

SAYENTOLOJİ MEZHEBİ KURUCUSU ve ÖĞRETİSİ

(Birinci Sayıdan Devam)

Prof. Dr. Ekrem SARIKÇIOĞLU

8. Dianetics

Sayentoloji mezhebinin zâhirî kısmına Ron'un verdiği bir isimdir. Keilmeyi 'Dia Nous' (akıl) ve 'Ethics' (ahlâk ilmi) kelimelerinin senteziyle türetmiştir⁸⁵. Mezhebin teknik ve kült kısmıdır. Akıl ve ruha yönelik bir ilim olduğu iddia edilir⁸⁶. Okkültizm ve psikiyatri karışımı bir öğretimdir⁸⁷. İleri sürülen yöntemle bütün ruh ve psikosomatik hastalıkların tedavi edilebileceği, zekâ ve kabiliyetlerin normalin çok üzerine çıkartılabileceği⁸⁸, hatta körün tekrar görebileceği, kötürümün yürüyebileceği iddia edilir⁸⁹. Yine herkesin öğrenebileceği bir yöntem olduğu, psikiyatri, psikoanaliz, hipnotizma ve psikoloji olmadığı, kendisine has bir ilim olduğu ifade edilir⁹⁰. Hedefi insanın menşei ve dünyadaki durumu problemini çözmektir⁹¹, denilir.

(85) Hubbard, The Phoenix Lectures, s. 1.

(86) Hubbard, Dianetik : Die Moderne Wissenschaft der geistigen Gesundheit, s. 6.

(87) "Hubbard, L.R.", Brockhaus Enzyklopaedie, c. 7, Wiesbaden 1969, s. 707.

(88) Hubbard, Dianetik : Die moderne Wissenschaft., s. 7.

(89) Hubbard, A History of Man, s. 5.

(90) Hubbard, Dianetik : Die moderne Wissenschaft., s. 203.

(91) Hubbard, Dianetik : Die moderne Wissenschaft., s. 483.

Ron'un "Dianetics : The Original Thesis, s.11" deki ifadesine göre 1932 yıllarında, "Dianetics : The Modern Science of Mental Health, s. 482" deki ifadesine göre de, 1935 yıllarında konu edilen problemi araştırmaya başlamış ve 1938 yılında temel aksiyonları keşfetmiş ve formüle etmiştir. Harp sonrası tezini geliştirerek 1950 de insanlığın faydasına sunmuştur⁹².

Ron, Dianetics'in doğum yılı olarak kabul ettiği 1950 yılını, yeni bir devrin başlangıcı sayarak bu tarihi yeni bir takvim başlangıcı ve sıfır yılı olarak kabul etmiştir. Sayentoloji mezhebi yayınlarında milâdî takvim yanında bir de Sayentoloji takvim tarihi yer alır. 1950 den önceki yıllar için "Dianetics'ten önce" (Before Dianetics = BD), sonraki yıllar için "Dianetics'ten sonra" (After Dianetics = AD) ifade ve işaretleri kullanılır⁹³.

Ron'un "dianetics" olarak isimlendirdiği, mezhebin pratik alanı, her ne kadar kendisi kabul etmemekle birlikte, psikiyatri ve psikoloji sahalarını ilgilendirir ki, konunun daha iyi anlaşılabilmesi için diğer görüşlerini de bilmemiz gerekir :

a. Aklın Yapısı

Ron aklın yapısı ile ilgili, başta Freud Ekolünün görüşleri olmak üzere, psikiyatri sahasındaki çeşitli teorileri⁹⁴ basite indirerek yeni bazı görüşler ortaya koymuştur. Buna göre, insan akılı üç ana bölümden meydana gelir. Bunlar: Analitik Akıl, Reaktif Akıl ve Somatik Akıldır.

Analitik Akıl bir bilgisayara benzetilir. Fakat ona göre, sonsuz kabiliyet ve mükemmeliyete sahiptir. Beynin ön kısmını teşkil eder. Vazifesi dış verileri, yâni duyu organlarının algılarını analiz ve muhafaza etmektir. Bu sebeble kendisine "analitik akıl" adı verilir. İnsanın idare birliğini sağlayan da bu akıldır⁹⁵. Binlerce yıldan beri çeşitli isimlerle yaklaşılmak istenen ve psikoanalizci ekollerin "şuur mekanizması" olarak isimlendirdikleri, fertte zâhiren "ben" olarak faaliyet gösteren kısım⁹⁶, bu akıldır. Ancak gerçek 'ben' Ron'a göre "ruh" olmakla birlikte⁹⁷, analitik akıl ruhun atı durumundadır. Ruh ise, bütün akıl kısımlarının dışında bir varlıktır. Analitik aklın yapısı hakkında henüz açık bir bilgi sahibi değiliz.

(92) Hubbard, Dianetik : Die moderne Wissenschaft., s. 482 v.d.

(93) Anderson, Report., s. 42.

(94) Bkz! Ayhan Songar, Psikiyatri, İstanbul 2. Baskı 1976, s. 74 - 81. M. Orhan Öztürk, Ruh Sağlığı ve Hastalıkları, Ankara 1981, s. 24 - 32.

(95) Hubbard, Dianetik : Die moderne Wissenschaft., s. 51.

(96) A. Songar, Psikiyatri, s. 76.

(97) Bkz- Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı I, Samsun 1986, s. 30.

Biz onu faaliyetleri vasıtasıyla anlıyoruz, mahiyeti hakkında bilgi sahibi oluyoruz. Analitik akıl hiç hata yapmaz, onda hata yapma yeteneği yoktur. Nasıl ki bir kimse ben "toplama" yapmam derse, bu o kimsenin ya toplama işlemini öğrenmediğini veya toplama konusunda bir eksikliğinin olduğunu gösterir, ama bu onun toplama yeteneğine sahip olmadığı manasına gelmez. Bunun gibi, analitik akılda da hata yapma özelliği yoktur. Ferd hata yapıyorsa, ondaki hata analitik akıldan değil, yanlış verilen bilgilerden ve yanlış programlanmalardan ileri gelir⁹⁸. Kullananın hatasıdır. Hesap makinasının tuşuna basılan yanlış rakam, yanlış cevaplara sebep olduğu gibi, yanlış veriler de hafızaya yerleşirse, insan hatalar yapar, anormal reaksiyonlar gösterir⁹⁹.

Analitik akılda belirli hafıza bankaları vardır. Yapısal olarak bunların beynin neresinde buldukları kesin olarak belli değildir. Normal şartlarda analitik akıl çeşitli duyuların verilerini kontrolden geçirdikten sonra, belirli hafıza bankalarına kaydeder. Bu bankalar her duyu için, görüntü, ses, tat v.s. gibi¹⁰⁰ ayrı ayrıdır. Bu kayıt veya arşivleme işlemleri çok erken zamanlarda, spermada veya döllenmeden sonra başlar ve sürekli olarak çalışarak bütün hayat boyunca devam eder. İnsanın uyur veya uyanık olmasına bağlı değildir. Ancak baygınlık v.s. gibi algı noksanlıklarında ise, bu eksiklikleri diğer duyular telâfi etmeğe çalışırlar. Bu sebeple, meselâ kör bir kişide dokunma ve işitme arşivleri daha çok gelişir. Bütün bu arşivler gerektiğinde analitik akla, tam orijinal kopyalar gönderirler¹⁰¹.

Analitik akıl kendi fiillerinden ve arzulardan uzaktır. Üzerinde otorite kabul etmez. Ancak organizma onun tesiri altındadır. Vücudun salgıları, fonksiyonları analitik aklın emirlerini dinleyebilir¹⁰².

Ron'a göre insanda bulunan aklın ikinci kısmı psikoloji ve psikiyatrinin "şuur altı" ismini verdiği "Reaktif Akıl"dır. İnsanda çeşitli noksanlıklara sebebiyet veren de bu kısımdır. Nasıl ki, değerli bir âlet olan bilgi sayarı voltaj yükselmelerinden ve alçalmalarından korumak için bir sigorta tertibatı kullanılırsa, aynı şekilde vücudun değerli bir aleti olan sinir sistemini de, aşırı heyecan ve ızdırap hallerinden koruyacak, akım fazlalıklarını emerek analitik aklın muhafazasını sağlayacak bir sistem kurul-

(98) Hubbard, Dianetik : Die moderne Wissenschaft., s. 52.

(99) Hubbard, Dianetik : Die moderne Wissenschaft., s. 19.

(100) Hubbard, Dianetik : Die moderne Wissenschaft., s. 53 v.d.

(101) Hubbard, Dianetik : Die moderne Wissenschaft., s. 55.

(102) Hubbard, Dianetik : Die moderne Wissenschaft., s. 56.

muştur. Bu sistem reaktif akıldır. Aslında Ron'un verdiği bu isim psikoloji ve psikiyatrinin şuur altı olarak vasıflandırdığı¹⁰³ kısımdır. Psikolojinin derin karmaşık teferruatı atılarak basitce ele alınmaktadır. Buna göre, sürekli aşırı ağrılar ve baygınlık v.s. gibi durumlarda analitik akıl devre dışı kalarak reaktif akıl (şuur altı) faaliyete geçer. Algılanan duyuların kayıtları da "engram bank" ismi verilen bir kısma yapılır¹⁰⁴. Yâni analitik aklın devre dışı kaldığı müddetçe, reaktif akıl devrede bulunur ve analiz-törden geçmemiş algıları kaydeder¹⁰⁵. Ron, bir zamanlar yakından ilgilendiği hipnotik denemelerle bu görüşlerinin ispatının yapılabileceğini söyler¹⁰⁶. Psikoanaliz yerine hipnotizmayı tercih etmesi, pratik kolaylığından olmalıdır.

Reaktif aklın insanda yaptığı işler ise pek çoktur. Ruh hastalıkları listelerinde bulunan psikozlar, sinir hastalıkları, allerjiler, kalp hastalıkları, yüksek tansiyonlar ve psikosomatik hastalıklar katoloğundaki arazlar v.s. gibi bütün hastalıklar reaktif aklın işidir. Yine insanlığı harplerle tehdit eden, politikayı akılsız yapan, çocukları karanlık korkusundan ağlattıran, yaşama ümitlerini söndüren yine reaktif akıldır. Kısaca bütün arıza ve sapıklıkların tek kaynağıdır¹⁰⁷. Analitik akla göre daha büyük bir güce ve zorlamaya sahiptir. Eksiği analiz gücünün yokluğudur. Aynılık ve benzerlik kavramlarıyla düşünür. Farklılıkları düşünemez. Reaktif aklın güzel bir örneği hayvanî akıldır¹⁰⁸. Sessiz bir yerde, ağaç altında otlayan bir geyik üzerine, ağaçtan ansızın bir yılan düşse ve hayatını tehdit etse, bu durum analitik aklın zayıflamasına, şuurunu kısmen kaybetmesine sebep olurken, bu tehlike anında birden bire reaktif akıl ortaya çıkar ve organizmayı pervasızca savunmaya çalışır. Bu esnada bütün olup bitenleri de hafızaya kaydeder. Daha sonra geyik o ağacı ve benzerlerini nerede görse, ağaç ve yılan tehdidi zihninde birleşerek, ölüm korkusuyla ürker. Çünkü reaktif akıl, ızdırapları ölüm, zevkleri de yaşamak olarak değerlendirir. Zan ve hayal bankalarıyla analitik aklın doğru çalışmasına engel olur¹⁰⁹.

Vücudun duyularla ilgili kısmını Ron, aklın üçüncü kısmı olarak vasıflandırıyor ve buna "Somatik Akıl" ismini veriyor. Organizmanın çeşitli verilerinin algılanmasına, analitik ve reaktif akıllara gönderilmesine hizmet

(103) A. Songar, Psikiyatri, s. 74 v.d. M. Orhan Öztürk, Ruh Sağlığı ve Hastalıkları, Ankara 1981, s. 25 v.d.

(104) Hubbard, Dianetik : Die moderne Wissenschaft., s. 63 v.d.

(105) L.R. Hubbard, Child Dianetics, Edinburgh 1968, s. 20.

(106) L.R. Hubbard, Dianetik : Die moderne Wissenschaft., s. 66 - 69.

(107) Hubbard, Dianetik : Die moderne Wissenschaft., s. 61 v.d.

(108) Hubbard, Child Dianetics, s. 17.

(109) Hubbard, Child Dianetics, s. 18.

ettiğini söylüyor¹¹⁰. Ancak üzerinde pek durmuyor ve sisteminde pek yer ayırmıyor.

b. Engramlar

Sayentoloji mezhebinin temel unsurlarından biri de Ron'un "engram" tasavvurudur. Engram, analitik akli kismen veya tamamen devre dışı bırakan kuvvetleri, fizikî ızdıraplar, şaşkırtıcı tutumlar¹¹¹ ve gayri şuur hallerindeki reaktif aklın kayıtları olmaktadır. Analitik aklın devre dışı kalmasıyla, aynı anda reaktif akıl faaliyete geçer. Çevrede bulunan bütün sesleri ve vücudun algılayabildiği her şeyi bütün teferruatıyla reaktif banka kaydeder¹¹². Ses, koku, dokunma, ışık v.s. hepsi kaydolur. İşte bu gayri şuur halinde reaktif aklın kaydettiği, bütün algı kayıtları engramlardır. Normal bir hafıza kaydı ile, yâni analitik akıl kayıtlarıyla, reaktif akıl kayıtları olan engramlar arasında büyük fark vardır. Bir engram dâima organizmanın bir kısmına veya bütününe nüfuz eder ve onda başlı başına bir varlıkmiş gibi organizmaya emreder. Ancak onun ne zaman harekete geçebileceği belli olmaz. Her an saldırıya geçmeğe hazır, pusudaki hayvan gibi, hazır bir güç olarak vücutta bulunur. Ancak Dianetik tedavi ile dışarı atılincaya kadar da vücutta kalır¹¹³.

"Engram" psikiyatride, hafıza kayıtlarının her türlüşüne verilen isimdir. Ron bunu sadece gayri şuur hâlindeki "şuur altı" kayıtları için kullanır ve bunları çok çeşitli olmakla birlikte üç ana grupta toplar: Birincisi, "anti hayat" (contra - survival) engramlarıdır. Fizikî ağrılara, ağırlı duygulara, organizma tehditlerine ve diğer menfi duygulara sebep olan engramlardır. Organizmaya açık bir zıtlık gösterirler¹¹⁴. İkincisi, "yaşamak" (pro - survival) engramlarıdır. Yaşamaya karşı olmamakla birlikte, mevcut hayatı sürdürmek, hayatta kalmayı arzulamak şeklinde görünürler¹¹⁵. Üçüncüsü, "ağırlı duygu" (painful emotion) engramlarıdır. Âni ızdıraplı duygulardaki şoklar bu cinstendir. Sevdiğimiz bir kişinin ölümünde duyduğumuz ızdırap duyguları ve şoklar bunun güzel bir örneğidir¹¹⁶. Ron'a göre, henüz clearlik derecesinde aydınlatılmamış, dianetik tedaviden geçmemiş bir kişide ikiyüz veya üçyüzden fazla engram bulunur¹¹⁷.

(110) Hubbard, Dianetik : Die moderne Wissenschaft., s. 53.

(111) Hubbard, Dianetik : Die moderne Wissenschaft., s. 81.

(112) John B. Snook, "Scientology", Encyclopediâ Americano, C. 24, 1977, s. 392.

(113) Hubbard, Dianetik : Die moderne Wissenschaft., s. 60.

(114) Hubbard, Dianetik : Die moderne Wissenschaft., s. 73, 315 v.d.

(115) Hubbard, Dianetik : Die moderne Wissenschaft., s. 73, 74, 318, 319.

(116) Hubbard, Dianetik : Die moderne Wissenschaft., s. 74.

(117) Hubbard, Dianetik : Die moderne Wissenschaft., s. 218.

Engramlar insanlarda anormal davranışlara yol açarlar. İnsana yaşayabilmesi için, diğerlerini öldürmesi gerektiğini telkin ederler. Ferdi anormal düşünce ve icraatlara sevkederler. Onların dikte ettirdiği emirler vasıtasıyla, felâketler birbirini tâkip ederler. Buna örnek olarak Ron, karşılaştığı bir olayı anlatıyor. Olayda karşılaştığı şahıs, kolunu kırabilmek için çok teşebbüslerde bulunmuş ve üç sene içinde elliden fazla denemeye girişmiştir. Sebebi, engramın emrine uygun olarak kolunu kırarsa, kırık kolla insanların merhametlerini kazanabileceği ve bu merhametle daha iyi yaşayabileceğini düşünmüş olmasıymış. Reaktif akıl ona engram tesiriyle kolunu kırabilecek bir kaza yapmasını emrediyormuş. Dianetik tedaviden sonra o şahıs bu anormal duygulardan kurtulmuş, normale dönmüş¹¹⁸.

Ron'un açıklamalarına göre, engramlar bulaşıcıdır. İnsandan insana, ebeveynden çocuğa bulaşır ve dianetik tedavi karşısına çıkıncaya kadar devam eder. Çünkü engramlar ferde anormal davranışlara sebep olur ve bu davranışlar diğerlerini de gayri şuur durumlarına düşürecek davranışlara yol açabilirler veya kişinin gayri şuur durumunda, çevresinde anormal konuşma ve davranışlara girişebilir ki, bu hal gayri şuur durumundaki kişiye engram olaark sirayet eder. Hatta karşısındaki kişi engramlardan temizlenmiş olsa dahi, o da anormal davranışlı şahıslar karşısında şuurunu kaybedebilir, çevredeki olaylar da engram olarak sıhhatli kişiye geçebilir ve onda yeni engramların teşekkülüne sebep olabilir¹¹⁹.

c. Engram ve Psikosomatik Hastalıklar

Engramlar psikosomatik hastalıkların gerçek sebebi sayılırlar¹²⁰. Psikosomatik hastalıklar ise, kaynağı ruhî sebeblere dayanan organik hastalıklardır. Günümüz hastalıklarının ekserisi bu gruba girer. Vücudu hastalığa hazırlayan, hastalık belirtilerini ortaya çıkaran ve hatta hastalığın devamını sağlayan etkenler iki çeşittir. Birincisi autogendir. Yâni hastalık organizmanın kendi içinde ortaya çıkar ve vücut buna şahit olur. İkincisi ekzogendir, yâni hastalığın sebebi dışarda aranır. Fakat ekseri hastalıklara vücudu hazırlayan etkenler ruhîdir. Mafsal ve deri iltihapları, allerjiler, astma, kalp hastalıkları, göz ve mide ağrıları, nezle, sinüzit v.s. gibi kaynağı ruhî olan psikosomatik hastalıkların bir kısmını teşkil ederler¹²¹.

(118) Hubbard, Dianetik : Die moderne Wissenschaft., s. 187.

(119) Hubbard, Dianetik : Die moderne Wissenschaft., s. 163, 164.

(120) Hubbard, Dianetik : Die moderne Wissenschaft., s. 109,

Anderson, Report., s. 12.

(121) Hubbard, Dianetik : Die moderne Wissenschaft., s. 110 v.d.

Hatta tüberküloz gibi bir sıra mikrobik hastalıklar da psikosomatiktirler. Engramlar kaza ve bakteriler yoluyla organizmayı zayıflatırlar, daha sonra da hastalıklara yol açarlar¹²². Ron'a göre bütün bu hastalıkların tedavisi 10 - 100 saat arasında değişen dienetik tedaviye bağlıdır¹²³. Engramların reaktif akıldan silinmesi ve ferdin aydınlatılmasıyla hastalıklar yok olur¹²⁴.

d. Hamilelik ve Doğum Engramları

Ron'a göre, henüz sperma veya döllenmiş yumurta çevrenin etkilerini algılama gücüne sahiptir. Bu sebeble özellikle hamileliğin başlangıcından itibaren bütün algılar embriyoda kaydedilmeye başlar¹²⁵. Duyu ve kayıtların embriyoda sinir sisteminin teşekkülünden sonra başlayabileceği görüşü, Sayentolojiye göre kesin ve doğru değildir. Embriyo daha ilk anlardan itibaren, hücrelerden müteşekkildir ve Ron'a göre engramları kaydeden de belirli bir organ değil, hücrelerdir. Bu sebeble anne karnındaki bebeğin hücreleri de duyuları kaydeder. Özellikle hamilelik devrinde embriyo kolayca gayri şuur durumuna geçtiğinden, engramlar kolayca teşekkül eder. Reaktif bank henüz hücrelerden ibarettir¹²⁶. Zaten engramlar bir hatıra değil, vücut yapısının derinliklerine tesbit edilmiş hücresel izlerdir. Hücrede ise, sadece organik varlıklar değil, aynı zamanda bütün tecrübelerin muhtevaları da saklanır ve kendinden sonra gelenlere aynen devredilir. Bunlar hücresel yapı olarak değil, ortaya çıkan hadiselerle anlaşılırlar¹²⁷.

Henüz doğmamış çocuk da korkabilir. Ebeveyni veya kürtajcı çocuğu yok etmek isterse, o da korku ve acı çeker, yaralanır. Annenin hayatını tehlikeye sokan durumlar dışında, düşük yapmak teşebbüsleri birer cinayet teşebbüsleridir. Bu durumdaki çocuklar, bir katille birlikte yaşamaya mahkûm olmuş, lânetlenmiş çaresizlerdir¹²⁸. Sonradan dienetik tedi-

(122) Hubbard, Dianetik : Die moderne Wissenschaft., s. 111.

(123) Hubbard, The Creation of Human Ability, s. 23.

(124) Yıllardan beri Sayentoloji teşkilâtında çalışan ve Hubbard'ın ön gördüğü auditinglerden geçmiş ve engramlardan kurtulmuş olduğu kabul edilen kişilerinde yukarda kaybolacağı söylenen hastalıklara yakalandıklarına Edinburgh'da şahsen şahit oldum. Bana öğretmen olarak tâyin edilen bayanın gözlerinde yüksek dereceli bir gözlük vardı. Bir diğerinin nezlesi bir türlü eksik olmuyordu. Yıllardan beri teşkilâta karşılıksız olarak inanç uğruna çalışmalarına rağmen, vaad edilen harikulâdeliklerin hiç biri üzerlerinde görünmüyordu.

(125) Hubbard, Dianetik : Die moderne Wissenschaft., s. 154.

(126) Hubbard, Dianetik : Die moderne Wissenschaft., s. 155.

(127) Hubbard, Dianetik : Die moderne Wissenschaft., s. 156, 157 v.d.

(128) Hubbard, Dianetik : Die moderne Wissenschaft., s. 160.

vîye tâbi tutulmazlarsa, büyük bir ihtimalle günün birinde akıl hastanesi-
ne gideceklerdir. Bu türlü çocuklarda doğuştan anormalliklere de sık sık
rastlanır¹²⁹.

Duyuların embriyoya göbek bağı ile geçtiği kanaati ise, doğru değıl-
dir. Duyulār embriyoya fizikilikten ziyade elektriksel olarak geçerler. Ha-
mile bir kadının çevresindeki öfke, korku v.s. gibi hususlar çocuğa da si-
rayet eder. Annenin duygularının çoğu çocuğun reaktif aklına ulaşır. Yine
anne karnına gelen darbeler, yüksek kan basıncı v.s. gibi zararlı etkenler
embriyonun "baygın" düşmesine sebep olur ve tesadüfen o anda anne
çevresinde konuşulan bütün sözler ve veriler (data'lar) engram olarak be-
beğe yerleşir. Bebekte kemikleşme ve diğer koruyucu unsurlar yeterince
teşekkül etmediği için, çocuk kolayca yaralanır veya bayılır. Annenin ök-
sürmeleri, kusmaları, cadde ve ev eşyalarının gürültüleri dahî engram
olarak çocuğa kaydolabilir¹³⁰.

Engramlar hatıralar değildir. Bunlar hücre sel kayıtlardır¹³¹. Henüz do-
ğum esnasında çocuk anneden ayrılmadan önce, acılar ve gayri şuur se-
bebiyle, annenin çevresinde bulunan hekim ve hemşirelerin konuştuıkları,
annenin doğum feryatları engram olarak kaydolur. Bu arada anne de
şuurunu kaybederse, aynı engramlar hem anneye, hem çocuğa yerleşir.
Hayatın başka safhasında aynı engramlardan hem anne hem çocuk ızdırap
çekerler¹³². Bu türlü hamilelik ve doğum tehlikelerinden kurtulmak için,
hamilelikte çok dikkatli olmak gerekir. Doğumun da sessiz ve karartılmış
yüksek rutubetli bir odada yapılması faydalıdır¹³³.

e. Aklın Korunması

Sayentolojiye göre, dianetik'de önemli olan kararlılıktır. Bir engramla
karşılaşmak ona hiç dokunmamaktan daha iyidir. Dianetik metotlarla bir
engrama yaklaşırsa, engramın bağları koparılır. Engram bir su kabarcığına
benzetilirse, bu kabarcık sızdırılmadığı, delinip akıtılmadığı veya buhar-
laştırılmadığı müddetçe güçlü ve tehlikeli olur¹³⁴.

En ideali engramlardan korunmaktır. Bu da iki safhada yürütülür. Bi-
rincisi, engramların teşekkülünü önlemektir. Annenin çalışmak zorunda
olduğu ortamlarda, meselâ ziraî çevrelerde buna engel olunamasa dahi,

(129) Hubbard, Dianetik : Die moderne Wissenschaft., s. 161.

(130) Hubbard, Dianetik : Die moderne Wissenschaft., s. 190.

(131) Hubbard, Dianetik : Die moderne Wissenschaft., s. 193.

(132) Hubbard, Dianetik : Die moderne Wissenschaft., s. 166.

(133) Hubbard, A History of Man, s. 20.

(134) Hubbard, Dianetik : Die moderne Wissenschaft., s. 201.

engram teşekkülüne mâni olunabilir. Bunun için çarpma ve yaralanmalarda annenin ve çevresindekilerin sükuneti mutlak olarak muhafaza edilmelidir¹³⁵. Engramın oluşması için yüksek gürültüye ihtiyaç yoktur. Hafif bir gürültü de buna sebep olabilir¹³⁶. Çocuğun organlarının oluşmuş olmasına da ihtiyaç yoktur, hücrenin bulunması yeterlidir¹³⁷. İkincisi, engramları ortaya çıkaracak etken unsurları ortadan kaldırmaktır. Bunun için, ilgili sessiz ve ahenkli bir ortam sağlanmalı veya buna rağmen anormallik devam ederse, o zaman tahrik edici etkenlerin bulunmadığı başka bir çevreye götürülmelidir¹³⁸.

f. Auditor ve Auditing

Sayentoloji mezhebinde büyük övgülerle bahsedilen dianetik tedaviyi yapan kişiye "auditor" denir¹³⁹. Bir nevi "psikoterapist" demektir. Kelime mânası "dinleyici" anlamına gelir. Hasta sandalyasına oturan kişiye de genellikle "preclear" (okunuşu: priklir) denir. Auditor hastasının karşısına oturarak hafızayı harekete geçirecek, çeşitli duyu ve duyguları hatırlatacak sualler sorar¹⁴⁰ ve sükunetle hastayı dinler. Buna "auditing" denir. 1980 yılı Ağustos ayında Edinburg Sayentoloji Merkezinde müşahade ettiğim gibi, auditing esnasında hasta (preclear) ve auditor karşı karşıya yakın bir şekilde oturur. Gerekirse "E. Meter" (elektro metre) ismi verilen ve pille çalışan basit bir galvanometre araya konur. Buna yarımşar kiloluk iki konserve kutusu elektrik kablosu ile bağlanmıştır¹⁴¹. Hasta ellerine bu konserve kutularını alır. Auditor sualleri sormaya, hasta cevap vermeğe devam ederken, galvanometre ibresinin hastadaki heyecan veya sinirsel gerilim sebebiyle normal dışına sapsamı halinde, heyecan ve sinir

(135) Hubbard, Dianetik : Die moderne Wissenschaft., s. 192.

(136) Hubbard, Dianetik : Die moderne Wissenschaft., s. 194.

(137) Hubbard, Dianetik : Die moderne Wissenschaft., s. 193.

(138) Hubbard, Dianetik : Die moderne Wissenschaft., s. 189.

(139) Hubbard, The Phoenix Lectures, s. 3.

(140) Sualler hafızayı harekete geçirici mahiyettedir. Meselâ : "Sevinçli olduğunuz bir anı hatırlıyor musunuz? Bir işi tamamladığınız anı hatırlıyor musunuz? Birinin size bir hediye verdiği anı hatırlıyor musunuz? İyi bir şey yediğiniz anı hatırlıyor musunuz? Birinin sizi beklediği anı hatırlıyor musunuz? Sevdiğiniz birini öptüğünüz anı hatırlıyor musunuz? Kendinizi genç hissettiğiniz bir anı hatırlıyor musunuz? Bir yarış kazandığınız anı hatırlıyor musunuz? Bir böcek öldürdüğünüzü hatırlıyor musunuz? Bir hırsıza engel olduğunuzu hatırlıyor musunuz? Bir makinayı çalıştırdığınızı hatırlıyor musunuz?" (L.R. Hubbard, Self Analysis, Edinburgh 1968, s. 71 v.d.) v.s. gibi çeşitli konulardaki sorulardır. Auditor alacağı cevaba göre, konuyu açıklayıcı mahiyette sorular sormaya devam eder.

(141) Roy Wallis, "Varieties of Psychosavation", New Society, 24 (27 Dezember 1979), s. 649.

lenmeye yol açan konu ile ilgili sualler artırılır ve tekrarlanır. Hasta sükûnete kavuşuncaya kadar buna devam edilir. Çeşitli ülkelerdeki dianetik tedavî ve auditinglerin de benzer şekilde olduğu literatürden anlaşıl-
maktadır¹⁴².

Auditor hastanın nasihatçısı değildir. Psikoanalizde olduğu gibi hastaya çeşitli sualler sorarak onu dinler ve verilen cevapları değerlendirir, hastanın tepkilerine dikkat eder. -Auditor yerine "idareci" veya "terapist" kelimeleri kullanılmaz- Hasta ve auditor arasında ortak bir çalışma vardır¹⁴³. Hasta kendi hatalarını göremez, onun için hastayı gözetim altında tutacak ve dinleyecek uzmana ihtiyaç vardır. Aşlında uzman psikoanalizde olduğu gibi daha önce dianetik tedavîden geçmiş kişidir¹⁴⁴. Auditorun hedefi hasta değil, hastadaki mevcut engram banktır. Auditing (dinleme) esnasında hasta sızlanır, ağlar, lânetler yağdırır veya ricada bulunursa, artık orada engramlar konuşuyor demektir. Bir müddet sonra onu lânetlet-tiren, ağlatan engramlar boşalır, buharlaşır, kaybolur. Eğer auditor, yapı-lan hareketlerin, şikâyetlerin kendisine yapıldığını hissederse, o zaman kendisinin de tedavî sandalyasına oturması ve tekrar tedavîden geçmesi yerinde olur¹⁴⁵. Yine auditorun hipnotizma kullanmaya veya nasihata kalkışması, hastayı azarlaması büyük hata olur. Gaye preclear'in (hastanın) engram bankını yakalamak olmalıdır. Engram banktan korkmak, çekinmek meseleyi halletmez. Merhamet, olayı iyice karıştırır. En doğru olan yol, problemin üzerine cesaretle yürümek ve auditingi sürdürmektir¹⁴⁶. Audi-torun nasıl olacağı, nelere dikkat edeceği ile ilgili dianetik literatürde ge-niş bilgi vardır¹⁴⁷.

Dianetik tedavîde, yâni auditingde Auditor preclear (hastaya) ken-dini rahat bırakmasını, gözlerini kapamasını söyler. Hastanın geçmiş za-manlara dönmeye yardımcı olur. Auditor akıllıca suallerle hadiselerdeki muhtevayı teferruatıyla ortaya çıkarmaya gayret eder. Bu bir nevi "geç-mişe döndürme" işlemidir ki, insanın hatırlama gücünü harekete geçirir. Önceki hadiselerdeki şüphe ve kararsızlıkları teskine çalışır. Hastanın şuurunu kaybettiği veya ızdırap duyduğu hâdise başlangıcına döndürmeğe ve olayla temas kurmaya çalışır. Organizma üzerindeki baskıyı tesbit eder. Hünerli suallerle preclearin teferruatı hatırlamasına, hadisedeki po-

(142) Donald Rould, "New I Know What I Know", New Statesman, 76 (18 October 1968), s. 493 - 494.

(143) Hubbard, Dianetik : Die moderne Wissenschaft., s. 211.

(144) Hubbard, Dianetik : Die moderne Wissenschaft., s. 212.

(145) Hubbard, Dianetik : Die moderne Wissenschaft., s. 212.

(146) Hubbard, Dianetik : Die moderne Wissenschaft., s. 213.

(147) Bkz! Hubbard, Dianetics : The Modern Science of Mental Health, s. 174 v.d.

tansiyel "yük"ün harekete geçmesine sebep olur. O andaki hatırlayıp duydukları tekrar tekrar, hasta sükûn buluncaya kadar anlattırılır. Bu muamele analitik zihnin tâmiri ve engram bank muhtevasının boşaltılması demektir. Gaye engram bankta mevcut gizli hatıralara, arızalara ulaşmak ve yok etmektir. Auditing işlemi ancak auditorun maharet ve gayretiyle başarılı olur ve analitik aklın daha iyi çalışmasını sağlar¹⁴⁸.

Sayentolojistlerin yukardaki kanaatlarına rağmen, bazı ruhî rahatlama-
maların dışında her hangi bir başarıya ulaştıkları isbat edilememiştir. Hatta Amerika Birleşik Devletleri "Federal Gıda ve İlaç İdaresi" bunların psikoterapi ve okkültizm karışımı tedavî yöntemlerinin faydadan ziyade zarara sebep olacağını beyanla auditinge karşı çıkmaktadır¹⁴⁹.

g. Release ve Clear

Dianetik dilinde "release" (okunuşu: riliz) korku ve heyecanlardan kurtulmuş kişi demektir. Normal insanlara göre, çok üstün olduğu söylenir. Engramların çoğundan kurtulmuş olduğu kabul edilir. Eğer bir kıyaslama yapılırsa "release" başarılı psikoanaliz tedavisinden geçmiş kişilerle mukayese edilebilir¹⁵⁰.

Clear (okunuşu: klir) kelime olarak, berrak, aydınlanmış, temiz, lekesiz, zeki, anlayışlı ve suçsuz manalarına gelir¹⁵¹. İstilah olarak ise, dianetik tedaviden geçerek bütün engramlardan kurtulmuş, aydınlanmış¹⁵², aktif veya potansiyel psikosomatik hastalıklardan kurtulmuş kişi demektir. Kâmil insan demektir¹⁵³. Clearliğe yükselebilmek için kişinin fizikî bakımından muntazam bir sinir sistemine sahip olması gereklidir¹⁵⁴.

İddiaya göre, durum mukayesesi yapılırsa, bir clearin normal bir insana göre üstünlüğü, normal bir insanın, akıl hastahanesindeki ruh hastalarına üstünlüğü gibidir. Meselâ bir satranç oyununda, normal insanın yarım saatte yaptığı planları, o on-onbeş saniyede yapar. O kelimelerle düşünmez, kendi içinde düşünür. Bir kaç yıllık eğitim ona, uzun yıllar devam eden normal eğitimden çok fazlasını verebilir¹⁵⁵. Aslında normal insan dediğimiz kimselerin duyu organları yeterli değildir. Meselâ, bütün

(148) L.R. Hubbard, Child Dianetics, s. 21.

(149) John B. Snook, "Scientology", Encyclopedia Americana, c. 24 1977, s. 392.

(150) Hubbard, Dianetik : Die moderne Wissenschaft., s. 207.

(151) "Clear", The New Webster Encyclopedic Dictionary of the English Language, New York 1968, c. I, s. 152.

(152) J.B. Snook, Encyclopedia Americana, c. 24 1977, s. 392.

(153) Hubbard, Dianetik : Die moderne Wissenschaft., s. 8. Anderson, Report., s. 8.

(154) Hubbard, Dianetik : Die moderne Wissenschaft., s. 8.

(155) Hubbard, Dianetik : Die moderne Wissenschaft., s. 206.

renkleri, bütün sesleri v.s.'yi tam olarak duyamazlar, iç organlarının (kalp, mide v.s.'nin) duyularını algılayamazlar. Bu sebeble normal insanlar arasındaki algılar da farklı ve çeşitli derecelerde¹⁵⁶.

Clear geçmişi aynen tekrar yaşama özelliğine sahiptir. Bu normal in-sanda gördüğümüz hatırlamalardan farklı ve üstündür. Algılama esnasında, organlarca alınan duyuların kontrol edilebildiği gibi, daha önce yaşanmış olaylara da geri dönülebilmektedir. Meselâ, bir clear senelerce önce kokladığı bir gülü "regression" (geri çağırma) metoduyla tekrar düşündüğünde bütün canlılığıyla, renkleriyle, kokularıyla hatırlayabilmekte, o anı tekrar yaşayabilmekte, dikenlerini dahi hissedebilmektedir¹⁵⁷. Buna karşı normal bir kişi ise, gülü hayâlen tasavvur etse dahi, onu renksiz, soluk olarak görür ama, koku ve dokunma durumlarını hissedemez. Kokuyu hatırlarsa, renkleri tam hatırlayamaz v.s. Bu sebeble dianetik bu durumu hatırlama yerine "regression" (geri çağırma) deyiimiyle ifade eder¹⁵⁸.

Clear bu geçmişteki algıları, "geri çağırma" metoduyla ve hayal gücüyle birleştirerek, tasavvur ettiği şey gerçek olmasa dahi, gerçekmiş gibi aynen hissedebilir, geçmişi yeniden yaşayabilir. Arzusuna göre, hayal ettiği olay ve eşyayı gerçeklik derecesinde hissedebilir¹⁵⁹.

Engramlardan tamamen kurtulduğu için, her türlü ruhi ve psikosomatik hastalıklardan emin olarak yaşar.

Ron'un bütün bu iddialarının gerçeklik derecesine inanmak güçtür. Edinburg Sayentoloji merkezinde bu türlü kabiliyetlere sahip kimseyi göremedim. Ekserisi yukarda zikredilen vaadlere gönülden inanmış, günün birinde vaad edilenlere sahip olacağını hayâl eden zavallı kişilerdi. Bir gün clear durumundaki bir görevlinin "nezle" olduğunu gördüm: Kendisine "hani clear nezle olmaz deniyordu, siz nasıl nezle oldunuz?", dedim. Cevap olarak bana "doğru ama, insan bünyesindeki güç zikzaklar yapıyor, iniyor çıkıyor", diyerek konuyu kapattı. Aslında üstün kabiliyetten ziyade, saf ve âciz bir görünümü vardı.

h. Dianetik ile İlgili Tenkit ve Düşünceler

Konunun henüz çok yeni oluşu ve üzerinde yapılan araştırmaların yetersiz oluşu, pek çok karanlık kısımlarının istikbâle kalmasına yol açmaktadır. Ayrıca mezhebin pratik kısmı bugüne kadar alışık olduğumuz dinî kültlerden farklıdır. Doğrudan doğruya psikoloji ve psikiyatri saha-

(156) Hubbard, Dianetik : Die moderne Wissenschaft., s. 9.

(157) Hubbard, Dianetik : Die moderne Wissenschaft., s. 14.

(158) Hubbard, Dianetik : Die moderne Wissenschaft., s. 15.

(159) Hubbard, Dianetik : Die moderne Wissenschaft., s. 16.

larını ilgilendirmektedir. Konu karşısında tavır takınabilmek için tecrübelerle ihtiyaç vardır. En az uzmanlık derecesinde, psikoloji ve psikiyatri dallarındaki bilgiyle, mezhebin yüksek derecelerine yükselmiş kişileri incelemek gerekiyor ki, bu da dianetikle ilgili araştırmaları güçleştiriyor.

Avustralya soruşturma komisyonu üyesi Kevin Anderson, Sayentolojistlerin tatbikatlarının büyük bir kısmında hipnotizma ve hipnotik teknikler kullandıkları kanaatindedir. Ona göre kullanılan ruhî temrinler, ferde yönelik olarak günlerce ve saatlerce süren çeşitli konulardaki kalıplaşmış sorular ve anlattırmalar, süjede ruhî resimler meydana getirir ki, gerçekte evhamlardan ibarettir. Sayentolojistler bunları, ruhun çeşitli zamanlarda yaşadığı tecrübelerin mevcut kolleksiyonları, geçmiş hayatların keskin açıklamaları olarak değerlendirirler. Anderson, bunların ısrarlı telkinlerle zamanla süje tarafından gerçekler olarak kabul edildiği, ruha zararlı yüklemeler yaptığı kanaatindedir¹⁶⁰. Özellikle auditor olarak faaliyet gösteren kişilerin amatör olmaları, psikoloji ve psikiyatri sahalarında yeterli bilgi sahibi olmamaları sebebiyle zararlı yüklemelere sebep olabilecekleri, uygulamanın zararlı hipnotik tatbiklere dönüşebileceği üzerinde de durur¹⁶¹. Bu sebeple Sayentoloji mezhebinin teknik ve pratiklerini, cemiyet ve tıp ahlâkı yönünden ciddi bir tehdit olarak görür¹⁶². Yine Sayentolojistlerin hekimlere sık sık saldırıda bulunmaları, günümüz tıp ilmiyle çelişkiye düştüklerini gösterir ki, iddia edildiği gibi insana tabiat üstü özellikler yerine anormallikler kazandırma ihtimali kuvvetlidir¹⁶³. Nitekim uzun yıllar Sayentolojik pratiklerle ilişkisi olanların akıl hastahanelerinde tedavîyi gerektirdiklerine şahit olunmaktadır¹⁶⁴. Benzer görüşlerin pek çoklarınınca da benimsendiğini görüyoruz¹⁶⁵.

Avustralya Hükümetince kurulan soruşturma komisyonu, Hubbard'ın tıp ve diğer fen bilimleri konusundaki görüşlerinin incelenmesi için Üniversiteden bilirkişilere baş vurmuştur. Bunlardan anatomi, jinekoloji ve doğum mütehassısı profesörler iddiaları incelemiş ve ilim dışı bulmuşlardır. İddiaların hayâl mahsulü olduğunu söylemişlerdir. Özellikle psikiyatri

(160) Anderson, Report., s. 17.

(161) Anderson, Report., s. 17.

(162) Anderson, Report., s. 1.

(163) Anderson, Report., s. 9.

(164) Anderson, Report., s. 1.

(165) Donald Gould, "The Scientologist and their Critics", New Statesman, 73 (17 March 1967), s. 358.

"Scientology, To Be a Thetan", The Economist, Sayı 228, London (3 Aug. 1968), s. 40.

C.H. Folph, "Why Pick on Scientology?", New Statesman, Sayı 76 (23 Aug. 1968), s. 220.

uzmanları, Sayentolojide gelişen "engram" kavramının tıp ilminde bulunmadığını, iddiaların "hayâl bilim" (science fiction) ürünü olduğunu ifade etmişlerdir. Hubbard'ın hâmilelik öncesi engramlardan, sperma ve yumurta duyularından bahsetmesi "saçma iddialar" olarak nitelendirilmesine sebep olmuştur. Duyu organları teşekkül etmemiş bir ceninin, algılamasının söz konusu olamayacağı beyan edilmiştir¹⁶⁶.

Gerçekte hücrenel bir algılama ve kayıt olsaydı, şuurlu haldeki kayıtların da bulunması, embriyonun takriben dokuz aylık sürede aldığı şuurlu kayıtların neticesinde, doğduktan fazla zaman kaybetmeden konuşmaya başlaması gerekirdi ki, bu hal Ron'un iddialarının "hayâl bilim"den ileri gitmediğini göstermektedir.

9. Dinamikler, Theta Clearlik ve Operating Thetan

Ron Hubbard varlık ve hayatı sekiz dereceye ayırıyor ve bunlara "dinamik"ler ismini veriyor. Bunlardan : Birinci dinamik, ferdin kendi içindeki kendi varlığına doğru bir dürtüdür. Buna "self dynamic" ismini veriyor¹⁶⁷. İkinci dinamik, seksüel veya biseksüel faaliyet olarak var olmaya doğru bir dürtüdür ve iki kısımdır; a) Seksüel faaliyetin kendisi, b) Ailevi hayat ve çocukları büyütme eğilimidir¹⁶⁸. Üçüncü dinamik, cemiyet içinde var olmaya, sosyal hayat içinde yaşamaya doğru bir dürtüdür. Bu topluluk, okul, şehir, kabile, millet olabilir. Her biri üçüncü dinamiğin bir parçasıdır. Buna "grup dinamiği" de denir¹⁶⁹. Dördüncü dinamik, insanın kendi cinsine yönelme, eğilim gösterme dürtüsüdür. Bütün ırklarda dördüncü dinamik vardır. Buna "insan cinsi dinamiği" de denebilir¹⁷⁰. Beşinci dinamik, hayvanlar âleminin varlığına doğru bir eğilim ve dürtüdür. Bitki ve hayvan bütün canlılara karşı yönelmedir. Sulardaki balıklardan, ormandaki çayır ve çiçeklere kadar bütün yaşayan varlıkları çevreler. Buna "hayvansal dinamik" de denebilir. Altıncı dinamik, fizikî kâinat olarak bütün varlıklara doğru eğilimdir. Fizikî kâinat, madde, enerji, zaman, mekan ve olaylar kompozisyonudur. "Kâinat dinamiği" olarak da isimlendirilir. Yedinci dinamik, ruhların varlığına doğru bir eğilimdir. Ruhî olan her şey düşünce içi ve dışı olan her şey, yedinci dinamik içine girer. "Ruhî

(166) Anderson, Report., s. 49.

(167) Hubbard, Dianetics : The Modern Science., s. 32.

(168) Hubbard, Dianetics : The Modern Science., s. 32.

(169) Hubbard, Dianetics : The Modern Science., s. 32.

(170) Hubbard, Dianetics : The Modern Science., s. 33.

dinamik" olarak da isimlendirilir. Sekizinci dinamik, sonsuz varlığa doğru bir dürtü, bir eğilimdir. Bu "Ulu Varlık" (the Supreme Being) olarak da belirlenir. "Tanrı Varlığı" olarak da isimlendirilir¹⁷¹.

"Tanrı Varlığı" dinamiği hakkında Ron fazla bir şey söylemez. Henüz konunun araştırıldığından, araştırmaların neticesine göre bilgi edinilebileceğinden bahseder. Bunun Sayentoloji dininin en yüksek mertebesi kabul edilen "Operating Thetan" makamı olduğundan da söz edilir¹⁷². Bu daha önce bahsedilen clearlik makamından ayrıdır. Clearlik mevcut vücudumuzla, aklımızla ilgili bir aydınlanmadır. Mevcut hayat içinde teşekkül etmiş engramlardan kurtulmadır. Buna "MEST Clear" (fizikî clear) denir. Bunun dışında bir de ruh varlığını, yâni "theta varlığın" aydınlatılması vardır ki, bu aydınlatmada ruhun fizikî bir vücutla birleştiği zamanlardan beri, binlerce vücut değiştirmiş ruhda teşekkül etmiş engramların temizlenmesi suretiyle olur. Bu türlü aydınlanmaya ulaşmış kişilere "theta clear" denir. Theta Clearlerin MEST Clearlere göre çok çok üstün derecelerde olduğu söylenir. Ancak theta clearlik üzerinde de bir üst makam olarak "Cleared Theta Clear" makamı bulunur ki, bu "Operating Thetan" yâni "Tanrı Dinamiği" ile "Theta Clear" arasında bir mevkidir¹⁷³. Theta Clear'lik Buda dininin "Boddhisatva'lık" makamı ile kıyaslanabilir¹⁷⁴. Bu sebeble Buda Şakyamunî ve İsa Mesih Sayentoloji dininin 8. dinamiğine ulaşmamışlardır.

Operating Thetan makamı, sırlı bir makamdır. Ulaşmak çok zordur. Enerji, mekân, zaman, hayat ve şekillerin üzerinde metafizik bir makamdır. Bu makama ulaşabilen kişi, uzak mesafelerden arzu ettiği bir kitabı okuyabilir, yine çok uzaklardan bir telefon alıcısının kulaklığını kaldırıp konuşabilir. Bu Sayentoloji mezhebinin son hedefidir. Operating Thetan, Tao dininin azizlik mertebesinde açıklandığı gibi¹⁷⁵, oturduğu odanın içinde pencereden bakmadan bütün dış dünyayı seyredebilir. Kâinat içinde istediği yere istediği anda hareket edebilir, ulaşabilir. Yüksek cesaret, mesuliyet ve merhamet duyularına sahiptir. Clearlikle karşılaştırma imkânı yoktur. O çok üstündür. Ron'a göre artık o kişi "Tanrı"dır ve TANRI OLMUŞTUR¹⁷⁶. Kısaca bu makam Sayentoloji mezhebinin gerçek gayesidir. Sayentolojide hedef TANRI olmaktır.

(171) Anderson, Report., s. 66.

(172) Hubbard, A History of Man, s. 44.
The Church of Scientology, s. 23.

(173) Hubbard, A History of Man, s. 44. Anderson, Report., s. 76.

(174) Hubbard, The Creation of Human Ability, s. 178.

(175) Bkz G. Rosenkranz, Der Heilige in den Chinesischen Klassikern, Leipzig 1935, s. 132 v.d.

(176) Anderson, Report., s. 77.

10. Tanrı ve Diğer Metafizik Varlıklar

Hemen bütün dinlerde ve ekseri felsefî okullarda "Tanrı" kavramı bulunmasına rağmen, kavram altında tasavvur edilenler, dinlere ve ekoller egöre değişir. İslâmiyet ve Yahudilikte Tanrı, ezeli ve ebedidir. Mutlak kudret sahibidir. Kâinatın ve içindekilerin yegâne yaratıcısıdır. İnsanların kendisini tanımasını ve itaat etmesini ister. Kendisine muhalefet edenleri Cehennemle cezalandırırken, itaat edenleri de Cennetiyle mükâfatlandırır. Yegâne kurtuluş O'na iman ve kulluktur. Bu Tanrı tasavvuru genellikle Müslüman ve Hıristiyan toplumlarda görülen yaygın inançtır.

Sayentolojinin Tanrı inancı veya Tanrıya olan inançsızlığı, İslâmın ve Hıristiyanlığın yukardaki inancından farklıdır. Ron'un da binlerce satırlık yazılarına oranla, Ulûhiyet ile ilgili sözleri yok denecek kadar azdır. Bu sebeble Sayentoloji Mezhebinin Tanrı tasavvurunun daya iyi anlaşılabilmesi için, Ron'un gönül verdiği ve tesirinde sistemini kurmağa çalıştığı Hint felsefesinin Tanrı tasavvurları üzerinde durmakta fayda vardır. Ron'un konuyla ilgili sınırlı ifâdeleri, ancak bu sayede açıklığa kavuşabilir :

Hint dillerinde, kültürleri Vedalar devrine, hatta Aryalar öncesine kadar inen, yüksek veya aşağı dereceden çok sayıda tanrıların varlığına inanılır ve bunlara tâzim edilir. Bu tanrılar genellikle güneş, ateş v.s. yibi tabiat tezahürlerini veya sevgi, öfke v.s. gibi halleri temsil ederler. İlk zamanlarda bu ilâhlar ya ulûhiyetin kendisi veya kısmî tezahürü olarak kabul ediliyorlardı. Daha sonraları tabiatüstü âlemlerde oturan insan suretinde varlıklar olarak tasavvur edildiler. Ruh tasavvurunun ortaya çıkmasından sonra da bu tanrıların ruhî varlıklar olduğu ve tabiatın bir kısmına hükmettikleri inancı yayıldı. Upanişadlar ismindeki dinî literatürle başlayan ve klasik devirde gelişen tenasüh sistemiyle tanrılar ve diğer canlılar arasında ilişkiler kuruldu ve onlara vazifeler atfedildi. Aslında tanrılar, cevher bakımından İnsanlarla aynı, fakat makam yönünden insanlardan ayrı varlıklar olarak kabul ediliyorlardı. Bu makamları sayesinde insanlardan daha güçlü, daha akıllı ve daha uzun ömürlü idiler¹⁷⁷.

Tasavvura göre, tanrılar da diğer canlılar gibi KARMA ismi verilen tabiat kanununun hakimiyeti altında idiler. Kudretleri ve hakimiyet alanları sınırlıydı. Başkalarının hakimiyet sınırlarını aşmaktan da çekinirlerdi. Âlemî tek başlarına veya toplu halde idare etmeğe ve yaşatmağa güçleri yetmezdi. Kâinattaki tabiat ve ahlâk kanunlarını ortaya koymaya veya hıdayeti arayanları tekrar edip duran doğum bağlarından kurtarmaya da güçleri yezmezdi. Kendileri de, diğer varlıkların tâbi olduğu ebedî nizam

(177) H. von Glasenapp, Die Philosophie der Inder, Stuttgart 1958, s. 378.

bağlı idiler. Bütün ihtişamlarına rağmen, onlar da kurtuluşa muhtaç idiler. Günümüzde ise, pek çok Hindu mezhepleri gibi Budist, Caynist ve Ataiist Brahman ekolleri de bu ilâhları kabul ederler, ancak bunların karma ismi verilen ebedî kâinat kanununa, gayri şahsî bir prensibe bağlı olduklarına inanırlar¹⁷⁸.

Ancak Vedantinler, Nyâya Vaisheshika ve büyük Hindu mezhepleri taraftarları ise, bu güçleri sınırlı ilâhlar dışında kâinatı yaratan, ona nizam veren ulu bir Tanrı'nın varlığına inanırlar ve Karma Kanununu da bu Ulu Tanrı'nın arzusu olarak ifade ederler. Bu Tanrı ezeli ve ebedidir. Karma hakimiyetinden ve ızdıraplardan uzaktır. Kâinatın gerçek hâkimi ve idarecisidir. Monoteist dinlerdeki tanrı tasavvuruna yakın bu tanrıya Hintliler "Ishvara" derler. Ishvara, bütün diğer varlıklardan üstün, mutlak kudret ve bilgi sahibi, ebedî bir ruh olarak kabul edilir. Alemî yaratan, gayesine göre tanzim eden, O'dur. Âlemi yapan da, yıkan da, varlığa tabiat ve ahlâk kanunlarını koyan da yine O'dur¹⁷⁹. Vahiylereyle insanlığı bilgi sahibi eden de, Karma Kanunu ile tenasühü yürüten de O'dur. Fâni şeyleri ihsan edebildiği gibi, hidâyet ve kurtuluşu da ihsan edebilir. Ishvara'ya atfedilen bu ana özellikler dışında, Baba, Koca v.s. gibi çeşitli sıfatlarla yorumlanan Hindu mezhepleri de vardır¹⁸⁰.

Hint ulûhiyet felsefesinin diğer bir görüşüne göre de, bütün varlıkların ilk sebebi gayri şahsî mutlak olan "Brahma"dır. Faaliyetleriyle tezahür eden, bu gayri şahsî mutlakın sınırları pek belirli değildir. Bu sebeple aynı metinde hem "Tanrı" (deva), hem "Rab" (îsha) ve hem "Ruh" (purusha) olarak anıldığı görülür¹⁸¹. Ancak Hint felsefesinde şahıs ile eşya arasındaki ayrılık şuurunun zamanla gelişmesi üzerine, Ulu Gerçeğin ferdî bir tanrı mı, yoksa gayri şahsî ezeli bir şey mi, olduğu konusu görüş ayrılıklarına sebep olmuştur. Bunun üzerine, bugün bazıları O'nu "ilâhî varlığın aşağı bir şeklinin gayri şahsî ilişkisi" olarak kabul ederken, diğerleri O'nun bütün ferdî hallerini, antropomorfluğunu reddederek, "Ishvara'nın sınırlı bir tezahürü" olarak kabul ederler. Bu sonuncu görüş, özellikle Shankara tarafından savunulur¹⁸².

Hint felsefesinin diğer bir görünüşü, Ron'un da tesirinde kaldığı, ateist sistemlerin ulûhiyet felsefesi teşkil eder. Yalnız burada "ateizm" kelimesinin anlamı, Batı'dan farklıdır. Batı'da ferdî bir tanrının dinle aynı

(178) H. von Glasenapp, Die Philosophie der Inder, s. 379.

(179) H. von Glasenapp, Die Philosophie der Inder, s. 379.

(180) H. von Glasenapp, Die Philosophie der Inder, s. 380.

(181) H. von Glasenapp, Die Philosophie der Inder, s. 382.

(182) H. von Glasenapp, Die Philosophie der Inder, s. 383.

sayılması sebebiyle ateizm "dinsizlik" olarak anlaşılır. Hint'de ise, şüpheler ve materyalistler ulûhiyeti kabul etmeyerek, ferdi ve ebedî bir tanrıyı reddedebilirler. Fakat buna karşı Hindu mezheplerinde varlığına inanılan çok sayıdaki fânî ulûhiyetleri de kabul ederler. Tenasühe ve kurtuluşa inanırlar. En yüksek ahlâkî kemâlâta, dünya üstü sükûnet ve saadete ulaştıklarına inandıkları azizlere ibadet ve tâzimde bulunarak, özel bir dinî duyguya sâhip olduklarını da ifade ederler¹⁸³. Bu yönde, bu mânada âlemlerin rabbini, Tanrı'yı kabul etmeyen (nir Ishvara) ateist görüşün temsilcileri olarak Mimânsâ, klasik Sankhya, Ajivika, Cayna ve Budist öğretilerini gösterebiliriz. Özellikle Budizm ve Caynizm'de durum daha berrak olarak görülebilir: Bunların mabet kültleri, manastır hayatları, kutsal kitapları, inanç alanında büyük rol oynar. Ishvara'ya inanan dindarlar kadar, onlar da dinî gayret gösterirler. Dünyevî ihtiyaçlarında yardım için, fânî olduğunu kabul ettikleri tanrılara dua ederler, yardım isterler. Fakat bunlar, hidayet yolunu gösteren, ahlâk örneği olan Tirtankara veya Budalardan ayırırlar. Hidâyet ve kurtuluşu bu tâzim ettikleri her hangi bir tanrı bahşemedemez. Hidâyet ve kuruluşu insan kendi gücüyle, kendi çalışmasıyla kazanabilir. O bir kazanç ve servettir. Kendisine tanrı ismi verilen güçleri sınırlı üstün varlıklarla ilişkili değildir¹⁸⁴.

Hint dilleri ve felsefelerinin tanrı hakkındaki görüşlerine yukarıdaki genel bakıştan sonra, Ron'un TANRI hakkındaki düşüncelerini, konumuza ışık tutabilecek sınırlı ifâdelerinden anlamaya çalışabiliriz: Sankhya felsefesi tesirindeki Cayna ve Buda gibi, Ron da Tanrı'dan pek söz etmez, "kendi varlığından habersiz kişi ... nasıl olur da Tanrıyı veya Ulu Varlığı tanıyabilir?" der¹⁸⁵. Ne İslâm ve ne de Hıristiyanlıktaki kâinatın yaratıcısı ve hâkimi bir Tanrı'dan, ne de Hint Dinlerindeki paralel varlık Ishvara'dan bahseder. Bu sebeble Sayentoloji Mezhebinde, Buda, Cayna ve Tao dini dışında, ekserî dinlerde görülen Tanrı inancı yoktur. Sayentoloji kendisine hayatîyet kazandıran materyalist Sankhya felsefesi paralelinde ateist bir dinî sistem görünümündedir. Buda gibi Ron da Tanrı karşısında lâkayt kalmakta ve konuşmamayı tercih etmektedir. Sayentoloji Mezhebine göre, kendisine Tanrı ismi verilen varlıklar, Ron'un açıkladığı 8. dinamiğe, "Ulu Varlık" dinamiğine, makamına ulaşan ruhlardır. Bu dinamiğe ulaşabilen her bir ferdi ruh, "tanrı" olabilir. Bu konuda Sayentoloji Mezhebi yayınlarından olan ve Ron Hubbard'ın karısı Mary Hubbard'ın da imzası bulunan "The Church of Scientology" isimli k'tapta aynen şöyle denir: "Sayentoloji'de bir şahıs 8. dinamiğe veya (diğer adıyla) Tanrı dinamiğine kadar yükselir, inkişaf edebilir, ruhî ilerlemesiyle ona ula-

(183) H. von Glasenapp, Die Philosophie der Inder, s. 383.

(184) H. von Glasenapp, Die Philosophie der Inder, s. 384.

(185) The Church of Scientology, s. 14.

şabilir"¹⁸⁶. Buradaki 8. dinamik, yâni Ulu Varlık dinamiği, Tanrı dinamiği, Sayentoloji Mezhebinin gösterdiği yolda gidebilen ve gayret eden herkeşe açıktır. Yâni Hint dinlerinde gördüğümüz üstün karma toplayan her bir ferdî ruhun "Tanrı Makamına" ulaşarak, tanrı olabildiği gibi, Sayentoloji Mezhebine göre de gayret eden herkes, "Operating Thetan" (OT) makamı ismi de verilen 8. dinamiğe, tanrı makamına ulaşabilir¹⁸⁷. Bu makama ulaşan kişi, kâinat içinde istediği yere istediği an hareket edebilir, oturduğu odasından kâinatın her bir noktasını seyredebilir¹⁸⁸. Ron'un "Dianetik" ismini verdiği hidâyet yolunda çalışan, yükselebilen kişi, tanrı olabilir. "Operating Thetan" makamı "Tanrı Makamı" olmaktadır. Aydınlanmış, dünya bağlarından kurtulmuş kâmil ruhun makamı olmaktadır. Bu makamda tanrılaşan ruhların insanların hidâyetiyle, kurtuluşuyla ilişkileri yoktur. Hidâyet ve kurtuluş yolunu, Tirtankara ve Budalar gibi, şimdi de Ron ortaya koyduğu Dianetik yoluyla, metoduyla göstermektedir.

Bu sebeble Tanrı'ya inanılıp inanılmamasının, ibâdet edilip edilmesinin, mutlak tanrının olup olmamasının Sayentoloji Mezhebince önemi yoktur. Diğer dinlerin bahsettiği Tanrı, varsa dahi yeterince bilinmeyen bir varlıktır. İnsanlarla ve hidâyetle, yaratılışla v.s. ile hiç bir ilişkisi yoktur¹⁸⁹. Sayentoloji, tanrı karşısındaki bu şüpheli ve ilgisiz tavırlarına rağmen, inananların tepkisini çekmemek için, onlara tanrıya inandıklarını, ancak onun varlığı ve varlığının muhtevası hakkında hiç bir doğrularının olmadığını, konu ile ilgili araştırmalarının devam ettiğini, sonuçun ne olacağını bilmediklerini, ruhî ilerlemelerle Tanrı'yı daha yakından anlama imkânının doğacağını, savunurlar¹⁹⁰. Sayentolojinin "tanrı" kavramından anladığı da, Hind dinlerinde görülen, hidâyet ve yaratılışla ilgisiz olmayan semavî varlıklardır.

Diğer Metafizik Varlıklar : Çeşitli dinlerde tanrı dışında melek ve şeytan gibi, varlıklara tesir etmeğe, iyiliğe veya kötülüğe sevketmeğe çalışan manevî varlıklardan bahsedilir. "Hayır ve şer", ferdî irade ile birlikte bu varlıklarla açıklanmaya çalışılır. Sayentoloji'nin ahlâk değerlendirmesinde ise, "iyi ve kötü etkenleri, başkalarına faide ve zarar verme etkenleridir". Mutlak iyi, mutlak kötü yoktur. Bir faaliyette işbirliği yapan "iyi", muhalefet eden, acı veren "kötü" sayılır¹⁹¹. Aslında bunlar 3. dina-

(186) The Church of Scientology, s. 23.

Roy Wallis, The Road to Total Freedom., s. 38.

(187) Hubbard, A History of Man, s. 44. Anderson, Report., s. 76.

(188) Anderson, Report., s. 77.

(189) The Church of Scientology, s. 23.

(190) The Church of Scientology, s. 22.

(191) Hubbard, The Creation of Human Ability, s. 153.

mik fenomenleridir. Ferdin sübjektif ve şaşırtıcı tesbitleridir¹⁹². Auditing ile iyi ve kötü kavramları tesbit ve tahlil edilse, problem aydınlatılsa, ortada iyi ve kötü kalmaz. Ancak aksiyonların kabule şayan olması dâima arzu edilir¹⁹³. İnsanın fiiliyatına tesir eden melek veya şeytan gibi bir varlık da kabul edilmez.

Varlığı tasavvur edilen, hatta halk arasında insanların kafalarına girerek, onları tesiri altına aldığına, anormal davranışlara ittiğine inanılan "cin" veya "şeytan", insan zihnindeki bir "akım" (circuit)'dir. Zihinde yaptığı bir icraatla, ferdin şahsından ayrı bir varlıkmiş gibi bir mahiyet gösterir. Kaynağı, Sayentoloji'ye göre ferdin zihin içinde sakladığı bir çezit "engram"lardır. Çeşitli tahriklér sonucu harekete geçer. Ferd başında sesler duyar. Bazen bunların birden fazla olduğu da görülür. İnsanda ağrılar meydana getirir, zekâyı zayıflatır. Şiddetli ruh hastalıklarına sebep olur¹⁹⁴.

İnsanda cin veya şeytan bulunduğu duygusunu uyandıran başka bir etken de "Injected Entity" ismi verilen varlıklardır. Bunlar sun'î varlıklardır. Vücudun çeşitli bölgelerine yerleşirler ve akıl gibi tepki gösterirler. Bu bölgeler genellikle alın, alnın aşağı kısımları, çene, omuzlar arası ve mide gibi kısımlardır. Injected Entity'ler kişinin şahsiyetine zıt bir varlık şeklinde kendini gösterirler. Bunların kaynağı muhtemelen "zayıflamış", gücünü kaybetmiş ruhî (theta) varlıklar da olabilir. Sayentoloji'ye göre, bunlar "auditing" yoluyla kaybolur, tedavi edilebilir¹⁹⁵. Fakat gerçekte cin, şeytan veya melek gibi varlıkların yokluğuna inanılır.

Sayentoloji mezhebinde gördüğümüz üzere, doğmatik bir iman esasında bahsetmek te mümkün değildir. Mezhebin aslını ruh ve aklın yapısı teorisine bağlı olarak engram kavramı teşkil etmektedir.

(192) Hubbard, The Création of Human Ability, s. 154.

(193) Hubbard, The Creation of Human Ability, s. 155.

(194) Hubbard, Dianetik ; Die moderne Wissenschaft., s. 104.

(195) Hubbard, A History of Man, s. 13 v.d.

III. SAYENTOLOJİ TEŞKİLATI VE MEZHEBİ

Ron Hubbard'ın "Astounding" isimli hayâlbilim dergisindeki yazıları ve "Dianetics : The Modern Science of Mental Heals" isimli kitabı Amerikan toplumunda büyük ilgi uyandırdı. Kısa zamanda Ron'un çevresinde kalabalık bir hayranlar grubu teşekkül etmeğe başladı. Konuyla ilgili araştırmaları genişletmek ve derinleştirmek isteyen hayranlarının çalışmalarıyla, 1950 yılı Nisan ayında New Jersey, Elisabeth'de "Hubbard Dianetik Araştırma Vakfı" (Hubbard Dianetic Research Foundation) isimli bir vakıf kuruldu. Teşkilatlanmaya doğru ilk adımdı. Vakıf başkanı Ron Hubbard'tı. Vakıf idare meclisi beş kişiden oluşuyordu. Bunlardan birincisi, Hubbard'ın ikinci karısı Sara idi. Diğerleri de, John W. Campbell, Joseph Winter, Arthur Ceppos ve bir avukat olan C. Parker Morgan idiler¹.

Dianetik'in uyandırdığı hayranlık ve heyecanla, kısa zamanda Amerika'nın büyük şehirlerinden Los Angeles, New York, Washington, Chicago ve Hololulu'da vakıf şubeleri açıldı. Her şubede profesyonel öğretmen ve auditorlar grubu faaliyet gösteriyordu. Bu grup küçük şubelerde üç kişiye kadar inerken, meselâ merkez olan Elisabeth Vakfında otuz kişiye kadar çıkıyordu. Şubelerin durumuna göre personel sayısı da değişiyordu². Hubbard'ın kitap ve makaleleri yayınlandıkça, Amerika'nın çeşitli bölgelerinden ve İngiltere'den reklamı yapılan tekniği öğrenmek ve tatbik etmek isteyen meraklılar akın akın vakıf merkez ve şubelerine geliyorlardı. Buna paralel olarak vakıf teşkilâtı da şubelerini çoğaltıyordu. Kişiler öğrendikleri yeni tekniği önceleri kendi âile fertleri ve dostları veya birbirleri üzerinde denemeğe çalışıyorlardı. Neticede sayısız gruplar ortaya çıktı. Bunlardan bazıları : The Bristol Dianetics Group; The Connecticut Valley Dianetics Association; The Central London Group of Dianeticist v.s. diler³.

Ancak Sayentoloji teşkilâtı hızla gelişerek, uluslararası bir seviyeye yükselirken ve dîni bir karaktere bürünürken, muhalefet sesleri de yük-

(1) Wallis, The Road to Total Freedom., s. 43.

(2) Wallis, The Road to Total Freedom., s. 43.

(3) Wallis, The Road to Total Freedom., s. 44.

selmeğe başladı. Amerikan muhalif kamuoyunun baskıları üzerine Hubbard 1959 da Amerika'dan göç ederek şimdiki karısı Mary Sue ile birlikte İngiltere'de Saint Hill Manor'a yerleşti ve teşkilâtı oradan idare etmeğe, misyon kursları tertip etmeğe başladı⁴. Fakat bir müddet sonra İngiliz kamuoyunun tepkileri üzerine⁵ İngiltere'den de ayrılarak, tekrar Amerika'ya dönünceye kadar, uzun bir süre açık denizlerde dolaşan bir gemi içerisinde ikâmet etmek zorunda kaldı ve teşkilâtı bu gemiden idare etti.

Günümüz Sayentoloji Teşkilâtı Arizona Eyalet kanunlarıyla garanti altına alınmıştır⁶. Amerika Birleşik Devletleri, Kanada, İngiltere ve Avustralya gibi İngilizce konuşan diğer ülkeler de Sayentoloji Mezhebi etrafında esen fırtınalar da kısmen dinmiş görünmektedir.

1. Pseudo - İman ve Amentüsü

Sayentoloji Mezhebinin felsefî bir kurtuluş yolu olması sebebiyle, formüle edilmiş doğmatik bir inaç sistemine ihtiyacı yoktur. Ruhun varlığını kabul etmek ve ruhu aydınlatmak için bazı pratiklere girişmek, hidâyet yoluna girmek demektir. Sayentoloji'ye göre, ruh bazı aydınlanma mertebelerinden geçerek sonunda, fizikî bir vücut aramamakta, maddeye bulaşmadan önceki yüksek kabiliyetine kavuşmakta, gerçek menşesine dönmektedir kî, bu hedef "ilâhlaşmak" olarak da vasıflandırılmaktadır. Bu kuruluş ve ilâhlaşma, fizikî âlemin tuzağından kurtulmak olarak da görülebilir. Sayentoloji'de ne Sâmi dinlerde olduğu gibi "tanrıya iman ve itaat" ve sonunda "hesap" vardır, ne de Hint dinlerinde olduğu gibi "karma" hâkimiyetine⁷ iman vardır. Sayentoloji Mezhebinde kurtuluşun yolu imandan değil, ruhu aydınlatan pratiklerden geçer. Bu sebeple Sayentoloji Mezhebine giren bir şahsın, daha önce mevcut dinî inançlarından vazgeçmesine ihtiyaç yoktur. Eski inancı yeni dininde, ruhu aydınlatma yolunda ilerlemesine engel teşkil etmez. Zaten eski inancındaki hesap günü, cennet ve cehennem, melek, şeytan, cin v.s. gibi unsurlar Sayentoloji'de yoktur. Değişik yorumlarla aslında ruh hastası olarak kabul edilen normal insanın zihninden bütün bunlar silinmeğe çalışılır. "Şuur dışı algı-

(4) Anderson, Report., s. 19.

Anne Lapping, "Scientology : A Visit To Saint Hill Manor", New Society, London 22 August 1968, Nr. 308, s. 259 v.d.

(5) Fazla bilgi için bkz! Sir John G. Foster, Enquiry into the Practice and Effects of Scientology, London 1971.

(6) Anderson, Report., s. 19.

(7) Karma, Hint dinlerinde ruhun dünyaya tekrar tekrar, çeşitli varlıklar suretinde meydana gelmesine sebep olan, ezeli ve ebedî bir tabiat kanunudur.

lar" (engramlar) veya batıl inançlar şeklinde yorumlanarak, ferdin bunlardan zamanla uzaklaşması sağlanır. Sayentoloji'de önemli olan "dianetik" ismi verilen yol ve pratiklerdir.

Bütün bunlara rağmen, Sayentoloji Teşkilâtı şeklen çevredeki dinlere benzemek veya diğer dinlerden cemaatlarına giren insanlara şeklen de olsa, dinî bir tatmin unsuru verebilmek, bazı zihinlerde meydana gelecek, dinî şekil boşluklarını doldurabilmek için, bir "amentü" formülü düzenlemiştir. Dinin hidâyet sistemiyle ilişkisi olmamakla birlikte, İnsan Hakları Evrensel Beyanamesini hatırlatan bir "inanç metni" ortaya koymuştur :

"Mezhep (Kilise) mensupları olarak inanıyoruz ki,

Bütün insanlar, ırk, renk ve inançta eşit haklara sahip olarak yaratılmışlardır.

Bütün insanlar kendi dinî faaliyetlerinde ve dinî şekillerinde tabii hak sahibidirler.

Bütün insanlar yaşama hakkına sahiptirler (ve bu hak ellerinden) alınamaz.

Bütün insanlar ruh sağlığı hakkına sahiptirler, (bu hak) ellerinden alınamaz.

Bütün insanlar nefislerini savunma hakkına sahiptirler.

Bütün insanlar düşünme, seçme, yardım etme ve kendi teşkilâtlarını, mezheplerini ve hükümetlerini koruma hakkına sahiptirler.

Bütün insanlar kendi görüşlerini, serbestçe düşünme, serbestçe konuşma, serbestçe yazma ve başkalarına muhalif olma, veya muhalif beyanda bulunma, yazı yazma hakkına sahiptirler.

Bütün insanlar kendi cinslerini meydana getirme hakkına sahiptirler.

İnsan ruhu da insan haklarına sahiptir.

Akıl hastalarının tedavisi ve akıl araştırmaları zararlı olabilir. Dinden uzak olmamalıdır veya dinî alanlarda hoş görülmelidir.

Hiç bir güç buna engel olmamalıdır.

Tanrı mutlak güce sâhiptir. Bu hakkı açıklamaya, gizlemeye veya bertaraf etmeğe muktedirdir.

Ve biz mezhep olarak inanıyoruz ki,

İnsan asıl olarak iyidir. Hayatta kalmayı düşünür. Onun yaşaması kendine ve zürriyetine ve kâinatla kardeşliğe ulaşmasına bağlıdır.

Biz mezhep olarak inanıyoruz ki,

İlâhî kanunlar, insanın kendi cinsini imha etmesini, diğerlerinin sıhhatına zarar vermesini,

Diğer ruhlara zarar verilmesini veya köleleştirilmesini, bir grubun hayatîyetine zarar vermeyi veya kısıtlamayı yasaklar.

Ve biz mezhep olarak inanıyoruz ki, ruh kurtulabilir veya vücuda sıhhat verebilir⁸.

2. İbâdet ve Dinî Pratikleri

Sayentoloji Mezhebinde, diğer dinlerdeki âyin ve ibâdetlerin yerini alan eylem "auditing"dir. Auditing dinî âyinden ziyâde "ruhî tedavi" şeklinde görünür. Ancak cemaat mensuplarını bir araya toplamak ve aralarında dayanışmayı sağlayabilmek için, diğer dinlere paralel bir mabet toplantısı meydana getirilmeğe çalışılmaktadır. Cemaat mensupları haftada bir veya iki akşam bir araya gelirler. Ayrıca teşkilât merkezinde veya şubelerinde genellikle pazar toplantıları için birer salon ayrılmıştır. Cemaati "Senior Dianetikist" ünvanında uzun süredir pratik yapan veya resmî pratik kurslardan geçmiş bir kişi idare eder. Âyin genellikle Sayentoloji'nin temel prensipleri konusunda bir metin okuma veya Ron Hubbard'ın banta alınmış metinlerini dinleme şeklinde olur. Bu diğer dinlerdeki vaaz ve hitabetin yerini almıştır. Bunu soru ve cevap bölümünün bulunduğu bir ara tâkip eder. İlk zamanlar ikinci bölümü grup auditing'i tâkip ediyordu. Günümüzde bunu terketmiş görünüyorlar⁹. Âyinin üçüncü bölümü olarak cemaat mensupları ikişer ikişer ayrılarak birbirlerini auditing yapmaya başlarlar¹⁰. Dinlenme araları genellikle musikiyle doldurulur¹¹.

Kıydıkları dinî nikâh ise, Amerika ve Avustralya hükümetlerince meşru sayılmaya başlanmıştır. Ancak İngiltere'de resmî işlemlerden sonra, dinî nikâh merasimine izin verilir¹². Zaman zaman görülen nikâh¹³, ad

(8) The Church of Scientology, s. 56 - 58.

(9) Roy Wallis, The Road to Total Freedom, s. 122.

(10) Roy Wallis, The Road to Total Freedom, s. 44.

(11) The Church of Scientology, s. 26.

(12) Roy Wallis, The Road to Total Freedom, s. 122.

(13) The Church of Scientology, s. 29 - 42.

koyma¹⁴ cenaze¹⁵ merasimlerinin dinî formaliteleri, şekilleri ayrıntılı olarak, Teşkilâtın yayınladığı bir el kitabınca tesbit edilmiştir. Şekil olarak Hıristiyanların aynı konudaki âyinlerine benzerler.

3. Dinî Makamları

Sayentoloji Mezhebi mensupları, kendilerinin "yeni bir mezhep olarak", buldukları ülkelerce de kabul edilmelerini isterler. Buna uygun olarak dinî ünvanlar kullanırlar. 1955 - 1958 yıllarında Avustralya'da "minister", "reverend" ve "bishop" (piskopos) gibi, Hıristiyan Kilisesi ünvanları kullanılmıştır¹⁶. Bunun için ruhanî kıyafetleri giyerek dolaşmışlardır. O zamanların Avustralya piskoposu sayılan, Bishop Frank Turnbull sonradan Yeni Zelanda'ya göç etmiştir¹⁷. Papaz mevkiinde görevli şahsa "minister" tâbir edilir. Teşkilâtın kenarında kalmış, önemsiz bir role sahiptir. Nikâh kıyar, üyeler arasındaki ideolojik olmayan münakaşalara hakemlik yapar¹⁸. Fazla câzip olmadığı için "Advance" isimli uluslararası Sayentoloji dergisinde sık sık bu göreve tâlip olmak isteyenler için ilân ve reklâmlar yapılır. Bunlardan biri şöyledir: "Bir Sayentoloji ministeri çok hürmet edilen varlıktır. Özellikle huzursuzluk zamanlarında toplum için bir emniyet unsurudur. Her hangi bir Sayentolojist, her hangi bir Clear veya OT (Operating Thetan makamına ulaşmış kişi), kurslara katılıp bir mezhep ministeri olabilir. Bunun için âile ve mesleğini terketmesi gerekmez, bulunduğu yerde hizmet edebilir, çevresine hizmet götürebilir"¹⁹.

Ayrıca Teşkilât, mensuplarına akademik ünvanlar da dağıtır. Bunlardan bazıları şunlardır: "Hubbard Certified Auditor, Hubbard Professional Auditor, Bachelor of Scientology (Sayentoloji Lisansı), Doctor of Scientology (Sayentoloji Doktorluğu)" v.s. gibi²⁰. Ünvanlardan önce ilgililerin özel kurslardan geçirildikleri ve kurslar neticesinde kendilerine mezhep ünvanları verildiği anlaşılmaktadır. Meselâ, doktora kurslarından bahsedilirken, kursun 62 saatlik olduğu, ruh ve fizikî kâinat ilişkilerini öğrettiği haber verilir²¹.

(14) The Church of Scientology, s. 43 v.d.

(15) The Church of Scientology, s. 48 v.d.

(16) Anderson, Report., s. 147.

(17) Anderson, Report., s. 148.

(18) Roy Wallis, The Road to Total Freedom., s. 122.

(19) Advance, Magazine of the Advanced Organizations of the Churches of Scientology, Issue 65 Copenhagen, s. 2.

(20) Hubbard, The Creation of Human Ability, IX.

Joh Jackson. "Twe Contemporary Cults", The Listener, 75 (19 May 1966), London, s. 717.

(21) The Auditor, The Monthly Journal of Scientology, Copenhagen, 1980, Issue 1966, s. 7.

4. Yayılma Faaliyetleri ve Kurslar

Yayılma faaliyetleri, yoğun bir propagandaya dayanır. Psikolojik tesirlerden çok iyi bir şekilde istifade edilir. Çeşitli dinlerde olduğu gibi²², mezhebin kurucusu efsanevi bir şekilde yüceltilir. O her şeyi bilen, bulan, keşfeden tabiatüstü bir kişidir. Zihinlerde yücelik uyandırabilmek için, kitaplarında kullandığı toplam kelime sayısı ifade edilir²³. Genellikle ruhî uyum içinde olmayan zayıf kişilere ve hastalara, her türlü hastalıklardan kurtulacakları, başarısını arttırmak için çalışan lise ve üniversite öğrencilerine daha güçlü hafıza, daha güçlü zekâ vaad edilir. İhtiras sahibi erkek ve kadınlara da çeşitli başarı vaadleri yapılır²⁴.

Hubbard öncelikle çeşitli ülkelerdeki siyasi liderlere, idarecilere tesir edilmesini²⁵, onlara itaat edilmesini, tepkilerinin çekilerek zıt düşülmemesini²⁶ tavsiye eder. "Bir hükümdar iyi idare ediyorsa ona yardım et, zorla hakimiyetini sürdürmeğe çalışıyorsa yardımcı olma ve onu kendi hatası üzerinde bırak"²⁷ şeklinde Buda dininde olduğu gibi, politikadan uzak durmayı, hedef olarak öğretiyi yaymayı tavsiye eder.

Cazip tekliflerle, propaganda ve reklâmı yapılan Sayentoloji makamlarına ulaşmak için, çeşitli kurslar düzenlenmiştir. Fakat kursların ardı kesilmez. En yüksek makam, hatta ilâhlık makamı olarak gösterilen Operating Thetan (OT) makamı 1982 yılı Nisan ayında "Advence 73" de yayınlanan makamlar çizelgesine göre, kendi içinde 11 kademeye ayrılmaktadır. Ne var ki, bu aylık kurslar diğer dinlerde olduğu gibi bedava değildir. Karşılığında yüksek meblağlar istenir. Meselâ, Kopenhag'taki Mart 1982 tarihli Clear'lik dördüncü kademe kurs fiatı 2486 Alman Markı²⁹ idi. Ardı sonu gelmeyen kurslar ve yüksek fiatlarına bakılırsa, misyon işinin aynı zamanda iyi bir ticaret unsuru olduğu kanaati da uyanmaktadır.

(22) Gustav Mensching, *Leben und Legende der Religionsstifter*, Darmstadt tarıhsız.

(23) Hubbard, *Mission in Time*, s. 12.

(24) Anderson, *Report.*, s. 1.

(25) Hubbard, *Hymn of Asia*, va. 80a.

(26) Hubbard, *Hymn of Asia*, va. 77a.

(27) Hubbard, *Hymn of Asia*, va. 15a.

(28) Bkz! Vesikalar Ek 1.

(29) Bkz! Vesikalar Ek 2.

SONUÇ

Araştırmamızda, Hind dinleri özellikle Sankhya felsefesine dayanan Caynizm ve Budizm karakterli bir mezhep ve hidâyet sistemi olarak karşımıza çıkan Sayentoloji'nin oluşumunda, kurucusu Lafayette Ron Hubbard'ın yetişme ve karakterinin büyük rolü vardır. Düzenli bir okul eğitimi görmemiş olması, dinî çevrelerden uzak büyümesi, onda serbest düşünce ve hayâl gücünün özel gelişmesine sebep olmuştur. Yine şahsiyetinin teşekkül devri olan gençlik çağlarında, âilesinin dolduramadığı manevî boşluğu, Uzakdoğu'da karşılaştığı Budist ve Hint felsefelerinin doldurması, onu çevresinden ayrı düşünmeğe, problemlerini değişik yorumlamaya yöneltmiştir.

Düşüncelerini psikoanaliz ve spirtizma ışığında "hayâlbilim" yazarlığı gücüyle de birleştirmesi, insanın fizikî ve ruhî yapıları hakkında yeni bir yorum ortaya koymasını sağlamıştır. Yorumlarının geniş bir kitle tarafından benimsenmesi, çığır açan bir keşif olarak alkışlanması, Onda "mehdilik" (Maitreyalık) şuurunun uyanmasına sebep olmuştur. Yeni görüş "masiyanizm" karakterini almış ve yeni bir mezhebe dönüşmüştür. Ancak diğer mesiyanizm hareketlerinden farkı, kaynak edindiği Budizm'den oldukça çok uzaklaşmış olmasıdır. Hatta Sayentoloji'nin yeni bir Hint dinî özelliğini taşıdığını söyleyebiliriz. Hıristiyan çevreden ise, "mezhep" anlamına kullanılan "kilise" tâbiri dışında pek etkilenmemiş görünmektedir.

Ron Hubbard'ın önce "mehdilik" ve kâşiflik, sonra da "tanrılık" iddiaları ise, Ron ve yakın çevresinde "paranoia"⁽¹⁾ bir gelişme olup olamayacağı ihtimalini de hatıra getirmektedir.

Ortaya çıkan mezhep, ezeli ve ebedî varlık olarak "ruhu" kabul etmektedir. Buna göre, maddî kâinat ise, ruhların tefekkürü neticesi sonradan, kendi kendine ortaya çıkmıştır. Yâni madde ezeli değildir. Kâinatı yoktan var eden mutlak bilgi ve kudret sâhibi bir "Tanrı"nın varlığı da

(1) "Paranoia", psikiyatrik bir hastalık ismidir. Hastaya da "paranoid" denir. Konu ile ilgili olarak, Prof. Dr. Adnan Ziyalar "Psikiyatrik Semioloji ve Medikal Psikoloji", İstanbul 1981, isimli kitabının 45. sahifesinde şu bilgileri veriyor: "Normal bir insan için yok olan ve idrak edilemeyen bir şey hatalı bir zihin tarafından pekâlâ var sayılabilir ve idrak edilebilir... Hasta kendisinde var olduğunu ileri sürdüğü büyüklük - Allahlık ve peygamberlik iddiaları gibi - ölçüsünde gerçeklik fikrinden uzaklaşır... Kuvvetli, üstün, becerikli insana - asırlar boyu övgü ve özenti göstermiş ve kahramanlığı; insan üstü aramış toplumların insanında bu tür büyüklük hezeyanlarının çok kolay oluştuğu bilinmektedir".

kabul edilmez. "Tanrı" kavramı altında anlaşılan: Hinduizm ve Budizm'de görülen, metafizik kuvvetlere sâhip, aklen ve ruhen aydınlanmış, her türlü engramlardan ve madde tuzağından kurtulmuş ruhî varlıklardır. Akli ve ruhî engramlardan kurtulan ve aydınlanan her ferd sözü edilen tanrılardan biri olabilir. Sayentoloji'nin nihâî gayesi de budur. Diğer bir ifade ile: Sayentoloji "Tanrılaşma" yoludur. Bunun için ferдин, diğer dinlerde olduğu gibi, bir takım ahlâkî davranışlarda bulunmasına, bir varlığı kendisine mabut edinmesine, ibâdetde bulunmasına, dua etmesine ihtiyaç yoktur. Burada tek yol, Sayentoloji'nin "Auditing" ismini verdiği metotla akli ve ruhu aydınlatmak, daha önce gayri şuurî algılar vasıtasıyla akıl ve ruhda teşekkül etmiş "engram"ları ortadan kaldırmaktır.

Dünya hayatı ise, hastalıklarıyla, sosyal-facialariyle ızdırap ve acılardan başka bir şey değildir. Aslında "cehennem" denebilecek bir yer varsa, orası da dünyadır. Varlığı reddedilen "cennet" hayatı ise, ruhun fizikî vücuttan kurtulmasıdır. Burada ahlâk problemi de ortaya çıkmaktadır: Ferdî ve toplumu yakından ilgilendiren bu konu, hemen hemen bütün dinlerde iyiliklerin "Tanrı" veya "Tanrısal Kanun" tarafından mükâfatlandırılacağı, kötü ve menfî davranışların ise, aynı güçler tarafından cezalandırılacağı, karşılığının dünya veya âhirette verileceği inancıyla düzenlenmiştir. Dinin temel prensipleri arasına girmiştir. Bu suretle ferdlere kendine, âilesine ve toplumuna karşı olan hareketleri, olumlu yönde kontrol altında tutulmuş ve geliştirilmiştir. Sayentoloji'de ise, müsbet ve ya menfî davranışları kontrol altında tutacak, ferдин müsbet davranışlarını geliştirecek hiç bir prensip, hiç bir varlık yoktur. Günah veya sevap diye bir kavram da yoktur. Günah ve sevap, idarecilerin insanları kolayca idare edebilmek için künaazca uydurdukları yalanlardır. Davranışların hi-dayetle ilişkisi yoktur. İyilik ve kötülük fertlere göre değişir. Ferдин men-feetine uyan "iyi"dir, uymayan "kötü"dür. Mutlak iyilik veya mutlak kötülük yoktur. Sayentoloji'deki bu ahlâk anlayışıyla, ferдин arzuları uğruna

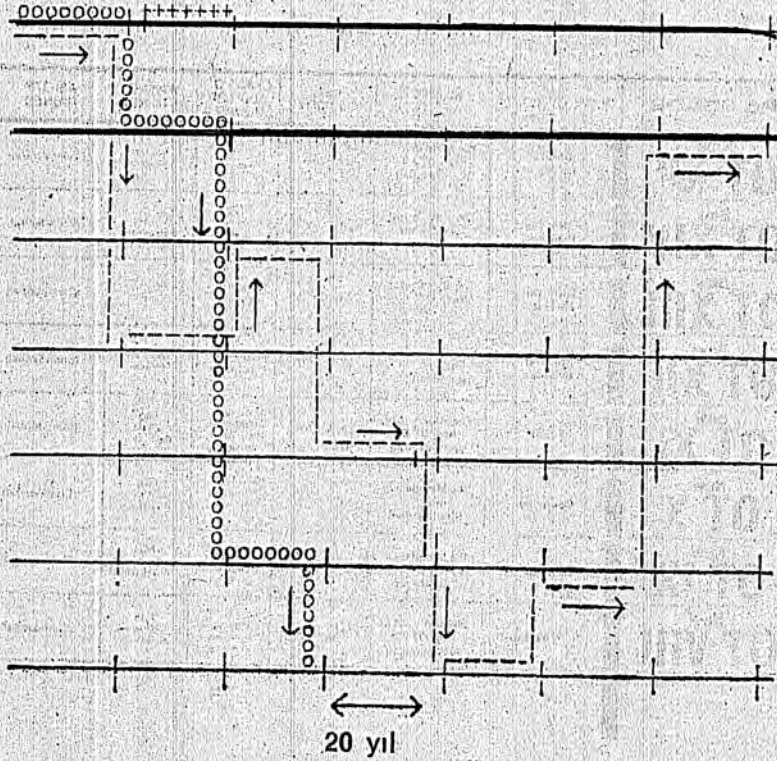
Aynı konuyla ilgili olarak Prof. Dr. Ayhan Songar da şöyle der: "... Paranoia'daki hezeyanların özelliği bunların 'sistemli' olmasıdır. Sistemli hezeyan, hastanın karakterine ve şahsiyetine sıkı sıkıya bağlıdır, belirli bir sıra, düzen ve açıklık içinde gelişir. Paranoia'daki hezeyanların kendisine göre mantığı vardır ve bu hezeyanlara esas teşkil eden düşünce kusurları ve hatalı tefsirler hasta tarafından bir "postulât" olarak kabul edilir... Hastanın günlük hayatı hezeyan ile uygunluk içindedir. Ona göre mağrur, kibirli, kendini beğenmiş, şüpheli, etrafını tetkik eden tavırlar takınır". (A. Songar, Psikiyatri, İstanbul 1976, s. 198). "Paranoia hezeyanlarından biri de keşif hezeyanlarıdır. Bunlar ya mevcut keşif ve icatlardan birinin kendilerine âit olduğunu veya yeni şeyler keşfettiklerini iddia ederler... Paranoia'daki hezeyan dışında her hangi bir şahsiyet kusuru veya yıkılması görülmez" (A. Songar, Psikiyatri, s. 199 v.d.).

fedâ edemeyeceği hiç bir değer olmasa gerekir. Toplumda büyük yararlar açabilecek, anarşî yaratabilecek bir özelliğe sahiptir ki, mezhebin geliştiği ülkelerde acı meyveleri istikbalde görülecektir.

Tanrılaşıma metodu, hidâyet metodu olarak uygulanan "auditing" ise, amatörcü yapılan "psikoanaliz" benzeri, psikiyatrik bir işlemdir. Bazıları bunu "beyin yıkama" işlemi olarak da vasıflandırıyorlar ki, insan zihnine zarar da getirebileceği kanaatinde dirlar. Konunun, uzman psikolog ve psikiyatristlerce yakından incelenmesinden sonra değerlendirilmesinde büyük yararlar olacağında şüphe yoktur.

| PC GRADE | NAME OF STATE | SUBJECT AUDITED | PRE-REQUISITES | CLASS OF AUDITOR REQUIRED | WHERE OBTAINED | ABILITY GAINED |
|-----------------------|--------------------|---|----------------|---|----------------------|----------------|
| New OT XV | (Not Yet Released) | The Materials of New OT XV (Confidential) | New OT XIV | (Not Yet Released) | (Not Yet Released) | (Confidential) |
| New OT XIV | (Not Yet Released) | The Materials of New OT XIV (Confidential) | New OT XIII | (Not Yet Released) | (Not Yet Released) | (Confidential) |
| New OT XIII | (Not Yet Released) | The Materials of New OT XIII (Confidential) | New OT XII | (Not Yet Released) | (Not Yet Released) | (Confidential) |
| New OT XII | (Not Yet Released) | The Materials of New OT XII (Confidential) | New OT XI | (Not Yet Released) | (Not Yet Released) | (Confidential) |
| New OT XI | Future | The Materials of New OT XI (Confidential) | New OT X | Solo Auditor (Preferably New Class V or Higher) | Flag (When Released) | (Confidential) |
| New OT X | Operating | The Materials of New OT X (Confidential) | New OT IX | Solo Auditor (Preferably New Class V or Higher) | Flag (When Released) | (Confidential) |
| New OT IX | Character | The Materials of New OT IX (Confidential) | New OT VIII | Solo Auditor (Preferably New Class V or Higher) | Flag (When Released) | (Confidential) |
| New OT VIII | Truth Revealed | The Materials of New OT VIII (Confidential) | New OT VII | Solo Auditor (Preferably New Class V or Higher) | Flag (When Released) | (Confidential) |

RUH - PROTOPLAZMA - GENETİK VARLIK İLİŞKİ TABLOSU



- | | |
|-----------------|--------------------------------|
| ----- | Zaman içinde protoplazma hattı |
| - - - - - | Genetik Varlık hattı |
| o o o o o o o o | Ruh seyir hattı |
| + + + + + | Başka bir ruh seyir hattı |
| -----> | Yıllar |

a hatti



IK

CONTRIBUTIONS FOR AOSHEU & AF SERVICES

| | Jan. | Feb. | Mar. | Apr. | SFR. May |
|--|---------|---------|---------|---------|-------------|
| STUDENT HAT | 678.00 | 718.00 | 761.00 | 811.00 | 864.00 |
| STUDENT HAT PRD. | 1875.00 | 1987.00 | 2106.00 | 2244.00 | 2392.00 |
| NED. COURSE | 2671.00 | 2831.00 | 3000.00 | 3198.00 | 3409.00 |
| NED. INTERNSHIP | 678.00 | 718.00 | 761.00 | 811.00 | 864.00 |
| NED. GRADUATE COURSE | 2671.00 | 2831.00 | 3000.00 | 3198.00 | 3409.00 |
| NED. GRADUATE INTERNSHIP | 678.00 | 718.00 | 761.00 | 811.00 | 864.00 |
| LEVELS 0-4 (EACH LEVEL) | 1613.00 | 1709.00 | 1811.00 | 1930.00 | 2057.00 |
| CLASS IV INTERNSHIP | 1335.00 | 1415.00 | 1499.00 | 1597.00 | 1702.00 |
| GRADUATE CLASS IV AUDITOR COURSE | 2019.00 | 2140.00 | 2268.00 | 2417.00 | 2576.00 |
| GRADUATE CLASS IV AUDITOR INTERNSHIP | 616.00 | 652.00 | 691.00 | 736.00 | 784.00 |
| GRADUATE CLASS IV CS COURSE | 2019.00 | 2140.00 | 2268.00 | 2417.00 | 2576.00 |
| GRADUATE CLASS IV CS INTERNSHIP | 734.00 | 778.00 | 824.00 | 878.00 | 935.00 |
| HAPPINESS RUNDOWN AUDITOR COURSE | 2019.00 | 2140.00 | 2268.00 | 2417.00 | 2576.00 |
| HAPPINESS RUNDOWN AUDITOR INTERNSHIP | 928.00 | 938.00 | 1041.00 | 1109.00 | 1182.00 |
| HAPPINESS RUNDOWN CS COURSE | 1012.00 | 1072.00 | 1136.00 | 1210.00 | 1289.00 |
| HAPPINESS RUNDOWN CS INTERNSHIP | 616.00 | 652.00 | 691.00 | 736.00 | 784.00 |
| MINI COURSE SUPERVISOR COURSE | 1335.00 | 1415.00 | 1499.00 | 1597.00 | 1702.00 |
| MINI COURSE SUPPERVISOR INTERNSHIP | 616.00 | 652.00 | 691.00 | 736.00 | 784.00 |
| HUBBARD PROFESSIONAL COURSE SUPERVISOR COURSE | 2671.00 | 2831.00 | 3000.00 | 3198.00 | 3409.00 |
| HUBBARD PROFESSIONAL COURSE SUPERVISOR INTERNSHIP | 1240.00 | 1314.00 | 1392.00 | 1483.00 | 1580.00 |
| PROFESSIONAL WORD CLEARERS COURSE | 2019.00 | 2140.00 | 2268.00 | 2417.00 | 2576.00 |
| PROFESSIONAL WORD CLEARERS INTERNSHIP | 616.00 | 652.00 | 691.00 | 736.00 | 784.00 |
| HQS COURSE SUPERVISOR COURSE | 678.00 | 718.00 | 761.00 | 811.00 | 864.00 |
| CO-AUDIT SUPERVISOR COURSE | 1335.00 | 1415.00 | 1499.00 | 1597.00 | 1702.00 |
| SURVIVAL RUNDOWN CO-AUDIT SUPERVISOR COURSE | 678.00 | 718.00 | 761.00 | 811.00 | 864.00 |
| PURIFICATION RUNDOWN I/C COURSE | 2019.00 | 2140.00 | 2268.00 | 2417.00 | 2576.00 |
| PURIFICATION RUNDOWN MEDICAL LIAISON OFFICER COURSE | 2019.00 | 2140.00 | 2268.00 | 2417.00 | 2576.00 |
| PURIFICATION RUNDOWN CS COURSE | 2019.00 | 2140.00 | 2268.00 | 2417.00 | 2576.00 |

| | | | | | |
|---|---------|---------|---------|---------|---------|
| OEC (EACH VOLUME) | 1380.00 | 1462.00 | 1549.00 | 1651.00 | 1759.00 |
| SENIOR OEC (EACH VOLUME) | 561.00 | 594.00 | 629.00 | 670.00 | 714.00 |
| OEC/SENIOR OEC INTERNSHIP (EACH VOLUME) | 616.00 | 652.00 | 691.00 | 736.00 | 784.00 |
| ELEMENTARY DATA SERIES EVALUATORS COURSE | 2476.00 | 2624.00 | 2781.00 | 2964.00 | 3159.00 |
| SURVIVAL RUNDOWN TRS AND CO-AUDIT COURSE | 2772.00 | 3049.00 | 3353.00 | 3654.00 | 3982.00 |
| SURVIVAL RUNDOWN TRS COURSE | 383.00 | 405.00 | 429.00 | 457.00 | 487.00 |
| CONFESSIONAL COURSE | 1613.00 | 1709.00 | 1811.00 | 1930.00 | 2057.00 |
| CONFESSIONAL COURSE INTERNSHIP | 616.00 | 652.00 | 691.00 | 736.00 | 784.00 |
| REGISTRAR SALESMANSHIP COURSE | 1335.00 | 1415.00 | 1499.00 | 1597.00 | 1702.00 |
| ASSESSMENT DRILL COURSE | 616.00 | 652.00 | 691.00 | 736.00 | 784.00 |
| PTS/SP DETECTION ROUTING AND HANDLING COURSE | 1335.00 | 1415.00 | 1499.00 | 1597.00 | 1702.00 |
| PERSONAL ETHICS AND INTEGRITY COURSE | 2019.00 | 2140.00 | 2268.00 | 2417.00 | 2576.00 |
| KSW TECHNICAL COURSE | 678.00 | 718.00 | 761.00 | 811.00 | 864.00 |
| KSW NON TECHNICAL COURSE | 478.00 | 506.00 | 536.00 | 571.00 | 608.00 |
| SOCIAL COUNSELOR COURSE | 2671.00 | 2831.00 | 3000.00 | 3198.00 | 3409.00 |
| HUBBARD CAUSATIVE LEADERSHIP COURSE | 1335.00 | 1415.00 | 1499.00 | 1597.00 | 1702.00 |
| METHOD 1 CO-AUDIT COURSE | 1335.00 | 1415.00 | 1499.00 | 1597.00 | 1702.00 |
| HOW TO MAKE WORK EASIER COURSE | 616.00 | 652.00 | 691.00 | 736.00 | 784.00 |
| BASIC STUDY MANUEL COURSE | 534.00 | 566.00 | 599.00 | 638.00 | 680.00 |
| GRAMMAR COURSE | 383.00 | 405.00 | 429.00 | 457.00 | 487.00 |
| 2-D ALIGNMENT COURSE | 500.00 | 530.00 | 561.00 | 598.00 | 637.00 |
| BASIC ASSIST COURSE | 678.00 | 718.00 | 761.00 | 811.00 | 864.00 |
| DISSEMINATION DRILL COURSE | 111.00 | 117.00 | 124.00 | 132.00 | 140.00 |
| BASIC FMS COURSE | 616.00 | 652.00 | 691.00 | 736.00 | 784.00 |
| FSMC ADMIN COURSE | 244.00 | 258.00 | 273.00 | 291.00 | 310.00 |
| PERFORMING MUSICIANS COURSE | 828.00 | 877.00 | 929.00 | 990.00 | 1055.00 |
| MINISTERS COURSE | 828.00 | 877.00 | 929.00 | 990.00 | 1055.00 |
| HUBBARD PRODUCT DEBUG COURSE | 616.00 | 652.00 | 691.00 | 736.00 | 784.00 |
| HUBBARD E-METER COURSE | 678.00 | 718.00 | 761.00 | 811.00 | 864.00 |
| TECH TRS COURSE | 957.00 | 1014.00 | 1074.00 | 1144.00 | 1219.00 |
| FINANCE COURSE | 734.00 | 778.00 | 824.00 | 878.00 | 935.00 |
| 12½ HOURS REGULAR AUDITING | 2916.00 | 3207.00 | 3527.00 | 3844.00 | 4189.00 |
| 12½ HOURS DIANETIC CLEAR SPECIAL INTENSIVE | 2916.00 | 3207.00 | 3527.00 | 3844.00 | 4189.00 |
| 12½ HOURS SRD IN THE HGC | 2916.00 | 3207.00 | 3527.00 | 3844.00 | 4189.00 |
| DIANETIC CLEAR SPECIAL INTENSIVE (5 HOURS) | 1166.00 | 1282.00 | 1410.00 | 1536.00 | 1674.00 |
| SUNSHINE RUNDOWN | 561.00 | 617.00 | 678.00 | 739.00 | 805.00 |
| CONFESSIONAL AUDITING (12½ HOURS) | 2916.00 | 3207.00 | 3527.00 | 3844.00 | 4189.00 |
| REVIEW AUDITING (PER HOUR) | 334.00 | 367.00 | 403.00 | 439.00 | 478.00 |

| | | | | | |
|---|---------|---------|---------|---------|----------|
| FLAG EXECUTIVE BRIEFING COURSE | 8207.00 | 8699.00 | 9220.00 | 9828.00 | 10476.00 |
| FLAG EXECUTIVE BRIEFING COURSE INTERNSHIP | 4423.00 | 4688.00 | 4969.00 | 5296.00 | 5645.00 |
| AO 12½ HOURS REGULAR AUDITING | 3234.00 | 3557.00 | 3912.00 | 4170.00 | 4445.00 |
| AO DIANETIC CLEAR SPECIAL INTENSIVE (5 HOURS) | 1287.00 | 1415.00 | 1556.00 | 1696.00 | 1848.00 |
| AO PURIFICATION RUNDOWN | 2350.00 | 2585.00 | 2843.00 | 3098.00 | 3376.00 |
| AO REVIEW AUDITING (PER HOUR) | 369.00 | 405.00 | 445.00 | 485.00 | 528.00 |
| AO STUDENT REVIEW (PER HOUR) | 184.00 | 202.00 | 222.00 | 241.00 | 262.00 |
| AO FESing PER HOUR | 259.00 | 284.00 | 312.00 | 340.00 | 370.00 |
| AO CRAMMING (PER DAY) | 62.00 | 68.00 | 74.00 | 80.00 | 87.00 |
| AO QUAL RETREAD (+WORD CLEARING BOUGHT BY THE HOUR) | 62.00 | 68.00 | 74.00 | 80.00 | 87.00 |
| AO QUAL WORD CLEARING (PER HOUR) | 126.00 | 138.00 | 151.00 | 164.00 | 178.00 |
| SOLO AUDITOR COURSE PART I | 1116.00 | 1227.00 | 1349.00 | 1470.00 | 1602.00 |
| SOLO AUDITOR COURSE PART II | 2035.00 | 2238.00 | 2461.00 | 2682.00 | 2923.00 |
| GRADE 6 | 1848.00 | 2032.00 | 2235.00 | 2436.00 | 2655.00 |
| CLEARING COURSE | 2626.00 | 2888.00 | 3176.00 | 3461.00 | 3772.00 |
| OT 1 | 663.00 | 729.00 | 801.00 | 873.00 | 951.00 |
| OT 2 | 2338.00 | 2571.00 | 2828.00 | 3082.00 | 3359.00 |
| OT 3 | 6034.00 | 6637.00 | 7300.00 | 7957.00 | 8673.00 |
| END OF ENDLESS OT 3 RUNDOWN | 1166.00 | 1282.00 | 1410.00 | 1536.00 | 1674.00 |
| OT 4 | 1212.00 | 1333.00 | 1466.00 | 1597.00 | 1740.00 |
| OT 4 RUNDOWN | 778.00 | 855.00 | 940.00 | 1042.00 | 1116.00 |
| OT 5 | 2626.00 | 2888.00 | 3176.00 | 3461.00 | 3772.00 |
| OT 6 | 2626.00 | 2888.00 | 3176.00 | 3461.00 | 3772.00 |
| OT 7 | 663.00 | 729.00 | 801.00 | 873.00 | 951.00 |
| OT 7 RUNDOWN | 1287.00 | 1415.00 | 1556.00 | 1696.00 | 1848.00 |
| OT 7 FULL | 369.00 | 405.00 | 445.00 | 485.00 | 528.00 |
| NOTS (12½ HOURS) | 5082.00 | 5590.00 | 6149.00 | 6702.00 | 7305.00 |
| NOTS DRUG RUNDOWN (12½ HOURS) | 5082.00 | 5590.00 | 6149.00 | 6702.00 | 7305.00 |
| OT DRUG RUNDOWN (12½ HOURS) | 4389.00 | 4827.00 | 5309.00 | 5786.00 | 6306.00 |
| PHILADELPHIA DOCTORATE COURSE | 3897.00 | 4286.00 | 4714.00 | 5138.00 | 5600.00 |
| ADVANCED SOLO AUDITOR COURSE | 975.00 | 1072.00 | 1179.00 | 1285.00 | 1400.00 |
| NOTS REVIEW (PER HOUR) | 565.00 | 621.00 | 683.00 | 744.00 | 810.00 |

For more information on contributions, contact the Registrar on phone number 01 11 11 69
or write to the Registrar, Church of Scientology AOSH EU & AF

Jernbanegade 6, 1608 Copenhagen V, Denmark.

CONTRIBUTIONS FOR AOSHEU & AF SERVICES

| | Jan. | Feb. | Mar. | Apr. | SFR. May |
|---|----------|----------|----------|----------|-------------|
| STUDENT REVIEW (PER HOUR) | 167.00 | 183.00 | 201.00 | 219.00 | 238.00 |
| INTROSPECTION RUNDOWN | 5832.00 | 6415.00 | 7056.00 | 7691.00 | 8383.00 |
| FESing PER HOUR | 225.00 | 247.00 | 271.00 | 295.00 | 321.00 |
| PURIFICATION RUNDOWN | 2136.00 | 2349.00 | 2583.00 | 2815.00 | 3068.00 |
| HUBBARD BASIC CAREER AUDITOR COURSE | 2692.00 | 2853.00 | 3024.00 | 3223.00 | 3435.00 |
| CRAMMING (PER DAY) | 55.00 | 58.00 | 61.00 | 65.00 | 69.00 |
| QUAL RETREAD (+ WORD CLEARING BOUGHT BY THE HOUR) ... | 57.00 | 62.00 | 68.00 | 74.00 | 80.00 |
| QUAL WORD CLEARING (PER HOUR) | 115.00 | 126.00 | 138.00 | 150.00 | 163.00 |
| WEEKLY CO-AUDIT | 311.00 | 342.00 | 376.00 | 409.00 | 445.00 |
| POWER | 5832.00 | 6415.00 | 7056.00 | 7691.00 | 8383.00 |
| STUDENT BOOSTER RUNDOWN | 3753.00 | 4128.00 | 4540.00 | 4948.00 | 5393.00 |
| DIANETIC BOOK COURSE | 216.00 | 228.00 | 241.00 | 256.00 | 272.00 |
| EXEC. ESSENTIALS COURSE | 2782.00 | 2948.00 | 3124.00 | 3330.00 | 3783.00 |
| HUBBARD GRADUATE ASSISTS COURSE | 1363.00 | 1444.00 | 1530.00 | 1630.00 | 1737.00 |
| SAINT HILL SPECIAL BRIEFING COURSE (EACH) | 1763.00 | 1868.00 | 1980.00 | 2110.00 | 2249.00 |
| SAINT HILL SPECIAL BRIEFING COURSE | 10517.00 | 11148.00 | 18116.00 | 12595.00 | 13426.00 |
| CLASS 6 INTERNSHIP | 1558.00 | 1651.00 | 1750.00 | 1865.00 | 1988.00 |
| CLASS 6 CS COURSE | 2419.00 | 2564.00 | 2717.00 | 2896.00 | 3087.00 |
| CLASS 6 CS INTERNSHIP | 1462.00 | 1549.00 | 1641.00 | 1749.00 | 1864.00 |
| CLASS 7 CS COURSE | 967.00 | 1025.00 | 1086.00 | 1157.00 | 1233.00 |
| CLASS 7 INTERNSHIP | 3171.00 | 3361.00 | 3562.00 | 3797.00 | 4047.00 |
| CLASS 8 COURSE | 5815.00 | 6163.00 | 6532.00 | 6963.00 | 7422.00 |
| CLASS 8 INTERNSHIP | 2058.00 | 2181.00 | 2311.00 | 2463.00 | 2625.00 |
| CLASS 8 HSST | 2058.00 | 2181.00 | 2311.00 | 2463.00 | 2625.00 |
| CLASS 8 HSST INTERNSHIP | 2058.00 | 2182.00 | 2311.00 | 2463.00 | 2625.00 |
| CLASS 9 COURSE | 5508.00 | 5838.00 | 6188.00 | 6596.00 | 7031.00 |
| CLASS 9 INTERNSHIP | 1363.00 | 1444.00 | 1530.00 | 1630.00 | 1737.00 |
| INTROSPECTION RUNDOWN COURSE | 2948.00 | 3124.00 | 3311.00 | 3529.00 | 3761.00 |
| HUBBARD SENIOR COURSE SUPERVISOR COURSE | 1697.00 | 1798.00 | 1905.00 | 2030.00 | 2163.00 |
| HUBBARD SENIOR COURSE SUPERVISOR INTERNSHIP | 940.00 | 996.00 | 1055.00 | 1124.00 | 1198.00 |
| MINI SALES PACKAGE | 2642.00 | 2800.00 | 2968.00 | 3163.00 | 3371.00 |
| FLAG EXECUTIVE BRIEFING COURSE | 5007.00 | 5000.00 | 5000.00 | 5000.00 | 5000.00 |

CONTRIBUTIONS FOR TRAINING AND PROC

Tick off here the services you wish to take.

| | ÖSch. | FF. |
|---|------------|-----------|
| <input type="checkbox"/> STUDENT HAT | 6 670.00 | 2 200.00 |
| <input type="checkbox"/> NED COURSE | 26 572.00 | 8 736.00 |
| <input type="checkbox"/> NED INTERNSHIP | 6 676.00 | 2 200.00 |
| <input type="checkbox"/> NED GRADUATE COURSE | 26 572.00 | 6 321.00 |
| <input type="checkbox"/> NED GRADUATE INTERN | 6 676.00 | 2 200.00 |
| <input type="checkbox"/> 1 ACADEMY LEVEL | 13 214.00 | 4 508.00 |
| <input type="checkbox"/> CLASS IV INTERNSHIP | 13 214.00 | 4 367.00 |
| <input type="checkbox"/> GRAD. CL. IV COURSE | 19 892.00 | 4 900.00 |
| <input type="checkbox"/> GRAD. CL. IV INTERN | 6 10800 | 2 023.00 |
| <input type="checkbox"/> GRAD. CL. IV CS CRSE | 19 892.00 | 6 534.00 |
| <input type="checkbox"/> GRAD. CL. IV CS INTERN | 7 208.00 | 2 378.00 |
| <input type="checkbox"/> HRD COURSE | 19 892.00 | 6 534.00 |
| <input type="checkbox"/> HRD INTERNSHIP | 11 822.00 | 3 889.00 |
| <input type="checkbox"/> HRD CS COURSE | 11 822.00 | 3 889.00 |
| <input type="checkbox"/> HRD CS CS INTERNSHIP | 11 822.00 | 3 889.00 |
| <input type="checkbox"/> SRD TRS AND CO-AUDIT | 31 046.00 | 9 723.00 |
| <input type="checkbox"/> SRD TRS COURSE | 3 798.00 | 1 397.00 |
| <input type="checkbox"/> KSW TECHNICAL COURSE | 6 676.00 | 2 200.00 |
| <input type="checkbox"/> METH. 1 CO-AUDIT CRSE | 13 214.00 | 3 159.00 |
| <input type="checkbox"/> MINISTERS COURSE | 8 133.00 | 2 683.00 |
| <input type="checkbox"/> TECH TRS COURSE | 9 446.00 | 3 123.00 |
| <input type="checkbox"/> DIANETIC BOOK COURSE | 2 129.00 | 700.00 |
| <input type="checkbox"/> SHSBC EACH LEVEL | 17 404.00 | 5 753.00 |
| <input type="checkbox"/> SHSBC | 103 737.00 | 34 103.00 |
| <input type="checkbox"/> CLASS 6 INTERNSHIP | 15 204.00 | 5 007.00 |
| <input type="checkbox"/> CLASS 6 CS COURSE | 23 459.00 | 7 813.00 |
| <input type="checkbox"/> CLASS 6 CS INTERNSHIP | 14 456.00 | 4 758.00 |
| <input type="checkbox"/> SOLO AUDITOR COURSE I | 28 230.00 | 10 500.00 |
| <input type="checkbox"/> SOLO AUDITOR COURSE II | 22 770.00 | 7 509.00 |
| <input type="checkbox"/> CLEARING COURSE | 29 221.00 | 9 627.00 |
| <input type="checkbox"/> SUNSHINE RUNDOWN | 6 325.00 | 2 077.00 |
| <input type="checkbox"/> PURIFICATION RUNDOWN | 23 909.00 | 7 843.00 |
| <input type="checkbox"/> 12½ HOURS REG. AUDIT. SH | 32 543.00 | 10 707.00 |

Note: There are many more services available from AOSH EU
Contact the Registrar for details.

CONTRIBUTIONS FOR AOSH EU & AF SERVICES

| | Jan. | Feb. | Mar. | Apr. | SFR. May |
|-------------------------------------|---------|---------|---------|---------|-------------|
| STUDENT REVIEW (PER HOUR) | | | | | |
| INTROSPECTION RUNDOWN | 167.00 | 183.00 | 201.00 | 219.00 | 238.00 |
| FESing PER HOUR | 5832.00 | 6415.00 | 7056.00 | 7691.00 | 8383.00 |
| PURIFICATION RUNDOWN | 225.00 | 247.00 | 271.00 | 295.00 | 321.00 |
| HUBBARD BASIC CAREER AUDITOR COURSE | 2136.00 | 2349.00 | 2583.00 | 2815.00 | 3068.00 |
| GRAMMING (PER DAY) | 2692.00 | 2853.00 | 3024.00 | 3292.00 | 3492.00 |

ESSING AT AOSH EU & AF

Note: Just tick off and return this form to the Registrar who will contact you regarding details on contributions.

| BF. | Hfl. | Dkr. | SKr. | SFr. | DM. | Lire. | RAND |
|------------|-----------|-----------|-----------|-----------|-----------|-----------|----------|
| 15 204.00 | 1 028.00 | 3 159.00 | 2 200.00 | 864.00 | 941.00 | 447.641 | 404.00 |
| 60 537.00 | 4 084.00 | 12 503.00 | 8 736.00 | 3 409.00 | 3 761.00 | 1 779.201 | 1 596.00 |
| 15 204.00 | 1 028.00 | 3 159.00 | 2 200.00 | 864.00 | 941.00 | 447.641 | 404.00 |
| 60 537.00 | 4 084.00 | 12 502.00 | 6 321.00 | 3 409.00 | 3 761.00 | 1 779.201 | 1 596.00 |
| 15 204.00 | 1 028.00 | 3 159.00 | 2 200.00 | 864.00 | 941.00 | 447.641 | 404.00 |
| 30 267.00 | 2 343.00 | 8 133.00 | 4 668.00 | 2 057.00 | 2 221.00 | 889.600 | 794.00 |
| 30 267.00 | 2 037.00 | 6 251.00 | 4 367.00 | 1 702.00 | 1.880.00 | 889.600 | 794.00 |
| 45 474.00 | 3 088.00 | 9 376.00 | 4 900.00 | 2 576.00 | 2 824.00 | 1.335.882 | 1 198.00 |
| 14 068.00 | 943.00 | 2 876.00 | 2 023.00 | 784.00 | 864.00 | 410.693 | 367.00 |
| 45 474.00 | 2 743.00 | 9 376.00 | 6 534.00 | 2 576.00 | 2 824.00 | 1.335.882 | 1 198.00 |
| 16.483.00 | 1 114.00 | 3 409.00 | 2 378.00 | 935.00 | 1 027.00 | 486.010 | 431.00 |
| 45 474.00 | 2 743.00 | 9 376.00 | 6 534.00 | 2 576.00 | 2 824.00 | 1.335.822 | 1 191.00 |
| 26 999.00 | 1 716.00 | 4 879.00 | 3 889.00 | 1 448.00 | 1 582.00 | 794.416 | 708.00 |
| 26 999.00 | 1 716.00 | 4 879.00 | 3 889.00 | 1 448.00 | 1 582.00 | 794.416 | 708.00 |
| 26 999.00 | 1 716.00 | 4 879.00 | 3 889.00 | 1 448.00 | 1 582.00 | 794.416 | 708.00 |
| 70 733.00 | 4 769.00 | 14 610.00 | 10 208.00 | 3 982.00 | 4 398.00 | 2.078 855 | 6 864.00 |
| 8 667.00 | 598.00 | 1 880.00 | 1 241.00 | 487.00 | 537.00 | 255.083 | 225.00 |
| 15 204.00 | 1 028.00 | 9 376.00 | 2 200.00 | 864.00 | 941.00 | 447.641 | 404.00 |
| 30 267.00 | 3 088.00 | 6 251.00 | 3 159.00 | 1 702.00 | 1 880.00 | 889.600 | 794.00 |
| 18 615.00 | 1 255.00 | 3 835.00 | 2 683.00 | 1 055.00 | 1 155.00 | 547.117 | 487.00 |
| 21 599.00 | 1 454.00 | 4 472.00 | 3 123.00 | 1 219.00 | 1 339.00 | 635.225 | 566.00 |
| 4 866.00 | 324.00 | 1 006.00 | 700.00 | 272.00 | 302.00 | 143.101 | 126.00 |
| 39 790.00 | 2 684.00 | 8 240.00 | 5 753.00 | 2 249.00 | 2 470.00 | 1.169.554 | 1 043.00 |
| 237 321.00 | 15 984.00 | 49 025.00 | 34 103.00 | 13 426.00 | 14 740.00 | 6.963.335 | 6 251.00 |
| 34 673.00 | 2 234.00 | 7 174.00 | 5 007.00 | 1 988.00 | 2 163.00 | 1.020.340 | 914.00 |
| 54 142.00 | 3 656.00 | 11 223.00 | 7 813.00 | 3 087.00 | 3 371.00 | 1.519.617 | 1 418.00 |
| 33 110.00 | 2 221.00 | 6 819.00 | 4 758.00 | 1 864.00 | 2 057.00 | 970.601 | 864.00 |
| 64 560.00 | 4 359.00 | 13 330.00 | 9 312.00 | 3 627.00 | 4 012.00 | 1.901.554 | 1 700.00 |
| 51 867.00 | 3 499.00 | 17.711.00 | 7 508.00 | 2 923.00 | 3 224.00 | 1.524.431 | 1 365.00 |
| 66 748.00 | 4 479.00 | 13 778.00 | 9 627.00 | 3 772.04 | 4 148.00 | 1.962.626 | 1 758.00 |
| 14 390.00 | 970.00 | 2 972.00 | 2 077.00 | 805.00 | 891.00 | 422.696 | 378.00 |
| 54 461.00 | 3 651.00 | 11 245.00 | 7 843.00 | 3 068.00 | 3 400.00 | 1.598.991 | 1.433.00 |
| 72 211.00 | 4 980.00 | 15 728.00 | 10 707.00 | 4 189.00 | 4 604.00 | 2 181.802 | 1 948.00 |

& AF.

While every effort is made to have this list of service contributions and bookstore item prices accurate, it must be known that in case of misprints or last minute changes, the contributions and prices quoted herein are not binding. The contributions and prices listed in the official issues by Flag and by New Era Publications ApS are the final authority.

BIBLIYOGRAFYA

- Adam, A. Lehrbuch der Dogmengeschichte, c. I Gütersloch 1970.
- Anderson, Kevin Victor. Report of the Board of Inquiry into Scientology, Victoria 1965.
- The Church of Scientology, Sussex, 1970.
- "Clear", The New Webster Encyclopedic Dictionary of the English Language, New York 1968.
- Conklin, Croff. Science Fiction, Encyclopedia International, C. 16, New York, tarihsiz.
- Conze, E. Der Buddhismus, Stuttgart 1962.
- Eliade, Mircea. Das Mysterium der Wiedergeburt, Stuttgart 1961.
- Foster, John G. Enquiry into the Practice and Effects of Scientology, London 1971.
- Funk - Wagnalls, Standard College Dictionary, New York tarihsiz.
- Garrison, Omar v. The Hidden Story of Scientology, London 1974.
- Glaserapp, Helmut von. Die nichtchristlichen Religionen, Frankfurt am Main 1963.
- Glaserapp, Helmut von. Die Philosophie der Inder, Stuttgart 1958.
- Gould, Donald. "Now I Know, What I Know", New Statesman, 76 (18 Oct. 1968).
- Gould, Donald. "The Scientologist and their Critics", New Statesman 73 (17 March 1967).
- Güngör, Erol. İslam Tasavvufunun Meseleleri İstanbul 1982.
- Haack, F. Die neuen Jugendreligionen, München 1979.
- Heller, F. von. Die Religionen der Menschheit, Stuttgart 1959.
- "Der Heilige Geist Strömt in Mich Ein", Der Spiegel, Heft 45/1976, (1.11.1976).
- Hubbard, Lafayette Ron. "Advance, Magazine of the Advanced Organizations of the Churches of Scientology", Issue 65, Copenhagen.
- Hubbard, L.R. "Advance, Magazine of the Advanced Organizations of the Churches of Scientology", Issue 54, September/October 1978.
- Hubbard, L.R. "The Auditor, The Monthly Journal of Scientology", Copenhagen 1980, Issue 1966.
- "Hubbard, L.R.", Brockhaus Enzyklopaedie, e. VIII Wiesbaden 1969.
- Hubbard, L.R. Child Dianetics, Edinburgh 1968.
- Hubbard, L.R. The Creation of Human Ability, Sussex 1968.

- Hubbard, L.R. Dianetik : Die Moderne Wissenschaft der Geistigen Gesundheit, Copenhagen 1974.
- Dianetics : The Modern Science of Mental Health, Copenhagen 1978.
 - Dianetics : The Original Thesis, Copenhagen 1970.
 - Dianetics : Today, Los Angeles 1975.
 - "The Divine Spark", Advance, Issue 66.
 - Have You Lived Before This Life?, Los Angeles 1977.
 - Mission into Time, Copenhagen 1977.
 - The Phoenix Lectures, Sussex 1968.
 - Self Analysis, Edinburgh 1968.
 - Scientology : A History of Man, Edinburgh 1968.
 - Scientology : The Fundamentals of Thought, Copenhagen 1976.
- Jackson, J. "Two Contemporary Cults", The Listener, 75 (19 May 1966) London.
- Lapping, Anne. "Scientology : A Visit To Saint Hill Manor", New Society, London (22 August 1968) Nr. 308.
- Leeuw, G. van der. Phaenomenologie der Religion, Tübingen 1956.
- Mensching, Gustav. Leben und Legende der Religionsstifter, Darmstadt tarihsiz.
- Nordenholz, A. Scientology, Wissenschaft von der Beschaffenheit und der Tauglichkeit des Wissens, München 1934.
- Onbulak, Sinan. Ruhî Olaylar ve Ölümünden Sonrası, İstanbul 1975.
- Ömer Hilmi (Budda). Dinler Tarihi, İstanbul 1935.
- Öztürk, M. Orhan. Ruh Sağlığı ve Hastalıkları, Ankara 1981.
- Reller, Horst. Handbuch Religiöse Gemeinschaften, Gütersloch 1979.
- Rolph, C.H. "Why Pick on Scientology", New Statesman, 76 (23 Aug. 1968).
- Rosenkranz, Gerhard. Der Heilige in den Chinesischen Klassikern, Leipzig 1935.
- Sarıkcıoğlu, Ekrem. "Buda Dininde Mehdi İnanıcı ve Buda'dan Bir Rivayet", İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi, Sayı 4, Ankara 1980.
- Sarıkcıoğlu, Ekrem. Dinlerde Mehdi İnanıcı ve Tasavvurları, Doçentlik Tezi 1977, henüz basılmamıştır.
- Scientology, To Be a Thetan, The Economist, 228 London (3 Aug. 1968).
- "Scientology under the Microscope", Spectator, Valum 22, Nr. 7312 (16 Aug. 1968)
- Schöffler/Wels, Handwörterbuch, English - Deutsch, Stuttgart 1973.
- Snook, John B. "Scientology", Encyclopædia Americana, c. 24 1977.
- Songar, Ayhan. Psikiyatri, İstanbul 2. baskı 1976.
- Wallis, Roy. The Road to Total Freedom, A sociological Analysis of Scientology, London 1976.
- Wallis, Roy. "Varieties of Psychosavation", New Society, 24 (27 Dec. 1979).
- Widengren, Geo. Mani und der Manichaeismus, Stuttgart 1961.
- Widgery, Alban. Tarih Boyunca Büyük Öğrettiler, İstanbul 1971.
- Ziyalar, Adnan. Psikiyatrik Semioloji ve Medikal Psikoloji, İstanbul 1981.

İMAM EL - HÂRAMEYN EL - CÜVEYİNİ'DE NEDENSELLİK KURAMI*

Prof. Dr. Mehmet DAĞ

Doğal nesnelere ve olgular arasında görülen neden - sonuç ilişkisi İslâm dünyasında filozofların olduğu kadar kelâmcıların da dikkatini çekmiştir. Kelâmcılar bütün çabalarında Tanrı'nın mutlak kudretini korumak endişesiyle hareket ederek, nedensellik konusunda olumsuz bir tutum takınma gereğini duymuşlardır. Mu'tezililer, bu olumsuz tutumun yaratıcıları oldukları halde, beş ilkelerinden biri olan "adalet" ilkesinin bir sonucu olarak insanın, eylemlerinden sorumlu tutulması için, eylemlerinin yaratıcısı durumunda olmaları gerektiği üzerinde durmuşlar ve her türlü süreklilik düşüncesinin yadsınmasına (inkarına) yol açan atom ve ilinek (araz) doktrinleriyle çelişkiye düşme pahasına da olsa, belli bir süreklilik düşüncesini benimsemişlerdir. Sözelimi, Bısr b. el-Mu'temir, Ebû'l-Huzeyl, Cübba'i ve oğlu Ebu Haşim, tabiatta süreklilik düşüncesini belli bir ölçüde kabul ederler. Bısr b. el-Mu'temir'e göre, "kendi eylemimizden doğan her şey kendi eylemlerimizin sonucudur"¹. Ebu'l-Huzeyl ise eylemleri ikiye ayırır: a) Eylemi yapanın (failin), niteliğini bildiği eylemler ve b) Eylemi yapanın niteliğini bilmediği eylemler. Okun havada hareketi veya iki nesnenin birbirine vurulması sonucu meydana gelen ses birinciye; haz, açlık ve bilgi de ikinciye örnek olarak verilebilir. Birincileri yapan insan olduğu halde, ikincileri yapan Tanrı'dır.² Böylece Ebu'l-Huzeyl niteliği bilinen bütün eylemlerin sonucundan insanın sorumlu tutulacağını ileri sürer. Öte yandan Ebu'l-Huzeyl'e göre, doğada da niteliğini gözlediğimiz kimi eylemler vardır ki, bunlar, zorunlu olarak sonuçlarını meydana getirirler: "Eğer bir taş

(*) Bu makale, 'İmam el-Harameyn el-Cüveyni'nin Alem ve Allah Görüşü' adlı basılmamış doçentlik tezinin ilgili bölümünden alınmış olup, bazı eklemeler yapılmış ve dili bir ölçüde özleştirilmiştir.

- (1) Şehristani, Kitab el-Mille ve'n-Nihal, neşr.: F. Bedrân, c. I, Kahire 1370/1951, s. 93; Eş'ari, Makâlât el-İslâmiyyin, neşr.: H. Ritter, İstanbul 1929, s. 386; Bağdâdi, el-Fark beyn el-Firak, Kahire 1328/1910, s. 143; Hayyat, Kitâb el-İntisâr, neşr.: A. Nasri Nader, Beyrut 1957, s. 52.
- (2) Eş'ari, Makâlât., ss. 387 ve 309.

parçası herhangi bir cismi parçalayabilecek güçte ise, bu taşın, özelliklerini korudukça, ilkinde benzer bütün cisimleri de parçalama gücünde olduğunu söyleyebiliriz"³. Nazzam, Ebu'l-Huzeyl'den daha ileri giderek, tabiat-taki zorunluğunu Tanrı'nın nesnelere sürekli yaratma eylemine bağlar. "Biz", diyor Nazzam, "eylemi yapanın tabiatı değişmedikçe, yaratma eyleminin yineleneneğini kabul edebiliriz"⁴. Nazzam'a göre, "Tanrı taşı öyle bir tabiatla yaratmıştır ki, onu itersek hareket eder, itme gücü sona erince de taş durur"⁵. Değişik bir "doğuş" (tevellüd) görüşü olan Cübba'î de, sükunun hiçbir şey doğurmadığını; hareketin ise hem hareketi hem de sükunu doğurduğunu ileri sürerek, bir nedensellik bağlantısı kurmağa çalışır. Onca havada bir an duran taşta, sükundan sonra onun düşmesini doğuran gizli hareketler vardır; aynı şekilde gerilmiş yayda, yayın ipinin kopmasını doğuran gizli hareketler ve duvarda onun yıkılmasına neden olabilecek gizli hareketler bulunmaktadır.⁶ Buna göre, taşın havada durmasını, gerill yayın ve duvarın sükununu ve tekrar hareketini doğuran, onların bir önceki hareketleridir. Aslında Cübba'î hareketin hem sükunu hem de hareketi doğurduğunu söylerken, onların gerektirici nedeni olarak hareketi değil, bu hareketi meydana getiren ve onu var eden kimse olduğunu ileri sürer⁷. Böylece Cübba'î gerektirici neden olarak eylemi yapan bir ilk nedeni görmektedir. Oğlu Ebu Haşim'e göre ise, Cübba'î'nin tersine, hareket ve sükun itimadlardan (eğilimlerden) doğar; taşın hareketi, hareketinden ötürü olmayıp, ona dayanan kimsenin dayanmasından ötürüdür⁸. Bu nedenle yukarıya atılan taş, aşağı doğru olan "lazım itimad" (doğal eğilim) indan ötürü düşer⁹.

Mu'tezililer arasında neden-sonuç bağlantısını çeşitli biçimlerde açık-lamağa çalışan bütün bu görüşlerle hiçbir zaman tabiatla salt bir neden-sellik ilişkisinin bulunduğu ileri sürülmek istenmemiştir. Tanrı sınırsız kudretiyle her an tabiatla müdahale etmek durumundadır. Nitekim Ebu'l-Huzeyl ve Cübba'î'ye göre, Tanrı ağır bir taşı, onda düşme eylemini yaratmayarak, havada bir süre tutabilir veya ateşle yanıcı bir cismi biraraya getirip, yanma eylemini yaratmayabilir¹⁰. Bunun yanında Ebu'l-Huzeyl'in,

(3) Hayyat, a.g.e., s. 19.

(4) İbn Hazm, Kitâb el-Fısal, c. V, Kahire 1347/1928, s. 35.

(5) Şehristani, a.g.e., c. I, s. 80.

(6) Eş'ari, a.g.e., s. 398; kar., Cüveynî, Kitâb eş-Şâmil, neşr.: A. S. en-Negsâr ve ötekiler, İskenderiye 1969, ss. 506, 503.

(7) Eş'ari, a.g.e., s. 397; kar., Cüveynî, a.g.e., s. 503.

(8) Cüveynî, a.g.e., s. 504.

(9) Aynı eser, s. 507.

(10) Eş'ari, a.g.e., s. 298; Cübba'î'nin görüşü için bkz., Cüveynî, a.g.e., s. 506.

genel olarak Eş'arilerin kabul etmediği ve bu konuda Cübba'i'nin de onlara katıldığı "Tanrı'nın eyleme ölüm, dilsizlikle konuşma gibi zıtları birlikte yaratabileceğini" ileri sürdüğünü görüyoruz¹¹.

Genellikle Eş'ariler, İbn Meymun'un da belirttiği gibi, Tanrı'nın herhangi bir anda aleme doğrudan doğruya müdahalesini mümkün görmüşler ve bu müdahale olmadan alemde gözlenen düzen ve olaylar arasındaki ilişkiyi "adetin cüzleri" (alışkanlığın parçaları) biçiminde açıklamışlardır. Her olay, hatta her insan eyleminin birbirinden ayrı ve tam bağımsızlığı olan parçalara bölünebileceği hususunda sonraki Eş'arilerin ileri sürdükleri düşünceler, ilineklerin (arazların) süreksizliği ve, süreksiz oldukları için, her an yaratıldıkları, ilkesine dayanmaktadır. İbn Meymun bu hususa iki örnek veriyor : a) Biz bir giysiyi kırmızıya boyadığımızda, onu boyayan biz olmayıp, Tanrı'dır. Tanrı, bu rengi, giysi kırmızı boyaya ilişkince, giyside yaratmıştır. Düşündüğümüzün aksine, giysiye nüfuz eden, boya değildir. Tanrı, sözgelimi, siyah rengin, boya giysiye illşmedikçe, ortaya çıkmaması biçimindeki alışkanlığını (adeti) yerine getirmiştir. Ancak giysideki bu renk te sürekli kalmayıp, her an yaratılmaktadır. b) İkinci örnek olarak ta İbn Meymun, yazma sırasında kalemın hareketini veriyor. Bu işlem, Eş'arilere göre, aralarında hiçbir neden-sonuç ilişkisi olmayan dört parçaya ya da ilineğe bölünür : 1. Kalem hareket ettirme iradesi (istenci), 2. Onu hareket ettirme gücü, 3. yazma sırasında elin hareketi ve 4. kalemın hareketi. Bütün bu parçalar ya da ilinekler Tanrı tarafından yaratılmıştır. Elin kalemle birlikte bulunması Tanrı'nın alışkanlığını yerine getirmesinden başka bir şey değildir¹².

İbn Meymun'un özetlediği bu görüş, kuşkusuz, Eş'ari inancının bir sonucudur. Eş'ari, İbâne'de bu inancı şöyle özetliyor : "Tanrı'nın bir şeyi yaratması için, ona "ol" demesi yeterlidir. (Kur'ân, Nahl, XVI, 40). Alemde iyi-kötü her şey Tanrı'nın istencinin sonucudur. Tanrı yaratmadıkça hiç kimse herhangi bir eylemi yapamaz. İnsan Tanrı'dan bağımsız olmadığı gibi, O'nun bilgisinden de kaçamaz. Tanrı'dan başka yaratan yoktur. Yaratıkların eylemlerini Tanrı yaratıp, belirlemiştir. Nitekim Kur'ân'da "Tanrı sizi ve yaptıklarınızı yarattı" (Sâffât, XVII, 96) denilmektedir. Yaratıklar, kendileri hiçbir şey yaratamazlar; ancak kendileri yaratılmıştır. Tanrı İltfu ve İnayetiyle inananın taatını diler; kafirden ise hidayetini esirgeyerek, onu doğru yoldan saptırır. Kuşkusuz Tanrı onları doğru yola iletip, inanan yapabilir; ancak onların kafir olacaklarını bildiği için, böyle bir şeyi yapmaz; onları terkedip, kalplerini mühürler: İyilik ve kötülük Tanrı'nın kaza ve kaderinin sonucudur. Biz Tanrı'nın kaza ve kaderine, iyi ya da kötü,

(11) Eş'ari, a.g.e., s. 298.

(12) İbn Meymun, Delâlet el-Hâ'irin, neşr.: H. Atay, Ankara 1975, ss. 205 vd..

yararlı ya da zararlının O'ndan olduğuna inanırız. Bize rastlayan şey olur, rastlamayan da olmaz. Yaratıklar, Tanrı dilemedikçe, kendi kendilerine ne yarar ne de zarar verebilirler"¹³.

Bu inancı Cüveyni de ana çizgileri ile kabul etmektedir. İrşâd'ta Selef'in ve Ehl el-Hakk'ın görüşünü belirtirken şunları söylüyor: "Yaratan, yoktan var eden, alemlerin Rabbidir; O'ndan başka yaratan; O'ndan başka yaratıcı yoktur. Bütün başlangıcı olan şeyler Tanrı'nın kudreti dahilindedir. Kulların kudretinde olan şeyle Tanrı'nın kudretinde olan şey arasında hiçbir fark yoktur. Her güç yetirilen şey üzerinde Tanrı'nın kudreti vardır; Tanrı onun yaratıcısı ve kaynağıdır"¹⁴.

Eş'ari, inancı ortaya koymanın ötesinde hiçbir şey yapmadığı halde, Cüveyni onu akli bir temele oturtmak için çaba harcamaktadır. Ona bu yolda "her nedenin zorunlu olarak sonucunu gerektirdiği" biçiminde zorunlu (determinist) bir alem görüşüne götüren ve Tanrı'nın mutlak kudretini inkara yönelen nedensellik ilkesinin eleştirili bir çözümlemesi yardımcı olmaktadır. Öyle görünüyor ki, Gazzali'nin, zorunluluğa götüren bir nedensellik düşüncesini yadsıması, Cüveyni'nin düşüncelerine çok şey borçludur.

Cüveyni'ye göre, 'bilinenleri olduğu gibi bilmek'¹⁵ anlamına gelen bilgi, önceli (hâdis) ve öncesiz (kadim) olmak üzere ikiye ayrılır. Öncesiz bilgi Tanrı'nın bir niteliğidir; sonsuz sayıda bilinenleri içine alır; ne zorunlu ne de kazanılmış olarak nitelendirilebilir. Önceli bilginin ise üç çeşidi vardır: a) Zorunlu, b) Açık, seçik, c) Kazanılmış. İlk ikisi birbirinden yalnızca küçük bir ayırımla ayrılır: Zorunlu (zarurî) bilgi, zorunluk ve ihtiyaca bağlı olduğu halde, açık-seçik (bedihî) bilgi, zorunluk ve ihtiyaca bağlı değildir. Bu iki bilgi türü çoğunlukla birbiri yerine kullanılır. Yerleşmiş bir alışkanlığın sürekliliğinden elde edilen bilgi zorunlu bilgidir. Bu bilgiden kuşku duyulmaz.¹⁶ Bu bilgi türü akli inceleme (nazar), istek ve düşünceye bağlı olmadan, insanın doğrudan doğruya elde ettiği bilgidir¹⁷. Kazanılmış bilgi ise akli incelemeye, istek ve düşünceye bağlıdır; kulun kudreti dahilindeki önceli bilgidir¹⁸. Cüveyni, zorunlu ve açık-seçik bilgiye örnek olarak, algılanan nesnelere, kendi özümüzün ve iki zıddın birarada bulunamayacağını bilgisini veriyor. Bütün kazanılmış bilgiler ise doğru akıl-

(13) Eş'ari, el-İbâne an Usûl ed-Diyâne, Haydarabad 1321/1903, ss. 9-10.

(14) Cüveyni, Kitâb el-İrşâd, neşr.: M. Y. Musa ve ötekiler, Kahire 1950, s. 187.

(15) Aynı eser, s. 12.

(16) Aynı eser, s. 14.

(17) Cüveyni, el-Akîdet en-Nizâmiyye, neşr.: Kevseri, Kahire 1367/1948, s. 9.

(18) Aynı eser, s. 9; el-İrşâd., s. 14.

yürütmenin bir sonucudur.¹⁹ Ancak Cüveyni, kazanılmış bilgiyi doğru akilyürütmenin sonucu sayarken, onun doğru akilyürütmenin zorunlu sonucu olduğunu söylemek istememektedir; çünkü akilyürütme (nazar) bilgiyi gerektirmediği ve onu doğurmadığı gibi, bilgi de akilyürütmeyi gerektirmez ve onu doğurmaz. Aralarındaki ilişki yalnızca ikisinin birbirini izlemesinden ibarettir; zorunlu bir ilişkinin sonucu değildir. Cüveyni, bu ilişkiyi şöyle açıklıyor: Bir şeyin istenci, onun hakkında bilgimiz olmadan gerçekleşmez; ancak ikisinin birlikte bulunması, birinin ötekini var ettiği, gerektirdiği ya da doğurduğu anlamına gelmez²⁰.

Bu parçada özellikle iki husus dikkati çekmektedir. Bunlardan birincisi, zorunlu bilginin, yerleşmiş olan alışkanlığın sürekliliğine bağlı olması; ikincisi de akilyürütmeyle kazanılmış bilgi arasındaki ilişkidir. Önce birincisi üzerinde duralım.

Cüveyni, yerleşmiş olan alışkanlığın gerçekleşmesinden söz ederken, genellikle Eş'arilerin alemde ontolojik bir süreklilik ve zorunluluk olmayıp, yalnızca Tanrı'nın değişmeyen alışkanlığına bağlı bir uyum ve daima belli ilişkiler halinde bize görünen olaylar bulunduğu görüşünden hareket etmektedir. Böylece Cüveyni, alemde görülen olaylar arasındaki ilişkileri akli ya da mantıksal ilişkilere indiriyor ve bu türden üç çeşit ilişki sayıyor: a) Akli imkan. Bir binanın varlığı da yokluğu da mümkündür. Binanın yapılması ya da yapılmaması bir imkansızlık doğurmaz²¹. Nitekim tözün (cevherin) bir yerde değil de ötekinde bulunması da imkansız değildir²². b) Akli zorunluluk. Alemin yapıcı ve var edicisinin onun yapılmasına kadir olduğunun bilinmesi aklen zorunludur²³. Nitekim tözle iline, akli incelemeyle sonucun bilgisi arasındaki ilişki de zorunludur²⁴. c) Akli imkansızlık. İki zıddın birarada bulunması, cismin aynı anda bir mekana hareket ederken bir başkasında sükun halinde olması imkansızdır²⁵.

Cüveyni, kendisinde mantıksal bir çelişki bulunmayan her şeyi mümkün sayıyor. Buna göre, Tanrı'nın mantıksal bir çelişki taşımayan her şey üzerinde kudreti vardır. Aklen imkansız olan, yani kendisinde mantıksal çelişki bulunan şeyler üzerinde ise Tanrı'nın kudreti bulunduğundan söz edilemez²⁶; çünkü aklın imkansızlığına hükmettiği bir şeyin yokluğu zorun-

(19) Cüveyni, el-İrşâd., s. 14.

(20) Aynı eser, s. 6.

(21) Cüveyni, el-Akide., s. 9.

(22) Cüveyni, el-İrşâd., s. 18; eş-Şâmil., s. 172.

(23) Cüveyni, el-Akide., s. 10.

(24) Cüveyni, el-İrşâd., s. 6.

(25) Cüveyni, el-Akide., s. 10.

(26) Cüveyni, eş-Şâmil., s. 141; kar., el-Akide., s. 25.

ludur²⁷; yokluğu zorunlu olan bir şey üzerinde ise Tanrı'nın kudreti olduğunu söylemek saçmadır²⁸. Bu nedenle Cüveyni'nin, kimi Mu'tezillilerin yaptığı gibi, Tanrı'nın eylemle ölümü, dilsizlikle konuşmayı²⁹, görmekte körlüğü ve bilgi ile ölümü³⁰ birlikte yaratabileceğini imkansız görmesi gerekmektedir; çünkü böyle bir şey mantıksal olarak imkansızdır. Nitekim Cüveyni'ye göre, Tanrı'nın ne ilinek ne de töz olan bir şeyi yaratması da imkansızdır.³¹ Kendisinde böyle bir imkansızlık taşımayan her şey ise Tanrı'nın gücü dahilindedir. Sözelimi, Tanrı'nın havada ateşin ısısına eşit bir ısı yaratarak, havada ateşin rengini meydana getirmesi; taşı sıvı haline gelinceye kadar eritmesi mümkündür³². Bütün bu gibi olayların meydana getirilmesi mantıksal bir çelişki doğurmaz. Böylece görülüyor ki, Cüveyni ontolojik bir zorunluğu değil, hiç değilse "çelişiklerin birarada bulunmayacağı" biçiminde mantıksal ya da akli bir zorunluğu kabul etmektedir. Ontolojik alanda ise böyle bir çelişkinin bulunmadığı her şey mümkündür.

Cüveyni, mümkünler alemindeki düzeni ise alışkanlığa bağlı bir düzen olarak görmektedir. Zorunlu olarak bir şeyin ötekini gerektirmesi gibi bir şeyden söz edilemez; çünkü böyle bir şeyi kabul etmek, başka bir deyişle, alemde doğal nedenlerin ya da güçlerin varlığını kabul etmek, bu nedenlerin ya öncesiz olduklarını ya da önceli olduklarını kabul etmeyi gerektirir. Bu nedenler, öncesiz oldukları takdirde, sonuçlarının da öncesiz olmasını gerektirecektir ki, böyle bir şey, alemin varlığının mümkün olduğu gözlemlerle bilindiği için, imkansızdır. Bu nedenler önceli oldukları takdirde ise, her öncelinin ona başlangıcını veren bir nedeni bulunacağından, sonsuz dizilerin ortaya çıkması gerekecektir ki, bu, alemin hiçbir zaman gerçekleşmeyeceği anlamına gelecektir³³. O halde alemde zorunlu olarak sonuçlarını gerektiren nedenlerin varlığından söz edilemez.

Öte yandan Tanrı, tabiatçıların ve filozofların dedikleri gibi, alemin zorunlu nedeni de değildir; çünkü zorunlu nedenin, yerler arasında bir ayrılık bulunmadığı için, tözün belli bir yerle özelleşmesini gerektiren oluşları (kevnleri) yaratması imkansızdır. Böyle bir şeyi ancak özgür bir seç-

(27) Cüveyni, el-Akide., s. 10.

(28) Cüveyni, eş-Şâmil., s. 196.

(29) Bağdadi, a.g.e., s. 111; Eş'ari, Makâlât., s. 238.

(30) Eş'ari, Makâlât., s. 391.

(31) Cüveyni, eş-Şâmil., s. 141.

(32) Aynı eser, s. 154.

(33) Cüveyni, el-İrşâd., ss. 28-29; Kitâb el-Luma', Textes Apologétiques de Guwalni içinde, neşr.: M. Allard, Beyrut 1968, ss. 129-131; eş-Şâmil., ss. 238 vd., 215 vd..

mede bulunan (fâ'il-i muhtâr) bir varlık yapabilir. O, özgür istenciyle yerler arasında bir ayırım yaparak, tözün belli bir yerde var olmasını sağlayabilir³⁴.

Alemde filozofların ve tabiatçıların anladığı anlamda bir neden-sonuç ilişkisi yoksa, alemde gözlenen düzen ve mükemmellik nereden geliyor? Cüveyni'ye göre, bu düzen ve mükemmellik doğrudan doğruya Tanrı'nın bilgisinin sonucudur³⁵. Cüveyni, Tanrı'nın alışkanlığından O'nun alemde görülen düzenli ve mükemmel eserlerini anlamaktadır. Bizim alemde iki şey arasında zorunlu gibi gördüğümüz bağlantı, birinin ötekini zorunlu olarak gerektirdiği bir nedensellik bağlantısı olmayıp, Tanrı'nın onları birlikte yaratmasından doğan bir bağlantıdır. Bu nedenle biz, akılıürütmenin sonucu, yani bilgiyi doğurduğu anlamında değil, bilginin yaratılmasının akılıürütmenin yaratılmasını izlediği anlamında birinin ötekini gerektirdiğini söyleyebiliriz. Aslında her ikisini de yaratan Tanrıdır³⁶. Nitekim değirmen taşının kenarı eksenin doğurduğu bir hareketle hareket etmeyip, Tanrı'nın onda başlattığı hareketlerle hareket etmektedir³⁷. Böylece Cüveyni, değirmen taşının hareketinin eksenin hareketinden doğduğunu kabul edenlerin yanlıgı içinde olduklarını belirtmek istemektedir. Birbirini izleyen ve birinin ötekini doğurduğu sanılan her eylemde durum aynıdır³⁸. Tanrı her an bir ilineği yaratıp, ötekini yok etmektedir. Tözün ilineği gerektirmesi, ondan yoksun olmaması, tözle ilinek arasında bir nedensellik bağlantısı ol-

(34) Cüveyni, el-Akide, ss. 11-12; el-İrşâd, s. 29; kar., eş-Şâmil, ss. 168-169, 189. Filozoflara karşı Yaratan'ın fâ'il-i muhtar bir varlık olduğunu kanıtlarken Gazzali, Cüveyni'nin bu kanıtından geniş ölçüde yararlanmaktadır. Bkz., Tehâfut el-Felâsife, neşr.: M. Bouyges, Beyrut 1927, ss. 58-59.

(35) Cüveyni, el-İrşâd, s. 61.

(36) Aynı eser, s. 6.

(37) Cüveyni, eş-Şâmil, s. 437.

(38) Cüveyni "tevellüd" (doğuş) görüşüyle ilgili olarak Cübba'i ve oğlu Ebu Haşim'i eleştirmektedir. Cübba'i ağır bir taşın göğe fırlatıldıktan sonra düşmesinin yukarıya doğru hareketlerinden doğduğunu söylüyor. Cüveyni bunu kara cahillik (nihâyet el-cehl) olarak niteler. Eğer yükselme hareketleri düşmeyi doğursaydı, bunu ilk anda da doğururdu; çünkü onlardan bazılarının düşmeyi doğurup, bazılarının doğurmaması mümkün değildir. (Bkz. eş-Şâmil, s. 506). Ebû Haşim ise taşın düşmesini, ondaki aşağıya doğru 'lâzım itimada' (doğal eğilime) bağlıyor. Cüveyni, bu görüşü Mu'tezilenin ilimde derinleşmiş olanlarına dayanarak şöyle eleştiriyor: Yukarı doğru olan itimadlar sürekli olarak benzerlerini doğururlar; onlardan da çeşitli itimadlar yönünde hareket doğar. Durum böyle olunca, taşın parçaları (atomları), havada bir geçit bulduğu sürece, nasıl olur da itimadların doğuşu ve hareketlerin onlara dayanması sürekli olarak birbirini izler. Bkz., eş-Şâmil, s. 507.

duğu anlamına gelmez. Tanrı onları birlikte yarattığı için aralarında bir neden-sonuç bağlantısı varmış gibi görünür³⁹.

Cüveyni'nin alemdeki düzeni doğrudan doğruya Tanrı'nın alışkanlığına bağlaması⁴⁰ ve kendisinde herhangi bir çelişki bulunmadıkça, alemde her şeyin aklen mümkün olacağı biçiminde ifade edilen "tecvîz" görüşü, mucize olayının açıklanmasında ona büyük kolaylıklar sağlamıştır. Onca mucize, peygamberliklerini iddia edenlerin doğruluğunu gösterir; Tanrı'nın, alışkanlığına aykırı olarak, bir şeyi meydana getirmesi anlamına gelir. Cüveyni bu hususu şöyle örneklendiriyor: Eğer bir kimse hükümdarın huzurunda bulunanlara ve bulunmayanlara, onun elçisi olduğunu iddia ederse, bu kimsenin doğruluğu, isteğinin hükümdar tarafından söz ve hareketle yerine getirmesiyle olur ki, bu, hükümdarın alışkanlığını bozması ve bu suretle elçisinin elçiliğini doğrulaması demektir⁴¹. Aynı örneği Gazzali'nin el-İktisâd adlı eserinde de görüyoruz⁴². İbn Meymun, alemdeki düzenin, Eş'arilere göre, Tanrı'nın alışkanlığının gereği olduğunu açıklarken, Cüveyni ve Gazzali'ninkine oldukça benzer bir örnek veriyor: "Sultanın alışkanlığı, çarşıdan yalnızca at üzerinde geçmektir; onun çarşıdan başka türlü geçtiği görülmemiştir; ancak onun şehirde yaya dolaşması da imkansız değildir"⁴³.

Daha önce de işaret ettiğimiz gibi, Gazzali, bütün bu noktalarda Cüveyni'ye uymaktadır. Ancak Gazzali'nin verdiği bilgiler daha sistemli ve ayrıntılıdır⁴⁴.

1. Ma'nâ Kuramı

Bilindiği gibi, Cüveyni, her an Tanrı tarafından yaratılan ilineklere bazan "ma'nalar" (ma'ânî) biçiminde adlandırmaktadır. Cüveyni'ye göre, her ma'na cismin ya da tözün belli bir niteliğe sahip olmasını sağlayan ilke ya da nedendir⁴⁵. Her ilinek, kendisiyle özelleştiği töze bir nitelik verir. Sözelimi, hareket tözün hareketli olmasını, beyazlık tözün beyaz olmasını sağlayan ilkedir. Bu nedenle onlara "ma'na" ya da "illet" adı verilir. Böy-

(39) Cüveyni, eş-Şâmil., s. 170; el-İrşâd., ss. 18-19.

(40) Bu görüşün Kur'ân'da geçen "Tanrı'nın yaratışında değişme yoktur" (Rûm XXX, 30) ve "Tanrı'nın sözlerini değiştirecek yoktur" (Yûnus, X, 64) ayetlerine dayandığı açıktır.

(41) Cüveyni, el-İrşâd., ss. 113, 213; el-Luma', ss. 169-171.

(42) Gazzali, el-İktisâd fi'l-İ'tikâd, neşr.: İ. A. Çubukçu ve H. Atay, Ankara 1962, ss. 199 vd.

(43) İbn Meymun, a.g.e., s. 211.

(44) Gazzali, Tehâfut., ss. 195 vd.; el-İktisâd., ss. 96-100.

(45) Cüveyni, eş-Şâmil., ss. 646 vd.

lece Cüveyni, ilinekle tözün haline ilişkin zorunlu bir bağlantı kurmaktadır. Ancak bu zorunluk ontolojik bir zorunluk olmayıp, yalnızca akli bir zorunluktur.

Ma'na kuramını ilk ortaya atan kişi, Mu'tezileden Mu'ammer'dir. Mu'ammer, tözle ilinek arasındaki ilişkinin nedenini ortaya koymak ve ilinekler arasındaki farkı belirlemek için bu ilkeye başvurmuştur.

Hayyât'ın İntisâr'ında, Mu'ammer'in ma'na kuramı şöyle açıklanmaktadır: "Yanyana duran iki cisim sükun halinde iken, biri harekete başlayıp, öteki sükun halinde kalınca, hareket eden cismin ötekinde bulunmayan bir neden (ma'nâ) aracılığıyla hareketli olması gerekir; böyle olmasaydı, hareketli cismin ötekinden daha fazla hareket yeteneğinde olması imkansız olurdu. Eğer bu doğru ise, hareketin, cisimlerden birinde değil de ötekinde bulunmasını sağlayan bir başka nedenin var olması gerekir. Eğer böyle olmasaydı, hareketin birinde bulunup ta ötekinde bulunmaması daha uygun olmazdı. Eğer bu ikinci nedenin (ma'nânın) neden cisimlerden birinde değil de ötekinde hareketin bulunmasının nedeni olduğu sorulursa, derim ki, o, bir başka nedenden (ma'nadan) ötürüdür. Eğer aynı soru bu neden (ma'na) hakkında sorulursa, vereceğim yanıt bir önceki gibidir"⁴⁶.

Aynı kuramı Eş'ari daha tam bir biçimde şöyle aktarmaktadır: "Kimi-leri derler ki, bir cisim hareket ettiğinde onun bu hareketi, hareketin nedeni olan bir ma'nadan ötürüdür. Eğer böyle olmasaydı, bu cisim hareketli olmaya bir başka cisimden daha uygun olmazdı. Nitekim bu cismin hareket ettiği anda hareket etmesi de daha önceki bir anda hareket etmesinden daha uygun olmazdı. Durum böyle olunca, hareketle ilgili olarak denebilir ki, eğer hareketli cismin hareketini sağlayan bir neden (ma'na) olmasaydı, o, bu cismin hareketi olmaya layık olmazdı. Dolayısıyla bu neden (ma'na), yine bir başka neden (ma'na) dolayısıyla hareketli olan cismin hareketine ait bir nedendir (ma'nadır); fakat nedenlerin (ma'naların) bir bütünü ve toplamı yoktur; onlar bir anda ortaya çıkarlar. Aynı şeyi siyah ve beyaz için de söyleyebiliriz. Neden (ma'na) olmadan bir cismin siyah olması ya da beyaz olması, bir başka cismin siyah ya da beyaz olmasından daha uygun olmazdı. Yine siyahlık ve beyazlık arasındaki fark ve iki ilineğin benzer ya da farklı oluşu hakkında da bütünü bulunmayan nedenlerin (ma'naların) varlığını kabul etmek zorunludur. Onların iddiasına göre, bütünü olmayan nedenler (ma'nalar) buldukları nesne tarafından meydana getirilirler. "Diri" ve "ölü" nitelikleri hakkında da aynı şeyi söyleyebiliriz; çünkü bir kişi hakkında onun diri ya da ölü olduğunu söyleyince, bu kişide sonsuz sayıda nedenlerin (ma'naların) bulunduğunu kabul

(46) Hayyat, el-İntisâr., s. 46.

etmek zorundayız, zira ancak bir hayat dolayısıyla hayat bir başkasının değil, onun hayatıdır, ve bu neden (ma'na) de ancak bir başka neden dolayısıyla bir başka hayatın bir nedenidir (ma'nasıdır); böylece sonsuzca gider"⁴⁷. Eş'ari, parçanın bitiminde bu görüşün Mu'ammer'e ait olduğunu belirtiyor.

Görülüyor ki, Mu'ammer ilineklerin varlığını nedenlerle (ma'nalarla) açıklamaktadır. Onca nedenler (ma'nalar) ilineklerin varlığını; aralarındaki ayrılığı ya da benzerliği; ilineklerle tözler arasındaki ilişkiyi açıklamağa yaran bir ilkedir. Sözelimi, hareket hareketli olan cismin hareketini belirleyen bir ilkeye muhtaçtır. Mu'ammer işte bu ilkeye "ma'nâ" adını vermektedir. Bu ilke cismin kendisinde bulunmaktadır. Ancak hareketin cisimde bulunmasını sağlayan bir ilke, başka bir deyişle, bir ma'nâ bulunduğu gibi, bu ma'nânın da o cisimde bulunmasını gerektiren bir başka ilke ya da ma'nâ bulunması gerekir ki, bu böylece sonsuzca gider. Mu'ammer'in bu görüşü bir bakıma "tevellüd" görüşüne iyice yaklaşmaktadır; çünkü ma'nanın bir başka ma'nayı gerektirmesi, ma'nanın ma'nayı doğurduğu gibi bir sonuca varmaktadır.

Cüveyni ise, kuşkusuz, sonunda bizi tevellüd görüşüne ulaştıracak bir düşünceyi benimsemez. Onca, daha önce de gördüğümüz gibi, ilinek, nitelendirdiği şeyden farklıdır. Sözelimi, hareket, hareketli bir cismin hareketli olmasını gerektiren bir ma'na, bir nedendir; bu nedenle de sükundan farklıdır. Bir ma'na ya da bir neden olan hareket bir başka hareketi değil, cismin hareketli olmasını gerektirir"⁴⁸. Böylece Cüveyni, önce ilinekle ma'nayı, Mu'ammer gibi, birbirinden ayırmayıp, onları aynı saymakta ve böylece sonsuzca birbirini izleyen ma'naların bulunduğunu kabul eden Mu'ammer'in düştüğü bu hataya düşmemektedir.

Kısaca diyebiliriz ki, ilinek, hareketli cismin hareketinden, onun belli bir yerde bulunmasından, belli bir renge sahip olmasından elde ettiğimiz bir ma'nadır. Buna göre, ilinek, tözün halinden veya belli bir niteliğe sahip olmasından akılla kavradığımız bir ma'nadır. Dolayısıyla ilineğin tözle ilişkisi tamamıyla aklî bir ilişkidir; onun hali ya da niteliğinden çıkardığımız bir kavramdır. O halde ilinek tözle birlikte bulunur ve onun bir halini gerektirir. Ancak tözle ilinek arasında böylesine bir akli zorunluk bulunsa da, bu, onlardan her birinin Tanrı'nın özgür istenciyle yaratılmalarını engellemez; çünkü tözü de ilineği de yaratan Tanrı'dır. Tözün ilinekten yoksun olması imkansız olduğu için, Tanrı, onlardan birini öteki olmadan

(47) Eş'ari, Makâlât., ss. 356 - 357.

(48) Cüveyni, eş-Şşmil., ss. 68, 181 vd.; el-İrşâd. ss. 18-19; el-Luma', s. 123.

yaratmasa da, her ikisinin yaratılması ya da yaratılmaması Tanrı'nın kudreti dahilindedir ve O'nun eseridir.

Bakillani, ilineğin bir ma'na, bir neden (illet) olduğu görüşünde Cüveyni'ye öncülük etmektedir. Nitekim Temhîd'te şunları söylemektedir: Bir cismin sükun halinden sonra-hareketi halinde, onun hareketinin ya kendiliğinden ya da bir nedenle olması gerekir. Bakillani, biraz daha aşağıda, cismin hareketinin kendisinden olmadığını, bir nedenden ötürü olduğunu söyledikten sonra "illet" yerine "ma'nâ" sözcüğünü kullanmaktadır⁴⁹. Cüveyni de eserinde sık sık Bakillani'den aktarmalar yaparak bu hususu doğrulamaktadır⁵⁰.

Neden (illet) ya da ilinek Tanrı tarafından yaratılınca hükmünü yerine getirir. Nitekim Cüveyni diyor ki, "eğer Tanrı bir töz yaratır ve onunla birlikte ilk halinde onunla kalm olan (onda bulunan) bilgiyi yaratırsa, bilgi onun bilgili olmasının nedenidir⁵¹. Ancak burada şöyle bir soru ortaya çıkmaktadır: Neden varlığının ilk anında sonucundan yoksun olabilir mi? Cüveyni'ye göre, eğer neden varlığının ilk anında sonucundan yoksun olsaydı, ondan sonra gelen anlarda da ondan yoksun olabileceğini söylemeğe hiçbir engel yoktur; çünkü nedenin ikinci andaki varlığı birinci andaki varlığından farklı değildir. Nedenin hükmü, zorunluk bakımından, zamanların birbirini izlemesiyle değişmez⁵². Cüveyni bu eleştiriyi "nedenin hemen peşinden sonucunu gerektirdiği" görüşünü ileri süren Ka'bi'ye yöneltiyor⁵³.

O hâlde Cüveyni'ye göre, neden aynı anda sonucunu gerektirir; tıpkı sonucun da nedenini gerektirdiği gibi. Cüveyni bunu şöyle açıklıyor: Nedenin, sonucun varlığı olmadan var olması imkansız olduğu gibi, neden yok olunca da sonucun onsuz var olması imkansızdır⁵⁴.

2. Hâl Kuramı

Daha önce de gördüğümüz gibi, neden (illet) bir hükmü ya da bir niteliği gerektirir. Bu nitelik ya da hüküm ise cismin halidir. Bildirildiğine göre, bu kavramı ilk olarak İslâm kelamına sokan kişi Ebu Haşim'dir. O,

(49) Bakillani, Kitâb et-Temhîd, neşr.: M. Ebû Rîde ve ötekiler, Kahire 1366/1947, s. 42; Kitâb el-İnsâf, neşr.: Kevseri, Kahire 1369/1950, s. 15.

(50) Cüveyni, eş-Şâmil., ss. 646, 650, 682.

(51) Cüveyni, eş-Şâmil., s. 648.

(52) Aynı eser, s. 647.

(53) Aynı eser, ss. 646, 647.

(54) Aynı eser, ss. 657, 664.

Mu'ammer'in savunduğu ma'nalar bir sonsuzca gidişe işaret ettiği için, soruna yeni bir çözüm yolu bulmak üzere "hal" kavramını kabul etmiştir⁵⁵. Hal kuramını kabul edenler arasında ayrıca Eş'arilerden Bakillani'nin bir duraksamadan sonra halleri kabul ettiği, Cüveyni'nin ise önceleri kabul edip, daha sonra reddettiği bildiriliyor. Cüveyni'nin elimizdeki eserlerinde onun halleri reddettiğine ilişkin herhangi bir işaret bulunmamaktadır. Bakillani'nin ise önce halleri reddedip, sonra kabul ettiğini Cüveyni de belirtmektedir⁵⁶. Cüveyni ayrıca Mu'tezileden öncekilerin, Sünni kelimelerden çoğunun halleri kabul ettiklerini söylüyor⁵⁷. Eş'arilerden halleri kabul etmeyenler arasında ise Eş'ari'yi ve "hal" i isimlendirmeden ibaret sayan Ebu Bekr b. Furek (ölm. 406/1015)'i sayıyor⁵⁸.

Cüveyni tözün yer kaplaması, bilginin bilgin olması, kudretlinin kudretli olması gibi niteliklerin ya bir hal ya özün kendisi ya da salt isim olması gerektiğini söyleyerek, bu olasılıkları teker teker ele alıyor. Onca bilginin sonucu bilginin bilgili olmasıdır. Bu nitelik, yani sonucun, bilginin içinde bulunduğu nesne olması yanlıştır; çünkü özün nedeni bilgi değildir. Eğer onun nedeni bilgi olsaydı, öz bilgiden önce gelmezdi; çünkü sonuç nedeninden önce gelmez. İkinci olasılığa, yani özde meydana gelen niteliğin bir adlandırmadan (tesmiye) ibaret olduğu hususuna gelince, bu da yanlıştır; çünkü biz bir şeyi dil ve kullanıma göre adlandırırız; ancak dil ve kullanımın ortadan kalkması, değişmesi, ortadan kalktıktan sonra yerine yenilerinin konulması mümkündür. Akli nedenler ise hükümlerini gerektirirler ve hükümlerinin yokluğu halinde kendileri de yok olurlar. Adlandırmalar ortadan kalktığı halde, nedenlerin varlığı mümkün olduğuna göre, bilginin adlandırmaya neden olması imkansızdır. Öte yandan adlandırma sözle olur; ad bir sözdür. Ancak söz, bir öz olduğu için, onun nedeni yoktur; dolayısıyla bilgi adlandırmanın nedeni olamaz⁶⁰. Böylece geriye bir tek olasılık kalıyor ki, o da özde meydana gelen niteliğin hal olmasıdır.

Cüveyni hali, var olanın bir niteliği biçiminde tanımlıyor. Bu duruma göre hal, ne varlık ne de yoklukla nitelenebilir⁶¹; çünkü bizim bilgimizin

(55) Şehristani, Nihâyet el-İkdâm, neşr.: A. Guillaume, Londra 1934, s. 131; İbn Hazm, a.g.e., c. IV, s. 15; İci, Mevâkîf, Cürçânî'nin Şerh el-Mevâkîf'ı içinde, c. I, İstanbul 1311/1893, s. 314; Hasan Çelebi, Şerh el-Mevâkîf, Cürçânî'nin Şerh, el-Mevâkîf'ı içinde, c. I, İstanbul 1311/1893, ss. 122-123 ve 152.

(56) Cüveyni, eş-Şâmil., s. 629; kar., Şehristani, el-Milel., c. I, ss. 122-123 ve 152.

(57) Cüveyni, eş-Şâmil., s. 629.

(58) Aynı eser, s. 631.

(59) Şehristani, Nihâyet., s. 131.

(60) Cüveyni, eş-Şâmil., ss. 631-632.

(61) Cüveyni, el-İrşâd., s. 80.

objeleri varlık ve yokluğa ayrılır; hal varlığa ait bir nitelik olduğuna göre, o, ne varlık ne de yoklukla nitelenebilir⁶². Öyle görünüyor ki, Cüveyni'yi ve ondan daha önce Ebu Haşim'i⁶³ "Üçüncü Halin Olamazlığı" ilkesini yadsımak pahasına böyle bir çözüme kabul etmeğe iten neden, var olan şeyleri töz ve ilineklerden ibaret saymalarıdır⁶⁴. Hal töz değildir; çünkü tözde bulunur ve onu nitelendirir. Öte yandan o, ilinek te değildir; çünkü ilinek onun nedenidir; eğer halin ilineğin kendisi olduğu düşünülecek olsaydı, nedenle sonuç arasında bir fark kalmaz; neden kendi kendisinin nedeni olurdu. Cüveyni bu hususu şöyle açıklıyor: Eğer bilginin bilgili olması bilginin kendisi olsaydı, bilgi kendi kendisini gerektirmiş olurdu⁶⁵. O halde hal yalnızca tözün bir tavrı, onda meydana gelen bir hükmün ifadesidir. Biz böyle bir şeyi varlıkla niteleyip, sonra onun, tözün yer kaplaması, ilineğin bilgi ve bilgisizlik, irade ve kudret olması gibi, bir niteliğe sahip olduğunu kabul edersek, varlığa eklenmiş bütün bu nitelikler hallerdir⁶⁶.

Cüveyni iki türlü hal ayırıyor: 1. Nedeni bulunan haller; 2. Nedeni bulunmayan haller. Birinciler özde bulunan bir neden (ma'nâ) dolayısıyla ortaya çıkan her hükümdür. Sözelimi, canlının canlı olması, kudretlinin kudretli olması böyledir. Cüveyni, Bakillani'yi izleyerek, öze eklenen her nedenin (ma'nânın) bir hali gerektirdiğini, halin yalnızca varlığı canlılığa bağlı olan nedenlere özgü olmadığını söylüyor⁶⁷. Cüveyni ayrıca Ebu Haşim'in oluşları (birleşme, ayrılma, hareket ve sükun), canlılığın şart olduğu ilinekler sınıfına sokarak, onların halleri gerektirdiğini ileri sürdüğünü belirtiyor⁶⁸. İkincilere gelince, bunlar öze eklenen bir nedeni olmaksızın özde bulunan niteliklerdir. Yokluğa iletmeyen ve niteliğin kendisi bilinmediği halde nitelenen şeyin varlığını bilmek herhangi bir çelişkiye yol açmayan her nitelik "hal" dir. Sözelimi, tözün yer kaplaması bir yokluğa (nefy) iletmez; öte yandan tözün yer kapladığını bilmediğimiz halde, onun varlığını bilmemiz imkansız değildir⁶⁹. O halde, başlangıcı olma (hudûs) niteliğine hal diyebilir miyiz? Çünkü biz özün varlığını bildiğimiz halde, başlangıcı olmayı bilmeyebiliriz. Cüveyni, bir olumsuzluğa ya da yokluğa işaret ettiği için, başlangıcı olmanın hal olamayacağını söylüyor; zira başlangı-

(62) Aynı eser, s. 82; kar., eş-Şâmil., ss. 369 vd.

(63) Şehristani, Nihâyet., s. 138; Bağdadi, el-Fark., s. 182.

(64) Cüveyni, eş-Şâmil., s. 639.

(65) Aynı eser, s. 632.

(66) Aynı eser, s. 630.

(67) Cüveyni, el-İrşâd., s. 80; kar., eş-Şâmil., s. 630; Bakillani için bkz., Şehristani, Nihâyet., s. 132.

(68) Cüveyni, eş-Şâmil., s. 630.

(69) Aynı eser, s. 630.

cı olma bir önceki yokluğa bağlıdır⁷⁰. Bu duruma göre, varlıkla birlikte bulunan ve nedeni bir varlık (mevcut) olmayan her nitelik bu sınıfa girer. Sözelimi, bir varlığın ilinek olması, renk olması, siyah olması, oluş ve bilgi olması v.b. nedeni olmayan hallerdendir⁷¹.

Cüveyni'nin bu ikili ayırımı Immanuel Kant'ın analitik ve sentetik hükümlerine yakın bir benzerlik göstermektedir. Bilindiği gibi, Kant, konu - yüklem ilişkisi düşünülebilen bütün önermelerde, bu ilişkinin iki biçimde olacağını söylüyor: Ya yüklem konuya dahildir, ya da onunla ilişkisi olduğu halde konunun dışındadır. Birinci durumda elde edilen önerme analitik, ikincide ise sentetiktir. Kant bu hususu şöyle örneklendiriyor: Eğer 'bütün cisimlerin uzamı vardır' dersek, bu analitik bir önermedir; çünkü cisme iliştiğim kavramın ötesine giderek onunla birlikte bulunan 'uzamı' araştırmamız gerekmez. Fakat 'bütün cisimler ağırdır' dersek, yüklem cisim kavramında bulunan şeylerden tamamıyla farklı bir şeydir. Dolayısıyla ona böyle bir yüklem eklenmesi sentetik bir önerme doğurur⁷². Kant'ın bu düşüncesini Cüveyni'nin örneklerine uygularsak, ortaya aynı şey çıkar. Tözün hareketli olması, tözün özüne eklenmiş bir nedenden ötürüdür. Hareketlilik bize töz kavramının dışında başka bir şeyi ifade etmektedir; dolayısıyla 'töz hareketlidir' önermesi sentetik bir önermedir. Fakat tözün yer kaplaması, Kant'ın örneğindeki cismin uzamı olması gibi, töz kavramına hiçbir şey eklememektedir; yer kaplama töz kavramına dahildir. O halde 'töz yer kaplar' önermesi analitik bir önermedir.

Cüveyni, halleri bu biçimde tanımlayıp, bölümlerini açıkladıktan sonra, hallerin varlığını kanıtlamağa çalışıyor. Önce tözün varlığını, daha sonra da bir yer kapladığını bilen kimse, tözle ilgili yeni bir bilgi kazandığını kavrar; çünkü biz tözün yer kapladığını bilmeden, onun varlığını bilebiliriz. Böylece iki ayrı bilgi ortaya çıkmaktadır: a) Tözün varlığı. b) Tözün yer kaplaması. Bu durumda ya ikinci bilginin objesi ile birinci bilginin objesinin aynı olduğu, ya da ikincinin birinciye eklendiğini kabul etmek gerekir. Birinci olasılık iki nedenden yanlıştır: 1. Her akıl sahibi kişi, ikinci bilgiyi elde ettiği anda, daha önce sahip olmadığı bir şeyi elde ettiği hususunda kesin bilgiye sahiptir; çünkü biz, tözün varlığını bildiğimiz halde, yer kapladığını bilmediğimizi düşünebiliriz. Eğer bir tözün yer kaplaması, varlığının kendisi olsaydı, bu, bir şeyi bilmeyen bir kimsenin aynı zamanda o şeyi bildiği anlamına gelirdi ki, böyle bir şey imkansızdır. 2. Eğer iki önceli bilgi aynı olsaydı, onların birbirlerine oranla farklılığına hükmedilemezdi⁷³.

(70) Aynı eser, ss. 630, 631.

(71) Cüveyni, el-İrşâd., ss. 80 - 81.

(72) I. Kant, Critique of Pure Reason, Ing. çev.: N. K. Smith, Londra 1964, s. 48.

(73) Cüveyni, el-İrşâd., ss. 81-82.

Hallerin varlığı inkar edildiği halde, bir şeyin bir yönden bilindiği, fakat öteki yönden bilinmediği ileri sürülürse, bu, hiçbir zaman hallerin inkar edildiği anlamına gelmez; çünkü bir şeye ait farklı yönlerin bulunduğunu ileri sürmek, halleri kabul etmektir. Bu duruma göre, bir şeyde bulunduğu bilinen farklılıklar, ister yönlere isterse özünü niteliklere bağlansın, sonunda halleri kabul etmek zorunludur⁷⁴.

Cüveyni, Ebu Haşim'i izleyerek, halin ne var ne de yok olduğunu kabul ettiği halde, onun ne bilinmeyen ne de bilinen olduğu görüşünü reddetmektedir. Daha önce de gördüğümüz gibi, halin ne var ne de yok olması, bilinebilir şeylerin (el-ma'lûmât) varlık ve yokluğa ayrılması; halin ise varlığın bir niteliği olmasından ileri gelmektedir⁷⁵. Var olan şeyler töz ve ilinek kategorilerine ayrılır; hal ise bu kategorilerden hiçbirine girmez. O halde hali varlıkla nitelendiremeyiz⁷⁶. Ancak burada hal varlıkla nitelenemeyeceğine, varlıkla nitelenemeyen şeyin ise yokluğu zorunlu olduğuna göre, halin yok olması gerekir, biçiminde bir itiraz yapılabilir. Cüveyni'ye göre, haline yokluğunun zorunlu olduğu hususu ne doğrudan doğruya (zarûreten) bir bilgi ile ne de akli inceleme (nazar) ile saptanabilir. O, tözle ilinek ve tözle özünü nitelikleri arasındaki akli bir ilişkinin hükmüdür. Bu nedenle biz ona ne var ne de yok diyebiliriz. Böylece bilinebilir şeyler üç kategori altında toplanabilir: a) Var. b) Yok. c) Var olanın bir niteliği olan, tek başına ne varlık ne de yoklukla nitelenen hal⁷⁷.

Görüldüğü gibi, hal, Cüveyni'ye göre, varlık ve yokluk gibi bilinebilen şeylerdendir. Ebu Haşim ise bunu açıkça inkar etmektedir⁷⁸. Cüveyni'ye göre, onun, hali ne bilinen ne de bilinmeyen saymasının nedeni, her bilinenin bir şey, bir mevcut olması gerektiğine inanması ve bilgisizliği de bilginin bir cinsi olarak görmesidir⁷⁹. Daha açık bir deyişle, bilinen dış alemde var olan bir şeye karşılıktır; yok ta bilinen olduğu için, onun da dış alemde bir karşılığı vardır. Öte yandan bilgisizlik te bir bilgi cinsidir; o halde onun da dış alemde bir objesinin bulunması gerekir. Hal, bunlardan ne biri ne de ötekidir.

Cüveyni'ye göre, hal, varlık ve yoklukla nitelenemese de, bilinir. Nitelik dış alemde herhangi bir gerçekliği olmadığı halde, yok ta bilinebi-

(74) Aynı eser, s. 82.

(75) Aynı eser, s. 82.

(76) Cüveyni, eş-Şâmil., s. 639.

(77) Cüveyni, el-İrşâd., s. 82; eş-Şâmil., ss. 639-640.

(78) Ebu Muzaffer el-İsferâ'yini, et-Tabsîr fi'd-Dîn, neşr.: Kevseri, Kahire 1359/1940, s. 53; Bağdadi, el-Fark., s. 182.

(79) Cüveyni, eş-Şâmil., s. 642.

(80) Yokluğun da bilinebilir olduğu hakkında bkz., aynı eser, ss. 137 v.d.

(81) Aynı eser, s. 643.

lır⁶⁰. Özü bilen, onun halini bilgi ile kavrayamayan, ancak daha sonra özün bir hali olduğunu bilen kimse, daha önce bilmediği bir şeyi bilmiş olur. O halde özü bilmekle, onun halini bilmek arasında fark vardır ve her ikisi de bilgimizin konusudur⁶¹. Eğer özü bilmekle, onun halini bilmek aynı olsaydı, öz doğrudan doğruya, özün hali ise dolaylı olarak akli inceleme (nazar) ile bilinebileceği için, bir şeyin hem doğrudan doğruya hem de dolaylı olarak bilinmiş olması gerekirdi ki, böyle bir şey genel kanıya aykırı düşer⁶². Özün varlığını bilmeden, özün varlığına ekli halleri bilmek imkânsızdır. O halde halin bilgisi özün bilgisinden sonra gelir; dolayısıyla akli incelemeye bağlıdır.

Daha önce de belirttiğimiz gibi, Ebu Haşim ve daha sonra kimi Eş'ariler ve bu arada Cüveyni, ma'na kuramının doğurduğu sonsuzca gidiş (te-selsül) ten kurtulmak için, onu hal kuramına dönüştürmüşlerdir. Böylece hal kuramı, konu ile yüklem arasındaki ilişkiyi ele alıp, inceleyen bir kuram görünümündedir. Buna göre bir kavram konuya yüklendiği zaman, konunun bir bakımdan öteki şeylere benzediğini ve bir başka bakımdan ise öteki şeylerden farklı olduğunu bize bildirir ve yüklem olan bu kavrama karşılık, konunun niteliği olan bir hal oluşur. İşte bu hal, konunun başka şeylere benzerliğini ve başka şeylerden farklılığını ortaya koyar. Cüveyni yüklem olan bu kavramları, konunun kendisinde dahil bulunan ve ona dışarıdan eklenen kavramlar olarak ikiye ayırmakta; birincilere nedeni olmayan haller, ikincilere de nedeni olan haller adını vermektedir. Sözelimi, "töz yer kaplayan bir şeydir" önermesinde "yer kaplama" konunun kendisine dahildir; fakat "töz hareketlidir" önermesinde "hareket" kavramı ona dışarıdan eklenmiştir. Öte yandan tözler genel olarak ilinekleri kabul etmekte birleşirler; ancak ilineklerden belli bir türüne sahip olmakta ayrılırlar. İlinek bir cins, ilinekte dahil bulunan oluşlar, renkler v.b. ilinek türleridir. Böylece denebilir ki, tözler ilinek cinsini kabul etmekte ortak; siyah, beyaz, hareket ve sükun gibi ilinek türlerini kabul etmekte ise birbirlerinden farklıdır. Cüveyni böylece 'tümeller kuramı' için kapıyı aralamaktadır.

Cüveyni bu alemde nesnelere arasındaki akli bir ilişkinin, başka bir deyişle, konu ile yüklem arasındaki bir ilişkinin hükmü olarak gördüğü halleri tanrısal niteliklere de uygulama eğilimindedir. Öyle görünüyor ki, Cüveyni, tanrısal niteliklerin gerçekte Tanrı'da bulunduğunu ileri süren genel görüşle, onların salt adlar olarak bulunmadıklarını ileri süren itizali görüşü hal kuramı sayesinde uzlaştırmak istemektedir.

(82) Aynı eser, ss. 643, 644.

Cüveyni, bilindiği gibi, bu alemdeki her şeyin öteki alemdeki her şeye birer kanıt olduğunu kabul etmektedir. Tanrı'nın nitelikleri hakkındaki bilgimizi de bu yolla, yani görülen alemleri görülmeyenle karşılaştırmak suretiyle elde ederiz; çünkü görülen alemlerle görülmeyen alemler arasında yakın bir ilişki bulunmaktadır. Bu ilişkiyi yadsımak, maddenin öncesizliği (kıdemi) görüşüne, Tanrı'yı tanımamaya ve aklın reddettiği her türlü bilgisizliğe götürür. Öte yandan bu bağlantıyı göz önüne almadan görülen alemlerin niteliğini görülmeyen alemlere atfetmek, Tanrı'yı sonlu bir cisim olarak nitelendirmeye; başlangıcı olan şeylerin bir başlangıcı olmadan birbirini izlediğini kabul etmemize yol açacaktır. İşte bu nedenle görülenle görülmeyen alemler bir noktada birleştiren bu bağlantının biçimini bilmek zorunludur⁸³.

Cüveyni'ye göre, her iki alem arasında dört çeşit bağ vardır :

1. Neden bağı : Görülen alemlerde bir hükmün bir neden sonucu ortaya çıktığı ve kanıtın bu esasa dayandığı sabit olunca, her iki alemlerde de aynı neden - sonuç ilişkisinin bulunduğu, neden ve sonucun birbirini gerektirdiğine ve birinin yokluğuyla ötekinin yok olacağına hükmetmek gerekir. Cüveyni, buna örnek olarak, bu alemlerde bilginin bilgili olmasının nedeninin bilgi olduğunu veriyor.

2. Şart bağı : Bir hükmün bu alemlerde bir şarta bağlı olduğu ve bu hükmün benzerinin öteki alemlerde de geçerli olduğu kabul edilince, onun, bu alemlerle, böyle bir şartla şartlanmış olduğuna hükmetmek gerekir. Sözelimi, bu alemlerde bilgili olmanın şartı, canlı olmak olduğuna göre, aynı şeyi görülmeyen alemler için de uygulayabiliriz.

3. Hakikat bağı : Görülen alemlerde belli bir şey için kanıtlanan hakikat, öteki alemler için de geçerlidir. Sözelimi, bu alemlerde bilginin hakikati bilgi sahibi olduğuna göre, aynı şeyi öteki alemler için de söyleyebiliriz.

4. Kanıt bağı : Eğer bir kanıt belli bir nesnenin kanıtı ise, bu kanıt her iki alemlere de işaret eder. Sözelimi, yaratma yaratanın varlığına işaret eder.

Böylece Cüveyni, ortaya koyduğu hal kuramı sayesinde, görülen ve görülmeyen alemler arasındaki yakın ilişki sorununu çözmeye çalışmaktadır. Bu alemler, aynı akli ilişkilerin hüküm sürdüğü öteki alemlerin aşağı düzeydeki

(83) Cüveyni, el-İrşâd., ss. 82-83; kar., eş-Şâmil., s. 633.

bir kopyası durumundadır. Aralarındaki fark, birincisinin yaratılmış, ikincisinin ise yaratılmamış olmasıdır. Cüveynî'nin düşüncelerinden elde edilen bu sonuç, onu, bu alemin varlığını Tanrı'nın bir tecellisi olarak gören Sufi filozoflara oldukça yaklaştırmaktadır. Ancak Cüveynî'ye göre, bu alem Sufi'lerin anladığı anlamda bir gölge alem olmayıp, Tanrı'nın seçme gücü ve özgür istenciyle yarattığı gerçek bir alemdir.

SONUÇ

Görüldüğü üzere, kelamcılarının nedensellik konusuna bakışlarında iki önemli nokta dikkati çekmektedir: a) Zorunlu ilişkiler yalnızca mantıksal alanda geçerlidir; ontolojik alanda (varlık alanında) böyle bir ilişki yoktur; var olduğu sanılan zorunlu ilişki yalnızca yanyanalık veya birliktelik ilişkisidir. b) Mantıksal bir çelişki taşımayan her şey Tanrı için mümkündür; yaratılma olanağına sahiptir.

Birbirine bağlı olan bu iki nokta, kelamcılarının, Tanrı'nın mutlak kudretini korumaları ve mucize olaylarını açıklamaları açısından önem taşımakla birlikte, doğal olgular arasındaki ilişkileri salt mümkün ilişkiler olarak görmeleri ve bütünüyle Tanrı'nın istencine bağlamaları, doğal olgulara ilişkin bir yasa oluşturma olanağını hemen hemen ortadan kaldırmaktadır. Kelamcılar, "Tanrı mükemmel bilgisiyle bu alemi dileyip yaratmıştır; bu nedenle Tanrı'nın evrende meydana getirdiği doğal düzen düzenlerin en iyisi olup, peygamberlik iddiasında bulunanların iddialarının doğrulanması gibi belli koşullar gerektirmeden, O'nun tarafından değiştirilmez" deseler de, filozoflar adına Gazzalî'nin de belirttiği gibi, evrendeki mevcut düzenin sürekliliğinden emin olmak mümkün değildir; çünkü kelamcılarının Tanrı'nın kudretini korumak ve mucize olaylarını açıklamak amacıyla doğal olgular konusunda ortaya attıkları temel ilke, belirlenecek doğa yasalarını pamuk ipliğine bağlı bir hale getirmektedir. Kelamcılarının doğal olguların tabii seyirini değiştirme olgusunu (mucizeyi) yalnızca belli koşullara bağlamak istemeleri de sorunu çözememektedir; çünkü Tanrı'da varlığını kabul ettikleri mutlak istenç (irade) ve mutlak kudret, O'nun eylemlerine sınır koymayı, belli koşullara bağlamayı engellemektedir. Durum böyle olunca, kelamcılara göre, evrendeki her şey, mantıksal çelişigi olmayan her şey olabilir. Kuşkusuz, böyle bir anlayış, filozofların itirazlarında da ortaya konduğu üzere,⁸⁵ nesnelere tanımlı özellikleri ve nitelikleri konusunda sağlıklı bilgi edinme ve verme olanağını ortadan kaldırır; kısaca bilimi tehlikeye sokar. Nitekim önemli ölçüde Kur'an'dan kaynaklanan bu eğilim, İslâmın kendine özgü bir din felsefesi olan "kelâmın" sistemleşmesiyle yaygınlık

kazanmış; eğitim kuruluşlarını ve müfredat programlarını etkisi altına alarak, daha akılcı çözümleri içeren sistemlere ancak kendisine yararlı olduğu ölçüde yer vermiştir. Sözelimi, felsefe ve felsefeye dayalı bilimler, medrese programlarına kesinlikle sokulmamış; felsefe başlangıcından itibaren kişisel çabaya dayalı bir uğraş olarak kalmıştır.

Kelamcıların yukarıda belirlenen görüşlerinden, doğal olgular arasındaki ilişkileri mantıksal ilişkilerden ayırdıkları sonucu çıkarılmamalıdır. Onlara göre, öyle anlaşılıyor ki, mantıksal ilişkiler doğal olgular için de geçerli ilişkilerdir. Sözelimi, bizim mantıksal olarak (iki değerli Aristoteli mantığının bir gereği olarak) bir şeyi hem kabul edip hem reddetmemiz mümkün değildir; böyle bir şey gerçekte yokluğa yol açar. Aynı biçimde, aklen (mantıksal olarak) mümkün olan her şey, gerçekte de mümkündür. Bilimlerin deneysel temellere dayanmadığı bir dönemde, kuşkusuz, bu eğilimi anlayışla karşılamak gerekir.

Bu alem, mantıksal bir çerçevede ele alınınca ve evrensellik bu çerçevede içinde değerlendirilince, metafizik alemin açıklanmasında da bu değerlendirmelerden yararlanılması yoluna gidilmiş; aradaki nitelik farkı önemli ölçüde gözardı edilmiştir. İnsanın bu alemdeki gözlemleri ve oluşturduğu mantıksal ilkeler, bu alem kadar öteki alem için de geçerli görülmüştür. Sözelimi, tanrısal aleme ait olgular bu aleme ait olgularla açıklanmış; bu alemde geçerli görülen mantıksal ilişkiler, öteki alem için de geçerli sayılmıştır. Kelamcıların izlediği bu tutum, onları belki görünüşte mantıklı, fakat gerçekte iç tutarsızlıklarla dolu bir sisteme iletmiştir.

(84) Cüveyni, el-İrşâd., ss. 83-84.

(85) Gazzali, Tehâfut., ss. 198-199; İbn Rüşd, Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehâfut et-Tehâfut), Türk. çev.: K. Işık ve M. Dağ, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yayınları, Samsun 1986, s. 296.

MUHAMMED B. PİR ALİ BİRGİVİ
VE
"RİSÂLE Fİ USULİ'L-HADİS" İN TERCÜMESİ*

Doç. Dr. Sadık CİHAN

Doğumu ve Yetişmesi : 928/1522 de Balıkesir'de doğdu¹. Tahsile babasının yanında başladı. Mantık ve bazı ilimleri okudu. Kur'anı Kerimi ezberledi. Babası onu tahsilini tamamlamak için Semâniye Medresesine gönderdi². İstanbul'da Ahizâde Mehmet Efendiye (Ö. 989/1581) ve sonra da Kadıasker Abdurrahman Efendiye (Ö. 1000/1591) intisap etti.

Tahsilini tamamladıktan sonra İstanbul medreselerinde ders verdi. Tedrisle meşgulken Abdurrahman Karamani'ye mensup olarak Bayramiye tarikatına girdi.

Birgivi, Abdurrahman Efendi'nin delâletiyle Kanuni Sultan Süleyman zamanında Edirne'de Kassam-ı Askeri mansıbını aldı. Fakat bir az sonra memuriyet ve tedris hayatından el çekmek istemiş ise de şeyhi vaaz ve tedrisîten tamamiyle vazgeçmesine razı olmadı.

İl. ci Selim'in hocası Atâullah Efendi Birgi'de yaptırdığı medresenin müderrisliğini Mehmet Efendi'ye verdi ve o da Birgi'de tedris ve telif ile meşgulken 981/1573 de vefat etti.

(*) Osmanlı Devri Hadis Yazarları Üzerine Araştırma. Seri: 3
İmamı Birgivi'nin hayatını ve eserlerini geniş olarak inceleme gereğini duymadık. Çünkü bu hususta oldukça geniş araştırmalar vardır. Gayemiz Birgivi'nin usulü hadis risâlesini tercüme ve diğer hadis eserlerine temastır.

- (1) Şemseddin Sami, Kâmusu A'lâm, İstanbul, 1306/1889, II, 1284-85; İslâm Ansiklopedisi. İstanbul, 1979, II, 634.
- (2) Atâi, Hadâiku'l-Hakâik, İstanbul Nuri Osmaniye Kütüphanesi, nr. 3314, vrk. 112.

Birgivi diye anılmasının sebebi hayatının uzun bir kısmını orada geçirdiğinden dolayıdır³.

Usulü Hadis Risâlesinin Yazılış Gayesi ve Medreselerde Okutulması

Müellif İstanbul medreselerinde ders okuturken öğrencilerinin usulü hadis ilmindeki bazı zorluklarını izâle etmek, daha doğrusu İslâmi ilimlerin diğer branşlarında tahsil yapanlara ve hadis ilmine yeni başlayanlara rehber olması için bu özlü risâleyi yazmıştır. Bu hususa risâlesinin başında : "Ey sadık talebe, hadis ehlinin istilahları vardır, muhaddislerin gayelerini anlamak isteyen kimsenin istilahları bilmesi gereklidir" demiştir.

16. cı asırda yazılan bu risâlenin, kendinden sonraki asırlarda Osmanlı medreselerinde okutulduğu kanaatındayım. Rehber olarak kabul edilen bu risâlenin bazı alimler tarafından şerh ve haşiyeler yapılması buna delildir. Çünkü genellikle Osmanlı medreselerinde İslâmi ilimlere ait okutulan herhangi bir eserin diğer eserlere göre daha çok şerh ve haşiye yapıldığını görmekteyiz. Meselâ, ibn Hacer el - Askalâni'nin (Ö.852/1449) "Nuhbetü'l-fiker" isimli usulü hadis eseri Osmanlı medreselerinde okutulduğu için, üzerine ençok şerh ve hâşiye yapılan eserdir⁴.

Ayrıca eserin son devirlerde birkaç kere basılması da risâleye verilen bir değer in ifâdesidir. Bu hacimde birçok risâle yazılmasına rağmen, bunlardan hiç birine aynı alâkanın olduğunu görmemekteyiz. Risâlenin rağbet görmesi müellifinin meşhur bir kimse olması şeklinde düşünülebilirse de, esasta risâlenin son derece derli toplu yazılmasındandır. Nitekim Davud el-Karsi'nin (Ö. 1160/1747), Birgivi'nin risâlesine yaptığı "Şerhu alâ Usulü'l-Hadis Birgivi" isimli şerhindeki şu sözü görüşümüzü teyit eder: "Sahihi Buhari'ye başladığım zaman usulü hadise ihtiyaç duyulduğunu

(3) İslâm Ansiklopedisi, II, 634; Mehmet Süreyya, Sicilli Osmani, 1308, Matba-ı Amire, IV, 121; Türk Ansiklopedisi, Ankara, 1952, Milli Eğitim Basımevi (Fasikül, 41-48) IV, 432; Atâi, Zeyl-i Şakâiki Nu'maniye, İstanbul, 1268/1852, I, 179-180; Bağdadlı İsmail Paşa, Hediye'tü'l-Arifin ve Esmâ'tü'l-Müellifin, İstanbul, I. ci cilt 1951, II. ci cilt 1955, II. 252. Buna göre 926/1520 de doğmuştur.

Başka yerde de 929/1522 olarak gösterilmiştir. (Bkz. Ömer Rıza Kahale, Mu'cemü'l-Müellifin, Şam, 1960, II, 123).

(4) Bkz. "Osmanlı Devri Türk Hadiscileri Tarafından Yazılan Usulü Hadis Eserleri, Risâleleri ve Nuhbetü'l-Fiker Üzerine Yapılan Şerh ve Haşiyeler" isimli makalemiz. Atatürk Üniversitesi, İslâm İlimleri Fakültesi Dergisi, sayı. 1, 1975, s. 134.

müşâhede ettim. Telif edilenler arasında en iyisini araştırdım. Nihayet Birgivi'nin risâlesini buldum."⁵

Risâlenin Yazma ve Basma Nüshaları

a) — Yazmalar :

- 1 — S.K. — Ali Emiri Efendi Ksm, nr. 264 (vrk. 1b - 5b).
- 2 — S.K. — Hasan Hüsnü Paşa Ksm, nr. 201/2. ci risâle (vrk. 24b - 28a) 1174/1760 da istinsah edilmiştir.
- 3 — S.K. — Fatih Ksm, nr. 5394 (vrk. 11b - 15b), 1214/1799 da istinsah edilmiştir.
- 4 — S.K. — Hacı Mahmut Efendi Ksm, nr. 743 (8 vrk.) ve nr. 748 (4 vrk).
- 5 — S.K. — İbrahim Efendi, nr. 411 (vrk. 89b - 91a), 1237/1821 de istinsah edilmiştir.
- 6 — S.K. — Lâleli Ksm, nr. 3704 (vrk. 112b - 119a).
- 7 — S.K. — Reşid Efendi, nr. 1090 (vrk. 1b - 5a)
- 8 — S.K. — Tırnovalı Ksm, nr. 1861 (vrk. 59b - 62a), 1265/1846 - 47 de istinsah edilmiştir.
- 9 — S.K. — Yazma Bağışlar, nr. 595 (vrk. 83b - 89a), nr. 1109 (7 vrk), 1266/1849 da istinsah edilmiştir ve nr. 1110 (5 vrk.)
- 10 — Edirne Sellimiye Camii Kütüphanesi, nr. 495/2. ci risâle.

b) Basmalar :

- 1 — İstanbul, 1275 Kışla-i Hümayun Matbaası, taş basması, Gümüşhaneli'nin "Râmuzu'l-ehâdisi" ile bir arada 568 sayfalık bir kitap halinde basılmıştır.
- 2 — İstanbul, 1288, Şeyh Yahya Efendi Matbaası (Davudi el-Karsi'nin şerhiyle bir arada basılmıştır).

(5) S.K. — Çelebi Abdullah Ksm, nr. 388, vrk. 195-196.

3 — İstanbul, 1326, Mahmut Bey Matbaası, taşbasması (Davudî el-Karsî'nin şerhiyle bir arada basılmıştır. Risâle 42-48. ci sayfalar arasındadır. Tercüme ettiğimiz bu risâledir).

4 — İstanbul, tarihsiz, taşbasması (Gümüşhaneli'nin "Garâibu'l-Hadisî ile bir arada basılmıştır).

5 — 1288/1871

6 — Mısır, 1303/1885, Bulak Matbaası.

Risâle Üzerine Yapılan Şerhler :

Davud b. Muhammed el-Karsî er-Rumi (Ö. 1160/1747) tarafından bir şerh yazılmıştır. Şerhin birçok yazmaları olduğu gibi, birkaç kerede basılmıştır.

a) — Yazmalar :

1 — S.K. — Çelebi Abdullah Ksm, nr. 388/10. risâle, (vrk. 195-222), 1156/1743 de yazılmıştır ve nr. 48.

2 — S.K. — Düğümlü Baba Ksm, nr. 59.

3 — İstanbul Beyazıt Kütüphanesi, nr. 809.

4 — Tunus Milli Kütüphanesi Hadis Yazmaları, nr. 456.

5 — Millî Eğitim Bakanlığı Eski Eserler Bölümü, Ankara, nr. 2214.

b) — Basmalar :

1 — 1272/1885.

2 — 1288/1871, Şeyh Yahya Matbaası.

3 — 1289/1872.

4 — İstanbul, 1293/1877, Matba-ı Amire.

5 — 1314/1896 Osmanîye Matbaası.

Şerh Üzerine Yapılan Haşiyeler :

1 — Şevket el-Müderriş ismiyle maruf, Mustafa b. Salih Rifkî İstanbul er-Rumi (Ö.1291/1874) Duvud el-Karsi'nin şerhi üzerinde "Haşiyeye alâ şerhi Davudî'l-Karsi li usulî'l-hadis" ismiyle arapça bir haşiyeye yapmıştır.

2 — Yusuf Şükri Harputî (Ö. 1292/1875) "Haşiyeye alâ şerhi usulî'l-hadis li Davudî'l-Karsi"⁶ isimli haşiyeye yazmıştır.

Basmalar :

1 — 1217/1802 ve 1293/1876, Matba-ı Amire,

2 — 1292/1876, Dersaadet.

Türkçe Tercüme : Abdülaziz Ahmed Efendi Babakalalı (Ö. 1296/1878)⁷ Davud el-Karsi'nin eserini "Mukarribu't-Talibin" ismiyle türkçeye çevirmiştir.

Diğer Hadis Eserleri :

1 — **Şerhu Hadisi Erbâin.** İmamı Birgivi telif ettiği bu kırk hadisi sekizinci hadise kadar şerh edebilmiştir. Geri kalan kısmını Akkirmani Muhammed (Ö. 1174/1760) şerhetmiştir.

Eserin birçok yazması vardır. Yazmalar arasında yalnız metin olanlar olduğu gibi,⁸ şerhleri ile birlikte olanlar da mevcuttur.⁹ Eser iki defa basılmıştır.

(6) Bursalı Mehmet Tahir Efendi, Osmanlı Müellifleri, İstanbul, I. cilt 1333/1914, II. cilt 1338/1929, II, 57. Müellife göre, eserin ismi "Şerhu alâ Usulî'l-Hadis Li Birgivi"dir. Halbuki Birgivi'nin eseri üzerine yapılan bir şerh değil, Davud el-Karsi'nin şerhi üzerine yapılan bir haşiyedir. (Bkz. S.K. — Tırnovah Ksm, nr. 323; İzmirli İsmail Hakkı, nr. 450 ve Serez, nr. 241).

(7) Osmanlı Müellifleri, I, 384 müellifin yaşadığı tarihi vermiştir (1277/1870). Süleymaniye fişlerine göre yazar 1296/1878 de vefat etmiştir.

(8) S.K. — Lâleli Ksm, nr. 489; Mihrimah Sultan Ksm, nr. 295; Dügümlü Babba Ksm, nr. 449 v.s.

(9) S.K. — Lâleli Ksm, nr. 488; Aşir Efendi Ksm, nr. 26; Ayasofya Ksm, nr. 574; Fatih Ksm, nr. 478; H. Mahmut Ksm, nr. 591 ve Hamidiye Ksm, nr. 322 v.s.

Müellif eserini sekiz bölüme ayırmıştır: a— İsnadın izahı, b— Kelimelerin manası, c— Hadisteki kelimelerin gramer bakımından fonksiyonları, d— Hadisteki kelimelerin istiâre bakımından izahı, e— Kelimelerin şerhi, f— Hadisten çıkarılan neticeler ve hükümlerin izahı, g— Sorular ve cevaplar, h— Hadisle ilgili başka hususlar.¹¹

Hadisler genellikle Ebu Davud, ibn Mace, Tirmizi, Sahihi Müslim ve Ahmed b. Hanbel'in Müsned'inden seçilmiştir.

2 — **Kitâbu'l-İman ve'l-İstihsan**: Bu eser Süleymaniye Kütüphanesi Atıf Efendi kısmı kataloğunda hadis eserleri, Nuri Osmaniye Kütüphanesi kataloğunda akâid eserleri arasında zikredilmiştir. Bu durumda eseri inceledik, eser hadis eseri olarak mütalâa edilebilir. Çünkü yazar hadisleri konulara göre zikretmiştir.

Eser arapçadır, neşredilmemiştir. Tarafımızdan üç yazması tesbit edilebilmiştir.¹²

Eser iki kısımdır: Kitâbu'l-İman ve Kitâbu'l-İstihsan. Kitâbu'l-İman dört ana bölüme ve birçok kısımlara ayrılmıştır. Dört ana bölümler şunlardır: a — İman ve İslâm, b — Kadere iman, c — Ahiret gününe iman, d — Peygambere iman.

Kitâbu'l-İstihsan da dokuz bölüme ve birçok kısımlara ayrılmıştır. Bölümler şunlardır: a — İlim, b — Ahlâk, — Allahın Kitabını, Peygamberin Sünnetini takibetmek ve orta yolu tutmak, d — Lisanın işledikleri, e — Hayvanlar, f — Yiyecek ve içecekler, g — Elbiseler ve ziynetler, h — Tıb, veba, büyü ve gelecekte haber verme (facılık), ı — Toplum ve inziva.

Hadisler genellikle Sahihi Buhari, Sahihi Müslim, Ebu Davud ve Tirmizi'den seçilmiştir.

Kısaltmalar:

Bkz. — Bakınız, Ksm. — Kısım, Nr. — Numara, Ö. — Ölüm, S.K. — Süleymaniye Kütüphanesi, İstanbul, Vrk. — Varak.

(10) 1289/1872 Matba-ı Amire ve 1323/1905 Matba-ı İkdâm.

(11) S.K — Lâleli Ksm, nr. 488, vrk. 12b.

(12) Nuri Osmaniye Kütüphanesi, eski nr. 1195, yeni nr. 886, 464 vrk, 1103/1691 de Abdullah b. Şeyh Müstekım b. Musa b. Hamza İbrahim tarafından istinsah edilmiştir ve nr. 1194, 412 vrk; S.K — Atıf Efendi Ksm, nr. 596-597, 1110/1698 de istinsah edilmiştir.

Risâle fi Usulî'l-Hadis'in Tercümesi :

Ey sadık talebe, hadis ehlinin istilahları vardır, muhaddislerin gayelerini anlamak isteyen kimsenin istilahları bilmesi gerekli olduğunu bil. Şarihi muhakkik, şerhu'l-muhaddisin'de bazı istilahlara işaret etmiştir. Bizde bazı açıklamalar yapmayı istedik. Şimdi söyleyeceğimiz şeyi dinle.

HADİS Muhaddislerin istilahında Resulullah'ın sözü, fiili ve takriridir. Takririn manası : Bir şahsın Hz. Peygamberin huzurunda bir iş işlemesi veyahut bir söz söylemesidir, yanında olan şeye Resulullah'ın muttali olması, reddetmemesi, susması ve karar kılmasıdır. Bu hadisi takrirden hadise dahildir (yani kavli ve fiili hadis gibidir). (Muhaddislerden) bazısına göre, sahabeden, tabiinden sadır olan bu üç kısma (kavli, fiili ve takriri)da hadis denir. Buna göre hadis dokuz kısımdır :

MERFU Nebi'de son bulan (her hadise) denir. Ref bazan sarih olur, Nebi şöyle dedi, şöyle yaptı ve şöyle karar kıldı denildiği gibi. Bazan da ref sarih bir hüküm hakkında olur, sahabeden, tabinden nakledilen emri malum gibidir. Ahiret ahvalleri, geçmiş ve gelecekle ilgili haberleri anlamada olduğu gibi, bu hususta akıl için bir yol yoktur (yani akıl bunları anlayacak güce sahip değildir).

MEVKUF Sahabede son bulan (hadise) denir.

MAKTU' Tabiinde son bulan (hadise) denir. (Muhaddisler arasında) meşhur olan mevkufun maktu' manasına kullanılmasıdır.¹³ Bundan sonra, senedin hadiscilerin istilahında hadis ricalinden ibâret olduğu hususunda asla senin şüpheli olmasın. İsnad hadis ricali manasındadır, fakat bazan isnad senet manasına da gelir. Hadis metni, isnadın kendisinde söz olarak son bulmasıdır. Bu kelama fiili, kavli dahildir. Zikredilen kullî kaideleri tanıdın, öyleyse hadisin isnad ve senede göre muttasıl ve munkatî' olmak üzere iki kısma ayrıldığını bil :

MUTTASIL (İsnad veya senetteki) râvilerden birinin asla düşmediği (hadistir).

MUNKATİ' (İsnad veya senetteki) râvilerden birinin düştüğü (hadistir). Munkatî'in (birçok) kısımları vardır : Muallak ve mürsel gibi.

(13) Yani sahabenin söz, fiil ve takrirleri dinde hüccet olarak kullanılmaz. Maktu'da aynı hükme tabi olduğu için, bu manada mevkuf maktu' manasındadır.

MUALLAK Senedin başından bir veya birden fazla (râvisi) düşen munkatı' (hadise denir).¹⁴

MÜRSEL Düşme senedin sonunda olan munkatı' (hadise denir).¹⁵ Bazı muhaddislere göre mürsel munkatı' manasına olup, daha umumi manaya da gelir. İlk istilâh (yani mürselin munkatı' kısmından olması muhaddisler arasında) daha meşhurdur.

MU'DAL (Muhaddislerin) bazılarına göre¹⁶ (senedin herhangi bir yerinde) râvisi peşpeşe düşen (hadise) denir. Eğer düşme bir veyahut müteaddit yerlerde olur, fakat peşpeşe olmazsa buna munkatı' denir. Munkatı' bu son mana itibariyle daha genel mana ifâde eden munkatı'dan bir kısımdır. Munkatı' iki (yani birincisi genel, ikincisi özel) manaya itlak olunur, tasavvur gibi. Zira tasavvur kısımlara ayrılmış olan ilmin mürâdifi olan daha genel manaya ve ilimden bir kısım olan tasdikte mukabil de özel manaya itlak olunur.¹⁷

Daha genel manada olan munkatı'nın kısımlarından birisi müdelleştir.

MÜDELLES Râvinin şeyhinin ismini terketmesi, şeyhinin üstündeki bir şeyhten rivâyet etmesi ve şeyhinden işitmediği halde, ondan işitilmiş

-
- (14) Bu çeşit rivâyete ta'lik denir. Sahihî Buhari'de bu çeşit rivâyete sıkça rastlanır. Bu bakımdan ta'likât Buhari'nin belli başlı özelliklerinden biridir. Bu sebepten Buhari'nin bu nevi rivâyetleri munkatı' nevinden sayılmaz. Bazı alimler munkatı' nevinden saymışlarsa da kabul görmemiştir.
- (15) Mürselin meşhur tarifi, senedin sonunda tabiinden sonraki râvisi düşmüş olan haberdur. Yani herhangi bir tablinin "Hz. Peygamber şöyle dedi, şöyle yaptı yahut huzurunda şöyle yapıldı" diyerek hadisi nakletmesidir. (Bkz. İbn Hacer el-Askalâni, Şerhu Nuhbeti'l-Fiker, Mısır 1934, s. 17).
Uslucülerle, fıkıh alimleri kelimenin lügat manasını ele alarak mürselle munkatı' ve hatta mu'dal arasında bir ayırım yapmamışlardır. Aynı görüşte olanlardan biride Hatib el-Bagdâdî'dir.
- (16) Eğer bu düşme birbirini takibeden iki ve daha fazla râvi ile olursa, bu türlü hadislere mu'dal denir. Ancak düşme birbirini takip etmeksizin, meselâ iki ayrı yerde olursa bu da munkatı'dır. (Bkz. İbn Hacer, a.g.e., s. 18)
- (17) Müellif burada tasavvur ile munkatı'nın kısımları arasında bir benzetme yapmaktadır. İlimde tasavvur genel manada ilmi meseleleri düşünmektir, bir netice değildir. Dolayısıyla genel mana ifâde eden munkatı' ile tasavvur arasında bir benzeme vardır. Çünkü genel mana ifâde eden munkatı' tam bir neticeye varmış bir hüküm değildir. Halbuki ilimden bir kısım olan tasdikte mutlak bir anlayış ve bir hüküm vardır. Meselâ, bu doğrudur veya yanlıştır denildiği zaman neticeye varılmıştır, yani bir hükme varılmıştır. Aynı şekilde has olan munkatı'da da aynı durum mevzu bahisdir. Bu hükmün dışında şu veya bu şekilde düşünme imkanı yoktu.

intibasını veren bir lafızla nakletmesidir. Bu işe tedlis ismi verilir.¹⁸ (Hadis alimlerine göre) isnatta tedlis zemmedilmiştir, mekruhtur. Ancak hadisin takviye edilmiş durumu müstesna.

MÜSNED Senedi muttasıl olan merfu hadise denir. Muhaddisler arasında müsnedin meşhur tarifi budur. Bazıları¹⁹ mevkuf veya maktu' olsun muttasıla mutlak olarak müsned ismini, bazıları da²⁰ mürsel, mudal veyahut munkatı' olsun merfu'ya müsned adını verdiler. Fakat (muhakkıklar arasında bilinen) birincisidir.

MUZTARİB Hadisin râvisi (diğer râviye) muhalefet ederse, muhalefet hadisin isnadında veyahut metninde takdim ve tehir, fazlalık ve noksanlık olursa, bir râvi başka bir râvi ile veyahut bir metin başka bir metinle değiştirilirse, bu hadise muztarib denildiğini bil.

MÜDREC Râvi kendi sözünü hadis lafızları arasına bir gaye ve bir maslahat için sokarsa buna müdrec denir.²¹

Şâz, münker ve muallel'de (zayıf) hadisin kısımlarındandır :

ŞÂZ Lügatte toplumdan çıkan kişi (manasına gelir). Muhaddislerin istilahında ise sika râvilerin rivâyet ettiği şeye muhalif olarak rivâyet edilen hadise denir. Eğer râvi sika olmazsa hadis merduttur, eğer râvi sika olursa merdut değildir. Hadiste tercih yolu hıfz ve zabt veyahut râvilerin çokluğu, diğer çeşitli tercihlerin lafızlarıyla olur. Râciha (hadisi) mahfuz, mercuha (hadisi) şâz denir.

(18) Tedlis iki kısımdır: 1— Tedlisu'l-isnad : Bu ençok görülen tedlis şekli olup, yukarıdaki tarifteki gibi olur. 2— Tedlisu's-şuyuh : Râvinin hadis rivâyet ettiği şeyhini bilinmeyen bir sıfat, künye veya neseb ile isimlendirmesidir.

(19) Hatıbu'l-Bagdâdi (Ö. 463/1071) ve onu takibedenler (Bkz. Davud el-Karsı, Şerhu alâ metni usul'l-hadis lil Birgivi, İstanbul, 1326, Mahmut Bey Matbaası, s. 16)

Hatıbu'l-Bagdâdi müsnedi muttasıl lafızıyla tarif etmiştir. Bu tarife göre, mevkuf hadis muttasıl bir senetle geldiği zaman müsned olur. Yalnız Hatıbu muttasıl senetli mevkufun nadiren geldiğini de açıklamıştır. (Bkz. İbn Hacer, a.g.e., s. 30)

(20) İbn Abd'l-Berr (Ö. 463/1071) ve onu takibedenler. (Bkz. Davud el-Karsı, a.g.e., s. 17)

İbn Abd'l-Berr müsnedin merfu olduğunu söylemiş ve isnada hiç iltifat etmemiştir. Ona göre isnad ister mürsel olsun, ister mu'dal veya munkatı' olsun, hadisin metni merfu olduğu zaman, bu hadis müsnettir. Ondan başka bu görüşe sahip olan kimse yoktur. (Bkz. İbn Hacer, a.g.e., s. 30 - 31)

MÜNKER Zayıf bir râvinin diğer zayıf râviye muhalif olarak rivâyet ettiği hadise denir. Fakat ikinci (râvinin) zayıflığı birincisinden daha azdır. Münkerin mukabili ma'rufur.²² Münker ve maruf her ikisinde zayıftırlar, fakat münkerdeki zayıflık ma'rufu olan zayıflıktan daha çoktur. Şâz ve münker mecruhturlar. Mahfuz²³ ve ma'ruf râcihtirler, mahfuzda zayıflık yoktur, ma'ruf zayıftır münkere nisbetle (râcihtir).

(Muhaddislerden) bazıları şâz ve münkerde muhalefet kaydına itibar etmediler ve sikanın rivâyette tek olarak rivâyet ettiğine şâz dediler. Bazıları da şâzda râvinin sika olmasına, münkerde râvinin zayıf olmasına itibar etmediler. Aynı şekilde bunlardan bazısına göre, münker zikredilen şekle mahsus değildir. Bu istilaha göre fık, gaflet ve çok hata ile ta'n edilmiş hadis münkere dahildir. Şu (zıkr ve beyan olunan) istilahatta münakaşa ve münâzaa yoktur.

MUALLEL İsmi meful sıgasındandır. Ta'lil hadiscilerin istilahında illetlerin ve gizli sebeplerin sahih isnatta bulunmasıdır. (Bu illet ve gizli sebepler) hadis ilminde maharetli ve kabiliyetli kimseler tarafından bilinir.²⁴

Hadisin sahih, hasen ve zayıf olmak üzere üç kısma ayrıldığını bil :

SAHİH Senedi sonuna kadar muttasıl olarak adl ve zabt ile nakledildiği sabit olan hadistir. Eğer bu vasıflar tam olarak bulunursa buna sahih lizâtihi denir. Sıfatlardan biri noksan ve kusurlu olur, bu noksanlık

(21) İsnadın sevki esnasında bir değiştirme sebebiyle meydana gelirse, bu değişikliği ihtiva eden hadise müdrecü'l-isnad denir.

Müdrecü'l-metn ise, metinde olmayan sözlerin metne girmesidir. Bu da bazan metnin başında, ortasında ve sonunda olur. Sonunda olan diğerlerine nisbetle daha çoktur. İdrac, ya dercolunan miktarı asıl hadis metninden ayıran bir başka rivâyetin gelmesiyle veya buna vakıf imamların açıklamasıyla, yahutta dercolunan kısmın Hz. Peygamber tarafından söylenmesinin imkansız olmasıyla bilinir. (Bkz. İbn. Hacer, a.g.e., s. 21-22)

(22) Muhâlefet za'f ile olursa daha üstün olana ma'ruf, mukabiline de münker denir. (İbn Hacer, a.g.e., s. 14)

(23) Râvinin hadisine, ya zabt fazlalığı, yahut adet çokluğu, yahut diğer tercih sebeplerinden birisi dolayısıyla, kendinden daha üstün bir râvi bakımından muhalefet meydana gelirse, râcihe (üstün olana) mahfuz, mukabiline (yani mecruha) şâz denir. (İbn Hacer, a.g.e., s. 13)

(24) 'İl hadîs ilimlerin en karışık ve en ince kısımlarından biridir. Bunu ancak Allah'ın parlak bir anlayış, geniş bir hafıza, râviler hakkında tam bir bilgi, isnad ve metinler hakkında kuvvetli bir meleke verdiği kimseler nüfuz edebilir. Hadisciler arasında az kimse bu alanda şöhrete erişebilmiştir: Ali b. el-Medîni, Ahmed b. Hanbel, el-Buhari, Yakub b. Şeybe, Ebu Hatim er-Razi, Ebu Zur'a ve ed-Darakutni bunlardandır. (İbn Hacer, a.g.e., s. 21)

birçok tarikla giderilirse sahîh ligayrihi olur. Eğer birçok tarikla (kusur ve noksanlık) giderilemezse hasen lizatihidir. Zayıf hadis, zayıflığı birçok tarikla giderilirse hasen ligayrihi olur.

(Muhaddislerin) kelâmında zahir olan şudur : Zikredilen sıfatların hepsinde noksanlık giderilirse hasendir, esasta noksanlık zabt yönünden olur, diğer sıfatlar olduğu şekilde kalırsa hasen lizatihidir. Zikredilen sıfatların hepsinde noksanlık olursa zayıf ve hasen ligayrihi olur.

Bu kısımların manalarını bilmek için adâlet ve zabtın tahkiki gerekir :

1 — **Adâlet** Takva ve mürüvete bağlı olarak sahibinin taşıdığı bir melekedir. Hadiscilerin nazarında takvadan kastedilen şirk, fık ve bidat gibi kötü amellerden sakınmaktır. Küçük günahlardan sakınmak (hususunda alimlerin) ihtilafı vardır. Muhtar olan, küçük günahlara uyulmamasıdır, ancak küçük günah üzerinde devamlı durulursa, bu da büyük günah olur.

Mürüvvet Kötü (âdi) işlerden sakınmaktır. Çarşıda yemek ve içmek, umumi cadde de idrar yapmak ve bunlara benzer hususlar gibi.

(Ey sadık talebe) senin için gizli olmayan şudur : Râvilerin adâleti şahitlik yapanın adâletinden daha umumidir ki, birincisi kişiye şamildir, ikincisi değildir.

2 — **Zabt** Râvinin dilediği zaman hatırlayacak şekilde ihlâl ve unutkanlıktan uzak olarak, işittiklerini ve rivâyetlerini ezberlemesidir. Zabt, ister zabt-ı sadr olsun bu hatırlamakla ve kalbi nisyandan korumakla olur, ister kitapta zabt olsun, bu da edâ vaktine kadar yanında hıfzetmesi ve korumasıdır. Sonra aynı şekilde, bu kısımları ve zayıfın kısımlarını bilmek için adâlet ve zabta taalluk eden ta'nın vecihlerinin açıklanması gerekir.

Hadis alimlerinin adâlettteki ta'nı beş kısma ayırdıklarını bil :

a — Kizbu'r-râvi, b — İthamu'r-râvi bi'l-kızb, c — Fısku'r-râvi,

c — Cehâletu'r-râvi, d — Bid'atu'r-râvi.

a — **Kizbu'r-râvi** Nebi'nin hadisinde kasdı olarak (râvinin) yalanının sabit olmasıdır.

Eğer hadislerden bir hadiste (râvinin) yalanı sabit olursa, râvi yalanla ta'n edilmiş olur, ister râvinin yalanı rivâyet ettiği hadiste veyahut başka hadiste olsun aynıdır, buna mevdû' ve muhtalak ismi verilir. Hadiscilerin istilâhında mevdû' dan kastedilen budur.

Mevdû' hadiste bizzat yalanın ve vad'in (uydurmanın) olması şart değildir. Nebi'nin hadisinde kasten yalanı olan râvinin yalanı hayatı boyunca bir defa dahi olsa kabul edilmez. Eğer tövbe eder ve hali düzelirse rivâ-

yeti kabul olunur, yalancı şahitlik yapan bunun aksinedir. Eğer yalancı şahitlik yapan da tövbe ederse, şehâdeti kabul edilir. (Cumhuru muhaddi sinde) bu görüştedir.

b — **İthamu'r-râvi bi'l-kizb** Nebi'nin hadisinde râvinin yalanı sabit olmadığı halde sözlerinde yalancılıkla meşhur olan kimsedir. Yalancılıkla itham edilip ta'n edilen râvinin hadisine metruk denir. Hadisine metruk denilen bir kimse yalandan tövbe eder ve açık bir şekilde durumunu düzeltir, iyileşme alâmetleri gösterirse hadisini almak caiz olur.

c — **Fisku'r-râvi** Bununla kastedilen amelde olan fısktır, itikatta olan değildir. Zira fıska bid'ata, yalanda fıskta dahildir. Fakat ta'n yalancılıktan dolayı daha şiddetli olursa, bunun hükmü diğerine (evvelkisine) zıttır, yani yalan itibarıyla ta'n asla kabul edilmez. (Muhaddisler) onu (yalanı) fısktan ayırmışlardır.

d — **Cehâletu'r-râvi** Bununla kastedilen râvinin isminin bilinmemesidir. Râvinin isminin bilinmemesi hadiste ta'ndır, çünkü râvi sikamıdır, sika değildir bilinmez. Bir kimse haber verdi veyahut bir şey rivâyet etti denildiği zaman, işte bu hadise müphem denir. Bu hadis makbul değildir, ancak sahâbi müphem olursa makbuldür, zira sahâbilerin hepsi adildirler. Eğer müphem kişi ta'dil ibaresi ile zikredilirse (kişi müphem olduğundan ona itimat edilmesi için) adl veyahut sika rivâyet etti denilmelidir. Bu konu (muhaddisler) arasında ihtilâflıdır. Doğru olan bu hadisin (evvelkisi gibi) makbul olmamasıdır, ancak (cerh ve ta'dilde) hazık bir imam bu sözü söylerse başkadır.

e — **Bid'atu'r-râvi** Bu, râvinin Resulullah'tan malum ve maruf olanın aksine, inkar ve inat olmaksızın şüphe ve tevil ile bir şeye inanmasıdır. Zira inkar ve inat yoluyla olursa küfürdür. (Her nekadar muhaddisler mübtedinin hadisinde ihtilâf ettilerse) mübtedinin hadisi kabul edilmez.

Zabt ile ilgili ta'n vecihleri, ilk vecihlerde olduğu gibi, beştir:

a — Fertu'l-gafle, b — Kesretu'l-galat, c — Muhâlefetu's-sikât,

d — Sûu'l-hıfz.

a - b — **Fertu'l-gafle ve kesretu'l-galat** Bu ikisi birbirine yakındırlar. Semâda gaflet (daha çok) hadise hamlolunur; semâda galat ise (daha çok) edâya hamlolunur.²⁵

(25) Bazı kere aksi olur, yani galat çok defa hadise, semâda çok defa edâya hamlolunur.

6 — **Muhâlefetu's-sikât** Muhâlefet ister senette, ister metinde olsun, bu ikisinin birçok neveleri vardır: (Râvinin sikâta muhâlefeti) şâz olur. Muhâlefet zabta müteallik ise ta'n ile ilgili vecihlerin meydana gelmesine sebep olur. Râvinin muhâlefet üzere olmasının sebebi zabt ve hıfzın olmaması, hadisın tağyir ve tebdilden korunamamasıdır.

d — **el - Vehm** Râvinin rivâyetinin esasının tevehhüm üzere olmasıdır. Vehim çok defa isnatta, nadiren de metinde olur. Fakat bu ilme muttali olmak hadis ilimlerin en derini ve en incesidir (en zorudur). Bu ilim erbabından olan mütekaddimlerde olduğu gibi, buna muttali olmak ancak anlayışı parlak, isnatları ve metinleri geniş bir şekilde ezberleyen, râvilerin mertebelerini, isnad ve metinlerin durumlarını tam olarak bilen kimse için mümkündür.

e — **Sûu'l-hıfz** Bu râvinin sevabının hatasına galip gelmemesidir. Râvinin hıfzı ve onu hatırlaması yanılmasından ve unutulmasından daha çok olmamasıdır. Hatasının sevabı üzerine galip gelmesi veyahut ikisinin müsavı olması ayındır. Sehv (yanılma) ve nisyan (unutma) da böyledir.

Sûu'l-hıfz'dan kurtulmak mutlak olarak hatanın olmamasıyla veyahut doğru işitmenin hata üzerine galebe çalmasıyla olur. Bu durum sehv ve nisyan için de böyledir.

Garib Sahih hadiste râvi adedi her yerde veya bazı yerlerde tek olursa garib denir.²⁶

Aziz Eğer sahîh hadiste râvi adedi her yerde veya bazı yerlerde iki olursa aziz denir.²⁷

Meşhur ve Müstefiz Sahîh hadisteki râvi adedi her yerde veya bazı yerlerde ikiden daha fazla olursa meşhur ve müstefiz olur.²⁸

(26) Bir şahsın rivâyetiyle tek kaldığı haber olup, senedin hangi tarafında tek kalma meydana gelirse, ona göre garib-1 mutlak ve garib-1 nisbi diye iki kısma ayrılır. (İbn Hacer, a.g.e., s. 6)

(27) İki den az kişilerin ikiden az kimselerden rivâyet etmesidir. Bu şekilde isimlendirilmesi, ya az bulunduğu içindir, yahutta başka isnadla geldiği için kuvvetlenmesindedir. (İbn Hacer, a.g.e., s. 5)

(28) Bu, ahad'ın ilk kısmıdır ve ikiden çok râvi ile tahdit edilmiş haber olup, muhaddisler nazarında meşhurdur. Fıkıh imamlarından bir cemaate göre de buna müstefiz denir. Bazıları müstefizle meşhur arasında ayırım yapmışlar ve müstefizin baştan sona kadar eşit sayıdaki çoğunluk tarafından rivâyet edildiğini söylemişlerdir. Meşhur tabiri, tarif olunan haberlere denildiği gibi, bir veya daha fazla isnadı olan yahut hiç isnadı olmayan ve halk dilinde meşhur olan haberlere de denir. (İbn Hacer, a.g.e., s. 5)

Mütevâtir Râvilerin (adedi)²⁹ her yerde çok olur ve râvilerin yalan üzerine birleşmeleri aklen caiz olmazsa bu (hadise) mütevâtir denir.

Ferd Garibe aynı zamanda ferd diye isim verilir. Râvinin her yerde tek olmasına ferd-i mutlak ismi verildiği senin için gizli değildir. Eğer râvi bir yerde tek olursa ferd-i nisbi adı verilir. Hadisin garib ve ferd olması için râvinin bir yerde tek olması ve müteaddit yerlerde de birden fazla olması kafidir.

Aziz, Meşhur ve Garib Râvinin her yerde sarahaten veya zimmen iki olmasına aziz; râvinin her yerde açık bir şekilde ikiden fazla olmasına meşhur; bazı yerlerde bir, geri kalan yerlerde iki veyahut daha çok olursa garib olduğu gibi, eğer bazı yerlerde iki, bazı yerlerde ikiden fazla olursa aziz olur.

Bazısının bazı yerlerde sarih olmasından sonra, aziz'de râvinin her yerde açık veyahut gizli olarak iki olmasının manasını öğrendin.

Bu açıklamadan sonra, sen muhaddislerin sözlerinden az olanın çok olana hükmettiğini öğrendin. Bu araştırmadan anladın ki, garabet sıhhatli olmaya engel teşkil etmez. Zira (haberi) ahadlardan herbirinin ricalleri sikadır. Çoğunun nazarında garabetten kastedilen ta'nın kısımlarından olan şâzlardır.

Şâzın, münkerin ve muallelin (yukarıdaki) açıklamasında geçtiği gibi, bazan şâzlar garabet manasına, râvinin tek olması anlamına gelir. Şâzlar (cumhur nazarında) bu mana ile sıhata, garabetin sıhata (zıt) olmadığı gibi, zıt değildir.

Bundan sonra, eğer sen sahih lizatîhi ve gayrihi'nin, hasen lizatîhi ve gayrihi'nin manasını bilersen, zayıfta da sahih ve hasen olan muteber şartların hepsinin veyahut bazısının bulunmadığını bilmekte gaflet etmezsin.

Zayıfın birçok kısımları vardır, sahih lizatîhi, hasen lizatîhi ve gayrihi'nin de aynı şekilde mertebeleri vardır. Bazısının bazısına tercihi, amel ve delil yönünden farklılığı, sahih ve hasendeki müşterek şartlardan sonra, bu sıfatların ve derecelerin çeşitli olmasındandır. Bu bize muteber kitaplardan hadisin kısımlarını anlamada kolaylık sağlar. Burada tafsilin (yani bü-

(29) Doğru olan görüşe göre, tevâtürde rivâyet edenlerin sayısını tayine gerek yoktur. Buna rağmen, bazıları sayıyı tayin ederek dört kişinin rivâyetiyle haber mütevâtir olur demişlerdir. Bazılarına göre bu sayı beş, bazılarına göre yedi, on, oniki, kırk, yetmiş v.s.'dir. Bu sayıları ileri sürenlerin her biri bir delille isnat etmiş ve bu sayıda gelen haberin ilim ifade edeceğini söylemiştir. (İbn Hacer, a.g.e., s. 3)

tün usulü hadis ile ilgili kaidelerin) bilinmesi gerekli değildir. Fakat şu anda din kardeşlerimiz ve yardımcılarımız bazı hadislerdeki zorlukların düzeltilmesi ile meşgul oldukları da, şu esâmilerin iştilmesinde mütehayyir oldu. Biz (delilleri ile birlikte esâmileri) onların hayretini gidermek için açıkladık.

Bizi hidâyete eriştiren Allah'a hamd olsun, Allah bizi hidâyete eriştirmeseydi hidâyete erişemezdik.



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحلم ايها الطالب الصادق ان لاهل الحديث اصطلاحات لا بد من معرفتها
 لمن اراد ان يطالع مرادهم من اطلاقاتهم. فلما اشار البشارح المحقق
 في شرح الحديثين الى بعض مصطلحاتهم اردنا ان نفضل بعض النقص
 فاستمع لما نقول في الحديث في اصطلاح الحديثين قول الرسول صلى الله
 تعالى عليه وسلم وفعله وتقريره ومعنى تقريره صلى الله عليه وسلم ان شخصا
 فعل فخلا او قال قولاً في حضرته صلى الله تعالى عليه وعلى من لديه فاطلع
 صلى الله عليه وسلم عليه ولم ينكره وسكت وقرر وهذا التقرير يصح
 داخل في الحديث وعند البعض هذه الاقسام الثلاثة من الصحابة والتابعين
 رضوان الله تعالى عليهم اجمعين ايضاً حديث فعلي هذا يكون الحديث
 تسعة اقسام وما انتهى اليه صلى الله تعالى عليه وسلم بسمى مرفوعاً والرفع
 قد يكون صريحاً كما يقال قال النبي صلى الله عليه وسلم او فعل او قول كذا
 وقد يكون في حكم الصريح كما نقل عن الصحابة والتابعين امر معلوم انه
 لا سبيل للعقل فيه كاحوال الآخرة والاختيار عن الأمور المأهولة والآتية
 وما انتهى الى الصحابة رضي الله تعالى عنهم يسمي موقوفاً وما انتهى الى
 التابعين يسمي مقطوعاً والمشهور ان الموقوف يطلق على المقطوع ايضاً

ثم لا يذهب عليك أن السند في اصطلاحهم عبارة عن رجال الحديث
والاسناد ايضا بمعنى ذكر السند ومثل الحديث عبارة
عما ينتهي اليه الاسناد من الكلام فاذا عرفت هذا فاعلم ان الحديث
ينقسم تارة الى المتصل والمنقطع فالمتصل هو الذي لم يسقط من روايته
شخص والمنقطع هو الذي سقط شخص من روايته: وللمنقطع اقسام
كالعلق والمرسل: العلق هو المنقطع الذي كان السقوط فيه من مبادئ
السند واوله سواء كان الساقط واحدا او اكثر والمرسل هو المنقطع الذي
كان السقوط فيه من آخر السند وعند بعض المحدثين المرسل بمعنى المنقطع
بالمعنى الاعم والاصطلاح الاول اشهر وقال بعضهم الساقط ان كان
متعددا متواليا فهو معضل وان كان واحدا واكثر لكن لم يكن متواليا
بل من مواضع متعددة فهو منقطع فالمنقطع بهذا المعنى قسم من المنقطع
بالمعنى الاعم فالمنقطع يطلق على المعين كالنصير فانه يطلق على المعنى
الاعم مراد فالعلم المقسم وعلى المعنى الاخص المقابل للتصديق الذي هو
قسم منه: ومن اقسام المنقطع بالمعنى الاعم المدلس وهو ان يترك الراوي
اسم شيخه ويروي عن شيخ فوق شيخه واتى بلفظ يوه السماع منه وهو
لم يسمع منه ويسمى هذا العمل تدليسا وهو مذموم مكروه الا اذا كان فيه
غرض صحيح: والحديث المرفوع ان كان سنده متصلا يسمى مسندا وهذا
هو الاصطلاح المشهور وبعضهم يسمون المتصل مطلقا مسندا وان
كان موقوفا او مقطوعا وبعضهم يسمون المرفوع مسندا وان كان
مرسلا او معضلا او منقطعا لكن المتعمد هو الاول: ثم اعلم ان الراوي
للحديث ان وقع منه اختلاف في سنده او عتبه بتقديم او تأخير
او زيادة او نقصان او ابدال راو مكان راو آخر او ابدال متن مكان
متن آخر فهذا الحديث يسمى مضطربا: وان ادرك الراوي كلامه

النقصان في جميع الصفات المذكورة لكن التحقيق ان النقصان في الحسن
 لذاته ليس الا في الضبط وباقي الصفات باقية على حالها وفي الضعيف و
 الحسن لغيره النقصان في جميع الصفات المذكورة ثم لا بد من تحقيق معنى
 العدالة والضبط ليعلم حقايق هذه الاقسام اما العدالة فهو ملكة تميل
 صاحبها على ملازمة التقوى والمروءة المراد من التقوى عندهم الاجتناب
 عن الاعمال السيئة من الشرك والفسق والبدعة وفي الاجتناب عن الصغائر
 اختلاف والمختار عنده الاشرط الا اذا كان الاقدام على الصغيرة على سبيل
 الدوام فانه ايضا كبيرة والمراد بالمروءة التنزه عن الافعال الخسيسة كالالاكل
 والشرب في السوق والبول في الشارع العام وامثال ذلك ثم لا يخفى عليك
 ان عدل الرواة اعم من عدل الشهادة لشمول الاول العبد دون الثاني واما
 الضبط فهو ان يحفظ الراوي مسموعه ومرويته عن الفوات والاخلال بحيث
 يتمكن من استحضاره حيث شاء ثم الضبط اما ضبط الصدر فهو بالتذكر
 وحفظ القلب عن النسيان واما ضبط الكتاب فهو بحفظه وصيانته عند
 نفسه الى وقت الاداء ثم لا بد ايضا من بيان وجوه الطعن المتعلقة بالعدالة
 والضبط لمعرفة هذه الاقسام وللمعرفة اقسام الضعيف اعلم ان علماء الحديث
 حصرها وجوه الطعن في العدالة في خمسة الاول كذب الراوي الثاني اتهامه به
 الثالث فسقه الرابع جهالته الخامس كونه مبتدعا اما كذب الراوي فهو ان يكون
 ثابت الكذب عمدا في الحديث النبوي فاذا ثبت كذبه في حديث من الاحاديث
 فهو مطعون بالكذب وحديث الراوي المطعون بالكذب سواء كان كذبه فيه
 ا في حديث آخر يسمى موضوعا ومختلفا وهذا هو المراد من الموضوع في
 اصطلاحهم وليس في الحديث الموضوع شرط ان يكون الكذب والوضع
 فيه بعينه والراوي المتعمد بالكذب في الحديث النبوي وان وقع الكذب
 منه في مدة عمره مرة واحدة في واحد لم يقبل حديثه وان تاب واحسن

حاله بخلاف سبها هذا الزور فانه اذا تاب تغفل شهادته كذا قالوا واما اتهام
 الراوي بالكذب فهو ان يكون مشهورا بالكذب في الاقوال وان لم يثبت كذبه
 في الحديث النبوي على صاحبه الصلوة والسلام وحديث الراوي المطعون
 باتهام الكذب يسمى متروكا كما يقال حديثه متروك ومثل هذا الشخص
 لو تاب عن الكذب واصبح حاله بحيث ظهر ولاح آثار الصلاح من ناصية
 حاله يجوز ان يسمع حديثه واما فسق الراوي فالمراد به هو الفسق في
 العمل لا في الاعتقاد فانه داخل في البدعة والكذب داخل في الفسق لكن لما كان
 الطعن باعتباره اشد وحكمه مابيننا افردوه واما الجهالة الراوي فالمراد
 به ان لا يكون اسمه معلوما فجهاالة اسمه طعن فيه لانه لم يعلم انه ثقة
 او لا كما يقال اخرج رجل او خرج شيخ وهذا الحديث يسمى مبهما وهو غير
 مقبول الا اذا كان صحابيا فان الصحابة كلهم عدول ولو ذكر اليهم بعبارة
 التعديل كان يقال اخرج عدل وثقة ففيه اختلاف والصحيح انه غير مقبول
 ايضا حتى يسميه الا اذا قاله اما مجازق واما بدعة الراوي فهو ان يكون
 معتقدا بشيء على خلاف ما هو معروف ومعلوم من رسول الله صلى الله
 تعالى عليه وسلم ينوع شبهة وتأويل لا بطريق الجحود والعناد فانه كفر
 وحديث المبتدع مردود تورعا به واما وجوه الطعن المتعلق بالضمبط
 فهو ايضا خمسة الاول فرط الغفلة الثاني كثرة الغلط الثالث مخالفة
 الثقات الرابع الوهم الخامس ثبوت الحفظ اما فرط الغفلة وكثرة الغلط
 فهما متقاربان الغفلة في السماع وتحمل الحديث والغلط في السماع
 وادائه واما مخالفة الثقات فهو اما في الاسناد او في المتن وهما على انواع
 متعددة وهي توجب الشذوذ في الحديث وجعلها من وجوه الطعن
 المتعلق بالضمبط بسببان الباعث على هذه المخالفة هو عدم الضمبط
 والحفظ وعدم ضيانتها عن التغير والتبديل واما الوهم فهو ان يكون

بناء رواية الراوي على توهمه وذلك يقع في الاسناد غالباً وفي المتن نادراً
ولكن الاطلاع عليه من اغراض علوم الحديث وادقها ولا يحصل هذا
الاطلاع الا لمن اوتي له فهم ثاقب وحفظ واسع للاسناد والمتون
ومعرفة كاملة بمراتب الراوي واحوال الاسانيد والمتون كما كان للتقدمين
من ارباب هذا الفن واما سوء الحفظ فهو ان لا يكون صوابه غالباً على
خطائه ولا يكون حفظه واتيانه اكثر من سهوه ونسيانه سواء كان خطأ
غالباً على صوابه او كانا متساويين وكذا السهو والنسيان فالخاص عن
سوء الحفظ ليس الا بعد الخطاء مطلقاً او بغلبة سمع الصواب عليه
وكذا السهو والنسيان يتم اعلم ان الراوي في الحديث الصحيح ان كان واحداً
في جميع المواضع وفي بعض المواضع يسمى غريباً وان كان اثنين يسمى غريباً
وان كان اكثر من اثنين يسمى مشهوراً ومستفيضاً فان كانت كثرة الرواة
في كل موضع نجد لا يجوز العقل توافرق على الكذب يسمى متواتراً والغريب
يسمى فرداً ايضا ولا يخفى عليك ان الراوي ان كان واحداً في جميع المواضع
يسمى فرداً مطلقاً وان كان في موضع واحد يسمى فرداً نسبياً فيكون
الحديث غريباً وفرداً يكفي كون الراوي واحداً في موضع واحد وان كان
في مواضع متعددة اخرها اكثر من واحد ففي الغرض لا بد ان يكون الراوي
في جميع المواضع اثنين صريحاً او ضمناً وفي المشهور لا بد في جميع المواضع
كثرة اكثر من اثنين صريحاً كله فان كان في بعض المواضع اثنين وفي
بعضها اكثر من اثنين فهو داخل في الغرض كما انه ان كان في بعض المواضع
واحداً وفي باقي المواضع اثنين او اكثر يكون غريباً فعلم ان معنى كون
الراوي في الغرض في جميع المواضع اثنين ان يكون صريحاً او ضمناً بعد
كون البعض في بعض المواضع صريحاً ومن هذا التفصيل علم معنى قولهم
في هذا الفن يحكم الاقل على الاكثر وقد عرفت من هذا التحقيق

ان الغرابة لا هنا في الصحة لان كل واحد من آحاد رجاله ثقة وقد تطلق
 الغرابة ويزاد بها الشذوذ الذي هو من اقسام الطعن عند الاكثر في
 الحديث كما سبق في بيان الشاذ والمنكر والمحلل وقديحي الشذوذ
 بمعنى الغرابة بمعنى كون الراوي منفردا فلا ينافي في الشذوذ بذلك المعنى
 الصحة كالانفا فيها الغرابة ثم لا تغفل انك اذا عرفت معنى الصحيح لذاته
 ولغيره ومعنى الحسن لذاته ولغيره علمت ان الضعيف هو الذي
 فقد فيه الشروط المعتبرة في الصحة والحسن كل او بعضها فاقسام
 الضعيف متعددة متكثرة ومراتب الصحيح والحسن لذاتهما ولغيرهما ايضا
 متفاوتة بعضها فوق بعض في الرجحان والعمل والاجتهاد بتفاوت
 تلك الصفات ودرجاتها بعد الاشتراك في اصل الصحة والحسن
 هذا ما تيسر لنا في تحقيق اقسام الحديث من الكتب المعتبرة ومعرفة
 هذا التفصيل وان لم تكن ضرورية هنا ولكن لما كان اخواننا في الدين
 واعواننا في طلب اليقين مشتغلين بتصحيح المشكلات في بعض الاحاديث
 في هذا الاوان والحين وكانوا متحيرين عند سماع هذه
 الاسماء والطالبيين لبائنا فصلنا ها ازالة محيرتهم
 الحمد لله الذي هدينا لهذا وما كنا
 لنهتدى لولا ان هدينا
 الله

محمد بن
 محمد بن
 محمد بن

١٢٢٦

ŞEYH BEDREDDİN ve PRESOKRATİKLER*

Doç. Dr. Bilâl DİNDAR

Ankara Meydan Savaşından (1402) sonra, Osmanlılarda yaşanmış Fetret döneminde, dört kardeş şehzadeden Musa Çelebi'nin yanında önemli politik faaliyetler göstermiş, hür düşüncesinden daha çok, bu politik eylemlerinden dolayı, XV. yüzyılın ilk çeyreğinde idam edilmiş olan ve tarihimizde Şeyh Bedreddin adıyla tanınan Sayh Badr al-dîn Mahmûd bin İsrâ'îl bin 'Abd al-'Aziz'in önemli felsefî, daha doğrusu tasavvufî düşünceleri "Vâridât" adlı eserde toplanmıştır.

Arapçadan V.R.D. kökünden türetilmiş olup, diğer manalarıyla beraber, cezbé (extase) halindeki kişinin coşkuyla söylediği söz anlamına gelen "Vâridât" müellifin eseri değildir. O, büyük bir ihtimalle değişik vesilelerle Şeyh Bedreddin'e sorulmuş olan çeşitli tasavvufî sorulara kendisinin vermiş olduğu cevaplardan müteşekkildir.

Sokrat'tan önce, yaklaşık olarak 650 - 400 yılları arasında, Ege Havzası etrafında yaşamış olan, Antik Çağın Kosmologik filozoflarını, başka bir deyişle Presokratikleri, birkaç altbölümler halinde gruplamak mümkündür; mensublarına Aristonun Fizikçiler veya Tabiatçılar adını verdiği Milet okulu, İonia'da başlı başına bir ekol olan Heraklit, Fisagorcular, Elea ve Abdera okulları gibi.

Çalışmalarını genellikle "Tabiat" üzerinde, daha açıkcası varlık ve oluş üzerinde yoğunlaştırmış bulunan Presokratiklerin eser yazmış oldukları bilindiği halde, birkaçından kalma fragmentlerin dışında, hiçbirinin eseri tam olarak günümüze kadar ulaşmış değildir.

Tarih yönünden, aşağı yukarı kendisinden 2000 yıl önce gelmiş olmalarına rağmen, Şeyh Bedreddin ile Presokratiklerin "Varlık" konusundaki

(*) Bu makale, Atatürk Üniversitesi, Fen - Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü tarafından, 7 - 11 Mayıs 1984 tarihleri arasında Erzurum'da düzenlenen olan "I. Felsefe ve Sosyal İlimler Kongresi"nde Bildiri olarak sunulmuştur.

düşünceleri ilk bakışta şaşılacak derecede birbirine benzemektedir. Böyle bir benzerlik, görünüşte de olsa, bizi bu iki düşünce arasında karşılaştırma yapmaya âdeta zorladı.

Ahiret işlerinin avamın sandığı gibi görünen âlemde değil de, ruhlar âleminde olduğundan, cahillerin düşündüğü gibi olmadığını ileri süren Şeyh Bedreddin¹, bu fikri ile, bizi Heraklit ile Elea okuluna mensup Parmenid arasında tartışma konusu olan iki âlem anlayışına götürüyor. Bir ırmak gibi, herşeyin akış ve oluş içinde olduğunu kabul eden Heraklit'e göre iki âlem vardır, daha doğrusu "varlık"ın iki görünümü vardır: Birincisi; beş duyu ile algıladığımız ve bize değişmiyor gibi gelen görünüm veya görünüşler âlemi, diğeri ise; akılla idrak ettiğimiz ve sürekli değişen veya gerçek âlem. Parmenid de aynı şekilde iki âlemi kabul eder. Ancak, beş duyu ile algılanıp Heraklit'in değişmez dediği görünüşler âleminin Parmenid, beş duyunun yanılması olarak değişir gibi göründüğünü, akılla idrak ettiğimiz âlemin ise; değişmez, gerçek bir âlem olduğunu söylemektedir. Felsefe tarihinde önemli ilk felsefi tartışma konulardan biri olarak sayılan iki âlem anlayışı, Şeyh Bedreddin'in "Vâridât"ın ilk sahifelerinde daha da belirginleşmektedir. "Huri, köşkler, ırmaklar, ağaçlar, meyveler... ve benzerlerinin hepsi hayalde gerçekleşir, duyumlarda değil. Cin de öyledir ve adı bunu doğrular. Çünkü duyumlardan gizlenmiştir. Onu gören dışta gördüğünü sanır. Oysa hayal kuvvetiyle görmüştür; gördüğü gerçek değil"².

"Varlık"ı hareketsiz, değişmeyen, bölünmez ve bir "Bütün" olarak gören, dolayısıyla boşluğu kesinlikle kabul etmeyen ve herşeyi "Bütün"ün içinde, "Bütün"ünün de herşeyde olduğunu söyleyen Parmenid'in bu düşüncesi "Vâridât"ta şu ifadeyle anlatılmıştır: "Tümün değişik biçimleri, yine tümün kendisindedir. Demek istiyorum ki, bütün varlıklar her şeyde vardır, belki de her zerrede. Tohumda, bütün ağacın bulunduğu ve ağacın her yerinde tohumun olduğu görülmüyor mu? Çünkü ağaç, tümü ile meyvede vardır; tohumun da içinde ağacın bütünü vardır ki ağaç bundan türer. Bunun gibi, varlıklar da asıllarında belirirler; bu asıl da bütünü ile bu varlıkların her birinde; her varlık da her zerrede... Bununla, ermişler için bir sır çözülür: Bütün, her insanda vardır ama perdelenmiştir. Bu perde, insanın kendi nefesine açılmasıyla kalkar"³.

(1) Bilâl Dindar; Sayh Badr al-dîn Mahmûd et ses Wâridât, Université de Paris-Sorbonne Paris-IV, Basılmamış doktora tezi, Paris, 1975.

(2) Cemil Yener; Şeyh Bedreddin Vâridât, elif yayınları, İstanbul, 1970, s., 63.

(3) a.g.e., s., 64.

Esasında, bazılarına göre Elea okulunun gerçek kurucusu olarak kabul edilen Xenophanes'in düşüncesi yakından incelenecek olunursa yukarıda karşılaştırmaya çalışılan iki fikir daha iyi anlaşılacaktır. Xenophanes'in düşüncesine göre; görünüşte herşey değişir. Fakat, bütün bu değişmelerin arkasında değişmeyen, başka bir ifadeyle değişen dünyanın karanlık örtüsü arkasında değişmeyen ve sonsuz olan bir öz vardır; bu Evren'dir, Tanrı'dır. Tanrı her şeyi görür, duyar ve düşünür. Kendisi hareketsiz olduğundan düşüncesi ve aklıyla her şeyi yönetir. Sonsuz ve sınırsız olan Tanrı, tabiat ile aynıdır. Fakat, Xenophanes yine de insanın Hakikat'ı kavrayamadığını, ancak O'nu andırana ulaşabileceğini söylüyor. Biri, tesadüfen doğruyu söylemiş olsa bile, onun doğruluğunu henüz kesin olarak kendisi de bilemez. Xenophanes'e göre hiç bir yerde tahminden başka bir şey yoktur. Ona göre tabiat ile aynı olan Tanrı, şeffaf bir küre şeklindedir. Şeyh Bedreddin, elbetteki bu konuda böyle düşünmüyor. O, Tanrı'yı, İslâmî bir ifadeyle "Hakk"ı tabiatan, yani "tüm"den tamamıyla ayrı tutuyor, ve de O'nun bir fiil olarak gördüğü işkence, acı gibi kötülüklerle, güzel ve lezzet gibi iyilikleri Tanrı'nın izafi bir şekilde tabiata inşileri olarak görüyor. Bu düşünce, Anaxagoras'ın Tanrı olarak kabul ettiği Nous anlayışını hatırlatıyor. Ancak şu farkla ki, Anaxagoras'ın felsefesinde ilk ilke (arché) ilksiz ve sonsuz küçük parçacıklar (spermata)dır. Hareketsiz duran bu parçacıklara ilk hareketi veren, kendileri gibi ezeli ve ebedi olan, fakat kendilerinden ayrı, daha doğrusu onlara aşkın olan bir güç vardır ki, buna Anaxagoras "Nous" adını veriyor. Parçacıklara ilk hareketi Nous'a verdiren Anaxagoras, artık oluşu, O'nun müdahalesi olmaksızın kendi halinde bırakıyor. Açıkca görüldüğü gibi, Anaxagoras felsefesinde, Antik Çağ felsefesinin tipik özelliği olan dualizm hâkim olduğu halde Şeyh Bedreddin'de, Tanrı "tüm"ün dışında fakat, izafi olarak "tüm"ün içinde görüldüğünden vahdet-i vücud anlayışı vardır denilebilir. "Varlık" olarak Hakk vardır ve başka bir varlık yoktur; özlenecek tek varlık "O'dur" ve "Yüce Hakk'ın özünde, görünme eğilimi vardır. Bu eğilim, varlıkların küçük parçalarından belirlemekten başka bir yoldan gerçekleşemez" diyen Bedreddin'in düşüncesini İslâmî vahdet-i vücud görüşü içinde mütalaa etmek mümkündür. Çünkü o, "...şu halde karşı ve çelişik de olsalar, O, bütün varlıkları kapsar. Çünkü her şey, varlık kavramının içindedir. Karşıtlık Hakk'tan uzak olan aşama ile ilgilidir. Buna karşılık, aşamada Hakk vardır. Batıl da, var olduğu için haktır; batıl olması izafidir. Bütün aşamalar, cisimler âleminde toplanmıştır. Cisim ortadan kalkarsa ne kurallardan, ne de başka soyut varlıklardan bir iz kalır"⁴, demiştir. Ancak, vahdet-i vücud anlayışı içinde de pek açıklığa kavuşturulamayan bir konu olan, ve inkar ediliyor-

(4) a.g.e., s., 67 - 68.

muş duygusunu veren Bedreddin'in kevn ve fesad (création et corruption) anlayışını ortaya koyan "Bilesin ki; oluş ve bozuluşun başlangıcı ve sonu yoktur. Dünya ile ahretin ikisi de izafidir. Görünmekte olan, geçici dünyadır; gizli olan da ölümsüz ahret. İkisi de ilksizden beri vardı ve sonsuza kadar var olacaktır"⁵ düşüncesi ile "Evren cinsi ile, türü ile, varlığı ile salt olarak ilksizdir. Sonradan var olmuşluğu, zamanla değil, özle ilgilidir (zatıdır). Karşıtlıklar Hakk'tan doğar"⁶ sözü bize Anaximandros'un apeiron'u (sınırsızı), veya Heraklit'in Logos'unu hatırlatıyor.

Milet okulunun ikinci büyük düşünürü, ve Thales'in öğrencisi olan Anaximandros'a göre herşeyin esası apeiron'dur. Apeiron, soyut olmuş olmasına rağmen, Thales'in su'yunu, somutluluğu tartışmalı olan Heraklit'in Logos'unu, Parmenid'in varlık'ını, Empedokles'in dört elemanının, Anaxagoras'ın spermataları'nın ve Demokritos'un atom'larının (bölünemez'lerinin) hemen hemen bütün özelliklerine sahiptir, yani apeiron; sınırsız, sonsuz, yaratılmış olmayan ve zıttı da bulunmayan biricik "Bir Varlık"tır, herşey bundan zıtlıklar halinde çıkar ve sonunda, adaletin yerini bulması için yine herşey O'na dönecektir.

Şeyh Bedreddin'in "Vâridât" ında, İbn'ül-arâbî'nin vahdet-i vücud anlayışını hatırlatan cümleler oldukça çoktur, örnek olarak; "Yüce Hakk"ın öz varlığı "tüm"den uzaktır; tüm, o'nun içindedir; o da tümün içinde. Zorunluluğun, her durumda zorunlu kalması gerekir. Suret yönünden mümkün, hayal eserdir. Sonradan olmuşluk ile ilksizlik, suretlerde birbirini kovalar; Tanrı, onun için olduğu gibi, ondan da uzaktır. Mümkünün var olması, gerçek bakımından Hakk'tır; varlık da suret bakımından mümkündür; sonradan olmuş ve yaratılmıştır."⁷, ayrıca, "Salt varlık, kendisi için zorunlu olan varlıktır. Çünkü, varlık ile yokluk arasındaki karşıtlığa göre başka türlü olamaz. Bunlardan biri, öbürü ile nitelenemez. Var olmanın da yok olması imkansızdır. Üstelik zorunlu olan bir şey, özel bir imkanla mümkün durumuna gelemes. Çünkü böyle olunca, varlığını başka bir varlıktan almış olur, kendi varlığı, var olmasını sağlayan varlığa bağlı kalır ve onun dışında yok olur; varlığı yoklukla nitelenir. Bu ise söylediklerimize göre imkansızdır. Aynı zamanda, bu başka varlık da var olamaz. Böyle olsa, o gerçekleşmeden önce, bir varlığın bulunması gerekir. Salt Varlık için de böyle bir şeyin bulunması imkansızdır. Salt yokluk da hiç bir şeyin var olmamasıdır. Böylece, Salt Varlığın var olması gerekir ve bütün var olanların

(5) a.g.e., s., 96.

(6) a.g.e., s., 70.

(7) a.g.e., s., 80.

O'ndan var olduğu ispatlandı. O varlık Tanrı'dır. Var olan her şeyde görünen O'dur, belirten kendisidir"⁸ gibi.

Bedreddin'in, Antik Çağ felsefesinin pantheist materyalizmine kaçan gibi gözükten düşüncelerden biri de, Tanrı'nın İradesi konusunda söylediği aşağıdaki cümleler, ister istemez Demokritos'un felsefesini bize hatırlatmaktadır: "O'nun dilemesi, iradesi ve özgürlüğü, evrenin yatkinlığına göre gerçekleşir. Tanrı'nın: (Tanrı, dilediğini yapar, istediği gibi hükmünü yürütür)⁹ sözünün anlamı; (Tanrı, düşünülebilen karşıt şeylerden her biri üzerinde ayrı ayrı iradesini kullanır) değildir. Belki de: (Tanrı, bir şeyin yatkin olduğu niteliklere göre diler ve ona göre iradesini kullanır) anlamındadır. O, niteliğe aykırı olan bir şey isteyemez. İrade, yatkinlığa bağlıdır. Evren de bu yatkinlıkla var olmuştur. Tanrı İradesi ancak bununla ilgilidir; buna aykırı olamaz. Tanrı, dilediğini yapar. Nasıl yapmasın ki, var olabilecek şeyde beliren kendisidir"¹⁰.

Demokritos'un felsefesinde de ilk ilke, daha da fazlaya bölünemez olan atom'lardır. İlsiz, sonsuz ve yaratılmamış olan bu elementlerin şekil, sertlik ve ağırlık gibi üç sıfatı vardır. Böyle vasıflara sahip olan atom'lar "Büyük Girdap" ile, boşluk içinde zorunlu olarak harekete geçerler. Tesadüfiliği kesinlikle kabul etmeyen Demokritos, atom'ların dışında, onlara aşkın olan ve onlara ilk hareketi veren hiç bir gizli kuvveti kabul etmiyor. Atom'lar sahip oldukları üç vasıflarından dolayı, boşluk içinde mekaniki olarak hareket etmek zorundadırlar. Başka türlü hareket etmeleri mümkün değildir. İlahî bir güç dahi bu zorunlu hareketi durduramaz ve başka şekilde yapamaz. Görüldüğü gibi, mutlak determinizmin hâkim olduğu Demokritos felsefesinde pantheist materyalizm vardır. Gerçi, Demokritos, eski Yuna geleneği üzere ilâhlar kabul etmektedir, fakat onların kâinat üzerinde hiç bir etkinliği yoktur. Demokritos'un bu felsefesini anımsatan Şeyh Bedreddin'in yukarıdaki düşüncesi, İslâmî Tasavvuf yorumu içinde mütalâ edilip, diğer mutasavvıfların fikirleriyle karşılaştırılırsa daha iyi anlaşılacaktır.

"Vâridât"ın "Tanrı'dan başka Tanrı yoktur; evrende Tanrı'dan başka bir şey yoktur" gibi sözleri büyük mutasavvıf İbn'ül-arabî'nin düşüncesini özetleyen "yaratılmış şeylerin varlığı, yaratanın varlığından başka bir şey değildir" cümlesine uygundur. Ayrıca, İbn'ül-arabî'nin öğrencisi Sadreddin Konevî, bu konuda kâinatın Tanrı'nın bir gölgesinden ve O'nun bilgisinin

(8) a.g.e., s., 82 - 83.

(9) İbrahim Suresi, ayet 17.

(10) Cemil Yener; a.g.e., s., 76.

bir "görünüŖ"ünden ibaret olduğunu söylemektedir. Fakat, bu düşünceyi en iyi şekilde, Ŗair mutasavvıf Mahmud Ŗebesteri, "GülŖen-i Râz" adlı Ŗilrinde :

Cihan-ı cümle furûg nur-i Hakk'dan
Hakk enderû-zi peydâ-i- est pinhan
"Bütûn cihanı nuru Hakk'ın Ŗa'Ŗası bil,
Hakk onda pek zahir olduğu için gizli görünür"¹¹

mısraları dile getirmektedir.

Bu tasavvufi düşünce, Ŗeyh Bedreddin'in "Vâridât"ından alınan uzunca iki iktibas ile açıklanıp, bildiri kısa bir sonuçla noktalanacaktır : "Tek olan yüce Tanrı, belirme yerlerin tümünde kendini gösterir. Belirme yerlerinin her biri de, görünüşü bakımından, öbürüne benzemez; ama aslında aynı şeydirler. Bunların her birerinden, başka görünüşte eşya ortaya çıkar. Gerçekte bütûn varlıklar birdir. Bunların biri : "Ben Hakk'ım" derse, bütûn varlıklar Hakk'tan gelmiş olduğuna göre, salt gerçeğe uyar, dolayısıyla doğru söylemiş olur. Belirdiği yerlerin sayıca çok olması ile, Tanrı'nın çok sayıda olması gerekmez. Her Ŗeyde görünen birdir. Belirme yerlerinden her biri : "Ben Hakk'ım" derse, salt doğru söylemiş olur. Çünkü varlık, Ŗartsız olarak Hakk adını almıştır. Tümün ya da cüzün kendisinden doğması, ya da hiç bir Ŗeyin doğmaması ve bunların tüm ile nitelenmiş olması, ya da olmaması, durumu deđiŖtirmez. Belirdiği yerlerden her biri, tümün kendisinden doğmamış olması bakımından "Hakk'tan ayrıdır denilebilir. Tüm de "Yaratıcı" ve "rızik dağıtıcı" sözlerinin anlamları yönünden Hakk'tır. Başka Ŗeyleri de bununla karŖılaŖtırabiliriz: Kul ve Hakk gibi... zât sözünden de anlaşılacağı üzere, çokluk yoktur. Farklılık, ancak dolayısıyla ve kavramlardadır. Çokluk, hayallerden başka bir Ŗey değildir"¹². Diğer ikinci cümle de Ŗudur : "Bilesin ki : salt varlık olan Hakk'ın kendisi, bütûn aŖamalarda iki yönlüdür: Biri eylem ve etken yönü, ikincisi edilgen ve oluŖ yönü. Birinci yönü ile ona İlâh ve Tanrı denir; ikincisiyle evrendir, yaratıktır, sonradan var olmuŖtur. Salt ve öz Varlık bağımsızlıktan, bağımlılıktan ve bunların arasında bulunmaktan uzak olan yüce Hakk'tır; ne bütûn ile, ne de cüz ile ilgisi vardır. Bütûn olması, cüz olması ikinci yönüdür. O, gerçeğin kendisi olduğu için, evrene girmesi ya da girmemesi izafidir. Çünkü varlığı bunlardan öncedir. İzafi olması dolayısıyla da bunların hiç birinin dıŖında kalmaz. İkincisi: Sözü nü ettiğimiz her Ŗeyden arınmış olan varlık, üstünde hiç bir aŖama bulunmayan bir ululuktur. Bu ulu-

(11) Rıza Tefvik; Abdülhak Hamid'in Ŗiirleri, s., 392 - 393.

(12) Cemil Yener, a.g.e., s., 77 - 78.

luk, her şeyin üstündedir, her şey ondadır, her şey O'dur. Bu durumun başı ve sonu, açıklığı - gizliliği yoktur. Başka şeyleri de buna göre değerlendirir. Çünkü O, tümünden ayrı sayıldı ve ikinci yönü ile her şey O'ndan oldu. Düzenin başı ve sonu yoktur; ilksiz ile sonrasız aynı şeydir"¹³.

Sonuç olarak; bildirinin baş tarafında belirtildiği gibi, "Vâridât" bizzat müellifin eseri olmadığından, Şeyh Bedreddin'in tasavvufi düşüncelerin eksik anlatılmış olma ihtimaline, üstelik ara sıra çelişkiye düşülmesine rağmen, öz olarak tasavvufa ait bir eserdir. Annesinin İslâmiyeti kabul etmiş bir Rum kızı oluşunun dışında, Eski Yunanla hiç bir kültürel bağı olmayan ve tamamıyla İslâm Kültürü içinde büyüyüp, Mısır'da, büyük mutasavvıf Hüseyin Ahlatî'nin yanında yetişmiş olan Bedreddin, "Vâridât"ında, görünüşte her ne kadar Presokratiklerin felsefesini hatırlatan bazı ifadeler kullanmış gibi oluyorsa da, kesinlikle onların etkisi altında değildir. Fakat, dikkatle incelendiğinde, Tanrı'yı bilme konusunda filozofların yaptığı gibi, birlikten çokluğa doğru açılmayı, başka bir ifadeyle, Tanrı'dan yaratıklara doğru inildiği değil de, mutasavvıfların yolu olan çokluktan birliğe, veya yaratıklardan Tanrı'ya doğru çıkıldığının hissedileceği "Vâridât"ta Şeyh Bedreddin'in, anlaşılmasında olduğu gibi anlatılmasında güçlük çekilen vahdet-i vücud görüşünde, "Fusûs al-Hikem" adlı eserini şerh ettiği İbn'ül-arabî'nin etkisi altında kaldığı görülecektir.

MALEBRANCHE'IN DİN FELSEFESİNDE MİSTİSİZM

Yrd. Doç. Dr. Hasan KATIPOĞLU

Nicolas Malebranche (1638 - 1715), 17. Yüzyıl Fransa'sının Descartes'tan sonra en büyük düşünürü olarak kabul edilir.¹ O, Allah'ı biricik ve hakikî sebep olarak görüp O'nun dışında hiçbir sebebin bulunmadığını, kâinata olup bitenlerin gerçek sebebinin Allah olduğunu, bize sebep olarak görünen bütün hâdiselerin birer vâsıta ya da vesîle sebep olabileceği fikrini temel alan ve felsefe tarihinde Occasionalisme adıyla anılan akımı son sınırlarına kadar götüren bir filozoftur.

1638 yılında Paris'te doğan Malebranche, 17. Yüzyılın başlangıcındaki dinî diriliş ve mistik hareket üzerinde önemli ölçüde tesiri bulunan ve Killise tarafından Marie de L'Incarnation adıyla kutsal kişi ilân edilen Madam Acarie'nin-küçük yeğeni ve oldukça dindar bir annenin çocuğudur. Ailesinin bir çok ferdi de tarikatlara mensuptu. Çok zayıf bir bünyeye sahip olan Malebranche'in hayatının büyük bir bölümü hastalık içinde geçmişti. Buna rağmen O, ilâhî iradeye o derece tevekkülde bulunuyordu ki, bu durumundan aslâ şikâyet etmiyordu.² O, bu tür sıkıntılardan kendisini kurtaracak sâkin ve huzurlu bir ortamı hep arar olmuştu. Böyle bir atmosferi ise, ömrünün büyük bir kısmını içinde geçirdiği ve 22 yaşlarında intisap ettiği, Saint Augustinus geleneğine bağlı, Oratoire tarikatında bulmuştu. Bu arada Descartes felsefesi ile tanışmış ve kısa zamanda onu kavrayıp daha da ileriye götürebilecek bir düzeye gelmiştir. İşte Malebranche, asil şöhretini, Descartes felsefesini, içinde yetiştiği ortamdan edindiği fikirler ve aldığı diğer tesirlerle kaynaştırmak suretiyle, dinî ve mistik bir istikâ-

(1) Macit Gökberk, Felsefe Tarihi, 3. baskı, İstanbul, 1974, s. 298.

(2) A. Cuvillier, Essai sur la Mystique de Malebranche. (Malebranche'in "Méditations pour se disposer à l'Humilité et à la Pénitence, J. Vrin, Paris, 1944" adlı eseri içinde) s. 12-13; H. Gouhier, La Vocation de Malebranche, Paris, 1926, s. 11.

mette geliştirmesine borçlu olacaktır. Biz bu makalemizde, O'nun doktrininde önemli bir yer tutan bu mistik yapıyı ortaya koymaya gayret edeceğiz.

Malebranche, Oratoire tarikatı içinde, diğer tarikat mensupları gibi, bir yandan zamanının bir kısmını bilimsel çalışmalara ayırırken, öte yandan da kendisini dîni murâkabe ve tefekküre veriyordu. Böyle bir yönelişin tabii sonucu olarak, mal ve mülkünün büyük bir bölümünü çeşitli yerlere bağışlayarak kalan çok az bir kısmını da kendisi için muhafaza etmişti. Yine kendisine Condé Prensi tarafından verilen bir mükâfaatı, Saint-Honoré sokağındaki tarikat evine bağışlamış, kardeşinden intikal eden mirastan da yeğenleri lehine ferağat etmişti.³ Böylece O, kendisini, büyük ölçüde tefekküre dayalı (méditatif) bir hayatın içinde buluyordu. Hayatının bu döneminde, bilimsel çalışmaları yanında, zamanının bir kısmını Incil'den sayfalar okumakla geçiriyor; bir kısmını da, kendisinin tavsiye ettiği gibi,⁴ dua ve tefekküre ayırıyordu.⁵

Birbirinden oldukça farklı dîni ve felsefi kaynaklardan tesir almış bulunan Malebranche'in ilâhiyatının üç kısımdan oluştuğu ileri sürülür : Birincisi, sırf Kutsal Kitaplar (L'Écriture)in etüdüne dayalı müsbet ilâhiyat; ikincisi, imanla beşeri muhakemenin birbirine karıştığı skolastik ilâhiyat ve nihâyet üçüncüsü de mistik ilâhiyattır. O, mistik ilâhiyatın gayesini, "bizi Allah ile birleştirmek ve O'nda yok etmek" şeklinde düşündüğu için; ilk ikisini, hemen daima, sonucusuna icra etme gayreti içindedir.⁶ Onun bu gayretinin temelinde, "kendimizde değil, Allah'ta yaşamak" şeklindeki prensibi ile 1611 yılında Oratoire tarikatını kuran kardinal Pierre de Bérulle'un tesirini görmek mümkündür. Nitekim bu tesiri gören Breton'a göre Malebranche'in gerçek üstâdı Descartes'ten ziyade Pierre de Bérulle'dür. Çünkü birincisi onun düşünce yapısını, ikincisi ise rûhi hayatını şekillendirmiştir.⁷ Bu yüzden O, "benim felsefem, aşkıımı düzenlemek için kâfi değildir... O bana düzeni altüst etmek için düzenden yararlanmayı öğretiliyor"⁸ demek suretiyle, kendisinin Bérulle'den, Descartes'a göre, da-

(3) H. Gouhier, Malebranche'in "Méditations Chrétienneř, éditions Montaigne, Paris, 1928" adlı eserinde yazdığı giriş (introduction), s. XX.

(4) Malebranche, Méditations Chrétienneř, éditions Montaigne, Paris, 1928, s. 315.

(5) A. Cuvillier, aynı yer, s. 26.

(6) A. Cuvillier, aynı yer, s. 17.

(7) A. Cuvillier, aynı yer, s. 15.

(8) Malebranche, Méditations pour se disposer à l'Humilité et à la Pénitence, suivies du traité de l'Adoration en Esprit et en Vérité et de divers opuscules avec Un Essai sur la Mystique de Malebranche par Armand Cuvillier, J. Vrin, Paris, 1944, s. 149 (Bundan sonra dipnotlarda bu eserin adı, kısaltılmış olarak, "Méditations sur l'Humilité" şeklinde verilecektir).

ha çok etkilendiğini hissettirir gibidir. Bu yönüyle O, felsefeyi, dîni ideal-lerin gerçekleştirilmesinde bir vâsıta olarak düşündüğünü de ortaya koymaktadır. Bununla beraber, dünyadan el-etek çekmeyi dindar ruhun tamamıyla rasyonel bir davranışı olarak gördüğünden ve bunun için özel bir yeteneğe ihtiyaç bulunmadığı, sâdece imanın icaplarını akıl sâyesinde açık seçik bir şekilde kavramanın yeterli olacağı düşüncesinden hareket ettildiği için;⁹ yine de üstâdı Descartes'in hakikatın araştırılmasında kullandığı rasyonel prensiplere bağlı kalmaktadır. Ne var ki, "Recherche de la Vérité" adlı eserinde de açıkça görüleceği gibi, "bizzat kendisinin bilgisi" (la connaissance de soi)nden Allah'ın bilgisine yükselmeye çalışmak suretiyle, Descartes'in bilgi teorisine orijinal bir çehre kazandırmaktadır.

Malebranche, "kendisinin bilgisi"nde, diğer bir deyişle, beşer ruhunun aranıp taranması ve incelenmesi sonucunda ne buldu? Bir kaygı, tassa, tedirginlik ve huzursuzluk buldu. Bir de, karşıkonomaz bir mutlu olma arzusu ve ihtiyacı ile sınırsız bir aşk ve sevme kabiliyeti gördü. O, bu hususu şöyle dile getirir: "Bizim irademiz, elinde bulunmayan bir iyiliğe karşı her vakit giderilemez bir susuzluk hisseder; bu iyilikten ötürü her zaman istekler, ihtiraslar ve tasalarla bunalır. İnsan, geçici olarak küçük hazlara bağlanabilir. Fakat bunlar onu aslâ tatmin edemezler. Çünkü yaratıkların boşluğu ve önemsizliği, insan kalbinin sonsuz yeteneğini doldurmadığı için; bu küçük hazlar, onun susuzluğunu giderecek yerde, bu susuzluğu artırmaktan ve ruhta, dünya ile ilgili hazların çeşitliliği ve bolluğunda kendini doyurup avutmak gibi boş bir umuda kapılmaktan başka bir işe yaramazlar"¹⁰. İşte Malebranche, bu manevî arzuyu gerçekleştirmek ve tatmin etmek üzere, kendinden geçmenin temel şartı olarak, duyguların köreltilmesi gerektiğine, bir çeşit çileye inanır. Çünkü ona göre insan, Tanrı'ya fedâ edecek bir bedene sahip bulunmaktadır¹¹. Bu yüzden insan, sıkıntıyı sâdece kabul etmek değil, aynı zamanda arzulamak zorundadır. O, bu noktada, Sainte Thérèse'in (1515 - 1582)¹² "ya ıstırap çekmeli ya da ölmeli" şeklindeki düşüncesini yeterli bulmuyor; buna karşılık, Sainte Marie Madelaine de Pazzi (1566 - 1607)¹³'nin "ıstırapı arzu etmeli, hiçbir şekilde ölmeyi değil" şeklindeki fikrini benimliyor¹⁴ ve böylece, âdetâ, bir ıstırap aşkına ulaşıyor.

(9) P. Ducassé, Malebranche, 3. baskı, PUF., Paris, 1968, s. 7.

(10) De la Recherche de la Vérité, Introduction et texte établi par Geneviève Lewis, J. Vrin, Paris, 1945, s. 229.

(11) Malebranche, Méditations Chrétiennes, s. 211, 215.

(12) Mont-Carmel tarikatına mensup bir İspanyol mistik hanım.

(13) Mont-Carmel tarikatına mensup bir rahibe ve mistik hanım.

(14) Malebranche, Méditations sur l'Humilité, s. 139-140.

Malebranche, bu yöndeki düşüncesini, "Méditations Chrésiennes" adlı eserinde daha ciddi ve bütününüle mistik denebilecek bir hava içinde şöyle ifade eder: "Şekilsiz bir mermerin bir binada süs halini alabilmesi için nasıl ki uzun zaman bir çekicinin ıstırabına dayanması ve yontma aletine boyun eğmesi gerekiyorsa, şekilsiz ve bozulmuş bir ruhun da dünyanın kendisine yaptığı işkencenin sıkıntısına katlanması gerekir"¹⁵. Bu sıkıntılara katlanmak üzere tefekkür ve murakabeyi tavsiye eden Malebranche, murakabeye varmak için de, dünyadan el - etek çekmeyi, duyularımızdan gelen gürültüden uzak kalmayı, bizzat kendi kendimize dönmemizi ve sadece derüni hakikate (la vérité intérieure) kulak vermemizi gerekli görür. Böyle bir hayatı gerçekleştirebilmek için, yarı karanlık bir ortamda bir köşeye çekilmenin uygun olacağına inanıyor. Çünkü ona göre tam karanlık bir ortam, tam aydınlıktan daha elverişli bir ortam değildir. Zira, karanlıklar da ışıklar kadar duyularımıza tesir ederler; hayal gücümüze biraz karışıklık ve ürperti verebilirler. Bu sebeble, dış tesirlerden olduğu kadar heyecanlardan, ruh - beden birliğinden kaynaklanan her şeyden kurtulmamız gerekir. Duyular yardımı ile ruha giren her şey atılmalı, hayal gücü susturulmalı, her şey tam bir sessizlik içinde olmalıdır. Eğer yapılabirirse, bir bedene sâhip olduğumuzu bile unutmamızdır.¹⁶

Bu sâyede insan, onun inancına göre, Allah'da yok olma, kendini O'nun varlığında kaybetme, ancak O'nda ve O'nun vasıtasıyla yaşama imkânına kavuşabilecektir. Bu, insan için, kaçınılmaz bir durumdur.¹⁷ Çünkü Malebranche nazarında gerçek anlamda tapınmak (adoration), Allah'ın yüceliği ve azameti önünde fenâ bulmaktır.¹⁸

İnsanın, yaratıcı önünde yok olması, fenâ bulması fikri, onun eserlerinin birçok yerinde söz konusu edilmektedir. Bilhassa, "Méditations pour se disposer à l'Humilité et à la Pénitence" adlı eserinin birinci bölümünün hemen tamamı bu fikri işlemektedir. Filozofumuza göre insan, bizzat kendisi itibarıyla, saf bir yokluktur. O, ancak, sürekli yaratma (création continue) şeklinde tecelli eden ilâhî irade sayesinde vardır. O, kendi başına isteyemez, hareket edemez, bilemez, hissedemez. Bunları gerçekleştiren, ancak, Allah'ın yarattıkları üzerindeki aksiyonudur. Bu bakımdan in-

(15) Malebranche, Méditations Chrésiennes, s. 389-390.

(16) Malebranche, Entretiens sur la Métaphysique et sur la Religion, suivies d'Extraits des Entretiens sur la Mort, par Paul Fontana, A. Colin, Paris, 1922, s. 23-26.

(17) Malebranche, Méditations sur l'Humilité, s. 116, 193, 201.

(18) Malebranche, Méditations Chrésiennes, s. 310.

san, kendi varlığını, Allah'ın varlığı olarak mülâhaza etmek zorundadır.¹⁹ Bunun için o, bütün varlığıyla Allah'da yok olmaya çalışmalıdır.²⁰

Bu noktada bir hususu açıklığa kavuşturmak gerekir. Bu da, Malebranche'in, her türlü istek ve arzudan sıyrılmış olarak ve hiçbir direnç göstermeden kendini Tanrı iradesine teslim etmeyi gerekli sayan Fénélon (1615 - 1617)'un Quiétisme'ine olduğu kadar, doğrudan olmasa bile sistematik olarak akli inkâra varabilen ve sırf kalpde hissedilen bir Allah ile yetinmeyi öngören Pascal (1623 - 1662)'ın Fidéisme'ine de karşıdır. O, Quiétisme'i, mistisizmi saf bir aşk duygusuna indirgediği için benimsemez; çünkü îmana akli bir temel ve gerekçe bulma zaruretine inanır. Öte yandan, akıl vasıtasıyla akli terketmek gerektiğini savunan, onun bir ışık olmadığını, bizi yönetecek yegâne rehberin iman olduğunu ileri süren din-dar kişileri tenkit ederek²¹ bütünüyle akıldan vazgeçme düşünmesinde olan Fidéisme'in temelsiz ve geçersiz olduğunu îlân eder.²²

Malebranche, bu noktada, bazı itirazlarla karşılaşiyor. Doktrininde akli temel alması ve hissiyatı arka plânda tutması sebebiyle, onun mistik bir düşünür sayılmıyacağını ileri sürenler olmuştur. Gouhier, bu kanaatte olanlardan biridir.²³ Victor Delbos ve J. Vidgrain gibi düşünürler ise, aksine, onun tam anlamıyla mistik bir düşünceye sâhip olduğunu ısrarla savunurlar.²⁴

Malebranche'in mistik bir düşünür sayılmıyacağını ileri sürenlerin bir kısmı, gerekçe olarak, onun akla duygudan daha çok yer vermiş olmasını; bir kısmı da, onda, mistiklerde görülen bazı istisnâî ve olağanüstü hallerin görülmemesini gösterirler.²⁵

Şüphesiz ki, bu itirazların temelinde, mistik ve mistisizmden farklı şeylerin anlaşılması yatmaktadır. Nitekim, Malebranche'in mistik bir düşünür olduğunu ileri sürenlerde de açıkça görüleceği gibi, vecd, keşf, is-

(19) Malebranche, Méditations sur l'Humilité, s. 108.

(20) Malebranche, aynı eser, s. 116.

(21) Malebranche, Traité de Morale, avec une introduction et des notes par H. Joly. J. Vrin, Paris, 1939, s. 22-23.

(22) Malebranche, Conversations Chrétiennes, édition critique avec une introduction et des notes par L. Bridet, Librairie Garnier Frères, Paris, 1929, s. 7.

(23) H. Gouhier, La Philosophie de Malebranche et son Expérience Religieuse, J. Vrin, Paris, 1926, s. 409.

(24) J. Vidgrain, Le Christianisme dans La Philosophie de Malebranche, F. Alcan, Paris, tarihsiz, s. 341 - 407; V. Delbos, Étude de la Philosophie de Malebranche, Paris, 1924, s. 21.

(25) A. Cuvillier, aynı yer, s. 44.

tiğrak vb. olağanüstü halleri, mistik hayatın zarûrî şartı olarak görmeyenler vardır. M. Blondel bunlardan biridir.²⁶ Bununla beraber, Malebranche'ın yüreğinde dînî duygu ateşinin yanmadığını söyleyen Ollé-Laprune²⁷'un fikrine katılmak ta güçtür. Çünkü Malebranche'ın bütün eserlerinde ve bilhassa "Méditations Chrétiennes" ile "Méditations pour se disposer à l'Humilité et à la Penitence" adlı eserleri dikkatle incelendiğinde bu ateşi hissetmemek mümkün değildir. Ne var ki, Malebranche, derûnî hayatın hâkim prensibi olarak duygu ve kalbin kabul edilmesine râzî değildir. O, duygunun derûnî hayatın güçlenmesindeki rolünü kabul etmekle birlikte, bütünüyle onun hâkimiyetine terkedilmesini uygun bulmaz. Her ne kadar duyguyu esas alan mistikler, derûnî ve ferdî tecrübelerine dayanıyorlarsa da; Malebranche, herkes için ortak olan, herkes için aynı olan açık ve seçik fikirden hareket eder.²⁸ Fakat bundan, onun, duyguyu bütün mânevî hayattan çıkarıp attığı anlamı çıkarılmamalıdır. Çünkü o, manevî hayatta duygunun da rolünü kabul eder ve der ki : "Zihnin bakışı bizi hiçbir vakit dünyaya arzularına karşı koyar hâle getirmez. Oysa biz bu isteklere karşı koymak zorundayız. İşte bunu yapabilmemiz için, zihnin bu bakışı dışında, kalbin duygusuna da ihtiyacımız var".²⁹ Ona göre bu, sadece kötülöklere karşı koymak için değil, ahiret mutluluğu için de zarûrîdir. Şöyle ki : "Ruhu mutlu kılacak şey, sonsuz bir konunun kavranması değildir; çünkü ruhun gücü buna yetmez. Onu mutlu yapacak şey, Tanrı'nın aralıksız olarak iradeye sunduğu aşk hareketi ile bu iradenin sağlayabileceği sonsuz bir iyiliği sevmek ve elde etmektir"³⁰. Diğer bir deyişle, "insan, sadece gerçeği tanımak için yaratılmamış, aynı zamanda iyiyi sevmek için yaratılmıştır. O, akletmeye olduğu kadar sevmeye de muktedirir"³¹.

Şu halde, Malebranche'ın doktrininde, bu hissî cephe oldukça önemli bir paya sahiptir. Bu durum onun felsefesinin olduğu kadar manevî hayatının da ayrılmaz bir yönüdür. Ne var ki o, yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, sırf hissî esasa dayalı ve bütünüyle akıl dışı bir mistisizm anlayışına da kökten karşıdır. Çünkü o, mistik hayatı, herkesten ve her şeyden soyutlanmış ferdî bir inziva hâli ve subjektif bir hayat olarak görmez. Aksine o, dışa dönük ve başkalarını da dikkate alan, kısaca, objektif bir mistisizm anlayışına sâhiptir. Şu sözleri bu kanaatimizi destekler mahiyettedir :

(26) M. Blondel, l'Anticartésianisme de Malebranche, Revue de Métaphysique et de Morale, Janvier, 1916, s. 24.

(27) A. Cuvillier, aynı yer, s. 46.

(28) J. Vidgrain, Le Christianisme dans La Philosophie de Malebranche, s 348.

(29) Malebranche, Recherche de la Vérité, c. 1, s. 231.

(30) Malebranche, aynı eser, c. 1, s. 229.

(31) Malebranche, Méditations Chrétiennes, s. 273.

"Sen inziva halinden hoşlanıyorsun, dünya hayatından tiksiniyorsun. Benim lütüflarımdan memnun kalarak daha fazlasını istemiyorsun. İyi olanı yapıyorsun. Fakat daha iyisini yapabileceğin gücün. Git, hakikatı anlatmak suretiyle mutluluğunu yaymaktan hiçbir şekilde korkma!"³²

Görüldüğü gibi Malebranche, bu noktada da, kendisine dîni hayatta duygusallığın tehlikelerinin telkin edildiği Oratoire tarikatı'nın tesiri altındadır. M. Blondel, bu anlamda bir mistisizmi meşrû kabul etmektedir. Nitekim ona göre, mistisizmi akıl dışı, hissî ve subjektif bir yapıda görmek ve değerlendirmek yanlıştır. Çünkü hakîki mistik, mistik olduğu sürece düşünen bir varlık olma vasfını sürdürmek durumundadır.³³

İşte böylece, Malebranche'in doktrinindeki mistik yapının karakterinden biraz daha ayrıntılı şekilde bahsetmenin zamanı gelmiş bulunmaktadır. Onun mistisizmi, her şeyden önce, M. Blondel'in dediği gibi³⁴ intellectualiste (zihinci) bir niteliğe sahiptir. Çünkü o, kendisine ait bütün metodunun, kendisini aydınlatan ve kendisini yönlendiren ciddî bir dikkate irca edebileceğini söyler³⁵ ve zihninin dikkatini de derûnâ hakîkate, tarafımızdan iyice anlaşılabilmesi için, yaptığımız tabîî bir ibadet olarak görür.³⁶ Bu yüzden de zihnin dikkatinin, kalbin etkilenmesinden daha az zarûrî olmadığı fikri üzerinde ısrarla durur.³⁷ Hattâ o, daha da ileri giderek, zihnin kemalini, hakikatî bilmek ve fazileti sevmek vasıtasıyla Allah ile birleşmek şeklinde değerlendirmek suretiyle³⁸, mistisizminin bu zihinci karakterini daha belirgin hale getirir. Bununla beraber, ona göre, dikkat alanımız sınırlıdır ve bunun için de dikkatimize hâkim olmak zorundayız. Aksi takdirde, hür olmamız hattâ hürriyete lâîk olmamız mümkün değildir.³⁹ Ancak zihnin dikkati sayesinde ki, bütün boş şeyleri ortadan kaldıracabiliriz. Zira, "zihnin dikkati, hükmün askıya alınmasındadır ve gerçek iyileri sevmek, düzen (l'ordre)e göre yaşamak, karşı konamaz şekilde akıl(la raison)a itaat etmek, gerçek ve esaslı fazileti elde etmek için, zihnin hürriyetinden daha zarûrî bir şey yoktur."⁴⁰

Malebranche'in mistisizminde dikkat çeken bir diğer nokta da, hareket noktası olarak, Descartes'in şüphe metodunu esas almış bulunmasıdır. Onun şu fikirleri bu hususu açıkca ortaya koymaktadır: "...Şüphe et-

(32) Malebranche, aynı eser, s. 372.

(33) M. Blondel, *Revue de Métaphysique et de Morale*, Janvier, 1916, s. 28, 45, 53.

(34) M. Blondel, aynı yer, s. 24.

(35) Malebranche, *Entretiens sur la Métaphysique et sur la Religion*, s. 334.

(36) Malebranche, *Conversations Chrétiennes*, s. 3; *Traité de Morale*, s. 48.

(37) Malebranche, *Méditations Chrétiennes*, s. 303 - 308.

(38) Malebranche, *Recherche de la Vérité*, c. 2, s. 105.

(39) Malebranche, *Entretiens sur la Métaphysique et sur la Religion*, s. 286.

(40) Malebranche, *Traité de Morale*, s. 69.

mekten şüphe etmeye çok fark vardır. Yani, her şüphe şüphe değildir. İnsan kızgınlık, kabalık, görmemezlik ve kötülük dolayısıyla ve sonra da iş olsun diye yahut şüphe etmek istediği için de şüphe eder. Ancak insan, uzağı görüş, sakınmak, bilgelik ve zihin kavrayışı dolayısıyla da şüphe edebilir. Akademi mensuplarının ve ateistlerin şüphesi birinci türden, gerçek filozoflarınki ise ikinci türden bir şüphedir. Birinci şüphe karanlıklar şüphesi olup insanı hiçbir zaman ışığa götürmez, tersine, onu ışıktan uzaklaştırır. İkinci şüphe ise, ışıktan doğar, kendisi de aşağı yukarı ışığın doğmasına yardım eder".⁴¹ İşte Malebranche bu ikinci anlamda bir şüpheyi manevî hayat için de zarûrî bir hazırlık safhası olarak kabul eder. Daha doğrusu Descartes'in bilimsel şüpheciliğine mistik bir muhteva kazandırır ve onu mistik hayata hazırlayan bir temizlenme ve tasfiye (purification) vasıtası olarak düşünür. Ona göre, "sâdece hakikatı sevenler, hiç kimsenin sözüne inanmak zorunda değildirler"⁴², "zihnin bayağılık ve küçüklüğünün en bariz alâmeti, düşünüp taşınmadan bir şeye inanmasıdır"⁴³, "şüphe, zihnimizi karışıklıktan, hatadan kurtarır"⁴⁴; "hakikat bilgisine kavuşmak için kendimizi peşin hükümlerimizden mutlaka kurtarmamız gerekir. Zira, aydınlanmamızdan önce, ruhun arınıp temizlenmesi kesinlikle zarûridir."⁴⁵

Görüldüğü gibi Malebranche, şüpheyi, manevî hayata hazırlanmak üzere, ruhun tasfiyesi için bir ön - şart olarak kabul etmektedir. Çünkü ona göre şüphe, bize, hissedilir şeylerin boşluğu ve faydasızlığını göstererek, onlardan kaçınmayı, onların sonuçlarıyla mücadele etmeyi ve kirlenmiş tabiatımızla savaşmayı empoze edecek; dolayısıyla bizi en güçlü ve en kesin bir çile hayatına sevkedecektir. Bu sâyede insan, kendi kendisinden vazgeçecektir. Diğer bir deyişle : "insan, kendi kendine dönebildiği ve derûnî hakikate danıştığı, düzene itaat ettiği ve onunla birleştiği oranda bedeninden ve dünyadan vazgeçecektir"⁴⁶; "dünya isteklerinden kurtulmak, akılla birleşmek ve Allah'ı görmek için yok olacaktır"⁴⁷.

Malebranche'in mistisizmi, bir şeyi, ancak Allah'ın bizde hâzır ve nâzır olmasıyla bilebildiğimiz şeklindeki bir bilgi anlayışına ve ancak Allah'ın aralıksız bize verdiği ve yerleştirdiği temâyül sâyesinde sevebildiğimiz düşüncesine bağlıdır. Böyle bir düşünce ise onun occasionalisme'i

(41) Malebranche, Recherche de la Vérité, c. 1, s. 92.

(42) Malebranche, Méditations Chrétiennes, Avertissement, s. 2.

(43) Malebranche, Traité de Morale, s. 67.

(44) Malebranche, aynı eser, s. 60 - 61.

(45) Malebranche, Recherche de la Vérité, c. 1, s. 16.

(46) Malebranche, Traité de Morale, s. 115, 116.

(47) Malebranche, aynı eser, s. 115.

ile tam bir uyum hâlinindedir. Çünkü ona göre zekamızı aydınlatan ışığın, kalbimize dokunan ve irademizi harekete geçiren duygu lütfunun hepsi bize O'ndan gelir. Biz O'nsuz hiçbir şey değiliz⁴⁸. O bu hususu Tanrı lisanıyla şöyle ifade ediyor : "Ben cevherimi hakikat ya da kavranabilir gerçeklik olarak onlara gösteriyorum, ki onlar, ondan beslenirler. Onları kendime Ben birleştiriyorum... Kendimi tamamen onlara hasrediyorum. Onların Ben'i kavrayıp idrak edebilecek bütün kapasitelerini dolduruyor ve onlara nüfuz ediyorum"⁴⁹.

Görüldüğü gibi, Malebranche'in doktrininde, hakikatin yegâne esası ve kaynağı olarak Tanrı kabul edildiği için; onun bilgi teorisinde de dîni-mistik bir hava hâkimiyetini hissettirmektedir.

Malebranche, mistisizminde, akılcı (rasyonalist) bir yol izlemekle beraber; onun nazarında aklın, beşerî boyutunun ötesinde bir de ilâhî boyutu vardır. Çünkü ona göre "insani aydınlatan akıl, bizzat Allah'ın hikmeti yahut kelâmıdır"⁵⁰. Daha açık bir deyişle, Malebranche'in düşündüğü anlamda akıl, Allah'ın bizde bir çeşit hâzır ve nâzır olmasıdır. O, şöyle der : "Tanrı, her an ve her yerde hâzır ve nâzır olmak suretiyle ruhlarımızla iyiden iyiye birleşmiştir. Öyle ki, bir bakımdan, cisimlerin yeri uzay olduğu gibi, zihinlerin yerinin de Tanrı olduğu söylenebilir"⁵¹.

Malebranche, doktrininde izlediği bu akılcı yola rağmen, Tanrı'ya ulaşmayı sırf ye kuru bir akılyürütme yolu ile mümkün görmemektedir. O, Allah'a ulaşmayı, düşündüğü mânâda bir akla dayalı bir çeşit tecrübe hâlinin ifadesi olarak düşünmektedir. Çünkü ona göre zihin, anlamasa bile, yine de sonsuzu idrak eder. Zira zihinde, Tanrı'ya ait ve ancak O'nunla birleşmiş olmakla edinilebilen bir fikrin bulunduğu da bir gerçektir. Yani zihin, O'nu, ancak O'nunla birleşmek suretiyle idrak edebilir.⁵² Zihin, doğrudan doğruya ancak Allah ile münasebette ve yalnız O'nunla doğrudan doğruya birleşebilir.⁵³ Çünkü zihne ait iyilik, zarûrî olarak, manevî bir şeydir. Cisimler, zihinden çok aşağıda oldukları için, ona etki yapamazlar; onunla doğrudan doğruya birleşemezler. Cisimler, kendiliklerinden anlaşılır şeyler de değildirler. Halbuki mânevî şeyler, kendi mahiyetleri dolayısıyla anlaşılabilir, zihinle birleşebilirler; onun üstünde yer aldıkları kabul edilince, onun iyiliği de olabilirler. Çünkü bir şeyin zihnin iyiliği olabil-

(48) Malebranche, Recherche de la Vérité, c. 2, s. 109.

(49) Malebranche, Méditations Chrétiennes, s. 59 - 60.

(50) Malebranche, Traité de Morale, s. 1.

(51) Malebranche, Recherche de la Vérité, c. 1, s. 248.

(52) Malebranche, aynı eser, c. 1, s. 251.

(53) Malebranche, Traité de Morale, s. 107.

mesi için, sâdece onun gibi mânevî olması yetmez; ondan üstün olması ona etkide bulunabilmesi, onu aydınlatması ve onu mükâfaatlandırması da gerekir. Yoksa bu, zihni ne daha yetkin ne daha mutlu kılabilir ve dolayısıyla onun iyiliği de olamaz. İşte bütün anlaşılır yahut mânevî şeyler arasında bu tarzda zihne üstün olan yalnız Tanrı'dır. Şu halde bizim gerçek iyiliğimiz olan ve olabilen sâdece Tanrı'dır. Öyleyse biz, ancak, Tanrıyı elde etmekle daha yetkin ve daha mutlu olabiliriz.⁵⁴ Ona göre bundan çıkan sonuç ise şudur: Hakikatı bilmek ve fazileti sevmek, zihnin Tanrı ile birleşmesinden bir çeşit Tanrı'ya sâhip olmasından başka bir şey değildir. Diğer bir ifade ile zihin, hakikatı anladığı vakit, Tanrı'ya kavuşur; O'na sâhip olur ve bir nevî O'nu görür.⁵⁵ Zira kendi kendisiyle bilinen yalnız Tanrı'dır. Zihne kendini bildiren ve etkide bulunan yalnız O'dur. Doğrudan doğruya ve hemen bir görüşle gördüğümüz varlık sâdece Tanrı'dır.⁵⁶ Kısaca, bütün bilgilerimiz doğrudan konusu yalnız Tanrı olup⁵⁷, zihninin doğrudan doğruya münâsebette olabileceği ve birleşebileceği yegâne varlık ta O'dur.⁵⁸

Görülüyor ki, Malebranche'da mistik birleşme anlayışı, onun, Allah ile mahluk arasında, ruhumuzu ilâhî ruha, hareketlerimizi ilâhî kudrete, irade-mizi ilâhî aşka bağlayan tabii ve doğuştan bir birlik fikrine dayanmaktadır. Çünkü O'na göre "insan, bizzat kendiliğinden hissiz ve ölü gibidir"⁵⁹. Oysa "Allah ile insan arasında bizim kendi kendimizle olan irtibatımızdan daha yakın bir irtibat vardır"⁶⁰.

Allah ile insan arasındaki bu sıkı bağılılığı ifade eden fikirlere, Malebranche'in hemen bütün eserlerinde, sık sık rastlanır. Aşağıdaki cümleler ise onun bu konudaki fikirlerinin özeti gibidir: "Benim varlığım, âdetâ Allah'ın varlığıdır. Benim zamanım, gerçekten Allah'ın zamanıdır. Çünkü ben, kendimden çok Allah'a ait bulunuyorum. Daha doğrusu ben, kendi başıma hiçbir şey değilim. Kendiliğimden var olmam ve varlığımı sürdürmem mümkün değildir."⁶¹

İnsan ile Allah arasında gördüğü bu yakın münâsebete rağmen Malebranche, yukarıda kısmen temas ettiğimiz gibi, insan zihninin sırf kavramsal bir bilgi ile Tanrı'ya ulaşabileceği kanaatinde değildir. Yani o, kavram-

(54) Malebranche, Recherche de la Vérité, c. 2, s. 105 - 106.

(55) Malebranche, aynı eser, c. 2, s. 106.

(56) Malebranche, aynı eser, c. 1, s. 256.

(57) Malebranche, Traité de Morale, s. 4.

(58) Malebranche, aynı eser, s. 107.

(59) Malebranche, Méditations sur l'Humilité, s. 114.

(60) Malebranche, Traité de Morale, s. 108 - 109.

(61) Malebranche, Méditations sur l'Humilité, s. 108.

larla teşkil edilen bilginin mânevî alana uygulanamayacağı inancındadır. Çünkü ona göre hiçbir sonlu şey O'nu temsil edemez. Tanrı yahut "Sonsuz" (l'Infini), kendisini temsil eden bir ide vasıtasıyla görülebilir değildir; "Sonsuz", bizzat kendi kendisinin idesidir. O'nun ilk-örneği (l'archétype) yoktur".⁶² Hiçbir sonlu "Sonsuz"u temsil edemeyeceğine göre, Sonsuz, ancak kendinde görülebilir.⁶³

Malebranche'in bu konuda söylediklerinden çıkan sonuç şöyle ifade edilebilir: Biz Tanrı'yı farklı bir şey sâyesinde tanımıyoruz. Yâni O'nu bizzat ve ancak kendisi vasıtasıyla görür ve tanırız. Böylece Malebranche, Saint Augustinus gibi, Allah hakkındaki bilgimizi, beşer zihninin Allah tarafından doğrudan aydınlatılması, diğer bir ifade ile, Allah'ın yaratılmış zihinler üzerindeki bir aksiyonu olarak kabul etmektedir.⁶⁴ Çünkü onun inancına göre "zihin, ancak kendisine tesirde bulunan "Varlık'la birleşebilir"⁶⁵; "zihne doğrudan tesirde bulunan varlık ise yalnız Tanrı'dır".⁶⁶

Şu halde, Malebranche'a göre, doğrudan tesiri ve aksiyonu sâyesinde, Allah ile birleştiğimizi ve O'nu bir nevî gördüğümüzü söyleyebiliriz. Bununla beraber, onun anlayışında, Allah'ın görülmesi fikri, mecâzî bir anlam taşımaktadır. Nitekim o, bir yandan, "biz, Tanrı'yı şöyle böyle görmeseydik hiçbir şey göremezdik" derken;⁶⁷ öte yandan, bu görmenin mutlak anlam taşımayacağını şöyle ifade eder: "Zihinlerin, Tanrı'nın cevherini de gördükleri sonucuna varılamıyacağına iyice dikkat etmelidir. Tanrı'nın özü ve cevheri O'nun salt varlığıdır. Zihinler ise, mutlak olarak alınan ilâhî cevheri hiç görmezler. Onlar bu cevheri, ancak yaratıklarla ilgili bulunduğu için, yahut da yaratıklarca paylaşılabilir olduğu nisbette görürler. Zihinlerin Tanrı'da gördükleri hiç de yetkin değildir. Tanrı ise en yetkin olandır. Zihinler, bölünebilir olan şekil vb. şeyleri görürler. Tanrı'da ise bölünebilir yahut şekli olabilecek hiçbir şey yoktur... Çünkü O, sonsuzdur ve her şeyi ihâta etmektedir. Fakat O, özel olarak hiçbir varlık değildir";⁶⁸ "Siz, Tanrı'nın ne olduğunu uzaktan ve bulanık olarak görüyorsunuz. O'nu olduğu gibi görmüyorsunuz, ya da mükemmel olmayan bir tarzda görüyorsunuz";⁶⁹ "Bu cevheri öyle bulanık ve öyle uzak bir tarzda görüyoruz ki,

(62) Malebranche, *Entretiens sur la Métaphysique et sur la Religion*, s. 46.

(63) Malebranche, aynı eser, s. 47.

(64) A. Cuvillier, aynı yer, s. 63 - 64.

(65) Malebranche, *Entretiens sur la Métaphysique et sur la Religion*, s. 143.

(66) Malebranche, *Recherche de la Vérité*, c. 1, s. 251.

(67) Malebranche, aynı eser, c. 1, s. 252.

(68) Malebranche, aynı eser, c. 1, s. 249.

(69) Malebranche, *Entretiens sur la Métaphysique et sur la Religion*, s. 47.

Ö'nun ne olduğundan ziyâde var olduğunu görüyoruz. Ö'nun sırf kendi mahiyeti, yahut bizzat kendi mahiyetindeki yetkinliklerinden ziyâde, bütün varlıkların örnek ve kaynağı olduğunu görüyoruz".⁷⁰

O halde, Malebranche'a göre, Allah'ın görülmesi, Ö'nun mutlak varlığını ve özünü görmek değil; yaratıkların onu temsil edebildikleri oranda Ö'nu kavramak ve anlamaktan ibarettir. Öyleyse, onun nazarında, bu dünyada iken Allah'ın mahiyetini ve özünü bizâtihi görmemiz mümkün değildir.⁷¹ Zihin de, bu dünyâda iken görülemez olan Allah'ı gördüğü iddiasında bulunamaz.⁷² Ona göre Allah'ın tam anlamıyla görülmesi, ancak insan ruhunun sınırsız haz ve zevklere ulaşacağı ve kalbinin sonsuz arzularının tatmin bulacağı bir gelecek hayatta,⁷³ yâni Ahiret hayatında gerçekleşecektir.⁷⁴

Malebranche'in mistisizmde ele alınması gereken bir diğer önemli nokta da, "herşeyin Allah'da görülmesi" (vision en Dieu" konusundaki düşüncesidir. Ona göre "her şey Allah'tadır"⁷⁵; "Bütün cisimler Allah'ın sonsuzluğu ve sınırsızlığı içinde yayılmış durumdadır"⁷⁶; "Allah, dünyada değil, dünya Allahta'dır"⁷⁷. Bununla beraber o, hiçbir zaman, maddî şeyleri doğrudan Allah'da gördüğümüzü söylemek istemez. Çünkü ona göre bu maddî şeyler, yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, bölünebilir, değişebilir ve bozulabilir nitelikte olduklarından; Allah'da bu varlıkların ancak ezeli-ebedi ilkelerini, yâni ilk-örnek (l'archétype)lerini, idelerini görürüz.

Malebranche'in mistik fikirlerinde bir başka önemli hususa daha işaret etmeliyiz: Bu da, onun, ruhun Allah ile birleşmesi konusundaki görüşlerinde, Hıristiyanlığın "Aslî Günâh" (le Péché originel) akidesinin tesirini açıkça hissettirmesidir. Onun mistisizmine yön veren en temelli unsurlardan biri de, belki, onda mevcut bu doğuştan suçluluk ve bu güçlü hatâ duygusudur. Ona göre insan ruhu, kendi yaratıcısı ile cismânî varlıklar (les créatures corporelles) arasına yerleştirilmiş gibidir; onun Allah ile birleşmesi, onu bütün şeylerin üstüne yükseltir. Buna karşılık ruhun bedenle birleşmesi ise, insanı sınırsızcasına alçaltıp düşürür. İnsanın bütün yanılma ve zavallılıklarının sebebi budur. Bu sebeple, ruhların Tanrı ile

(70) Malebranche, aynı eser, s. 48.

(71) Malebranche, Méditations Chrétiennes, s. 63.

(72) Malebranche, Entretiens sur La Métaphysique et sur la Religion, s. 193.

(73) Malebranche, Méditations Chrétiennes, s. 388.

(74) Malebranshe, Recherche de la Vérité, c. 3 (Éclaircissements sur la Recherche de la Vérité), s. 93 - 98.

(75) Malebranche, Entretiens sur la Métaphysique et sur la Religion, s. 174.

(76) Malebranche, aynı eser, s. 173.

(77) Malebranche, aynı eser, s. 176.

olan bu birleşme ve münâsebetleri zarûridir. "İlk İnsan'ın Günâhı", ruhumuzun Tanrı ile olan münâsebetini o derece zayıflatmıştır ki, bu birleşme artık kendini sâdece yürekleri arınmış ve ruhları aydınlanmış kimselere sezdirip hissettirir. Öte yandan "Günâh", ruhumuzun bedenimizle olan münâsebetini o derece kuvvetlendirdi ki, artık bizi teşkil eden bu iki kısmın tek ve aynı öz olduğunu zannediyoruz.⁷⁹ Diğer bir deyişle, ruh öyle bedenselleşti ki, onun birçok şeyleri dahi şimdi bedene atfettiği ve kendini artık bedenden ayırtedemez hâle geldiği kolayca anlaşılır.⁸⁰

Malebranche, ruh ile beden arasında gördüğü bu münâsebete bağlı olarak, ruhun Allah ile birleşebilmesi konusunda şöyle bir sonuca ulaşmaktadır: Aslî Günâh sebebiyle ruhumuz bu derece bedene bağımlı hâle geldikten sonra, kendi kendimize ve tabii şekilde, doğrudan doğruya Allah ile birleşmemiz ve dolayısıyla ruhun bağımsızlığını sağlamamız mümkün değildir. Ancak bu, kirlenen ruhu arındıracak bir yola girmekle gerçekleştirilir. Bu yol ise, filozofumuza göre, "çile hayatı"dır.

Daha önce, Malebranche'in, tasalarla ve ihtiraslarla bunalan insanın, içinde bulunduğu manevî tatminsizlik ortamından kurtulmasının çaresi olarak, duyarların köreltilmesini, dünyâdan el - etek çekilmesini ve nihayet bir çeşit çileyi gerekli gördüğüne işaret etmiştik. O, çileyi, ruhun Allah ile birleşmesine engel teşkil eden ve bedene bağımlı kılan şeylerin ortadan kaldırılmasında zarûri bir yol olarak gördüğü için; burada, bu konudaki fikirlerine yeniden dönmek istiyoruz.

Bilindiği gibi mistikler, Allah'a yönelmeyen her türlü arzu ve isteği manevî ve rûhî hayatlarının düşmanı olarak görürler. Her türlü tabii arzu ve eğilim karşısında ilâhî aşkın zaferini sağlamak üzere manevî ve fizikî bir disiplin vasıtası olarak kabul ettikleri çile yolunu benimserler ve bu yolla Allah'a ulaşmaya çalışırlar.⁸¹ İşte Malebranche da, her mistik gibi, acılarına ve sıkıntılarına rağmen tam bir temizlenme ve arınma hayatına cana tar ve Allah'dan bu ıstırap dolu tecrübe hayatını uzatmasını ve arttırmasını ister. Bunu da ruhunu ilâhî aşk ve kemâle yaklaştırabilmek için gerekli sayar. Daha doğrusu o, çileyi, Allah ile ruh arasında engel olarak gördüğü bedenî ve nefsanî isteklerin ortadan kaldırılmasına vesîle olduğu, fikirlerin ilâhî aydınlığına yaklaştırdığı ve nihayet ilâhî aşk ve kud-

(78) A. Franck, Dictionnaire des Sciences Philosophiques, par une Société de Professeurs et de Savants sous la direction M. Ad. Franck, 3. baskı, Librairie Hachette et Cie, Paris, 1885, s. 1024.

(79) Malebranche, Recherche de La Vérité, Préface, c. 1, s. VII - VIII.

(80) Malebranche, Recherche de la Vérité, c. 1, s. 62.

(81) J. Vidgrain, adı geçen eser, s. 399 - 400.

retle birleştirdiği için, bir kurtuluş vesilesi olarak kabul eder. Çünkü onun İnancına göre, çile sâyesinde, mistiğin ruhu son derece güçlü bir aşk ve hazza sâhip olur, ilâhî kelâma muhatap olur, ilâhî aydınlığı temâşâ eder ve ebedî lütufların ilk - örneklerini tadar.⁸² Ne var ki, onun nazarında, çile hayatına katlanmak ve sonuçlarına ulaşmak kolay bir iş değildir. Bunu gerçekleştirmek için, istek ve arzuların kırılması, köreltilmesi ve hattâ, mümkün olursa, bütünüyle yok edilmesi gerekir. Bilhassa duygu ve ihtiraslar sürekli olarak kontrol altında tutulmalıdır. Allah'ı görmek ve O'nunla birleşebilmek için, insanı bedenine bağımlı hâle getiren, muhayyilenin, her çeşit ihtiras ve duygunun susturulması ve bu yolla dünyadan el - etek çekilmesi zorunludur. Dünyadan ve onunla ilgili isteklerden vazgeçebilmek ve uzaklaşabilmek ise, insanın kendi kendisine dönmesi, yâni derûnî hakikata danışmasıyla mümkün olacaktır.⁸³

Böylece, Malebranche'in doktrininde, çilenin anlamı biraz daha netleşmiş ve belirgin hâle gelmiş bulunuyor. Kısaca belirtmek gerekirse, onun nazarında çile, bir çeşit, ruhun duyulur (sensible) olandan sırf akledilebilir (pur intelligible)e yükselmek için gösterdiği bir gayreti ifade ediyor.⁸⁴ İşte, o ruhun bu gayretini, Allah'a ulaşmak, O'nu temâşâ etmek ve O'nunla birleşmek için zarûrî görüyor. Hattâ bu faaliyet ve gayreti bir çeşit dua ve ibadet olarak kabul ediyor. Çünkü ona göre gerçek anlamda tapınma, taştan yapılmış bir heykel ya da resim önünde eğilmekten ibaret değildir; aksine, ruhun, Allah'ın yüceliği ve azameti karşısında yok olması, fenâ bulmasıdır.⁸⁵ Diğer bir ifade ile, "Allah'a ibadet etmek, O'nu düşünmektir; O'nu mutluluk ve iyilik arzularımızı tatmin edecek yegâne kudret olarak kabul etmek, O'na karşı olan aşkımızı dâimâ canlı tutmaktır"⁸⁶. Böyle bir hayatı gerçekleştirebilmek için ise, tövbe ve istiğfar etmek, aralıksız tefekkür ve duada bulunmakla mümkün olur. Bu sâyededir ki insan, ruhunu temizleyip Allah'a ulaşabilecek, sürekli ve değişmez yaşama azmini koruyabilecektir.⁸⁷

Malebranche, bu noktada, Saint Jean'ın "Allah ruhtur, ruhta ve hakikatte tapınılmak ister" sözüne sıkı sıkıya bağlanır. Nitekim, eserlerinin birçok yerinde, bu sözü tekrar eder. O, haricî ibadet ve âyinleri ruh ve

(82) Malebranche, Méditations Chrétiennes, s. 285 - 286, 288 - 289.

(83) Malebranche, Méditations sur l'Humilité, s. 128, 129-140, 145, 150; Traité de Morale, s. 115-116; Entretiens sur La Métaphysique et sur la Religion, s. 23-26.

(84) A. Cuvillier, aynı yer, s. 70.

(85) Malebranche, Méditations Chrétiennes, s. 310.

(86) Malebranche, Conversations Chrétiennes, s. 232.

(87) Malebranche, Méditations Chrétiennes, s. 388.

bedenden teşekkül eden insan için lüzumlu görmekte beraber, yeterli saymaz. Çünkü ona göre vücudunu şu veya bu şekle koymak, Allah'a ruhta ve hakikatte ibadet etmek değildir. Her şeyden evvel insanın, ibadet için, ruhunu Allah karşısında itâatkâr bir hâle getirmesi gerekir.⁸⁸ Çünkü Allah, akıl sâhibi varlıklardan mânevî ve rûhânî bir fedâkârlık ister. Bu ise derûnî bir haldir.⁸⁹ Öte yandan bir takım haricî amel ve ibadetler, değer ve önemini, kendilerine esas teşkil eden rûhânî hâl ve vazifelerden alırlar.⁹⁰ Kısaca, onun inancına göre, Allah'ın düşündüğü gibi düşünmek, sevdiği ve arzu ettiği gibi sevmek ve arzu etmek, gerçek anlamda, rûhânî bir ibadettir; bütünüyle "Allah'a ruhta ve hakikatte ibadet etmek"tir. Allah'ın düşündüğü gibi düşünmek ise, Allah'ın sonsuz olduğunu düşünmek, Allah ile yaratıklar arasında matematiksel bir eşitlik ya da benzerliğin bulunmadığını kavramak demektir. Yâni, insanın, "Sonsuz Varlık"(l'Être İnfini) karşısında bir "hiç" olduğunu idrak etmektir.⁹¹

Bütün bu söylediklerinden hareketle, Malebranche'ın panteist bir düşünür olduğu söylenebilir mi? Bu soruya "evet" şeklinde cevap vermek güçtür. Çünkü onun nazarında insanın Allah'da yok olması, hiçbir şekilde, panteistik anlamda, şahsiyetin bütünüyle yitirilmesi ve yok edilmesi değildir. Bu sebeple onun mistisizmi, J. Laporte'un da haklı olarak işaret ettiği gibi,⁹² "sonlu olan ferdi varlığımızın, Allah'ın sonsuz varlığıyla birlikte bulunduğu bir tecrübe hayatıdır". Çünkü o, eserlerinde, sonlu varlık - sonsuz varlık ayırımı üzerinde hassasiyetle ve ısrarla durur; birini diğere fedâ etmeden aralarında esnek ve canlı bir münâsebetin varlığını ortaya koymak için gayret eder.

Malebranche, imanı bir inâyet eseri olarak kabul etmekle beraber, Allah'a yükselmek için insanın kendi hürriyeti çerçevesinde göstereceği bir çaba ve gayreti de gerekli görür. Daha doğrusu, hakikatı anlayabilmek ve ona lâyık olabilmek için, çaba ve gayret göstererek inâyetin elde edilmesi gerektiğine, diğer bir deyişle inâyetle işbirliği yapılması ve ona iştirak edilmesinin zarûrî olduğuna inanır.⁹³ Bunun için de, sâdece duyuların köreltilmesi ve muhayyileye karşı mücâdele edilmesi yeterli değildir. Ayrıca zihni, bütünüyle muhayyileye zıtmış gibi kabul etmek te doğ-

(88) Malebranche, *Conversations Chrétiennes*, s. 152.

(89) Malebranche, *Méditations Chrétiennes*, s. 212.

(90) Malebranche, *Traité de Morale*, s. 179 - 180.

(91) Malebranche, *Méditations sur l'Humilité*, s. 155 (dipnot, 2).

(92) J. Laporte, *La Liberté selon Malebranche*, *Revue de Métaphysique et de Morale*, Juillet, 1938, s. 409.

(93) Malebranche, *Traité de Morale*, s. 48.

ru değildir.⁹⁴ Bu bakımdan, ruhun Allah'a kadar yükselebilmesi için, saf zihin (l'esprit pur), yâni müdrîke (l'entendement)nin çabasına da ihtiyaç vardır. Zihin ise, kendisini, ancak muhayyile sâyesinde yaratıklarda gösterme imkânı bulur.⁹⁵

Böylece Malebranche, dindar ve mistik insanları, aklın yetersizliği fikrinden hareketle, zihnî tembelliğe düşmeye karşı uyarır ve imanın, zekâ ve akıl çabasından ayrı düşünülemediğini ve ancak düşünen bir ruha sahip olmakla inancın mümkün olabileceğini ortaya koymak ister.

Şüphe götürmez bir gerçektir ki, Malebranche'in mistisizmi, daha önce de yer yer işaret ettiğimiz gibi, Saint Augustinus ve büyük ölçüde onun fikirlerine bağlı Oratoire tarikatının temel düşünceleriyle uyum hâlinindedir. Ayrıca onun doktrini, o dönem Katolik rûhâniyet hareketinin en güçlü temsilcilerinden biri sayılır. O, Oratoire geleneği çerçevesinde, bir yandan kendine has felsefî bakış açısını geliştirir, zenginleştirir ve derinleştirir; öte yandan da, özellikle mistisiziminde, gerek kendi dönemi, gerek kendinden önceki dönemin mistik düşünürlerinin düşünce özelliklerinden bazıları yansıtır. O'nun böyle bir çerçevede gelişen ve olgunlaşan mistisizminin orijinalitesi, bu zengin geleneğin zihnî karakterini inkişaf ettirmekten ibarettir. Ondan daha önce de, şüphesiz ki, mistisizmine bu zihnî karakterin hakim olduğu, bir çok mistikten bahsetmek mümkündür. Fakat Malebranche, bu geleneğe Kartezyanizm'den elde ettiği bir takım yeni unsurlar ilâve etmek suretiyle, kendine has mistisizmini ortaya çıkardı. Akılla imanı birleştirip kaynaştırarak orijinal bir sisteme ulaşmak istedi. Ona göre skolastik düşünce varlığını yitirmiş, bir çeşit ölmüştür; onun yerini Kartezyanizm almalıdır. Bir hıristiyana yaraşan yegâne felsefe, Descartes felsefesidir. Katolik doğmalarla ve Katolik ahlâkı ile ancak bu felsefe uzlaşabilir. Sâdece bu felsefe insanı, ilâhî olana ulaşırabilir.⁹⁶

Malebranche, Descartes'çı bilimin, dînî hayatın inkişafına imkân verdiği kanaatine varmıştı. O, bizzat akılda, bir aşkınlık alâmeti buluyordu. Bu sebeple insanı mutluluğa ulaştıracak yegâne yol olarak gördüğü Allah'ın keşfedilmesi veya O'nun bir çeşit görülmesi için bir başlangıç noktası olmak üzere Kartezyen düşünceyi yeniden gözden geçirerek ve inkişaf ettirerek, mistisizmine sağlam bir zemin temin etmek istedi. Böylece, dînî tecrübeye düşünmeyi temel yapma arzusundaydı. Bunu da, kendi

(94) Malebranche, aynı eser, s. 132.

(95) Malebranche, aynı eser, s. 130.

(96) J. Vidgrain, adı geçen eser, s. 409.

deyimi ile, "metafiziği dine hizmet ettirmek için" yapıyordu.⁹⁷ Daha doğru-
rusu, bu yolla, İmanın bize öğrettiği bir takım gerçekleri daha iyi anlama
ve kavramayı hedef edinmişti. O, düşünce sistemi itibariyle tam bir Des-
cartes'çi olmakla beraber, aynı zamanda koyu bir katolikti. Descartes'çı-
lıkla Katolik esaslar arasında tam bir uyum bulunduğuna inan ve bunu
doktrininde gerçekleştirme gayreti içinde olan Malebranche'ın, Katolik yö-
nünün daha ağır bastığını söylemek mümkündür. Nitekim Charles Blondel,
"şayet onun zihninde akıl ile iman arasında böyle bir uyum gerçekleşme-
seydi, o, iman nokta-i nazarını tercih ederdi" demekle,⁹⁸ bu kanaatimizi
te'yd etmektedir. Aynı şekilde, H. Pollnow da, onun metafiziğin, bütünüyle
dini bir gayeyi gerçekleştirmeye yönelik olduğunu söylerken,⁹⁹ aynı
noktaya işaret etmek ister.

Malebranche'ın derûnî tecrübeyi bu şekilde metafizik bir temele
oturtma, zihnileştirme ve aklıleştirme gayreti, onun, devrinin Descartes'tan
sonra en önemli filozoflarından sayılmasına yol açtı. Onun mistik anlayışı,
içinde yaşadığı yüzyılın karakteristik akımları olan mistik ve rasyo-
nalist akımlar arasında canlı ve âhenkli bir birlik kurma çabası şeklinde
değerlendirilebilir. Çünkü o, daha önce de işaret ettiğimiz gibi, hiçbir zaman,
akıldan ferâğat etmek suretiyle ve zekâ çabasının dışındaki bir yol
ve araştırma ile insanın rûhen yükselme ve yücelmesini mümkün olabileceği
inancında değildir. Aksine o, akıl ve zekâ güçlerinin yüceltilmesi
ve arındırılması gerektiğine, bunları hâkimiyeti altına alacak hertürlü güç-
ten bağımsız hâle getirilmek suretiyle, bu rûhânî yükselişin ancak müm-
kün olabileceğine kânî bulunmaktadır. O, bu konuda der ki: "İmanın ge-
reklerine itaat etmek suretiye, hâlen inanmakta bulunduğun mükemmel
zekâyâ lâıyk olmaya çalış".¹⁰⁰ Ayrıca Malebranche, Saint Augustin gelene-
ğine bağlı olarak, İmanın bir gün zekâ haline dönüşeceği kanaatindedir.¹⁰¹
Çünkü ona göre "İman, gelip geçecek, fakat zekâ sonsuza kadar varlığını
sürdürecektir".¹⁰²

Netice itibariyle, Malebranche, hareket noktası olarak Descartes'çi
rasyonalizmi almakla beraber, bunu saint Augustinus geleneğine bağlı
Oratoire tarikatının dini - mistik prensipleriyle zenginleştirip geliştirerek

(97) Malebranche, *Entretiens sur la Métaphysique et sur la Religion*, s. 352.

(98) C. Blondel, *La Psychologie de Malebranche*, *Revue Internationale de Philosophie*, tome, I, 1938 - 1939, s. 60.

(99) H. Pollnow, *Réflexions sur les fondements de la psychologie chez Malebranche*, *Revue Philosophique*, nr. 3-4, 63. yıl, 1938, s. 199.

(100) Malebranche, *Méditations Chrétiennes*, s. 185.

(101) Malebranche, aynı eser, s. 71-72.

(102) Malebranche, *Traité de Morale*, s. 20.

kendine has ve orijinal sayılabilecek mistisizmini ortaya koymuştur. Ne var ki onun, tabiatla tabiatüstünü, daha açık bir deyişle dinle felsefeyi birbirine bağlarken, Descartes felsefesine bütünüyle bağlı kaldığını söyleyebilir miyiz? Bu soruya "hayır" diye cevap vermek zorundayız. Zira, Malebranche ile üstâdı Descartes arasında izlenilen yol ve gerçekleştirmek istedikleri gâye açısından önemli fark mevcuttur. Nitekim, bu köklü sayılabilecek farklılık M. Blondel'in de dikkatini çekmiş ve bu hususa şöyle işaret edilmiştir: Descartes'ın metodu, tam anlamıyla bilimsel ve akılcıdır. Oysa Malebranche'ın metodu, daha çok dînî ve çileyi esas alan bir niteliğe sâhiptir. Descartes, ilim ve felsefenin dünyayı yönetebileceğine inanmaktadır. Ona göre ilim ve felsefenin pratik birer gâyesi vardır; yoksa bunlar, hiçbir şekilde, bizi, Allah'ın nüfûz edilemez niyet ve kasdını araştırmaya sevk etmezler. Malebranche'a göre ise, Allah'a ulaşmak için, dünyadan ve onunla ilgili arzu ve isteklerden kendimizi uzak tutmamız gerekir. İçinde yaşadığımız hayat pek önemli değildir; aksinê aklın hükümrân olduğu gerçek hayat için bir engeldir. Hakîkate ulaşmak için ilâhî sese kulak vermek, dünyâ hayatından el - etek çekmek gerekir."¹⁰³

Şu halde, Malebranche'ın doktrini, kelimelerin alışılmış ve dar anlamlarında, ne sâdece bir mistisizm ne de rasyonalizmdir. Belki, bu iki yön birlikte dikakte alınarak, mistik rasyonalizm demek mümkün olabilir. İman ve akıl, Malebranche felsefesinin dayandığı iki temel ve vazgeçilmez ilkedir. O, her ne kadar, itiraz edildiği gibi, bazı mistiklerde görülen olağanüstü hallere sâhip değilse de; yukarıdan beri sık sık işaret ettiğimiz gibi, onun nazarında, "Allah, her şeydir", onun dışındakiler ise hiçbir şeydir. Bu yüzden o, sürekli olarak, kendinin bir hiç olduğunu ve anlamsızlığını, buna karşılık ise Allah'ın sonsuzluğunu ısrarla ifade eder. Bununla beraber, Allah'ın varlığını sâdece kalbi ile değil, akli ve zekâsı ile de kavramak ister. Bu bakımdan onun doktrini, Saint Augustinus geleneğine bağlı mistik anlayışla Descartes'çı rasyonalizmin bir uzlaştırma denemesidir. Daha önce de belirttiğimiz gibi, Malebranche'a mistik sıfatının verilmesine karşı çıkılmasının sebebi, mistiklik ile akılcılığı birbirine karşıt gibi görme alışkanlığıdır. Halbuki Malebranche, kuru ve dar anlamda bir rasyonalizmin sınırlarını aşan oldukça esnek, zengin ve canlı bir akıl anlayışına sâhiptir. Nitekim Emile Boutroux, onunla ilgili bir makalesinde: "Onda aklın nereye kadar vardığını biliyor muyuz?" derken¹⁰⁴ bu noktaya işaret etmek ister. Kısaca ifade etmek gerekirse, Malebranche, mistik hâli, bütünüyle karmaşık ve belirsiz derûnî duygu ve heyecanların ifadesi

(103) M. Blondel, aynı yer, s. 1-18.

(104) E. Boutroux, L'Intellectualisme de Malebranche, Revue de Métaphysique et de Morale, Janvier, 1918, s. 36.

olarak düşünün klâsik anlamda mistisizme karşı çıkmış; mistik hayatın, ancak, Descartes'çı felsefenin açıklık ve seçicilik prensiplerine bağlı kalınarak ve akla dayalı bir çaba ve gayretle gerçekleşebileceğine inanmıştır. Diğer bir ifade ile o, mistik hayatı, ebedî kabul ettiği zekânın aydınlığında ve rehberliğinde rûhânî bir yükseliş, akli tâkip ederek Allah'a ulaşmak ve O'nun varlığında yok olmak şeklinde değerlendirmiştir. Böylece onun doktrininde mistisizm, oldukça cesur bir rasyonalizmle birleşmiştir. Birbirine birçok yönden zıt gibi görünen rasyonalizm ile mistisizmi uzlaştırma denemeleri Malebranche'la bitmeyecek; gerek kendi çağdaşlarında ve gerekse kendinden sonrakilerde sürüp gidecektir. Bu deneme, bilhassa, 17. yüzyılın en büyük düşünürlerinden sayılan ve Descartes mektebinin başta gelen temsilcilerinden Spinoza'da doruk noktasına ulaşacaktır.¹⁰⁵

(105) M. Gökberk, adı geçen eser, s. 301.

İ N T İ H A R

SEBEPLERİ NEDİR VE ONA NASIL ENGEL OLUNUR?

Leslie Mc Cullough

Çev. : Yrd. Doç. Dr. Hüseyin PEKER

Neden dünyada bir çok insan, hayatın problemlerinin çözümü olarak intiharı seçiyor?

Neden zengin milletlerin bir çok fertleri, çok şeyleri olduğu halde, hayatlarını değerlendirip ömürlerinin tabii sonuna kadar beklemiyorlar?

Diğer taraftan biz, memleketlerindeki fakirlik veya zulümden kaçabilmek için, son bir ümitsiz teşebbüsle, hayatlarını ve sıhhatlerini çürümüş eski botlar içinde tehlikeye atan, refah ve hürriyeti yabancı ülkelerde, gurbet ellerde arayan fakir Haitililerin ve Vietnam'lı "Boat - People"lerin tehlikeli yaşamlarını okuyoruz. Onlar ölümü bir kurtuluş yolu, bir çıkar yol olarak aramıyor; onlar o kadar büyük sıkıntı içindedirler ki, daha iyi bir hayata kavuşmak için ölümü göze alıyorlar.

Buna karşılık, mültecilerin hasretlerini çektikleri, sığınak olarak arayıp hayal ettikleri, içerisinde iyi bir yaşantıya sahip insanların bulunduğu ülkelerdeki binlerce kişi, ölümün çıkış yolu olarak intiharı seçmektedir.

Ne büyük çelişki!

İntihar, hür dünyanın sanayileşmiş ülkeleri içerisinde önemli problemlerden birisi olmuştur. Bu konuda bir kaç diğer Avrupa ülkesi de daha iyi bir durumda değildir. Dünyada en yüksek intihar oranına sahip olan

(1) Bu çeviri Leslie Mc Cullough'un KLAR - WAHR (Nr. 11/12 November - Dezember 1982) dergisinde yayınlanan "Selbstmord" adlı makalesinden yapılmıştır.

ülke Macaristan'dır.² Hemen onun ardından Demokratik Almanya gelir. Diğer 14 ülke, listede henüz Amerika Birleşik Devletleri'nin önünde sıralanmaktadır. Bunlar, zirvede bulunan, teknik ve endüstri alanında dünyanın en çok ilerlemiş bir kaç ülkesidir. Aslında, bu ülkelerdeki milletlerin, yaşamlarını ve geleceklerini en az sıkıntı ile atlatmaları için esaslı sosyal müesseseleri vardır.

Maddî zenginlik olarak isimlendirilen şeylerin en azına sahip olduklarının kabul edilmesi gereken ülkeler olan Antil (Karaippler) bölgesinin ülkeleri, Güney Amerika ve Filipinler, uluslararası listenin sonunda bulunan ülkelerdir.

Onlar Hastadır.

Neden hür ve varlıklı ülkelerdeki insanlar, bizzat kendilerine öyle çok kin besliyorlar ki en son ve en kesin çözümü intiharda arıyor ve sonra da genellikle onda buluyorlar?

Bir çok insanın hayatında ne eksiktir ki onlar bu hayatın basit ve değersiz olduğuna ve onu sona erdirmeye karar veriyorlar. Onlar Hz. Eyyüp ile aynı düşünceye sahiptirler: "Hayatımdan nefret ediyorum..." (Eyyüp 10,1).

Sanki bütün dünya onların hayatlarından tiksiniyormuş gibi görünür. Bizler, gittiğimiz ve durduğumuz her yerde, yakında atom füzeleri ile taarruz edilebileceği şeklindeki savaş tehdidini veya endişesini duyuyoruz. İdari hakimiyeti altında tutan kişiler, bütün kıtaları yoketme, tahribetme ile tehdit edebiliyorlar. Eğer bu hareketin ilk adımı atılırsa, bütün bunları durdurmak için hiç kimse hazır değildir. Dünya gerçekten çok hastadır!

Bu dünyanın yöneticileri hakikaten, Tanrı'nın eski İsrail Oğullarına önceden bildirdiği yol üzerindedirler. O şöyle demişti: "Baş büsbütün hasta, kalp büsbütün donuk. Baştan ayağa kadar hiç bir şeyiniz sıhhatli değil, ancak yaralar ve bereler ve taze kötek çizgileri var, bunlar temizlenmemişler, sarılmamışlar, yağla yumuşatılmamışlar." (İşaya 1, 5 - 6).

Bu, günümüz halkının manevî durumunun ve aynı zamanda, atom harbine yol açabilecek medeniyetin durumunun da doğru bir tasviridir. Biz manevî ve ruhî yönden hastayız ve hayatın sıkıntılı anlarına karşı koyabilecek bir durumda değiliz.

(2) Makalenin sonunda yer alan listede, en yüksek intihar oranına sahip olarak Romanya gözükmemekte, Macaristan ikinci sırada yer almaktadır. (Çeviren)

Gençlerimiz de ölüyor

Bizzat insanın kendi eliyle gerçekleştirdiği ölüm olan intihar, hem sıhatlinin hem de hastanın başına gelebilir. O, fakirlerden daha çok zenginlerde görülmektedir. Her ne kadar kadınlar, böyle bir teşebbüse daha çok gırışıyorlarsa da, farklı metotların uygulanmasından dolayı, erkeklerde ölüm oranı daha yüksektir. Kadınlar, kimyevî maddeler yahut uyku hapları almak gibi daha hafif bir ölüm yolunu tercih ederlerken, erkekler silahla yahut bir yerden atlayarak hayatına son verme gibi kesin sonuç veren kat'i ve klasik bir yola başvurmaktadırlar.

İntiharın, bizim en değerli varlığımız olan dünya gençliğinin en zeki, en kabiliyetli olanları arasındaki korkunç yüksek oranı en üzücü istatistiklerdir. Hayatın ümitsizliğinden dolayı son çare olarak kendi kendini öldürme, gençler arasında devamlı artan bir sayıdadır. Örneğin, Amerika Birleşik Devletleri'nde son yıllarda gençler arasındaki intihar oranı üç katına çıkmıştır. İntihar, Amerika Birleşik Devletleri'ndeki gençler arasında, kaza ve katli olaylarından sonra, ölüm nedeni olarak üçüncü sırada yer almaktadır. Daha yeni, henüz tam olarak değerlendirilememiş araştırmalar gösteriyor ki intihar, kısa zamanda ölüm nedenleri arasında ikinci sırayı alma yolundadır.

Bu problem, yalnız Amerika Birleşik Devletleri'nin problemi değildir. Avusturya, Danimarka, Hollanda, Doğu ve Batı Almanya, Hongkong, Macaristan, Japonya gibi ülkelerdeki gençlerin de, intiharı problemlerinin çözümü olarak seçmiş olmaları, bütün bu ülkeleri üzen korkunç bir gerçektir.

Neden, Neden bu gençler, henüz hayatlarını yaşamadan kendilerini öldürmektedir? Bunun sebepleri nedir?

Cevap, 20. yüzyıl için yazılmış bir şiir gibi okunuyor: Çok para, bol alkol, çok mülk, bol miktarda kimyevi madde ve ebeveyn tarafından kazandırılmayan yeterli sevgi. Bunlara can sıkıntısı (Langeweile), sarsıntı (Depresion), gerginlik (Stress), korku (Angst), engel (Frustration), ümitsizlik (Hoffnungslosigkeit), aşağılık duygusu (Das geringes Selbstwertgefühl) ve suçluluk duygusunu (Schuldgefühl) da eklemek gerekir; ki genellikle bütün bunlar kısa bir zaman önce vuku bulmuş bir boşanma olayıyla yakından ilgilidir.

Ne acıklıdır ki eğer, her başarılı olmuş intihar olayının 50 - 60 denemeye kadar çıktığı müşahade edilmiş olsaydı, onlar önlenebilirdi. Ayrıca 13 yaşından küçük çocuklar tarafından gerçekleştirilen, resmî olmayan fakat muhakkak olduğu kabul edilen sayısız intihar denemeleri de söz

konusudur. Bunlar, ölenlerin küçük çocuklarını ve ailelerini korumak amacı ile, kaza sonucu meydana gelen ölümler sınıfına dahil edilmektedir. Hiç bir anne veya baba, çocuğunun başka bir hayat isteyerek kendisini terkettiğini kabul etmek istemez. Ancak bu olay genellikle doğrudur.

Kurbanlar kim?

İntihar edenin ruhî durumu ancak yüzeysel olarak görülebildiğinden, ilk plânda psikolojik açıdan hiç bir mantıki sonuca varılamaz. İntihar edenlerin çoğu, orta veya yüksek gelirli ailelere mensuptur. Genellikle onlar iyi bir başarı göstermelidir ve ait oldukları gruptaki akranlarından saygı görmelidirler. Bütün intihar teşebbüslerinde olduğu gibi burada da kadınlar intihar denemesinde daha çok bulunmakla birlikte, sonuçta erkekler daha başarılıdır. Genellikle intihara kalkışanlar daha önce yardım istemişlerdir, fakat çevre bu yardım çağrısını anlayamamıştır. İntiharda ölenlerin % 75 i daha önce, hayatlarına son verme niyetinde olduklarını ifade etmişlerdir. Onlardan bir çoğu daha önce bir kaç kere intihar girişiminde bulunmuş, kısmen eğilim göstermiş ve nihayet bir kere tekrarı yeterli olmuştur. Onların, çoğunlukla her şeyi itinalı olarak plânladıkları ve daha sonra plânlarını uyguladıkları anlaşılmaktadır.

İntihar edenler iki grup olarak gözükmekte ve onların bir grubunda, problemlerinin kesin çözümü için intihar eğilimi diğerlerinden daha ağır basmaktadır. Onlar "yalnız gezen kurtlar" gibi olup kendilerini toplumdan ayrı ve tek başına daha iyi hissetmekte ve alkole -veya kimyevi maddelere- yönelerek toplumdan daha da uzaklaşmaktadırlar. Sıkıntılardan (Sorgen), engellerden (Frustrationen) kurtulmak için çok miktarda hap kullanma bir denemedir. Eğer bu koltuk değneği onlara yardımcı olmaz ve onları teskin etmezse, onlar ümitsizlik içerisinde başka bir çözüm ararlar. Hoşnutsuzluk ve ümitsizlik, genç veya yaşlı olsun ekseri intihar kurbanlarında bulunan ortak kaynaktır.

Hangi şekil, onlar için bu kadar felâketli bir "çözüm" getiren ve aşılamaz gözükken problemleri iyi edebilir?

Hangi problemler?

Yetişkinler, iş yerlerinde maruz kaldıkları baskıdan ve bugünün birbirleriyle rekabet eden dünyasında karşı karşıya geldikleri gerginliklerden (Stress) söz ederler. Onlar hafta sonlarında dağlara çıkar veya deniz kenarlarına giderler. Şık arabalarla gezerler; lüks araçlara, yelkenlere -veya motorlu kayıklara- ve arzu ettikleri her şeye sahiptirler. Ancak bunlar, onları bunaltan baskıyı hafifletmek için çok iyi ve değerli şeylerdir. Onlar buna ilaveten, alkolün ve hapların yardımı ile günlerini geçirmeyi ve böy-

lece bir ruh huzuru (Ruhepause) kazanmayı denerler. Fakat, çocukların problemleri ne olabilir? diye sorulabilir.

Bugünkü modern dünyamızda çocuklar, aynı rekabet ve kabul edilmek baskısı altında bulunmakta ve yetişkinler gibi kendi gelecekleriyle ilgili aynı endişeyi duymaktadırlar. Onlar ayrıca, ebeveynlerinden gelen bir baskıya da maruzdurlar. Başarılı ailelerin, çocuklarının da başarılı olması ve ailenin onurunu koruması şeklindeki istekleri, çocuklarda korku ve endişeye yol açmaktadır. Okulda daha iyi not almaya, doktor, avukat olmaya, bir şeyler yapıp başarılı olmaya bakınız şeklindeki baskılar, gençlerin karşı karşıya kaldığı problemlerin sadece bir kaçıdır. Onlar genellikle, münevver ve şefkatli bir ailenin yardım, cesaret verme ve anlayışından yoksun olarak, tek başlarına bu problemlerin karşısında durmaktadırlar.

Avusturya, Almanya ve diğer bir çok Avrupa ülkeleri, Japonya, Hongkong gibi ülkeler, kendi eğitim sistemlerinin çok yüksek başarı elde etmeğe yönelik taleplerinin, artan intihar oranı için önemli bir neden olduğunu kabul etmelidirler. Yakın zamanda Hongkong'daki bir ilkokulun öğrencileri arasında yapılmış olan bir araştırma, anket uygulananların % 14 ünün, "okulun başarılı olma yolundaki baskısının veya ebeveyn tarafından yapılan baskının artması halinde intiharı seçebileceklerini" ifade ettiklerini göstermektedir.

Bu ülkelerin bir çoğunda, daha güvenli bir çalışma alanı, ve nispeten kaygısız bir gelecek, gençlerin sahip olduğu okul başarılarına bağlıdır. Daha yüksek bir öğrenimi veya bir üniversite öğrenimini, ancak ortaokul ve liseyi iyi notlarla bitirmiş olanlar yapabilirler. Okuldaki başarısızlık, bir çok genci orta derecede bir hayata -az ücret ödenen bir iş ve gelecek ile ilgili ümidi az- mahkûm etmektedir. Başarılı olma baskısı oldukça fazladır. Onların, ailevi davranışların kurbanı olduğu bilinmelidir. Bir çok genç basit bir ruhi sarsıntıya (Trauma) karşı koymaya bile hazır değildir.

İşte bundan hasil olan ruhi durum, bütün yaşama cesaretini kaybeden duygusal bir özellik arzeder: "Her şeye karşı duygusuzdur. Ümitsizdir. Ona göre hiç bir şey zahmet çekmeğe değmez." Onlar, ebeveynin istekleri, gelenekler, çevre ve kişisel problemleri nedeniyle kendilerini, sanki hapisteki bir tutuklu gibi görür ve bir kurtuluş yolu ararlar.

Onlar ümitsiz bir şekilde problemlerinin çözümünü arar ve mutluluk olarak gördükleri geçici, somut olmayan gizli arzular peşinde koşarlar. Devamlı olarak katıldıkları değişik sex partileri onları tatmin etmez. Alkol ve uyuşturucu maddeler de onlara mutluluk getirmez. Aile de onlar için ilgilendirici, meşgul edici olmaktan çıkmıştır. Bir defa gerçekleştirilen arzular, sürekli bir doyumluk getirmez ve bir iç huzuru duyulmaz.

Hayatın zirvesinde (gençlikte) ümitsizlik hüküm sürmektedir. Onlar Kutsal Kitab'ın şu hükmü karşısında kördürler: "Delikanlı, gençliğinde sevinçli ol ve gençlik günlerinde kalbini iyi şeylerle doldur. Gönlün istediği gibi dolaş ve gözlerin gördüklerinin tadını alsın. Fakat bil ki Tanrı seni, bütün yaptıkların için hesaba çekecektir." (Vaiz 11,9).

Gençler, erginliğin baskısına ve gerginliğine mağlup olmamalı, genç olarak sorumluluğunu idrak etmeli, onlara güvenilebilmelidir. Gençlik dönemi bir neş'e dönemi, hayatın zevkinin çıkarıldığı bir dönem olmalı, ancak kişiyi gelecekte mahkûm edecek (îdamına karar verecek) şekilde yaşanan bir dönem olmamalıdır.

Samîmi ve birbirlerine iyice bağlı, birbirlerini seven, anlayışlı ve birbirleriyle ilgilenen bir aile, her şeyden önce gençleri, hayatın anlamsızlığı duygusundan uzaklaştırmaya çalışmalıdır. Para, otomobiller, haplar hiç bir zaman seven ve ilgi gösteren, düşünceli bir ailenin yerini tutamaz. Genç ve yaşlı için devamlı bir mutluluk, sadece maddiyatın çokluğuna bağlı değildir.

Başarı Cevap Değildir

Refah ve başarı çözüm değildir. Günlük geçimin temini için bir sıkıntı çekilmemesi mutluluk garantisi değildir. Dünyadaki en ileri sosyal yardım sistemine ve yüksek bir hayat standardına sahip olan küçük Danimarka, batı dünyasındaki en yüksek intihar oranıyla kötü bir durumdadır. Kendi iradeleri ile hayatlarına son veren Danimarkalılar, trafik kazalarında ölenlerin hemen hemen iki katı kadardır. Diğer bir modern sosyal yardım ülkesi olan İsveç'te de intihar olayları Danimarka'dan sonra yoğun bir durumdadır.

Demekki Haiti'li ve Vietnam'lı mültecilerin düşündükleri gibi günlük geçim sıkıntısı endişesinden kurtulmuş olmak, doğrudan doğruya mutluluk getirmemektedir.

Amerika Birleşik Devletleri'nin gelişmiş eyaletlerinin bir çoğunda, gençler arasındaki intihar oranı, ülke genelindeki intihar oranının üzerindedir. Varlık içinde büyüyen, gerektiği zaman devletin yardımına güvenebilen bir insanın, bizzat çalışıp faaliyette bulunması için bir sebep yoktur. Maddi alandaki başarının yüksekliği her derde çare değildir ve gerek yaşlı gerekse gençlerin hayat problemlerini çözememektedir. O bilhassa hayatın anlamını yoketmektedir. Eğer insanı gayrete getirecek hiç bir şey, ulaşacağı hiç bir hedef, hiç bir ümit yoksa, onun için yaşamın da anlamı yok demektir. Eğer insanlığın asıl amacı bilinmezse o taktirde için yaşanılması gerektiği de anlaşılabilir.

Tanrı, eski İsrail kavmine şöyle söylüyordu : "Nice insanın doğru olarak gördüğü yol, sonunda onu ölüme götürür." (Süleymanın Meseleleri 16, 25). Günümüzde insanlar, kendilerine doğru görünen yolu seçmektedir. Ancak onlara doğru olarak görünen yol, bir çoklarını boş, problemlili bir hayata ve intihara sürüklemektedir.

Tıp Çözüm Buldu mu?

İntihar ne patolojik bir problem, ne beyinle ilgili biyolojik bir problem ne de kafa içi zedelenmesi olarak nitelenebilecek genetik bir problemdir. O ruhi - manevî bir problemdir.

Bütün fizik hastalıkların yarısından çoğu, ruhi veya manevi kaynaklıdır. Bir tıp mütehasssısı, hastalarından % 70 - 90 kadarının, fiziki bir hastalığı olmayan ,aksine onların beden ağrılarının sadece, yaşam değişiklikleri ve günlük hayatın problemleri sonucu ortaya çıkan insanların kategorisine girdiğini takdir eder.

İntihar eden hasta genellikle, probleminin çözümünü ancak intiharda bulabileceği kanaatinindedir. İntiharların çokluğunu önlemede doktorlar başarılı gözükmemektedir. San Francisco, Philadelphia ve Amerika'nın diğer merkezlerinde yapılan araştırmalar, intihar eden veya intihara teşebbüs eden kişilerin % 70 inden fazlasına tıbbi müdahalede bulunulduğunu ve ya en azından, intihardan kısa bir süre önce tıbbî tedavi altında olduklarını göstermektedir.

Problemlerini gidermek için onlara yazılan ilaçlar, o an için problemlerine son veren bir alettir. Böylece, her ne olursa olsun tıbbî yardım, kesin ve sıhhatli bir çözüm olarak gözükmemektedir.

Zenginlik de çözüm değildir. O halde gerçek, doğru çözüm hangisidir? Biz atom bombaları, roketler ve uzay gemileri yapıyor, insanları Ay'a gönderebiliyoruz. Biz yeni bilgiler elde etmek, yararlanmak için, dünyaya mutlaka geri gelen uzay aracını dünya yörüngesine fırlatıyoruz. Biz daha uzak gezegenlerin çevresine teknik aletlerimizi göndermek için, uzayın milyonlarca kilometre derinliklerinde rotalar plânlıyoruz. Biz, teknik beceriklilik ve kabiliyetimizle, bütün bölgeleri reforme edebiliyor, güzelleştirebiliyoruz.

Ancak biz insan hayatını, güvenli dar yollardan mutluluğa götürecek rotaları henüz tanzim etmiş değiliz.

Tehlike İşaretleri Nasıl Anlaşılır?

Yaklaşan bir intihar denemesi için tehlike işaretleri vardır. Bunlar, çoğunlukla bir kimsenin duyduğu, ümit içerisinde dışarıya aksettirilen sessiz yardım istekleridir. Genç veya yaşlı olsun ilk işaretler, temelde birbirinin aynıdır. İntihar bütün yetişkinleri kapsamına alan ve onlar arasında gittikçe yayılan bir problemdir.

Bir intihar tehdidi ciddiye alınmalıdır. İntihar, ancak nadiren anî bir içtepinin (İmpuls) sonucu olabilir. O. yoğun bir meşguliyetle (işle), ölümün veya ölümden sonraki hayatın problemleri ile bağlantılı olabilir. Günlük davranışlardaki ani değişiklikler, hüzünlü, melânkolik (schwer-mütig) bir hal, insanlardan uzaklaşma, saldırganlık (Aggressivität), uykusuzluk (Schlaflosigkeit), durgunluk (Lethargie) ve kendi dışındaki olaylara karşı ilgisizlik, muhtemel tehlike işaretleridir. Aynı şekilde, çok sevilen malı bağışlamak kadar, yalnızlık ve dostluklardan mahrumiyet de intihar için bir işaret olabilir.

Yukarıda belirtilen tutum ve davranışları izleyen etkin bir teşebbüs ve birdenbire baş gösteren bir faaliyet, bütün dert ve sıkıntıların sona erdiği mânasına alınmamalıdır. Genellikle hayatı sona erdirmeğe ait karar, iç sıkıntısının geçici olarak dağılmasına neden olduğundan, bu faaliyetler kesin karar alınmış olduğu içindir. Eğer siz, ruhî bunalım geçirenlere refakat eder, onları bunaltan şeyler hakkında kendileriyle konuşursanız, onlara yardımcı olabilirsiniz. Bir çok ilde, bu çeşit problemleri dinleyen danışma büroları vardır. Hayatın fizikî etkenlerinin neden olduğu durumları bilmek, problemleri anlamaya yardım eder. Bununla beraber gerçek sebepler bulunup çıkarılmadan tedavi mümkün değildir.

İhtiyaç duyulan ne ise bu, gerçek bir çözümdür. Bugünkü dinlerde bu problem için bir anahtar yoktur; çünkü onlar insanın hangi amaçla yaratıldığını bilmemektedir.³ Ekseri kiliselerde vazëdildiği gibi, İsa'nın havarilerine öğrettiği ilk yüzyılın dîni ile 20. yüzyılın dîni arasında çok derin bir uçurum vardır.

(3) Dînimizin kutsal kitabı Kur'an-ı Kerim'de; insanların, Allah'ı bilmeleri ve O'na itaat etmeleri için yaratıldığı (Zariyat, 56), ancak insanlar sorumlu olduğundan (Enbiya, 23) itaat edip etmemekte serbest oldukları, Allah'a kulluk etme durumuna göre mükâfat veya ceza verileceği (Beyyine, 6-8; Zilzal, 7-8) bildirilmektedir. Ayrıca İslâm'a göre, insanın vücûdu kendisine emanettir. Onu en iyi bir şekilde koruması gerekir. Bu nedenle İslâmiyet, bedene zarar veren, onu tahrip eden her şeyi yasaklamıştır. İnsanın kendi eliyle canına kıymasını, bedenini yok etmesini yani intihar etmesini de İslâm uygun görmemiş ve kesinlikle yasaklamıştır. (Çeviren)

Günlük hayatın görülebilen anlamsızlıklarını açıklamak gereğini duyan genç veya yaşlı insan, bunlara cevaplar, çözümler aramakta ve boşluklardan kurtulmaya gayret etmekte, ancak bu dünyanın toplumsal yapısında bir ümit görememektedir. Üzerinde her gün, bir atom savaşının tehdit edici tehlikesi dolaşmakta, ekonomik kargaşa, işsizlik ve bu hastalıklı modern hayatın devam eden diğer bütün problemlerini ve bunlara bir çözüm bulunamadığını görmekteyiz. Birkaç insanın dışında diğerlerine ağır gelen bu can sıkıcı baskının etkisi altında, hayatın dertlerinin ve sıkıntılarının son çözümü için cevap; gerçek olan, var olan bir Tanrı'ya inanmaktır.

Bütün çaresiz, mutsuz intihar olayları, gerçek yardımı nerede bulabileceklerini bilemiyorlar. Halbuki hayatın tasavvur edilebilen bütün problemlerinde onlara yardımcı olabilecek tam bir güvenin ve inancın kaynağı, mutlak güçle donatılmış bir kaynak mevcuttur ki o da Allah'tır.

BAZI ÜLKELERDEKİ İNTİHAR ORANLARI

(Oranlar 100.000 kişi üzerindedir)

| ÜLKE | YIL | İNTİHAR ORANI |
|----------------------|------|---------------|
| Romanya | 1978 | 66,5 |
| Macaristan | 1978 | 43,1 |
| Demokratik Almanya | 1970 | 30,0 |
| Finlandiya | 1974 | 25,1 |
| Avusturya | 1978 | 24,8 |
| İsviçre | 1978 | 23,9 |
| Danimarka | 1978 | 23,3 |
| Federal Almanya | 1978 | 22,2 |
| Çekoslovakya | 1976 | 20,8 |
| İsveç | 1978 | 19,0 |
| Lüksemburg | 1978 | 18,5 |
| Japonya | 1978 | 17,7 |
| Belçika | 1976 | 16,6 |
| Fransa | 1977 | 16,5 |
| Küba | 1971 | 15,0 |
| Güney Afrika (Beyaz) | 1971 | 14,5 |
| Bulgaristan | 1978 | 13,6 |
| Yugoslavya | 1975 | 13,4 |
| Polonya | 1978 | 13,3 |
| Kanada | 1976 | 12,8 |
| A.B.D. | 1976 | 12,5 |
| İslanda | 1978 | 11,6 |
| Norveç | 1977 | 11,4 |
| Singapur | 1978 | 11,4 |
| Avustralya | 1977 | 11,1 |
| Uruguay | 1978 | 10,5 |
| Hollanda | 1978 | 9,7 |
| Porto Riko | 1977 | 9,5 |
| Yeni Zelanda | 1976 | 9,2 |
| Trinidad ve Tobago | 1976 | 8,9 |
| El Salvador | 1971 | 8,7 |

| ÜLKE | YIL | İNTİHAR ORANI |
|--|------|---------------|
| Portekiz | 1975 | 8,5 |
| Hongkong | 1978 | 8,3 |
| Büyük Britanya, İskoçya | 1977 | 8,1 |
| Büyük Britanya, İngiltere ve Galler | 1977 | 8,0 |
| Arjantin | 1977 | 7,8 |
| İtalya | 1972 | 5,8 |
| Şili | 1976 | 5,7 |
| İsrail | 1978 | 5,6 |
| Güney Afrika (Siyah) | 1971 | 5,6 |
| İrlanda | 1975 | 4,7 |
| Büyük Britanya, Kuzey İrld. | 1977 | 4,6 |
| Venezüela | 1977 | 4,6 |
| Kosta Rika | 1978 | 4,5 |
| İspanya | 1975 | 3,9 |
| Guatemala | 1972 | 3,4 |
| Yunanistan | 1978 | 2,9 |
| Ekvator | 1975 | 2,7 |
| Panama | 1975 | 2,6 |
| Türkiye | 1971 | 1,9 |
| Paraguay | 1977 | 1,8 |
| Peru | 1972 | 1,8 |
| Meksiko | 1975 | 1,7 |
| Barbad (Antil Adalarından) | 1975 | 1,2 |
| Filipinler | 1974 | 1,1 |
| Angola | 1972 | 1,0 |
| Jamaika | 1971 | 1,0 |
| Bahama | 1975 | 0,5 |
| Kuveyt | 1977 | 0,4 |
| Ürdün | 1976 | 0,2 |
| Kenya | 1970 | 0,2 |

Kaynak : Demographic Yearbook der Vereinten Nation. 1979. Belirtilen oranlar en son sayılardır. Sovyetler Birliği, Çin Halk Cumhuriyeti ve bir kaç Afrika ülkesi, ülkelerindeki intihar oranlarıyla ilgili bir sayı bildirmemiştir.

NÜZÜL SEBEPLERİNİ BİLMENİN KUR'ÂN TEFİRİNDEKİ ÖNEMİ

Yrd. Doç. Dr. İshak YAZICI

"Esbâbu'n-Nüzûl" (Nüzûl Sebepleri) denilince Kur'ân'daki bazı âyetlerin veya sûrelerin inmesine neden olan hadiseleri anlamaktayız. Çünkü her sûre veya âyetin, "işte onun iniş nedeni şudur" diye gösterebileceğimiz bir nüzûl sebebi bulunmamaktadır. O halde Kur'ân âyetleri iki kısma ayrılmaktadır :

Birincisi, Kur'ân'ın ekseriyetini teşkil eden ve Cenâb-ı Hak tarafından bir sebebe bağlayamadığımız veya doğrudan doğruya indirildiğini söylediğimiz âyetlerdir.

İkincisi ise bir sebebe bağlayabildiğimiz âyetlerdir.¹ İşte üzerinde duracağımız konu bu olacaktır.

Belli bir nüzûl sebebi bulunan âyetler ya Ashâb döneminde ortaya çıkan müşkül bir meseleyi çözmek, ya da Allâh'ın Resûlüne yöneltilen bir soruya cevap teşkil etmek üzere indirilmişlerdir.

Nüzûl sebeplerini bilmek hem âyetlerin tefsiri, hem onlardaki ilâhî mefhumun anlaşılması, hem de onlardan birtakım fikhî hükümler çıkartılması bakımlarından oldukça önem arz etmektedir. Bu konunun ehemmiyetini vurgulayan pasajlardan bazılarını şöylece sıralayabiliriz :

Ebu'l-Feth el-Kuşeyrî : "Nüzûl sebeplerini beyân etme durumu, Yüce Kitâbın mânâlarının anlaşılmasında en sağlam bir usûl ve yoldur"².

1) Cerrahoğlu, İsmail, Tefsir Usûlü, Ankara, 1976, İlahiyat Fakültesi Yayınları, II. baskı, s. 115.

2) ez-Zerkeşi, Bedrüddin Muhammed: (v. 794/1392), el-Burhân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân, Mısır, 1391/1972, I, 22.

İbn Dakîk el-İyd : "Nüzûl sebeplerini beyan etme durumu, Kur'ân'ın mânâlarını anlamada sağlam bir yoldur"³.

İbn Teymiyye : "Nüzûl sebeplerini bilmek âyetin anlaşılmasına yardımcı olur. Ayrıca âyetin bu inîş sebebini bilme durumu, kişiyi, o sebebin bağılı bulunduğu ilâhî hükmü de bilmeye sevkeder"⁴.

Ebû 'Ubeyd İbrâhîm et-Teymî'den rivayet edildiğine göre bir gün Hz. Ömer (R.A.) : "Nasıl oluyor da Peygamberi ve Kiblesi bir olan bu ümmet, kendi arasında fikir ayrılığına düşebiliyor?" diyerek kendi kendine mırıldanıyordu. Bunu duyan İbn Abbas : "Ey müminlerin emîri! Kur'ân bizlere indirildi. Biz O'nu okuduk ve O'nun ne hakkında nâzil olduğunu da öğrendik. Ancak, bizden sonra ileride öyle topluluklar gelecek ki, onlar Kur'ân'ı okuyacaklar; ancak okuduklarının ne hakkında olduğunu bilemeyecek ve neticede kendi kendilerine bir kanaat sahibi olacaklardır. Aynı şekilde başka bir grup daha O'nu okuyacak ve onlar da diğerlerinin kanaatleriyle ilişki arzeden bir fikre sahip olacaklardır. İşte böylece bunlar, birbirleri arasında Kur'ân hakkında fikir ayrılıklarına düşecekler ve bu fikir ayrılıkları neticesinde de birbirlerini öldürmeye dahi kalkışacaklardır" dedi.

Onun bu sözlerine hiddetlenen Hz. Ömer, onu azarlayınca o da oradan uzaklaşıp gitti. Ancak aradan bir müddet geçtikten sonra kendi kendine düşünen Hz. Ömer, bu sözlerde hakikat payı bulunduğunu anlayıp İbn Abbas'ı bir haberci vasıtasıyla huzuruna çağırttı ve ona : "Bana demin söylemiş olduğun sözleri bir daha tekrar et!" diye emretti. O da aynı sözleri ikinci defa ifade edince, Hz. Ömer o zaman onun maksadının ne olduğunu kavradı ve bu sözler çok hoşuna gitti.⁵

İbn Abbas'ın, bu sözleriyle anlatmak istediği husus, Kur'ân âyetlerinin nüzûl (inîş) sebeplerini bilmeden onlardaki mefhumu anlamamanın, onlar hakkında fikir yürütüp onlardan birtakım hükümler çıkartmanın müslümanları ne denli tehlikeli bir sonuca sürükleyeceği gerçeğidir.

Âyetlerin anlaşılması konusunda oldukça önemli sonuçlar doğuran nüzûl sebeplerine dair bilgileri edinmenin tek yolu, ya Tâbiûn âlimlerinin

3) es-Süyûtî, Celâlüddîn 'Abdurrahmân (v. 911/1505), el-İtkan fi 'Ulûmi'l-Kur'ân, Beyrut, tarihsiz, s. 28.

4) ez-Zerkanî, Muhammed 'Abdülazîm, Menâhilü'l-'İrfân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân, Mısır, tarihsiz, I, 109.

5) eş-Şâtîbî, Ebû İshak İbrâhîm (v. 790/1388), el-Muvafakât fi Usûli'l-Ahkâm, Kahire, 1970, III, 226.

yaptığı gibi yaşanan hadiseleri bizzat Ashab'ın ağzından duyup işitmek, ya da onlardan nakilde bulunmaktır.

Âyetlerin nüzûl sebepleri üzerinde durmadan, ilgili beyanları bilmeden onları yorumlamanın âdeta imkânsız olduğunu ifade eden Ebu'l-Hasen 'Ali ibn Ahmed el-Vahîdî en-Neysâbûrî (v.468/1075), nüzûl sebeplerine ilişkin bilgilerin nasıl elde edileceği konusunda şu açıklamaları yapmaktadır :

"Kur'ân'ın nüzûl sebepleri konusunda söz söylemek ancak, o hadiseleri bizzat müşahede eden, onlara yakînen vâkîf bulunan ve bu ilimleri gayret ve titizlikle öğrencilerine aktaran Sahabe'den ya bizzat işiterek ya da bizzat rivayet ederek mümkün olabilir"⁶

Ashab'dan bazıları, yukarıda ifade olunan bu gerçeği, haklı olarak iddialı bir üslupla şöyle dile getirmişlerdir :

Bu konuda Hz. Ali der ki : "Allah'a andolsun ki, nâzil olan hiçbir âyet yoktur ki, ben onun ne hakkında ve nerede indirildiğini bilmiş olmayayım. Benden sorunuz! Allah'a yemin ederim ki, her ne sorarsanız, mutlaka ondan size haber verebilirim. Bana, Allah'ın Kitabı'ndan da sorun! Allah'a andolsun ki, Kur'ân'daki her âyetin gece mi, gündüz mü, yahut ovada mı, dağda mı indiğini de mutlaka bilirim"⁷

İbn Mes'ûd da kendi şahsı hakkında Hz. Ali'nin sözlerine benzer ifadeler kullanarak demiştir ki : "Kendisinden başka ilâh bulunmayan Yüce Yaratan'a yemin ederim ki, Allahın Kitabı'nda nâzil olmuş bulunan hiçbir âyet yoktur ki, ben onun ne hakkında ve nerede indirilmiş olduğunu bilmeyeyim. Şayet Allahın Kitabı'nı benden daha iyi bilen birinin bulunduğu yeri haber alacak olsam ve oraya da binek vasıtaları ile ulaşılabilse, mutlaka o şahsın yanına giderdim"⁸

Bu ifadeler bize gösteriyor ki, nüzûl sebepleri konusunda en sağlam ve en güvenilir bilgileri bize aktaran yegâne nesil Sahabe'dir. Bu bakımdandır ki "bidayetteki tefsir ilmi, sebep-i nüzûlü bilmekten ibaretti şeklinde bir söz hakikatının ifadesinden başka bir şey değildir. Zira hadis mecmualarının tefsir babları hemen hemen sebep-i nüzûle tahsis edilmiş gibidir"⁹

6) Bkz. Esbâbu'n-Nüzûl, Kahire, 1388/1968, s. 4.

7) es-Suyûtî, el-İtkân, II, 187.

8) a.g.e., a.y.

9) Cerrahoğlu, Tefsir Usûlü, s. 116.

Nüzûl sebeplerini bilme durumunun, âyetlerin tefsirini ne derece ciddi bir biçimde etkilediğini gösterebilmek için konuyu, bazı ana başlıklar altında sunmakta fayda mülâhaza ediyoruz :

A — NÜZÛL SEBEPLERİNİ BİLMEK, ÂYETLERDEKİ İLÂHÎ MEFHÛMUN ANLAŞILMASINA YARDIMCI OLUR :

Örnek 1 — el - Bakara; 115 : "Doğu da, batı da Allahındır. Her nereye yönelirseniz Allahın yüzü (kıblesi ve rızası) oradadır. Şüphe yok ki Allah ilmiyle her şeyi kuşatan, her şeyi en iyi bilendir".

Bu âyetin nüzûl sebebi konusunda Ashab'dan bize iki ayrı haber ulaşmış bulunmaktadır.¹⁰

İbn Abbas'dan nakledilen bir habere göre; Ashab'dan bir grup, Kiblenin tahvilinden¹¹ önce sefere çıkmışlardı. Bilâhare gece olup namaz vakti geldiğinde herkes kendi kanaatine göre kible tahmin ettiği bir yönde namaza durdu. Çünkü o sırada hava bulutlu idi. Sabah ortalık aydınlanınca kible diye durdukları yönün yanlış olduğunu farkettiler ve durumu derhal Hazreti Peygambere ulaştırarak namazlarını îade edip etmeyeceklerini sordular. Bunun üzerine bu âyet nâzil oldu ve böylece onların namazlarını îade etmelerine de lüzum kalmadı.¹²

İbn Ömer'den gelen başka bir rivayete göre ise Hazreti Resûlullah, yanında İbn Ömer de olduğu halde Mekke - Medine arasında yolculuk yapıyor ve bineğinin üzerinde nafilâ namaz kılıyordu. Tabii bu esnada gayri ihtiyari devenin kendisini yönelttiği herhangi bir yöne (kible haricine) doğru dönmüş oluyordu. İşte böylece Mekke'den Medine'ye geldi ve sonra da yukarıda sözü edilen âyeti İbn Ömer'e okudu.¹³

10) Usûl âlimleri, bir âyetin, birden fazla nüzûl sebebinin bulunabileceği gerçeğini kabul etmektedirler.

11) Kiblenin, Mescid-i Aksa (Kudüs) cihetinden Mescid-i Haram'a (Kâbe'ye) döndürülmesinden.

12) et-Tirmizî, Ebû Isâ Muhammed (v. 279/892), Sünen, İstanbul, 1401/1981, Çağrı Yayınları, V, 205, Kitâbu't-Tefsîr(48), Bâb: 3, nr: 2957; Subhî es-Sâlih (v. 1407/1986), Mebâhis fi 'Ulûmi'l-Kur'ân, Beyrut, 1974, s. 131; Şehhâte, 'Abdullah Mahmûd, Târihü'l-Kur'ân ve't-Tefsîr, Mısır, 1392/1972, s. 75.

13) et-Tirmizî, a.g.e., V, 205, Kitâbu't-Tefsîr (48), Bâb: 3, nr. 2957.

Bu nüzûl sebepleri doğrultusunda âyette anlatılmak istenilen ilâhî gerçek, isteyenin istediği yöne doğru namaz kılabilceği hususu değil; bilâkis havanın kapalı, bulutlu olması, yön soracak kimsenin bulunmaması gibi bazı engeller yüzünden duracağı yönü (kıbleyi) tam olarak belirleyemeyen veya ulaşım vasıtalarıyla seyredip o vasitalarda namaz kılan bir kimsenin, kendi elinde olmayan sebepler yüzünden kible istikametinden başka yönlere sapması veya saptırılması hallerinde namazın câiz olacağı durumudur.

Örnek 2 — el-Bakara, 158: "Şüphe yok ki Safa ile Merve Allahın nişâne ve alâmetlerinden (iki tepe) dir. Artık her kim o Beyti (Kâbe'yi) hacc veya umre kasdı ile ziyaret ederse bu ikisi arasında sa'y (tavaf) etmesinde bir beis (günah) yoktur..."

Bu âyetin nüzûl sebebi hakkında Hz. Âişe'den nakledilen hadise aynen şöyledir: "Hz. Âişe'nin kızkardeşinin oğlu (yeğeni) 'Urve ibn Zübeyr, ondan yukarıda söz konusu edilen âyetin hükmünü sormuş ve şunu ilâve etmiştir: "Allah'a yemin ederim ki, hiçbir kimse, Safa ile Merve arasında sa'yetmemekten ötürü günahkâr olmaz."

Onun bu sözlerine Hz. Âişe şu karşılığı verir: "Ey kardeşimin oğlu! Ne fena söyledin! Eğer bu âyetin hükmü, senin yorumladığın gibi mubah bir hüküm olmuş olsaydı; bu takdirde âyetin ilgili bölümü "... Safa ile Merve arasında sa'y etmemesinde bir günah yoktur" şeklinde olurdu. Ancak ne var ki, bu âyet-i kerime Ensâr hakkında indirilmiştir. Şöyle ki: Ensâr, Menât-ı Tağiye putuna ibadet için ihrama girer ve Müşellel denilen mevki-de ibadet ederlerdi: Ensâr'dan ihrama giren bu kişiler, kendi putları olan Menât-ı Tağiye'nin hemen karşısında dikili bulunan Safa ve Merve putları arasında sa'yetmeyi günah sayarlardı. Bilâhare müslüman olan Ensâr, kendileri için problem teşkil eden bu müşkül konuyu Hazreti Peygamberden sordular ve dediler ki: "Ey Allah'ın Rasûlü! Safa ile Merve arasında sa'yetmek bize zor geliyor". İşte onların böyle demeleri üzerine Allah Teâlâ da bu âyeti indirdi.

Bu hadiseyi nakleden Hz. Âişe, sözlerine şunu ilâve eder ve der ki: "Allahın Resûlü, Safa ile Merve arasında sa'yetme durumunu (sünnete dayalı) dini bir prensip olaark ortaya koymuştur. Öyle ise bunlar arasında sa'yi terketmek hiç kimse için câiz değildir".¹⁴

14) el-Buhârî, Ebû 'Abdillah Muhammed ibn İsmâil (v. 256/870), el-Câmi'u's-Sahih, 1401/1980; Çağrı Yayınları, II, 169-170; Kitâbu'l-Hacc (25), Bâb: 79; ez-Zerkanî, Menâhilü'l-İrfân, I, 111.

Şimdi buradaki müşkül konu şudur : Nakledilen bu hadisede görüldüğü gibi Hz. Âişe'nin yeğeni Urve, "... bu ikisi arasında sa'y etmesinde bir günah yoktur" ifadesinin mefhûm-u muhâlifini gözönünde bulundurarak âyeti "... bu ikisi arasında sa'y etmemesinde bir günah yoktur" şeklinde yorumlamış; dolayısıyla sa'y etmemekten ötürü bir sorumluluk bulunmama-yaçağını, sa'y etmenin ise farz değil ancak mubah bir hüküm olduğunu sanmıştır. O, bu kanaate varırken hakkında sorumluluk söz konusu olmayan işlerin, genelde hep mubah neviden işler olabileceği mantığından hareket etmiştir.

Hz. Âişe'nin anlayışına göre ise Safa ile Merve arasında sa'y etme işinin vücûb ve kesin bir emir ifade etme hükmü bizzat Hazreti Resûlullah'ın Sünnetinden kaynaklanmaktadır. Binâenaleyh, âyetteki "... bu ikisi arasında sa'y etmesinde bir günah yoktur" ifadesinin, yine de bu vâcib hükmü, Urve'nin de anladığı şekilde ortadan kaldırmayacağı görüşündedir.¹⁵

Bu hadisin Buhârî metnindeki devamında Urve'nin râvisi Zührî'dir. On- dan şöyle bir haber daha rivayet edilmiştir : Zührî der ki "Ben Hz. Âişe'nin bu hadisini, Ebû Bekr ibn 'Abdirrahmân'a haber verdim ve ondan bu konuda bilgi istedim. O, bana dedi ki : "Hz. Âişe'nin, cahiliye döneminde Safa ile Merve arasında sa'y etmeyi günah sayan bir gruptan bahsetmesi; onun, o konuya vakıf bulunduğunun açık bir delilidir. Ancak yine de ben, böyle bir haber işitmedim. Benim işittiğim de şudur : "Hz. Âişe'nin haber verdiği o grubun yanısıra, yine Ensâr arasında diğer bir grup vardı ki bunlar, Safa ile Merve tepeleri arasında sa'yederlerdi. Cahiliye döneminden sonra İslâm dönemi başladığında "... O Beyt-i Atîki (Kâbe'yi) de tavaf etsinler"¹⁶ meâlindeki âyet indirilince Safa ile Merve arasında sa'y etme hükmünün, Kâbe'yi tavaf etme emri içerisinde yer almadığını ileri sürerek Hazreti Peygambere şöyle sordular : "Ey Allahın Resûlü! Biz, öteden beri Safa ile Merve arasında sa'yederdik. Cenab-ı Hak, Beyt'in tavafını emrettiği halde Safa ile Merve arasındaki sa'ydan bahsetmemiştir. Bizler bu ikisi arasında sa'yedersek günah olur mu?" İşte bunun üzerine Cenab-ı Hak da bu âyeti indirdi. Ebû Bekr ibn Abdurrahmân der ki : "Söz konusu bu âyet, her iki hadise hakkında da nazil olmuştur denebilir".¹⁷

15) ez-Zerkani, Menâhîlül'Irfân, I, 111-112.

16) Bkz. el-Hacc (22), 29.

17) ez-Zebîdî Ahmed ibn Abdillatif (V. 893/1488), Sahih-i Buharî.

Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi, Ankara, 1969, VI, 129-130.

Bu hadis-i şerifte, Urve'nin, Safa ile Merve arasındaki sa'yin muhab olduğu şeklindeki kanaatini, Hz. Âişe'nin fena bir yorum olarak değerlendirmesi, bu arada hiç kimse için Safa ile Merve arasındaki sa'yi terketmesinin câiz olmayacağı ihtihadında bulunması ve bunun bizzat Hazreti Resûlullah tarafından dinî bir hüküm olarak ortaya konduğunu bildirmesi gibi durumların yanısıra; âyetin zâhirinden, sa'yin vâcib olduğuna dair mutlak bir katiyet hükmünün değil, ancak mubahlık hükmünün çıkartılmaya müsait bulunması gibi hususları gözönünde bulunduran Hanefî mezhebi hukukçuları, sa'yin farz değil sadece vâcib olduğu görüşünü benimsemişler ve onu, hacc ibadetinin farzları arasında saymamışlardır. Mâlikî, Şafîî ve Hanbelî mezhebi hukukçuları ise sa'yi, haccın temel esas ve rükünlerinden addetmişlerdir.¹⁸

Vahidî'nin İbn Abbas'dan naklettiğine göre, cahiliye döneminde Safa tepesindeki put erkek biçiminde olup adı "İsâf", Merve tepesindeki ise kadın biçiminde olup adı "Nâîle" idi. Ehl-i Kitâb olan yahûdî ve hıristiyanlar, bunların, Kâbe'nin içinde zina etmiş olmalarından dolayı insan biçiminden çıkartılarak taş şekline dönüştürüldüklerini sanarlar ve insan şeklindeki söz konusu bu iki heykelin o tepelerde dikili durmasının diğer insanlara ibret verme gayesini taşıdığını söylerlerdi. Ancak aradan bir süre geçince bu heykellere âdeta tapılmaya başlandı. O devirde insanlar bunların aralarında tavaf yaptıklarında o putlara elleriyle de dokunurlardı. İslâm'ın gelerek putperestliği ve şirki yıkmasıyla birlikte bu putlar da kırılmış; ancak ne var ki onların kötü hatıraları hâlâ zihinlerden silinmiş değildi. İşte bu bakımdan müslümanlar bunların arasında sa'yetmekte tereddüt gösterince söz konusu âyet nazil olmuştu.¹⁹

B — NÜZÛL SEBEPLERİNİ BİLMEK ÂYETLERDEKİ MÜŞKÛL NOKTALARI HALLEDER VE YANLIŞ ANLAŞILMALARIN ÖNÜNE GEÇER :

Örnek 1 — Âlü 'Imrân, 188 : "Ettiklerinden (yaptıkları kötü işlerden) dolayı sevinip kıvanç duyan ve yapmadıkları ile de övülmelerini arzu eden kimseler yok mu? Onların azaptan kurtulacakları emin bir yerde bulunacaklarını sakın ama sakın sanma! Onlar için ancak elem verici bir azap vardır".

18) ez-Zebidî, Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi, VI, 129-130.

19) Bkz. Esbâbu'n-Nüzûl, s. 28.

Nakledildiğine göre, bu âyetin mânâsı ve onda anlatılmak istenilen ilâhî gerçek, ilk bakışta Medine valisi Mervân ibn el-Hakem'e oldukça anlaşılabilir ve müşkül bir husus olarak görünmüş olacak ki bir gün kapıcısı Râfi'e şu emri verdi : "İbn Abbas'a git ve ona de ki : Başkalarına ettiklerinden dolayı sevinen ve henüz yapmadığı bir işten ötürü de övülmeyi arzu eden herkes eğer azap görecekse; bu demektir ki hepimiz azaba uğratılacağız."

Onun bu sözleri üzerine İbn Abbâs kendisine şu karşılığı verdi : "Bundan size ne! Söz konusu bu âyet, ehl-i kitâb olan yahûdiler hakkında inmiştir. Şöyle ki : Hazreti Peygamber, onlardan bir grubu yanına çağırarak kendilerine bazı sorular sormuştu da onlar hakikatleri saklamışlar ve tamamen asılsız bilgiler vermişlerdi. Durum böyle olduğu halde yine de kendilerini hakikatleri ifade eden kimseler gibi gösterdiler ve dolayısıyla de övülmelerini arzu ettiler".

İbn Abbâs'ın verdiği bu bilgilerden sonra, Medine valisi Mervân ibn el-Hakem'in, artık bu âyetin mânâ ve mefhûmu konusundaki müşkülü ortadan kaldırdı, böylece ondaki ilâhî tehdidden maksadın ne olduğunu da anlamış oldu".²⁰

Bu hadisenin benzeri bir rivâyeti de şöyledir : "Medine valisi Mervân ibn el-Hakem, yanında Zeyd ibn Sâbit ile birlikte bulunan Ebû Saîd el-Hudrî'ye hitaben : "Ey Ebû Saîd! Ettiklerinden dolayı sevinip kıvanç duyan ve yapmadıkları ile de övülmelerini arzu eden kimseler yok mu?... " şeklindeki ilâhî hitâb hakkında ne dersin? Andolsun ki biz de işlediklerimizden dolayı sevinir, yapmadıklarımızdan ötürü de övülmeyi arzu ederiz" deyince, Ebû Saîd el-Hudrî ona şu karşılığı verdi : "Ondan maksat bu değildir! Bu âyet, Hazreti Resûlullah döneminde harplerden kaçan münafık kimseler hakkında nâzil olmuştur. Onlar, Allahın Resûlü'nün başına bir felâket geldiğinde sevinirler, savaşa da iştirak etmezlerdi. Bilâhare Hazreti Peygamberin yanına geldiklerinde ise cihâda katılamayışları konusunda türlü mazeretler sıralayarak yeminler ederler ve yapmadıklarından dolayı da övülmelerini arzu ederlerdi".²¹

20) Müslim, ibn el-Haccâc en-Neysâbüri (v. 261/875), el-Câmiu's-Sahih, İstanbul, 1401/1981, Çağrı Yayınları, III, 2142, Kitâbu Sifâti'l-Münâfikin (50), nr. 7; el-Vâhidî, Esbâbu'n-Nüzûl, s. 92; ez-Zerkanî, Menâhilü'l-İrfân, I, 110; Şehhâte, Târihü'l-Kur'ân, s. 74.

21) el-Vâhidî, a.g.e., s. 91.

Görülüyor ki âyette söz konusu edilen azap tehdidi, yaptıklarından dolayı mutlak anlamda ferahlık duyan ve yapmadığı işlerden dolayı da başkaları tarafından övülmeyi arzu eden kimselere yönelik değildir. Halbuki, âyetin zahiri görünümü, kişide böyle bir izlenim uyandırıcı mahiyette görünmektedir.

Örnek 2 — el - Mâide, 93 : "İmân edip güzel güzel davranışlarda bulunan kimselere,... tatmış oldukları şeylerden dolayı bir günah (sorumluluk) yoktur".

Bu âyetin de zahiri görünümü, ilk bakışta sanki, imân edip güzel güzel davranışlarda bulunan ve Allah'dan çekinmesine devam eden kimselerin tattıkları haram yiyecek ve içeceklerden dolayı bir sorumluluk altında bulunmadıklarını imâ eder durumdadır. Halbuki bu âyet, içkinin kesin olarak yasaklandığını bildiren ilâhî hüküm gelmeden önce vefat etmiş bulunan mümlümanların, eskiden içtikleri içkiler yüzünden sorumlu tutulmayacaklarını ifade etmektedir.

Rivayet edilir ki, Osmân ibn Mazûn ve Amr ibn Ma'dikerib, bu âyetin ne hakkında inmiş bulunduğunu bilemediklerinden dolayıdır ki, içkinin mubah olduğunu iddia etmişler ve delil olarak da sözü edilen âyeti göstermişlerdir.²²

Söz konusu bu âyetin yanlış anlaşılmalara meydan verici nitelikte olduğunu gösteren diğer bir delil de Halife Hz. Ömer ile onun Bahryn valisi Kudâme ibn Mazûn arasında geçen hadisedir. Şöyleki : Hz. Ömer Kudâme'yi Bahreyn'e vali olarak tayin eder. Ancak aradan bir müddet geçtikten sonra, Cârûd İbnu'l-Mu'allâ (veya İbnu'l-A'lâ) ismindeki bir sahabi, Hz. Ömer'in huzuruna çıkararak "Kudâme içki içip sarhoş oldu" diye şikâyetle bulununca, Hz. Ömer hemen atılarak : "Bu söylediklerine şahit gösterebilir misin?" diye sordu; o da : "Evet, bu söylediklerime Ebû Hüreyre de şahittir" karşılığını verdi.

Bilâhare Kudâme'yi huzuruna çağırın Hz. Ömer ile onun arasında şu karşılıklı konuşmalar geçer :

Hz. Ömer : — "Sana, dinimizde içki içenler için uygulanan haddi (kırbaç cezasını) uygulayacağım".

Kudâme : — "Onların söyledikleri gibi ben içki içmiş olsam bile, yemin ederim ki, senin yine de bana sopa vurdürtmeye hakkın yoktur".

22) ez-Zerkefî, el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân, I, 28; Subhî es-Sâlih, Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân, s. 131.

H. Ömer : — "Niçin?"

Kudâme : — "Çünkü, Allah Teâlâ : "İmân edip güzel güzel davranışlarda bulunan kimselere,... tatmış oldukları şeylerden dolayı bir günah (sorumluluk) yoktur" buyuruyor".

H. Ömer : — "Ey Kudâme! Sen âyeti yanlış yorumluyorsun. Bir kere Allah'dan korkup çekindin mi, O'nun bütün yasaklarından da kaçınacaksın!"

Başka bir rivayette ise onlar arasında şöyle bir konuşma geçtiği ifade edilmektedir :

Kudâme : — "Bana niçin sopa vurduracaksın? Benimle, senin arandaki hakem Allahın Kitâbı'dır".

H. Ömer : — "Allahın Kitâbı'nda sana sopa vuramayacağıma dair hangi hükmü buluyorsun?"

Kudâme : — "Allah Teâlâ, Kitâbında : "İmân edip güzel güzel davranışlarda bulunan kimselere,... tatmış oldukları şeylerden dolayı bir günah (sorumluluk) yoktur" diye buyurmaktadır. Hem ben de güzel güzel davranışlarda bulunan, sonra Allah'tan korkup çekinen ve yine inancında sebat eden, sonra tekrar Allah'tan korkup çekinmesine devam eden ve iyiliklerde bulunan kimselerdenim. Ayrıca ben, Hazreti Resûlullahla birlikte Bedir, Uhud, Handak gibi pekçok gazalarda ve birçok önemli toplantılarda bulundum".

H. Ömer : — (Yanında bulunan diğer sahabilere hitaben) "Ona bir cevap vermeyecek misiniz?" diye sorunca İbn Abbâs şu açıklamayı yaptı : "Söz konusu o âyet, içkinin kesin olarak yasaklanmasından önce, içki içip de ölmüş bulunan kimselerin mazur sayılacaklarına dair indirilmiş bir hüküm olup, onların dışında kalan kimseler için sorumlu olacaklarını ifade eden bir delildir. Allahın, öncekileri sorumlu tutmamasının sebebi ise, onların, içkinin haram kılınmasından önce ölüp Rablerine kavuşmuş olmalarından dolayıdır. Onların dışında kalan kimseler için bu âyetin sorumluluk ifade etmesi meselesine gelince : Şüphe yok ki Allah "Ey imân edenler! İçki, kumar, tapınmaya mahsus dikili taşlar (putlar için sunulan kurban) ve Allah'tan başkası adına kesilen (hayvan) ancak ve ancak şeytanın murdar (çirkin) işinden bir iştir. Ondan sakınınız. Umulur ki kurtuluşa erersiniz"²³ diye buyurmaktadır. Söz konusu âyeti sonuna kadar okuyan İbn Abbâs, sözüne devam ederek : "Hem o içkiyi içen kimse, eğer gerçekten de imân edip güzel güzel davranışlarda bulunan, sonra da Allahın yasaklarından (haramlarından) sakınan ve aynı şekilde imânda sebat edip sonra yine sakınmasına devam eden ve iyiliklerde bulunan kimselerden olmuş olsa

idi; şurasını unutmamak gerek ki Allah ona içki içmeği de zaten yasaklamıştı" diye ilâve etti. Bunun üzerine Hz. Ömer, İbn Abbâs'a dönüp "çok doğru söyledin!" diyerek onu takdir etti.²⁴

Aynı âyetin yanlış yorumlandığını gösteren ikinci bir haber de İsmâîl el-Kâdî'den nakledilmiştir. O der ki : "Şam ahalisinden bir grup insan içki içtiler. İbn Ebî Süfyân da onlara karşı çıkınca "bunu içmek bize mubahtır" dediler ve yukarıda söz konusu edilen âyeti bu şekilde te'vil ettiler. İbn Ebî Süfyân da bu durumu bilâhare mektupla Hz. Ömer'e bildirdi. Halife Hz. Ömer, cevâbî mektubunda ona "bu suçu işleyenleri, senden sonra gelecek olan kimselerin inanç ve düşüncelerini bozmamaları için derhal benim yanıma gönder" emrini verdi.

Bu kişiler bilâhare huzura çıktıklarında Halife Hz. Ömer, yanında bulunan bazı sahabilerle istişare edip içki içen bu adamların tutumları hakkında fikir ve düşüncelerinin ne olduğunu sorduğunda; Halife Hz. Ömer'in huzurunda bulunan bu sahâbiler iki değişik görüş ileri sürdüler. Bir kısmı dedi ki : "Ey Müminlerin Emîri! Bizim kanaatimiz odur ki, bu adamlar âdetâ, açıktan açığa Allah'a yalan ve iftirada bulunmakta ve O'nun dinî konusunda, hakkında asla ruhsat verilmeyen birtakım yeni prensipler ortaya koymaktadırlar".

Orada bulunan sahâbilerden bazısı ise yaptıkları açıklamalarında bu kişileri, âyetin mânâ ve yorumunu, ilâhî maksat ve mef'hûmun dışına çıkartmaya yönelten; dolayısıyla onları böyle bir haramı işlemeye sevkeden asıl sebebin, onların âyetlerin nüzûl sebepleri konusunda yeterli bilgiye sahip olamayışlarıdır dediler.²⁵

C — NÜZÛL SEBEPLERİNİ BİLMEK BİR HÜKMÜN SADECE BELLİ BİR KONUYA TAHSİS EDİLDİĞİ ŞÜPHESİNİ ORTADAN KALDIRIR :

Örnek 1 — el-En'âm, 145 : "De ki : Bana vahyedilenler arasında yiyeenin yiyeceğine dair haram olarak ölüden, akan kandan, domuz etinden -ki o, zaten murdardır- bir de dinî emirlere riâyetsizlik olmak üzere Allah'tan başkası adına kesilen (boğazlanan hayvan) dan başka bir şey bulmuyorum. Kim de istemeyerek bunları yeme mecburiyeti ile karşı karşıya

23) Bkz. el-Mâide (8), 90.

24) eş-Şâtibi, el-Muvâfakât, III, 227.

25) eş-Şâtibi, a.g.e., III, 227-228.

kalırsa; kendisi gibi zor durumda olan birine tecavüz etmemek ve zaruret ölçüsünü de aşmamak üzere yiyebilir. Çünkü Rabbin çok yarlıgayıcı ve çok esirgeyicidir".

Nüzûl sebebini dikkate almadan söz konusu bu âyetin zahiri ifadesine bakıldığında; Allahın haram olarak belirlediği bütün yiyeceklerin bunlardan ibaret olduğu ve o dördünün dışında sanki başka haram yiyeceğin bulunmadığı gibi bir izlenim uyandırmaktadır.

Söz konusu bu âyetin ifade etmek istediği hükmün ne olduğu konusunda açıklamada bulunan İmam Şâfiî şu bilgileri vermektedir: "Kâfirler (müşrikler), Allahın helâl kıldığı bazı yiyecekleri haram, haram olanları ise helâl sayarlardı. İşte onların bu ters tutumlarını ortadan kaldırmak üzere bu âyet indi ve onlara sanki şunu söylemek istedi: Sizin haram saydıklarınızı helâl, helâl saydıklarınızı da haram demek değildir. Haram olanlar ancak ölü hayvan, kan, domuz eti ve Allah'tan başkası adına boğazlanan gibi sizin helâl saydıklarınızdır.²⁶

Şurası unutulmamalı ki söz konusu âyet bu gerçeği ifade ederken bunların dışında kalan ve gerçekte haram olan diğer hususların helâl olduklarını kastetmedi. Çünkü, Allahın bu âyetten maksadı, helâl olan bütün hususları ortaya koymak değil; bilâkis haram olan bazı yiyeceklerin haramlık hükmünü vurgulamaktan ibarettir.

Netice olarak diyebiliriz ki: Âyetlerin nüzûl sebepleri konusunda yeterli bilgiye sahip olmamak veya o bilgiler elde edilmiş olsa bile, onları nazarı dikkate almadan âyetlerin zâhiri ifadesinden mefhumu kavramaya ve sonuçta birtakım hükümler çıkartmaya çalışmak, kişileri hep aynıgilâra sürüklemiştir ve sürüklemeye de devam edecektir.

26) ez-Zerkeşî, el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân, I, 23.