlerini hatırlatmaktadır: «Akıl temel ise din binadır»; «akıl kandil ise din de bu kandilin yağıdır»; «din akılı kaybederse ondan hiçbir şey zuhur etmez ve gözün nurunun kaybolması gibi, din de kaybolur. Aksi olursa, gözün ışıksızlıktan dolayı görmemesi gibi, akıl pek çok şeyleri görmekten aciz kalır.»⁷⁷

DİPNOTLARI :

- 1 — Macit Gökberk, Felsefenin Evrimi, İstanbul, 1979, s. 34.
- 2 — Hilmi Ziya Ülken, Felsefeye Giriş, I, Ankara, 1963, s. 17.
- 3 — Emile Boutroux, La Nature et L'Esprit, J. Vrin, Paris, 1926, s. 193-194.
- 4 — E. Boutroux, aynı eser, s. 194, 210
- 5 — E. Boutroux, aynı eser, s. 194.
- 6 — E. Boutroux, aynı eser, s. 195
- 7 — E. Boutroux, aynı eser, s. 195, 210
- 8 — E. Boutroux, aynı eser, s. 196.
- 9 — Mathieu Schyns, La Philosophie d'Emile Boutroux, Librairie Fischbacher, Philosophie Contemporaine, Flammarion, Paris, 1924, s. 245.
- 10 — E. Boutroux, La Nature et L'Esprit, s. 196-197; Science et Religion dans La Philosophie Contemporaine, Flammarion, Paris, 1908, s. 308; Morale et Religion, Flammarion, Paris, 1925, s. 15.
- 11 — E. Boutroux, La Nature et L'Esprit, s. 196-197; Science et Religion, s. 308; H.Z. Ülken, 20. Asır Filozofları, İstanbul, 1936, s. 42.
- 12 — E. Boutroux, La Nature et L'Esprit,
- 13 — E. Boutroux, aynı eser, s. 197.
- 14 — E. Boutroux, aynı eser, s. 45, 197-198.
- 15 — E. Boutroux, aynı eser, s. 198.
- 16 — E. Boutroux, aynı eser, s. 210.
- 17 — E. Boutroux aynı eser, s. 211.
- 18 — Edmond Goblot, Vocabulaire Philosophique, 6. baskı, A. Colin, Paris, 1924, s. 422; Andre Lalande, Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie, s. 879; İsmail Fennî, Lügatçe-i Felsefe, İstanbul, 1341, s. 582; Rere Descartes, Discours de la Methode, Paris, 1976, s. 29.
- 19 — A. Lalande, adı geçen eser, s. 877-878; Paul Foulquié - Raymond Saint-Jean, Dictionnaire de la Langue Philosophique, 2. baskı, PUF, Paris, 1969, s. 603-606.
- 20 — E. Boutroux, Science et Religion, s. 361.
- 21 — Jules Lachelier, La Nature-L'Esprit-Dieu, Textes Choisis PUF., Paris, 1955, s. 20.
- 22 — E. Boutroux, La Nature et L'Esprit, s. 242.
- 23 — E. Boutroux, aynı eser, s. 243.
- 24 — E. Boutroux, aynı eser, s. 204
- 25 — E. Boutroux, Science et Religion s. 357.
- 26 — E. Boutroux, aynı eser, s. 354.
- 27 — Descartes, adı geçen eser, s. 29.
- 28 — E. Boutroux, E. Goblot'nun «Traite de Logique, Paris, 1925» adlı eserine yazdığı önsöz, s. XVI; Paul Gaultier, Les Maîtres de la Pensee Française, Payot, Paris, 1921, s. 70.
- 29 — E. Boutroux, Science et Religion, s. 112; Leon Brunschvicg, Le Progres de la Conscience dans la Philosophie Occidentale, C. II, PUF., Paris, 1953, s. 612-613 (Bulletin de la Societe Française de Philosophie, Seance du 31 Janvier 1907, t. VIII, s. 153-155 den naklen)

- 30 — L. Brunşchvicg, E. Boutroux'nun «Des Verites Eternelles Chez Descartes, Lâtinceden çev. Canguillem, F. Alcan, Paris, tarihsiz» adlı eserine önsöz, s. XXIV; La Philosophie d'Emile Boutroux, Revue de Metaphysique et de Morale, A. Colin, Paris, 1922, s. 274; M. Schyns, adı geçen eser, s. 144.
- 31 — Bedia Akarsu, Ahlâk Öğretileri, II, (Immanuel Kant'ın Ahlâk Felsefesi,) 2. baskı, İstanbul, 1979, s. 49; E. Boutroux, La Philosophie de Kant, J. Vrin, Paris, 1926, s. 323
- 32 — Lionel Dauriac, Contingence et Rationalisme, J. Vrin, Paris, 1924, s. 20.
- 33 — A.P. La Fontaine, La Philosophie d'Emile Boutroux, 2. baskı, J. Vrin, Paris, 1920. s. 53.
- 34 — F. Pillon, Les Lois de la Nature selon M. Emile Boutroux, l'Annee Philosophique, publie sous la direction F. Pillon, Dix-huitieme annee, F. Alcan, Paris, 1924, s. 98-99.
- 35 — E. Boutroux, Morale et Religion, s. 44; P. Gaultier, adı geçen eser, s. 69.
- 36 — E. Boutroux, Pascal, 4. baskı, Librairie Hachette, Paris, 1907, s. 62; Morale et Religion, s. 104-105.
- 37 — H.Z. Ülken, Felsefeye Giriş, s. 74-75; Süleyman Hayri Bolay, Aristo Metafiziği ile Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması, İstanbul, 1980, s. 317.
- 38 — E. Boutroux, Science et Religion, s. 20; Mehmet Emin, Muasır Filozoflara Göre İlim ve Din, Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası, sene: 1, sayı: 1, İstanbul, 1925, s. 180.
- 39 — A. Adnan Adıvar, Tarih Boyunca İlim ve Din, 2. baskı, İstanbul 1969, s.200.
- 40 — E. Boutroux, Science et Religion, s. 20.
- 41 — E. Boutroux, Pascal, s. 173.
- 42 — E. Boutroux, Morale et Religion, s. 104-105.
- 43 — Blaise Pascal, Düşünceler, çev. Z. F. Findıkoğlu, İstanbul, 1937, s. 20-21; E. Boutroux, Morale et Religion, s. 112; A.A. Adıvar, adı geçen eser, s. 200; M. Gökberk, adı geçen eser, s. 286.
- 44 — H.Z. Ülken, Felsefeye Giriş, s. 74.
- 45 — E. Boutroux, Science et Religion, s. 354.
- 46 — E. Boutroux, Morale et Religion, s. 45; La Nature et L'Esprit, s. 159.
- 47 — E. Boutroux, La Nature et L'Esprit, s. 159.
- 48 — E. Boutroux, aynı eser, s. 58.
- 49 — E. Boutroux, aynı eser, s. 166; Morale et Religion, s. 45-46.
- 50 — S. Hayri Bolay, Emile Boutroux'da Zorunsuzluk Doktrini, (basılmamış doçentlik tezi), Ankara Ün. İlahiyat Fakültesi, 1979, s. 238.
- 51 — L. Brunşchvicg, Le Progres de la Consience, II, s. 613.
- 52 — E. Boutroux, La Nature et L'Esprit, s. 223.
- 53 — Mustafa Şekip Tunç, Bergson ve Manevî Kudrete Dair Birkaç Konferans, İstanbul, 1934, s. 8.
- 54 — Henri Bergson, Yaratıcı Tekâmül, çev. M. Şekip Tunç, İstanbul, 1947, s. 20-21.
- 55 — H. Bergson, aynı eser, s. 231.

- 56 — S.H. Bolay, Zorunsuzluk Doktrini, s. 237-238.
- 57 — E. Boutroux, La Nature et L'Esprit, s. 93.
- 58 — Georges Dwelshauvers, Muasir Fransız Psikolojisi, çev. M. Şekip Tunç, İstanbul, 1940, s. 70.
- 59 — Dominique Parodi, La Philosophie Contemporaine en France, F. Alcan, Paris, 1920, s. 89, 215, 216.
- 60 — E. Boutroux, La Nature et L'Esprit, s. 201.
- 61 — E. Boutroux, aynı eser, s. 199.
- 62 — E. Boutroux, aynı eser, s. 202.
- 63 — E. Boutroux, aynı eser, s. 201.
- 64 — E. Boutroux, aynı eser, s. 202.
- 65 — E. Boutroux, aynı eser, s. 203-204.
- 66 — E. Boutroux, aynı eser, s. 205-206.
- 67 — E. Boutroux, aynı eser, s. 205.
- 68 — E. Boutroux, aynı eser, s. 206-207.
- 69 — E. Boutroux, aynı eser, s. 207.
- 70 — E. Boutroux, aynı eser, s. 208.
- 71 — E. Boutroux, aynı eser, s. 209.
- 72 — E. Boutroux, aynı eser, s. 209.
- 73 — E. Boutroux, Pascal, s. 178.
- 74 — E. Boutroux, La Nature et L'Esprit, s. 210.
- 75 — E. Boutroux, Science et Religion, s. 10.
- 76 — E. Boutroux, aynı eser, s. 362.
- 77 — S.H. Bolay, Aristo Metafiziği ile Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması, s. 241. (Gazzâlî'nin, Mearic el-Kuds fî Medarici Ma'rifet en-Nefs, Mısır, tarihsiz, s. 46-47 den naklen).

OLUMLU ŞAHŞİYET ÖZELLİKLERİ VE DİN

Yrd. Doç. Dr. Hüseyin PEKER

İnsan bir çok unsurlardan meydana gelmiş, ahenkli ve parçalanamaz bir bütündür ve her insanın, diğer insanlardan farklı olarak kendine has bir takım özellikleri vardır. İnsan bu özelliklerin bir kısmını doğuştan kalıtımla ana-babasından alır, bir kısmını ise sonradan kazanır. İşte Şahsiyet, insanın doğuştan getirdiği ve sonradan kazandığı özelliklerin karmaşık bir bileşkesi olup¹ insanın fiziki yapısının dışında, bu yapıyı da içine alan geniş bir kavramdır. İnsanın bütün ilgilerini, tutumlarını, yeteneklerini duygularını, isteklerini, alışkanlıklarını ve bütün davranış özelliklerini içine alır.²

İnsanları birbirinden ayıran, her insanın kendine mahsus bedeni ve ruhi özelliklerinin tümü olarak da tanımlanan³ şahsiyet, aynı zamanda bir insanın diğer insanlara görünüşünü ve onlar karşısındaki davranışlarının bir bütün olarak değerlendirilişini ifade eder.⁴ Kısaca şahsiyet, şahıs olarak insanın bütünlüğünü, bütün özelliklerini belirten bir kavramdır.⁵

Şahsiyetle karakter kelimelerinin ifade ettiği mânalar, çoğu kez birbirleriyle karıştırılmaktadır. Şahsiyet ve karakter karıştırılmak suretiyle yapılan tanımlar pek çoktur. Uzun süre ve özellikle Avrupa psikologları şahsiyetle karakteri aynı mânada kullanmışlardır.⁶ Nitekim

1. W.D. Fröhlich; James Drever, Wörterbuch zur Psychologie, München, 1983, s. 253.

2. Feriha Baymur, Genel Psikoloji, İstanbul, 1983, s. 255.

3. C.I. Sandström, Çocuk ve Gençlik Psikolojisi, Çev. Refia Şemin, İst. Ü. Ed. F. Yay., İst. 1971, s. 169.

4. Neda Armaner, «Şahsiyet Terbiyesinde Dinî Kültürün Rolü», A.Ü.İ.F. Dergisi C.XX, Ank. 1976, s. 143; V.B. Pars; H.Cırtılı; M. Enç, T. Oğuzkan, Eğitim Psikolojisi, M.E.B., İst. 1968, s. 250

5. Erdoğan Fırat, Şahsiyet Gelişiminde Tevbe'nin Fonksiyonu, Doçentlik Tezi, Ank. Ü. İlahiyat Fak., Ank. 1982, s. 2

6. Rasim Adasal, Normal ve Anormal Yönleriyle Yeni Medikal Psikoloji, Minnetoğlu Yayınları, 3. Baskı, İst. 1977, s. 898.

Allport, felsefe, teoloji ve psikolojiden kaynaklarını alan 50 tanım vermektedir.⁷ Bu nedenle karakter kavramı hakkında da kısaca bilgi vermek yararlı olacaktır.

Yunanca bir kelime olup⁸ almanca, fransızca ve ingilizcede kullanılmakta olan karakter,⁹ türkçede seciye, huy veya tabiat anlamlarına gelmektedir.¹⁰ Cansız varlıklar söz konusu olduğunda bilhassa «karakteristik» kelimesi kullanılır ki, kendine mahsus ve belirli özelliklere sahip olan bir şey demektir.¹¹

İnsanla ilgili olarak karakter, bir insanın tutum ve davranışlarındaki kararlılığı ve devamlılığı ifade eder.¹² Yani karakter sahibi olan bir kimse, aynı durum ve aynı şartlar altında daima aynı şekilde hareket eden kişidir. Bu bakımdan karakter, kararlı ve oldukça sabit bir davranış gösterme halidir.¹³ O halde karakter sahibi olan bir kimsenin hareketlerinde devamlı bir istikrar vardır. İstikrar olmayınca karakter denebilecek bir şey kalmaz.¹⁴

«Ayrıca karakter kavramına sebat ve metanet (dayanıklılık) kavramları da dahildir. Kuvvetli karakter sahibi olan bir kimse bildiği ve inandığı bir şeyi, bazı hoşnutsuzluklara ve tehlikelere rağmen, daima sebat ve metanetle müdafaa etmekten geri durmaz.»¹⁵

Bir insanın karakter özelliği, ancak diğerleriyle olan ilişkilerinde gösterdiği tutum ve davranışa göre tayin edilir. Birey hakkında karakterli sözünü dedirten genel bazı ölçüler vardır. Bu da, onun diğer kişilerle olan ilişkilerinde, onlar üzerinde bıraktığı izlenimin bir sonucudur. İlişkide bulunduğu kişilerin onun hakkındaki ortak hükümleri, o şahsın karakterinin vafasını belirtir. Dürüstlük, güvenilirlik, yiğitlik, adaletlilik, şeref ve haysiyetine düşkünlük, cömertlik gibi dinî ve ahlâkî özellikler, o şahısla ilgili ortak hükümlerin oluşmasında dikkate alınan özelliklerdir. Bu nedenle karaktere ahlâkî¹⁶ veya dinî şahsiyet de diyebiliriz.

7. Aynı Eser, s. 879.

8. Charlotte Bühler, Psychologie im Lemen unserer Zeit, München, 1980, s. 193.

9. Alm.: Charakter, Er.: Caractère, Inf.: Character

10. Ali Haydar Taner, Psikoloji, İst. 1938, s. 225.

11. Peter R. Hofstaetter, Psychologie, Frankfurt, 1960, s. 228.

12. Charlotte Bühler, adı geçen eser, s. 193.

13. Rasim Adasal, adı geçen eser, 877.

14. Mustafa Şekip Tunç, Psikolojiye Giriş, İst. Ü. Ed., F. Yay., İst. 1949, s. 141.

15. Ali Haydar Taner, adı geçen eser, s. 226.

16. Erol Güngör; Emin Işık, Ahlâk, Lise-II, M.E.B., İst. 1977, s. 14.

O halde şahsiyet, insanı ifade etmesi yönünden karakterden daha geniş, onu da içerisine alan kapsamlı bir kavramdır.¹⁷ Karakter, şahsiyetin bir parçası, bir yönü, bir özelliğidir.

ŞAHSİYETİ OLUŞTURAN FAKTÖRLER VE ŞAHSİYET ÖZELLİKLERİ

Bir insanın kendine mahsus davranış eğilimlerinin bir bütünü olarak gözüken, maddi ve manevi, objektif ve sübjektif cepheleriyle bütün vasıflarını, bütün hatlarını ifade eden¹⁸ şahsiyet, birdenbire ortaya çıkan bir şey değildir. O, ağır ve derece derece oluşan bir olgunlaşmanın ürünü olup, kalıtsal ve çevresel faktörlerin ortaklaşa oluşturduğu bir bütündür.¹⁹ Başka bir deyimle, insanın fiziki yapısı (beden yapısı, boy, renk), ruhi yapısı (zekâ, mîzaç, duygu) ve sosyal çevresi (içinde doğup büyüdüğü çevre, okul, gelenek ve görenekleri, uymak ve kaçınmak zorunda kaldığı dinî ve ahlâkî emirler) onun şahsiyetini oluşturan faktörlerdir.

Şahsiyetin oluşmasında ve gelişmesinde, kalıtım ile çevrenin ne şekilde ve ne derecede rol oynadıkları konusu, psikologlarca uzun uzun tartışılmıştır. Bugünkü eğilim, şahsiyet özelliklerini soyaçekimin mi yoksa çevrenin mi meydana getirdiğini tartışmak değildir. Çünkü her iki faktörün de etkisi ve önemi kabul edilmektedir. Şöyle ki; insanın doğuştan ve genetik faktörlere bağlı olarak getirdiği temel yapı, esas madde, ham maddedir. Çevresel faktörler bu maddeye şekil verirler.²⁰ Orneğin, «bir kimsenin kuvvet durumu, zekâ ve kabiliyeti, onun yapacağı davranışlara, hayatı boyunca öğreneceği şeylere ve nihayet şahsiyetine etkide bulunur. Kuvvetli ve zeki bir çocuğun, kişilerarası ilişkilerde edineceği tecrübe, zayıf ve aptal olaninkinden farklıdır.»²¹

Ayrıca insan, etrafında bulunanların, her gün karşılaştığı sayısız olayların ve kişilerin, içinde bulunduğu sosyo-ekonomik ve kültürel şartların, örf, âdet ve kanunların ve daha saymakla bitmeyen pekçok faktörlerin etkisine maruz olup, bütün bu karmaşık etkilerin sonucu bir

17. Mîtat Enç, Ruh Sağlığı Bilgisi, 8. Basım, İst. 1979, s. 32.

18. Mustafa Şekip Tunç, adı geçen eser, s. 140.

19. Mîtat Enç, adı geçen eser, s. 32.

20. V.B. Pars ve arkadaşları, adı geçen eser, s. 252.

21. Neda Armaner, Din Psikolojisine Giriş, Ank. 1980, C.I, s. 77.

kişi olarak belirlemektedir.²²

İşte doğuştan gelen kalıtsal özelliklerle çevresel faktörlerin etkileşimi sonucu insanların, bir takım temel şahsiyet özelliklerine sahip olduğu psikologlarca kabul edilmektedir. Çevremizdeki insanların farklı davranışları ve üzerimizdeki farklı etkileri de bunu göstermektedir.

Bu temel şahsiyet özellikleri, olumlu (dürüst, güvenilir, yiğit, akıllı, olgun, anlayışlı gibi.) ve olumsuz (hileci, güvenilmez, korkak, aptal, geçimsiz gibi.) diye genel olarak iki guruba ayrılmaktadır. Bir insan hem olumlu hem de olumsuz şahsiyet özelliklerine sahip olabilir. Fakat genel olarak bu özellikler her şahısta gruplar halinde görülmektedir. Yani kötü diye nitelendirilen bir şahısta sadece bir tane olumsuz şahsiyet özelliği değil, bir çok olumsuz şahsiyet özelliği bir arada bulunmaktadır.²³

Günlük hayatta da şahsiyetli insan denildiği zaman genellikle dürüst, namuslu, şeref ve haysiyetine düşkün, her zaman aynı şekilde davranan kimseler akla gelir. Buna karşılık şahsiyetsiz insan hilekâr ve aldattıcıdır. Menfaatı veya korkusu yüzünden her defasında başka türlü davranışlar gösterir. Ancak psikolojik açıdan bakıldığında, her insanın bir şahsiyeti vardır. Yani hiç kimse şahsiyetsiz değildir. «Bir toplumda suç kabîlinden olumsuz ve zararlı tepkiler gösteren ve başkalarına büyük zararlar veren bir bireyin de şahsiyeti söz konusudur.»²⁴ Halk arasında şahsiyetsiz denilen bu gibi kimseler, gerçekten şahsiyeti olmayanlar değil, şahsiyeti beğenilmeyen insanlardır.

OLUMLU ŞAHSİYET ÖZELLİKLERİ VE DİN

İnsanın şahsiyeti şekillenirken ona etkide bulunan çevresel ve psikolojik faktörlerin en önemlilerinden biri de şüphesiz dindir. Oldukça değişik tanımları yapılmış olmakla beraber dîni, sosyolojik açıdan, bir inançlar sistemi, toplumsal bir kurum; psikolojik açıdan da, insana yapması ve yapmaması hususunda bir takım emirler veren insanüstü, yüce bir varlığa inanç şeklinde tanımlayabiliriz.²⁵

22. Çiğdem Kâğıtçıbaşı, İnsan ve İnsanlar, Ank. 1976, s. 246, Ünver Günay «Türkiye'de Dinî Sosyalleşme», Türkiye 1. Din Eğitimi Semineri, Ank. 1981, s. 194.

23. Hüseyin Öztürk, Ruh Sağlığı, İst. Tarihsiz, s. 22.

24. Rasim Adasal, Kişilik ve Karakter Portreleri, İst. 1979, s. 86-87.

25. Dînin kök ve değişik tanımları için bakınız: Mehmet Taplamacıoğlu, Din Sosyolojisi, A.Ü.İ.F. Yay., Ank. 1975, s. 49-51

Buradan anlaşılın, dinde uyulması gereken bir takım esaslar olduğu ve insanın, inanılana karşı yerine getirmekle kendisini yükümlü hissettiği bazı görevlerinin (ibadetler, ahlâki davranışlar) bulunduğuna inandığıdır. Yani, dini inanç sahibi bir insan, her şeyden üstün yüce bir varlığın mevcudiyetine ve bu yüce varlığın, ondan yapamsını ve yapmamasını istediği taleplerinin olduğuna ve o talepleri yerine getirme yükümlülüğü bulunduğuna inanmış demektir.²⁶

Burada konumuz açısından önemli olan, dînin şahsiyeti ne yönde, olumlu veya olumsuz yönde mi etkilediği hususudur.

İlk çağlardan itibaren dînin insanları etkilediği bir gerçektir. İnsanlığın ne kadar eski tarihine, ne kadar önceki devirlere inersek inelim, daima din gerçeği ile karşılaşırız. İnsan nasıl ki, en iptidai kültürlerde bile bir takım guruplar içerisinde yaşamışsa bir dinde de yaşamıştır. Bu devirde de insanüstü bazı varlıkların mevcudiyetine inanmış, onlarla ilişki kurabilme çarelerini aramış, ölümden sonraki hayat üzerinde kafa yormuştur.²⁷ Çünkü insan çevresine uyum konusunda ne derece başarılı olursa olsun ruhsal ihtiyaçlarına karşı ilgisiz kalamamaktadır. Hatta aksine maddi sahalardaki başarısı oranında ruhsal ihtiyaçları önem kazanmaktadır. Ruhsal ihtiyaçların başında, günlük hayatın zorluklarından, realiteden kaçmak, açıklanamayan olaylar karşısında duyulan acz, korku, dehşet ve hayretten kurtulmak, gelecek hakkındaki endişelerin giderilmesi, devamlı bir iç huzuruna kavuşmak vs. gelmektedir. İnsan bu ihtiyaçların etkisiyle eğlenceye, oyalanmaya, kendini ifade arzusu ile san'ata, isteklerine kavuşma, dayanak arama :macı ile de dine başvurmaktadır.²⁸

İnsanı yüce bir varlığa inanmaya zorlayan bir çok sebep vardır. Hiç bir dini terbiye görmemiş çocukların da bir yüksek varlığa yalvardıkları görülmüştür. İnsanın görmesi, işitmesi ve gücü bir noktada bilmekte, ondan sonra insan aklının kavrayamadığı bir alem başlamaktadır. Ve insan burayı artık ya bir dinle veya bir felsefe görüşüyle açıklamaktadır.²⁹

Böylece insanların ekserisi insanüstü, yüce kudretli bir varlığa inanıp bir dine bağlanmakla beraber, inanmayı, bir dine bağlı ol-

26. Kerim Yavuz, Din Psikolojisinin Araştırma Alanları, Atatürk Ün. İlähiyat Fak. Dergisi 5. Sayı, Erzurum, 1982, s. 88.

27. Hans Freyer, Din Sosyolojisi, Çev.: Doç. Dr. Turgut Kalpsüz, Ank. Ü. İlähiyat F. Yay., Ank. 1964, s. 31.

28. Mümtaz Turhan, Kültür Değişmeleri, Sosyal Psikolojî Bakımından Bir Tetkik, İst. Ü. Ed. F. Yay., İst. 1959, s. 36-37.

29. Ziya Dalat, Çocuk ve Genç Ruh, Ank. 1956, s. 364.

mayı gereksiz bulanlar, bu aleme gelişini, var oluşunu kör bir tesadüfe bağliyanlar da her zaman olduğu gibi günümüzde de bulunmaktadır. Ancak bu durumda olan insanlarda her hangi bir ruhi sarsıntı derin izler bırakmakta, bunlar manevi değerlerden yoksun oldukları için ruhi şoklarda uygun bir sığınak bulamayarak kötü telâfiler yapmaktadırlar.³⁰ Halbuki bir inançla dolu olan insan, sarsıntılar karşısında manevi sığınaklardan yararlanır. En büyük koruyucu olan Allah'a sığınır. O'na sığınma, O'na yalvarma, insanda, hiç bir dış zenginliğin veremeyeceği bir ferahlık ve huzur yaratır. Allah'a güven kalplere rahatlık getirir. Zira insan kendisini kudretsiz, iradesini zayıf hissettiği anda teselli ve himaye arayacaktır. Bu durumda Allah inancı, teselli veren bir hayatî unsur, bir yardımcıdır.

Mutedil, ölçülü inanca sahip dindar bir şahıs, sinir sistemini metin bir zarla korumuş demektir. Çünkü dinî duygu, cinneti meydana getiren bir çok etken ve fenalıklardan insanı korur. Her din egoistliği meneder. Başkalarını düşünmeyi teşvik eder. Kalepte fazla kin ve düşmanlığın yaşamasına müsaade etmez. Düşmana bile merhameti ve affı telkin eder. Yemede içmede ölçülü olmayı tavsiye eder. Özellikle İslâmiyet, sinir sisteminin esenliğini temin eden bir dindir. Bilhassa alkole karşı amansız düşmanlığı, zinayı yasaklayan ve aile hayatını koruyan felsefesi, hayır ve şerrin Allah'tan olduğuna inanma akidesi, zekâtı farz kılarak başkalarını düşünmeyi esas hükümlerden sayması, derin tevekkül ve kanaat ile medeniyetin göz kamaştırıcı ihtiraslarına karşı aşırılığa kaçmamayı tavsiye etmesi, ne tamamen dünyaya bağlanmaya, ne de dünyadan uzaklaşıp inzivaya çekilmeye yer vermemesi, katli ve intiharı menetmesi gibi insanın ruh hayatına ahenk ve huzur veren yüksek faziletlere sahiptir.³¹

İslâmın değişmez ilkeleri ve temel felsefesi sevgi, şefkat, doğruluk, adalet, iyilik ve yardım severliktir. İslâm, yalan, sözünde durmama, ikiyüzlülük, kıskançlık, dedikodu, kin, cimrilik, öğünme, alay etme, pis kelimeler söyleme gibi insan ruhunu karartan olumsuz şahsiyet özelliklerini menetmiştir. Bu konulardaki ayet ve hadisler oldukça fazladır.

Görüldüğü gibi insanın sağlıklı bir ruh yapısına sahip olmasında, olumlu şahsiyet özellikleri kazanmasında dinin etkisi büyüktür. Dinler, özellikle İslâm Dini, uyulduğu takdirde insanları olumlu şahsiyet özelliklerine sahip kılacak esaslar içermektedir. Ancak bu özelliklere sahip olmanın yolu, dinî esaslara içten inanmaya, onları sevgiye dayanan bir eğitimle öğrenip benimsemeye ve uygulamaya bağlıdır.

30. Rasim Adasel, Medikal Psikoloji, s. 643.

31. Mazhar Osman Uzman Tababet-i ruhiye, C.I, 2. Tabı, İst. 1928. s. 179.

İLK ÜÇ ASIRDA HADİS ÇALIŞMALARININ GENEL GÖRÜNÜMÜ

Yrd. Doç. Dr. S. Kemal SANDIKÇI

İslâm dininin en önemli iki temel kaynağından biri, şüphesiz ki Rasûlullah'ın (as.) hadîsleridir. Kur'an-ı Kerîm'in birçok âyetlerinde Peygamber'e (as.) ve O'nun sünnetine ittibân zarûretlerinden bahsedilir.¹ Yine Kur'an-ı Kerîm'de, Hz. Peygamber'in (as.) özellikle dinî hayata müteallik söz ve hükümlerinin de, Allah'ın kendisine ilhâm ettiği vahiy cümlesinden ve dinin aslî rükünlerinden olduğu kaydedilir.²

Hız. Peygamber (as.) de; «Bana Kur'an ve onun benzeri verildi... Bilin ki, Allah Rasûlu'nun haram kıldığı şeyler, Allah'ın haram kıldıkları gibidir.»³ sözleriyle, hadîsin dindeki yerini ifâde etmişlerdir.

Hadîslerin, bir taraftan tevhd, ahkâm, siyer, geçmiş ümmetlerin ve Peygamberlerin haberleri, Kur'anın tefsiri gibi konuları ihtivâ etmesi,⁴ öbür taraftan da Kur'an-ı Kerîm'in mücmelini tafsil, mutlakını takyîd, müşkilini tazvih, âmmünü tahsîs etmesi ve nesh gibi konulardaki müşkülli çözümesi hesabıyla de bilinmesi, müslümanlar için büyük bir ihtiyaçtır.

İlk önce Sahâbeler tarafından duyulan bu ihtiyaç, onlardan sonraki müslümanlar tarafından da duyulmuş ve asırlar boyu bu uğurda gayretler sarfedilmiştir. Kur'an-ı Kerîm âyetlerinin tek bir kitapta toplanmış olmasına mukabil, hadîslerin böyle bir imkâna sahip olmayışı, daha çok hafızalarda ve bazı dağınık sahifelerde saklı bulunması, tabiatıyla üzerinde daha çok çalışılmasını gerektirmiştir. Bu durum da dikkatlerin daha çok bu sahaya teksifini sağlamış ve aynı devirde birçok muhaddisin yetişmesine, önemli eserlerin vücut bulmasına imkân vermiştir.

SAHABELERİN ÇALIŞMALARI :

Hadîs ilminin ilk halkasını teşkil eden ve, bu ilme ilk vücut veren şüphesiz sahâbelerdir. Rasûlullah'ın (as.) vefatından sonra fetihler vb. gayelerle islâm âleminin her tarafına yayılan sahâbeler, hadîsin yayılmasında ve gönüllerde hadîs sevgisinin yerleşmesinde büyük hizmetler görmüşlerdir.

Araştırmamız, bu sahada yapılan yazılı çalışmalara inhisar ettiği için, sahâbelerden, sadece yazılı çalışmaları bilinenlere temas edip diğerlerini söz konusu etmeyeceğiz:

1 — Hz. Ebû Bekir (öl. 13/634): Rasûlullah'ın (as.) en yakın arkadaşı ve ilk halifesi olan Hz. Ebû Bekir'in, 500 hadîsi muhtevî bir mecmûaya sahip olduğu halde, gördüğü lüzum üzerine sonradan bunları yakıp imhâ ettiği bilinmektedir.⁵

2 — Sa'd b. Ubâde (öl.15/636): Onun da Peygamber'den (as.) iştirip topladığı hadîsleri ihtivâ eden bir sahifesi vardı.⁶ Oğlu, bu sahifeden hadîs rivâyet ederdi.⁷

3 — Abdullah b. Mes'ud (öl.32/652): İslâma ilk girenlerden ve Küfe ekolünün kurucusu olan Abdullah b. Mes'ud da Rasûlullah'ın (as.) hadîslerini yazdı; topladığı hadîsler bilâhare oğluna intikal etmişti.⁸

4 — Hz. Ali (öl.40/661): Çocuk yaşta müslüman olan Hz. Ali Peygamber'in (as.) hadîslerini yazdı.⁹ Onun bir sahifesi bulunduğunu el-Buhârî (öl.256/870) de kaydeder.¹⁰ Bu sahifede fidye ve yapılan haksızlıklara karşı verilecek tazminata dair hükümler, harp esirlerinin serbest bırakılmasına, hiçbir müslümanın bir kâfir uğruna idam edilemeyeceğine, zekâtı verilmek için devenin yaşı, mevâlî ve bir de Medîne'nin haremine dair hükümler bulunmaktaydı.¹¹

5 — Semüre b. Cündüb (öl.50/679): Hayatını Basra ve Küfe'de geçiren Semüre'nin hadîsleri yazdığı bilinmektedir. Meşhur bir sahifenin sahibidir.¹² Bu sahifeyi kendisinden oğlu Süleyman rivâyet etmiştir.¹³

6 — Ebû Hureyre (öl.59/679): Hz. Peygamberden (as.) en çok hadîs rivâyet eden Ebû Hureyre de hadîsleri yazdı; evinde sakladığı bir sahifesi vardı.¹⁴ Hadîslerinin bir nüshası bilâhare Ömer b. Abdülazîz'in elinde bulunmuştur.¹⁵ Diğer bir nüshası da talebesi Beşir b. Nahik tarafından istinsah edilmişti.¹⁶

7 — Abdulah b. Amr b. el-As (öl.65/684): Mısır'da hadîs ilminin ilk müessisi olan Abdullah, hadîsleri yazmak için Peygamber'den (as.)

izin almış¹⁷ ve duyduğu hadisleri yazarak çok miktarda hadis toplamıştı. es-Sahifetü's-Sadika'sı son derece meşhurdur. Bunu kendisinden torunu Amr b. Şuayb (öl.120/738) rivâyet etmiştir.

8 — Abdullah b. Abbas (öl.68/687): Mekke'de yaşayan ve Hz. Peygamber'in (as.) amcazâdesi olan İbnu Abbas, özellikle Kur'an tefsirine dair olan hadisleri toplamış, Rasûlullah'ın (as.) birçok sünnet ve sîretini yazmağa çalışmış ve bunlar oğlu Ali'ye intikal etmişti. Onun sahifelerini Saïd b. Cübeyr (öl.95/713) rivâyet etmişti.¹⁸

9 — Abdulah b. Ömer (öl.73/693): Onun, hadisleri yazdığı kesin olarak bilinmemekle birlikte Mâlik b. Enes'in (öl.179/795) kitapları arasında İbnu Ömer'in bir sahifesinin çıktığı rivâyet edilir.¹⁹

10 — Câbir b. Abdullah (öl.78/697): Medîne'de ikamet eden Câbir, Hz. Peygamber'den (as.) hadis yazmıştır, bilinen bir sahifenin sahibidir.²⁰ Hac menâsikine dair hadisleri muhtevi olan bu sahife için Kâtâde (öl.118/736); «Ben, Câibr'in sahifesini Bakara sûresinden daha iyi bilirim.» derdi.²¹

11 — Abdulah b. ebî Evfâ (öl.87/706): O'nun, Hz. Peygamber'in (as.) hadislerini yazarak topladığını, başkalarının da bu hadisleri onun huzurunda okuduklarını el-Buhârî rivâyet eder.²²

12 — Enes b. Mâlik (öl.93/712): On yıl boyunca Rasûlullah'ın (as.) hizmetinde bulunan Enes, muksiründandır. Basra hadis ekolünün kurucusudur. Enes'in müstakil bir sahifesinden bahsedilmemekte ise de Peygamber'in (as.) hadislerini yazdığı rivâyet edilmektedir.²³ Enes, çocuklarına da yazmalarını vasiyet ederdi.²⁴

Rasûlullah'dan (as.) hadis yazdıklarını bildiğimiz bu sahâbelerin dışında, sözlü rivâyetlerle hadislerin yayılmasına ve gelişmesine hizmeti geçen sahabelerin sayısı şüphesiz son derece kabarıktır. Böylece hadisler, asr-ı saâdetten itibaren yazılı ve sözlü rivâyetler halinde nesilden nesile intikal etmiş ve bu şekilde bu eşsiz hazine günümüze kadar ulaşmıştır. Hadislerin neşri açısından daha çok sahâbelerin faal olduğu hicrî birinci asrın hemen arkasından tedvin ve kısmî bir tasnif faaliyetine sahne olan ikinci asır, ve nihayet tasnif hareketinin zirveye ulaştığı hadisin altın çağı üçüncü asır, bir zincirin birbirini tamamlayan halkaları mesâbesindedirler.

İlk üç asır, hadislerin neşri, kayda geçişi ve tasnifi açısından bir bütünlük arzeder. Bu dönem, basitten mükemmele doğru gelişen ve kemâl seviyesine ulaşan bir keyfiyete sahiptir. Asırlar birbirinin devamı ve tamamlayıcısı hüviyetindedir. İlk asır daha çok sahabele-

rin faal olduğu ve sözlü rivâyetlerin galip olduğu devre, ikinci asır hafızalarda ve bazı sahifelerde saklı duran hadîslerin toplanıp tedvîn edildiği ve tasnifine başlandığı devre, üçüncü asır da tasnifin ve hadîs ilminin zirveye ulaştığı devredir.

Şimdi sahâbeden sonraki dönemin ilmî mahsûllerini, islâm âleminin üçüncü asır sonunda ulaşmış olduğu geniş coğrafi zemin üzerinde incelemeğe çalışalım. Bu devrelerde, hususen bu ilimle iştigal edenlerin sayısı ve verdikleri eserler, oldukça yüksek rakkamlara ulaşmaktadır. Kaldı ki diğer ilim dallarıyla meşgul olanların dahi hadîsten uzak kaldıkları söylenemez. Tefsir, fıkıh, lügat gibi ilimlerle uğraşanların, kendi sahalarının gereği olarak da hadîsle yakından ilgilendikleri, hatta eserler verdikleri de bilinen bir vâkıdır. Zira hadîs, islâmî ilimlerin hemen tamamının en önemli temel kaynağı hüviyetindedir.

MÜELLİF MUHADDİSLER :

Sahâbeden sonraki dönemlerde de ilgilerin en çok odaklaştığı saha yine hadîs ilmidir. Yetişen muhaddislerden bir kısmı, eserler de vererek kendilerinden sonraki asırlara ışık tutmuşlar, ancak diğer büyük çoğunluk hadîsle iştigali meslek haline getirdiği, hatta bu sahada otorite olduğu halde belki de zamanın şartları icabı eser verme imkânını bulamamışlardır.

İlk üç asırda eser veren muhaddislerin bölgelere göre istatistikî bir dökümü aşağıda sunulmuştur. Bu döküme, asıl iştigal sahası hadîs olmadığı halde, küçük çapta da olsa hadîse dair eser verenler dahil edilmemiştir.

Bölge :	Asırlara göre muhaddislerin sayısı :			Toplam :
	I. asır	II. asır	III. asır	
Hicaz	2	13	5	20
Suriye	—	8	11	19
Yemen	—	3	2	5
Irak	2	39	90	131
İran	—	2	39	41
Mısır - Mağrib	—	3	12	15
Horasan - Mâverâünnehir	—	3	51	54
Endülüs	—	—	6	6
	4	71	216	291

Görüldüğü gibi, eser veren muhaddisin en çok yetiştiği bölge, her üç asırda da Irak'tır. Irak'ın bu özelliğine hicrî birinci asırda Hicaz

bölgesi ortak olurken, ikinci asırda 2. sıraya düşmekte, üçüncü asırda ise sondan ikinci sıraya yerleşmektedir.

Kütüb-ü sitte müelliflerinin hemen tamamının Horasan -Mâverâün-nehir bölgesine mensup olmaları da hayli ilginç olsa gerektir.

Şehirler açısından ise, hicrî ikinci asrın ortasında kurulan Bağdat, en çok müellif muhaddise mekân olma özelliğiyle ilk sırayı almaktadır. Arkasından müslümanlar tarafından tesis edilen Irak'ın iki şehri Basra ve Küfe gelmekte, hadîsin ana yurdu olan Medîne, ikinci asırda Küfe ile ikinci sırayı paylaşırken, üçüncü asırda son sıralara düşerek genel sıralamada 7. sırada yer almaktadır. Mekke ise 10. sırayı işgal etmektedir.

Bu neticede, Irak'ın coğrafi bölge olarak sahip olduğu merkezi hüviyetinin, bir medeniyet merkezi olmasının tesiri olduğu kadar, hilâfet merkezi olması ve Abbâsî halifelerinin çeşitli bölgelerden ilim adamlarını, çeşitli vesilelerle bu bölgeye çekmelerinin de müessir olduğu düşünülebilir.

Burada işaret edilmesi gereken diğer bir husus da, toplam 291 müellif muhaddisten 91 nin mevâliden olması ve bunların 53 nün Irak bölgesinde bulunmasıdır.

ESERLER :

İlk üç asır içinde te'lif edilen Müsned, Sünen, Câmi, Musannaf gibi klâsik hadîs kitaplarının dışında hadîsle yakından alakalı İlel, Ricâl vb. Kitapların da oldukça fazla miktarda te'lif edildiğini biliyoruz. Tespit edebildiğimiz, toplam 176 adet klâsik rivâyet kitaplarının 35 ayrı şehirde te'lif edildiğini ve bunların büyük çoğunluğunu da müsnedlerin teşkil ettiğini görüyoruz.

Şimdi sözkonusu klâsik rivâyet kitaplarının bölgelere ve asırlara göre bir dökümünü sunalım:

Bölge :	Müsned:		Sünen :		Câmi :		Muvatta:		Musannaf:		Toplam	
	2.as.	3.as.	2.	3.	2.	3.	2.	3.	2.	3.	2.	3.
Irak	—	46	8	17	3	—	—	1	—	2	11	66
Horasan ve Maveraünnehir	1	22	2	4	—	4	—	1	—	1	3	32
İran	—	18	—	3	—	1	—	—	—	—	—	22
Mısır - Mağrib	—	12	—	3	1	—	2	—	—	—	3	15
Hicaz	—	3	3	1	1	—	2	—	—	—	6	4
Suriye	—	5	3	—	—	—	—	—	—	—	3	5
Yemen	—	—	—	1	1	—	—	—	—	2	1	3
Endülüs	—	1	—	—	—	1	—	—	—	—	—	2
	1	107	16	29	6	6	4	2	—	5	27	149

Görüldüğü gibi klâsik rivâyet kitaplarının en çok te'lif edildiği bölge 77 eserle Irak'tır. Bunu 35 eserle Horasan - Mâverâünehir bölgesi takip etmekte, Hicaz ise 10 eserle 5. sırayı işgal etmektedir.

Bu eserlerin verildiği şehir olarak 37 eserle yine Bağdat ilk sırayı almaktadır. Onu 19 eserle Küfe takip etmektedir. Mekke 6 eserle 8. sıraya yerleşirken, Medine 4 eserle 11. sırada yer almaktadır.

Eserlerin çeşitliliği açısından baktığımızda ise, Irak ve Horasan'da her nevi tasnif türünün örneklerini görmemize rağmen, İran, Mısır, Hicaz, Suriye ve Endülüs'de Musannaf'ları; İran, Suriye, Yemen ve Endülüs'de Muvatta'yı; Suriye ve Endülüs'de Câmî'leri; Yemen'de de Müsned'leri hiç bulamıyoruz.

Ricâl ve Tarih kitapları bir tarafa bırakılırsa, bu dönemde 20 ye yakın İlel, 40 kadar da Cüz te'lif edildiğini biliyoruz.

İLKLER :

H. II. asrın hemen başında halife Ömer b. Abdülaziz'in (öl.101/719) emriyle hafızalarda ve dağınık sahifelerde bulunan hadislerin tedvinine, bir araya toplanmasına başlandığı ve bu işe ilk defa İbnu Şihab ez-Zühri'nin (öl.124/742) teşebbüs ettiğinde kaynaklar birleşmektedirler.²⁵

İbnu Şihâb'ın öncülüğünü yaptığı bu tedvin hareketinin hemen arkasından tasnif faaliyetinin de başladığını görüyoruz. Yaptığımız araştırmada bu tasnif faaliyetinin ilk öncülerini tespit etmek de mümkün olmuştur. Aynı devirde yaşayan ve birbirinin akranı olan birçok muhaddisin bu tasnif faaliyetine öncülük ettikleri bilinmekte ise de vefat tarihlerinin önceliğine göre bir tespit yapacak olursak, ilk müellifleri, mensup oldukları şehir ve tasnif türlerine göre şu şekilde isimlendirebiliriz:

<u>Tasnifin türü:</u>	<u>Şehir :</u>	<u>Müellifi :</u>
Sünen	Şam	Mekhûl eş-Şâmî (öl.112/730) ²⁶
Cami	Yemen	Ma'mer b. Râşid (öl.154/770) ²⁷
Muvatta	Medine	Mâlik b. Enes (öl.179/795) ²⁸
Müsned	Merv	Abdullah b. el-Mübarek (öl. 181/797) ²⁹
Cüz	İsfahan	Ebû'l-Münzir (öl.183/799) ³⁰
	Şam	Yahya b. Hamza (öl.183/799) ³¹
Musannaf	Yemen	Abdurrazzak b. Hemmâm (öl. 211/827) ³²

Görüldüğü üzere hadisle ilgili çalışmaların ilk örnekleri, ikinci asrın hemen başından itibaren görülmeğe başlanmıştır.

Bu asırlarda dikkati çeken bir husus, zamanın şartları te'lif için hiç de elverişli olmamasına rağmen verilen eserlerin oldukça fazla oluşudur.

Bütün islâm âleminde yapılan, sahasının ilk te'lif örneklerini böylece tespit ettikten sonra, klâsik rivâyet kitaplarının şehirlere göre ilk müelliflerini de şu şekilde sıralayabliiriz:

Şehirler :	Müsned :	Sünen :	Câmi :	Musannaf	Muvatta :	Mükellefin adı :
Asterabâz	X					Ammâr b. Recâ (öl.268/881)
Bağdat	X					Ali b. el-Ca'd (230/845)
»		X				Abdülvehhâb b. Ata (204/819)
»				X		ez-Zehrâni (234/849)
»					X	İsmail el-Kadî (282/895)
Basra	X					Ebû Davud et-Tayalisi (204/819)
»		X				İbnu ebî Arûbe (156/773)
»			X			er-Rabî' b. Sabîh (160/777)
Belh		X				Saîd b. Mansur (227/842)
Buhara	X					ei-Müsnedî (229/844)
»		X	X			el-Buharî (256/870)
Cürcan	X					el-Vezdûlî (295/908)
Endülüs			X			Abdülmelik b. Habîb (238/853)
»	X					Rakî b. Mahled (276/889)
Hemezân	X					İbrahim b. Ahmed (257/871)
Herat	X					Osman ed-Darimî (282/893)
»				X		İbnu'l-Münzir (303/915)
İsfahan	X					İbnu'l-Furat (258/872)
»		X				el-Hakem b. Ma'bed (295/908)
İsferâyin	X					İbnu's-Sindî (286/899)
Kazvin	X					el-Askerî (300/912)
Kudüs	X					el-Firyâbî (212/827)
Küfe	X					el-Absî (213/829)
»		X				Zâide b. Kudâme (167/778)
»			X			Süfyan es-Sevrî (161/778)
»				X		İbnu ebî Şeybe (235/849)
Mağrib	X					er-Riyâdî (298/911)
Massısa	X					Süneyd (226/841)
Medine		X				Muhammed b. İshak (151/768)
»					X	Mâlik b. Enes (179/795)

Şehirler :	Müsned :	Sünen :	Câmi :	Müsnaf	Muvatta :	Mükellefin adı :
Mekke	X					el-Humeydî (219/834)
»		X				İbnu Cüreyc (150/767)
»			X			İbnu Uyeyne (198/814)
Merv	X	X				İbnu'l-Mübârek (181/797)
»					X	Abdân (293/908)
Mısır	X					Esedü's-Sünne (212/827)
»		X				İbnu Abdülhakem (268/882)
»			X		X	İbnu Vehb (197/813)
Musul	X					Ali b. Harb (265/879)
»		X				el-Muâfâ b. İmrân (184/800)
Nesâ	X					el-Hasan b. Süfyan (303/916)
Nihâvend	X					İbrahim b. Nasr (280/893)
Nişabûr	X					es-Sûrinî (213/829)
»		X				İbrahim b. Tahman (163/780)
»			X			Müslim (261/875)
Nesef	X					İbrahim b. Ma'kıl (295/909)
Rakka	X					Hilâl b. el-Alâ (280/893)
Rey	X					Ebû Zur'a (264/878)
»			X			Ebû Hâtim (277/890)
Semerkind			X			ed-Dârimî (255/869)
»	X					Abd b. Humeyd (249/863)
Şam	X					Hişâm b. Ammâr (245/859)
»		X				Mekhûl (112/730)
Şiraz	X					el-Habîrî (263/877)
Tarsus	X					Ebû Umeyye (273/886)
Tirmiz			X			et-Tirmizî (279/892)
Tus	X					Muhammed b. Eslem (242/856)
Vâsit	X					Ahmed b. Sinan (259/873)
»		X				Huşeym (183/799)
Yemen		X				Ebû Kurra (203/818)
»			X			Ma'mer b. Râşid (154/770)
»				X		Abdurrazzak b. Hemâm (211/827)

Dikkate değer bir husustur ki, hadisin ana yurdu olan Medine ve Mekke, bu sahadaki ilk eserlerin te'lif edildiği şehirlerden olmakla birlikte, bilâhare te'lif açısından yerlerini Irak şehirlerine kaptırmışlardır. Her bölgede yetişen muhaddisler ve verdikleri eserler dikkate alınırsa Endülüs'den Mâverânünnehr'e kadar uzanan islâm âleminin hemen her

tarafına Hz. Peygamberin (as.) hadislerinin yayılmış olduğunu ve be-
reketli meyvelerine kavuştuğunu söylemek mümkündür. Bilhassa
üçüncü asırda görülen temel kaynakların, sadece sözlü rivâyetlere
dayanmayıp, daha önceki asırların bunca yazılı kaynaklarından da is-
tifade ettiklerine şüphe yoktur.

DİPNOTLARI :

- 1) en-Nisâ, 65, 80, el-Hasr, 7, Al-i İmrân, 31.
- 2) en-Necm, 3-4.
- 3) es-Sünen , Ebû Davud Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî (275/889), IV, 200, thk.,
Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, I-IV, trhs. es-Sünen, Abdullah b. Abdurrahman
ed-Dârimî (255/869), I, 144, nşr. Muhammed Ahmed Denmân, I-II, trhs.
- 4) Şerefu Ashabi'l-Hadîs, el-Hafîb el-Badadî (463/1071), s. 7, thk., Doç. Dr. M. Said
Hatiboğlu, 1971, Ankara.
- 5) Tezkiretül'Huffâz, Şemseddin ez-Zehabî (748/1348), s. 5, tsh., Abdurrahman
b. Yahya el-Muallimî, I-III, 1375-1377/1955-1958, Haydarabad.
- 6) es-Sünen, Muhammed b. İsa et-Tirmizî (279/892), III, 627, thk., A. Muhammed
Şâkir, M. Fuad Abdülhakî, İ. Atva İvad, I-V 1357-1381/1938-1962, Kahire.
- 7) Tehzîbu't-Tehzîb, Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalanî (852/1449), III, 457, I-XII,
1325-1327, Haydarabad tab'ından ofset 1968, Beyrut.
- 8) Câmîu Beyânî'l-İlm, Yusuf b. Abdülber en-Nemerî (463/1072), s. 91, nşr.,
Abdurrahman Hasan Mahmud, 1975, Kahire.
- 9) Tezkiretül'Huffaz, 10.
- 10) el-Câmîu's-Sahîh, Muhammed b. İsmail el-Buhârî, (256/870), I, 38, Bulak, I-IX,
1311 - 1313, ofset.
- 11) a.g.e., IV, 84, 122, Ebû Davud, II, 216, Câmîu Beyânî'l-İlm, 90.
- 12) Gensichte des Arabischen Schrifttums, Fuat Sezgin, I, 84, Leiden, I-VI, 1967-1980.
- 13) Tehzîbu't Tehzîb, IV, 198.
- 14) Câmîu Beyânî'l-İlm, 95.
- 15) Muhtasar Hadis Tarihi ve Sahife-i Hemmam b. Münebbih, Prof. Dr. Muhammed
Hamidullah, 52, trc. Kemal Kuşçu, İstanbul, 1967.
- 16) Sünenu'd-Darimî, I, 127, Câmîu Beyânî'l-İlm, 92, Tehzîbu't-Tehzîb, I, 470.
- 17) Sünenu'd-Darimî, I, 125, Sünenu Ebî Davud, III, 318, Usdu'l-Gâbe fî Ma'rifeti's-Sa-
hâbe, Ali b. Muhammed ibnu'l-Esir el-Cezerî, (630/1232) III, 349, thk. M. Abdül-
vehhâb Fâйд, M. Ahmed Aşûr, M. İbrahim el-Bennâ, I-VII, 1390-1393/1970-1973,
Mısır.
- 18) Sünenu'd-Darimî, I, 127.
- 19) ed-Dibâcü'l-Müzeheb, İbrahim b. Ali İbnu Farhun el-Medenî (799/1357), I, 112,
thk., Dr. Muhammed el-Ahmedî, I-II, Kahire, 1394/1974.
- 20) el-Câmîü's-Sahih, Müslim b. el-Haccac el-Kuşayrî (261/875), II, 885, nşr. M. Fuad
Abdülhakî, I-IV, 1374/1957, Mısır, Tezkiretu'l-Huffaz, 43, GAS, I, 85.
- 21) Kitâbu't-Tarihî'l-Kebîr, Muhammed b. İsmail el-Buhârî, VII, 186, tsh. ve tlk., Abdur-
rahman b. Yahya el-Yemânî, I-IX, 1360/1940, Haydarabad./
- 22) es-Sahîh el-Buhârî, IV, 30, 77.
- 23) Muhtasar Hadis Tarihi, 37.
- 24) Sünenu'd-Darimî, I, 127.

YEZİDİ İNANÇ VE İBADETLERİ

Yrd. Doç. Dr. Ahmet TURAN

Yezidiliğin, Yezidilerin bugün yaşadıkları bölgede, eskiden yaşayan birçok dinlerin etkisi altında kaldığı söylenmekte ve hatta onların karışımı bir din olduğu, yaşantılarından da ortaya çıkmaktadır. Örneğin; İki tanrı anlayışında (Allah-Şeytan) Zerdüştlüğü, tenâsuhu kabul ettiklerinden dolayı Sabîliğin, ölü gömme, rüya tabirleri ve dini ayinlerden dolayı Şamanizmin, Melek Tâvûş diye horoz şeklindeki putlara saygı göstermelerinden dolayı Putperestliğin, güneşi ay'ı ve yıldızları yüceltmelerinden dolayı Mecüsiliğin, şarap içmeleri ve sarhoşluk veren şeyleri helâl kabul etmelerinden dolayı Hıristiyanlığın, hayvanların kesilmesi ve beslenme ile ilgili hükümlerinden dolayı Yahudiliğin, sünnet, oruç, kurban, hac, mezarlar üzerine yazılan İslâmî yazılardan dolayı İslâmiyetin, mezhebin gizli vasfı, vecd ve birçok sûfî şeyhlere saygılarından dolayı da Sûfî-Râfızîliğin tesirinde kaldığı iddia edilmektedir¹.

A — Yezidi İnanç ve İbadetleri Hakkında Edinilen İlk Bilgiler :

Yezidi inançları hakkında ilk defa derli toplu bilgiyi Osmanlılar Devrinde Sutlan Abdülazîz zamanında 1289/1872 tarihinde öğreniyoruz. Bu zamanda «Kurra Kanunu» gereğince her taraftan Osmanlı ordusuna asker toplandığı sıralarda, Musul'un Şeyhân nahiyesinde oturan Yezidilerin, müslüman gruplar adı ile askere alınmalarına teşebbüs edildiği sırada bu çağrıya uymayanların üzerine Sultan Abdülaziz, Yezidilerin Musul ve çevresinde askerlik görevlerini yerine getirmelerini sağlamak amacı ile İstanbul'dan Albay Tahir Bey'i görevli olarak gönderince Yezidiler: «İslâm milletinin askeri ile birlikte askerlik yapmamak ve asker olmamak» için o zamanki Bağdat Valisi Vezir Rauf Faşa aracılığı ile devlet makamlarına bu isteklerini duyurmak üzere Emirlerini, Şeyhlerini, Pîrlerini ve Muhtarlarını gönderirler² Osmanlı

1) Bu konuda geniş bilgi için bkz. Guérinot (M), Les Yézidis, RMM, Ağustos 1908, c. 5, s. 583; Mustafa Nuri, a.g.e, s. 17-18; Zurayk (C.K), İsmail Bey Çöl'ün el-Yezîdiyye Kadîmen ve Hadîsen, Beyrut, 1934, adlı kitabına yazdığı önsöz, s. 9.

2) Mustafa Nuri, a.g.e, s. 53-54; Abbâs el-Azzâvî, a.g.e, s. 159-160.

yönetimi ile yapılan uzun münakaşa ve pazarlıklardan sonra Yezîdiler, askere alınmadıkları takdirde bedellerini tamamen ödeyeceklerine dair yazılı bir belgeyi —sözleşmeyi— (taahhütname), Arapça, Farsça ve Fransızca dillerinde düzenlenip, başkalarına yaymaları da yasaklanarak, Yezîd'lerin Emiri Hüseyin Bey, büyük nüfus sahibi iki Şeyh ve onbeş Muhtar Şeyh imzalarlar. Bu sözleşmede, neden Osmanlı ordusunda asker olmak istemedikleri hususunda Yezîdî inanç ve kurallarına dair on dört madde yer almaktadır. Bu maddeler bizlere Yezîdîlerin inanç ve esaslarını tarihte ilk defa bir yazılı belge olarak göstermektedir.

Bu maddeler ve içeriğinde ileri sürülen mazaretler şunlardır¹:

1. Kadın-erkek, büyük-küçük bütün Yezîdîler Nisan, Eylül ve Kasım ayı başından sonuna kadar yılda üç defa Melek Tâvûs'ın heykelini ziyaret etmek zorundadırlar. Bu kurallara uymayan Yezîdîler kâfir sayılırlar.

2. Her Yezîdî yılda bir defa Şeyh Adî'nin türbesini 15-20 Eylül arasında ziyaret etmesi gerekir. Bu görevi yerine getirmeyen kâfir sayılır.

3. Her Yezîdî kendisini herhangi bir Müslümanın, Hıristiyanın ve Yahudinin göremeyeceği bir şekilde, güneşin doğuş tarafını, Melek Tâvûs'a karşı secde etmesi gerekir. Bunu yapmadığı takdirde kâfir olur.

4. Her Yezîdî, hergün kendisini doğru yola sevkedenin vekili olan Şeyhinin yahut Pîrinin elini öpek zorundadır. Bunu yapmadığı takdirde kâfir olur.

5. Heran için bir Yezîdînin, bir müslümanın namazda «Eûzubillahimineşşeytânirracîm» diyerek Eûzu Besmele çektiğini duyması muhtemeldir. Bunu duyan bir Yezîdînin «Hâşâ» demesi ve Eûzu Besmele çekenin öldürmesi, bunu yapmadığı takdirde kendisini öldürmesi gerekir. Bunlardan birini yapmazsa kâfir sayılır.

6. Bir Yezîdînin ölüm anında yanında uhrevî kardeşi, Şeyhi veya Pîri bulunması ve ona şu telkini yapması gerekir: «Ey Melek Tâvûs'un kulu! Melek Tâvûs'un dini üzerine öl, başka din üzerine ölme. Eğer

1) Bu yazılı belge ilk defa O.H. Parry, Six Months in a Syrian Monastery, Londra, 1895, s. 32 vd. tarafından İngilizce özetlenmiştir. Daha sonra M. Lidzbarski, Zeitschrift der deutschen Morg Gesellschaft, c. LI, 1897, s. 597 vd. Arapçası ile Almancaya tercümesini yayınlamıştır. M. Isya Joseph, American journal of Sem. Lang., c. XXV, 1908-9, s. 151 ve 244 vd. Arapça yayınlayarak İngilizceye tercüme etti. F. Nau, Recueil de Textes et de documents sur les Yézidis, ROC, c. 20, 1915-1917, s. 168-171'de Fransızcaya tercüme etmiştir.

biri gelirden sana derse ki: Sen İslâm, Hıristiyan veya Yahudi dini üzerine öl, sakın kabul etme. Mabudumuz Melek Tâvûs'dan başkasını tanıma ve tapma. Taparsan kâfir olursun».

7. Yezîdî dinine mensup herkes bereket olarak Şeyh Adî'nin türbesinden bir miktar toprak evinde bulundurup, sabahleyin ondan bir parça yemesi, ölümlük de yanında bulundurması gerekir. Bu durumu gözetmezse kâfir olur¹.

8. Bir Yezîdînin orucunu başka bir yerde değil de kendi mahalinde tutması gerekir. Çünkü hergün sabahleyin oruca başlaması ve Şeyhinin, Pirinin evine giderek orada akşam vaktine kadar orucuna devam etmesi ve onların kendi elleri ile sundukları, kutsal saydıkları şarapla orucunu açması gerekir. Bunu yapmazsa kâfir olur.

9. Yezîdîlerden biri, Yezîdî memleketinin dışına yolculuk yapar ve orada bir yıl kalırsa karısı boş olur, başka kadınla da evlenemez. Eğer başka kadınla evlenirse kâfir olur.

10. Yezîdînin âhîret kardeşi veya âhîret kız kardeşi ona yeni bir elbise dikerse, bu elbiseyi âhîret kardeşi veya âhîret kızkardeşinin kendi eliyle giydirmesi gerekir. Eğer bunu yapmazsa veya kendisi kendi kendine giyerse kâfir olur.

11. Bir Yezîdî kendine yaptırdığı gömlek veya elbiseyi giymeden önce Şeyh Adî'nin yanındaki mübarek suya zembere batırması gerekir. Bunu yapmadığı takdirde kâfir olur.

12. Kesinlikle hiçbir Yezîdînin ipek elbise giymesi yasaktır. Bir Müslümanın, bir Hıristiyanın, bir Yahudinin veya başka birinin tarağı ile saçını taraması, traş makinası ile başını traş etmesi (traş olması) yasaktır. Şayet zaruret halinde bunları kullanmaya mecbur olursa, Şeyh Adî'nin türbesindeki su ile yıkaması gerekir. Aksi halde kâfir olur.

13. Hiçbir Yezîdî Müslümanlara ait olan tuvalete giremez, banyoda yıkanamaz, Müslümanın su içtiği kabını veya başka kablarnı kullanamaz. Bunun aksi bir davranış küfrü gerektirir.

14. Yezîdîler yedikleri yemekler bakımından Müslümanlardan da farklıdır. Örneğin; Balık, horoz, gevik, tavşan, kabak, bamya, fasul-

1) Hac zamanında toprağı yuvarlıyarak yapılan ve hacılar tarafında kapışılan bu toprak «Beratta veya Baratta» denir. Abdurrazzâk el-Hasanî, a.g.e., s. 58.

ye, börülce, lahanaya, marul gibi yiyecekleri yemezler. Bunları yemek haramdır¹.

Yezîdiler bu durumlarını Osmanlı Hükümetine bildirip bir miktar da vergi verince Albay Tahir Bey askerlik yapmalarına razı olur. Bunun üzerine askerlik çağına gelen her Yezîdi'nin askerliğe karşılık «bedel» olarak 100 Lira vermesi kararlaştırılır. 1872 de yapılan bu taahhütnamenin, yazarı belli olmayan ve aşağıda ismini verdiğim 1887 de yazılan Süryâni eserine göre o güne kadar bu şekilde devam ettiği bu tarihten sonra bu durumun daha ne kadar sürdüğü bilinmemektedir.

Emir, Şeyhler, diğer din adamları ve 15 Yezîdi Muhtarlarından² oluşan o günün seçkin bir delegeler topluluğu ile imzalanarak, neden Osmanlı Ordusunda müslümanlarla birlikte askerlik yapamayacaklarını dini esaslara bağlayarak ileri sürmelerinden, Yezîdi inançları, tarihte ilk defa derli toplu bir arada görülür. Bunlar :

«Yezîdilerin her yıl Eylül, Ekim ve Kasım ayları boyunca Sincar'a Melek Tâvûs'un heykelini ziyarete gitmelerinin mecbur olduğu, yılda bir defa (ömründe bir defa olacak) 15-20 Eylül tarihleri arasında Şeyh Adî'nin mezarını ziyarete gittikleri, güneş doğarken, başka din mensuplarına görünmeden, güneşe karşı dönerek Melek Tâvûs'a secde ettikleri, hergün Şeyhlerinin ve Pîrlerinin ellerini öpmek zorunda olduklarını, bir müslümanın namaz kılarken «eûzu besmele» çekmesini duyan bir yezîdinin buna tepki göstererek «haşa» demesini, ölüm anında bir yezîdinin mutlak surette yanında Yezîdi bir din adamının bulunarak (Şeyh veya Pîr) ona telkin yapması gerektiği, Şeyh Adî'nin mezarından bir miktar toprağın (Beratta) yanlarında bulundurulması gerektiği ve ölümlerinde mezarına da konduğu, oruçlarını kendi yörelerinde tutması ve şarap ile bozması gerektiği, bir yıldan fazla aileden uzakta kalmalarının haram olduğu, kalırsa hanımının kendisinden boş

1) Bu anlaşmanın el yazmasından ilk defa İngilizceye çeviren E.B. Brown'dur. Bkz. Pary, Six months in a Syrian Monastery, Londra, 1895 s. 272-773 ve İsyâ Joseph, Yezîdi Texts, AJSL, c. XXV, 1909, s. 244-247, İbid, Devil Worship, Boston, 1919, s. 77-82; Arapça olarak: Tercüme es-Süryaniyye., s. 30-34; İsyâ Joseph, Yezîdi Texts, s. 101-106. Fransızcası için: F. Nau, a.g.e., s. 168-171. İtalyancası için: Furlani, Testi Religiosi dei Yezîdi, Bologna, 1930, s. 92-102. Türkçesi için: Y.Z. Yörükân, Müslümanlıkta Dini Tefrika. Ders Notları. Ankara, Trs., s. 135-136.

2) Bu anlaşmaya imza koyan Yezîdilerin isimleri için Bkz Nau(F), a.g.e., s. 171.

olduğu ve bir başka yezîdi ile de evlenemeyeceği, yeni diktirdiği veya aldığı elbisesinin âhiyet kardeşi veya kızkardeşi tarafından giydirilmesi, giydirilmeden önce bu elbisenin Lâles'teki Şeyh Adî'nin mezarı yanındaki suya-zemzem suyuna batırıldığı, ipek elbise giymenin, yabancı din mensuplarının tarakları ile taranmanın, traş makinası ile başlarını traş etmelerinin yasak olduğunu, eğer-zaruret halinde bunları kullanması gerekirse mutlaka Şeyh Adî'nin mezarı yanındaki zemzem suyu ile yıkanmasının gerekliliği, Müslümanlara ait olan tuvaletlere gidemeyeceği, hamamda yıkanamayacağı, müslümanların içtiği kaplardan su veya benzeri içecekleri içemeyeceği veya müslümanlara ait olan bir malzemeyi kullanamayacağı, ayakta iken küçük tuvaleti yapmanın, oturarak elbise giymenin de haram olduğu gibi yiyeceklerden de balık, horoz, geyik, tavşan, bamya, fasulye, börülce, lahana, marul gibi bazı sebzelerin de yenmesinin haram olduğu görülmektedir¹.

B — Yaradılış Hikâyeleri

Yaradılış ve türeyiş, Yezîdilerin, anlatırken en çok zevk duydukları kutsal bir hikâyedir. Günümüzde, Irak'ta, Sincâr dağındaki merkezleri olan Lâleş'de tek nüsha olarak saklandığı söylenen kutsal kitapları Mushaf-ı Reş (Kara kitap) otuzüç ayet (Gavl) halinde olup bu inancın esasını anlatır. Dört-beş yapraklı olan bu kitap, bugün Türkiye'de yaşayan Yezîdilerden hiçkimsenin elinde yoktur. Yezîdiler, ancak bu kitabın ayetlerini ezberlerinde yaşatıyorlar.

Bu kitaba göre Allah önce bir inci yaratır, sonra da Angar veya Engar² adlı bir kuş yaratarak, inciyi kırkbin sene bu kuşun üzerine kor. Ondan sonra haftanın yedi gününü ve bu yedi günde de hergün bir tane olmak üzere yedi melek yaratır. Şöyle ki: Allah ilk önce pazar gününü ve bu günde de birinci büyük melek olan «Azrail»i yaratır. Bu, onlara göre «Şeytan»dır. Bu melek Yezîdiler arasında «Melek Tâvûs» diye geçer. Pazartesi gününü ve bu günde de «Derdâil»i yaratır. Bu da Melek Şeyh Sîn dedikleri Şeyh Hasandır. Salı gününü ve bu günde de «İsrâfil»i yaratır. Bu da güneş meleği Şeyh Şems denilen Şeyh Şemseddindir. Çarşamba gününü ve bu günde de «Mi-kâil»i yaratır. Bu da Melek Şeyh Ebu Bekirdir. Fakîrlerin ruhlarını

- 1) Harem yiyecekler, yezîdilerden bahseden bütün makale ve kitaplarda bazı farklarla geçmektedir. Yine de Bkz. Guérinot, a.g.e., s. 621-622; Abdurrazzâk el-Hasanî, a.g.e., s. 44; Lescot(R), a.g.e., s. 77; Menant (M.J), les Yézidis, Paris, 1892, s. 66.
- 2) Bu kuşun adını muhtelif şekilde yazarlar vardır. Krş: Browne, s. 377 ve A. Hasanî, s. 40, angar; Bittner, s. 24 ve A. Azzavî, s. 188, anfar; İsmail Bey Çöl, s. 101, el-Fakır; ve P. Halife, s. 586, atgar şeklindedir.

alan olarak bilinen bu meleğe Yezîdîler, ikinci Azrâil de derler. Perşembe gününü ve bugünde de «Cebrâil»i yaratır. Bu da Melek Şeyh Seccâdîndir. Cuma gününü ve bugünde de «Şennâil»i yaratır. Bu da Nasûruddîndir. Cumartesi gününü bugünde de «Nevrâil-Nurâil»i yaratır. Bu da Melek Fahreddîn, Aydır. Sonra Allah ilk yarattığı Melek Şeytanı bu meleklerin başına başkan yapar. Bu meleklerin hepsi Allah'ın zatından ruhlar, nurundan varlıklardır. Ezeli olup Allah'ın kanunlarının uygulayıcılarıdır¹.

Bu müddet içinde Allah inci içinde oturmaktadır. Yedinci günde içinden çıkar², bütün melekler etrafını kuşatarak onu tesbih ederler. Ancak, adı sonradan Melek Tâvûs olan şeytan, diğer meleklerin başına başkan olunca, Allah'a karşı gururlanır. Bunun üzerine Allah onu cehenneme atar. Orada yedibin yıl kalır. Bu müddet içinde şeytan, bu hareketinden dolayı pişmanlık duyar ve çok ağlar. Bu ağlaması ile meydana gelen gözyaşlarından yedi büyük küp dolar. Sonunda Allah Şeytan'ın pişman olmasına, af dilemesine ve ağlamasına acıyarak, affeder. İşte bu sırada diğer meleklerin bunu kıskanarak ayıplamaları ve yermeye kalkmaları üzerine, Allah onları bu hareketlerinden menederek, şeytana yeniden eski itibarını vermek suretiyle diğer meleklerle başkan yapar. İsmi de değiştirerek «Melek Tâvûs» adını verir. Gözyazları ile doldurduğu yedi küp de Şeyh Adî'nin yeryüzünden dönüşüne kadar cehennem ateşini söndürmek için cehennemde saklanır³. Başka bir rivayete göre de cehennem ateşini söndürür⁴.

1. Dünyanın Yaratılışı

Bundan sonra Allah yeri, göğü, güneşi, ayı, vahşi hayvanları ve yırtıcı kuşları yaratmaya yönelir. Bu sırada her melek kendi yeteneklerine göre birşeyler yapmaya koyulduklarında, sırtında büyük inci bulunan Angar kuşu görünür. Meleklerden Fahreddîn kuşa bağırınca, haykırmasının şiddetinden inci parçalanır. İnciden sular çıkar, ortalık deniz haline gelir. Allah duruma derhal müdahale ederek Melek Tâvûs'u âlemin dört köşesine «düzenlemek» üzere gönderir. Ortalık yatışınca da bir gemi yaratıp bu gemide bin sene gezip dolaşır. Sonunda gemi Lâleş'e gelerek orada durur. Allah burada iskân eder. Melek Tâvûs, Melek Pahreddîn'in bağırmasından parçalanan incinin kabuk-

1) Tercüme es-Süryyaniyye., s. 41-48; Mehmet Şerafeddîn, a.g.e. s. 13-18; Abdurrazzâk el-Hasanî, a.g.e., s. 40-42; Keylânî (S.M), el-Milel ve n-Nihal, c. 2, Zeyli, s. 35; Sicuffi (M.N), Notice sur la Secte des Yézidis, JA, Ağustos-Eylül, 1982, s. 252.

2) Yezîdî din kitabına göre, dinlenme günü cumartesi olup, çarşamba dinî bayramdır.

3) Mustafa Nuri, a.g.e., s. 11.

4) Chabot (J.B), Notice sur les Yézidis. JA, Ocak-Şubat 1896, s. 121.

larını getirir. Bunlardan bir parçası yerin altına, bir parçası da gökyüzüne yerleştirilir. Güneş, ay ve yıldızları gökyüzüne yerleştirirken, kabına işlenir. Allah bu sırada yeryüzünde de ağaçları, bitkileri, dağları ve ırmakları yaratır.

2. İnsanın Yarattığı

Bundan sonra Allah melekleri toplayarak, insanoğlunu - Adem'i yaratacağını, bundan yeryüzünde bir millet yaratacağını, yaratacağı bu milletin Melek Tâvûs'a hürmet edeceğini söyler. Sonra Allah otuzbin melek yaratır ve bu melekler kırkbin sene Allah'a ibadet ederler. Sonunda Allah onları Melek Tâvûs'a teslim ederek Kudüs civarında yeryüzüne iner. Bir adı da Cebrâil olan Melek Tâvûs, bu otuzbin meleği bırakarak Allah'ın bulunduğu yere koşar. Allah ondan dört şey getirmesini ister: Su, toprak, ateş ve hava. Melek Tâvûs bunları hemen getirir. Adem bu malzemenin karışımı ile vücut bulur. Allah ilâhi gücü ile ona can ve ruh verdikten sonra, Melek Tâvûs'a Adem'i cennete yerleştirmesini, orada herşeyden yiyebileceği halde «buğday»dan yememesini tembih eder. İşte bu sırada Melek Tâvûs «şeytanlaşmaya» başlar. Allah'ın huzuruna çıkararak: «Bana hürmet edecek bir toplumun kendisinden çoğalması için Adem'i yarattın. Ama yasakladığın bu meyveyi yemezse nasıl çoğalı?» der. Allah'ın böyle bir başvuru karşısında Melek Tâvûs'a verdiği cevap Mushaf-ı Reş'in onsekizinci âyetinde «Emir ve komutayı bu konuda sana bıraktım...» şeklindedir. «Ne yaparsan yap...» anlamına gelen bu üstü kapalı müsaadeden sonra Melek Tâvûs iyice şeytanlaşmış bir halde) Adem'e gelerek buğday üzerine övgü şeklinde uzun bir nutuk çeker ve ardından da sorar: «Bundan yedin yedin mi?» Adem buğdaydan yemesinin Allah tarafından yasaklandığını dilinin döndüğünce anlatır. Ama Melek Tâvûs ne yapar yapar, Adem'e buğdaydan yemesini sağlar. Bunun üzerine Adem'in karnı şişer, yani tuvalet ihtiyacı ortaya çıkar. Melek Tâvûs da onu tutup yeryüzüne atar. Oyuna geldiğini anlayan Adem, hidetinden yerden bir taş alıp Melek Tâvûs'a atmak ister. Fakat cennette taş olmadığı için yüzüne tükürür ve «Şeytan» diye bağırır².

1) Mushaf-ı Reş, âyet, 11-18.

2) Yezîdîlere göre Melek Tâvûs'un bu durum karşısında hiç hatası yoktur. Adem buğdayı yeyemeyebilirdi Melek onu zorlamadı. Melek Tâvûs, kendisine ifaat edecek bir toplumun cennette üremeyeceğini biliyordu. Ama bundan Adem'in haberi yoktu. Onun için o zaman bunu anlayamamış ve ismini bozarak ona «Şeytan» diye bağırıştır. Bundan dolayı biz bu kelimeyi kullanmaktan hoşlanmayız. Kullanan da günaha girmiş sayılır. Bu kelimeyi karşımızdaki birisi kullanırsa tepki gösteririz. Sizin isminiz Kemal olsa, «Kelo» dese ne kadar doğru bir hitap olursa, bu kelime, bize göre, o derece yanlış ve saygısız bir hitaptır.

Böylece Adem dünyaya indikten sonra gökten bir kuş inerek gagası ile Adem'in vücuduna bir delik (makat) açar da rahatlar. Ama yüzüne tükürdüğü için Melek Tâvûs ona küser. O da böylece yüzyıl tek başına yalnızlıktan ağlayıp durur. Adem'in bu yalnızlıktan göz yaşları göllenmeye başlayınca Allah merhamete gelir, Melek Tâvûs'a, onu yalnızlıktan kurtarmak için, Havva'yı yaratmasını emreder. Melek Tâvûs da Adem'in sol koltuğunun altındaki kaburgadan¹ Havva'yı yaratır.

Bu olaydan sonra Melek Tâvûs bu ikisinden kendisine hürmet edecek bir toplum isteyince, «ne yaparda çoğalırız» sorusunun cevabını aramaya başlarlar. Sonunda her ikisi de hayvanları seyrederek bazı teşbitler yaparlar. Nasıl olduğunu anlarırsa da bu defa «çocuğun kime ait olduğu konusunda» münakaşaya tutuşurlar². Nihayet ikisi de ayrı ayrı «tohumlarını» birer testiye koyarak, testilerin ağızlarını da kapatırlar ve beklemeye başlarlar. Günümüzde gelişmiş ülkelerin kliniklerinde «tüp bebek» diye adlandırdıkları tarihin ilk doğan tüp bebeği, Yezîdî inancına göre o zaman, dokuz ay sonra bu testilerin birinden, Adem'in testisinden bir erkek ve bir kız çocuğu olmak üzere iki çocuk çıkar. Erkek çocuğu Şehid b. Cerra³, kız çocuğu Mercem-i Nisân⁴ dir.

1) Bu hikayenin Süryani dilinden ilk defa Fransızcaya tercümesi için, Bkz. Chabot (M.J.B), Notice sur les Yézidis, JA, Ocak-Şubat, 1896, s. 118.

2) Başka bir rivayetde Adem ile Havva arasında «çocuğun babadamı? anneden mi? meydana geldiği» şeklinde bir tartışma ağız kavgasına dönüşünce Cebriîl gelerek soruna son vermek için Adem ile Havva'nın alınlarından birer miktar kanın, birer testi içerisine akıtılmasını tavsiye etmesi üzerine onlar da böyle yaparlar. Bkz. Tercüme es-Süryaniyye..., s. 2; Mustafa Nuri, a.g.e., s. 12-13.

3) Rivayete göre Havva, Adem'in yokluğundan faydalanarak dokuz ay sonra kendi testisini açar. İçinden haşeret ve pis koku çıktığını görür. Adem'in testisini açar, içinden inci gibi parlak ve güzel bir erkek çocuğu olduğunu gördüğü sırada Adem de oraya gelir. Bu duruma kızan Havva öfkesinden ve kıskançlığından testiye eline alarak sallar. Adem müdahale ederek testiye elinden alır. Çocuğun kolayca çıkması için de testiye kırar ve çocuğu çıkartır. Ancak Havva'nın testiye hızla salmasından, çocuğun dizleri parçalanır. İşte bundan dolayı bu çocuğa Şehid b. Cerra adı verilir. Bu çocuğun daha sonra Cebriîl tarafından getirilen bir Cennet Hürisi ile evlendirilmesinden bugünkü Yezîdîler meydana gelir. Bkz. Siouffi (M.N), Notice sur la Secte de Yézidis, J.A, 1882, c. XX, s. 259-260; Guérinot (A), Les Yézidis, R.M, 1908, c. V, s. 586.

4) Bu testi çocuğu Şehid b. Cerra, Melek Tâvûs'un kanadından yaratılan Mercem-i Nisân adlı bir cennet Hürisi ile evlendirilmek suretiyle Yezîdîlerin bu sülâleden geldikleri söylenir. Bkz. Mustafa Nuri, a.g.e., s. 13; Guérinot (A), Yézidis, RMM, 1908, c. 5, s. 586.

Bunların birbirleri ile evlendirilmesinden ilk çocukları Yezdân (Ezdâ), bunun oğlu Merc-i Mirân, bunun oğlu Sabûr, bunun oğlu Nûh ve Nûhun üç oğlu Şis, Anuş ve Marmiş'den bugünkü Yezîdiler meydana gelir¹.

Havva'nın testisinden ise ağzına kadar haşeret ve pis koku çıkar. Hava hırsından ağlar ve Adem'e küser. Barışmaları ve hemen ardından cinsi temasda bulunmaları yıllar alır. Sonunda Adem ve Havva'dan ikiz doğarak yüz kırk dört çocuk meydana gelir. Bunların birbirleriyle evlendirilmelerinden nesilleri çoğalır. Bunlardan da Yahudiler, Hıristiyanlar, Müslümanlar ve diğer din mensupları ile milletler meydana gelir.

Yezîdî kaynakları bu hikâyenin sonunda birbirlerinden farklı sonuçlara bağlanır. Bir kısım Yezîdiler (Mardin'dekiler) üremenin hikâye faslını yukardaki gibi anlatırken, bir kısmını da (Siirt bölgesindeki), testiden Adem'in bir çocuğunun dünyaya geldiğine onun adının da Şehid b. Cerra olduğunu, Adem ile Havva'nın çocuklarının sayısı yetmişiki'ye ulaştığında diğer çocukların saf ırk olması özelliğinden dolayı Şehid b. Cerra'yı kıskanarak öldürmeye karar verdiklerini anlatarak, onların cinayet plânı yaptıkları gece Melek Tâvûs âniden gelerek hepsinin ağzına kanadıyla dokunmuş ve ertesi sabah gözlerini açtıklarında herbirisi başka bir dil konuşur olmuşlardır. Böylece Şehid b. Cerra'nın konuştuğu dil «saf dil (Kürtçe)» olurken diğer çocuklar da başka milletleri temsil eden dillerle konuşmaya başlamışlardır. İşte bu olaydan dolayı Yezîdiler yetmişiki milletin kendilerine düşman olduğunu, bunu da tabii karşıladıklarını söylerler.

3. Tufan Hikâyesi

Yezîdilere göre iki tufan vardır. Birisi Nuh zamanında, ikincisi ise bundan çok sonra, yezîdî milletine isyan eden bütün insanları suya yok etmek için olmuştur¹.

Birinci tufanda gemi, yezîdî şeyhlerinin köyü, bugün Irakta Sincar dağlarında Ayn es-Sufna köyünde durur. Bu tufanın sebebi, yezîdî olmayanların birbirleri ile alay etmeleridir. Bu tufanda gemi Sincar dağının başına ulaştığında bir taşla çarpar ve delinir². Nuh bu olaya çok üzülür. Bir dalga, gemiye vurarak onları boğulmakla karşı karşıya bırakır. O anda taştan bir yılan çıkar ve Nuh'a gelerek şöyle

1) Bu hikâyeyi Mardin'in Nusaybin kazası Berhök köyünde oturan Yezîdî Şeyhi Teto Sencâr'dan duyduk. M. Nuri, a.g.e., s. 13.

1) Abdurrazzâk el-Hasanî, a.g.e., s. 28, n. 1.

2) Bunun Sincâr'da Sind el-Kurup dağında olduğu hakkında Yezîdîlerden şifahi olarak öğrendik.

der: «Beni insan kanından faydalandırmak üzere söz verirsen, sizi boğulmaktan kurtarırım». Nuh yılan ile bu konuda anlaşır. Bunun üzerine yılan kuyruğunu gemide açılan deliğe sokarak kıvrılır. Böylece gemi ve gemidekiler boğulmaktan kurtulurlar. Sular çekildiğinde yılan Nuh'a gelerek, sözünü yerine getirmesini ister. Bunun üzerine Cebrâil gelerek şöyle der: «Gerçekten sizin kurtulmanız Allah'ın izniyledir, yoksa yılan ve onun yaptığı ile ilgili değildir». Bunun üzerine Nuh, yılanı yakalatıp ateşe atar. Bu yılanın derisinin külünden pireler, etinin külünden karıncalar meydana gelir. Bunlar yok olmayıp bugün dahi insanların kanını emerler. Bu küllerin hepsinden de 77 çeşit haşereler, leşinin külünden de akrepler meydana gelir. Bunların hepsi asalaklardan olup kırmızı kurtlar da bunların türündendir.

Bundan sonra yezîdî milletine isyan eden bütün insanları yok etmek için Allah ikinci tufanı meydana getirir. Birinci tufanda Nuh yalnız yezîdîlerin babasıdır. Diğer insanlar ise Nuh'un oğlu Ham'ın çocuklarıdır. İkinci tufanda ise yezîdîlerin babaları bir melek olan «Meyvân»dır. Allah Şeyh Adî'yi Şamdan Lâleş dağına, Yezîdî dinini müjdelemek ve insanları yezîdî itikadını davet etmek için gönderir.

Bu tufandan, bugüne kadar yedibin yıl geçmiştir. Bu müddet içerisinde her bin yılda bir meleklerden birisi yeryüzüne inmekte, yol göstermekte, kanunlar koymakta sonra tekrar gökyüzüne çıkmaktadır. Allah son yedinci bin senede yezîdîler arasından dostlarını, velilerini belirlemek için birçok kere yeryüzüne inip kanunlarını koymuş, mukaddes yerleri tayin ve tesbit etmiş, onlarla Kürtçe konuşmuştur¹.

4. Melek Tâvûs ve Şekli

Yaratılış hikâyesinde olduğu gibi daha sonra göreceğimiz Kutsal kitaplarda, bilhassa Mushaf-ı Reş'de Melek Tâvûs, yaratıkların ilki, birinci gün pazar günü yaratılan Azrâil olan yedi meleğin başkanıdır. Asıl inançta diğer altı melek hemen hemen kaybolmakta, yerlerini Tanrı ve Melek Tâvûs arasındaki ikilik almaktadır. Tanrı dünyanın koruyucusu değil, yalnız yaratıcısıdır. O, faal değildir, dünya ile ilgilenmez. Tam iradenin faal ve yürütücü uzvu Melek Tâvûs olup, tenâsuh sayesinde Tanrılaştırılan Şeyh Adî b. Müsâfir ile bir birlik teşkil etmektedir. Böylece de Melek Tâvûs Tanrının ikinci bir şahsiveti olup onun faal birsuretidir. Tanrı ile bir ve çözülmeyen bir şekilde Tanrıya bağlıdır. Bu manada yezîdîler tek Tanrılıdırlar. Ancak, yine görüldüğü gibi Tanrı ile insan arasında aracı olarak hizmet gören yarı ilâh veya ilâhlar da bulunur².

1) Tercüme es-Süryâniyye..., s. 5; Abdurrazzâk el-Hasanî, a.g.e., s. 43.

2) Menzel (Th), Yezîdîler, I, cüz. 141, s. 418.

Melek Tâvûs bazılarının dediği gibi kötülük ilkesi değil, mutlak bir şekilde dünyadaki ilâhi nizamın zorunlu bir parçası ve kötülüğün tam bir anlayış içinde enfüsiliği ve izâfiliğın zorunlu olarak tanınmasının inkârıdır¹. Yani yezîdilikte Melek Tâvûs bir iyilik ilâhi olduğu gibi, efsaneden de anlaşıldığı üzere onun yeniden tövbe etmesinden dolayı Tanrı tarafından bağışlanan, gözden düştükten sonra tekrar itibarı sağlanan bir melek olarak da bilinir. Tanrı adı olarak söylenmesi kesinlikle yasak olduğu gibi², beyaz incinin mahiyeti itibarı ile totem «Tâvûs» la aynı olduğu da söylenir³.

Yezîdî milleti bunun milletidir. Yezîdîlerin çoğalmalarını sağlayan, görüp gözeten, zaman zaman yeryüzüne inip hükümdarlar tayin eden bir melek «şeytan⁴» olup, Yezîdîlerin ilâhidır⁵. Yezîdîler bu şeytana Melek Tâvûs veya Emin Cebrâil derler. Bu meleğe taptıklarından dolayı yazarlar, Yezîdîlerden bahseden makale veya kitaplarına: Abe-de-i İblis, le diable promu dieu, Adorateurs du Diable, Devil-Worshippers, The worshippers of Satan, The Temple of the Devil In the mountain of the Devil-Worshippers, The Cult of the Peacock Angel gibi isimler vermişlerdir⁶.

Şekline gelince araştırmacılar bunun suretinin bilinen Tâvûs kuşu şeklinde olduğu zannına kapılarak, bu şekilde resmini çizmişlerdir. Bunlar H. Layard⁷, M.J. Menant⁸, A. Guérinot⁹, İsyâ Joseph¹⁰, Anastase-Marie¹¹, R. Empson¹² ve Abdurrazzâk el-Hasanî¹³'dir. Çizilen bu resimler

1) Bu konuda bkz. Süleyman Sa'ig, Târih el-Musul Kahire, 1923, c. 1, 296. Yazar, Yezîdîlerin Şer ve Hayır olmak üzere iki kuvvetin varlığına inandıklarını; Hayır kuvvetinin Allah'tan, Şer kuvvetinin de Şeytandan geldiğini söyleyerek, birincisinin ikincisine gâlip geldiğini ve onu Melekût âleminden uzaklaştırdığını ileri sürerek Yezîdî inancının Zerdüşî inancına benzediğini (Hayır ilhâhı Hürmüz, Şer ilhâhı Ehripen) söyler. Bu görüş Yezîdîlik hakkında makale ve kitap yazan yazarların çoğunda da vardır.

2) Kitâp el-Cilve, Bölüm V.

3) Menzel (Th), a.g.e., s. 418.

4) Yaratılış hikâyesinde belirtildiği gibi Yezîdîler bu kelimeyi kullanmazlar. Kullanmak gerektiğinde, bugün halk arasında buna «Apo» da denir.

5) Guérinot (A), Les Yézidis, s. 598-599.

6) Bu konuda daha geniş bilgi için bu kitabın sonunda «Yaralanılan Eserler» deki makale ve kitap isimlerine bakınız.

7) Niniveh and Babylon, s. 48, Yazar Melek Tâvûs Sarcağını gördüğünü söyler. Bundan sonra Badger de gördüğünü söyler. Bkz. The Nestarians and their Rituals, Londra, 18552, c. 1, s. 119.

8) le Yézidis, s. 99.

9) les Yézidis, s. 598.

10) Devil Worshippers. The Sacred books and traditions on the Yézidis, s. 160.

11) La découverte recente des deux livres sacrés des Yézidis, s. 33.

12) The culte of the Peacock Angel, Londra, 1928, British Museum'da bulunan Melek Tâvûs Sarcağını kitabına kapak olarak yayınlamıştır.

13) el-Yezîdiyye fî Hâzirihim ve Mâzîhim, s. 65 ve kapak süsü olarak.

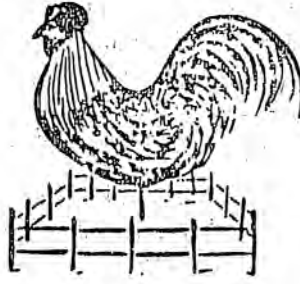
hep hayâlidir. A. el-Hasanî kitabında, son zamanlarda Yezîdîler hakkında yazı yazan Arap yazarları tarafından bu meleğin ikinci bir resminin çizildiğini, bunun da »Kaz« şeklinde ve evvelki resimlere nazaran Yezîdîlerin söylediklerine göre, gerçeğe daha uygun olduğunu söylemesine rağmen, kendisi de bu meleğin şeklini çizerken Kaz şeklinde değil de Tâvûs şeklinde çizmiştir. Yaptığımız araştırmalarda Kaz şekline hiç rastlamadık.

Papaz Anastase-Marie, resmini çizdiği Melek Tâvûs heykelini, 1837'de Reşid Paşa tarafından yezîdilere yapılan bir baskın sırasında bu sancaklardan demirden yapılmış, az çok sanat değeri olan dört tanesinin ellerinden alındığını, sonradan bunlardan birini bir subayın Bağdad'da müslüman bir antikacıya sattığını, bundan birkaç yıl sonra Fethullah Abdül adında bir Hıristiyanın bunu antikacıda gördüğünde tanıyarak satın aldığını, bu kişinin de ölümünden sonra varislerine kaldığını, kendisinin bunu onlardan alarak makalesinde yayınladığını söyler¹.

Melek Tâvûs heykeline »Sancak veya Sencak, çoğulu Senâcık« denir². Bu sancak yerden bir metre yükseklikte ve helezon şeklinde bir kâide üzerinde durmaktadır. Bu Tanrı olmayıp Tanrının müstakil bir timsalidir. Genellikle demirden veya bronzdan yapılmış basit bir heykeldir. Bundan başka diğer altı büyük meleğin herbiri için de bir sancak yapılmıştır. Bunların hepsi Sincâr'da, Şeyh Adî'nin türbesinde Hazine er-Hahmân'da korunmakta olup, yılın belli günlerinde, çeşitli dini gün ve bayramlarda³, gerek Sincâr'da ve gerek diğerse diğer Yezîdî yerleşim merkezlerinde Kavvallar tarafından teşhir edilmek suretiyle para toplanmaktadır. Türkiye'deki Yezîdî köylerine zaman zaman geldiği söylenen bu sancakların çoktandır gelmediği de söylenir. Seyahatler sırasında kaybolur veya çalınırsa yerlerine hemen yenilerinin yapıldığı bilinir.

- 1) Anastase-Marie, a.g.e., s. 39. Bu sancağa yapılan me'asim konusunda bkz. İbid, el-Yezîdiyye, Maşrık, 1899, c. c, s. 397-398. R. Lescot da Melek Tâvûr Sancağını gördüğünü, onun daha çok güvercin veya ördeğe benzediğini söyler. Bkz. a.g.e., s. 73.
- 2) Bu konuda geniş bilgi için bkz. Anastasa-Marie, el-Yezîdiyye, Maşrık, 1899. c. 2, s. 397-398.
- 3) Yılda üç defa Nisan, Eylül ve Kasım aylarında bu sancağı ziyaret gerekli ise de günümüzde Yezîdîler üç ayrı ülkede dağınık oturduklarından buna riayet edememektedirler.

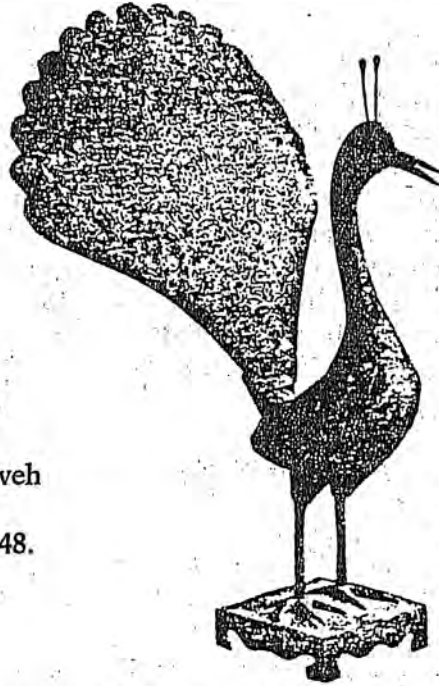
Bu güne kadar yayınlanan Melek Tâvûs heykellerinden bazıları:



Mustafa Nuri, Abede-i İblis,
İstanbul, 1910. Kapak resmi.



H. Layard, Nineveh
and Babylon,
Londra, 1853, s. 48.



A. el-Hasanî, el-Ye-
zidiyyûn fi Hâziri-
him ve Mâzihim,
Sayda, 1951. Kapak
resmi.

Anastase-Marie, La découverte récente
des deux livres sacrés des Yézidis,
Anthropos, C. VI, 1911, s. 35.

C — Kelime-i Şehâdetleri

Tek Allah inancına da sahib olan Yezîdilerin Kelime-i Şehâdetleri şu küçük cümlede toplanmaktadır: «Lâ ilâh illallah, Emin Cebrâil Habibullah.» Yani Allaha başka ilâh yoktur. Emin Cemrail (Melek Tâvûs-Şeytan) Allah'ın sevgili bir meleğidir. Bu her zaman ve her fırsatta söylemeğe mecbur oldukları şehâdet kelimesidir¹.

Bundan biraz daha uzun sabah kalkarken ve akşam da yatarken söylenen ve üç şıktan meydana gelen şu sözlerde Kelime-i Şehâdetleridir.

Bunlar :

1. Melek Tâvûs (Şeytan)'un Allah'ın meleği ve elçisi olduğuna,
2. Şeyh Adî'nin Allah'ın meleği ve Yezîdilerin mürsidi olduğunu².
3. Sultan Yezîd'in Allah'ın meleği, yerin nuru ve insanlığın sevinci olduğuna inanırım.

D — Kutsal Kitapları

Yezîdilerin kutsal kitapları iki tane olup, bunlar Kitâb el-Cilve (Vahiy Kitabı) ile Mushaf-ı Reş (Kara Kitap)'dır. Bu kitaplar 19. Yüzyılın sonuna kadar yabancılar tarafından bilinmiyordu. Ancak, 1724'den itibaren Müslüman Şeyhi Abdullah el-Rabtaki, Yezîdilerin «Cilve» adında bir kitabının olduğunu ve herhangi bir Fahrettin tarafından yazıldığını söylüyordu³. Papaz Anastase-Marie de Mushaf-ı Reş'in Kur'an'dan bir parça olduğunu, ondaki şeytan, lânet vb. kelimelerin üzerlerinin siyah olarak-balmumu ile-islinerek meydana gelen bir kitap olduğunu sanıyordu. Bu arada İngiliz Dr. Forbes, 1838'de Sincar'a yaptığı bir seyahatte «Kara Kitap»ın Şeyh Adî tarafından yazıldığını duyumuştur⁴. 1895 de yine İngiliz E.C. Browne da «Musul Yezîd'leri» adlı

1) Kelime-i Şehâdetten olan bu cümlelerini birçok Yezîdî Şeyhlerinin ağızlarından duyduk.

2) Okçu (D), Yezîdîlik ve Yezîdîler, Ankara, 1979, s. 37. (İlahiyat Fakültesinde yapılan mezuniyet tezi). Bunu da yine Nusaybin'in Berhök Mezrasında oturan Şeyh Teto Sencar ile Beşiri'nin Kuşçukuru köyünde oturan Şeyh Emin Cilo'dan işittim.

3) Şeyh Abdullah Efendi er-Rabtaki (ö.1746), Risâle fî beyân Mezhebi et-Tâifeti el-Yezîdiyye, Süleymaniye Kütüphanesi, İzmirli İsmail Hakkı Bölümü no. 1092, Beş sayfadır. Yayınları için bkz. Mehmed Şerafeddin, a.g.e., s. 29-32; A. Azzavî, a.g.e., s. 84-89; A. Hasanî, a.g.e., s. 104-105; S. Demlûcî, a.g.e., s. 433-434.

4) Bkz. Forbes (A), A. vizite to the Sindjar Hills, JRGS, c. LX, 1838.

yazısında ilk defa olarak bu iki kitabın İngilizceye tercümesini yaptı¹.

Bunu diğer İngilizce, Almanca, Fransızca, Türkçe, İtalyanca, Rusça ve Arapça tercümeler takip etti.

Bu arada protestan eski vâizi Şammas Eremia Şamir, bu iki kitabın yazarları ve yazdıkları tarihler hakkında bilgi vererek: «Kitab el-Cilve'nin 558/1162 tarihinde Şeyh Adî b. Musâfir'in sekreteri Şeyh Fahreddin tarafından yazıldığını, aslının ise Baadri köyünde Molla Haydar'da olduğunu, Mushaf-ı Reş'in ise herhangi bir Hasan el-Basrî tarafından 743/1342 tarihinde yazıldığını ve Şemel köyü yakınlarında Kasr İzzeddin'de Emir Ali'de bulunduğunu yazıyordu². Aynı tarihlerde Bağdat Dominikon Rahiplerinden Papaz Anastase-Marie'nin de bu kitapları elde etmek için çalıştığını görüyoruz. İşte bu sırada Habib adında Sincar'da Yezidîlerin kutsal kütüphanelerinde(?) görevli olarak çalışan bir Yezidî kendisine gelerek Hıristiyan olmak ister. Bu kişi sonradan adını da değiştirerek «Abdülmesih» olur ve kitaplar belli zamanlarda dışarı çıktığında üzerine parsömen kağıdı koymak suretiyle azar azar kopya ederek bu işi 500 frank karşılığında iki yılda tamamlar. Papaz da bunu 1911 yılında Kürtçesi ile birlikte Fransızca olarak yayınlar³. Fransız Müsteşrik L. Massignon bunu öğrendiğinde Yezidîler üzerine iki kısa makale yazarak konunun önemini belirtmek ister².

Dr. Bittner'in üzerine kâğıt konulmak suretiyle kopye edilerek yayınlanan bu iki eserin tenkidini yaptığını görüyoruz⁵. Bunun da tenkidini Telkeyif'de Papaz olarak uzun müddet çalışıp emekliye ayrıldıktan sonra İngiltere'de bir Üniversite'de «Doğu Metinleri» konusunda kütüphane memuru olan A. Mingana yapmış olmasına rağmen⁶ o kadar önemli olmadığı da söylenir⁷.

1) Parry (O.H), Six months in a Syrian monastery, Londra, 1985 içinde E.G. Browne, the Yazidis of Mosul, s. 357-387.

4) Bkz. Nau (F), a.g.e, s. 156, n. 1. Birinci kitap hakkında 1892'de, ikinci kitap hakkında ise 1901 tarihinde Mardin Metropoli M. Andrus'a yazmıştır.

3) Anastase-Marie, La découverte récente des deux sacrés de Yazidis, Anthropos, c. 6, 1911, s. 1-39.

4) Massignon (L), Les livres sacrés des Yazidis, RHR, c. 63, 1911, s. 245-246; ibid, c. 64, 1911, s. 264-265. Her iki makale için bkz. Opera Minora, c. 2, 1963, s. 18-30.

5) Bkz. İnfira, Kutsal kitapları ilk defa yayınlıyanlar.

6) Mingana (A), Devil-Worshippers, Their beliefs and their sacred books, JRAS, 1916, s. 505-526 ve Sacred books of the Yazidis, ibid, 1921 (3 sayfa basit bir not).

7) Thomas Bois, les Yézidis, Maşrik, c. 55, 1961, s. 225 no. 55.

Bu iki kitab'ın Kürtçesinin de bugünkü konuşulan Kürtçe olmayıp Orta Çağ Kürtçesi olduğunu ve hangi tarihte yazıldığı hakkında belli bir tarihin olmadığı da söylenir. Mushaf-ı Reş'in XIV. yüzyılda Hasan el-Basrî tarafından yazıldığı söylenirse de bunun hangi Hasan el-Basrî olduğu açık olarak belirtilmemiştir⁶.

Bu kitapların birincisi olan Kitâb el-Cilve'yi Şeyh Adî b. Musâfir el-Hakkârî el-Emevî'ye tanrı tarafından vahyedildiği, ikincisi Mushaf-Reş'in ise Şeyh Adî'den ikiyüz yıl sonra yazıldığı ve asıllarının Kürtçe olduğu söylenen bu kitaplar aşağıdaki yazarlar tarafından ilk defa muhtelif dillerde yayımlanmışlardır.

1. E.G. Brown, the Yezidis of Mosul, O.H. Parry, six months in a Syriac monastery, Londra, 1895 içinde s. 357-387.

2. Isya Joseph, Yazidis texts. The American Journal of Semitic Languages, c. 25, 1909, s. 111-156 ve 218-254. Yazar bu iki makaleyi sonradan birleştirerek 222 sayfa küçük boyda bir kitap halinde yayımlamıştır. Devil Worship: The sacred books and traditions of the Yezidis, Boston, 1919. Bu eserin özetini A.A. Samenow, Poklonenne Satane upenedne aziatskih kundov-yezider. Bulletin de l'Université de l'Asie Centrale, c. 16, Taşkent, 1929. Bu makaleyi de Abdülkâdir İnan, Küçük Asya Yezidilerinin Şeytana Tapmaları, DFİFM, c. 5, 1931, sayı 20, s. 17-42'de Türkçeye tercüme etmiştir.

3. Anastase-Marie, La découverte récente des deux livres sacrés des Yézidis, Anthropos, c. 6, 1911, s. 1-39.

4. M. Bittner, Die heiden heiligen Bücher der Jeziden, Anthropos, c. 6, 1911, s. 628-629; Die heiligen Bücher der Jeziden oder Teufelsanbeter (Kürtçe ve Arapça olarak), D.K.A.W.W. (Wiyana, bend 55, 1913), c. 4, s. 1-98; Die heiligen Bücher der Jeziden over Teufelsanbeter (Kürtçe metinden tıpkı basım), İbid, 1913, c. 5, s. 1-18.

6) Hasan el-Basrî adında birçok şahsın olduğu görülür. Tabiiinden Mutasavvuf Hasan el-Basrî 21/643'de Medine'de doğmuş 110/728'de Basra'da ölmüştür. (Krs. L. Massignon, Essai..., s. 174-201). Yezidîler tarafından çok bilinmesine rağmen bu olamaz. Mutasavvuf Ali b. Cafer b. Reşid el-Şeyh el-Musned el-Mu'ammer, Şerafeddin el-Mekkârî, Hasan el-Basrî adı ile tanınmakta olup 604/1208'de Musulda doğmuş ve 693/1293'de Şam'da ölmüştür (Krs. A. Timur Paşa, a.g.e., s. 18). Bu mutasavvufun Adevîler tarafından tanındığı ve onları mükemmel bir şekilde tanıttığı söylenir. Th. Bois, 743/1342'de ölen Şemmas Eremia'nın da Hasan el-Basrî diye tanındığını söyler (Bkz. Les Yézidis, s. 56, n. 57). Şeyh Hasan Şemmedin, Şeyh Adî'nin yeğeninin torunu ve neslinden gelenlerin Yezidî Şeyhleri üzerinde büyük etkisi olduğunu (Krs. R. Lescot, a.g.e., s. 88) ve Yezidîlerin buna el-Basrî lakabı verdiği ve 652/1254'de öldüğü bilinmektedir (A. Timur Paşa, a.g.e., s. 18; A. Hasanî, a.g.e., s. 9, n. 1).

5. F. Nau, Recuel de Textes et de Documents sur les Yézidis, ROC, c. 20, 1915-1917, s. 156-163.

6. Ali Şarkî, Kitâb el-Cilve, İrfan Dergisi, c. 11, 1926, s. 822-824.

7. Mehmet Şerafeddin, Yezîdiler, DFİFM, C. I, s. 6. İstanbul, 1926, s. 6-18.

8. Furlani, Testi Religiosi dei Yezidi, Roma 1930, s. 71-91.

9. Abdürrezzâk el-Hasanî, Kitâb el-Cilve, Çağdaş Dergi, Kahire 1929, c. 4, s. 717-719; Abedetü's-Şeytân Fi'l-Irak, Sayda 1931, s. 46-49; el-Yezîdiyye fî Hâzırîhim ve Mâzîm, Sayda 1951, s. 38-47.

10. Kâmuran Bedir Han, Mushaf-ı Reş, Havar, Şanı 1932-1933, s. 14-16'da Fransızca tercüme etti.

11. İsmail Bey Çöl, el-Yezîdiyye Kadîmen ve Hadîsen, Beyrut 1934; s. 100-106.

12. Abbâs el-Azzâvî, Târih el-Yezîdiyye ve Aslu Akîdetihim, Bağdat, 1935, s. 183-192.

13. Enis Feriha bu iki kitabı İngilizceye tercüme etti. ROC 1946, c. 66, s. 23-36.

14. Sıddîk ed-Denûcî, el-Yezîdiyye, Musul 1949, s. 135-140.

15. Tercüme es-Süryâniyye fî Ahvâli el-fırkati el-Yezîdiyye eş-Şeytâniyye, İstanbul Üniversitesi Kitaplığı, Arapça İyazmalar Bölümü, No: 285, s. 36-47. Kimin tarafından yazıldığı veya nereden alındığı belli olmayan Arapça metindir.

Yukarıda anılanların dışında bu kitaplara ait başka metinlerin yayınlanmış olduğunu bilmiyoruz. Gerek mana ve gerekse üslup bakımından kitapların metinleri birbirleri ile çok çelişmektedir. Öyle ki, okuyan kimse hangisinin doğru olduğunu ayırmakta güçlük çeker.

Yayınlanan bu kitaplardan Kitâb el-Cilve bir giriş ile beş bölümden meydana gelmektedir. Bu kitap bütün yazarlarda aynıdır. Ancak Mushaf-ı Reş'in sonu ilk yazarların yayınlarında ve hatta Yezîdî Emirî İsmail Bey Çöl'ün kitabında da yoktur. Genellikle son zamanlarda yayınlanan Arap yazarların kitaplarında Yezîdî Krallarından sonra uzun

1) Kırş. Anastase-Marie, a.g.e., s. 38-39; Tercüme es-Süryâniyye... s. 47; Mehmed Şerafeddin, a.g.e., s. 18.

bir parantez içinde, 1872 Osmanlı Yezîdî uzlaşması özet olarak anlatıldıktan sonra tekrar Yezîdî Kralarına dönülerek ikinci bir yaratılış ile bitmektedir¹. Bu da iki kitabın yazılmasının henüz tamamlanmadığı intibahı vermektedir. Nitekim Abdürrezzâk el-Hasanî ve Sıddîk ed-Demlûcî gibi yazarlarda ise tufan, örf ve adetler, helâl ve haramlar konusunda da bilgi vererek devam etmekte olduğunu görüyoruz. Biz de bunların hepsini karıştırarak, genellikle son zamanlarda yayınlanan Arap yazarlarının yayınlarını tercih ettik.

1. İki Kitabın Özeti

Yezîdîler Kitâb el-Cilve'de Allah'ın kullarına hitâbını içine aldığına inanırlar. Bu kullardan maksat Yezîdîlerdir. Onda Allah'ın sıfatlarından, Kudret, Bekâ ve yaratıklarını hükmi altına alan gayb bilen, vaad ve vâid de vardır. Tenâsüh'dan bahseder. Bu kutsal kitapların diğer dinlere mensup insanların elinde olduğunu söyleyerek, onların sonradan bu kitapları değiştirdiğini ve yolundan çıktıklarını haber vererek doğrusunun Yezîdîlerin inancına uygun olanının makbul olduğunu, onun değiştirilmediğini belirtir. Bu kitap da yine balıklardan, kuşlardan bahsederek onların yaratılışının onun zatından olduğunu söyler. Nitekim yer altındaki define ve hazinelerin hepsinin onun yönetiminde olduğunu, Allah'ın kullarından istediğine verip bu işe onu varis kıldığı gibi Yezîdîlerin kendisine ikram etmelerine ve şahsını kut-sallaştırmalarını teşvik eder.

Mushaf-ı Reş veya Kara Kitap²'a gelince içindeki konular büyük ölçüde Kitâb el-Cilve ile çatışır. Bu kitap semanın, yerin, dağların, denizlerin, meleklerin, arşın ve Adem ile Havvanın yaratılışından bahsederek Şeyh Adî b. Müsâfir'in Şam'dan Irak'ın Musul şehrinin kuzeyindeki Lâleş kasabasına gelişinden, Melek Tâvûs'un yere inişinden ve ikâmetinden, bunun düşman milletlere karşı makavetinden beşerin aslından bahseder. Ayrıca beşerin aslından bahsederken Yezîdîlerin babasının Adem'den Nuh, Anuş ve Sis'e nisbet edilirken kendileri dışında kalan herkesin Adem ile Havva'ya nisbet edildiği görülür. İki tufan'ın varlığından ve yedibin sene önce insanlara gelmiş olan ikinci Nuh'un Tufan'ından sonra Nuh'un neslinin semadan yere indiğine, onlara uyacakları dini prensipleri ve yeni kurallar koyduğuna her bin senenin başında bir müceddidin gelidği, Nuh'un da Yezîdî adı ile yüzüne gönderilen ve dini prensipleri koyan Yezîdîlerin birinci ilâhî-

2) Buna Kara Kitap denmesinin sebebi, Tanrının Kara Dağa oturmasından dolayıdır. Krş. Samenow (A.A), a.g.e., s. 18.

nın Melek Tâvûs olduğunu söyler. Diğer bütün ilâhların ona boyun eğdiğini, tek olduğunu, kâhâr, fâil ve muhtâr olduğunu söyleyerek, ilâhlar mertebesinde en büyük ve diğer ilâhlara başkan olan Tâvûsla başlar. Sonra diğer ilâhlar onu takip ederek, ilâh saydıkları Yezîde kadar böyle derecelendirilirler. Nuh'un nesli onlara göre en büyük dini kanun koyan bir nesildir. Bu kitabada ayrıca helâlların, haramların hükümleri, namaz, oruç, hac, zekât, ziyaretler, evlenme, cenaze vb. konular da yer aldığı gibi «Serisâl» dedikleri yılbaşı bayramı ile sadaka ve adakları toplamak için «sancakların» tavaf edilmesinden de bahseder¹.

2. Kitâb el-Cilve'nin Tercümesi

1. Melek Tâvûs bütün yaratıklardan önce vardı.
2. Melek Tâvûs, Abd Tâvûs'u yani Şeyh Adî'yi, sevgili kullarını, yani Yezîdileri, doğru yola sevk etmek amacı ile yeryüzüne gönderdi.
3. Melek Tâvûs, gerçeği önce şifâhi emirler ile, sonra mezhepten olmayan kimselerin okunmaması gereken bu kitâb, Kitab el-Cilve, aracılığı ile bildirdi.

Birinci Bölüm

1. Ben vardım, şimdide varım ve sonsuza kadar da kalacağım, yönetimim ve saltanatımda bulunan bütün yaratıklara ve onların bütün işlerine benim hükmüm geçer.

2. Heran için bana güvenip, beni çağırانların yanlarında hemen hazır olurum.

3. Benim bulunmadığım bir yer yoktur. Bizden olmayanların (hariclerin) amaç ve isteklerinde anlaşılmadıklarından dolayı şer dedikleri bütün olaylarla beraberim.

4. Her devirde emirlerime uygun olarak bir yönetici vardır. Bunların herbiri emirlerime uygun bir şekilde işlerini görürler. Her batinında bunların görevleri değişir. Tâki bu âlemin hâkimi ve onun rehberleri kendi nöbetlerinde bu görevlerini tamamlamak fırsatını bulsunlar.

5. Ben her insana istediği şekilde hareket etmesine izin veririm.

1) Bu iki kitap hakkında bkz. Th. Menzel, Kitâb el-Cilve, IA, c. 6, s. 826-827 ve Mushaf-ı Reş, s. 827-828.

6. Bana karşı gelen üzüdür ve pişman olu.

7. Diğer ilâhlar benim işime karışmazlar ve isteğimin yerine gelmesine engel olamazlar.

8. Bizden olmayanların ellerinde bulunan kitaplar gerçek olmayıp, bizim peygamberlerimiz yazmamışlardır. Ancak, onlar yoldan çıkmış, azıtıp sapıtmış ve tahrif olmuşlardır. Bu kitaplardan herbiri diğerini neshedip iptal etmektedir.

9. Hak ve bâtılı ben bilirim. Vesvese geldiği zaman ben ve bana itimadı olanlar ile birleşirim.

10. Bana karşı gelenleri cezalandırırım. Kişilere gereken işleri ben tesbit ederim. İşlerin zamanında yapılmasını isterim.

11. Emirlerime tam olarak uyanlara ve bana karşı saygı duyanlara her zaman doğru yolu gösteririm.

İkinci Bölüm

1. Ben Adem'in neslini çeşitli şekilde mükâfatlandırırım.

2. Yeryüzünde ve yeraltındaki olan şeylerin hepsini ben yönetirim.

3. Âlimlerin çatışmasını hoş görmem.

4. Bana itaat eden ve özellikle bana yakın olanlara karşılığını veririm.

5. İşimi, kendilerini denediğim ve emrime uyanlara teslim ederim.

6. Şûram altında bulunan ve cmin olanlara her türlü şekil ve çeşitte görünürüm.

7. Zaman ve zemine göre çeşitli kişilerden alır, verir, zenginleştirir, fakirleştirir, mutlu veya mutsuz yaparım.

8. Kimsenin tasarruflarımdan herhangi bir şeye müdahale etmeye ve kaldırmaya yetkisi yoktur.

9. Bana karşı gelenleri hastalık ve ağrılarla kuşatırım.

10. Bana yakın olanlar diğer insanlar gibi ölmezler.

11. Bu fani dünyada hiç kimsenin sınırladığım zamandan fazla yaşamasına göz yumarak izin vermem.

12. Eğer istersem öldürdüğüm kimseyi, ruhların tenâsuhu yolu ile bu dünyaya bir, iki veya üç defa tekrar gönderirim.

Üçüncü Bölüm

1. Kitapsız yol gösterir, sevdiklerimi ve özel yakınlarımı hidayete erdiririm. Öğretmem zorluk gerektirmez.

2. Şeriatıma aykırı hareket edenleri o zamana göre, diğer alimleri de kısas yoluyla cezalandırırım.

3. Bu insanlar korkmak bilmezler ve bundan dolayı da çok zaman hata yaparlar.

4. Bütün kara hayvanları, gökyüzündeki uçan kuşlar, denizde yüzen balıklar yönetimim ve kontrolüm altındadır.

5. Yeraltında gömülü bulunan hazine ve defineler tarafımdan bilinmektedir. Onları birinden, bir sonrakine bırakırım.

6. Mucize ve hârikalarımı kabul edip benden isteyenlere hemen gösteririm.

7. Yabancıların bana ve benim mahiyetim altındakilere aykırı hareket etmeleri ve karşı çıkmaları kendilerine zarar verir. Çünkü onlar benim elimdeki servet ve büyüklüğü bilmezler.

8. Başlangıçtan beri âlemlerin tedbirlerini, ihtiyaçlarını karşılama işini, asırların değişimini ve bütün yöneticilerin değiştirilmesi tarafımdan yapılmaktadır.

Dördüncü Bölüm

1. Haklarımı benden başka diğer ilâhlara vermem .

2. Dört unsura, dört zamanı ve dört rüknü, yaratıkların ihtiyacı olduğu için yarattım.

3. Yabancıların kitaplarından sünnetlerime uyanlar doğru, uymayanlar ise onlar tarafından tahrif edilmiştir.

4. Üç şey benim zıttım ve üç isim de benim nefretimdir¹.

5. Sırlarımı saklayanlar vâidlerime nail olurlar.

6. Benim için musibet, belâ ve zorluğa katılanların hepsini âlemlerin birinde mukafatlandıracağım.

7. Yabancılar karşı bütün kullarımın bir bütün olarak birleşmelerini istiyorum.

8. Ey benim tavsiyelerime uyanlar, Benden olmayan söz ve öğretilere itibar etmeyin.

9. İsim ve sıfatlarımı zikretmeyin ki günaha girmeyesiniz. Çünkü yabancıların ne yapacaklarını bilemezsiniz.

1) Bunların neler olduğu açıklanmamıştır.

Beşinci Bölüm

1. Heykelime ve resmime saygı gösterin çünkü yıllardan beri ihmal ettiğiniz işi onlar sizlere hatırlatır.

2. Şeriatıma itaat edin ve benden olan gayb ilmini size bildiren hizmetçilerime kulak verin.

3. Musnaf-ı Reş, Kara Kitâb¹

1. Başlangıçta Allah kutsal sırrından beyaz bir inci yarattı ve Anfer (Enfer) adlı bir de kuş yaratarak bu inciyi kuşun sırtına koydu. İnci kırkbin yıl kuşun sırtında kaldı.

2. Allah'ın yarattığı ilk gün pazar günüdür. Bu günde Azrâil adında bir melek yarattı. Bu, herşeyin başkanı Melek Tâvûs'tur.

3. Pazartesi günü Melek Derdâil'i yarattı. Bu Şeyh Hasan'dır.

4. Salı günü Melek İsrâfil'i yarattı. Bu Şeyh Şemseddin'dir.

5. Çarşamba günü Melek Mikâil'i yarattı. Bu Şeyh Ebubekir'dir.

6. Perşembe günü Melek Cebrâil'i yarattı. Bu Şeyh Secâduddin (Seccâdin)'dir.

7. Cuma günü Melek Semâil'i yarattı. Bu Şeyh Nâsiruddin'dir.

8. Cumartesi günü Melek Nûrâil (Nevrâil)i yarattı. Bu Şeyh Fahreddin'dir.

9. Allah yedi yıl bekledikten sonra Melek Tâvûs'u, bu melekler üzerine başkan yaptı.

10. Sonra yeri, yedi kat göğü, güneşi ve ay'ı yarattı.

11. Sonra Fahreddin Enes'i, hayvanları, yırtıcı kuşları yaratarak onları hıraksızın ceblerine koydu. İşte o zaman meleklerin refakatinde inciden çıktı. Meleklerden Fahreddin inciyi yüksek sesle bağırdı. Bunun üzerine inci dört parçaya ayrıldı. İçinden su çıktı ve deniz oldu. Dünya deliksiz yuvarlak oldu.

12. Allah Cebrâil'i bir kuş şeklinde yarattı. Onu, dünyanın dört köşesini yapması için gönderdi. Sonra bir gemi yarattı ve gemiye otuz yıl bindi. Akabinde gelerek Lâleş'e oturdu ve dünyaya bağırdı. Deniz döndü, dünya meydana geldi ve sallanmaya başladı. Sarsıntı dursun diye Cebrâil iki inci parçasına emretti. Bir parçasını yerin altına diğer

1) Bu kitap 33 âyet olup, bu âyetlere «Gavl» denir.

bir parçasını göğün kapısına koydu. Sonra semaya güneş ve ay'ı yerleştirdi. İncinin parçalarından da gökyüzünü süslemek için yıldızlar yarattı. Bunları gökyüzüne astı.

13. Yeryüzünde süs olsun diye meyve veren ağaçlar ve bitkiler yaratıldı. Sonra Ferş üzerinde Arş'ı yarattı¹.

14. O zaman Allah: Ey melekler, ben Adem ile Havva'yı yaratacağım ve Adem'in vücudundan da Şehid b. Cerra²'yı vücuda getireceğim. Ondan yeryüzünde bir millet türeyecek o millet de Melek Azâzil yani Melek Tâvûs'a hürmet edecektir. Bu millete Yezidî milleti denektir, dedi.

15. Bundan sonra Şeyh Adî b. Müsâfir Şanı topraklarından Lâleş'e gelecektir.

16. Sonra Alah Kara Dağa indi ve haykırdı: Otuzbin melek yarattı. Bu melekler kırkbin sene kendisine ibadet ettiler. Sonra onları Melek Tâvûs'a teslim etti ve göklere çıkardı.

17. Sonra Allah Kudüs topraklarına indi. Cebrâil'e dünyanın dört köşesinden toprak getirmesini emretti. Cebrâil de toprak, su, hava ve ateş getirdi. Bunların karışımından ilk insan olan Adem'i yarattı ve kudreti ile ona ruh verdi. Cebrâil'e Adem'i cennete götürmesini ve orada buğdaydan başka her nimetten yemesini emretti. Adem burada yüzyıl kaldı.

18. Yüzyıl sonra Melek Tâvûs Allah'a: «Eğer Adem bu meyveden yemezse insan nesli nasıl çoğalır?» diye sordu Allah da ona bütün emir ve komutayı sana bıraktım» dedi. Bunun üzerine Melek Tâvûs Adem'e gelerek: «Bu buğdaydan yedin mi?» diye sordu. Adem: «Hayır, Allah beni bundan yemeyi yasak etti» dedi. Melek Tâvûs ona: «Buğdaydan ye senin için daha hayırlı olur» dedi. Adem buğdaydan yedikten sonra karnı şişti, ızdırap çekmeye başladı. Melek Tâvûs da onu cennetten çıkardı, bıraktı, kendisi göğe yükseldi.

19. Adem pislik çıkaracak yeri olmadığı için sıkıştı. Allah ona bir kuş gönderdi. Kuş gagalıya gagalıya bir yer açtı ve Adem de rahatladı.

20. Cebrâil Adem'e yüzyıl görünmedi. Bunun üzerine Adem yüzyıl üzüldü ve ağladı.

1) Arş Allah'ın tahtı, Ferş de yer manasındadır. Krş. Anastase-Marie, a.g.e., s. 36.

2) Seher b. Sefer diye de geçmektedir. Bkz. M. Şerafeddin, a.g.e., 14 ve Abdürrezzâk el-Hasânî, a.g.e., s. 41.

21. O zaman Allah Cebrâil'e Havva'yı yaratmasını emretti. Cebrâil de Adem'in sol koltuğunun altından Havva'yı yarattı¹. Bütün hayvanlar yaratıldıktan sonra Adem ile Havva arasında evlat babadan mı, yoksa anneden mi meydana gelir diye bir çatışma oldu. Çünkü bunların herbiri gelecek neslin tek kaynağı olmak istiyordu. Bu çekişmelerinin ortaya çıkışına Adem ve Havva'nın, hayvanların kendilerine benzeyen yavru meydana getirmeleri için çiftleşmelerini ve ortak ilişkilerini görmeleri sebep oldu. Uzun münakaşadan sonra bunlardan herbiri tohumları bir testi içine akıtıp ağzını kapayarak kendi mühürleri ile mühürlediler ve dokuz ay sonucu beklediler.

Bu müddet bittikten sonra testiği açtılar. Adem'in testisinde bir kız, bir oğlan vardı. İşte yezidiler bunların neslinden türemişlerdir. Havva'nın testisinden birtakım çürük haşarat olup, etrafa pis koku salıyorlardı. Cenab-u Hak, bu çocukları beslemesi için Adem'e iki meme verdi. Erkeklerin göğüslerinde meme bulunmasının sebebi budur.

Bundan sonra Adem ile Havva cinsel ilişkide bulundular. Havva bu ilişkiden bir erkek ve bir kız doğurdu. Yahudiler, Hıristiyanlar, Müslümanlar ve diğer milletler ve mezhepler hep bunların neslindedir. Bizim yüce soyumuz, Şit, Nuh ve Ahnuh olup Hakkârililerin yüce atalarıdır ki bunlar yalnız Adem'den türemişlerdir.

İlk yaratılan bu adam kadını: «O benim karımdır», dedi. Kadın da: «O benim kocam değildir» dedi. Böylece kadın ile erkek arasında düşmanlık başlamış oldu. Onlar arasında ünmetimizden birisi hakemlik yaptı ve her düğünde davul ve zurnanın olmasını emretti. Bu davul ve zurna evliliği ilân etmek ve insanlara filan erkek, filan kızı aldı diye duyurmak içindir.

22. Sonra Melek Tâvûs bizim milletimiz için yeryüzüne indi ve bize eski Asur Hükümdarlarından başka hükümdarlar atadı. Bunlar Nasruh yani Melek Nasırüddin, Kâmus yani Melek Fahreddin; Artimus yani Melek Şemseddin'dir. Bunlardan sonra I. Şâpur, II. Şâpur² bize yüzelli yıl hükümdarlık yaptılar. Emirlerimiz onların neslinden türemiştir.

1) Bu maddenin bundan sonrası, yayınlanan ilk metinlerde yoktur. İsa Joseph, Abdurrazzâk el-Hasanî ve Demlûcî'ninkilerde vardır.

2) I. Şâpur M.S. 224-227 ve II. Şâpur 309-379 yılları arasında hükümdarlık yapmışlardır.

23. Biz dört hükümdarı sevmeyip nefret ederiz!

24. Size haramlarımız şunlardır: Marul, ismi kadın peygamberimiz Hâsiye'nin ismine benzediğinden yenilmez. Fasulye ve börülce yemek yasak olduğu gibi mavi renkte elbise giymek de yasaktır. Balık yemek, Peygamberimize iman ettiğinden dolayı yasaktır. Geyik de peygamberlerimizden birinin keçisi olduğu için haramdır. Hiçbir Şeyh ve öğrencisinin şekli Melek Tâvûs'a benzediğinden dolayı horoz yemesi haramdır. Ayakta işlemek, oturarak elbise giymek, hamamda yıkanmak, belir¹ yerlere helâ yapmak haramdır, bunlara inanmayanlar kâfir olur. Şeytan kelimesini söylemek de yasaktır. Çünkü o, tanrının ismidir. Buna benzer Kîtân (İp), Şad (Nehir kıyısı), Şer (Kötülük), Mel'un, Lânet, Na'l ve buna benzer kelimeleri de söylemek haramdır.

25. Hz. İsa dünyaya gelmeden önce dinimizin adı putperestlik idi. İranlılar, Yahudiler, Hıristiyanlar ve Müslümanlar dinimize düşman oldular.

26. Eski hükümdarlarımız arasında Âhâp adında biri vardı. O, bizden olan herkese özel adıyla çağurmalarını emretti. Böylece bizimkiler onu Tanrı Âhâp veya Be'elzebûb diye adlandırdılar. Günümüzde O, Pîr Bûb² diye bilinmektedir.

27. Bizim Bâbil'de Buhtansır, İran'da Ahşoraş ve İstanbulda Agrikalos adlarında krallarımız vardı.

28. Yer ve gök yaratılmadan önce, size evvelce yazdığımız gibi, Allah denizler üzerinde bulunuyor ve zâtından tenzih etmek üzere yaptığı bir kayıkla denizler arasında geziyordu.

29. O vakit beyaz bir inci yarattı ve ona kırk yıl hükmetti, sonra inciyi kırdı ve ayağı ile tepti.

30. Ne şaşılacak şeydir ki, onun uğultusundan dağlar, gürültüsünden tepeler ve dumanından gökler meydana geldi. Sonra Allah göklere çıkıp onları dondurdu ve direksiz astı.

31. Sonra yeri ve onun yıkıntılarını kapattı ve eline bir kalem alıp yaratılanları yazdı.

1) Bunları isimleri geçmemektedir. Muhtemelen bunlar Yezîdîlere kötülük yapan krallar ve sultanlardır.

2) Pîr-Bûb, Yezîdîlerde çok kutsal bir kişidir. Mezarı Sincâr'da olup, bu yer kendi adı ile anılmakta ve ziyaret edilmektedir. Hakkında fazla bir bilgi yoktur.

32. Sonra zâtından ve nurundan altı tanrı yarattı. Bunların yaratılması bir insanın bir mumdan diğer bir mumu yakması gibi oldu.

33. Cenab-u Allah, bu Tanrılara: «İşte ben gökleri yarattım. Sizler de göğe çıkın ve birşeyler yaratın» dedi. O anda Tanrılar gökyüzüne çıktı. Birincisi güneşi, ikincisi ay'ı, üçüncüsü yörüngeleri, dördüncüsü sabah yıldızlarını, beşincisi cenenti, altıncısı cehenemi yarattı.

E — İbâdetleri

Bu bölümün başında bahsedildiği gibi Yezidilikte ibadetlerin muhtelif dinlere uzanan bir takım taklit ve âdetlerinin içiçe karışımından meydana geldiği görülür. Bunlar yaşadıkları köy ve kasabalara göre veya birlikte yaşadıkları diğer din mensuplarının durumuna göre azalıp çoğalmaktadır. Kitâb el-Cilve şöyle der: «Size verilen bilgiyi saklayın, sırlarımı saklayanlar vâidlerime nail olurlar. Kitaplarımızı başkalarına vermeyin, sonra haberiniz olmadan değiştirirler ve kaybederler. İsim ve sıfatlarımı zikretmeyin, çünkü yabancıların ne yapacaklarını bilemezsiniz¹».

Görüldüğü gibi sır vermek dince yasak ediliyorsa da, günümüzde artık yezid'ler buna pek riâyet etmemektedirler. Kendilerine sorulan sorular karşısında gayet samimi görünerek cevaplar vermeye çalışıyorlarsa veya «buyurun sorun, cevap verelim, hakkınızda söylendiği gibi biz sır saklamayız», derlerse de verilen cevaplara bakıldığında söyledikleri gibi davranmadıkları da görülür². Bundan dolayı dini ayın yolu ile mânâlarını veya bunlardan birine kıyasla örf ve âdetlerini tam olarak tesbit etmek çok zordur. Bütün bunlara rağmen tesbit edebildiğimiz Yezidi İbâdetleri şunlardır:

1. Namaz

Yezidiler, namazın kalp ile ifa edildiğine ve nasıl eda edileceği konusunda yazılı farz veya herhangi bir şartın bulunmadığına inanırlar³. Böylece yezidilerde namaz bir duadan ibâret olup ferdi ve gizlidir. Toplumun birlikte kıldığı bir namazları olmadığı gibi bütün yezidi köylerinde «ibadethane» de yoktur. Namazın öğle üzeri ve öğleden sonra da kılındığı söylenirse de, sabah ve akşam olmak üzere ik iwa-kittir⁴. Yezid'likte boy abdesti almak mecburiyeti olmadığından, na-

1) Bölüm IV/5-9.

2) Beşirinin Oğuz kasabasının Onbaşı mezrasında genç Peşimâm Bereket Cengiz ile evinde yaptığımız sohbette bunu açıkça gördük.

3) Tercüme es-Süryâniyye..., s. 26.

4) İbid, s. 11 ve 26.

maza başlamadan önce eleri yıkamak da bir nevi abdest yerine geçer. Bir de uzun bir duası olmakla birlikte, bu dua, Yezid'lerin buldukları yerlere göre değişir¹. Namazda rükû ve secde gibi hareketler de yoktur².

Abdest Duası

«Şeyhim Şeyh Hasan, Pîrim Hasin Maman. Ey dostlarım, yakınlarım, akrabalarım, Dinim Şeyh Şerafeddin ve mezhebim Şeyh Şems'tir. Derecem Melek Şemseddin ve feryadım Şeyh Şems'tendir. Mezhebim Yezid, Şeyhim, mevlam, derdim ve dermanım. Yol göstericim, ustam tek Hüdâ'dır taptığım, Melek Tâvûs'tur imanımı. Sabah biter ve akşam gelir ve iki cellat sureti bana gözüdür. Cellatlar ben miskin ve dinimin şehâdetini sorarlar. Dinimin şehâdeti: Allah birdir ve Melek Tâvûs onun sevgili meleğidir... Lâleştaki büyüklere selâm olsun. Selâm sana ey Lâleş ehli...» Dua böylece uzayıp gitmekte ve sonu şöyle bitmektedir: «Melek Tâvûs'un ismine iman getirdim. Ya Şeyh Adî. Biz bilemeyiz, herşeyi bilen sensin³».

Bütün dindar yezid'ler namazı sabahleyin güneşin sarılığı belli olduğunda güneşe karşı ayakta durarak uzun bir dua okumak suretiyle akşam da aynı şekilde güneşin batışı sırasında güneşe doğru durarak uzun bir dua okumak suretiyle hafifçe eğilerek yerine getirirler. İbadetlerini başkalarının görmesini istemezlerse ace günümüzde bu davranış artık inanç hürriyetinden dolayı ortadan kalkmıştır.

Namazda okunan dualar şunlardır:

Sabah Duası

«Ya Rabbi, Sen Hüdâsın. Sen Ezdasın, sen övgüye lâyıksın. Biri bir isim sahibisin. Hüdâ ismin bu isimlerin en şirinidir... Ya Rabbi, Şeyh Şems ve Güneşin, Melek Şeyh Hasan ve Âdân'ın, Şeyh Ebûbekir ve Kâtân'ın hatırı için bizi bağışla... Şeyh Hasan Hüdâ'nın sevgilisi ve kuludur. Dinin kuvveti Şemseddin, Nasreddin, Secâeddin, İmâdeddin.

1) Abdurrazzâk el-Hasanî, a.g.e., s. 56; Okçu (D), Yezidîlik ve Yezidîler, Ankara 1979, s. 5-6 (İlâhiyat Fakültesinde yapılan Lisans Tezi). Bu iki kitap'ta dualar farklıdır. Bedir Han dört Yezidî duasını Fransızca olarak yayınladı: Quatre prières authentiques inédites des Kurdes Yezidis. Kitebxaria Hawarê, Şam, S. 5, s. 12-16.

2) Yezidîler arasında dolaştığım sürece namaz kılana hiç rastlamadım. Bundan dolayı günümüzde bu namazı kılan yezidîlerin, eğer kılıyorlarsa, yalnız din adamları olduğunu sanıyoruz.

3) Okçu (D), a.g.e., s. 5-6.

Bâbâdin, Melek Fahreddin ve Şeyh Hasandır. Şeyh Adî, evvelden âhire kadar vardır ve rahmet saçar. Sultan Yezid, hayır kapılarını açar ve şer kapılarını kapar...¹ diye devam eden uzun bir duadır.

Akşam Duası. Buna şehâdet duası da denir.

Ya Rabbi! Beni ve bütün yezidîleri kazadan ve belâdan esirge. Ya Rabbi! Bizi Melek Tâvûs hatırı için bağışla. Ya Rabbi! Bizi Adem ve Havva sırrı için bağışla. Ya Rabbi! Din ve diyanetimize bu akşam vakti bir çıkış kapısı göster. Ya Rabbi. Bu akşam vakti için bütün yezidîleri din ve dünyalarında kurtuluşa erdir... Ya Rabbi! Yedi büyük melek: Azrâil, Derdâil, İsrâfil, Mikâil, Cebrâil, Şennail ve Nev-râil'in yüzü şuyu hürmetine bizleri affet... Ya Rabbi! Akşam vaktinin hatırı için... Mîr ve Şeyhler hatırı için biz yezidîleri mahcup eyleme, lütfunla aydınlat².

Görüldüğü gibi bu dualar oldukça uzun olduklarından, bunları din adamlarından başkası da bilmez. Öyle ki, din adamlarının da birçoğunun bu duaları bilmediklerine şahit olduk. Çünkü okumanın ve yazmanın yasak olduğu Yezidîlikte bu dualar şifahi olarak öğrenildiğinden ve bilenler de az olduğundan, ayrıca bu duaların Arapça, Kürtçe, Farsça ve hatta Süryânice'nin karışımından meydana geldiği de göz önünde bulundurulursa, bu köylü Yezidîlerin söz konusu duaları öğrenmelerinin mümkün olmadığı görülmektedir³.

Bu dualardan başka sabahları okunan ve Sabah Duasında daha uzun olan Evger Duası ile Güneş Batışı Duası da vardır. Bu sonuncu duaya Güneş Duası da denilmektedir. 53 bevitten meydana gelen bir şiir şeklinde olan bu duayı, konumuzu uzatmamak için burada belirtmeye gerek görmüyoruz.

2. Oruç

Yezidîlikte oruç genel ve özel olmak üzere iki kısma ayrılır. Halkın tuttuğu oruca genel oruç denmekte ve Aralık ayının ilk Salı, Çar-

1) Abdurrazzâk el-Hasanî, a.g.e., s. 55-57, Okçu (D), a.g.e. s. 7.

2) Okçu (D), a.g.e., s. 8-9.

3) Bu duaları en güzel bilen ve bugün Almanya'da bulunan Kurtalanın Kurukavak köyünden Fakîr Bereket Çetuk Beşiri'nin Uğurca köyünden Ali Çetuk ile Nusaybinin Berhök köyünde oturan Teto Sencar'dır. Davut Okçu, bu duaları Texeriye(?) köylülerinden aldığını söylemektedir. Bkz., a.g.e., Önsöz, s. 3.

şamba ve Perşembe günleri olmak üzere üç gün arkaarkaya tutulmaktadır¹. Şartı da bugünlerde sabahtan akşama kadar yemek, içmek ve cinsi ilişkilerden uzak durmaktan ibarettir. Akil-baliğ olan erkek ve kadın her Yezîdiye farzdır.

Kutsal kitaplarda kapalı olarak geçtiği söylenen orucu yezîdiler, Nassa uygun olarak tefsir ederek şöyle söylemektedirler: Allah kutsal kitap'da üç gün oruç tutulmasını emretmiştir. Buna göre Kürtçe yazılan «Se» yani üç kelimesini Müslümanlar yanlış olarak «Si», yani 30 olarak anlamışlardır. Kur'an'daki: «Her iyilik işleyene on karşılık verilir²» ayeine dayanarak tuttıkları üç günlük orucun Allah'ında 30 olarak kabul olunacağına inanırlar³.

Buna rağmen genel oruç Türkiye'de yaşaayın Yezîdiler arasında farklı tutulmaktadır. Örneğin Kurtalan'ın Kurukavak köyünde şöyle tutulduğu, din adamları ve halk tarafından söylendi. Her Yezîdi Aralık ayının ilk pazartesi gününden itibaren üç gün süre ile oruç tutar, dördüncü günü orucunu bozarak bayram yapar. Bu bayrama «Şeyh Şems Bayramı» denir. Bu haftanın beşinci, altıncı ve yedinci günleri orucunu tutmaz. Hafta başı pazartesi gününden itibaren üç gün daha oruç tutar, dördüncü günü orucunu bozarak bayram yapar. Bu bayrama da «Şeyh Sîn Bayramı» denir. Yine bu haftanın beşinci, altıncı ve yedinci günleri oruç tutmaz. Hafta başı pazartesi gününden itibaren üç gün daha oruç tutmaz. Hafta başı pazartesi gününden itibaren üç gün daha oruç tutar, dördüncü günü orucunu bozarak bayram yapar. Bu bayram da «Sultan Yezîd Bayramı» denir. Böylece $3 \times 3 = 9$ gün oruç tutarlar⁴.

Özel oruç 80 gün olup bunu din adamları tutarlar. Bu oruç 20 gün Aralık ayında, 20 gün de Temmuz ayında yani hem kısa hem de uzun günlerde tutulduktan sonra Lâleş'e, Şeyh Adî'nin mezarını ziyarete gidilir. Orada da üç gün daha tutulduktan sonra dönüşte oruç 80 güne tamamlanır. Günümüzde Yezîdi din adamları bu orucu bu şekilde tutamamaktadırlar. Çünkü Sincâr'a gidiş-dönüş zor ve pahalıdır. Bundan dolayı sürelerini, yani gün sayısını azaltmaktadırlar. Oruç niyeti itle sabahladıkları geceyi de oruçtan saydıklarından sabahleyin oruçlu bir kimseye birşey sunulursa geri çevrilmez, yenir ve içilir. Böylece bu farz da tamamlanmış olur.

1) Abdurrazzâk el-Hasanî, a.g.e., s. 57.

2) En'am, 160.

3) Tercüme es-Süryâniyye..., s. 28; Anastase-Mârie, el-Yezîdiyye, s. 153; Abdurrazzâk el-Hasanî, a.g.e., s. 55.

4) Kurtalan'ın Kurukavak köyünde Fakîr Bereket Çetuk'dan öğrendik.

Bâbâdin, Melek Fahreddin ve Şeyh Hasandır. Şeyh Adî, evvelden âhire kadar vardır ve rahmet saçır. Sultan Yezid, hayır kapılarını açar ve şer kapılarını kapar...¹ diye devam eden uzun bir duadır.

Akşam Duası. Buna şehâdet duası da denir.

Ya Rabbi! Beni ve bütün yezidileri kazadan ve belâdan esirge. Ya Rabbi! Bizi Melek Tâvûs hatırı için bağışla. Ya Rabbi! Bizi Adem ve Havva sırrı için bağışla. Ya Rabbi! Din ve diyanetimize bu akşam vakti bir çıkış kapısı göster. Ya Rabbi. Bu akşam vakti için bütün yezidileri din ve dünyalarında kurtuluşa erdir... Ya Rabbi! Yedi büyük melek: Azrâil, Derdâil, İsrâfil, Mikâil, Cebrâil, Şennail ve Nev-râil'in yüzü suyu hürmetine bizleri affet... Ya Rabbi! Akşam vaktinin hatırı için... Mir ve Şeyhler hatırı için biz yezidileri mahcup eyleme, lütfunla aydınlat².

Görüldüğü gibi bu dualar oldukça uzun olduklarından, bunları din adamlarından başkası da bilmez. Öyle ki, din adamlarının da birçoğunun bu duaları bilmediklerine şahit olduk. Çünkü okumanın ve yazmanın yasak olduğu Yezidilikte bu dualar şifahi olarak öğrenildiğinden ve bilenler de az olduğundan, ayrıca bu duaların Arapça, Kürtçe, Farsça ve hatta Süryânice'nin karışımından meydana geldiği de gözönünde bulundurulursa, bu köylü Yezidilerin söz konusu duaları öğrenmelerinin mümkün olmadığı görülmektedir³.

Bu dualardan başka sabahları okunan ve Sabah Duasında daha uzun olan Evger Duası ile Güneş Batışı Duası da vardır. Bu sonuncu duaya Güneş Duası da denilmektedir. 53 beyitten meydana gelen bir şiir şeklinde olan bu duayı, konumuzu uzatmamak için burada belirtmeye gerek görmüyoruz.

2. Oruç

Yezidilikte oruç genel ve özel olmak üzere iki kısma ayrılır. Halkın tuttuğu oruca genel oruç denmekte ve Aralık ayının ilk Salı, Çar-

1) Abdurrazzâk el-Hasanî, a.g.e., s. 55-57, Okçu (D), a.g.e. s. 7.

2) Okçu (D), a.g.e., s. 8-9.

3) Bu duaları en güzel bilen ve bugün Almanya'da bulunan Kurtalanın Kurukavak köyünden Fakîr Bereket Çetuk Beşiri'nin Uğurca köyünden Ali Çetuk ile Nusaybinin Berhök köyünde oturan Teto Sencar'dır. Davut Okçu, bu duaları Texeriye(?) köylülerinden aldığını söylemektedir. Bkz., a.g.e., Önsöz, s. 3.

şamba ve Perşembe günleri olmak üzere üç gün arkaarkaya tutulmaktadır¹. Şartı da bugünlerde sabahtan akşama kadar yemek, içmek ve cinsi ilişkilerden uzak durmaktan ibarettir. Akil-baliğ olan erkek ve kadın her Yezîdiye farzdır.

Kutsal kitaplarda kapalı olarak geçtiği söylenen orucu yezîdiler, Nassa uygun olarak tefsir ederek şöyle söylemektedirler: Allah kutsal kitap'ta üç gün oruç tutulmasını emretmiştir. Buna göre Kürtçe vazılan «Se» yani üç kelimesini Müslümanlar yanlış olarak «Si», yani 30 olarak anlamışlardır. Kur'an'daki: «Her iyilik işleyene on karşılık verilir²» ayetine dayanarak tuttıkları üç günlük orucun Allah'ında 30 olarak kabul olunacağına inanırlar³.

Buna rağmen genel oruç Türkiye'de yaşayın Yezîdiler arasında farklı tutulmaktadır. Örneğin Kurtalan'ın Kurukavak köyünde şöyle tutulduğu, din adamları ve halk tarafından söylendi. Her Yezîdi Aralık ayının ilk pazartesi gününden itibaren üç gün süre ile oruç tutar, dördüncü günü orucunu bozarak bayram yapar. Bu bayrama «Şeyh Şems Bayramı» denir. Bu haftanın beşinci, altıncı ve yedinci günleri orucunu tutmaz. Hafta başı pazartesi gününden itibaren üç gün daha oruç tutar, dördüncü günü orucunu bozarak bayram yapar. Bu bayrama da «Şeyh Sîn Bayramı» denir. Yine bu haftanın beşinci, altıncı ve yedinci günleri oruç tutmaz. Hafta başı pazartesi gününden itibaren üç gün daha oruç tutmaz. Hafta başı pazartesi gününden itibaren üç gün daha oruç tutar, dördüncü günü orucunu bozarak bayram yapar. Bu bayram da «Sultan Yezîd Bayramı» denir. Böylece $3 \times 3 = 9$ gün oruç tutarlar⁴.

Özel oruç 80 gün olup bunu din adamları tutarlar. Bu oruç 20 gün Aralık ayında, 20 gün de Temmuz ayında yani hem kısa hem de uzun günlerde tutulduktan sonra Lâleş'e, Şeyh Adî'nin mezarını ziyarete gidilir. Orada da üç gün daha tutulduktan sonra dönüşte oruç 80 güne tamamlanır. Günümüzde Yezîdi din adamları bu orucu bu şekilde tutamamaktadırlar. Çünkü Sincâr'a gidiş-dönüş zor ve pahalıdır. Bundan dolayı sürelerini, yani gün sayısını azaltmaktadırlar. Oruç niyeti itle sabahladıkları geceyi de oruçtan saydıklarından sabahleyin oruçlu bir kimseye birşey sunulursa geri çevrilmez, yenir ve içilir. Böylece bu farz da tamamlanmış olur.

1) Abdurrazzâk el-Hasanî, a.g.e., s. 57.

2) En'am, 160.

3) Tercüme es-Sûryâniyye..., s. 28; Anastase-Mârie, el-Yezîdiyye, s. 153; Abdurrazzâk el-Hasanî, a.g.e., s. 55.

4) Kurtalan'ın Kurukavak köyünde Fakîr Bereket Çetuk'dan öğrendik.

Orucun başlangıç ve sonu ile oruçlu için neyin helâl neyin haram olduğu konusunda görüşleri Müslümanlarınkinden farksız gibi görünürse de, iftar sırasında bir parça ekmeği tuza batırmaları ile Şeyh Adî'nin mezarından getirilen toprak «Beratta» ile iftar etmeleri, hatta Batıların dediği gibi orucu şarap ile açmaları farklıdır.

3. Hac

Şeyh Adî b. Müsâfir'in türbesinin bulunduğu, bugün Irak sınırları içerisinde kalan sınırimıza 40 kilometre uzaklıkta bulunan Lâleş, kutsal bir yer sayılarak burasını 15-20 Eylül arasında ziyaret etmek Yezidîlere farzdır. Rivayete göre Şeyh Adî: «Kendi türbesine bir defa yapılan ziyaretin, Mekke'ye yapılan bütün ziyaretlerden üstün olduğunu» söyler¹. Yurdumuzdaki Yezidî'lerden maddi durumu iyi olanlar vasıta ile, maddi durumu iyi olmayıp sıhhati yerinde olanlar da, fırsatını bulurlarsa, yaya olarak sınırı geçmek suretiyle bu görevlerini yerine getiriyorlar.

Yezidîlerin milli ve dinî bir şekilde Tanrı'ya yönelmelerinin başlıca ifadesi olan bu hac; Lâleş vadisinde, etrafı meşe ve palamut ağaçları ile çevrili bir dağ eteğinde bulunan Şeyh Adînin mezarını ziyaretten ibarettir². Mâbede ulaşmadan önce Sırat Köprüsü denilen bir köprüden geçilerek tepeye doğru yolun sonunda Mabedin dehlizine varılır. Biraz sonra solda esas kubbe ve bunun teepsinde de altundan yapılmış bir hilâl bulunur. Kubbenin sağındaki odanın alınlığında Ayet el-Kürsî yazılıdır. Kaynağı bu odanın içinde bulunan çeşmenin suyu Havuz el-Kebir denilen bir havuza akar. Yezidîlerce buna «Kani ya Spi», Beyaz Çeşme, suyuna da Zemzem adı verilir.

Bu hac merasimi: Nehirde yıkanma; Sancakların yıkanması; flüt, davul ve dümbelek eşliğinde koro halinde şenlikler yapılması; İlahiler söylenmesi; Din adamlarının süfi zikirleri, cynamaları ve heyecanlı türkülerle burada bulunan bütün mezarlarda mumlar ve çeşitli lambaların yakılması ile kurban dağıtımı; «Harise ve Sevdik» adlarında özel yemeklerin dağıtılması; «Kaldüş» adında bir öküzün kurban edi-

1) Bkz. Lescot (R), a.g.e., s. 39.

2) Hac yeri olan Lâleş'teki Şeyh Adî'nin zâviyesini ilk defa tasvir eden İngiliz Konsolosu Arkeolog H. Layard'dır. Bkz. a.g.e., s. 80, 270-280; Guerinot (A), a.g.e., s. 616-620; Lescot (R), a.g.e., s. 78-79; Siddîk ed-Demlûcî, a.g.e., s. 202.

lerek pişirilmesi ile kutlanmaktadır¹.

Lâleş'de, Mekke'de bulunan bütün yerlere karşılık kutsal yerler meydana getirilmiş ve bu yerler aynı adlarla da adlandırılmıştır. Örneğin: Kâbeye karşılık Şeyh Adî'nin türbesi; Zemzem suyuna karşılık bir zemzem suyu, Arafat dağına karşılık bir arafat dağı; Sefa ve Mervâya karşılık «Cerime ve Birime» gibi.

Bunda önemli olan Şeyh Adî'yi hayırla anma (dua etme), türbeden alınan topraktan küçük bir çörek (Beratta) ile canlılar ve ölülerin kutsallaştırılmaları içinde sancakların yıkıldığı sudan alınan kutsal laştırılmış biraz sudur. Alınan bu küçük kil veya topraktan yapılan Berattala r tılsım, ilaç ve ölmek üzere olanlara yedirilen kutsal ekmeğ olarak kullanılır.

Bugüne kadar bütün Batılı ve Doğulu araştırmacılar tarafından tasvir edilerek anlatılan bu ayın ve merâsimlerde hiç kimse bulunamamıştır. Mukaddes olarak kabul edilen bu yerin etrafı duvarla çevrili olup, hastalar tarafından ziyaret edilen ağaçların da bulunduğu; bu ağaçlara bir takım Yezidî Şeyhlerinin isimlerinin verildiği de söylenir².

4. Zekât

Yezidilikte zekât'ın farz oluşu şu olaya dayanır: Şeyh Adî b. Müsâfir, kendi zamanında, din adamları arasında servet, mal ve mülk edinme devam ederken aralarında çıkan çekişme ve düşmanlığı görünce onlara fazilet ruhu bağışlar. Böylece din adamları, dünya maldan yüz çevirerek âhiret ve onun sonsuz niğmetlerini kazanmaya çalışırlar. Elindeki malları da müridlere dağıtmaya başlarlar ve müridler çoğalır. Bu durumu gören Şeyh Adî müridlere, malarından belli bir miktarını din adamlarına vermelerini emrederek buna onların oğullarını da vâris yapar³.

Bu duruma göre müridler, yani Yezidîliğe inanan halk, gelirlerinin % 10 unu Şeyhlere, Şeyh yok ise gelirinin % 5 ini Pirlere, Fakîrlere ve Peşimâmlara, % 2,5 unu da Mürebbîlere verirler. Mürebbîlerin, Pirlere aldıklarının yarısı kadarını aldığı söylenir ise de⁴ bugün yurdumuzda yaşayan Yezidîlerin bu rakamlardan haberleri olmayıp din adamlarına her fırsatta: Doğumda, sünnette, evlenme törenlerinde, ce-

1) Siouffi (M.N), Notice sur la secte des Yézidis, s. 86; Menant (M.J), a.g.e, s. 133-148; Mustafa Nuru, a.g.e., s. 14.

2) Menzel (Th), Yezidîler, IA, cüz 141, s. 419.

3) Abdurrazzâk el-Hasanî, a.g.e., s. 59.

4) Ibid, loc. cit.

naze merasiminde, bayramlarda, mahsul zamanlarında, mal satışlarında vb. ellerinden geldiği kadar yardımda bulunmaktadırlar. Hatta birçok köylerde din adamları halktan para almak yerine kendileri de hayvancılık ve ziraatla meşgul olmaktadır.

5. Tenâsuh

Yezîdiler, bizim anladığımız manada ne cehenneme, ne de kötülük ilkesinin bir timsali olması gereken cehennem azabına inanır. Kötülük inkâr edilir. Yarattığı hikayelerinde geçtiği üzere Melek Tâvûs'un cehennemde 7.000 yıl tövbe göz yaşlarıyla doldurduğu yedi testi ile cehennemden yenilmesinin Yezîdi efsânelerinde farklı şekilleri vardır. Ebedi cehennem var olmadığına dair görüşe, sürekli doğuşlarla tedricî bir temizlenmeyi mümkün kılan tenâsuhun varlığına inanış tekâbul eder.

Tenâsuh: «İnsan öldükten sonra ruhun bir ceseten diğer bir cesede geçişine denir¹. Bu inanış Yezîdilerin kutsal kitabında şöyle geçer:

«Eğer istersem öldürdüğüm kimseyi ruhlarını tenâsuhu yolu ile bu dünyaya iki veya üç defa tekrar gönderirim²». Bu inanca göre Yezîdiler insan ruhunun öldükten sonra iyilik ve kötülüğüne göre değerlendirildiğini; iyi bir insan ise ruhunun başka insanlara, kötü bir insan ise ruhunun hayvanlara geçtiğine inanırlar³. Bu kötü ruhlar, kötülüklerinin cezasını çekmek için domuz, eşek, köpek gibi pis ve âdi hayvanların vücutlarına girerek orada cezalarını çektikten sonra iyi insana dönüşürler. İyi ve temiz insanların ruhları, iyi ruhlar, öldükten sonra semâda yerlerini alarak devamlı gayb âleminde, insanlar için hayırları, gizli sırları, gizli ve görünmez şeyleri keşfederler. Cehennemi kötüler için bu dünyada muhtelif hayvan vücutlarında çekilen bir ızdıraptan; Cenneti ise, semâda bir yerden ibaret gören Yezîdiler, cennet ehline Ahyâr, cehennem ehline de Eşrâr derler.

1) Kısaca ruh göçü demek olan tenâsuhun dört derecesi vardır. Bunlar: Nash, insanın öldükten sonra ruhunun diğer bir insana geçmesi; Fash, insanın öldükten sonra ruhunun cansız cisimlere geçmesi; Mash, insanın öldükten sonra ruhunun hayvanlara geçmesi ve Rash, insanın öldükten sonra ruhunun bitkilere geçmesi. Bu konuda geniş bilgi için bkz. de Vaux(C), Tenâsuh, IA. c. 12, s. 158-159.

2) Kitâb el-Cilve, Bölüm 11/12.

3) Chabot (J.B), Notice sur les Yézidis, JA, Ocak - Şubat, 1896, s. 123; Tercüme es-Süryâniyye..., s. 23; Guérinot (A), a.g.e., s. 626; Anastase-Maire, el-Yezîdiyye, s. 153; Fau (N), a.g.e., s. 263.

Tenâsuh konusunda Yezîdîler arasında çok yaygın bir olay anlatılır. Bu olaya göre Hasan el-Basrî(?), öldükten sonra ruhunun su kenarında bakındığı bir sırada kendi bekâr kızının bu suya gelerek tes-tisine su doldurması, ruhunun bu suya geçmesi, eve dönerken de su-sadığından bu sudan biraz içmesi ile hemen hâmile kalması ve dokuz ay sonrada babasına benzeyen bir erkek çocuk doğurmasıdır. Bu te-nâsuh olayı, Yezîdîlerin zevkle anlattıkları kutsal bir olaydır¹.

F — Yasak ve Haramlar

Yezîdîlerde haramların bir kısmı kutsal kitap Mushaf-ı Reşte ge-çer². Bir kısmı da, din adamları tarafından konulmuş veya örf ve adetleri ile birlikte dinden geliyormuş gibi sanılmış ve kabul edilmiş olan yasak ve haramlardır. Bunlar sebzelerden ve hayvanlardan yen-meleri haram olanlar ile diğer şeylerden söylenmesi veya yapılması yasak ve haram olan şeylerdir.

1. Sebzelerden yenilmeleri haram olanlar

Marul, Arapça adı hass'dır. Bu kelime Hâsîsa veya Hâsiye adlı peygamber veya kadın peygamberlerinin adına benzediğinden³, veya Şeyh Adî'nin yeğeni Şeyh Sahr'ı öldürdükleri zaman kanı marula ak-tığından dolayı haramdır, yenmez. Fasulye, börülce, bakla, kabak⁴ ve lahana yemek de haramdır. Lahana'yı yemeyişlerinin sebebi, şeytanın onu kabul etmeyip yapraklarını birbirine sararak göbek haline gelme-sinden dolayı⁵ olduğu söylenir⁶.

1) Bu olayın ayrıntıları hakkında bkz. Mustafa Nuri, a.g.e., s. 18-19; Tercüme es-Süryâniyye..., s. 29; Okçu (D), a.g.e., s. 20-22; Aslan (F), Yezîdîler, Ankara, 1983, s. 17-18 (İlâhiyat Fakültesinde yapılan mezuniyet tezi): Bunun Hallâc-ı Mansûr'un ruhu olduğu hakkında bkz., İsmail Bey Çöl, a.g.e., s. 89-90.

2) Ayet 24.

3) Aynı yer.

4) Yezîdîler bunun yuvarlak ve uzun olanlarını yemezler.

5) İsmail Bey Çöl a.g.e., s. 98. Bu gün lahana ve kabağı yaşlı yezîdîler yemezler.

6) Marul, lahana ve fasulye yemediklerinin sebebinin şu şekilde de olduğu söylenir: Bir gün Yezîd, uzun bir yolculuktan dönerken yorulur. Hava da çok sıcaktır. Bu bu sebzelerin gölgesinde biraz dinlenmek ister fakat kabul edilmez. Bkz. Guérinot (A), a.g.e., s. 622.

2. Hayvanlardan etlerinin yenilmeleri haram olanlar

Horoz, Melek Tâvûs'un «sancağı» horoz şeklinde olduğu için¹ veya arşdaki horoz öttüğü zaman yerdeki horozlar da örttüzünden, yani, yerdeki horozlar arşdaki horoza bağlı ve onun emrinde olduğundan dolayı² Yezîd'ler horoz yemezler. Arşdaki horozdan maksat hiç şüphesiz Melek Tâvûs'tur.

Balıkcar, Balıkların Yunus Peygambere imân ettikleri için Yezîdîler Yunus Peygambere hürmetten, balıkları yemezler³. Bu konuda şöyle bir olay da anlatılır: Muâviye, oğlu Yezîd'in kendisini tahtan indirerek yerine sultan olmak istediğini duyunca, evden kovar. Yezîd, günün birinde ansızın eve döner. Babası onu tekrar evden kovar. Yezîd, Şam'da bir nehirden geçerken, nehir üzerine bir çadır kurmak ister. İşte bu sırada nehirden balıklar sudan başlarını dışarıya çıkarmak suretiyle çadıra kazık olurlar. Bundan dolayı Yezîdîler balıkları yemezler.

Geyik, Yezîdî peygamberlerden birinin keçisi olduğu için⁴ veya gözleri Şeyh Adî'nin gözlerine benzediği için⁵ Yezîdîler geyiz yemezler.

Tavşan, Şeyh Adî zamanında Şeyh Zengin dağa, ava çıkar. Avda bir tavşan görür ve onu vurmaya için kovalar. Tavşan kaçs kaçs Şeyh Adî'nin evine girer. Şeyh Zengin, Şeyh Adî'den bu Tavşanı ister. Fakat Şeyh Adî tavşanı vermek istemez. Bunun üzerine Şeyh Zengin tavşanı zorla almak isteyince Şeyh Adî bu olaya kızar ve tavşanı keserek önüne atar, «bu bana haram olsun» der. Bundan dolayı tavşan yemek Yezîdî milletine haram olur.

Koyun, Allah Melek Şeyh Sin'i koyun şekline sokarak cennete götürür. Orada yünü kestirerek meleklere elbise (hırka) yaptırır ve giydirir. Bundan dolayı din adamları beyaz, böyle bir elbise giyerler. Bu, dini bir elbisedir. Bu nedenle koyun eti yemek de yalnız din adamlarına haram olur.

3. Söylenmesi ve yapılması yasak ve haram olanlar

Yezîdîlerde koyu mavi renkleri kullanmak veya giymek; oturmak

1) Mushaf-ı Reş âyet 24.

2) Kırş. Abbâs el-Azzâvî, a.g.e., s. 61.

3) Mushaf-ı Reş. âyet 24.

4) Aynı yer.

5) Tercüme es-Süryânîyye..., s. 28.

elbise giymek, ayakta iŝemek haram olduğu gibi, ŝeytanların oturdukları yerler olduğu sanılarak helâya girmek ve hamamda yıkanmak da haramdır. Kelimelerden, Melek Tâvûs'un Adem tarafından hakaretle çağrılmış adı olduğundan şeytan kelimesi ile buna benzer kaytân (ip), ŝat (sel), şer (fenalık), mel'un (lânetli), la'ne (lânet) ve na'l (at nahı) gibi kelimelerdir¹. Ŗın ile başlayan kelimeler de Mushaf'ta anılmamış olmalarına rağmen geleneksel olarak haram kabul edilir. Bundan başka saratân yengeç, hitân (avlu), bostân (sebze bahçesi), bat (ördek), nat (sıçramak) vb. kelimeleri söylemek de haramdır.

Okumak, yazmak, traş olmak, bıyıklarını tamamıyla kesmek, başkasından alınmış tarak ve ustura kullanmak, yabanî hayvanları terbiye edip yetiştirmek, gulu-gulu diye ses çıkaran kaplardan su içmek, kut-salaştırılmış ağaç ve ağaç topluluklarından odun kesmek veya odun almak da haramdır².

Sonuç :

Bu bölümde görüldüğu gibi Yezîdilerde inanç esasları, İslâmiyetten esinlenerek sistem son derece basite indirgenmiştir. Tanrının önce bir inci yaratarak 40 bin yıl bu inci içerisinde denizler üzerinde yüzmeyi, Tanrıyı cisimlendirmiştir.

Günlerin ve bu günlerin her birinde bir meleğin yaratılışı, sonra da ilk yaratılan Melek Ŗeytanın bütün bu meleklerin üzerine başkan yapılarak dünyanın yönetimini, kaza ve kaderi O'nun yönetimine bırakılması ile Tanrı yanında ikinci bir kudretli varlığın çıkışı; her şeyi sevk ve yönetimi altına alışı, Yezîdileri esasta var olan Allah inancından uzaklaştırmış, Ŗeytana aşırı saygıda bulunularak tapıldığından, halk arasında Yezîdilere «Abede-i İblîs» yani «Ŗeytana Tapanlar» adı verilmiştir. Bu da yetmiyormuş gibi Ŗeytana Melek Tâvûs, Emin Ceb-râil ve Azrâil gibi isimler vererek, heykelini (Sancak) yaparak, yezîdi köylerinde dolaştırılarak korku saçılıp adına para toplanılması, Yezîdilerin zihinlerinde bir istifham uyanmasına sebep olmuştur. Bundan dolayı, eskiden olduğu gibi köyünden ayrılmıyan bir Yezîdi, bugün artık ayrılmakta, başka kasaba ve şehirlere yerleştirmekte, oranın örf ve âdetleri ile, hatta inançları ile yaşamaya kendini alıştırmaktadır. Böylece ibadethaneleri olmıyan Yezîdiler, ağızdan ağıza, nesilden nesile kendilerine öğretilen bu asılsız inanç sisteminden kurtulmak için çaba göstermektedirler.

1) Mushaf-ı Reş, âyet 24.

2) Menzel (Th), Kitâb el-Cilve ve Mushaf-ı Reş, IA, c. 6. s. 828.

ABBASİ MUHAFİZ ORDUSUNUN KURULUŞU Ve ELEMANLARI

Dr. Mustafa Zeki TERZİ

Genel olarak «Abbasi Kara Ordusu» şu beş kuvvetten meydana gelmektedir:

1. Başkentte Bulunan ve Doğrudan Doğruya Halife'ye Bağlı Olan Muhafız Kuvveti.
2. Büyük Devlet Adamlarının Maiyyetinde Bulunan Kuvvetler.
3. Vilâyetlerde Bulunan Kuvvetler.
4. Avasım Ve Suğur Adı Verilen Hudut Garnizonlarında Bulunan Kuvvetler.
5. Yardımcı Kuvvetler.

Biz bu makalemizde bunlardan birincisi olan «Muhafız Ordusu» nun kuruluşunu; yani orduyu meydana getiren elemanların kimlerden ve hangi kaynaklardan ne şekilde temin edildiğini ortaya koyacağız.

Halifeliğin merkezinde bulunan ve doğrudan doğruya Halife'ye bağlı olarak hizmet gören orduya Harasü'l-Halife yani Halife'nin Muhafız Ordusu denmektedir. Halifelerin böyle muhafız orduları buldurmaya Emeviler döneminde başladıkları bilinmektedir. Abbasiler'de ise, idarî teşkilâtlanmaya paralel olarak «Muhafız Birlikleri»nin daha da teşkilâtlanarak geliştiğini görmekteyiz.

Muhafız ordusunun bir başka ve daha genel bir adı da Murtazika Ordusu (Cündü'l-Murtazika)'dur. Murtazika veya Cündü'l-Murtazika, irtizak statüsüne tabi olarak askerlik yapan, başka bir ifadeyle mesleği veya sanatı askerlik olan ve geçimini bu yolla sağlayan savaçılardan (mukâtile) kurulu ordu demektir'. Biz bu statüye «ücretli nizami askerlik» ve buna tabi askerlere de «ücretli asker» diyoruz.

A. Muhafız Ordusunun Bulunduğu Yerler :

Muhafız ordusu birlikleri Halife'ye bağlı birlikler oldukları için onun oturduğu yerlerde bulunacakları tabiidir. Halifelerin beraberinde olan bu birlikler, Halifeliğin ilk başkenti Kûfe'den başlamak üzere

1) el-Mâverdî, el-Ahkâmü's s-Sultâniyye, Mısır, 1973, s. 36; Hasan İbrâhim, Târihu'l-İslâm, Kâhire, 1982, 1984, II, 239, III, 283.

sırası ile Hire, 'Enbâr, Bağdâd ve Sâmarrâ gibi diğer hükümet merkezlerinde de üslenmişlerdir. Saydığımız bu şehirlerin esasen askerî amaçla kurulmuş oldukları görülür. İleride bu şehirlerden bahsederken bu hususu ayrıca belirteceğiz. «Muhafız Ordusunun Merkezleri» de diyebileceğimiz bu garnizonlar kuruluş sırasına göre şunlardır:

1. Kûfe : Abbasi Halifeliği'nin ilk merkezi Kûfe'dir. Kûfe hem Halifeliğin başkenti, hem de muhafız ordusunun merkez üssüdür ve bu durumu ile bir ordugâh şehridir. İlk Abbâsi halifesi olarak Kûfe'de Ebû'l-'Abbâs 'Abdullâh'a biat edildiği zaman, Abbasilere mensup komutanların ve onları emir ve komutası altındaki askerlerin de bu biatte hazır oldukları görülür. Nitekim Ebû'l-'Abbâs Abdullâh Kûfe Mescidi'ne gelecek minbere çıkmış, burada halka hitap etmiş, onu takiben amcası Dâvûd b. 'Ali'de bir konuşma yapmıştır. Bundan sonra biat merasimi başlamış ve sıra ile Abbasoğulları, Haşimoğulları, komutanlar (askerî erkân) ve halk Halife'ye biat etmişlerdir. Daha sonra cuma namazı kılınmış, namazdan sonra Abbasi komutanlarından Ebû Selime'nin ordugâhına (Mu'askeru Ebî Selime) gidilmiş ve burada bulunan askerler komutanları ile birlikte Halife'ye biat etmişler ve bağlılıklarını bildirmişlerdir². Halife'ye bağlılıklarını bildiren bütün bu askerlerin ve komutanlarının onun muhafız birliklerini oluşturduğunu söyleyebiliriz. Çünkü Abbasi Halifeliği yeni kurulmaktadır ve ilk Halife'nin bulunduğu ilk yer olan Kûfe'de de bu ordu birlikleri mevcuttur.

2. Hire : Halife Ebû'l-'Abbâs 'Abdullâh'ın bir müddet sonra ordusu ile birlikte Hire'ye gittiğini görmekteyiz³. Buradan, iktidar değişikliği sebebiyle ortaya çıkan çeşitli iç kargaşaları ve baş kaldırmaları bastırmak amacı ile muhtelif yerlere kuvvetler sevk edilmiştir⁴. Bu durumuna bakarak Hire'nin de bir askerî merkez olduğunu söyleyebiliriz. Ancak Halife Hire'de bir müddet oturmuş bulunmakla birlikte Kûfe'nin Halifeliğin merkezi olma durumunu koruduğu görülmektedir. Aynı şekilde Halife'nin Kûfe şehrinin dışında Hire'ye, Kûfe Hâşimiyyesi'nde⁵ ve el-Hâşimiye adını verdiği Enbâr'da da oturmakta olduğu anlaşılmaktadır. Tabiidir ki bu yer değiştirmelerde muhafız ordusu da kendisini takip etmiştir. Bütün bunlara rağmen

2) el-Makdisî, el-Bed'ü ve 't-Târîh, Paris, 1916, VI, 70

3) el-Makdisî, VI, 88 vd.

4) el-Makdisî, VI, 71.

5) Kûfe Hâşimiyyesi de denilen bu yere Ebû'l-'Abbâs, Abbasiler Devletini kurmak üzere harekete geçtiği vakit gelmişti. Yapımına Yezîd b. Ömer b. Hubeyre tarafından başlanıp bitirilemeyen bu şehrin eksik kalan binalarını yaptırmış ve buraya el-Hâşimiye adını vermişti. Fakat bu şehrin kendi verdiği el-Hâşimiye adı ile anılmayıp «Kasru lbn Hübeyre» adı ile anıldığını görünce, Enbar şehrinin kurmuş ve el-Hâşimiye ismini bu şehre vermiştir. O bakımdan bu ikincisinden ayırdedilebilmesi için birincisine Kûfe Hâşimiyyesi denilirdi. el-Belâzürî, Fütü'l-Büldan, Kâhire, 1978, s. 288.

Kûfe şehrinin 20 yıla yakın bir zaman süresince devletin baş şehri olarak kalmış bulunduğu bilinmektedir⁶.

3. Enbâr : Kûfe ve Hîre'de kendisini tam emniyette hissetmeyen Halife es-Seffâh ordusu ve hanedanı için başka bir merkez bulup oraya nakletmek ihtiyacını duymuştur. Kûfe Hz. 'Alî taraftarlarının yoğun olduğu bir yerdir ve Abbasiler'in iktidara gelmelerinde Hz. 'Alî taraftarlarının (Şi'atu'Alî) önemli derecede rolü olmuştur. Aslında Hz. 'Alî taraftarları ile Abbasiler'in Emeviler'i iktidardan uzaklaştırmak için birlikte hareket etmeleri, sadece müşterek düşmana karşı duyulan bir nefretin neticesi olarak ortaya çıkmıştı. Müşterek düşman ortadan kalktıktan sonra, bu iki gurup arasında mevcut anlaşmazlıkların da ortaya çıkmaya başladığı görülür⁷. Bu durum karşısında kendisini Kûfe'de emniyette hissetmeyen Halife, Bağdâd'ın batısında Fırat nehrinin sol sahili üzerinde bulunan el-Enbâr'da «el-Hâşimiyye» adı ile yeni bir merkez yaptırmıştır. Buraya Abbasoğulları ailesini (Hanedanı), komutanlarını, taraftarlarını (Şi'atuhû) ve ordusunda hizmet alacak askerleri getirterek yerleştirmiş, hanedan mensuplarına ve komutanlarına şehrin civarında bulunan araziye iktâ' olarak vermiştir⁸. Böylece el-Hâşimiyye hilafet ordusunun merkezi ve halifeliğin ikinci başkenti olmuştur. Halife de ölünceye kadar burada kalmıştır⁹.

4. Bağdâd : Abbasi Halifeliğinin üçüncü başkenti ve Halife'nin muhafız ordusunun yeni merkezi Bağdâd'dır. Bağdâd garnizonu ikinci Abbasi Halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr tarafından kurulmuştur. el-Mansûr «el-Hâşimiyye» nin Hz. 'Alî taraftarlarının karargâhı ve propaganda merkezi olan Kûfe'ye yakınlığından dolayı hilafet merkezi için uygun olmadığını düşünmüştür. Ayrıca Kûfe fitne ve çatışmaları eksik olmayan Arap kabilelerinin karargâhı durumundadır. el-Mansûr, ordusunu kendisine karşı kıskırtan bu şehir halkına yakın bir yerde bulunması sebebiyle hayatından emin değildir. Bu sebeple kendisini ve ordusunu daha emniyette hissedebileceği yeni bir merkez kurmayı düşünmüştür. el-Mansûr bu yeni merkezini, Dicle'nin ve sularını Fırat nehrinden alan kanalların suladığı verimli bir arazide ve taşra vilayetleri ile ulaşımın kolay olacağı bir yerde kurmayı zaruri görmüştür¹⁰. Yeni kurulacak şehrin yeri araştırılmış ve şehir eski bir Sasani kasabasının bulunduğu yere kurulmuştur.

6) Zetterstéen Kûfe md., İslâm Ansiklopedisi, İstanbul, 1977, VI, 966.

7) Yurdaydın, H., İslâm Tarihi Dersleri, Ankara, 1971, s. 37.

8) el-Ya'kûbî, Târih, Beyrût, 1960, II, 358; Yâkût, Mu'cem'ül-Büldân, Beyrût, Tarihsiz, I, 257.

9) Yâkût, a.y.

10) Hasan İbrâhîm, Târîhu'l-İslâm, II, 363.

Gerçekten bu konudaki başlıca kaynağımızın verdiği bilgilere göre el-Mansûr şehri dairevi bir plân üzerine yaptırmış, şehir halkının kendisine eşit uzaklıkta olması için sarayını ve camii de şehrin orta yerinde inşa ettirmiştir. Cami ve sarayın hemen yanında şehrin Sûriye tarafına muhafız kıtaları ve polis teşkilâtı (şurta) için iki bina ile tuğla ve kerpiç sütunlar üzerine oturtulmuş büyük bir tavanın örttüğü bir de avlu yaptırmıştır. Bu arada sarayının civarına yaptırdığı iki bina-
dan birini «muhafız kıtaları komutanı»na, diğerlerini de emniyet müdürüne tahsis etmiştir. Bunların etrafına çocukları ve onların hizmetini görecek köle ve hizmetçileri için evler yaptırmış, devlet ricali için de köşkler, hükümet daireleri ve genel bir mutfak inşa ettirmiştir. Bu esas binalardan sonra ustalar, sokaklarla birbirinden ayrılmış mahallelere halka ait evleri yapmaya başlamışlardır. Şehir için dört ana cadde yapılmış ve diğer caddeler ve yollar bu ana caddelere bağlanmıştır¹¹.

Şehir dış sur (Şûru'l-Fasl) ve iç sur (Sûru'l-Medîne) olmak üzere iki surla çevrilmiş, ikinci surun (dış sur) dışına bir hendek kazılarak, Kerhaya çayından açılan kanallarla getirilen sular hendeğe akıtılmış, hendeğin kenarları tuğla ve kireçle yapılmıştır. İç ve dış surun karşılıklı dörder kapısı bulunmaktadır¹².

el-Mansûr «Kasru'z-Zeheb» adını verdiği sarayını ve onun karşısında yer alan camiyi, dairevi şehrinin tam ortasında yaptırmıştı.

Saray ve cami, dairevi şehrin merkezi kabul ediliyordu. Buradan başlayan dört ana cadde, dairenin çapı şeklinde sur kapılarına ulaşıyordu. Ana caddelerin iki tarafına yüksek ve görkemli binalar yapılmıştı. Komutanlar için yapılan köşkların kapıları cami avlusuna bakıyordu. Bu durumdan rahatsız olan halk el-Mansûr'a çıkarak kapı yerlerinin değiştirilmesini istedi. Halifenin emri üzerine, bu kapılar toplam 35'e varan kemerleri ile birlikte şehir tarafına alındı. Kapı kemerleri aralarında kalan bölümlerde muhafız askerlerinin kalacakları odalar yapılmıştı. Şehrin sur kapılarından her birinde 1.000 askere komuta eden bir komutan bulunuyordu¹³.

el-Mansûr şehrin yapımını tamamladıktan sonra surların dışındaki civar araziye, bir taraftan şehirdeki sıkışıklığı gidermek, diğer taraftan da büyük hizmetler veren devlet adamlarını ve komutanlarını mü-kafatlandırmak amacı ile bu şahıslara iktâ' olarak vermiştir.

11) el-Bağdâdî, Târîhu Bağdâd, Beyrût, Tarihsiz, I, 76.

12) el-Bağdâdî, I, 74.

13) el-Bağdâdî, I, 76.

Bu şekli ile Bağdad'ın halifenin muhafız ordusunun merkezi ve müstahkem bir ordugâh şehri hüviyetinde kurulduğunu söyleyebiliriz. İlim, kültür, sanat ve ticaret hayatı açısından da gelişen Bağdâd zamanla İslâm dünyasının önemli merkezlerinden biri haline gelmiştir.

5. Sâmarrâ : Halife el-Mu'tasım'ın kurdurduğu Sâmarrâ ordugâh şehrinde araştırmamızın «Muhafız Ordusunun İnsan Unsuru» bahsinin «Türkler» kısmında bahsedeceğimiz için burada ayrıca ele almadık¹⁴.

B. Muhafız Ordusunun İnsan Unsuru :

Halifelerin muhafız kuvveti, Araplar'dan, Farslar'dan (İranlılar) Türkler'den, Zenciler'den ve Kuzey Afrika yerlileri olan Berberiler'den oluşmakta idi. Şimdi bunları sıra ile inceleyelim:

1. Araplar : Gerek halifenin muhafız ordularında, gerekse diğer ordularda esas unsuru Araplar teşkil etmekte idi. Abbasiler'den önceki dönemlerde ordunun çekirdeğini Araplar'ın oluşturduğunu, başka bir deyişle, orduda hakim unsurun Arap kabileleri olduğunu biliyoruz. Abbasi ordusundaki Arap unsurunun varlığı bazı dönemler istisna edilecek olursa genellikle korunabilmiştir. Orduda Arap askerlerden oluşan birlikler, Kuzey Arabistanlılar (Muzarîler, Kaysiler) ve Güney Arabistanlılar (Yemenîler, Kelbîler) olmak üzere iki guruba ayrılmaktadır. Ordudaki bu Arap zümre arasındaki çatışma Emevîler dönemindeki hızını devam ettirmemekle birlikte yer yer ortaya çıkmıştır. Arap olmayan unsurun orduya girmesi ile, Araplar kendi aralarındaki çekişmeyi bırakarak İranlılar ve Türklerle çatışmaya başlamışlardır¹⁵. Arap kabileleri arasındaki çekişme el-Mansûr'u, Muzarî ve Yemenî Araplarından teşekkül eden askerinin tehlikesini kendinden uzaklaştırmak için, Bağdâd'ın güneyinde surlarla çevrili Kerh semtini kurdurmak zorunda bırakmıştır¹⁶.

Zikredeceğimiz şu olay bu kabileler arasındaki çekişmeyi iyi bir şekilde açıklar. Şamlı Araplardan biri Halife el-Me'mûn'un huzuruna çıkarak şunları söyler: «Horâsanlı Acemlere baktığın gibi Şâm bölgesi araplarına da bak ve onlara değer ver.» Halife bu isteğe şu karşılığı verir: «Çok konuştun ey Şamlıların avukatı: Yemin ederim ki, Bey-

14) Bkz, s. 124 vdd.

15) Hasan İbrâhîm ve 'Alî İbrâhîm, en-Nuzumu'l-İslâmiyye, Kahire, 1939, s. 231.

16) et-Taberî, Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk, Beyrût, Tarihsiz, IX, 281, vd.

tü'l-Mâl'da bir dirhem mal dahi gördüğüm sürece, Kaysî Arapları at sırtından indirmem. Yemenî Araplara gelince, benim kendilerini sevmediğim gibi, onlar da beni asla sevmemişlerdir. Kuzâ'a kabilesi desteklemek için Süfyânî'nin ortaya çıkmasını bekler. Rabi'a kabilesi ise, Peygamberini Mudar kabilesinden birini seçip göndermesinden beri Allah'a küskündür. Onlardan iki şahsın biri muhakkak sarhoştur. Allah iyiliğini versin.»¹⁷

132/750 yılındaki olayların Arapları İslâm ordularına önemli bir katkıda bulunmaktan hemen bertaraf etmediğini görüyoruz. Gerçekten Emeviler'in düşmesine sebep olan Horâsân kuvvetleri arasında Fars kökenli olanlar kadar pekçok Arap askeri de bulunmakta idi. Ancak belirtmemiz gerekir ki, müteakip 100 sene içerisinde Abbasi ordularında hizmet eden arapların sayısında tedrici bir azalma ve aynı zamanda bunlara ödenen ücretlerde, mali sebeplere dayanmayan artan bir sınırlamaya gidildiği görülmüştür¹⁸.

es-Seffâh, el-Mansûr, el-Mehdî, el-Hâdî, Hârûn er-Reşid, el-Emîn dönemi ordularında Araplar sayı ve nüfuz yönünden etkinliklerini sürdürmüşlerdir. el-Me'mûn'un ordusundaki Arap unsur hakkında kaynaklarda çok az bilgi vardır. İbnü'l Esîr'in verdiği bilgiye göre, Halife'nin Muhammed b. Humeyd et-Tûsi komutasında Mûsul'a, Zurayk ve Bâbek el-Hurremî üzerine sevk ettiği orduda Yemen kökenli (el-Yemeniyye) ve Rabi'a kabilesinden Arap askerleri bulunuyordu¹⁹.

Abbasi ordusundaki bu Arap unsurun sayısı el-Me'nûn zamanında azalmakta ve hâleli el-Mu'tasım devrinde ise büsbütün yok olmaktadır. Bundan sonra Arap savaşçılar askeri sahada nadiren önemli derecede rol oynayacaklardır²⁰.

2. Farslar (İranlılar :

Fars unsurunu; Abbasi ordusuna girmesi Ebû Müslim el-Horâsânî'nin Horâsân'da kurduğu ve Emevi Devleti'ne karşı harekete geçirdiği «Abbasi İhtilâl Ordusu» ile başlamıştır diyebiliriz. Horâsânlılar (el-Horâsâniyyûn, Ehlü Horâsân) adıyla bilinen bu unsur Horâsân'da oturan yerlilerdir. Bunların içerisinde Farslar yani İranlılar çoğunluğu teşkil ederler. Bu bakımdan Horâsânlılar denilince ilk akla gelen Farslar'dır²¹. Bu tabir içerisinde Türkler'i de dahil edebiliriz. Çünkü Horâsân Türkistan'ın da bir bölümünü içine almaktadır.

17) Hasan İbrâhîm, Târîhu'l-İslâm, II, 275.

18) Parry, İslâm'da Harb Sanatı, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi, sy. 28-29 (1974-1975) İstanbul, s. 195.

19) İbnü'l-Esîr, el-Kâmil fi't-Târîh, Beyrût, 1965-1966, VI, 407.

20) Parry, s. 196.

21) Ahmet Şelebi, Mevsû'atü't-Târîhi'l-İslâmi, Kâhire, 1974, III, 94;

el-Me'mûn'a kadar geçen dönemde muhafız ordusundaki İranlılar'ın durumu hakkında aydınlatıcı bilgiye sahip değiliz. Ancak Horâsân eyalet ordusunda İranlılar'ın yer alacağı tabiidir. Horâsân genel valisi Fazl b. Yahyâ'nın burada 50.000 kişilik bir eyalet ordusu kurduğunu biliyoruz²². el-Me'mûn'un, kardeşi el-Emin'e karşı sevk ettiği ordu Horâsânlılar'dan oluşmakta ve Fars unsuruna dayanmakta idi. El-Mehdî'nin Rûm Gazâları'na (es-sâife) gönderdiği orduda Horâsânlılar vardı²³ Hârûn er-Reşid'in Rûm Gazâları'na gönderdiği orduda ise 30.000 kadar Horâsânlı asker bulunmakta idi²⁴.

Horâsânlılar yaklaşık iki nesil boyunca Abbasi ordularının çekirdeğini teşkil etmişlerdir. Bunlar merkezi hükümetten ücret ve maaş alan muntazam kuvvetler (Murtezâka) durumunda idiler. Yani «irtizâk» statüsüne tabi olarak askeri hizmet görmekte idiler.

3. Türkler :

Muhafız ordusunun önemli ve etkin bir unsurunu Türkler'in teşkil ettiğini görmekteyiz. Türk birliklerinin halifelerin muhafız ordusunda yer alışlarını Abbasiler'in ikinci Halifesi el-Mansûr zamanına kadar indirmek mümkündür. el-Mansûr Bağdâd şehrini yaptırmış ve bu şehri Abbasi hanedanı ve ordusu için müstahkem bir mevki haline getirmişti. Daha önce de belirtildiği üzere, başlangıçta daire şeklinde kurulan şehrin merkezinde Halife'nin sarayı, bunun etrafında diğer devlet daireleri, camiler, memurların ikâmetgâhları ve Halife'nin Horâsânlı birlikleri için kışlalar inşa edilmişti²⁵. el-Ya'kûbî, Bağdâd kurulduğu zaman Halife'nin önemli komutanlarına iktâ'lar verildiğini, bunlar arasında Mübârek et-Türkî'nin de bulunduğunu yazmaktadır²⁶. el-Manşûr'un Bağdâd'a yerleştirdiği Horâsânlı askeri birlikler arasında Türkler'in de bulunmuş olması ihtimal dahilindedir. Bu hususta açık ve kesin bir bilgiye sahip değiliz. Ancak Türkler ile meskün bazı bölgelerin yarım asırdanberi İslâm Devleti hakimiyetinde bulunması, buralarda yaşayan halkın İslâmiyeti kabul ederek bazı haklar elde edebilmeleri ve Türkler'in askeri sahadaki kabiliyetlerini yakından tanımış olan el-Manşûr'un, yeni askerî birliklerini Arap olmayan unsurlardan meydana getirirken onlara da bu saflarda yer verebileceği dikkate alınmalıdır. «Horâsânlılar» deyişi ile sadece Farslar kastedilmemekte, onların yanında önemli sayıda Türkler'in de bulunabileceği düşünülmektedir. Çünkü Horâsân Türkistân'ın bir bölümünü içine almaktadır²⁷.

22) et-Taberî, X, 62 vd.

23) İbn Tağrıbirdî, en-Nücûmü'z-Zâhira, Kâhire, 1374, II, 34.

24) İbnü'l-Esîr, VI, 206.

25) el-Ya'kûbî, el-Büldân, Leiden, 1892, s. 242 vd.

26) el-Ya'kûbî, a.esr. s. 253.

27) Yıldız, H. Dursun, İslâmiyet ve Türkler, İstanbul, 1980, s. 56, 61.

Halife Hârûn er-Reşîd'in ise saray muhafız birliklerine Türkleri aldığını ve bunların Halife'nin yakın itimadını kazandıklarını İbn 'Abdi Rabbih'in verdiği şu bilgilerden anlamaktayız: «Hind Hükümdarı Halife Hârûn er-Reşîd'e çeşitli hediyeler getiren bir elçilik heyeti gönderdi. Elçilik heyeti gelince Hârûn er-Reşîd muhafız ordusundaki Türklerle şaf düzenine girmelerini emretti, onlar da iki saf oluşturdular. Bu Türkler zırh giymişlerdi ve gözleri hariç diğer yerleri zırhla örtülü idi²⁸.» Hârûn er-Reşîd'in Horâsân genel valisi, Fazl b. Yahyâ el-Bermekî'nin burada Batı Türkleri'nden oluşan ve sayısı 50.000 civarında olan bir ordu kurduğunu, bu ordunun 20.000 kişilik bir birliğini Bağdâd'a Halife'ye gönderdiğini öğrenmekteyiz²⁹. Hârûn er-Reşîd'in muhafız ordusunda bulunan Türkler'in, Bağdâd'a gönderilen bu Türk askerlerinden oluşmuş bulunması akla gelmektedir.

el-Me'mûn'un Horâsân'dan, kardeşi Halife, el-Emîn'e karşı Tâhir b. Hüseyin'in komutasında gönderdiği ordunun sayısı 4.000 civarında olup bunun 700 kadarı Hârezm ve Horâsân süvarilerinden oluşmakta idi³⁰. et-Taberî aynı ordu içerisinde Türkler'in de bulunduğunu bildirmektedir³¹.

el-Me'mûn, halifeliğinin ilk yıllarını geçirdiği Merv şehrinden Bağdâd'a döndükten sonra, İranlı unsurun baskısını kırmak amacı ile, daha çok askeri kadrolarda önemli değişiklikler yapmış ve özellikle Türk ülkelerinden getirdiği Türk birliklerini Halifelik ordusunun saflarına almaya başlamıştır. el-Ya'kûbî, Ca'fer el-Huşşâkî adlı birisinden naklen şu bilgiyi vermektedir: «el-Mu'taşım, el-Me'mûn'un halifeliği zamanında beni Semerkand'da bulunan Nûh b. Esed'in yanına Türk askerleri satın alman için gönderdi. Her sene ona bir miktar Türk gönderdim. Böylece el-Me'mûn'un halifeliğinde 3.000 kadar Türk askeri toplanmış oldu³².» Halife el-Me'mûn devrinde Türkler'in Abbasi ordusu saflarına alınmaları hakkında diğer bir habere de İbn Hurdâzbih'in eserinde rastlamaktayız. Ona göre Horâsân valisi 'Abdullâh b. Tâhir, Horâsân haracını gönderirken Gûziyye (Oğuzlar)'dan 2.000 esir yollamıştır ki, bunların değeri 600.000 dirhemdir³³. İbn Kuteybe

28) İbn 'Abdi Rabbih, Kitâbu'l-İkdi'l-Ferîd, Kâhire, 1949, 1952, II, 203.

29) et-Taberî, X, 62 vd.; Hasan Ahmed, el-İslâm fi Asyâ'l-Vustâ, Mısır, 1972, s. 152.

30) el-Ya'kûbî, Târîh, II, 530; et-Taberî, X, 140, vd.; el-Mes'ûdî, Mürûcû'z-Zeheb, Kahire, 1964, VI, 422.

31) et-Taberî, X, 140.

32) el-Ya'kûbî, el-Bûldân, s. 255 vd.

33) İbn Hurdâzbih, el-Mesâlik ve'l-Memâlik, Leiden, 1889, s. 39.

ise, el-Me'mûn'un 'Abdullâh b. Tâhir'i Bâbek ile mücadele için Âzerbeycân ve Ermeniye valiliğine tayini üzerine, ondan boşalan Mısır ve Sûriye valiliğine getirilen kardeşi Ebû Ishâk el-Mu'tasım'a Türkleri toplamasını emrettiğini ve onun da bu emri yerine getirdiğini kaydetmektedir³⁴ Ünlü İslâm coğrafyacısı İbn Havkal, eserinde bu konuda şu bilgileri vermektedir: «Abbasi halifeleri muhafız birliklerini oluşturmak için Mâverâünnehr bölgesinden Türk askerleri getirttiler. Bunlar ordunun diğer guruplarından çok üstün idiler. Türk askerlerine komutan olarak geldikleri bölgelerin soyluları tayin ediliyordu. Türklerin askeri kabiliyetleri, itaatte kusur etmemeleri, güçlü ve kuvvetli olmaları onların halifelerin muhafız birliklerini meydana getirmelerinde esas sebebi teşkil ediyordu. Türkler Abbasi Ordusunun en seçkin sınıfını oluşturuyordu³⁵.» Bu müelliflerin vermiş oldukları bilgiler, Halife el-Me'mûn'un Türkleri ısrarla ordu saflarına almaya çalıştığını ve hatta bunu bir devlet politikası haline getirdiğini göstermektedir³⁶.

el-Me'mûn'un Bağdâd'a dönmelerinden sonra Türkler'in ordu saflarında temayüz ettikleri ve askeri seferlere katıldıkları görülmektedir. Mısır'da Zuttlar'ın çıkardıkları isyanın bastırılmaması ve gittikçe tehlikeli bir şekilde gelişmesi üzerine, 214/829-30 yılında Halife el-Me'mûn, Mısır valisi tayin ettiği kardeşi Ebû Ishâk el-Mu'tasım'a bizzat Mısır'a giderek isyanı bastırmasını emretmiştir. Beraberinde 4.000 kadar Türk askeri olduğu halde Mısır'a giden el-Mu'tasım sükûneti sağlayabilmiştir³⁷. Türkler yalnız isyanların bastırılmasında değil, aynı zamanda el-Me'mûn'un Bizans'a karşı tertiplemiş olduğu seferlerde de önemli hizmetler görmüşlerdir. Nitekim, 215/830 yılındaki birinci seferde Aşnâş et-Türkî mustakil bir birliğin komutanı olarak bazı kaleleri fethetmiştir³⁸.

Türkleri ordusunda toplama gayretlerinin neticesinde, el-Me'mûn'un son yıllarında Türkler, ordu içersinde sayı ve nüfuz bakımından hatırı sayılır bir yer işgal ettiler. Abbasi tarihinde ilk defa Türk komutanlarının halife yanında seferlere katıldığı ve isyanların bastırılmasında görevlendirildiği görülmektedir. Daha sonraki yıllarda siyasî ve askerî alanlarda önemli roller oynayacak olan Afşîn, Aşnâş ve

34) İbn Kuteybe, el-Me'ârif, Mısır, 1969, s. 391.

35) İbn Havkal, Kitâbü Sûreti'l-Arz, Leiden, 1938-1939, s. 468.

36) Yıldız, s. 67.

37) el-Ya'kûbî, Târîh, II, 567; el-Kindî, Kitâbü'l-Vulât, Beyrût, 1908, s. 188.

38) İbnü'l-Esir, VI, 417

Boğa el-Kebîr hep el-Me'mûn devrinde temayüz etmiş Türk komutanlardır³⁹.

el-Me'mûn döneminde orduya alınan Türkler el-Mu'taşım'ın maiyyetine verilmişlerdir. Türk birlikleri onun maiyyetinde veya onun vali bulunduğu bölgelerde faaliyette bulunmuşlardır. el-Mu'taşım halife olduktan sonra (218/833), daha ilk icraatından itibaren ordunun başına ve önemli mevkilere pek az istisna ile Türk unsurunu geçirmiş ve bütün önemli işleri bunların yardımı ile başarmıştır. Onları ordunun diğer guruplarından ayırmış, maddî ve manevî bakımdan onlar lehine kararlar vermiştir⁴⁰. Arap ve İran unsurunu ihmal ederek otoritesini Türkler'e dayandırmış, muhafız kıtalarını onlardan kurmuştur. Kardeşi el-Me'mûn'un Horâsânîhâr'a yapmış olduğu gibi, o da devletin yüksek görevlerini Türkler'e vermiştir. Her hususta Arap ve İranlılar'a karşı Türkleri tercih ederek maaş ve ihسانlarını artırmıştır⁴¹.

el-Mu'taşım'ın halife olması üzerine Türkler'in ordudaki sayılarının kısa zamanda çoğalması ve nüfuzlarının oldukça artması, ordu içinde bulunan diğer unsurlar yanında onlara farklı ve intiyazlı muamele yapılması, umumî bir hoşnutsuzluğun doğmasına sebep olmuştur⁴². Türkler'den meydana gelen süvari birlikleri, Halife'nin de mücamahasından yararlanarak Bağdâd'ı adeta bir talim sahası haline getirmişlerdi. Halk açıktan açığa bunlara karşı gelemiyorsa da, kenar mahallelerde Türkleri öldürmekten de geri durmuyordu. Bu hususta el-Mes'ûdî şu bilgiyi vermektedir: «Türkler Bağdâd sokaklarında atları ile dolaşıyor ve halka, zayıflara, düşkünlere ve çocuklara eziyet ediyorlardı. Bir kadına veya yaşlı bir adama, ya da bir çocuğa ve ahut bir anaya çarpan bu Türkler'den bazıları halk tarafından öldürülüyordu⁴³.» et-Taberî ise bu konuyu açıklarken daha geniş bilgi verir: «Halife'nin Türk askerleri (Gilmânühû'l-Etrâk) Bağdad'ın kenar sokaklarında sık sık arkadaşlarının cesetlerini buluyorlardı. Şöyle ki, onlar sert ve haşın insanlardı. Bağdâd cadde ve sokaklarında at koştururlar, erkek ve kadınlara çarpıp çocukları çiğnerlerdi. Onların bu halini gören el-Ebnâ' üzerlerine saldırarak onları atlarından düşürür, bazılarını yararlardı. Bu yaralıların öldüğü çok olurdu. Türk askerleri bu durumu Halife el-Mutaşım'a şikayet ettiler. Halk da Türk askerlerinden son derece rahatsız oluyordu. Anlatıldığına göre, bir Kurban veya Ramazan bayramı günü el-Mu'taşım camiden dönüyordu. el-Haraşî mahalle-

39) Yıldız, s. 69; Hasan Ahmed, s. 163.

40) Hasan İbrâhîm, en-Nuzum, s. 229.

41) Hasan İbrâhîm, a.e.s.r., s. 184.

42) Hasan İbrâhîm, Târîhü'l-İslâm, II, 195.

43) el-Mes'ûdî, IV, 53.

siné geldiği sırada bir ihtiyar önüne çararak ona «Ey İshâk'ın babası» diye hitap etti. Bu arada askerler ihtiyari öldürmek istediler, ancak el-Mu'taşım onu serbest bırakmalarını işaret etti. İhtiyara, «Derdin nedir?» diye sordu. İhtiyar, «Allah hiç bir zaman zulme karşı iyilik vermez. Bize zulmettin. Bu adamları getirip zıramıza yerleştirdin. Onlarla çocuklarımızı yetim, kadınlarımızı dul bıraktın, erkeklerimizi öldürttün» dedi. el-Mu'taşım ihtiyarın söylediklerini sonuna kadar dinledi ve daha sonra sarayına girdi⁴⁴. et-Taberî'nin verdiği bu bilgilerden anladığımızı göre, el-Mu'taşım'a Türk askerleri hakkında oldukça sert ve acıklı müracaatlar yapılmaktadır. Halife bu durumda halkın isyanından ve muhafız birlikleri ile aralarında kanlı çatışmaların başlamasından korkmaya başlamıştır⁴⁵.

Kaynakların naklettiği bu olaylar Halife'yi, muhafız birlikleri ile birlikte hilâfet merkezini nakledeceği yeni bir yer aramaya sevk etti. Neticede öyle de oldu ve el-Mu'taşım halifeliğinin daha ikinci yılında (220/835), Sâmarrá'nın yerini tesbit edip merkezin oraya nakline karar verdi⁴⁶. Bir yıl sonra tesbit edilen yerde inşa faaliyetlerine başlandı. Ülkenin çeşitli bölgelerinden mühendisler, ustalar ve işçiler getirildi. Kısa zamanda içinde zaruri ihtiyaçları karşılayacak şekilde binalar yapıldı. Halife, başta muhafız birlikleri olmak üzere bütün devlet dairelerini bu yeni merkeze nakletti⁴⁷.

Sâmarrá'nın kurulmasına sebep olan Türkler, Bağdâd'da olduğu gibi burada da özel muameleye mazhar olmuşlardır. Şehrin en güzel yerlerine onların yerleştirlidiğini görmekteyiz Afşin, Aşnâs, Hâkân, Urtûc, Vasîf ve İnâk gibi Türk komutanlarına Halife ayrı ayrı arazi tahsis edip kendilerine tabi birlikleri ile beraber oralara yerleşmelerini sağlamıştır⁴⁸. Türkler'in diğer unsurlarla Parışmamalarına dikkat edildiği görülmektedir. Türk birlikleri kendi kışlalarını, çarşılarını ve sosyal tesislerini bizzat kendileri yapıyorlardı. Onların oturdukları mahallelerin bütün ihtiyaçlara cevap verecek bir şekilde olmalarına önem veriliyor ve Türkler'in diğer unsurlarla mümkün mertebe teması geçmemelerine gayret sarfediliyordu. Hatta Türkler'in yabancılarla

44) et-Taberî, X, 311.

45) el-Ya'kûbî, el-Büldân, s. 256, et-Teberî, a.y.

46) el-Ya'kûbî, a.esr., s. 256; el-Belâzûrî, s. 297; et-Taberî, X, 313; el-Mes'ûdî, IV, 53.

47) el-Ya'kûbî, el-Büldân, s. 258; el-Mes'ûdî, IV, 54, vd.

48) el-Mes'ûdî, a.y.

evlenmelerini önlemek amacı ile, çeşitli Türk ülkelerinden kızlar getirtiliyor ve onlara maaş bağlanıyordu⁴⁹.

el-Mutaşım devrinde hilafet ordusundaki Türklerin sayısı hakkında kaynaklar farklı rakamlar vermektedirler. el-Kindî, 214/829-30 yılında Mısır'a gönderilen birlikler arasında 4.000 Türk'ün bulunduğunu belirtmektedir⁵⁰. İbn Tağribirdî ise el-Mu'taşım'ın kurduğu Türk birliklerinin toplam 8.000 veya 18.000 civarında olduğunu belirttiikten sonra 18.000 rakkamının daha doğru olacağını ileri sürmektedir⁵¹. Yâkût ise, naklettiğimiz rakamlardan oldukça farklı olarak

el-Mu'taşım'ın ordusundaki Türk askerlerinin sayısını 70.000 civarında göstermektedir⁵².

Abbasi ordusuna alınan Türk askerleri sadece Bağdâd ve Sâmarrâ'daki muhafız ordusunda değil, ülkenin çeşitli bölgelerindeki ordularda da bulunmakta ve bu orduların muharip kuvvetini teşkil etmektedirler. Meselâ Mısır'da, el-Mu'taşım'dan başlayarak Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Tolûn'un vali olmasına kadar geçen dönemde, orduda Arap unsurunun yerini Arap olmayan askerler almışlardır. Bunlar içerisinde Türkler'in sayısı 24.000 den fazladır. Aynı zamanda 40.000 «siyah köle» ve 7.000 kadar da «hür murtazık» statüsünde asker bulunmaktadır⁵³.

Türkler'in Abbasi ordusundaki varlığı el-Mu'taşım'dan sonra da devam etmiştir. Halife el-Mütevekkil, 234/848-9 yılında müstahkem bir şehir olan Merend'e kaçan ve orada korunan Muhammed b. Bü'ays'ın üzerine Zeyrek et-Türkî komutasında 200 Türk askerinden oluşan bir süvari birliğini, daha sonra 'Amr b. Seysel b. Kâl komutasında 100 kişiden oluşan bir süvari birliğini göndermiştir. Bunlar bir sonuç alamayınca bu sefer, Boğa eş-Şerâbî'yi 2.000 kişilik bir Türk süvari birliğinin başında aynı yere sevk etmiştir⁵⁴.

Halife el-Musta'in devrinde orduda Mağribliler (el-Mağâribe) yanında Türk askerleri de bulunmaktadır. Halife el-Mu'tezz Türk unsurunu ordudan uzaklaştırmış, bu durum onun Türk askerleri tarafından öldürülmesine sebep olmuştur⁵⁵.

49) el-Ya'kûbî, el-Büldân, s. 258, vdd.; Yıldız, s. 80; Günaltay, Abbasoğulları İmparatorluğunun Kuruluş ve Yükselişinde Türklerin Rolü, Belleten, s. 23-24 (Temmuz, 1942) c. VI, s. 194.

50) el-Kindî, s. 188.

51) İbn Tağribirdî, II, 233.

52) Yâkût, III, 174.

53) el-Makrîzî, el-Mevâ'iz, Bulak, 1270 Baskısından Ofset, Bağdâd, I, 94.

54) İbnü'l-Eşîr, VII, 42.

Halife el-Kâ'im Selçuklu Sultân'ı Tuğrul Bey'e Bağdâd'ı ziyaretinde «Hil'at» giydirmiş, Sultân da Halifeye ata bindirilmiş kılıçlı ve kemerli 50 Türk Gulâm'ı hediye etmiştir⁵⁶.

el-Mu'taşım'ın ve öbür halifelerin muhafız ordusunu ve genel ordunun muharip gücünü Türk asker ve komutanlarından teşkil etmesinin ve bunlara itimadının sebepleri üzerinde de durmamız gerekir. Muasır İslâm tarihçilerinden Ahmed Şelebi ve Hasan İbrahim Hasan bu konuda şu sebepleri tesbit etmişlerdir⁵⁷:

1 — el-Mu'taşım'ın annesi Türk'tür.

2 — Türkler cesurdurlar.

3 — Türkler fizik yapıları ve görünüşleri itibariyle iyi ve güzel cüsselidirler.

4 — İslâmiyete hakkı ile bağlıdırlar.

5 — Ebû Müslim el-Horâsânî ve Fazl b. Sehl'in siyasi kanaatleri ve yaptıkları yüzünden Halife'nin İranlılar'a (Farslar'a) karşı güveni kaybolmuştur. Abbasi askeri ve siyasi tarihinde isim yapmış bu iki önemli kişi aslen İranlı olup, ordudaki İranlı kuvvete dayanmaktadırlar.

6 — el-Emîn'in Halifeliliğinin sona ermesi ile Abbasi Devleti'ndeki Arap unsurun hakimiyeti de sona ermiştir. Çünkü el-Emîn, Kardeşi el-Me'mûn'a karşı Arap unsura dayanmıştır.

7 — el-Mu'taşım Zuttlar, Bâbek el-Hurremî ve Bizans'a karşı uzun süren savaşlar yapmak zorunda kalmıştı. Bu savaşlarda yıpranan ordusunu yeni bir kuvvetle takviye etmek ve bu kuvvetle zafer elde etmek zorunluğunu duymuştur.

Yukarıda saydığımız tercih sebeplerinin de etkisiyle, Abbasi ordusuna, özellikle Halifelerin muhafız ordularına alınan ve önemli mevkilere kadar yükselen Türkler'in, hangi esas veya statü takip edilerek orduya alındıklarının tesbiti de burada üzerinde durulması gereken hususlardan biridir. Bu konuda baş vurduğumuz kaynaklardan el-Mes'ûdî, bize şu bilgileri vermektedir: «el-Mu'taşım Türkleri toplamayı ve onları efendilerinden satınalmayı (şirâ'ehum min' eydî mevâlîhim) se-verdi. Bu şekilde kendi ordusu için 4.000 Türk topladı. Onlara ipekli

55) Hasan İbrâhîm, Târîhu'l-İslâm, III, 281, vd.

56) Köymen, M. Altay, Alp Arslan ve Zamanı, Ankara, 1983, II, 228, 5 N'alu Dipnot.

57) Hasan İbrâhîm, en-Nuzum, s. 229; Ahmed Şelebî, II, 195.

ve işlemeli elbiseler giydirir ve sırmalı kemerier bağlatırdı. Türkleri ordusunun diğer kısımlarından bu üniformaları ile ayırdederdi. Horâsân, özellikle Ferğâna ve Uşrûsana halkından kimseleri donatarak ordusuna aldı. Bu Türkler'den az bir zaman içinde büyük bir ordu kuruldu⁵⁸.»

Burada geçen, «onları efendilerinden satın aldı» cümlesi bize, Türkler'in orduya «köle asker» statüsünde girdikleri kanaatini vermektedir⁵⁹. Bu kanatimizi, nakledeceğimiz öbür kaynakların verdikleri bilgiler de desteklemektedir. Biraz yukarıda el-Ya'kübî'den naklettiğimiz, «el-Mu'taşım, el-Me'mûn'un halifelîği zamanında beni Semerkand'da bulunan Nûh b. Esed'in yanına, Türkler'i satın almam için gönderdi⁶⁰» cümlesindeki «satınalma» ifadesi de köleler için kullanılan bir tabirdir. İbn Hurdâzbih de aynı noktaya değinmiş ve Horâsân valisinin, Horâsân haracı ile birlikte Gûziyye'den (Oğuzlar) 2.000 esiri Halife'ye gönderdiğini kaydetmiştir ki, bunların değeri 600.000 dirhemdir⁶¹. İbn Tağrıbirdî ise, el-Mu'taşım'ın 220/895 yılından itibaren Türkler'i toplamakla meşgul olduğunu Semerkand, Ferğana ve diğer yerlerden onları satın almak için (li şirâihim) adam gönderdiğini, Türkler'e bol para (emvâl) verdiğini, onları satın almak için (fi Şirâihim) çok gayret sarfettiğini ve böylece satın alınan Türkler'in sayısının 8.000 «memlûk»e, daha doğru olduğuna kanî olduğu diğer bir rivayete göre ise 18.000'e baliğ olduğunu, onlar için Sâmarrâ şehri kurduğunu, Sâmarrâ'yı kurmasının esas sebebinin ise sayıları çoğalan Türk memlûklerinin (memâlikuhû'l-Etrâk) Bağdâd'da ortaya bir takım problemler çıkarmaları olduğunu bildirmektedir⁶². el-Makdisî de bu konuda şunları yazmaktadır: «Ebû Ishâk el-Mu'taşım Türklerin ordu hizmetinde kullanılmasını emretti. Bu maksatla satın alınan (iştirâ') her bir Türk için 100.000 ila 200.000 dirhem arasında değişen bir melağ ödeniyordu⁶³.»

Bütün bunlara ilâveten, kaynakların Türk askerlerinden bahsederken kullandıkları «Memâlik (t. memlûk)» ve «ğilmân (t. ğulâm)» tabirleri de bize Türkler'in orduya köle veya esir statüsünde girdiklerini göstermektedir. Çünkü «memâlik» ve «ğilmân» tabirleri sözlük an-

58) el-Mes'ûdî, IV, 53; Bosworth, Ghaznevid Military Organisation, Der Isiam, Berlin, 1961, c. XXXVI, s. 40. vd.

59) Krş., Yıldız, s. 80-5.

60) el-Ya'kübî, el-Büldân, s. 235.

61) İbn Hurdâzbih, s. 19.

62) İbn Tağrıbirdî, II, 233.

63) el-Makdisî, VI, 112.

İamları yönünden «köle, hiçmetçi, uşak, sahib olunan, tasarruf edilen» mânalarına geldiği gibi, tarihi bir terim olarak da köle anlamı taşımaktadırlar. Nitekim Abbasiler'e çağdaş Selçuklu ordularında «ğulâm (köle)» sisteminin bulunduğunu ve sultanların muhafız ordularında «ğulâmân-ı yatak» adı verilen bir sınıfın yer aldığını görmekteyiz⁶⁴. Ayrıca Anadolı Selçuklu Devletinde ve Memlûklar'da da «köle asker (ğulâm)» sisteminin varlığı bilinmektedir⁶⁵.

et-Taberî, Sâmarrâ'nın kurulmasından bahsederken; el-Mu'taşım'ın Türk askerleri için «ğilmânî» yani «kölelerim» tabirini kullandığını, Bağdâdlılar'ın kendisini bu konuda rahatsız ettiğini ve bu Türk askerlerinin başına gelmesinden şüphelendiği herhangi bir kötülük konusunda karada da, denizde de olsa onların yanına koşup, onları bu durumdan kurtaracağını belirttiğini kaydetmektedir⁶⁶. eş-Şâbî ise, el-Mu'tezid'in muhafız ordusundan bahsederken «el-memâlik» ve «el-ğilmân» yani «köle askerler» tabirini kullanmakta ve ayrıca el-ah-râr» adını verdiği «hür askerler» den bahsetmektedir⁶⁷.

Kaynakların verdiği bu bilgiler, Türkler'in muhafız ordularına, 1) satılma, 2) Türk bölgelerindeki valilerin hilafet merkezine gönderdikleri senelik verginin bir parçası ve 3) köle veya esir hediye etme yolları ile alındıkları kanaatini bize vermektedir. Fakat bu askerlerin Halife'den gördükleri rağbet ve ihtimama, komutanlarının, devletin siyasi ve askerî hayatında oynadıkları role, önemli bölgelerin vali ve askerî komutanlıklarına atanmalarına ve bu komutanlara Sâmarrâ ve diğer yerlerde verilen «iktâ'ara» baktığımızda, komutanların köle asker statüsünde tutulmadıklarını, hatta askerlerin de sivil köleler statüsüne tabi olmadıklarını söyleyebiliriz.

Orduya alınan bu Türkler'in Horâsân ve Mâverâünehr bölgelerindeki Semerkand, Uşrûsana, Ferğana, Soğd ve Şâş şehirlerinden getirildikleri görülür⁶⁸. Nitekim İbn Haldûn, el-Mutaşım'ın Semerkand, Uşrûsana ve Ferğana'dan kendi muhafız ordusu için Türk askeri seçip toplattığını ve bunlara «el-Ferâğine (Ferğanalılar)» adını verdiğini bildirmektedir⁶⁹.

64) Köymen, II, 223-39.

65) Uzunçarşılı, I. Hakkı, Osmanlı Devleti Teşkilâtına Medhal. Ankara, 1984, s. 100 vd., 414.

66) et-Taberî, X, 311.

67) eş-Şâbî, el-Vüzerâ, Dâru İhya'ü'l-Kütübü'l-'Arabiyye, 1958, s. 20 vdd.

68) Barthold, Türkistan, Hazırlayan, Hakkı Dursun Yıldız, İstanbul, 1981, s. 271.

69) İbn Haldûn, Kitâbü'l-İber, Beyrût, 1971, III, 257.

4. Zenciler :

Abbasi ordularında zencilerin de varlığını görmekteyiz. es-Seffâh zamanında Mûsul'a gönderilen Yahyâ b. Muhammed'in komutasındaki orduda 4.000 kadar zenci asker bulunuyordu⁷⁰. Zencilerin ordu hizmetine hangi yolla alındıklarını kesin olarak bilmemekle birlikte, köle satın almak suretiyle temin edildiklerini tahmin etmekteyiz. Abbasilerin ilk devirlerinde gördüğümüz ordudaki Zenci unsurun varlığını ne kadar sürdürdüğü hususunda da kaynaklar bilgi vermemektedirler.

Esasen Afrikanın doğu sahillerinden getirilen bu Zenci kölelerin Başra ve civarına yerleştiklerini ve Şattü'l-'Arab'ın arazisini işlemek için çalıştırıldıklarını görmekteyiz⁷¹.

5. Berberiler :

Çok eski zamanlardan beri Kuzey Afrika'da yerleşmiş bulunan berberiler⁷². Emevi ordularında olduğu gibi Abbasi ordularında da askeri hizmet görmüşlerdir. Emevilerin ilk halifesi Mu'aviye 50/670 yılında Kuzey Afrika fetih ordusu komutanı 'Ukbe b. Nâfi'ye 10.000 kişilik yardımcı takviye kuvveti göndermişti. 'Ukbe bu ordu ile İfrikiyye'ye girmiş ve burayı fethetmiştir. Onun sayesinde çok sayıda Berberi nüfus müslümanlığı kabul etmiştir. Araplar Berberiler'i de ordularının saflarına alıp Sûdân'a ulaşmak istiyorlardı. Bu yüzden İslâmiyeti kabul etmelerini sağlamak için onlara çok iyi davranmışlardır. Sonunda Berberiler Arap komutanların emrinde Mağrib (Fas)'in fethini gerçekleştiren orduların çekirdeğini oluşturmuşlardır. Hatta onlardan ordu komutanlığına getirilenler de olmuştur⁷³. Târik b. Ziyâd'ın İspanya'nın fethi için teşkil edip sevkettiği ordunun çoğunluğu Berberi asıllı askerlerden oluşmakta idi⁷⁴.

Abbasiler döneminde, Kuzey Afrika'nın Abbasi halifeliğine bağlı bölgelerinde bulunan orduların çekirdeğini Berberiler teşkil etmekte idi⁷⁵. Abbasi muhafız ordusunda hizmet gören ve Mağribliler (el-Meğâribe) adıyla anılan birliklerin de bu bölgelerden getirilen askerlerden oluştuğunu söyleyebiliriz⁷⁶.

70) İbnü'l-Esîr, V, 444.

71) Abd Dixon, The Umayyad Caliphate, London, 1971, s. 147, 17 Nolu Dipnot

72) Yver, G., Berberiler md., İslâm Ansiklopedisi, İstanbul, 1979, II, 525.

73) Hasan İbrâhîm, Târîhu'l-İslâm, I, 285.

74) Hasan İbrâhîm, a.esr., I, 319.

75) İbnü'l-Esîr, VI, 106 vd.; Miquel, L'İslâm et sa civilisation, (VII e-XX e siècle), Paris, 1977, s. 125.

76) et-Taberî, XI, 100 vdd., 104 vd., 107, 114, 116, 122.

C. Muhafız Ordusunun Çeşitli Birlikleri :

Halife'nin muhafız ordusu birlikleri (harasu'l-halife) özellikle Arap olmayan unsurun nüfuz ve hakimiyeti dönemlerinde, çeşitli isimlerle birbirlerinden ayırt edilirdi. Bunlar meselâ, geldikleri bölgelere göre ('ekâlîm) «el-Meğâribe», «el-Ferâğine», «el-Urşûsaniyye», «el-Hârizmiyye»; renklerine göre «es-Sevdân», el-Beyzân»; merkez ve mertebelerine göre, «el-Ğılmân», eş-Şâkiriyye»; mensup oldukları Türk komutanlarına göre, «es-Sâciyye», «el-Mu'nisiyye», «el-Yalbakkiyye», «el-Hârûniyye», «en-Nâzûliyye», «el-Bâciyye», «el-Bilâliyye», «ez-Züheyriyye», «en-Nâsiriyye», «el-Boğâ'iyye», «el-Mesrûriyye», «el-Bekcûrriyye», «el-Yânisiyye», «el-Müflihiyye», «el-Ezkûtikiniyye», «el-Kiğliğiyye», el-Kündâciyye», ve «el-Yasiriyye» adlarını alırlardı. Ayrıca «el-Ğılmânü'l-Eşâğır», «el-Ğılmânü'l-Ekâbir», «el-Ğılmânü'l-Hücriyye», «el-Ebnâ», «er-Reccâletü'l-Muşâfiyye», «el-Ahrâr», «el-Muhtârûn» adını taşıyan birlikler de vardı⁷⁷. Biz bu birliklerin böylece isimlerini verdikten sonra hakkında bilgi bulabildiklerimizden biraz daha genişçe bahsedeceğiz.

1. Hür ve Mümeyyiz Muhafızlar (el-Ahrâr ve'l-Mümeyyizûn) veya «'Askeru'l-Hâşşa» :

Kaynağımız eş-Şâbi, el-Mu'tezid dönemi saray görevlileri ve muhafız kıtalarının ücretlerini anlatırken, «Hür ve Mümeyyiz Süvariler» (el-Fursân mine'l-Ahrâr ve'l-Mümeyyizûn)'den bahseder. Bunların «el-Memâlik ve'l-Ğılmân» adıyla anılan köle birliklerden ayrı ve isminden de anlaşılacağı gibi ayrıcalıkları olan kıtalar olduğu anlaşılmaktadır. Aldıkları maaşlara baktığımızda, 90 günde 135.000 dinardan gündelikleri 1.500 dinara gelmektedir ki, bu aynı dönemdeki diğer birliklerin maaşlarının çok üstündedir. Bunlara «tis'iniyye» yani doksan günde bir maaş alan askerler de denmektedir⁷⁸. eş-Şâbi bunların nasıl seçilip ayrıldığını şöyle anlatır: «el-Mu'tezid bütün muhafız ordusunun, içinde Dâru'l-Ezç'in, maksurelerin, erba'ininin (Kırk günde bir maaş alan askerler) ve hapishanelerin bulunduğu küçük bir meydanda teftiş ve imtihan için toplanmasını emretti. Kendisi bu maksatla yırtıcı kuş heykellerinin takip ettiği revakların ve oturma yerlerinin (el-Mevâkib) arkasında bulunan ve Halife'nin oturmasına ayrılan yerde (Havernâk) oturdu. Buraya abdest almaya tahsis edilen bir odadaki merdivenden çıkılırdı. O gün Dâru'l-Haseniyye Sarayı'na, hizmetle görevli kişilerden

77) es-Sâbî, s. 17, 19; el-Bağdâdî, I, 85; Fârûk 'Ömer, el-Hilâfetü'l-'Abbâsiyye fi'Asri'l-Fevzâ'l-'Askeriyye, Bağdâd, 1977, s. 138.

78) eş-Şâbî, s. 17.

ve 'Ubeydulâh b. Süleymân, Bedr, Râsîd ve el-Haseniyye Sarayı'nın sahanlığındaki bahçe kapılarını kapatmakla görevli olanlardan başkası giremezdi. Komutanlar (el-kuvvâd) ve askerler (el-ğilmân) adı geçen meydana Halife'nin önünde dururlardı. Maaş veya ücret ('atâ') kâtipleri Halife'nin ve komutanların göremeyeceği daha aşağı bir yerde oturlardı. Komutan askerlerinin isimleri ve istihkaklarının (erzâk) yazılı olduğu liste (cerîde) ile gelir, bir saray görevlisi (hâdim) listeyi ondan alır ve Halife el-Mu'tezidbillâh'a sunardı. Bundan sonra 'Ubeydullâh b. Süleymân listede isimleri bulunan askerleri teker teker çağırırdı. Askerler meydana çıkarlar ve Bircâs'a⁷⁹ göre imtihna edilirdi. Eğer asker kendinden emin ve atının eğerinden kaymadan, tav isabet ederek veya isabete yakın, iyi bir ok atışı yaparsa, isminin karşısına «C» harfi yazılırdı. Bunun anlamı «CEYYİD» yani «İYİ» demektir. Bu iyi atıştan daha geri olanların isminin karşısına «MUTAVASSIT» yani «ORTA» anlamına gelen «T» harfi konurdu. Bu ikisinden de geri olan, atına binemeyen ve attığı ok hedefe isabet etmeyenlerin isminin karşısına «DÜN» yani «GERİ, ZAYIF» anlamına gelen «D» harfi konurdu. Bu şekildeki arz ve imtihandan sonra işaretlenen listeler ordu kâtiplerine gönderilirdi. Askerlerin ordu kâtiplerinin tuttuğu defterlerde isimleri ve tanınmalarını sağlayan şekil özellikleri (hilye) de bulunduğu için, bu listeler defterlerle karşılaştırılırdı. Komutanın ve askerlerin haberi olmadan yapılan bu karşılaştırma ve diğer işlemlerden sonra beğenilen ve seçilen askerlerin aylıkları 90 günde bir verilmek üzere tesbit edilir ve bunlara «hassa askeri» ('askeru'l-hâssa) denirdi⁸⁰.

2. el-Memâlikü'l-Hucriyye :

Bunlar el-Mu'tezid döneminde Halife'nin kölelerinin (el-memâlik), «el-Hücer» adı verilen ayrı odalar veya evlerde, yetiştirici görevlilerin (el-hademü'l-üstâzûn) eğitim ve gözetimi altında bulundurulmuş birlikleridir. Halife bunların, yetiştiricilerin vekillerinin beraberinde olmadan ikametgâhlarından çıkmalarına ve ata binmelerine izin vermezdi⁸¹. Bunların esas görevi, Halife'nin hizmetinde bulunmak, onun korunmasını yapmak ve törenler esnasında onunla birlikte bulunmaktan ibaretti⁸². Daha sonra, el-Hucriyye'nin hizmet alanına Halife'nin mu-

79) Bircâs Süvarilerin at üzerinde muharebe eğitimi için yaptıkları bir atış hareketinin adıdır. eş-Şâbî, s. 17. 4 Nolu Dîpnot.

80) eş-Şâbî, s. 17 vd.

81) eş-Şâbî, s. 17.

82) Fârûk'Ömer, s. 139.

hafız ordusunun yaptığı işler de girmeye başladı. Onlara birçok görevler daha verildi. Bu görevler arasında iç isyan ve ayaklanmaların bastırılması sayılabilir. Nitekim 308/920 yılında ortaya çıkan bir isyanı bastırdılar. Bağdad'da ortaya çıkan bu ayaklanma olayında köprüler yakılmış, hapishaneler açılmış, Emniyet Müdürünün (Şahîbu's-Şurta) binasına hucum edilmişti. Bunun üzerine Halife el-Muktedir istikrar ve sükûnetin yeniden sağlanması için el-Hucriyye'yi görevlendirmişti⁸³. el-Muktedir, kendisinin hilafetten uzaklaştırılıp da yerine Halife olan 'Abdullâh b. el-Mu'tez'e karşı hilafet mücadelesinde, el-Hucriyye'nin yardımına baş vurmuştur. Daha sonra el-Muktedir'in, komutan el-Mu'nis ile olan çatışmasında el-Hucriyye yine Halife'nin yanında yer almıştır. el-Hucriyye, el-Kâhir'in halifelikten uzaklaştırılması olayına da katılmıştır. el-Hucriyye birlikleri, 327/934 yılında komutanlarından biri öldürülünce isyan etmişler, ancak Halife er-Râzî bu işten dolayı özür dileyip de onları razı edince bu isyandan vaz geçmişlerdir⁸⁴.

el-Hucriyye'nin devlet idaresinde söz dinleten, etkili bir fonksiyon icra ettiği anlaşılmaktadır. Komutanlarından ikisi Bağdad'ın doğu yakası (el-Cânibu's-Şarkî) nin idaresine getirilmiştir. Fakat bu nüfuz uzun sürmemiştir. İbnü'r-Râ'ik «Emîru'l-Ümerâliğî» ele alınca naibini Bağdad'a göndermiş ve ona Tatab el-Hücri ve kardeşinin komutanlıktan azlini gerçekleştirmesi ve el-Hücriyye'nin hizmetten uzaklaştırılması talimatını vermiştir. Fakat el-Hucriyye birlikleri bu talimata boyun eğmemişler, aksine ayak diretmişler, ancak bunda muvaffak olamamışlardır. Sonunda mağlub olmuşlar, bir kısmı esir edilmiş ve oturdukları evler de yakılmıştır⁸⁵. Bu bilgilerden, el-Hucriyye'nin muhafız ordusu içerisinde artık varlığını devam ettiremediğini anlayabiliriz.

3. el-Muhtârûn :

Halife el-Mu'tezid zamanında, muhafız ordusunun el-Muhtârûn adı verilen birliği, aynı ordudaki çeşitli komutanlıklardan, şecâat ve şehâmeti ile tanınan askerlerin seçilip bir araya toplanması ile oluşturulmuştur. el-Muhtârûn'un kaynağı diyebileceğimiz bu komutanlıklar, komutanlarına nisbet edilerek el-Boğâ'iyye, el-Mesrûriyye, el-Bekcûriyye, el-Yânisiiyye, el-Muflihiyye, el-Ezkûtikinniyye, el-Kâğliyye, el-Kündâciyye ve en-Nâşiriyye adlarıyla anılan birlikleridir⁸⁶.

83) Fârûk'Ömer, s. 139.

84) Fârûk'Ömer, s. 139 vd.

85) Fârûk'Ömer, s. 140.

86) eş-Şâbi, s. 19.

4. er-Reccâletü'l-Muşâfiyye :

Muşâfiyye yayaları da diyebileceğimiz bu birlik muhafız ordusunun bir bölümünü oluşturmaktadır. Kaynağımız İbnü'l-Esîr bu birlik hakkında bize şu bilgileri vermektedir: «318/930 yılının Muharrem ayında «muşâfiyye yayaları» helâk oldu; şerleri çoğalıp durumları kuvvetlenmeye yüz tutunca Bağdâd'dan çıkarıldılar. Bu çıkarılmanın sebebi şu idi. Onlar, daha önce anlattığımız gibi⁸⁷. el-Muktedir'i yeniden Halifelîğe getirdikten sonra, Halife'nin kaldıramıyacağı bir takım sözleri onun hakkında söylemeye başladılar. Bu sözlerden bazıları şunlardır: «Kim bir zalime yardım ederse, Allah o kişiyi o zalime musallât eder. Eşegi yukarıya çıkararak onu aşağıya indirmeye de muktedirdir. el-Muktedir bize lâıyk olduğumuz muameleyi yapmazsa, biz de onunla lâıyk olduğu şekilde savaşıyoruz...» Bunların fitneleri ve istekleri çoğaldı. Maaşlarına çocuklarını, ailelerini, ve arkadaşlarını da dahil ettiler ve bunların isimlerini maaş bordrolarına yazdırdılar. Böylece aylıkları bordrolarındaki kişi sayısına göre ayda 30.000 dinar ile 100.000 dinar arasında değişen meblâğlara ulaştı. Bunun üzerine muhafız ordusunun atlı birlikleri (fürsân) de ücretlerinden şikâyet etmeye başladılar. Hazinesinin boşaldığı, paranın yayalara harcandığı söylentisi çıktı. Bunun üzerine atlı birlikler aayklandılar. Ayaklanmayı bastırmak için onlarla savaşıldı ve bir kısmı öldürüldü. el-Muktedir onların öldürülmesinden yayaları sorumlu tuttu ve Emniyet Müdürü Muhammed b. Yâkût'a, «reccâle»nin saraydan (Dâru'l-Muktedir) kovulmasını ve Bağdâd'dan çıkarılmasını emretti. Muhammed b. Yâkût da söylenenleri yaptı. Bağdâd'da kalanlar tutuklanarak hapse atıldılar. Komutanların evleri yıkıldı ve mallarına el kondu.⁸⁸»

İbnü'l-Esîr'in verdiği bu bilgilerden anladığımızı göre, «muşâfiyye yayaları» muhafız ordusunda etkin bir rol oynamışlar. Halifelerin tahttan indirilip çıkarılmasını sağlayabilmişler, istediklerini yerine getirmek konusunda Halife üzerinde hakimiyet kurabilmişlerdir. Ancak muhafız ordusunun bir başka birliği ile aralarında çıkarı anlaşmazlık sonucunda çatışmaya girmişler ve sonunda başarılı olamayıp muhafız ordusundan ve Bağdâd'dan sürülüp çıkarılmışlardır. Bağdâd'dan çıkarılan bu birliklerin bir daha muhafız ordusunda görev alarak teşkilâtlarını sürdürebildiklerini tahmin etmiyoruz. Bu olay onların sona erdiğini bize düşündürmektedir.

87) İbnü'l-Esîr, VIII, 203 vdd.

88) İbnü'l-Esîr, VIII, 216 vd.

5. es-Sâciyye :

Muhafız ordusunun Türk komutanlarından Yûsuf b. Ebî's-Sâc'ın komutanlığına bağlı olarak hizmet gören kıtalara es-Sâciyye adı verilmiştir. Bu birliğin komutanı olan Yûsuf b Ebî's-Sâc askeri alanda isim yapmış, daima yükselmeye çalışan, fırsatları değerlendiren, hakimiyeti elinde tutmayı arzulayan, hilâfete isyan etmeyi ve karşı koymayı seven birisi olarak bilinir. Nitekim, 295/908 ve 303/915-16 yıllarında komuta ettiği ordusu ile birlikte isyan etmiş ve her defasında da Halife'nin affına mazhar olmuştur. Hatta 314/926 yılında doğu bölgeleri komutanlığına getirilmiş, Vâsıt'a hareketle oradan Ebû Tâhir el-Karmatî'ye karşı savaş hazırlığı yapması Halife el-Muktedir tarafından kendisine emredilmiştir. Yûsuf'bu savaşta öldürülmüştür⁸⁹. Komutanları Yûsuf'un ölümünden sonra es-Sâciyye birlikleri Mu'nis el-Muzaffer ve hadimi Yelbak'ın sevk ve idaresine geçmişlerdir.

es-Sâciyye'nin siyasî hareketlerde de büyük ve önemli rol oynadığı görülür. Halife el-Muktedir, Mu'nis ve diğer komutanlara karşı mücadelesinde es-Sâciyye'ye dayanmıştır. es-Sâciyye'nin el-Kâhîr'i iktidardan düşürüp yerine er-Râzî'yi getirmede de önemli rolleri olmuştur. Halife'nin sarayını kuşatmışlar, onu hilâfetten uzaklaştırarak yerine er-Râzî'yi getirip kendisine halife olarak biat etmişlerdir. Sâhibu's-Şurta (Emniyet Müdürü) bunlardan korkmuş ve bunlarla karşı karşıya gelip mücadele etmekten çekinmiştir⁹⁰.

es-Sâciyye birlikleri Vezîr İbn Mukla'ya karşı da harekete geçmişler ve evini zorla ele geçirip ateşe vermişlerdir. es-Sâciyye'nin siyaset ve idaredeki bu nüfuzu İbnü'r-Râ'ik'ın Emîru'l-Umerâîğa gelmesine kadar devam etmiştir. İbnü'r-Râ'ik bunların komutanlarını hapsedmiş ve Vâsıt'ta bulunanların öldürülmelerini emretmiştir. Kaçabilenler Şam'a ve Mûsul'a kaçmışlar ve orada hüküm süren Hamdani-ler'e sığınmışlardır⁹¹.

6. el-Ebnâ' :

Abbasi ihtilâli esnasında Horâsân'da bulunan ve ihtilâli destekleyerek Abbasiler'in iktidara gelmelerini sağlayan, milliyet itibariyle Arab ve Fars'lardan oluşan muhafız birliklerine «el-Ebnâ'» denirdi⁹².

89) İbnü'l-Esîr, VIII, 57 vd.

90) Fârûk 'Ömer, s. 139.

91) Fârûk 'Ömer, a. y.

92) Wellhausen, Arab Devleti ve Sukutu, Türkçeye çev. Fikret İşıltan, Ankara 1963, 264.

Bu birlikler, esas itibariyle Abbasiler'e ilk taraftar olanların torunları anlamına gelen «Ebnâ'u'd-Da'vâ»ya izafeten bu adı almışlardır⁹³. el-Ebnâ'nın el-Memûn'un zamanında Bağdâd'da varlığını sürdürdüğünü görmekteyiz. el-Memûn'un Şifler'in İmamlarından Mûsâ'nın oğlu 'Alî'yi veliâhd göstermesi üzerine bunlar el-Mehd'nin oğlu İbrâhîm'e biat etmişlerdir⁹⁴.

7. 'Askeru'l-Hidme :

Halife el-Mu'tezid devrinde muhafız ordusunun tabi tutulduğu bir imtihanda «orta» dereceyi alanlar (el-mutavassîtûn) Horâsân, Enbâr, Zâzân, Dakûka ve Hânicâr yollarının güvenliğini sağlamak amacı ile görevlendirilmişlerdi. Bunlara «askeru'l-hidme» denirdi⁹⁵.

8. eş-Şâkiriyye :

el-Musta'in ve el-Muhtedî zamanlarında muhafız ordusundaki Türk askerleri arasında «eş-Şâkiriyye» adı verilen bir birlik bulunmaktaydı⁹⁶. Bu birlik hakkında başka bir bilgiye sahip değiliz.

9. el-Ğilmânu's-Sevdân :

Muhafız ordusunun siyah köle askerlerden oluşan birliklerine bu isim verilirdi. el-Muktedir zamanında, Bağdâd'da bir tören esnasında, siyah kölelerden (el-ğilmânu's-sevdân) oluşan 4.000 kişilik bir birlik hazır bulunmuştur⁹⁷. Bunlar muhafız ordusunun Zencilerden oluşan birlikleri idiler.

93) Zetterstéen, Ebnâ' md. İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 1977, IV, 7.

94) el-Ya'kûbî, Târîh, II, 450, vd.

95) eş-Şâbî, s. 18.

96) Corci Zeydân, Medeniyet-i İslâmiyye Târîhi, Türkçeye çev. Zeki Meğâmiz, Dersaadet, 1328-1329, I, 145

97) el-Bağdâdî, I, 101.