

AZƏRBAYCAN RESPUBLİKASI
DİNİ QURUMLARLA İŞ ÜZRƏ DÖVLƏT KOMİTƏSİ
AZƏRBAYCAN İLAHİYYAT İNSTİTUTU



DİN ARAŞDIRMALARI JURNALI

№ 1(6)
İYUN 2021

AZƏRBAYCAN RESPUBLİKASI
DİNİ QURUMLARLA İŞ ÜZRƏ DÖVLƏT KOMİTƏSİ
AZƏRBAYCAN İLAHİYYAT İNSTİTUTU

DİN ARAŞDIRMALARI
JURNALI

№ 1 (6). İYUN 2021

AZƏRBAYCAN RESPUBLİKASI
DİNİ QURUMLARLA İŞ ÜZRƏ DÖVLƏT KOMİTƏSİ

AZƏRBAYCAN İLAHIYYAT İNSTİTUTU

“DİN ARAŞDIRMALARI” JURNALI

BAŞ REDAKTOR:

i.f.d. Aqil Şirinov

ELMİ REDAKTOR:

f.f.d. Mirniyaz Mürsəlov

REDAKSİYA HEYƏTİ

Dos. Mübariz Qurbanlı (Azərbaycan Respublikası Dini Qurumlarla İş üzrə Dövlət Komitəsi – Azərbaycan) • Prof. Etibar Nəcəfov (Azərbaycan) • Prof. İlham Məmmədov (Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası – Azərbaycan) • Prof. Saffet Köse (Katip Çelebi Universiteti – Türkiyə) • Prof. Nəbi Mehdiyev (Trakya Universiteti – Türkiyə) • Prof. Zəkeriya Güler (İstanbul 29 Mayıs Universiteti – Türkiyə) • Prof. Abdullah Kahraman (Marmara Universiteti – Türkiyə) • Prof. Mustafa Altundağ (İstanbul 29 Mayıs Universiteti – Türkiyə) • Prof. Muammer Erbaş (Dokuz Eylül Universiteti – Türkiyə) • Prof. Əbülfəzi Kiyasımşəki (Əmir Kəbir Universiteti – İran) • Prof. Məhəmməd Səidi Mehr (Tərbiyə Mədris Universiteti – İran) • Dos. Ansqar Jodik (Friburg Universiteti – İsveçrə) • Dos. Bəhram Həsənov (Bülent Ecevit Universiteti – Türkiyə) • Dos. Mübariz Camalov (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu – Azərbaycan) • Dos. Elnurə Əzizova (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu – Azərbaycan) • Dos. İlkin Əlimuradov (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu – Azərbaycan) • Dos. Namiq Abuzərov (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu – Azərbaycan) • Dos. Elvüsal Məmmədov (Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası – Azərbaycan) • Dos. Ələddin Məlikov (Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası – Azərbaycan) • Dos. Anar Qafarov (Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası – Azərbaycan) • Dos. Aslan Həbibov (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu – Azərbaycan) • f.i.f.d. Səyyad Aran (Azərbaycan Respublikası Dini Qurumlarla İş üzrə Dövlət Komitəsi – Azərbaycan) • i.f.d. Aqil Şirinov (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu – Azərbaycan) • f.f.d. Mirniyaz Mürsəlov (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu – Azərbaycan) • i.f.d. Ceyhun Məmmədov (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu – Azərbaycan) • f.f.d. Kövsər Tağıyev (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu – Azərbaycan) • f.f.d. Əhməd Niyazov (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu – Azərbaycan) • s.f.d. Asəf Qənbərov (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu – Azərbaycan) • i.f.d. Ülker Abuzərova (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu – Azərbaycan) • f.f.d. Vüqar Səmədov (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu – Azərbaycan) • f.f.d. Faiq Əhmədov (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu – Azərbaycan) • f.f.d. İradə Tağıyeva (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu – Azərbaycan) •

ƏDƏBİ REDAKTORLAR:

Rəna Həsərova

Leyla Salayeva

MƏSUL KATİB:

Elnarə Ağaoğlu

KORREKTOR:

Elnarə Ağaoğlu

ƏLAQƏ:

Əhməd Cəmil, 41 A/Yasamal/Bakı

journal@ait.edu.az

Tel.: (012) 510 65 45 (daxili 156),

(070) 250 05 27

ISSN: 2618-0030

Tiraj: 500

“Din araşdırmaları” jurnalında dərc olunan faktlar və fikirlərə görə yalnız müəlliflər məsuliyyət daşıyır.

№ 1 (6). İYUN 2021

© Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu

**ГОСУДАРСТВЕННЫЙ КОМИТЕТ АЗЕРБАЙДЖАНСКОЙ РЕСПУБЛИКИ
ПО РАБОТЕ С РЕЛИГИОЗНЫМИ ОБРАЗОВАНИЯМИ
АЗЕРБАЙДЖАНСКИЙ ИНСТИТУТ ТЕОЛОГИИ**

ЖУРНАЛ “РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ”

ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР:

д.ф.т. Агиль Ширинов

НАУЧНЫЙ РЕДАКТОР:

д.ф.ф. Мирнияз Мурсалов

СОСТАВ РЕДАКЦИИ

Доц. Мубариз Гурбанлы (Государственный Комитет Азербайджанской Республики по работе с религиозными образованиями – Азербайджан) • Проф. Этибар Наджафов (Азербайджан) • Проф. Ильхам Мамедзаде (Национальная академия наук Азербайджана – Азербайджан) • Проф. Саффет Кесе (Университет имени Катипа Челеби – Турция) • Проф. Наби Мехдиев (Университет Тракия – Турция) • Проф. Зекерия Гюлер (Стамбульский Университет 29 мая – Турция) • Проф. Абдуллах Кахраман (Университет Мармара – Турция) • Проф. Мустафа Алтундаг (Стамбульский Университет 29 мая – Турция) • Проф. Муаммер Эрбаш (Университет 9 сентября – Турция) • Проф. Абульфазы Кияшимшаки (Университет имени Амира Кабира – Иран) • Проф. Мухаммед Саиди Мехр (Университет Тарбиат Модарес – Иран) • Доц. Ансар Джодик (Фрибургский университет – Швейцария) • Доц. Бахрам Гасанов (Университет имени Бюлента Эджевита – Турция) • Доц. Мубариз Джамалов (Азербайджанский институт теологии – Азербайджан) • Доц. Эльнура Азизова (Азербайджанский институт теологии – Азербайджан) • Доц. Илькин Алимуратов (Азербайджанский институт теологии – Азербайджан) • Доц. Намик Абузаров (Азербайджанский институт теологии – Азербайджан) • Доц. Эльвюсал Мамедов (Национальная академия наук Азербайджана – Азербайджан) • Доц. Аладдин Меликов (Национальная академия наук Азербайджана – Азербайджан) • Доц. Анар Гафаров (Национальная академия наук Азербайджана – Азербайджан) • Доц. Аслан Хабибов (Азербайджанский институт теологии – Азербайджан) • д.ф.фил. Сайяд Аран (Государственный комитет Азербайджанской Республики по работе с религиозными образованиями – Азербайджан) • д.ф.т. Агиль Ширинов (Азербайджанский институт теологии – Азербайджан) • д.ф.ф. Мирнияз Мурсалов (Азербайджанский институт теологии – Азербайджан) • д.ф.т. Джейхун Мамедов (Азербайджанский институт теологии – Азербайджан) • д.ф.ф. Ковсер Тагиев (Азербайджанский институт теологии – Азербайджан) • д.ф.ф. Ахмед Ниязов (Азербайджанский институт теологии – Азербайджан) • д.ф.соц. Асаф Ганбаров (Азербайджанский институт теологии – Азербайджан) • д.ф.т. Улькер Абузарова (Азербайджанский институт теологии – Азербайджан) • д.ф.ф. Вюгар Самедов (Азербайджанский институт теологии – Азербайджан) • д.ф.ф. Фаик Ахмедзаде (Азербайджанский институт теологии – Азербайджан) • д.ф.ф. Ирада Тагиева (Азербайджанский институт теологии – Азербайджан)

ЛИТЕРАТУРНЫЕ РЕДАКТОРЫ:

Рена Хасратова

Лейла Салаева

ОТВЕТСТВЕННЫЙ СЕКРЕТАРЬ:

Эльнара Агаоглы

КОРРЕКТОР:

Эльнара Агаоглы

КОНТАКТЫ:

Ахмед Джамиль, 41А/Ясамальский район/Баку

journal@ait.edu.az

Тел.: (012) 510 65 45 (внутр. 156),

(070) 250 05 27

ISSN: 2618-0030

Тираж: 500

**Только авторы несут ответственность за факты и мысли, опубликованные в журнале
«Религиоведческие исследования».**

№ 1 (6). ИЮНЬ 2021

**THE STATE COMMITTEE ON RELIGIOUS ASSOCIATIONS
OF THE REPUBLIC OF AZERBAIJAN**

AZERBAIJAN INSTITUTE OF THEOLOGY

JOURNAL OF RELIGIOUS STUDIES

Publisher editor

Assist. Prof. Agil Shirinov

Associate editor

Assist. Prof. Mirniyaz Mursalov

EDITORIAL BOARD

Assoc. Prof. Mubariz Gurbanli (The State Committee on Religious Associations of the Republic of Azerbaijan) • Prof. Etibar Najafov (Azerbaijan) • Prof. Ilham Mammadzade (Azerbaijan National Academy of Sciences, Azerbaijan) • Prof. Saffet Kose (Katib Chelebi University, Turkey) • Prof. Nabi Mehdiyev (Trakya University, Turkey) • Prof. Zekeriya Gular (Istanbul 29 Mayis University, Turkey) • Prof. Abdullah Kahraman (Marmara University, Turkey) • Prof. Mustafa Altundagh (Istanbul 29 Mayis University, Turkey) • Prof. Muammer Erbash (Dokuz Eylul University, Turkey) • Prof. Abulfazl Kiyashimshaki (Amir Kabir University, Iran) • Prof. Mahammad Saidi Mehr (Tarbiat Modares University, Iran) • Assoc. Prof. Ansgar Jodik (University of Fribourg, Switzerland) • Assoc. Prof. Bahram Hasanov (Bulent Ejevut University, Turkey) • Assoc. Prof. Mubariz Jamalov (Azerbaijan Institute of Theology, Azerbaijan) • Assoc. Prof. Elnura Azizova (Azerbaijan Institute of Theology, Azerbaijan) • Assoc. Prof. Ilkin Alimuradov (Azerbaijan Institute of Theology, Azerbaijan) • Assoc. Prof. Namig Abuzarov (Azerbaijan Institute of Theology, Azerbaijan) • Assoc. Prof. Elvusal Mammadov (Azerbaijan National Academy of Sciences, Azerbaijan) • Assoc. Prof. Aladdin Malikov (Azerbaijan National Academy of Sciences, Azerbaijan) • Assoc. Prof. Anar Gafarov (Azerbaijan National Academy of Sciences, Azerbaijan) • Assoc. Prof. Aslan Habibov • PhD Sayyad Aran (The State Committee on Religious Associations of the Republic of Azerbaijan) • Assist. Prof. Agil Shirinov (Azerbaijan Institute of Theology, Azerbaijan) • Assist. Prof. Mirniyaz Mursalov (Azerbaijan Institute of Theology, Azerbaijan) • Assist. Prof. Jeyhun Mammadov (Azerbaijan Institute of Theology, Azerbaijan) • Assist. Prof. Kovsar Tagiyev (Azerbaijan Institute of Theology, Azerbaijan) • Assist. Prof. Ahmad Niyazov (Azerbaijan Institute of Theology, Azerbaijan) • Assist. Prof. Asaf Ganbarov (Azerbaijan Institute of Theology, Azerbaijan) • Assist. Prof. Ulkar Abuzarova (Azerbaijan Institute of Theology, Azerbaijan) • Assist. Prof. Vugar Samadov (Azerbaijan Institute of Theology, Azerbaijan) • Assist. Prof. Faig Ahmadzadeh (Azerbaijan Institute of Theology, Azerbaijan) • Assist. Prof. Irada Tagiyeva (Azerbaijan Institute of Theology, Azerbaijan)

COPY EDITORS:

Rana Hasratova
Leyla Salayeva

PROOFREADER:

Elnara Agaoglu

EXECUTIVE SECRETARY:

Elnara Agaoglu

CONTACT:

Ahmad Jamil 41A, Yasamal, Baku
journal@ait.edu.az
Tel.: (012) 510 65 45 (ext. 156)
(070) 250 05 27

ISSN: 2618-0030

Circulation: 500

Facts, views and opinions published in Journal of Religious Studies belong solely to the authors.

No 1 (6). JUNE 2021

MÜNDƏRİCAT

DİN SOSİOLOGİYASI

İbn Haldun'un Asabiyet Teorisi Ve Günümüzdeki Karşılıqları <i>Elnur Azimli</i>	7
İntolerantlıq və onun təzahür formaları: etnofobiya, miqranofobiya, ayrı-seçkilik, millətçilik <i>Gülçin Mehdiyeva</i>	29

TƏFSİR

Kur'an Tefsirinde Edebî Yöntem: İlke Ve Prensipler (Emîn el-Hûlî Örneğinde) <i>Dr. Kafkaz Abdurahmanov</i>	45
---	----

KƏLAM

Nizami Gəncəvi yaradıcılığında Mehdilik (xilaskarlıq) inancı ilə bağlı təsəvvürlər <i>Elnur Mustafayev</i>	63
Mehdilikle İlgili Haberlerin İlk Dönem Siyasi Olaylarına Alet edilmesi <i>Şamo Kazımov</i>	75
İbn Sinanın məad anlayışı <i>İbrahim Bağtrov</i>	103
Allahın zati adlarının dini-elmi təhlili (Azərbaycan əlyazmalarına əsasən) <i>Yeganə Rəhnəlla</i>	119

HƏDİS

Bədnəzərin dini və mifoloji ədəbiyyatdakı yeri <i>f.f.d. İbrahim Quliyev</i>	137
---	-----

İSLAM MƏZHƏBLƏRİ TARİXİ

“Məqalat əl-islamiyyin va ixtilaf əl-musallin” əsəri İslam məzhəbləri tarixinin klassik mənbələrindən biri kimi <i>Nilufər Ələkbərzadə</i>	155
---	-----

TARİX

Türkçe Maktellerin Fars Prensəsi Arapça Kaynaklarda: Tarih Ve Destan İkileminde Şəhrbânû Bint Yezdicerd <i>Doç., Dr. Elnura Azizova</i>	167
--	-----

Bədəvilərin Hz. Peyğəmbərə sualları <i>f.f.d. Vüqar Səmədov</i>	185
Qax rayonu Güllük kəndinin tarixi abidələri <i>t.f.d. Akif Məmmədli, f.f.d. Ələddin Sultanov</i>	199

FƏLSƏFƏ

Nizami Gəncəvinin poeziyasında İslamın bədii-fəlsəfi tərənnümü və müasirlik <i>f.e.d., prof. Əsədulla Qurbanov</i>	215
Neopozitivizmdə həqiqi olmanın şərtləri və əsaslandırılmış doğru inam <i>r.f.d. Eminağa Məmmədov, f.f.d., dos. Ələddin Məlikov</i>	233
Seyid Cəfər Pişəverinin ictimai-siyasi və sosial-fəlsəfi görüşləri <i>f.f.d., dos. Faiq Ələkbərli</i>	247
Hegel Ve Nurettin Topçu'nun Devlet Anlayışı Üzerine Birkaç Not <i>Hayyam Celilzade</i>	277

İSLAM HÜQUQU

İslamda at, qatır və ulaq ətlərinin hökmünün quran prizmasından təhlili <i>f.f.d. Əhməd Niyazov, Hilal Ağamoğlanov</i>	291
---	-----

TƏSƏVVÜF

Tasavvuf Düşüncəsini Panteizm Olarak Tanımlama Yanılgısı <i>Dr. İbrahim Allahverdiyev</i>	311
--	-----

MULTİKULTURALİZM

Orta əsrlərdə dünyəvi elmlərin İslam mədəniyyətində birgəyaşayışa təsiri <i>Röya Mirzəbəyova</i>	327
---	-----

DİLÇİLİK

İbn Farisin “Məqayisul-luğa” əsəri, kəlmə köklərinin tərtibi və izah qaydası <i>f.f.d. Əmir Kahayev</i>	339
--	-----

RESENZİYA

Prof. Etibar Nəcəfovun “Multikulturalizmin sosial-fəlsəfi təhlili” mövzusunda monoqrafiyası <i>s.f.d. Asəf Qənbərov</i>	361
--	-----

İBN HALDUN'UN ASABİYET TEORİSİ VE GÜNÜMÜZDEKİ KARŞILIKLARI

Elnur Azimli,

Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü,

Din Sosyolojisi Bilim Dalı Doktora Öğrencisi.

azimlielnur@gmail.com

ÖZET

İbn Haldun 14. Yüzyılda Kuzey Afrika'da yaşamış müslüman mütefekkir ve bilim adamıdır. O, İslam medeniyetinin duraklamaya, gerilemeye ve zayıflamaya başladığı bir dönemde İslam fikir ve ilim semasında parlayan son yıldız olmuştur. Kendisi etkili bir siyaset adamı olarak hayatını iktidar kavgaları arasında geçirmiş ve böylece devlet ve yönetim alanında zengin tecrübe kazanmıştır. İbn Haldun ilimi, dünya dörüşü ve tecrübelerine dayanarak kendine has eserler ortaya koymuş ve kavramlar geliştirmiştir.

Bu çalışmada İbn Haldun'un *Mukaddime* isimli eserinde sıkça kullanılan kavramlardan biri olan asabiyetin ne olduğu ve modern dönemdeki karşılıkları araştırılmıştır. Asabiyet arap toplumunda cahiliyye döneminde kullanılan bir kavram olarak yakın akrabayı korumak ve gözetmek duygusunu ifade etmekteydi. İbn Haldun bu kavramı geliştirerek devleti kurmak, yönetmek ve yönetimde kalmak için asabiyet duygusunun önemini ortaya koymuştur. Çalışmamız kapsamında İbn Haldun'un asabiyet kavramını tarihten alarak günümüz toplumlarında karşılığını bulmaya ve işlevsel hale getirmeye çalıştık. Böylece nihai amacı mülk (iktidara gelme) olan asabiyetin günümüz modern ulus devletlerinde siyasi partiler şeklinde somutlaştığını ifade ettik.

Orta asır devletlerinden farklı olarak demokratik kurallarla yönetilen günümüz devletlerinde yönetimdeki grup iktidarını sürdürmek için halkın oyuna ihtiyaç duyar, bu nedenle kendi asabiyetini halk arasında her zaman güçlü tutmaya çalışır. Araştırmamızda modern devletlerde asabiyeti güçlendiren bazı faktörler *Mukaddime*'den alınan örneklerle karşılaştırılarak gösterilmiştir. Son olarak, demokrasi kurallarının çalışmadığı baskıcı rejimlerde egemen gücün iktidarda kalabilmek için halk asabiyetini baskı yoluyla nasıl yok ettiğini yine İbn Haldun'dan alınan örneklerle açıklamaya çalıştık.

Anahtar Kelimeler: *Asabiyet, ulus-devleti, siyasi partiler.*

Giriř

İbn Haldun İřlam aleminin zayıflamıř ve siyasi çalkantılarla dolu, karmařık bir döneminde yařamıř ünlü mřlman bir düřünür, aynı zamanda yařadıęı 14. yüzyıl siyasi hayatında faal yer tutmuř etkili bir devlet adamıdır. İbn Haldun kendi siyasi tecrübelerinden ilham alarak kaleme aldıęı *Mukaddime-si*'nde, kendine has kavramlar oluřturmuřtur. Bu kavramların en önemlilerinden biri de, yazara göre devletin kurulmasını ve yıkılmasını řartlandıran ve temelini oluřturan, asabiyet kavramıdır.

Aslında, asabiyet İbn Haldun tarafından türetilmiř bir kavram deęildir. řöyle ki, bu kavram Cahiliyye döneminde, yakın akrabayı haklı veya haksız olmasına bakmaksızın her halükarda savunmak anlamında kullanılıyordu. (Çaęrııcı 1991, 453) İřlam dini yayıldıktan sonra ise bu kavram din kardeřini haklı olduęu durumda korumak, haksız olduęu durumda ise haksızlıktan ekindirmek yoluyla ahiret azabından korumak anlamında kullanılmıřtır (Buhari, İkraah, 7). Fakat, İbn Haldun asabiyet mefhumunda derin manalar sezmiř, bu manaları keřfetmiř, daha önce farkına varılmayan asabiyyetin gücünü, tesirini ve önemini ortaya koymuřtur. Bu suretle, İbn Haldun'un anladıęı, yeni ve deęiřik hviyyetle ortaya koyduęu asabiyet kavramı, daha önceden bilinen ve anlařılan asabiyyetten çok farklıdır (Uludaę 2017, 97).

Bu alıřma kapsamında, İbn Haldun'un ortaya koyduęu asabiyet teorisinin sadece tarihi devletleri anlamak için deęil, aynı zamanda günümüz ulus devletlerini ve onların iktidar biçimini anlamak için de faydalı ve önemli bir kavram olduęunu ortaya koymaya çalıřacaęız. İbn Haldun'un ortaya koyduęu asabiyet kavramı siyasi bir kavramdır ve nihai amacı iktidarı ele geçirmektir. Fakat orta asırlarda iktidara gelme yolları ile modern dönemdeki iktidar mücadeleleri birbirinden köklü řekilde farklılık arz etmektedir. Görünüřteki farklılıklara raęmen amacını ve özelliklerini iyice anladıktan sonra bu mefhumu, günümüz toplumlarına uygulayarak ondan faydalanabilir ve tarihin sayfalarından çıkarak iřlevsel hale getirebiliriz. Bunun için öncelikle, asabiyyetin tanımı ve özelliklerinin neler olduęu ve nihai amacı İbn Haldun'un bakıř aıřıyla ele alınarak gösterilecek, ardından bu kavramın günümüz için karřılıęının ne olduęu arařtırılacaktır. Bunun yanısıra, asabiyyeti güçlendiren modern faktörler gösterilerek, onların asabiyet duygusunu nasıl güçlendirdięine deęinilecektir. Son olarak, asabiyyetin günümüz toplumları için ne derece önem arz ettięi sorgulanacak ve İbn Haldun teorisi çerçevesinden yola çıkarak asabiyyetini kaybetmiř halkların durumu *Mukaddime*'den getirilen örnekler ıřıęında ele alınacaktır.

Asabiyetin Anlamı ve Çeşitleri

Asabiyet kavramı lüğavi anlamda Arapça'daki *aseb*, *asb*, *usb* kökünden türeyerek sarmak, kuşatmak, biraraya toplanmak, savunmak anlamlarına gelmektedir. (İbn Manzur 1414, 606). Bundan başka *isabe*, *isab*, *usbe* kelimeleri sargı, insan olsun hayvan olsun on ile kırk kişi arasındaki topluluk demektir. Kavram olarak ise asabiyet, cahiliye döneminde bir kabileyi teşkil eden fertlerin hakikaten kendi kabilelerine mensup olan veya öyle kabul edilen birini, haklı haksız mutlak surette ve kayıtsız şartsız başkalarına karşı korumayı, ona destek olmayı temin eden kabilecilik hissi ve gayreti asabiyeti meydana getirmektedir. O, kabile fertlerinin birleşmesini, yardımlaşmasını, dayanışmasını, birbirlerini ve kabilelerini müdafa etmelerini ve öbür kabilelere birlikte tecavüz ve taarruzda bulunmalarını temin eden bir histir. (Uludağ 2017, 94).

Asabiyet duygusunu anlamak için aynı kökten gelen asabenin ne olduğunu anlamamızda fayda vardır. Asabiyet bağı ile biraraya gelen insanlara asabe denilmektedir. Asabe sözü cemaat, topluluk, grup gibi anlamlara gelmektedir. Fakat asabe, mutlak anlamda bir cemaat değildir, aksine tam olarak “kişinin kendisinden ayrılmayan akrabalarından” oluşan bir topluluktur. Yani kişinin tüm akrabaları onun asabesi olmayabilir. Akrabalık ve ayrılmazlık veya birliktelik asabenin varlığı için zorunlu iki şarttır. (El-Cabiri 2018, 208). Kısaca ifade edersek, kavgada ve savunma sırasında yakın akraba kişinin etrafını saran onu korumaya çalışan kişilere de asabe denilmektedir. (Karaman 1991, 452) Bu anlamda asabiyet, topluluğun fertlerini birbirine bağlayan ve her hangi bir dış tehlikeye karşı koymak veya saldırıda bulunmak söz konusu olduğunda bütün topluluk üyelerinin harekete geçmesini sağlayan birlik ve dayanışma ruhu, başka sözle, toplumsal-psikolojik bağıdır. (Çağrı 1991, 453).

İbn Haldun, devlet ve hanedanların ortaya çıkmasında veya bir grubun yönetimi ele geçirmesinde önemli bir itici güç olduğunu düşündüğü asabiyet kavramını *Mukaddime* isimli eserinde sıkça kullanmakta ve farklı özelliklerine dikkat çekmektedir. Asabiyet kavramı, modern siyaset felsefesinin üzerine bina edildiği eşitlik, özgürlük, özerklik, güç, erdem, hak, adalet, meşruiyet gibi parametrelerden biri, hatta bunların arasında en merkezî olabilecek kadar açıklama gücü yüksek bir kavramdır. Asabiyet, İbn Haldun'un sosyal felsefesinin omurgasını teşkil etse de, bu güne kadar asabiyetin kapsamlı ve üzerinde uzlaşılmış bir tanımı yapılabilmiş değildir. (Kayapınar 2006, 87). Bu nedenle de onun asabiyetten kastettiği mana değişik izah ve yorumlara sebep olmuş ve aynı kavram farklı dillere farklı şekillerde tercüme edilmiştir. Asabiyet kelmesini Rosenthal İngilizceye “group feeling” (hizip hissi), solidarity (dayanışma, tesanüt), “striking power” (vurucu güç), Fransızcaya De Slane “esprit de

corps” (zümre ruhu), Vincent Monteli “esprit de clan” (kabile ruhu) tabirlerini kullanmıřtır. Diğerk bazı müelliflerin asabiyete karřılık olarak kullandıkları ifadeler de řunlardır: Von Kremer “gemeinsinn” (cemaat hissi), “nationali tatsidee” (milliyetçilik fikri), H. Ritter, “feeling of solidarity” (dayanıřma hissi), H. Han řırvani, “communal spirit” (cemaat ruhu), E. Gellner “social cohesion” (sosyal bütünlük) veya “martial spirit” (askeri ruh). Mukaddime’yi Türkçe’ye çevirenler bazen bu kavramı “cinsiyet” řeklinde aktarmıřlardır. Pirizade ve Cevdet Pařa asabiyet kelimesini tercüme etmeden olduđu gibi kullanmıřlar, Ugan da bazen böyle yapmıř, bazen “kavimlerin řevket ve kudreti” bazen de bařka řekillerde tercüme etmiřtir. Turan Dursun ise çoğunlukla “yakın akraba bağı”, yakın akraba topluluđu”, “yakın akraba” řeklinde tercüme etmiřtir. (Uludağ 2017, 95)

İbn Haldun’a göre, “asabiyet sadece nesep birliğinden veya o manadaki bir řeyden hasıl olur”. (İbn Haldun 2017, 334). Nesep birliğı olmadan oluřan asabiyete vela ve hilf (azadlılık ve ittifak) örnek gösterilebilir. Zira vela sebebiyle hasıl olan kaynařma nesep sebebiyle vücuda gelen kaynařma gibidir veya ona yakındır. (İbn Haldun 2017, 335) Mukaddime’nin genel kapsamından anlařılmaktadır ki, İbn Haldun asabiyeti ikiye ayırmaktadır: (Uludağ 2017, 98)

1. Nesep asabiyeti
2. Sebeb asabiyeti¹

Birincisinde aynı soydan gelmek ve kandař olmak řart olduđu halde, ikincisinde böyle bir řart aranmaz, toplumdaki birbiri ile nesep birliğı, akrabalığı bulunmayan insanlar bir amaç ve sebep nedeniyle birleřmektedirler. Nesep asabiyetindeki, diğerk kiřilere olan yakınlık ve güven duygusu fitri bir duygu iken, sebep asabiyetindeki etrafındaki kiřilere yakın olma düşüncesi, zaruretten kaynaklanan tamamen akla dayalı bir tavır ve düşünce biçimidir. Çünkü aynı mahalleyi, řehri ve ülkeyi paylařtığın insanlarla soy birlikteliğinin olmasa dahi, karřılařacağın muhtemel tehditler müřterek olacağından dolayı, onlara karřı vereceğın savunma da ortak olmak zorundadır. Bu hal ortak tehdide karřılık, müřterek işbirliğini zaruri kılan sebep asabiyetini doğurmaktadır. (Karağül 2015, 8).

Fakat, İbn Haldun için ilk bařta gelen ve önemli olanı nesep asabiyetidir. “Zira her insan, kendi asabesinden ve nesebinden olan kimselerin imdadına kořmaya, daha çok önem verir. (Asabesinden gelen feryat, kiřiye galeyana

¹ Sebeb asabiyeti İbn Haldun tarafından kullanılmıř bir kavram değıldir. Mukaddime’nin Osmanlıca’ya çevirisini yapan Pirizade Mehmet Sahib (ö. 1749) tarafından nesep haricinde oluřan asabiyeti anlatmak için kullanılan bir terimdir. (Tercümei Mukaddime-i İbn Haldun-Mukaddime Tercümesi (1725), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Bařkanlığı Yayınları, İstanbul, 2015, s. 51)

getirir). Allah'ın kullarının kalbinde yarattığı dar ve sıkışık zamanlarda hısım ve akrabasının imdadına koşma ve onlara karşı şefkatli olma duygusu insan tabiatında mevcuttur. Yardımlaşmaya ve dayanışmaya vesile olan bu duygu olduğu gibi, düşmanlarına daha çok korku salmalarının sebebi de budur.” (İbn Haldun 2017, 334).

Asabiyetin Önemi ve Amacı

İnsanlar yiyecek bulmak ve yaşamlarını sürdürmek için bir yerde yaşamaya mecburdurlar. Bir yerde yaşamak, aile efradını diğerlerinin tecavüzünden korumak için insanların ihtiyaç duyduğu en önemli etken güven duygusudur. Birbirine yakın ve akraba olan insanların diğerlerinin saldırı ve tecavüzlerinden korunmak ve güven içinde hayatlarını idame ettirebilmek için oluşturdıkları bir nevi dayanışma ve yardımlaşma duygusuna ihtiyaç vardır. İbn Haldun'un asabiyet düşüncesi de, işte bu ihtiyaca cevap vermektedir. Bu asabiyet duygusu ilk olarak sahrada yaşayan ve diğerlerinin saldırılarına hep açık olan bedevi kabileler arasında oluşmaktadır. Çölde yaşayan insanlar arasında nesep ve asabiyet olmadan onlar savunma birbirlerini koruma faaliyetlerini sadakatle yapmazlar. İbn Haldun tüm bu gerçeklikleri göz önünde bulundurarak: “Badiyede ikamet etmek, asabiyet sahibi kabilelerden başkası için mümkün olmaz” (İbn Haldun 2017, 333) demektedir.

Asabiyeti doğuran temel amil, tek kelime ile mahrumiyettir. Diğer insanların yardımı ve desteği olmaksızın badiyede (yani sahra çölünde) yaşamak, neredeyse mümkün değildir. Dolayısıyla badiye hayatı, “bir arada yaşamak, yekdiğerini savunma, uzun süren mümarese, birlikte yetişme ve süt emme durumunun meydana getirdiği rabıta ile hayat ve mematla ilgili olan sair halleri” beraberinde getirir ki bu hususlar neticede asabiyeti doğurur. Fakat bir kere oluştu mu, asabiyet insanların siyasi olarak kollektif hareket etmelerine neden olur. İbn Haldun da bu kavramı esasen siyasi olarak ele almıştır. (Kayapınar, 92)

Bir toplumda farklı asabiyetler olabilir, İbn Haldun bunları umumi ve hususi asabiyetler olarak ikiye ayırır. Daha yakın olan akrabalar hususi asabiyeti oluşturmaktadır. Topluluk üzerinde riyaset (liderlik) sadece galebe ile hasıl olur ve en güçlü özel asabiyet diğerlerini yenerek onlara hakim olur. Bundan sonra da nisap (aile) dahilindeki riyaset, asabiyetleri zayıflayana ve başka bir asabiyet onları yenene kadar, sürekli olarak bir ferdin öbür fer'e intikal eder. (İbn Haldun 2017, 339)

Söz konusu en kuvvetli asabiyet (ve aile) kendi kabilesi üzerinde liderliğe ulaştıktan sonra, tabiatının gereği olarak kendisinden uzak olan diğer asabi-

yetler üzerinde de hakimiyet kurmak (tagallüp) ister. Böylece en güçlü asabiyet kendisinden zayıf olan diğeri asabiyetleri yenerek onlar üzerinde de hakimiyet kurarak kendi mülkünü genişletir ve bu yolla güçlü devlet kurar. “Böylece açık surette ortaya çıkan şudur: Mülk, asabiyetin gayesidir. Asabiyet gayesine ulaştığı vakit, içinde bulunulan zamanın verdiği imkan ve şartların müsaadesine göre ya tam istiklal veya müzaheret (ve destek verme) yolu ile kabile için mülk hasıl olur.” (İbn Haldun 2017, 350-351)

Asabiyet yoluyla devlet kurulduktan sonra devlet başkanı ve hakim kabile refah içinde yaşamaya başlar ve böylece onları diri tutan asabiyet zayıflamaya başlar. Bunun yanı sıra, mutlakiyetçi hükümdar bağımsız yönetim sürdürmek amacıyla sayesinde iktidara geldiği asabiyeti zayıflatmak yoluna gider. İçeride düzeni sağlamak ve dışarıdan gelen saldırılara karşı devletini korumak amacıyla bir orduya dayanmak zorunda olduğu için, zayıflattığı nesep asabiyetinin yerine paralı askerler tutmaya başlar. Onların parasını ödemek için halkın üzerine ağır vergiler konulur. Lüks ve rahat hayata götüren genişlik ve refah döneminden sonra kaçınılmaz gerileme başlar. (Rosenthal 1996, 134). Çünkü, israf arttıkça mali sıkıntılar çoğalır, vergiler ağırlaşır ve hükümdara asabiyet bağı olmadan para için hizmet eden askerlerin maaşları gecikir. Bu dönem yaklaştığında devlet efendi değişmeye hazırdır. Talipler de hiç eksik olmaz, iç ve dış müdahaleler başlar. İbn Haldun’a göre zeval saati geciktirilebilir, çöküş uzaklaştırılabilir, ama büsbütün durdurulamaz. (Meriç 2018, 153-154) İbn Haldun’a göre devlet erbabı lükse ve refaha alıştıkça asabiyetinin zayıflaması sonucunda hanedanlığın varlığı, istisnalar olmakla birlikte, ekseriyetle her birinin ömrü 40 sene olan üç nesil (120 sene) sonra ortadan kalkmaktadır. (İbn Haldun 2017, 393)

Gördüğümüz gibi, İbn Haldun’un tanımladığı asabiyet kavramı kabile veya hanedanlığın devlet kurması veya iktidara gelmesi için önemli olduğu gibi bu iktidarı sürdürmek için de önemli faktördür. Zira iktidarda olan hanedanın ve ailenin asabiyeti zayıfladığı durumda daha güçlü olan başka asabiyet onun iktidarını sonlandırır ve kendisi riyasete geçer.

Modern Ulus Devletlerinde Asabiyet

Devletin yönetimini ele geçirmek için nesep asabiyetinin önemini vurgulayan İbn Haldun kendi yaşadığı dönemde ondan önceki dönemlerde kurulan devletlerin tarihi ve sosyo-politik durumunu göz önünde bulundurarak böyle bir kanaate varmıştır. O, aynı zaman da sebep asabiyetinin de nesep asabiyeti görevini görebileceğini vurgulamıştır. “Vela ve hilf (azatlılık – ittifak) sebebiyle hasıl olan kaynaşma, nesep sebebiyle vucuda gelen kaynaşma gibidir

veya ona yakındır” (İbn Haldun 2017, 335). demekle neseb birliği olmadan da güçlü asabiyetin kurulabileceğini ifade etmiştir. Fakat, günümüz toplumlarında neseb asabiyet eski etkinliğini kaybetmiş sebep asabiyeti onun yerine geçmiştir. Zira, günümüzde devlet yapıları değişmiş, iktidara gelme ve devleti yönetme şekilleri de orta asırlardaki halinden köklü olarak farklılaşmaktadır.

18. yüzyıl sonlarından toplumsal sözleşmeyi esas alan ulus devletler kurulmaya başlamıştır. Modern devlet şekli ulus-devlettir. Ulus-devlet, 19. ve özellikle 20. yüzyılın meşruiyet kazanmış devleti olarak nitelendirilebilir. Ulus-devlet, sanayi devrimi ve Fransız ihtilalinin sonucu olarak ortaya çıkmıştır. İlk olarak, bazı Avrupa ülkelerinde daha sonra da ikinci dünya savaşının sonucunda sömürgeciliğin ortadan kalkmasıyla Asya ve Afrika’da ulus-devletler ortaya çıkmaya başlamıştır. Ulus dayanışması devletin meşruiyet zeminini din, kavim ya da krallık olmaktan çıkarıp; laik, demokratik zeminlere taşımaya hizmet etmiştir. (Gündoğan 2002, 184).

İbn Haldun’un söylediği gibi asabiyetin nihai amacı mülk olduğundan modern ulus devletlerinde de asabiyet nihai amacı iktidarı ele geçirmek olan gruplarda daha fazla görülmektedir. Bunlar arasında asabiyeti diğerlerinden daha güçlü olan grup iktidara gelmeye ve iktidarda kalmaya hak kazanır. Fakat bu dönemde egemen olmak, riyasete ulaşmak isteyen gruplar teşkilatlanmalı ve toplumun üyelerinin onayını veya oyunu almalıdırlar. Açıkça ifade edersek, orta dönemlerdeki kan akrabalığını esas alan neseb asabiyeti modern demokratik devletlerde sebep asabiyeti esasında biraraya gelmiş siyasi partiler şeklinde temsil olunmaktadır.

Siyasi Partiler

Düşünüyoruz ki, İbn Haldun’un yönetime ulaşmak ve orada kalmak için önemli gördüğü asabiyet duygusu, modern ulus devletlerinde aynı amacı hayata geçirmek için kurulmuş siyasi partiler çerçevesinde somutlaşmaktadır. Günümüzdeki tüm toplumlarda, siyasal partiler vatandaşlar ile hükümet arasında bir bağ oluşturmaktadır. Bu nedenle, ister demokratik olsunlar ister olmasınlar tüm toplumlar partilere ihtiyaç duyarlar. Diktatörler bile idarelerini desteklemek için itaatker partiler kururlar. İster siyasal partileri sevsinler, ister siyasal partilerden nefret etsinler, ülkeler onlarsız yapamaz görünmektedir. (Roskin 2018, 229). Günümüz toplumlarında yönetimler, kendi asabiyetlerini siyasi partiler yoluyla halk arasında oluşturmakta ve sürdürmektedirler. Tek partili otoriter devletlerde siyasi parti olmasına rağmen, bu tür rejimler yönetim açısından orta asır feodal devletlere benzemektedirler. Hakiki anlamda modern yönetim şekli olan devletler, farklı partilerin özgür faaliyet

gösterdiği ve vatandaşların oy çokluğunu kazanarak iktidara gelebildiği demokratik devletlerdir.

Max Weber'e göre, modern toplumda demokratik yönetim, dar olarak bürokratikleşmiş ve parlamentonun işlemesiyle uygunluk içerisindeki kitle partilerinin varlığına bağlıdır. Siyasal partiler toplumda mevcut olan eğilimleri temsil ederler. Siyasal parti bu eğilimi zamanla belirginleştirerek, taraftarlarını hissen, fikren besler, yeni taraftarlar bulur. (Çağlayandereli 2017, 436). Zira "halkın ve umurun sevk edildiği (siyasi) her hususta mutlaka asabiyete ihtiyaç vardır." (İbn Haldun 2017, 379). Bu bakımdan siyasal partilerin ne olduğunu, özelliklerini ve nasıl faaliyet yaptıklarını yakından tanımak faydalı olacaktır.

Parti, Fransızcadan alınma bir kelime, Türkçe bir bütünün parçası, kısım ve ortak düşünce ve görüşteki kişilerin oluşturdukları siyasal topluluk, fırka anlamına gelmektedir. (TDK 2020). Siyasi parti ise, kabaca ifade edersek, siyasi amaçlar ve iktidara yiyelenmek kastıyla ortak görüş ve düşüncelere sahip kişilerin oluşturdukları belirli plan ve programları olan yasal gruplardır. Siyasal partiler, demokratik yaşamın en temel ve vazgeçilmez örgütleri olarak kabul edilmektedir. Bir siyasal sistemin demokratik olarak tanımlanabilmesi için mutlaka, özgür ve yarışmacı bir partiler sistemine sahip olması gerekmektedir. Siyasi partiler seçimler yoluyla hükümet politikalarını etkileyen demokratik kurallara bağlı örgütlenmiş sosyal grup şekli olarak tanımlanmaktadır. (Atasever 2019, 15)

Sosyal ve siyaset bilimcileri, siyasal partilere farklı özelliklerini göz önünde bulundurarak çeşitli tanımlar vermişlerdir. Bu özellikleri genel olarak dikkate aldığımızda siyasal partileri şu şekilde tanımlayabiliriz: "Siyasal parti, belirli bir siyasal habitusta, yasal ve meşru yollardan, görece sürekli ve istikrarlı bir örgüt aracılığıyla, seçmenlerin hedefleri doğrultusunda desteğini sağlayarak, devlet (yönetim) mekanizmasının kontrolünü ele geçirmeye ve sonra elde tutmaya çalışan, tüzel kişiliği olan, siyasal insan birlikteliğidir." (Çağlayandereli 2017, 448)

Türkiye Cumhuriyeti kanunlarında ise siyasi parti şu şekilde tanımlanmıştır: "Siyasî partiler, Anayasa ve kanunlara uygun olarak; milletvekili ve mahalli idareler seçimleri yoluyla, tüzük ve programlarında belirlenen görüşleri doğrultusunda çalışmaları ve açık propagandaları ile milli iradenin oluşmasını sağlayarak demokratik bir Devlet ve toplum düzeni içinde ülkenin çağdaş medeniyet seviyesine ulaşması amacını güden ve ülke çapında faaliyet göstermek üzere teşkilatlanmış tüzel kişiliğe sahip kuruluşlardır." (Siyasi Partiler Kanunu No: 2820) Tüm tanımların ortak özelliği olarak söyleyebiliriz ki, siyasi partiler yasal olmalıdır, faaliyeti anayasaya uygun olmayan örgütler siyasi parti

olamaz. Örgütlü olmalıdır, partideki kişiler ortak veya yakın toplum düşüncesine sahip olmalıdır ve en esaslı siyasi partinin nihai amacı, iktidarı elde etme ve elinde tutma olmalıdır.

Siyasal partiler modernleşme sürecinde ortaya çıkmış, az çok yeni sayılabilecek, siyasal örgütlenmelerdir. Çağdaş siyasal partilerin başlangıcını kimi yazarlar Amerika Birleşik Devletleri'nin 1787 tarihli ABD Anayasası sürecine, kimi yazarlar İngiltere'nin 1832 Reform Yasası dönemine, kimi yazarlar da Fransa'nın 1848 İşçi Devrimleri dönemine dayandırır. Ne var ki, düşünce ve girişim olarak parti kavramının kökleri M.Ö. 5. Yüzyıl tarihinde mevcut olan Antik Yunan'a kadar götürülebilmektedir. Bunun yanı sıra, parti sözcüğü ilk olarak M.Ö. 133 - 27 arasında Batı Roma İmparatorluğu'nda kullanılmıştır. Roma İmparatorluğu'nun son sürecinde, Roma'yı yöneten Senato "optimates" (asiller partisi) ve "populares" (halk partisi) olmak üzere ikiye bölünmüştü. (Çağlayandereli 2017, 437-438).

Antik Yunan ve Roma'da gözüken siyasal partileşmenin bu ilk oluşumları sürekli ve istikrarlı bir örgüt yapısına sahip değildiler ve kısa süre için hüküm sürmüşlerdir. Bu iptidai şekil siyasal partiler yerel örgütsel ağlarını kuramadıkları, görece iktidarı ele geçirmekten çok onu etkilemeyi amaçladıkları ve halk desteğini yeterince önemsemedikleri için günümüzdeki anlamıyla siyasal parti tanımına uymazlar. Bundan başka orta asırlar boyunca devletlerin tarihinde nesep asabiyetine dayanan kralların mutlak hakimiyeti devam etmiş onlara karşı olmak olağan bir siyasi particilik değil ihanet olarak telakki edilmekteydi. Böyle bir durumda tabii ki, her hangi bir siyasi parti kurulamaz ve faaliyet gösteremezdi. Bizim anladığımız şekliyle, modern siyasal partiler Batı'da 19. yüzyılda ortaya çıkmışlar ve peşi sıra tüm dünyaya yayılmışlardır. Bir anlamda modern siyasi partilerin ortaya çıkması demokratik toplumların kurulması ve demokrasinin genişlemesi ile bağlantılıdır. (Çağlayandereli 2017, 439).

Partiler toplum içindeki dayanışma duygusunu artırmak için üyeler kabul etmektedirler. Üye kavramı ilk olarak 20. yüzyılın başlarında sosyalist partilerle birlikte doğmuş ve sonradan diğer partiler tarafından da kabul edilmiştir. Fakat, parti üyesinin kesin bir özelliği yoktur, üyelik her partiye göre değişir. Üstelik, aynı parti içinde farklı üyeliklere de rastlanır. Genel olarak parti üyeleri, katılım yoluyla parti duygusuyla bütünleşen, onun doktrinini benimseyen ve faaliyetlerine yardım eden taraftarlardır. Üyeler, partinin kendi öz maddesi ve faaliyet malzemesidir. Üyeleri olmadığı takdirde parti, öğrencisiz öğretmene benzer. Üyeler sosyal desteğin yanı sıra mali yönden de partiyi desteklerler. Siyasal partiler, faaliyetlerini sürdürmek için ihtiyaç duydukları mali desteğin büyük kısmını üyelerinin aidyatları yoluyla toplamaktadırlar. (Duverger 1974, 105-106).

Siyasi partiler, esas amaçları olan iktidara gelmek için vatandařların oylarına ihtiyaç duyarlar. Bu nedenle, partiler vatandařların tamamı arasında kendi görüř ve düřüncelerini yaymak, saygınlıklarını ve asabiyetlerini halk arasında güçlendirmek için parti il, ile, köy, mahalle teřkilatlarını kururarak vatandařlarla diyalog halinde olmaya zen göstermektedirler. Bundan bařka, onlar kendi propagandalarını hayata geçirmek için sosyal medyayı da aktif kullanmaktadırlar.

Asabiyeti Güçlendiren Faktörler

İbn Haldun “Devlet oturduktan ve iřler yoluna girdikten sonra asabiyete ihtiyaç duyulmayabilir” (İbn Haldun 2017, 374) demektedir. Fakat modern demokratik devletlerde iktidar belirli bir süre ile sınırlı olduėundan ve yeni seçimlerde iktidarda kalmak için halkın oyuna ihtiyaç duyulduėundan iktidardaki kiři veya grup toplum içerisinde kendi asabiyetini her zaman diri tutmak zorundadır. Bunun için iktidardaki parti toplum içinde kendi saygınlığını artırmak için toplumun yararına politikalar yapmak veya yaptıėı her řeyin halkın refahı için olduėunu göstermekte ve her fırsatda rakip grup veya partileri ktlemektedir. Bundan bařka, her iktidar halk arasında kendi asabiyetini korumak ve güçlendirmek için bazı faktörleri kullanmaktadırlar. Asabiyeti güçlendiren faktörlerden tespit ettiėimiz bir kaçını burada göstermeye alıřaaėız.

Ekonomi. İktidardaki asabiyetin saėlam olması için ilk önce güçlü ekonomiye ihtiyaç vardır. Bu yüzden tüm iktidarlar öncelikle ekonomik kalkınmayı ve halkın yařam kalitesini yükseltmek amaçlı politikalar yapmak zorundadır. Her hangi bir iktidar zamanında kıtlık olması, yurttařların açlık ve sıkıntı çekmesi büyük olasılıkla iktidarın halk arasındaki asabiyetini yok eder ve onun sonunu getirir.

İbn Haldun, ekonomik durumun kötüleřmesi halkın aėır vergilerden sıkıntı çekmesi devletin sonunu getireceėini ısrarla vurgulamaktadır. Devleti himaye eden orduya maař, sultanın yakınlarına verilen bol bol ihsanlar, ihtiya–am ve gösteriř için harcanan paralar devleti iktisadi açıdan zayıflatır. Bunun karřısını almak için hükümdar yeni vergiler ihdas eder, fakat vergilerdeki artıř itidal haddini ařtıėında halkın umrana olan gönüllü katkısı da ortadan kalkar. dediėi vergi borçlarıyla temin ettiėi faydayı, krı ve kazancı mukayese edince, istifadenin az olduėunu görerek çalıřma hevesini itirir. Bu takdirde, vergi mükelleflerinin azalması sebebiyle vergilerde toptan azalmalar ve düřüřler görülür. Devlette hasılat ve gelirler durmadan toptan düřüř gösterirken, vergi ve resimlerin nisbeti de sürekli olarak artıř gösterir, çünkü umumi

hasılada görülen azalmanın bu yoldan telafi edileceğine inanılmaktadır. Bu durum devlet çökene kadar böyle devam eder. (İbn Haldun 2017, 540-541). Bu durumda, gelirleri azaldığı için ordusunun ve yakın adamlarının maaşlarını veremeyen ve ihsanda bulunamayan ve aynı zamanda halkı açlık ve sefalet çeken bir devlet tabii olarak kısa bir zamanda dağılacaktır. Türkiye Cumhuriyetinin dokuzuncu Cumhurbaşkanı Süleyman Demirel'in haklı olarak ifade ettiği gibi "Tencerenin deviremeyeceği hükümet yoktur."

Milliyetçilik. Asabiyeti korumak için ikinci önemli faktör milliyetçiliktir. Ekser devletlerde yöneticiler sayıca ve kültürce üstün olan halklar veya gruplar arasından çıkar. Marjinal bir etnik veya medeni gruptan birisinin kendisinden daha güçlü asabiyete sahip gruplar olduğu halde iktidara gelmesi pek muhtemel değildir. İbn Haldun söylediği gibi "asabiyet sahibi olanlara reis olmak, onların nesebinden olmayanlar için mükün değildir." Çünkü, riyaset sadece (mücadele ve) galebe ile hasıl olur. O halde bir kavim üzerinde riyaset sahibi olmak için, o kavim içindeki diğer asabiyetleri tek tek altseden galip bir asabiyete dayanmak şarttır. (İbn Haldun 2017, 339). Günümüzde de çoğunlukla durum değişmemiştir. Bir devletteki hakim olan etnik toplum devleti daha çok sahiplenir ve kendilerini devletin esas vatandaşları gibi görürler. Devlette resmi dil olarak onların dili kullanılır ve kültürleri hakim olur. Tabii ki, hakim etnik gruba bağlı olan kişilerin iktidara gelme şansı daha fazladır.

Eskiden nesep birliği, aşiretçilik kabilecilik denilen şey modern ulus devletlerinde kendisini milliyetçilik şeklinde göstermektedir. Milliyetçilik bir ideoloji, söylem ve tahayyül edilmiş bir doktrindir. O, köklerini, toplumların yaşaması ve diğer milletler karşısında var olma fikrinin merkezinde bulur. Milliyetçilik duygusal bir yönelim olarak, tarihsel gelişme süreci içerisinde, toplumda ortak bir ulusal kimlik yaratılması yolunda önemli işlevi olan bir ideolojidir. Milliyetçilik, sanayileşme ile birlikte bir fikir hareketine, daha sonra da siyasal kimliğe bürünmüştür. (Savrun 2018, 11-12). Milliyetçiliğe göre, milli kimlik, diğer kimliklerin temelini oluşturan onlardan daha üst bir kimliktir. Milliyetçiliğin bütüncül yaklaşımı ülkedeki etnik, coğrafi ayrılıkları, oluşmuş veya oluşmaya müsait ekonomik veya tarihi kaynaklı bölgeselleşmeleri ortadan kaldırma, homojenize etme amacını güder. Hedeflenen coğrafi, kültürel ve siyasi anlamda türdeş bir yapı oluşturmaktır. Bu doğrultuda, üstün olan çekirdek etnik grubun kültürel değerlerinin uluslaşma sürecinde ön plana çıkarılarak tüm topluma ve ülkeye ortak bir kimlik kazandırma amacı büyük önem kazanmaktadır. (Şahin 2007, 6).

Modern toplumların genel nesep asabiyeti olarak isimlendirilebilecek milliyetçilik ideolojisi devleti ayakta tutan ve onu diğer uluslara karşı koruyan

önemli bir duygudur. Bu yüzden, iktidara gelmek ve iktidarını sürdürmek isteyen siyasi gruplar bu ideolojiyi desteklemeli veya en azından öyle gözükme zorundadırlar.

Din. Modern ulus devletleri kurulana ve laiklik politikaları üretilene kadar dinler tarih boyunca her devletin yaşamında merkezi yer tutmaktaydı. Devletler yaptıkları savaşları ve barışları din adına yapmaktaydı. İbn Haldun Mukad-dime'sinde dini asabiyeti güçlendiren önemli bir faktör olarak göstermektedir. Ona göre "sahası geniş ve hakimiyeti büyük hanedanlıklar din esasına dayanır", çünkü, "kalpleri bir maksat için aynı noktada toplama ve kaynaştırma sadece dinini tesis noktasında Allah'tan gelen bir yardımla mümkün olur." "Dini renk, asabiyet sahipleri arasında mevcut olan rekabeti ve hasedi ortadan kaldırır, yönlerini sadece Hakk'a çevirir." (İbn Haldun 2017, 378)

Fakat, sekülerleşme süreciyle toplumu bir arada tutan dinsel değerlerin ulus devletlerin hizmetine girmesi, kutsallığı ilahi unsurlardan ulusal boyuta dönüştürmüştür. Günümüz dünyasında her ulus kendi kültürel değerleri üzerinden yeni kutsallar üretmektedir. Dinsel ritüellerin bireyselleşmesi ve kutsalın sadece dini değerlere atfedilmemesi laikleşme sürecinin bir sonucudur. (İpek 2018, 48). Devletlerin sekülerleşmesi toplumun tamamının dinden uzaklaştığı anlamına gelmemekte aksine modern dönemde dine yönelişler artmaktadır. Sovyetler Birliğinin çöküşü, komünizmle mücadelede dini oluşumların katkısı, İran İslam devrimi, radikal hareketlerin artışı, modernleşmiş toplumlarda dini oluşumların ve yeni dini hareketlerin ivme kazanması gibi gelişmeler, dinin toplum üzerindeki etkisini belirgin hale getirmektedir. (Albayrak 2019, 144). İktidara gelmek isteyen grupların dindar kesimin oyuna ihtiyacı olduğu için asabiyetini onlar arasında güçlendiren vaatlerde bulunması ve politikalar üretmesi gerekmektedir.

Dinin yanı sıra ulus devletlerinde inancına ve dünya görüşüne bakmaksızın tüm vatandaşları birleştirmek ve kaynaştırmak için sivil din isimli bir fikir ortaya atılmıştır. Bu din inananlarına/vatandaşlarına ortak aşkın gayeler ve nihai anlamlar manzumesi sunarak, vatandaşların ülkenin milli, dini ve siyasi menfaatlerini korumayı adeta bir ibadet veya görev telakki etmelerini sağlar. (Ataman 2020, 71). Sivil din ideyası ilk olarak 1762 yılında Jean Jacques Rousseau tarafından modern toplumlar için manevi ve ahlaki temelin nasıl önemli olduğunu gösterdiği *Toplum Sözleşmesi* isimli eserinde ortaya konulmuştur. İkinci olarak ise her ne kadar "sivil din" ifadesini kullanmasa da Emile Durkheim *Dini Hayatın İlkel Şekilleri* isimli eseriyle günümüz sivil din bulguları üzerinde Rousseau kadar etkili olmaktadır. Bellah ise kendi çalışmasında Amerikan toplumunda sivil dinin varlığını göstererek Rousseau ve Durkheim'in görüşlerini somutlaştırmıştır. (Ataman, Vaughan 2017, 147-

148). Rousseau'ya göre sivil din, sosyo-politik ihtiyaçlar açısından, devleti desteklemek onun siyasi amaçlarını gerçekleştirmek için devleti yönetenler tarafından tasarlanır. Sivil din, bu anlayışta, toplum üzerinde bir kontrol mekanizması olarak kullanılır ve başlıca özelliği de otoriter olmasıdır. Durkheim ise onu toplumun üyeleri tarafından paylaşılan değerler bağı olarak görmekte ve zorlayıcı olmayan bir toplumsal bütünleşmeyi desteklemeye yönelik bir anlayış olarak kabul etmektedir. Örneğin, Durkheim vatanseverlik ve milliyetçiliği, kurumsal dinlerin toplumdaki egemen pozisyonlarını yitirmelerinden dolayı oluşan boşluğu doldurabilecek bir sivil din olarak görmüştür. (Düzce 2017, 8).

Modern dönemde asabiyet güçlendirici faktörler olarak gösterdiğimiz bu etkenler toplumlara göre farklı şekillerde ortaya çıkabilir, arta veya azalabilir. Örneğin, ekonomik ve dini sorunlar yüzünden saygınlığını ve otoritesini kaybetmiş bir iktidar, umumi düşman olarak kabul edilen başka bir devletle veya grupla savaşa girdiğinde büyük olasılıkla halk tarafından ve hatta diğer rakip siyasi partiler tarafından desteklenecektir. Bazen iktidardaki gruplar, halk içindeki asabiyetini güçlendirmek ve kendisine karşı halk ayaklanmalarının karşısını almak için umumui düşmana karşı askeri operasyonlara başvurabilirler. Çünkü halkın tamamamını etkileyen toplumsal sarsıntılar, o cümleden, savaşlar ortak duyguları canlandırır, yurtseverlik gibi tarafgir tutumları, milli bilinç gibi siyasal angajmanları hayata geçirir ve tüm girişimleri tek bir amaçla yönelterek en azından bir süreliğine daha güçlü bir toplumsal bütünleşme yaratır. (Durkheim 2020, 259). Oluşan toplumsal bütünleşmeyi kullanan iktidardaki siyasi parti halk arasında kendi saygınlığını ve asabiyetini güçlendirmeye çalışır.

Baskıcı Rejimler ve Asabiyet

Şuraya kadar iktidarın yönetime gelmek için ve yönetimde kalabilmek için halka veya en azından seçimdeki oylarına ihtiyacı olan demokratik devletlerdeki asabiyet duygusunu aşağı yukarı ele almaya çalıştık. Şimdi ise, halkına karşı baskı uygulayan, diktatörlüklerde veya de-jure (resmi olarak) demokratik olsa da de-facto (faktiki olarak) demokrasi kurallarının rafa kaldırıldığı devletlere göz atalım.

Modern dönemde resmi olarak mutlak monarşi ile yönetilen devletler az sayıdadır. Bu devletlerde genel olarak iktidardaki aile devletteki en güçlü ve geniş ailedir. Bu tür devletlerde seçim ve iktidar derdi olmadığından iktidara gelmek isteyen muhalif partiler de neredeyse yok gibidir. Bu devlet tipleri orta asır kral devletleri ile benzerlik taşımaktadır. Yani kral kendi ailesinin,

yakın adamlarının ve ordusunun asabiyetine dayanmakta, halk içindedeki asabiyete ihtiyaç duymamaktadır. Bu tip devletlerin yönetimi ve oradaki asabiyet üzerinde çok durmayacağız, çünkü bu devletlerde konumuz açısından yeni veya modern bir şey yok. Bizim ele alacağımız devlet tipi sözde demokratik olup, fakat demokrasiden uzak olan devletlerdeki asabiyet şeklidir.

Bu devlet tiplerinde resmi olarak vatandaşların tüm özgürlükleri ve hakları belirlense de yönetimdeki güç kendi iktidarının devamını sağlamak için insanları razı salarak değil, korkutarak hükmetmektedir. Bu yönetimlerde polis gücü önemli rol aldığı için bu devletleri modern polis devletleri diye de isimlendirebiliriz. Genel olarak, polis devleti (Polizeistaat), kamunun refah ve selametini sağlamak amacıyla her türlü önlemi almak konusunda yetkili olan, aynı amaç doğrultusunda bireylerin temel hak ve özgürlüklerine müdahalede bulunabilen, bunu gerçekleştirirken bireylere çeşitli külfetler yükleyebilen, ancak bunların tümünü yaparken herhangi bir hukuk kuralı ile bağlı olmayan devlet demektir. (Yıldız 2013, 217). Fakat, bizim burada ele aldığımız devletlerdeki özellik iktidarın refah, süreklilik ve selametini sağlamak için ülke nüfusu ve diğer siyasi partilere karşı polis gücünün orantısız kullanımı anlamına gelmektedir. Bu tip rejimler ülkeyi hukuk kuralları ile değil, güvenlik güçleri marifetiyle yönetirler. Bu ülkelerdeki baskıcı liderler kendi otoritesini pekiştirmek için istediği an anayasada ve kanunlarda dilediği değişikliği kolayca gerçekleştirebilmektedir. (Said 2020, 74)

İktidar tarafından halka yapılan baskılar normalde onun halk içindeki asabiyetini yok etmeli, ona karşı halk asabiyetini güçlendirmeli ve böylece başka siyasi partilerin iktidara gelmesine olanak sağlamalıdır. Nitekim, asabiyet mahrumiyetden, büyük oranda siyasi mahrumiyetden doğmaktadır. (Kayapınar 2006, 93). Fakat bu baskılar haddinden çok olup çekilemez hale geldiğinde halkın iktidara karşı asabiyetini de yok etmektedir. İbn Haldun halkın düşüğü bu durumu şöyle ifade etmektedir: “Mezellet ve inkiyad (zelillik ve boyun eğme) asabiyetin sertliğini ve keskinliğini kırar. Zira kabile mensuplarının (yani halkın) içinde bulundukları zillet ve boğun eğme hali, asabiyeti kaybetmiş olmalarının bir delilidir. Zira kendilerini müdafaa etmekten aciz kalmadıkca, zilletten hoşlanır hale gelmezler. Bu yüzden bunların, mukavemet ve mutalebeden (yeni haklar talep etme durumundan) da aciz kalacakları açıktır.” (İbn Haldun 2017, 352-353)

Yani halka yapılan baskılar sonucunda zelillik ve boyun eğme hali halkın tabiatına yerleşmekte, bir araya gelerek kendi temel haklarını bile istemekten aciz kalmaktadırlar. Kanunun aliliyi olamayan, korkuyla yönetilen tüm devletlerde durum aynıdır. Bu devletlerin halkı kendi canını, ailesini ve malını iktidardaki gruptan (rejimin polislerinden) gelebilecek tehlikelerden güvende

hiss etmediği için yönetimin beğenmediği veya onları kızdıracak eylemler bir yana, ona karşı söz söylemekten bile acizdir. Ruha bu korku, mezellet ve acizlik hali iyice yerleştikten sonra birey, ailesi ve yakınları ile hatta tekbaşına olduğunda bile kendisine bir zararı dokunur korkusuyla iktidarı eleştiremez. Yine, kendisine zararı dokunur korkusuyla veya faydasız hesap ettiği için seçimlere de gitmezler. Gidenler ise çoğunlukla aynı iktidara oy verirler, vermese bile formal olarak geçirildiği için seçim kutusundan yine aynı iktidar çıkar. O yüzden, böyle durumdaki insanlardan iktidara karşı toplumsal tepki beklemek nafiledir. Çünkü, halkın asabiyeti, dayanışma duygusu, iktidar tarafından bilinçli olarak yok edilmiştir.

İbn Haldun, asabiyeti yok olmuş halka örnek olarak, Mısır'da Kıpti zulmü altında yaşayan İsrailoğullarını göstermektedir. Hz. Musa kaviminin ruhuna yerleşmiş bu aşağılık duygusunu çıkarmak için Allah'ın emriyle kırk sene onları Tih çölünde dolaştırmıştı. (İbn Haldun 2017, 353). Bunun hikmeti zillet, kahr ve kuvvet pençesinden (ezilmiş olma halinden) yeni çıkan aşağılanmayı ve horlamayı huy haline getiren bir neslin çölde yok olması, ve arkasından, zillet damgası taşımayan, boyuneğme ve kahrın ne olduğunu bilmeyen yeni bir neslin gelmesidir. Bu suretle asabiyet yeniden vücuda gelmiş olmaktadır ve asabiyeti olan millet hakkını aramaya ve tegallübe muktedir bulunmaktadır. (İbn Haldun 2017, 353).

Gördüğümüz gibi, bir halkın asabiyet duygusunu mahvetmek o halka yapılabilecek en büyük kötülüklerden biridir. Maalesef, günümüzde bazı devletlerde, amacı sadece iktidarda kalmak olan gruplar, yönetimine karşı tehdit olur korkusuyla kendi halkının asabiyet duygusunu yok etmektedirler. Yok ettikleri halk asabiyeti yerine, para ve vazife için kendilerine yaranmak isteyen grupların desteğini koymaktadırlar. Bu tür devletlerin temel özellikleri, gelişmemiş olmaları, eğitim düzeyinin, toplumsal şüurun ve toplum duygusunun çok aşağı olması, bireyciliğin artması, tüm işlerin nepotizmle (dayılık müessesesi) ve rüşvetle hallolunması vs. gibi sıralanabilir.

Sonuç

Asabiyet teorisi, 14. Yüzyılda yaşamış ünlü müslüman düşünür İbn Haldun'un güç devlet teorisinin omurgasını teşkil etmektedir. İbn Haldun *Mukaddimesi* boyunca asabiyetin nasıl ortaya çıktığı, özellikleri ve amacı konusunda yaşadığı tecrübeler ve tarih bilgisi ışığında değerlendirmeler yapmakta örnekler vermektedir. Fakat, Mukaddime'de asabiyet kesin olarak tanımlanmamaktadır. Tüm tanımları göz önünde bulundurarak, asabiyetin nihai amacı mülk veya iktidar olan toplumsal bir dayanışma duygusu olduğunu söyleyebiliriz.

Orta asırlardan farklı olarak modern dönemde asabiyetler büyük oranda neseple deęil sebeple oluřmaktadır. Nihai amacı iktidar olduęu için modern dönemdeki asabiyet duygusu ulus devletlerde iktidara gelmek isteyen siyasi partiler örneğinde somutlařmaktadır. Siyasi partiler seçimle iktidara geldikleri için halk arasında kendi asabiyetini oluřturmak ve her zaman diri tutmak zorundadır. Halk arasında asabiyeti güçlü olan partiler yönetime hakk kazanırlar. Bunun için onlardan asabiyeti güçlendiren faktörleri bilmeleri ve bu doğrultuda politikalar yapmaları beklenmektedir.

Modern dönemde iktidara geldikten sonra onu kaybetmemek için halkı korkutarak asabiyet duygusunu yok eden devletleri modern polis devletleri olarak ifade ettik. Bu tür devletlerdeki baskıcı rejim uzun sürerse zillet ve kahr hali toplumun ruhuna yerleřmekte ve toplumun bir nevi dayanıřma duygusu olan asabiyeti ortadan kalkmaktadır. Asabiyet duygusu yok olan toplum, kendisini toplum yapan en önemli özelliklerini kaybetmiř demektir. Topluma yeniden asabiyet duygusunu kazandırmak ise çok zor ve uzun süreli bir süreçtir. Bunun tam olarak mümkünlüyü ve nasıl olacaęı ise arařtırılmaya ihtiyacı olan çok geniş ve kapsamlı bir konudur.

KAYNAKÇA

Albayrak H. Şule. (2019). “ABD’de Hıristiyan Siyonizmi: Kökeni, İnanç Esasları ve Günümüz Amerikan Siyasetine Etkisi”, Darulfünun İlahiyat, İstanbul Üniversitesi Yayınevi, Sy. 30, (s. 141-169).

Apak Adem. (2017). “Kabile Asabiyetinin Mahiyeti Üzerine Değerlendirmeler”, İslam Tarihi Araştırmaları Dergisi, Sy. 1, (s. 76-91).

Ataman Kemal, Vaughan Kitty. (2017). “When “Civil Religion” Becomes “Political Religion” : The Special Case of Great Britain”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sy. 58, (s. 145-159)

Ataman Kemal. (2020). *Ulus Olmanın Kutsal Temeli: Sivil Din*, 2. Baskı, Bursa, Sentez Yayınları.

Atasever Gülbahar. (2019). “Siyasal Parti Tipolojisi”, *İttihat ve Terakkiden Günümüze Türkiye’de Siyasal Partiler*, ed. Turgay Uzun, 3. Baskı, Ankara, Orion yayınları.

Buhari, Muhammed b. İsmâil Ebu Abdullah el-Cûfi, (1422/2001) Sahîhu’l-Buhari, thk. Muhammed Zehir b. Nâsir, Dimeşk, 1422/2001.

Çağlayandereli Mustafa. (2017). “Siyasal Partiler”, *Dünyada ve Türkiyede Siyasetin Sosyolojik Temelleri*, ed. Durmuş Aliarslan, İstanbul, Paradigma Akademi.

Çağrııcı Mustafa. (1991). “Asabiyet”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 3, İstanbul, (s. 453-455).

Durkheim Emile. (2020). *İntihar*, çev. Özcan Doğan, Ankara, Doğu Batı yayını.

Duverger Maurice. (1974). *Siyasi Partiler*, çev. Ergun Özbudun, 2. Baskı, Ankara, Bilgi yayınevi.

Düzce Mesut. (2017). “Emile Durkheim’de Bir Sivil Din Olarak Milliyetçilik ve Vatanseverlik”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, C. 10, Sy. 52, (s. 645-653).

El-Cabiri Muhammed Abid. (2018). *İbn Haldun’un Düşüncesi: Asabiyet ve Devlet*, çev. Muhammet Çelik, İstanbul, Mana yayınları.

Gündoğan Ali Osman. (2002-3). “Devlet ve Milliyetçilik”, *Doğu Batı*, C. 6, Sy. 21, (s. 181-193).

İbn Haldun. (2015). Tercümei Mukaddime-i İbn Haldun-Mukaddime Tercümesi (1725), Osmanlıcaya çeviren. Pirizade Mehmet Sahib, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.

İbn Haldun. (2017). *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, 14. Baskı, İstanbul, Dergah yayınları.

İbn Manzur Cemaleddin el-Ensari, (1414/1994), *Lisanu'l Arab*, Beyrut, Daru'l-Sadir.

İpek İbrahim, (2018). “Din Siyaset İliřkisi: Dünü, Bugünü, Geleceęi”, *Toplum ve Kùltür Arařtırmaları Dergisi*, Sy. 2, (s. 33-51).

Karagùl Mehmet. (2015). “Sosyal Sermaye ve İbn Haldun’un Asabiyet Düşüncesi”, *Uluslararası Uygulamalı Sosyal Bilimler Kongresi*, Konya, (ss. 1-11).

Karaman Hayreddin. (1991). “Asabe”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 3, İstanbul (s. 452-453).

Kayapınar Akif. (2006). “İbn Haldunun Asabiyet Kavramı: Siyaset Teorisinde Yeni Bir Açılım”, *İslam Arařtırmaları Dergisi*, Sy. 15, (ss. 83-114)

Meriç Cemil. (2018). *Umrandan Uygarlıęa*, 27. Baskı, İstanbul, İletişim yayınları.

Rosenthal Erwin. (1996). *Ortaçaę’da İslam Siyaset Düşüncesi*, çev. Ali Çaksu, İstanbul, İz yayıncılık.

Roskin Michael G. (2018). *Siyaset Bilimi*, çev. Atilla Yayla, 3. baskı, Ankara, Adres yayınları.

Said Cevdet. (2020). *Şiddet Erdemi Öldürür*, çev. Fethi Güngör, 2. Baskı, İstanbul, Pınar yayınları.

Savrun Ergenekon. (2018). “Modern Milliyetçilik” *Milliyetçilik Tipolojileri* ed. Hasan Acar, Ankara, Nobel Akademik Yayıncılık.

Siyasi Partiler Kanunu, Kanun No: 2820, madde 3, <http://www.anayasa.gen.tr/2820sk.htm>, (eriřim: 31.05.2020).

Şahin Köksal. (2007). “Bir İdeoloji Olarak Milliyetçilik”, *Akademik Bakıř*, Sy. 12.

TDK, <https://kelimeler.gen.tr/parti-nedir-ne-demek-248360>, (eriřim: 31.05.2020).

Uludaę Süleyman. (2017). “İbn Haldun ve Mukaddime”, *Mukaddime*, 14. baskı, İstanbul, Dergah yayınları.

Yıldız Hayrettin. (2013). “Hukuk Devletin Geliřim Sürecinde Mùlk Devleti ve Polis Devletin Yeri”, *Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakùltesi Dergisi*, C. 15, Sy. 2, (s. 211-230).

Elnur Əzimli

İBN XƏLDUNUN ƏSƏBİYYƏT NƏZƏRİYYƏSİ VƏ MÜASİR DÖVRDƏKİ TƏZAHÜRLƏRİ

XÜLASƏ

İbn Xəldun XIV əsrdə Şimali Afrikada yaşamış müsəlman mütəfəkkir və elm adamıdır. O, İslam mədəniyyətinin ləngiməyə, geriləməyə və zəifləməyə başladığı bir zamanda İslam elm və fikir səmasında parıldayan son ulduz olmuşdur. Mütəfəkkir əhəmiyyətli bir siyasət adamı olaraq ömrünün çoxunu iqtidar çəkişmələri arasında keçirmiş, beləcə, dövlət və idarəetmə sahəsində zəngin təcrübə qazanmışdır. İbn Xəldun elmi, dünyagörüşü və təcrübələrinə istinad edərək, özünəməxsus əsərlər yazmış, istilahları ortaya qoymuşdur.

Bu məqalədə İbn Xəldunun “*Müqəddimə*” adlı əsərində geniş şəkildə istifadə edilən istilahlardan biri olan əsəbiyyətin nə olduğu və müasir dövrdəki karşılıqları araşdırılmışdır. Əsəbiyyət ərəb toplumunda Cahiliyyə dövründə istifadə olunan bir termin kimi yaxın qohum-əqrəbanı qorumaq, onlara kömək etmək duyğusunu ifadə edirdi. İbn Xəldun isə bu məfhumu inkişaf etdirərək dövləti qurmaq, idarə etmək və iqtidarda qalmaq üçün əsəbiyyət hissinin əhəmiyyətini ortaya qoymuşdur. Araşdırmamız çərçivəsində İbn Xəldunun əsəbiyyət terminini tarixdən alaraq müasir cəmiyyətlərdə karşılığını tapmağa və funksional hala gətirməyə çalışdıq. Beləcə, son məqsədi mülk (hakimiyyət) olan əsəbiyyətin günümüzdə modern dövlətlərdə siyasi partiyalar şəklində təcəssüm edildiyini ifadə etdik.

Orta əsr dövlətlərindən fərqli olaraq, demokratik qaydalarla idarə olunan müasir milli dövlətlərdə hakimiyyətdəki qrup iqtidarını davam etdirmək üçün xalqın səsini möhtacdır. Bu səbəbdən öz əsəbiyyətini xalq arasında hər zaman güclü tutmağa çalışır. Araşdırmamızda müasir dövlətlərdə əsəbiyyəti gücləndirən bəzi faktorlar “*Müqəddimə*”dən götürülən örnəklərlə karşılıqlandıraraq göstərilmişdir. Nəhayət, demokratik qaydaların işləmədiyi avtoritar rejimlərdə iqtidarın hakimiyyətdə qala bilmək üçün xalq əsəbiyyətini şiddət yolu ilə necə yox etdiyini İbn Xəldundan aldığımız örnəklərlə izah etməyə çalışdıq.

Açar sözlər: əsəbiyyət, milli dövlət, siyasi partiyalar.

Эльнур Азимли

ТЕРМИН АСАБИЙЯ ИБН ХАЛДУНА И ЕГО ПРОЯВЛЕНИЯ В НАШЕ ВРЕМЯ

РЕЗЮМЕ

Ибн Халдун - мусульманский мыслитель и учёный, живший в Северной Африке в XIV веке. Он был последней звездой, которая сияла в небе исламской науки и мысли, в то время, когда исламская культура начинала замедляться, приходить в упадок и ослабевать. Будучи важным политическим деятелем, мыслитель провёл большую часть своей жизни в политической борьбе с правящей властью и, таким образом, приобрёл богатый опыт в сфере государственного управления. Опираясь на свою мудрость, мировоззрение и опыт, Ибн Халдун написал своеобразные труды и разработал концепции.

В данной статье исследуется термин «асабийя», широко используемый в труде «Мукаддима» Ибн Халдуна, и его современные аналоги. Термин «асабийя» использовался в арабском обществе в период Джахилия для выражения чувства защиты и помощи близким родственникам. Развивая этот термин, Ибн Халдун показал важность чувства «асабийя» для основания государства, управления им и сохранения власти. В рамках нашего исследования мы попытались найти эквивалент данного понятия в современном обществе и сделать его функциональным, взяв за основу термин Ибн Халдуна «асабийя» из истории. Таким образом, мы показали, что «асабийя», конечной целью которого является мулк (правление), в современных государствах закрепились в форме политических партий.

В отличие от средневековых государств, сегодня, чтобы оставаться у власти в демократически управляемых государствах, правящая группа нуждается в голосах и поддержке народа. Поэтому они всегда пытаются поддерживать свой «асабийя» среди народа. В нашем исследовании определенные факторы, усиливающие «асабийя» в современных странах, раскрываются и сравниваются с примерами, взятыми из труда «Мукаддима». В заключение мы попытались объяснить на примерах, взятых у Ибн Халдуна, как при авторитарных режимах, где демократические правила не работают, правительство насильственно уничтожает «асабийя» народа для сохранения власти.

Ключевые слова: *асабийя, национальное государство, политические партии.*

Elnur Azimli

IBN KHALDUN'S ASABIYYAH THEORY AND ITS PRESENT-DAY PROVISIONS

ABSTRACT

Ibn Khaldun was a 14th-century Muslim thinker and scholar who lived in North Africa. He was the last bright star in the sky of Islamic thought and science at a time when Islamic culture began to pause, regress, and weaken. As a prominent politician, he spent his entire career battling for political power, gaining extensive experience in the field of management. Ibn Khaldun wrote books and developed concepts based on his wisdom, worldview, and experiences.

One of these concepts, asabiyyah, which appears frequently in Ibn Khaldun's book *Muqaddimah*, and its modern manifestations have been investigated in this study. Asabiyyah was a term used in Arab society since the Jahiliyyah (pre-Islamic era) to express a sense of protecting and caring for close relatives. By coining this term, Ibn Khaldun demonstrated the importance of asabiyyah in establishing a state, ruling it, and maintaining power. In the scope of our research, we attempted to apply Ibn Khaldun's asabiyyah concept from history to modern societies and make it functional for today. As a result, we expressed that asabiyyah, whose ultimate goal is to gain power, in the form of political parties in modern nation-states.

Unlike in medieval states, the governing group in today's democratically ruled states relies on public vote and support to stay in power, and thus always strives to strengthen its asabiyyah among the people. In comparison to examples from *Muqaddimah*, our study demonstrates some factors that strengthen asabiyyah in modern states. Finally, we attempted to explain, using examples from Ibn Khaldun, how the ruling party annihilates people's asabiyyah (group feeling) through repressions in oppressive regimes that are not governed democratically.

Keywords: *Asabiyyah, nation-state, political parties*

Çapa tövsiyə etdi: s.f.d. A.S.Qənbərov

İNTOLERANTLIQ VƏ ONUN TƏZAHÜR FORMALARI: ETNOFOBİYA, MİQRANOFOBİYA, AYRI-SEÇKİLİK, MİLLƏTÇİLİK

Gülçin Mehdiyeva,
AMEA Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutu
İslam fəlsəfəsi şöbəsinin dissertantı
gulchin.mehdiyeva84@gmail.com

XÜLASƏ

Məqalədə intolerantlığın təzahür formaları – etnofobiya, millətçilik, ayrı-seçkilik, miqranofobiya kimi növləri fəlsəfi aspektdən araşdırılıb. İntolerantlıq fenomeni mənfi münasibətləri, dözümsüzlüyü ifadə edir. Burada intolerantlığın obyektı kimi irq, millət, dərinin rəngi, seksual azlıqlar, dini qruplar, siyasi baxışlar, millətçilər, ideologiya və davranışın çıxış etdiyi göstərilir. Eyni zamanda qeyd olunur ki, intolerantlığın təzahür formaları bir-biri ilə qarşılıqlı əlaqədə olan amillərdir. İntolerantlıq avtoritarizmin hökm sürdüyü cəmiyyətlərdə daha əlverişli inkişaf edir. İntolerantlığın bütün təzahür formaları – etnofobiya, irqçilik, ayrı-seçkilik insanların, etnik qrupların, millətlərin mövcudluq haqqına qarşı yönəlik, başqa xalqların və mədəniyyətlərin məqsədyönlü məhv edilməsini, etnik təmizləmə və genosidi həyata keçirməkdir. Məqalədə intolerantlıq münasibətlərinin formalaşmasının əsas səbəbləri də nəzərdən keçirilmişdir.

Məqalənin məqsədi Araşdırmada intolerantlığın təzahür formalarının fəlsəfi mahiyyəti tədqiq edilmişdir.

Məqalənin elmi yeniliyi İntolerantlığın öyrənilməsində müxtəlif istiqamətlərin nəzəri-metodoloji əsasları sistemləşdirilmiş və ümumiləşdirilmişdir.

1. İntolerantlıq probleminin konseptual əsasları, fəlsəfi mahiyyəti və məzmunu araşdırılmışdır.

2. İntolerantlıq və onun təzahür formalarının aradan qaldırılması yolları müəyyənləşdirilmişdir.

3. İntolerantlığın təzahür formalarının aradan qaldırılması yolları göstərilmişdir.

Məqalənin metodologiyası Tədqiqatda keyfiyyət və kəmiyyət, tarixi-fəlsəfi sistemli funksional metodlardan istifadə edilmişdir. Eyni zamanda,

empirik məlumatların nəzəri analizi və sintezinə də istinad olunmuş, sistemləşmə, ümumiləşdirmə və müşahidə metodları tətbiq olunmuşdur.

Açar sözlər: *intolerantlıq, etnofobiya, miqranofobiya, irqçilik, intolerantlığın hüddudları, intolerantlığın obyektı.*

Giriş

İntolerantlığın təzahür formaları etnik, etnosiyasi, hüquqi intolerantlıq, zorakılıq, təcavüzkarlıq, irqçilik, terrorçuluq, cinayətkarlıq, millətçilik, fundamentalizm, ksenofobiya, ekstremizm və digərləridir. Bunlardan fundamentalizm, ksenofobiya və ekstremizm dini intolerantlığın təzahür formalarıdır.

Tolerantlıq və intolerantlıq problemi tarixdə və müasir dövrdə cəmiyyətdə spesifik yer tutaraq bir tərəfdən sülhün, əmin-amanlığın, integrasiya və modernləşmənin, rifah və inkişafın, digər tərəfdən, qarşıdurma və tənəzzülün güclənməsinin əsas amillərindən biridir. Müasir dünyanın sosial-pozitiv reallıqları – azadlıq və demokratiya, alternativ düşünmək və hərəkət etmək tolerant münasibətlər əsasında yaradılır. “Tolerant və intolerantlıq” terminləri bəzən dözümlülük və dözümsüzlük anlayışları ilə sinonim kimi işlənir. Onlar yaxın məna daşısalar da, sinonim deyillər.

Etnik intolerantlıq

Etnik intolerantlığın iki forması – etnofobiya və miqranofobiya arasında qarşılıqlı əlaqə mövcuddur. Miqranofobiya və etnofobiya arasında qarşılıqlı əlaqə əsasında mühacirlərə və etnik qruplara yerli əhalinin “yad” münasibəti durur. Antimiqrant əhval-ruhiyyəsi aşağıdakı arqumentlərə əsaslanır:

- miqrantların nəzarətsiz axını sosial vəziyyəti kəskin şəkildə çətinləşdirir, əmək, mənzil bazarlarında qeyri-sabitlik yaradır, bütün infrastrukturda yükün artmasına səbəb olur;

- miqrasiya sanitar-epidemioloji vəziyyəti pisləşdirir;

- miqrasiya kriminallaşmanın və cinayətkarlığın artmasına kömək edir;

- xarici miqrantlar sosial-iqtisadi həyatda əsas mövqeləri ələ keçirirlər; etnoslararası gərginliyi kəskin şəkildə artırırırlar;

- ayrı-ayrı etnik icmaların yerli əhalinin həyat tərzini qəbul etmək istəməməsi onlarla "yerli əhali" arasında sosial-mədəni gərginliyin artmasına səbəb olur. Belə gərginlik sayəsində onların birgə yaşaması mümkün olmur;

- ərəzilərin etnik tərkibinin dəyişdirilməsi geniş xarakter alır və milli təhlükəsizliyi təhdid edir;

- miqrasiya münaqişənin labüd şərtinə xidmət edir: miqrantların sayı artıq olduğu halda münaqişə yaranır;

- miqrasiyanı artıq regionda, dövlətdə vəziyyəti xeyli zəiflətməyə və sabitliyi pozmağa imkan verən xüsusi vasitə kimi qiymətləndirmək olar;

- strateji obyektlərin yaxınlığında və sərhədboyu zolaqda ayrı-ayrı etnik qrupların məskunlaşdırılması məqsədyönlü xarakter daşıyır, "beşinci kolon" formalaşır. Neft və qazın nəqlinə nəzarət uğrunda rəqabətin kəskinləşməsi və miqrantların öz hüquqlarının müdafiəsi istiqamətində fəallığı arasında əlaqə müşahidə olunur;

- bəzi etnik qrupların yığcam yaşadıkları yerlərdə 7-10 ildən sonra milli elitanın hakimiyyətə legitim gəlməsi və daha sonra milli ərazi qurumlarının yaradılması, həmçinin regional səviyyədə etnik separatizmlə birləşməsi baş verir" ([./https://www.demoscope.ru/weekly/2005/02/03/analit01.php](https://www.demoscope.ru/weekly/2005/02/03/analit01.php)). Göründüyü kimi, yerli əhali bəzən miqrantları yad, çağırılmamış qonaq hesab edirlər. Ola bilsin ki, cəmiyyətin "travmatik transformasiyası" dövründə etnofobiyaların artmasını sosial narazılıqlar kompleksi ilə əlaqələndirən filosof qismən haqlıdır.

Miqrantlar arasında həm cinayətkarlara, həm narkotik alverçilərinə, həm də digər məqsədlər güdən şəxslərə təsadüf olunduğuna görə, cəmiyyətdə anti-miqrant əhval-ruhiyyəsi daha da güclənir. Həmin mühacirlərin bir qismi üçün yad mədəni və milli ənənələrdən irəli gələn qapalılıq, cəmiyyətin qanunlarına uyğun gəlməyən davranış normaları səciyyəvidir. "Kütləvi miqrasiyaların çağırış və təhdidləri bir çox miqrant icmalarında mənfi problem yaradır" (Соболева, Чудаева 2003, 92).

Sosial əlaqələri və şəbəkələri əks etdirən "bufermühit", ənənəvi mədəni şərait həmin etnik icmalara təsir edir, adət-ənənələr, mədəniyyət, formalaşmış davranış normaları yerli əhalidə mövcud olan xüsusiyyətlərdən əhəmiyyətli dərəcədə fərqlənir (Кузнецов 1988, 20). Bufermühitin xarakteri etnik qrupa xas olan ənənəvi sosial nəzarət sistemi ilə, həmçinin bir sıra digər amillərlə bağlıdır. Şimali və Cənubi Qafqaz, eləcə də Orta və Cənub-Şərqi Asiya etnik mədəniyyətlərinin əksəriyyəti üçün onun ayrı-ayrı üzvlərinin özünü qiymətləndirməsinin formalaşmasında etnik icmanın rolu əhəmiyyətlidir. Bu etnik qrupların integrasiyası, bufermühiti, ənənəvi, adi icma əlaqələri sistemlərini əks etdirir (Аналитический отчет. Институт социологии РАН, 2003).

Əhalinin sosiallaşmasında sosial, iqtisadi, mədəni institutların təsirinin böyük əhəmiyyəti vardır. Müasir şəraitdə onlar digər sosisumlardan gələn miqrantların sosiallaşmasına zəif təsir göstərir.

Miqranofobiya və etnofobiya sivilizasiyaların toqquşması deməkdir. Miqrantlara dözümsüzlük yerli sosial mühitdə mədəni cəhətdən fərqli insanların

yaratdıqları problemlər bu və ya digər əraziyə miqrant axını zamanı qaçılmaz olur. Qeyri-urbanizasiya mühitinin nümayəndələrinin miqrasiyası zamanı onların meqapolislər şəraitində yaşaması mənfi stereotiplərin yaranmasına səbəb olur.

Miqrasiya və milli (etnik-milli) siyasəti hakimiyyət, KİV və ictimaiyyətin qarşılıqlı əlaqəsi şəraitində həyata keçirilir. Sərt milli və miqrasiya siyasətinin zəruriliyi ilə bağlı özünəməxsus siyasi və ictimai konsensus meydana gəlir. Həm hakimiyyət, həm siyasətçilər, həm də KİV miqrasiyanın mənfi nəticələrinə xüsusi diqqət yetirirlər. Kütləvi mediada "düşmənçilik dili" üstünlük təşkil edir. KİV-in həyata keçirdiyi dözümsüzlük, aqressivlik və ksenofobiyanın kütləvi təbliğatı ictimai rəyə mənfi təsir göstərir: əhali miqrasiya siyasətinin sərtləşdirilməsinin cəmiyyətə və yerli vətəndaşlara fayda verdiyinə inanmağa başlayır. Miqrantların çətinlik çəkmədən bütün sahələrdə məşğulluğunun son dərəcə spesifikliyini, onların ucuz əməyindən sui-istifadə edildiyini göstərən mütəxəssislərə də təsadüf olunur. Onlar qanunsuz miqrasiyanın və məşğulluğun minimuma endirilməsi zəruriliyinə də xüsusi önəm verirlər. Bunun üçün qeydiyyat, yaşayış icazəsi, iş icazəsi almaq üçün dəqiq və aydın qaydalar olmalıdır. Bu, həm miqrantlara, həm də işəgötürənlərə qarşı sərt siyasət aparılmasını istisna etmir.

Bu gün sosial-siyasi sabitlik üçün təhlükə millətlərarası münaqişələr deyil, getdikcə artan sosial-siyasi gərginlik, azlıqların diskriminasiyasının güclənməsidir. Etnoregional siyasət kursu dəyişməlidir, böhran əleyhinə siyasətdən - ayrı-seçkiliyə qarşı siyasətə keçmək lazımdır.

Etnofobiya və mədəni irqçilik

Etnik və mədəni əlamətlərə görə ayrı-seçkilik özünü etnofobiya və mədəni irqçilik kimi göstərir. Mədəni irqçilik bir mədəniyyətin digərindən üstün tutulmasıdır. Tarixən Avropa yəhudiləri və qaraçılar ayrı-seçkilik formalarından əziyyət çəkmişlər.

Etnik ayrı-seçkiliyin ən bariz forması – antisemitizmin etnik və dini azlıq kimi yəhudilərə intolerant münasibətinin kökü Orta əsrlərə gedib çıxır. Yəhudilər Avropada yeganə qeyri-xristian azlıq kimi daim ayrı-seçkiliyə məruz qalmışlar və onlar xristian icmalarının bu ədalətsiz intolerant münasibətlərinə qarşı əsrlərlə mübarizə aparmışlar.

XX əsrin ortalarında faşizmin Avropada tüğyan etdiyi bir şəraitdə antisemitizm yəhudilərin kütləvi qırğınları, soyqırımı ilə müşayiət olunurdu. Altı milyondan artıq yəhudi məhz bu dəhşətli ayrı-seçkiliyin və intolerantlığın qurbanına çevrildi. Antisemitizm bu gün də davam edir. Bütün millətlərə into-

lerant münasibət siyasəti yürüdən müasir Ermənistanda antisemitizm, etnofobiya dərin kök salmışdır.

Qaraçılar Avropada əsrlərlə yaşasalar da, onların öz vətənləri olmamışdır. Onlar öz dillərini və mədəniyyətlərini qoruyub-saxlamış, sənətkar, musiqiçi və tacir kimi köçəri həyat tərzini sürmüşlər. Öz mövcudluqları zamanı qaraçılar ayrı-seçkiliyə, zorakı intolerantlığa, assimilyasiya və qul vəziyyətinə salınmağa məruz qalmışlar.

XX əsrdə qaraçılar alman faşistlərinin genosidindən və Şərqi Avropanın kommunist rejimlərinin zorakı sosiallaşma siyasətindən və iqtisadi təcridolunmadan əziyyət çəkmişlər. Bu gün də qaraçılar intolerant sosial mühitdə yaşayırlar, demək olar ki, təhsil, sağlamlıq, yaşayış və mənzil hüquqlarından məhrumdurlar.

Millətçilik və irqçilik

İntolerantlığın təzahür formalarından biri də millətçilik, xüsusilə irqçilikdir. Onu müasir dövrün etnik paradoksu da adlandırırlar. Millətçilik özünü ideologiya, psixologiya və siyasət kimi göstərir. Millətçiliyin psixoloji təbiəti, öz növbəsində, millətçilik ideologiyasının əsasını təşkil edir. A.İ.Tevdoy Burmulı belə hesab edir ki, “millətçilik ideologiyası - fərdin mədəni ümumiliyə fəal loyallığını” (Тевдой-Бурмули 2018) ifadə edir. Millətçilik ideologiyası siyasət və sosial təcrübə kimi çıxış edir. Etnik və etno-milli millətçilik tipləri ilə yanaşı, vətəndaş milliyyətçiliyi, irqçiliyi, sivilizasiyalı millətçiliyi və nativizmi də vurğulamaq olar.

İctimai siyasət sahəsindəki millətçilik zamanla dəyişmiş çoxsaylı semantik mənalara yüklənmiş son dərəcə mürəkkəb bir (Гринфельд 2012, 10-11). Buna görə nə millətçiliyə universal bir tərif vermək, nə də onu vahid və bölünməz bir amil kimi qəbul etmək üçün bir yol yoxdur. Tipologiyalara ehtiyac var və bu tipologiyalar çərçivəsində alt tipləri ifadə edən daha dar terminlər konseptləşdirilə bilər.

Millətçiliyin ən məşhur və mütləq geniş yayılmış tipologiyasından biri “etnik – vətəndaş” bölgüsüdür. Tez-tez vətəndaş və etnik milliyyətçilik ikiliyinin ixtirası X.Kona aid edilir. O, yalnız tarixi material əsasında müəyyənləşdirdiyi “Qərb” və “Şərq” millətçilik növləri arasındakı fərqlərdən yazmışdır. Daha sonra bu ideyanı C.Plamenats inkişaf etdirmişdir. Bir çox cəhətdən bu meyarlar iki əsas millətçilik növünü müəyyənləşdirən E.Smitin tipologiyasına əsaslanır. Bunlar ərazi (bu halda qismən də olsa, etnik mənsubiyyət prinsipinə zidd olaraq “vətəndaş” ilə sinonim hesab edilə bilər) və “etnik” millətçilikdir. Smit hər növü müstəqillikdən əvvəlki fəaliyyətlərə (ərazi konsepsiyası vəziy-

yətində - müstəmləkəçilik, etnik anlayışlar - separatçı və diaspora) və müstəqillikdən sonra yaradılan fəaliyyətlərə (ərazi prinsipi tətbiq olunduğu təqdirdə - integrasiya, etnik bir əsas tətbiq etməklə - irredentist və pannaționalizm) aid edir (Смит 2010, 497). Müasir dövrdə vətəndaşlıq və ya millətçiliyin etnik mənsubiyyəti cəmiyyətin şərti olaraq Şərqə və ya Qərbə aid olması ilə müəyyən edilmir. Bundan əlavə, milliyyətçiliyin vətəndaş və etnik qruplara bölünməsi özlüyündə diqqəti subyektin nəzərindən yayındıraraq, milliyyətçilik obyektinə yönəldir. E.Gelner, məsələn, əsl etnik mahiyyəti nəzərdə tutan vətəndaş milliyyətçiliyindən bəhs etməmişdir (Геллнер 1991). E.Smit yazırdı ki, “hətta ən “mülki” və “siyasi” milliyyətçiliklərə də diqqətlə baxılanda onlar arasında “etnik” və “lingvistik” olanlarını görmək mümkündür (Смит 2004, 237-238). Onu da nəzərə almaq lazımdır ki, müasir formada millətçilik modern millətlərlə, yəni ilk növbədə, siyasi-ərazi millətləri ilə eyni vaxtda yaranmışdır. Beləliklə, mülki və etnik milliləşmələr, əslində, eyni hadisənin inkişafının müxtəlif mərhələləridir. Millətçilik subyektinin əsasını təşkil edən tipologiyalar da mövcuddur. Ç.Tillinin məşhur dixotomiyası belədir: “dövlət tərəfindən dəstəklənən millətçilik” (state-led nationalism) və “dövlətçiliyə can atan millətçilik” (state-seeking nationalism) (Брубејкер 2010). Bu tipləri “dövlət yaradan etnosun milliyyətçiliyi” və “etnik azlıqların milliyyətçiliyi” kimi sadələşdirərək, yenidən formalaşdırmaq mümkündür; ya da sadəcə olaraq milliyyətçilik kimi majoritar və minoritar (əksəriyyət və azlıqlar) kimi formalaşdırmaq olar. Buraya sivilizasiyalı millətçilik (bu məsələyə daha sonra baxacağıq) və diaspora millətçiliyi - yerli olmayan etnik azlıqların (daha doğrusu, özlərini yerli hesab edə bilməyənlərin) millətçiliyi kimi millətçiliyin alt növləri də daxil edilə bilər.

L.Qrinfeld tərəfindən təklif olunan və aktiv subyektin əsasını təşkil edən tipologiya isə daha az yayılmışdır (Гринфельд 2012,15). Tədqiqatçı fərdi və kollektivist millətçilikdən bəhs edir, bununla da könüllülük dərəcəsini və milli hisslərin fərd və kollektiv tərəfindən bölünməsinə qeyd edir.

Nəhayət, millətçiliyi onun məqsədləri ilə səciyyələndirmək olar: C.Broyi ayırmaq üçün (ayırılma) üçün millətçiliyi, islahatlar üçün millətçiliyi və birləşmək (birləşmək) üçün millətçiliyi müəyyən etmişdir (Бройи Дж. 2002, 226). Məqsəd və subyektin meyarlarını özündə cəmləşdirən və milliyyətçiliyi “milliləşdirən” çoxluğun millətçiliyi, “xarici tarixi vətən” millətçiliyi, etnik azlıqların milliyyətçiliyi və populist millətçiliyin “qoruyucu” olmasını özündə birləşdirən R.Brubeykerin tipologiyası da son zamanlar müəyyən populyarlığa malikdir. Bu tipologiya da əsaslarının qarışıqlığına görə ideal deyildir.

Vətəndaş milliyyətçiliyindən danışarkən millət və milli dövlət anlayışlarını yada salmalıyıq. Əgər biz milləti etnik bölünməyə bağlı olmayan vətəndaşla-

rın siyasi birliyi kimi başa düşürüksə və ona son dərəcə loyallıq obyektini kimi yanaşırsaq, o, vətəndaş millətinə çevrilir. Rusiya tədqiqatçısı V.S.Malaxovun “mədəni homogen cəmiyyət” kimi başa düşülən “millət” siyasi ideologiya suverenliyinin mənbəyi, loyallığın üstünlük obyektini və hakimiyyətin legitimliyinin son həddi kimi özünü büruzə verir” (Малахов 2014, 39). Bir şərtlə ki, biz bu qərardan mədəni homogenliyə sürgün edilməsini çıxarıq. Əgər bu sürgün prosesini saxlasaq, söhbət əvvəlki etnik-millətçilikdən gəlmiş olacaq. Sintetik, etnik-vətəndaşlığı müəyyən edən L.M.Drobizjevaya görə, “millətçilik insanların azadlıq və özünü reallaşdırmağa nail olmaq üçün etnik birliklə özünü mərkəzləşdirdiyi və xalqın potensialının açılmasını yalnız öz milli dövlətində gördüyü doktrina” (Дробижева 2013, 89).

Millətçiliyin sivilizasiya millətçiliyi kimi bu cür müxtəlifliyi, əslində, klassik etnik-millətçilikdən o qədər də çox deyildir: xarici qruplara münasibətdə müəyyən qrupa məhdud loyallıq və mənfi emosiyalar mövcuddur. Sivilizasiya millətçiliyində son dərəcə loyallıq qrupu etnik milliyyətçiliyə nisbətən daha genişdir və bununla da irqçiliklə yaxınlaşır: əgər irqçilik halında söhbət eynirəngli fərdlərlə və fenotipin özünü təhlilindən gedirsə, vətəndaş millətçiliyi halında söhbət – sivilizasiya birliyinə mənsub olan şəxslərlə – çox şərti və çevik, keçici sərhədlərə malik olan fərdlərlə ümumilikdən gəlir. İndi məhz sivilizasiya millətçiliyi Qərbi Avropanın sağçı partiyaları üçün daha çox səciyyəvidir: populist liderlərin ritorikasında Avropa sivilizasiyası “barbarlar”ın və “asiyalılar”ın hücumlarına qarşı durmalıdır. Yuxarıda göstərilən irqçilik iki şəkildə başa düşülə bilər. Rasizmin klassik anlamı, fərdin vizual fiziki xüsusiyyətlərinə etnoslar arasındakı bütün fərqlərin uyğunlaşdırılmasını və irqlərin əbədi bərabərsizliyinin təsdiqini nəzərdə tutur (Шнирельман 2010, 66). Biz bu konsepsiyayı tam qəbul edərək, klassik, bioloji irqçiliyin özünü sərbəstləşdirməsi barədə yanlış nəticəyə gələ bilərik. Mədəni irqçilik isə sivilizasiya millətçiliyi və nativizmin konseptual çərçivəsinə tamamilə uyğun gəlir. Bu halda, irqi milliyyətçi sadıqlıq ən mühüm obyekt olur və irqçilik milliyyətçiliyin tipologiyasına uyğunlaşır. Sivilizasiya millətçiliyi və mədəni irqçilik nativizm kimi anlayışla kəşifən nöqtələrə malikdir, ancaq sonuncunun optikası fərqlidir. Loyallıq dövlətin cəmləşdiyi etnos, vətəndaş millətçiliyinin son dərəcə loyallıq obyektinin çıxış etdiyi etnik milliyyətçilikdən fərqli olaraq, irqə diqqət yetirən “klassik” irqçilik və sivilizasiya millətçiliyinin loyallığını nəzərdə tutan sivilizasiya millətçiliyindən fərqli olaraq, nativizm “özününkülər” və “gəlmələr”in qarşı-qarşıya qoyulması deməkdir. Bununla yanaşı, nəzəri baxımdan həm öz etnosunun nümayəndələri, həm də digər etnik və sivilizasiya identikliyinə daşıyıcıları (əgər onları “özününkülər”ə yadlar kimi aid etmək üçün kifayət qədər əsaslar varsa) “özününkülər”ə aid edilə

bilər. Məsələn, fransalı nativist yalnız etnik fransızların deyil, assimilyasiya edilmiş bərbərlərin də loyallıq obyektinə daxil ola bilər. Onun üçün mənfilik obyektı eyni bərbərlər ola bilər. Ötən həftə gələn, dil öyrənməyən və Reef dağlarının ənənəvi mədəni təcrübələrini nümayiş etdirməyən, həddən artıq qarışıqlıq yaradan kimi görünə bilər. Baxmayaraq ki, “naturizm” terminindən istifadə, yaxşı sivil milliyyətçilik və faktiki naturizm arasında yerləşən müasir Avropa antiimmigrant diskursunu xarakterizə edir. Etnik və ya milli-dövlət loyallığı burada həlledici əhəmiyyət kəsb etmir. Nəhayət, konseptoloji olaraq daha bir termin əlavə edəcəyik – şovinizm. Napoleon ordusunun mifik (və arxetipik) əsgəri Nikola Şovenin adı ilə adlandırılan bu fenomen uzun müddət təcavüzkar dionalizm ilə həmsərhəd olan ifrat vətənpərvərliyi ifadə etmək üçün istifadə olunurdu.

Terminlər zaman keçdikcə dəyişir. İndi isə şovinizm hər hansı aqressiv şəkildə nümayiş etdirilən üstünlük adlandırılır: biz fəvqəldövlət şovinizm, nəhəng şovinizm sözləri ilə rastlaşa bilərik. Qeyd etmək çətin deyil ki, milliyyətçiliyin adıçəkilən bütün növləri loyallığın bu və ya digər obyektinə və neqativ qavrayış obyektinə malikdir. İstər bu, istərsə də digər - istənilən tipli millətçiliyin baza xarakteristikaları onlarsız millətçi adlandırıla bilməz. “Başqaları”nın neqativ qavrayışı ilə bağlı və etnopolitologiyada istifadə olunan əsas terminlər sxematik olaraq cədvəldə təqdim olunur.

“Cədvəl 1”də biz yuxarıda göstərilən növlərə əsaslanan, lakin müvafiq ideyaların daşıyıcılarının (fərdi və ya açıq şəkildə nümayiş etdirilən) son dərəcə loyallıq və neqativlik obyektlərində cəmlənmiş öz tipologiyasını təqdim edirik.

Cədvəl 1. Millətçiliyin əsas növləri

<i>Termin</i>	<i>Son dərəcə loyallıq obyektı</i>	<i>Mənfilik obyektı</i>
<i>Etnik milliyyətçilik / etnos millətçiliyi</i>	<i>Etnos</i>	<i>Fərqli etnos daşıyıcıları</i>
<i>Mülki millətçilik</i>	<i>Milli dövlət</i>	<i>Milli-dövlət homogenliyini pozanlar, başqa milli dövlətlərin nümayəndələri, başqa dövlətlərin özləri</i>

<i>İrqiçilik</i>	<i>İrqi qrup (sadələşdirilmiş, başa düşülən)</i>	<i>Digər irqi qrup</i>
<i>Sivilizasiya millətçiliyi</i>	<i>Sivilizasiya (mədəni xüsusiyyətlərin məcmusu kimi)</i>	<i>Digər mədəni – “sivilizasiya” xüsusiyyətlərinin daşıyıcıları</i>
<i>Nativizm</i>	<i>Geniş başa düşülən “öz”</i>	<i>Geniş şəkildə başa düşülən “yadlar”, ilk növbədə immiqrantlar</i>
<i>Nəticələr</i>		

Millətçiliyə həm ideologiya nöqteyi-nəzərindən, həm də psixologiya nöqteyi-nəzərindən baxmaq lazımdır. Millətçilik ideologiya kimi bütöv bir konsepsiya deyil, mərkəzi ideologiya olaraq daha böyük və inkişaf etmiş ideoloji vasitələrlə birləşə bilər. Daha ümumi mənada onu etnik, milli identifikasiyanın siyasi və ya mədəni məqsədlər üçün ideoloji səfərbərliyi kimi də qiymətləndirmək olar. Bu söz altında, hətta siyasi-ideoloji semantik sahə ilə məhdudlaşsaq belə, çox fərqli hallar başa düşülür.

“Geniş millətçilik” çərçivəsində bu və ya digər konkret hadisələri müəyyən etmək olar. Milliyyətçi hissin obyektini əsas götürən tipologiyalar (X.Kon, C.Plamenats, E.Gelner, E.Smit), fəaliyyətdə olan subyekt (L.Qrinfeld, Ç.Tilli), həmçinin millətçi məqsədlər (C.Broyi, R.Brubeyker) mövcuddur. Milliyyətçiliyin bu və ya digər obyektə loyallığı (özü də məhdud, maksimal loyallığı) və digər obyektə qarşı neqativliyi və onu məhz bu iki dəyişənlər əsasında işləməyinin nəzərdə tutulması əsas götürülməklə bizə daha əsaslı şəkildə görünür. Beləliklə, beş böyük növü: etno-millətçilik (öz etnosuna son dərəcə loyallıq, digər etnik qrupa qarşı neqativlik), vətəndaş millətçiliyi (homogenliyi pozan milli dövlət və digər milli dövlətlər), irqçilik (öz irqi – yad irqi), sivilizasiya (sivilizasiya - yad sivilizasiya) və nativizm (“özününkülər” – “yad”) qeyd edə bilərik.

Ayrı-seçkilik

İntolerantlığın təzahür formalarından biri olan ayrı-seçkilik qeyri-bərabər münasibəti ifadə edir. Ayrı-seçkilik üçün əsas etnik mənsubluq vətəndaşlıq və din ola bilər. Ayrı-seçkilik hədələyici, düşmənçilik, təhqiredici mühit yaradır, başqa insanı ayrı-seçkiliyə məcbur edir. Demokratik ölkələrin bərabərlik haqqında qanunu yaşa, mənşəyə, vətəndaşlığa, dilə, dinə, əqidəyə, rəyə, siyasi fəaliyyətə, həmkarlar ittifaqında fəaliyyətə, ailə münasibətlərinə, cinsinə, sağlamlıq vəziyyətinə, əlilliyə, seksual yönümünə görə ayrı-seçkiliyi qadağan edir.

Ayrı-seçkilik insanın öz siyasi, mülki, iqtisadi, sosial, mədəni hüquqlardan məhrum edilməsi imkanlarının yaradılmasıdır. Ayrı-seçkiliyə müxtəlif amillər irq, dərinin rəngi, cins, dini, siyasi əqidə, etnik, milli, dini mənsubiyyət, sosial mənsə səbəb ola bilər. Ayrı-seçkilik intolerant münasibətdən, insan hüquqlarının pozulmasından başlamış genosid, qul vəziyyətinə salma, etnik təmizləmə, dini zəmində təqib, təcridətməyə qədər bütün mənfi stereotipləri əhatə edir. Bir sözlə, insan şəxsiyyətinin hər hansı xüsusiyyətləri ayrı-seçkilik, intolerantlı münasibət üçün əsas ola bilər. Məşhur Equal Rights Trust Fondunun hüquq məsləhətçisi Uçellari qanun və reallıq arasında uyğunluğun arzuolunmaz nəticələrə gətirib çıxardığını göstərir: “Birincisi, bərabərlik haqqında qanunvericilik çoxcəhətli ayrı-seçkiliyin ayrı-ayrı qurbanların adekvat müdafiəsini təmin etmir. İkincisi, belə bərabərlik sistemi insanın şəxsiyyətini real əks etdirmir. Onlar göstərir ki, onun şəxsiyyəti cəmiyyət tərəfindən layiqincə qiymətləndirilmir. Üçüncüsü, bu, qanunvericilər tərəfindən ayrı-seçkiliyə birtərəfli yanaşmağa gətirib çıxarır. Nəticə olaraq ayrı-seçkiliyin aradan qaldırılmasına yönəlmiş qanunlar çoxsaylı ayrı-seçkiliklər zamanı əmələ gələn müxtəlif mənfi amilləri nəzərə almır. Nəhayət, qanunvericiliyə birtərəfli yanaşma vətəndaş cəmiyyətində öz əksini tapır” (Паола, 11-12). Buna görə də hüququ müdafiə sahəsindən qruplar çoxsaylı ayrı-seçkiliyin qurbanlarının mənəvi və praktiki yardım edilməsində bilavasitə nöqşanlara səbəb olur.

İnsan şəxsiyyətinin çoxcəhətliliyi, müxtəlif əlamətləri ayrı-seçkilik əməllərinin obyektinə çevrilir ki, bunlardan hər biri insana intolerant münasibəti dərinləşdirir. Çoxsaylı ayrı-seçkiliyin bu aspektləri tərkibli, məcmulu və əlavə ayrı-seçkilik adlanır.

Bərabərlik haqqında qanunvericiliyin əsas məqsədlərindən biri insan ləyaqətinin müdafiəsidir

(https://www.justice.org.uk/images/pdfs/multipliedisarimi_nation).

Elmi ədəbiyyatda çarpaz ayrı-seçkilik termini də işlənir. Çarpaz ayrı-seçkilik zamanı bir əlverişsiz atribut - cins və ya irqi mənsubluq ayrı-seçkiliyə gətirib çıxarmır, məhz irq və cinsin birləşməsi insana intolerant münasibət üçün əsas olur.

Ayrı-seçkiliyin konkret formaları aşkar və gizli intolerantlıq şəklində təzahür edir. Ayrı-seçkiliyin formalarından bir də cinsi əlamətə görə ayrı-seçkilikdir. Liberal-demokratik dəyərlərin hökm sürdüyü Avropada cinsi əlamətə görə ayrı-seçkilik hökm sürür. Bir çox ictimai institutlar, eyni zamanda, kütləvi informasiya vasitələri, ailələr, uşağa xidmət təsisatları kişilər və qadınlar haqqında stereotipləri qoruyub saxlayır və yayırlar. Qərb cəmiyyətlərində cinslərin ənənəvi xüsusiyyətləri, əsasən hakimiyyətlə əlaqələndirilir: kişilər ünsiyyətli, güclü, qoçaq, mühüm, ictimai yönümlü, nüfuzlu, maliyyə imkanları olan; qadınlar gücsüz, asılı, qayğıkeş, passiv, ailəyönümlü olaraq səciyyələnir. Qərb millətlərində kişi və qadın bərabərliyinə “sənaye inqilabı”nın mənfi təsir etdiyi də göstərilir. Sənaye inqilabından əvvəl Qərb ailələrində səmimiyyətin hökm sürdüyü diqqətə çatdırılır: “Kişilər öz ailələrinin ehtiyacını təmin etmək üçün işləməyə gedir, qadınlar ev işləri, uşaqların tərbiyəsi ilə məşğul olur və bununla da onların fəaliyyəti ailə mühitindən kənara çıxılırdı” (Müsaviləri 2004, 101). Müəllif sənaye inqilabı ilə intolerant münasibətin, ayrı-seçkiliyin gücləndiyini bildirir.

Sənayeləşmə və urbanizasiya kişi-qadın, ər-arvad münasibətləri arasında gərginlik yaradırdı. Qadınlar işdə çox enerji sərf etdiklərindən, ev işləri və ailə məsələləri ilə məşğul ola bilmirdilər. Onlar ailə-məişət məsələlərinə diqqət yetirməyə qadir olmurdular. Digər tərəfdən, mütləq qadın “azadlığı” cəmiyyət üzərinə öz ağır kölgəsini salır və bir çox ailələrdə iffət məsələsi unuduldu” (Müsaviləri 2004, 102). Bundan sonra qadın-kişi münasibətlərində intolerantlıq ilə ayrı-seçkilik büruzə verdi. Burada qadınların təcizlik mövqeyi – işlərinin az qiymətləndirilməsi, az əməkhaqqı almaları da mənfi rol oynayırdı.

Bu gün “feminist təhlil təsdiq edir ki, şəxsiyyətin tərkibi cəmiyyətdə imkanların daha geniş imkanlarını əks etdirir” (Бакуленко 2007, 185). Bu uyğunsuzluq çoxsaylı ayrı-seçkilik qurbanları üçün daha kəskin olur.

Çarpaz ayrı-seçkilik digər ayrı-seçkilik növlərindən fərqlənir. Krenşou irq və cinsin arasında konkret qarşılıqlı əlaqəyə əsaslanaraq təsdiq edir: “İnsan hüquqları haqqında diskurslarda nə irqi ayrı-seçkiliyin gender aspektlərinin, nə də gender ayrı-seçkiliyinin irqi aspektlərinin tam anlaşılması yoludur” (http://www.wicej.addr.com/wcar_doc/Crenshaw.html. 6.12.2007).

Nəticə

Beləliklə, intolerantlıq başqalarına mənfi, dözümsüz münasibəti və özünün üstünlüyünü ifadə edir. İntolerantlığın strukturuna irqçilik, ayrı-seçkilik, etnomərkəzçilik, millətçilik daxildir.

1. İntolerantlığın təzahür formalarına qarşı profilaktik tədbirlər görülür. Etno-milli və siyasi ekstremizm ölkənin iqtisadi-siyasi sabitliyinə təhiddir. Etnomilli və siyasi ekstremizm millətlərarası münaqişələr törədir. Etnosiyasi və siyasi ekstremizm siyasi institutlar, milli hərəkətlər səviyyəsində təzahür edir. Həmin səviyyədə müxtəlifdərəcəli düşmənçilik, üsyanlar, qiyamlar, terror aktları baş verir. Milli və siyasi hərəkətlərin əks etdirdiyi mürəkkəb strukturda milli ideologiya əsas yer tutur. Bu sahədə intolerantlığı aradan qaldırmaq üçün milli ideologiya və milli şüuru, özünüdərk inkişaf etdirmək lazımdır.

2. İntolerantlıq dünyada baş verən müxtəlif istiqamətli münaqişələrə - siyasi, etnik, dini qarşıdurmalara səbəb olan mənfi amillərdən biridir. İntolerantlığın yaranmasının siyasi, psixoloji, etnik, dini səbəbləri mövcuddur. İntolerantlıq sayəsində separatçı, milli-irredmentçi münaqişələr, dini-icma konfessional münaqişələr baş verir.

İntolerantlığın aradan qaldırılması üçün profilaktik tədbirlər görülür və bu sahədə qəbul olunmuş qanunvericilik bazası dövrün tələblərinə uyğun olaraq təkmilləşdirilir.

3. Bu gün intolerantlığın müxtəlif təzahür formalarından siyasi məqsədlər üçün istifadə edilir, hətta bu proseslərin "İslam dünyasının (və digər dinlərin) qloballaşmaya adaptasiyası" kimi də qələmə verirlər. Qərbdə şüurlarda, artıq mənfi müsəlman obrazı formalaşmış, onlar İslamı, ərəbləri, terrorçunu bir-birindən ayrı təsəvvür etmir və onları qlobal təhlükəsizliyə təhdid hesab edirlər. Əslində, İslam qloballaşmanı inkar etmir, özünün alternativ qlobal sivilizasiya modelini irəli sürür. İslam dünyası dini intolerantlığın dialoq, kompromis və əməkəşləri qarşılıqlı güzəşti, qarşılıqlı hörmət, daha doğrusu, dini intolerantlıqla əvəzlənməsini istəyir.

4. İntolerantlığın bütün təzahür formalarını aradan qaldırmaq üçün aşağıdakı tədbirlərin görülməsi məqsədəuyğundur:

- Milli, mədəni, dini dialoqun reallaşdırılması;
- Tərbiyə sahəsində səylərin gücləndirilməsi;
- Bütün tərəflərin iştirakı ilə milli ictimai debatların təşkil edilməsi.

İntolerantlıq özünün-özünün arxetipində qeyri-şüuriliyi əks etdirir. Davranışın intolerant formalarının yayılmasının səbəblərindən biri şəxsiyyətin sosial-psixoloji problemləri ilə bağlıdır. Belə ki, şəxsiyyətin mənəvi və intellektual məhdudluğu intolerantlığa gətirib çıxarır. İntolerantlıq problemi birbaşa totalitarizmlə əlaqədar meydana gəlir.

ƏDƏBİYYAT

Müsavilari S.M. (2004). *İslam və Qərb mədəniyyəti*. Darül-Bəsir, (288 s.).

Адаптационные установки мигрантов и факторы, препятствующие интеграции мигрантов в социальную среду Московского мегаполиса (на примере отдельных наиболее конфликтных этнических групп мигрантов). Аналитический отчет. Москва: Институт социологии РАН, 2003.

Бройи Дж. (2002). Подходы к исследованию национализма, *Нации и национализм*. Москва: Праксис. с. 201–235.

Брубейкер Р. (2010). Мифы и заблуждения в изучении национализма, *Мифы и заблуждения в изучении империи и национализма*. Москва.: Новое издательство. (с. 69–71).

Вакуленко А. Хиджаби и Европейская конвенция по правам человека: перекрестная точка зрения// *Sosial Legal Studies*, 2007, Вып.16, (с. 176-189).

Гринфельд Л. (2012). *Национализм. Пять путей к современности*. Москва.: ПЕР СЭ. (528 с.).

Геллнер Э. (1991). *Нации и национализм*. Москва: Прогресс. (320 с.).

Дробижева Л.М. (2013). *Этничность в социально-политическом пространстве Российской Федерации: опыт 20 лет*. Москва: Новый хронограф. (336 с.).

Кузнецов И.М. Адаптивность этнических культур и этнокультурные типы самоопределения личности // *Советская этнография*, 1988, №1, (с.19-27).

Малахов В.С. (2014). *Национализм как политическая идеология*. Москва: КДУ. (318 с.).

Смит Е. (2010). Територіальні та етнічні націоналізми, *Націоналізм. Теорії нації та націоналізму від Йогана Фіхте до Ернеста Гелнера*. Київ: Смолоскип. (с. 495–498).

Смит Э. (2004). *Национализм и модернизм. Критический обзор современных теорий наций и на-ционализма*. Москва.: Праксис. (464 с.).

Соболева Светлана, Чудаева Ольга. (2003). Иностранные мигранты на российском рынке труда // "Миграция и национальная безопасность", вып.11, МГУ им.М.В.Ломоносова, Москва, (с.89-98).

Тевдой-Бурмули А.И. (2018). Этнополитическая динамика Европейского союза. Москва: Аспект Пресс, (242 с.).

Шнирельман В.А. (2010). Расизм, этничность и демократия: концептуальные модели// *Политическая концептология*, № 4, (с. 66–85).

Учеллари Паола. Множественная дискриминация: как законодательство может отражать реальность //Журнал The Equal Rights Review, № 1-7 (2008-2011), (с. 11-43).

Креншоу К. Справочный документ для Совещания экспертов по гендерным аспектам расовой дискриминации, 2000// http://www.wicej.addr.com/wcar_doc/Crenshaw.html. 6.12.2007

Мукомель В.И. Грани интолерантности (мигрантофобии, этнофобии) (*Опубликовано в журнале "Социологические исследования" №2 2005*)//Демоскоп Weekly № 203-204, 23 мая-5 июня 2005.//<https://www.demoscope.ru/weekly/2005/02/03/analit01.php>

Мун Гей. Множественная дискриминация накопление проблем или решений. //https://www.justice.org.uk/images/pdfs/multipledisarimi_nation. 4.12.2007

Гюльчин Мехдиева

ИНТОЛЕРАНТНОСТЬ И ФОРМЫ ЕЕ ПРОЯВЛЕНИЯ: ЭТНОФОБИЯ, МИГРАНТОФОБИЯ, ДИСКРИМИНАЦИЯ, НАЦИОНАЛИЗМ

РЕЗЮМЕ

В статье рассмотрены философский аспект таких форм проявления интолерантности, как этнофобия, национализм, дискриминация и мигрантофобия. Феномен интолерантности выражает негативные отношения и нетерпимость. Здесь показано, что объектами нетерпимости выступают раса, национальность, цвет кожи, сексуальные меньшинства, религиозные группы, политические взгляды, националисты, идеология и поведение. При этом отмечается, что формы проявления нетерпимости являются факторами, взаимодействующими друг с другом. Наиболее благоприятными для развития интолерантности являются общества, в которых господствует авторитаризм. Все формы проявления нетерпимости – этнофобия, расизм, дискриминация направлены против права на существование людей, этносов и наций. Их суть заключается в целенаправленном уничтожении других народов и культур, осуществле-

нии этнических чисток и геноцида. Также были рассмотрены основные причины формирования интолерантных отношений.

Целью статьи является изучение философской сущности форм проявления нетерпимости.

Научная новизна статьи заключается в систематизации и обобщении теоретико-методологических основ различных направлений в изучении нетерпимости.

1. Были рассмотрены концептуальные основы, философская сущность и содержание проблемы нетерпимости.

2. Определены пути преодоления нетерпимости и форм ее проявления.

3. Продемонстрированы способы устранения форм проявления нетерпимости.

Методология статьи. В исследовании использовались качественные и количественные, историко-философские и системно-функциональные методы. Наряду с теоретическим анализом и синтезом эмпирических данных применялись также методы систематизации, обобщения и наблюдения.

Ключевые слова: *интолерантность, этнофобия, мигрантофобия, расизм, грани интолерантности, объект интолерантности.*

Gulchin Mehdiyeva

INTOLERANCE AND ITS FORMS: ETHNOPHOBIA, XENOPHOBIA, DISCRIMINATION, NATIONALISM

ABSTRACT

The article investigates several forms of intolerance such as ethnocophobia, nationalism, discrimination, xenophobia from a philosophical standpoint. Intolerance is a phenomenon that exhibits negative attitudes. It demonstrates that the targets of intolerance are racial background, nationality, skin color, sexual minorities, religious groups, political ideologies, nationalists, and behavioral conduct. Apart from this, it should be highlighted that the forms of intolerance are interrelated factors. In authoritarian societies, tolerance develops more rapidly. All varieties of intolerance - ethnocophobia, racism, prejudice - are directed against the right of people, ethnic groups, and nations as well as the intentional annihilation of other peoples and civilizations, ethnic

cleansing and genocide. The primary causes of the development of intolerant relations were also considered.

The primary goal of the article is to investigate the core philosophical concepts of the intolerance forms.

The scientific novelty of the article is that it systematizes and generalizes the theoretical and methodological foundations of diverse orientations in the study of intolerance.

1. The conceptual basis, philosophical essence and content of the problem of intolerance are studied.

2. Ways to eliminate intolerance and its manifestations have been identified.

3. Ways to eliminate the manifestations of intolerance are shown.

Methodology of the article. The research employed qualitative and quantitative, historical-philosophical and system-functional methods. Apart from this, theoretical analysis and empirical data synthesis were mentioned; systematization, generalization, and observation approaches were also used.

Keywords: *intolerance, ethnophobia, xenophobia, racism, limits of intolerance, object of intolerance*

Çapa tövsiyə etdi: f.f.d., dos. A.Q.Qafarov

KUR'AN TEFSİRİNDE EDEBÎ YÖNTEM: İLKE VE PRENSİPLER (Emîn el-Hûlî Örneğinde)

Dr. Kafkaz Abdurahmanov,
Azerbaycan İlahiyat Enstitüsü
İslami İlimler Anabilim Dalı
qafqazabdurrahmanov@ait.edu.az

ÖZET

İndirildiği günden günümüze değin Kur'an'ı anlamak için Müslüman alimler ciddi çalışmalar yapmışlar ve hala yapmaktadırlar. Söz konusu çalışmalar dönemin sosyal, kültürel ve teknolojik durumlarına paralel olarak sürdürülmüştür. XIX. yüzyıldan itibaren İslâm âleminin siyasî, askerî ve ekonomik olmak üzere bütün alanlarda Batı dünyasının karşısındaki yenilgileri, İslâm dünyasında birtakım yenilikçilik hareketlerinin doğuşuna neden teşkil etmiş ve İslam dünyasında klasik İslam düşüncesinin eleştirilmesi, İslam'ın yeniden yorumlanması gibi fikirlerin yaygınlaşmasına sebep olmuştur. Özellikle Batı'daki edebî eleştiri alanındaki gelişmeler bazı Müslüman edip ve mütefekkirler üzerinde etkili olmuştur. Söz konusu dönemde Müslüman dünyasındaki yenilikçilik akımlarının temel odak noktasını Klasik İslam düşüncesinin eleştirilmesi ve İslam'ın yeniden yorumlanması oluşturmaktaydı. Yenilikçilik taraftarlarından biri olan Mısırlı Emîn el-Hûlî sorunların çözümünü Müslümanların Kur'an'a olan bakış açılarını değiştirmelerinden geçtiğine inanlardandı. Ona göre, Kur'an her şeyden önce edebî bir metindir ve Müslümanların bunu böyle kabullenmeleri ve buna göre hareket etmeleri gerekmektedir. Dolayısıyla "Kur'an Arapça'nın en büyük edebî kitabıdır ve dolayısıyla Kur'an'a onun edebî tesiri yönüyle bakmak gerekir" ilkesini kendine çıkış noktası edinen el-Hûlî çağdaş anlamıyla edebî tefsir ekolünün kurucusu olarak kabul edilmiştir. Kendisi baştan sona bir tefsir kitabı telif etmeyen el-Hûlî çeşitli eserlerinde Kur'an'ın edebî yöntemle tefsir edilmesinin ilke ve prensiplerini belirlemiş ve daha sonra söz konusu ekole mensup birtakım araştırmacılar bu yöntemi uygulanmaya çalışmışlar. Bu makalede söz konusu ekolün kurucusu el-Hûlî'nin kendi eserleri referans alınarak Kur'an'ın edebî yöntemle tefsir edilmesinin ilke ve prensipleri tespit edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: *el-Hûlî, Kur'an, Edebî tefsir, Edebî eleştiri, Belagat, İ'câz.*

Giriř

Kur'an tefsirlerinde edebî ve dilsel ürünlerin kullanılmasının tarihi çok eskilere kadar dayanmaktadır. Bu dinî bir metin olan Kur'an'ın aynı zamanda edebî bir metin olmasından kaynaklanmaktadır. Zira Kur'an'ın en önemli özelliklerinden biri sahip bulunduđu eşsiz edebî özelliđi sayesinde muhatapları üzerinde derin etki bırakmasıdır (Atsız 2008, 78). İslâmî terminolojide i'câzu'l-Kur'an olarak bilinen ve sahip bulunduđu edebî üstünlüğü ve muhteva zenginliđi sebebiyle benzerinin getirilemeyeceđi bir kitap olarak nitelendirilen Kur'an'ın bu yönü onun eşsiz bir edebî metin olduđunu ortaya koymaktadır. Dilci, belâgatçı ve tefsircilerin çođunluđuna göre Kur'an'ın nazım ve telifi yani harflerinin, kelimelerinin ve ayetlerinin mükemmel diziliři, başka bir deyiřle edebî üslubu onun i'câz yönleri arasında yer almaktadır (Örneđin bk: el-Bâkillânî 1954, 51).

Zamanla vahyin ilk muhataplarıyla irtibatın kopması, Arapların Arap olmayan unsurlarla kaynařması sonucunda dillerinin bozulmaya yüz tutması ve en esasý Kur'an'da kullanılan dilin tarihin belli bir kesitinde kalması gibi unsurlar onun dođru bir řekilde anlařılabilmesi için bir takım edebî ve dilsel açıklamaların yapılmasını zorunlu kılmıřtır. Bu yüzden Müslümanlar Kur'an metninin dođru anlařılabilmesi için muazzam bir dilsel literatür ortaya koymuřlardır. Söz konusu eserlerin bazıları Kur'an'ın kelime ve terkiplerini yani onların dil açısından açıklamalarını yaparken bazıları ise onun i'câz yönünü ele almıřlardır. Kur'an'ın i'câz yönünü esas alan tefsirler daha çok Kur'an'ın belâgat ve fesâhatı üzerinde durmuřlardır. Burada önemine binaen iřaret etmek gerekir ki eski dönemlerde Kur'an'ın edebî yönü üzerinde durulduđuunda maksat bu kitabın i'câzını ortaya koymak ya da kelime veya cümlelerin dil açısından açıklamasını yapmaktır (řimřek 2014, 114-116).

XIX. yüzyılın sonları ve XX. yüzyılın bařlarından itibaren Batı dünyasında boy gösteren pek çok yenilikçilik akımları İslam dünyasında hayli taraftar bulmayı bařarmıřtır. Özellikle edebî eleřtiri alanındaki arařtırmalardan etkilenen birtakım Müslüman aydınlar Kur'an'ın edebî eleřtiri kuramlarına göre anlama ve anlamlandırma gayreti içerisinde bulunmuřlardı. Bunlardan biri de Mısırlı Emîn el-Hûlî'dir. O, mevcut tefsir yöntemlerinin eksik olduđunu ve günümüzde en ideal tefsirin edebî tefsir yöntemleri esas alınarak yapılabileceđini savunmuřtur. Kendisi bařtan sona bir tefsir yazmayan el-Hûlî, bu alanda bir arařtırmanın nasıl yapılacađına dair önemli yöntem çalıřmaları yapmıřtır. Ama müellifin Mısır radyosunda yaptıđı tefsir sohbetlerinden müteřekkil olup daha sonra üç ayrı kitap halinde yayınlanan *el-Kâde ve'r-resûl* (Kahire: 1959), *Fî Ramadan* (Kahire: 1961) ve *Fî Emvâlihîm misâliyye lâ mezhebiyye* (Kahire: 1963) adlı çalıřmalarında kendi yöntemini kısmen de olsa uygulama-

ya çalıştığı söylenebilir. O, kurucusu olduğu edebî tefsir ekolünün prensip ve ilkelerine dair görüşlerini, *Menâhicu tecdîd fi'n-nahv ve'l-belâğa ve't-tefsîr ve'l-edeb* adlı eseri ile *The Encyclopaedia of İslam*'ın Arapça çevirisi olan *Dâ'iretu'l-me'arifi'l-İslâmiyye*'de yazdığı “tefsir” maddesinde açıklamıştır. Daha sonra ise kurucusu olduğu Medresetu'l-umenâ (Eminler Ekolü) ekolüne¹ mensup pek çok öğrencisi ve diğer araştırmacılar edebî tefsir yöntemini geliştirmeye ve bu alanda bazı pratik araştırmalar yapmaya çalışmışlardır. Onun öğrencileri arasında, özellikle öğrencisi ve eşi olan Âişe Abdurrahmân/Bintu's-Şâtî (ö. 1998), Muhammed Ahmed Halefullah ve Abdulfettâh Şukri Ayyâd (ö. 1999) bu alanda temayüz etmişlerdir. Eşi Âişe Abdurrahmân/Bintu's-Şâtî pek çok eserinin yanı sıra, Kur'an'ın beyan özelliğini konu edinen *el-İ'câzu'l-beyânî fi'l-Ḳur'ân* ve *Mesâilu İbni'l-Ezrâk* (Kahire: 1971) ve *et-Tefsîru'l-beyânî li'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire: 1962-1969) Şukrî 'Ayyâd ise “vaşf” alanındaki *Yevmu'd-Dîn ve'l-hisâb fi'l-Ḳur'âni'l-Kerîm* adlı tezleriyle el-Hûlî'nin yöntemini uygulamaya çalışmışlardır. Muhammed Ahmed Halefullah ise önce “cedel” konusundaki yüksek lisans tezi olan *Cedelu'l-Ḳur'ân*² sonra da “kıssa” konusundaki *el-Fennu'l-kasasî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* adlı doktora teziyle hocasının yöntemini uygulamaya gayret etmiştir (Karataş 2011, 30-31). Bunların yanı sıra Abdulkâdir el-Mağribî (ö. 1956), Seyyid Kutub (ö. 1966) (*et-Tasvîru'l-fennî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Kahire: 1945), Tâhir b. Âşûr (ö. 1973), Muhammed el-Mubarek (ö. 1981), Abdülkerîm el-Haţîb (*el-Kasasu'l-Kur'ânî fi mantikihî ve mefhûmihî*, Kahire: 1964) ve Kasabî Mahmûd Zelaţ (*Kadâyâ't-tekrâr fi'l-kasasî'l-Kur'ânî*, Kahire: 1978), Abdülvehhâb Neccâr, Alî Abdulazîm ve Muhammed Kutub gibi şahsiyetler edebî tefsir eğilimli tefsircilere örnek olarak gösterilmektedir (Şerif 1982, 595-610; Mertoğlu 2011, 40/292).

Edebî Tefsir Düşüncesinin Doğuşu

XVIII. yüzyıldan itibaren Kıta Avrupa'sında baş gösteren büyük değişiklikler ve İslâm âleminin siyasî, askerî ve ekonomik olmak üzere bütün alanlarda Batı dünyasının karşısındaki yenilgileri, İslâm dünyasında birtakım yenilikçilik hareketlerinin doğuşuna neden teşkil etmiştir. İslâm dünyasında

¹ Medresetu'l-Umenâ (Eminler Ekolü) 19.04.1944 tarihinde Emîn el-Hûlî ve bir grup öğrencisi tarafından (Kahire Üniversitesi Arap Dili ve Edebiyatı Fakültesi) kurulan bir edebiyat ekolüdür (Abdurahmanov 2019, 43 vd.).

² Halefullah'ın 1942 yılında *Cedelu'l-Kur'ân* adıyla hazırladığı yüksek lisans tezi-kendisinin de ifade ettiği gibi-1978 senesinde ismi *Muhammed ve'l-kuvâ'l-mudâdde* şeklinde değiştirilerek basılmıştır (Halefullah 1984, 6).

ortaya çıkan yenilikçilik akımlarının en temel odak noktasını ise geleneksel İslâm dūřıncesinin eleřtirilmesi ve İslâm'ın yeniden yorumlanması oluřtur-maktaydı. İslâm'ın yeniden yorumlanması dūřıncesi XIX. yūzyılda Mısır'da ve genel olarak būtin İslâm dūnyasında Cemāleddīn el-Efgānī (ö. 1897) ile ivme kazanmıř ve daha sonra öđrencisi Muhammed Abduh (ö. 1905) ile zir-veye ulařmıřtır. Yenilikçilik dūřıncesine hākim olan İslâm ālimlerinin ortak noktasını, İslâm dūnyasındaki geri kalmıřlıđa çözüm aramak ve cevherini Kur'an'dan alan Müslūman bir topluluk kurmak dūřıncesi oluřturmaktaydı. Söz konusu dōnemde sorunların çözümünü Müslūmanların Kur'an'a olan bakıř açılarını deđiřtirmelerinden geçtiđine inananlardan biri de Emīn el-Hūlī (ö. 1966) idi. el-Hūlī'ye göre Kur'an edebī bir metindir ve Müslūmanların bunu bōyle kabullenmeleri ve buna göre hareket etmeleri gerekmektedir (Atsız 2008, 162). Ona göre, İslāmī davet gūclū bir edebī/belāgat etkinliđi ve bu edebī etkinliđin bir parçası olmuřtur. Çünkü bu yeni davet eleřtiri yōntemi benimsemiř, söz sanatı (belāgat) üzerine kurulmuř ve Arap kelamının o zamana kadar ulařamadıđı bir edebī zirveye ulařmıřtır. Kur'an kullandıđı dili diđer Arapların kullandıkları dile ūstūn tutmuř ve cinler yardım etse, edebiyatlarıyla övünen edebiyatçılar (řairler) destek olsa da hiç kimsenin onun bir benzerini getiremeyeceđini açıkça ilan etmiřtir. Kur'an'ın bu çađrısı karřısında aciz kalan Arap insanı ona iman etmiř ve İslām'ı kabul etmiřtir. Dolayısıyla onların İslām'ı kabullenmesi eleřtirel bir yargıdan ve uca Allah'ın dinine yōnelik edebī kabullenmeden bařka bir řey deđildir. Zira edebī zevke sahip olan Arap insanı kendi nefsinde bu davetin dođruluđunu gōrūr ve ilahī ūslubun ūstūnlūđünü gōnlünde hissederdi (el-Hūlī 1961, 97).

Belirtmek gerekir ki çađımızdaki edebī tefsir eđiliminin temel hedefi, Kur'an'ı edebiyat eleřtirisi kuramlarına göre anlama ve anlamlandırma yōntemi-ni esas alarak tefsir etmektir. Her ne kadar bazı arařtırmacılar çađımızdaki anlamıyla edebī eđilimin ortaya çıkmasında ilk iřaretlerin Muhammed Abduh ile bařladıđını belirtmiřlerse de edebī tefsirin kurucusu Emīn el-Hūlī kabul edilmektedir. Zira Abduh'un tefsir çalıřmalarında toplumsal yōn veya bařka bir ifadeyle hidayet amaçlı tefsir daha fazla öne çıkmaktadır (řimřek 2017, 116). Burada yeri gelmiřken belirtilmesi gerekir ki tefsirde edebī yōntemi savunan bazı kimseler edebī tefsirin epistemolojik temellerini ūnlū dilci ve belāgatı Abdulkādir el-Curcānī (ö. 471/1078)'ye kadar gōtörmüřlerdir. Bun-lara göre el-Curcānī, belīđ kelāmın kurallarını ortaya koyabilmek için řiir arařtırmalarını řart kořmuř ve i'cāzın anlařılabilmesini buna bađlamıřtır. Dolayısıyla el-Curcānī tarafından ortaya atılan bu edebī yōntem, ađdař dō-nemde Kur'an'ın anlařılması ve yorumlanmasında takip edilen modern edebī tefsirin de epistemolojik temellerini oluřturmaktadır (Ebū Zeyd 2010, 33).

Çağdaş anlamda edebî tefsirin epistemolojik temellerini el-Curcânî'ye kadar götürmenin gerçeği yansıtmadığı kanaatindeyiz. Çünkü malum olduğu üzere Kur'an diğer ilahî kitaplardan farklı olarak edebî üslubuyla mucize olma özelliğine sahiptir. Bu nedenle daha erken dönemlerden itibaren ilk Kur'an tefsirlerinin birçoğu dil merkezli olmuş, bazı ayetlerin yorumlanmasında şiir gibi edebî ürünlere sıkça başvurulmuştur. Bütün bunların asıl hedefi ise Kur'an'ı ve onun i'câzını anlayabilmek içindi. Ama günümüzde edebî tefsir alanında yapılan çalışmalara bakılırsa asıl maksadın, Kur'an'ın edebiyat eleştirisi kuramlarına göre anlama ve anlamlandırma yöntemini esas alarak tefsir edilmesi olduğu görülecektir.

Daha önce işaret edildiği üzere günümüzde tefsir tarihçilerinin çoğunluğu edebî tefsir ekolünün kurucusu olarak Emîn el-Hûlî'yi göstermektedirler. Emîn el-Hûlî tefsir alanında müstakil bir kitap telif etmemesine rağmen çeşitli çalışmalarında edebî tefsirin ilke ve prensiplerini belirlemiştir. Özellikle *The Encyclopaedia of İslam*'ın Arapça çevirisi olan *Dâ'iretu'l-me'ârifî'l-İslâmiyye*'nin "Tefsir" maddesine yazdığı *et-Tefsîr me'âlimu hayâtihî ve menhecuhu'l-yevm* isimli ekte ilmî tefsir ekolünü şiddetle eleştirmiş ve kurucusu olduğu edebî tefsir ekolünün ilke ve prensiplerini açıklamıştır (Bk: el-Hûlî, 1998, 8/2309-2350).³

el-Hûlî, Abduh'un hidayet amaçlı tefsirini, Müslümanların gerçekleştirmesi gereken yüce bir gaye olduğunu söylemekle birlikte (el-Hûlî 1996, 37) bu gayenin tefsirin önceliği olmasını kabul etmez. Zira el-Hûlî'ye göre tefsirin, bütün bunlardan öncelikli ve söz konusu maksatların kendisinden neşet ettiği başka bir temel amaç bulunmaktadır. Tefsirden güdülen dinî ilmî ve amelî her türlü maksattan önce bu hedefin gerçekleştirilmesi gerekir ki bu da "beyânî/edebî maksat"tır (el-Hûlî 1961, 302). Belirtmek gerekir ki, "Kur'an Arapça'nın en büyük edebî kitabıdır ve dolayısıyla Kur'an'a onun edebî tesiri yönüyle bakmak gerekir" ilkesi el-Hûlî'nin Kur'an tefsirindeki hareket noktasını teşkil etmektedir (el-Hûlî 1996, 37).

Günümüzde Tefsir Nasıl Yapılmalıdır?

el-Hûlî, günümüzde Kur'an tefsirinin nasıl yapılmasına geçmeden önce klasik dönem âlimlerinin İslâmî ilimleri tabi tuttukları taksime işaret eder. Çünkü ona göre İslâm âlimlerinin bu taksimi aslında tefsir ilminde birtakım yenilikçi gayretlerin yapılmasına müsaade etmektedir. Söz konusu taksime göre

³ Müellifin bu çalışması daha sonra *Menâhicu tecdid fi'n-nahv ve'l-belâğa ve't-tefsîr ve'l-edebe*, (Kahire: Dâru'l-ma'rife, 1961) adlı eserinin 271-318. sayfaları arasında da yayımlanmıştır.

İslâmî ilimler; a) Usul ve nahiv gibi gelişmesini tamamlamış ve sistematik hale gelmiş b) Beyân ve tefsir gibi ne gelişmesini tamamlamış ne de sistematik hale gelmiş, c) Fıkıh ve hadis gibi gelişmesini tamamlamış ancak sistematik hale gelmemiş olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır. el-Hûlî'ye göre söz konusu tak-simden de anlaşılacağı üzere son iki şıktaki ilimleri âlimler “gelişmesini ta-mamlamamış ilimler” olarak tanımlamışlardır. Dolayısıyla tefsir ve beyân ilim-leri gelişmesini tamamlamamış ilimler kategorisine girdiğinden her iki alan da yenilikçilik çabalarının yapılabilmesi için müsaittir. O, bu alanlarda yapılacak yenilikçi çabalara kendisinin ilke edindiği “tecdidin başlangıcı anlayış bakımın-dan kadim olanı katletmektir” (evvelu't-tecdid katlu'l-kadim fehmen) anla-yışıyla hareket ettiğini ifade etmektedir (el-Hûlî 1961, 229).

Kur'an'ın tefsir edilmesinde edebî yöntemin benimsenmesini şiddetle sa-vunan el-Hûlî'ye göre bir tefsircinin dikkate alması gereken en önemli husus-lardan birincisi Kur'an'ın Arapça'nın en büyük kitabı olması diğeri ise Kur'an tertibinin dikkate alınmasıdır. Bu nedenle konunun daha iyi anlaşılabilmesin-den ötürü onun Kur'an tefsirinde edebî yönteminin uygulanabilmesi için ön-gördüğü hususların ele alınması gerekir.

1. Kur'an Arapçanın En Büyük Kitabıdır

Muhammed Abduh'a göre Kur'an tefsirinden güdülen asıl gaye Kur'an'la hidayete ermektir. el-Hûlî Kur'an tefsirinden amacı hidayet olarak gören Muhammed Abduh'un Kur'an üzerinde haddinden ziyade filolojik çalışmalar yaptıkları nedeniyle tefsircileri eleştirmesine katılmaz⁴ ve tefsirden güdülen hidayet gayesine ulaşmadan önce onun öncelikli gayesi olan edebî hedefinin (el-Hûlî'ye göre) gerçekleştirilmesi gerekir. Dolayısıyla el-Hûlî'ye göre tefsirden beklenen hidayet hedefi bütün Müslümanların gerçekleştirmesi gereken yüce bir gaye olmakla birlikte tefsirin ilk ve en önemli gayesi değildir. Bilakis ona göre tefsirin öncelikli ve nihai gayesi Kur'an'a Arap-

⁴ Muhammed Abduh'un kendisinden önce yaşamış tefsircileri Kur'an tefsirinde haddinden fazla dilsel meselelerle uğraştıkları gerekçesiyle eleştirmesinden onun tefsirde filolojik çalışmalara önem vermediği anlaşılmamalıdır. Tam tersine o, âlet ilimleri olarak gördüğü dil-edebiyat çalışmalarını, Kur'an'ın hidayet ve rahmet olma amacına hizmet etmesi gerek-tiğini düşünmekteydi. Hatta Abduh Kur'an'ın tefsirini yapmak isteyen bir tefsircinin Arap dili ve belâgat ilmine vakıf olması, Kur'an'da kullanılan kelimelerin nüzul dönemindeki anlamlarının bilinmesi gibi birtakım hususları bilmesini şart koştaktadır. (Bu konuda bk: Muhammed Reşîd Rıza, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm/Tefsîru'l-menâr*, Kahire: el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-âmmeh li'l-kitâb, 1990, 1/19-21). Onun karşı çıktığı ise tefsir kitaplarındaki nahiv bilgilerinin fazlalığı sebebiyle ilahî vahyin bu bilgiler arasında kaybolması ve Kur'an'ın Müslüman toplumun hayatından uzaklaştırılarak aslı gayesinin dışına itilmesini düşünmesiydi. Bk: *el-A'mâlu'l-kâmile li İmâm Muhammed 'Abduh*, thk. Muhammed 'İmâre, Kahire: Dâru's-şurûk, 4/8.

ça'nın en büyük eseri en yüce edebiyat ürünü olarak bakmaktır. Zira Kur'an, Arapça'yı ebedileştiren ve kendisi de onunla ebedileşen, Arapça'nın övünç kaynağı ve medeniyetinin zirve eseri olan bir kitaptır. Kur'an'ın bu özelliği, dini ve şahsî eğiliminden asılı olmayarak aslen Arap olan veya kendisini Arap olarak hisseden herkesin bildiği bir husustur. Bu sebeple dinî inancı ve akidesi ne olur olsun her bir Arap sahip olduğu Araplık duygusuyla bu kitabın Arap dilindeki yerini ve değerini hisseder. Bunu hissedebilmek için onun Kur'an'ın dinî bir metin olması ve içerdiği dinî inancı kabul etmesine gerek kalmaz. Bütün bunlar Kur'an'ın edebî yönden ele alınmasını gerekli kılmaktadır. Daha açık bir ifadeyle el-Hûlî'ye göre günümüzde yapılacak tefsir çalışmasının ilk amacı edebî yönlü olmalıdır. Kur'an'ın bu edebî yönü hakkıyla araştırılıp ortaya konulduktan sonra ondan beklenen dinî, hukukî, ahlaki, sosyal vb. ikincil amaçlar gerçekleştirilebilir (el-Hûlî 1961, 230; el-Hûlî 1996, 38). Kısacası, Kur'an tefsirinde edebî yöntemin uygulanmasını gerekli gören edebî tefsir ekolüne göre günümüzde Kur'an tefsirinin gayesi salt edebîdir. Tefsirden güdülen amaç her ne olursa olsun bundan sonra gelir ve buna dayanır. Onun bu tespiti Kur'an'a edebî bir metin olarak bakılması sonucunu beraberinde getirmektedir. Dolayısıyla bu ekole göre, Kur'an her şeyden önce edebî bir metindir ve bu sebeple edebî metinlerin incelenmesinde kullanılan edebiyat eleştirisi yöntemleri Kur'an araştırmalarında da kullanılmalıdır (el-Hûlî 1962, 283-285; Karataş 2011, 140).

Burada önemli bir hususa değinmeden geçemeyeceğiz. Şöyle ki Kur'an araştırmalarında edebiyat eleştirisi yöntemlerinin kullanılması gerektiğini savunan el-Hûlî söz konusu dönemde Batı dünyasında yaygın olan edebî eleştiri akımlarından önemli derecede etkilenmiştir. Avrupa'da bulunduğu yıllar ve özellikle de edebiyat eleştirisi alanında okuduğu Batılı kaynaklar onun dünya görüşünün şekillenmesinde büyük rol oynamıştır. el-Hûlî'nin en fazla etkilendiği Batılı bilim adamlarının başında Fransız eleştirmen ve edebiyat tarihçisi Gustave Lanson (ö. 1934)'un özel bir yeri bulunmaktadır. O özellikle "ilmî tefsir" ekolünü eleştirirken Lansoncu bakış açısıyla hareket etmiştir (Meselâ bk. el-Hûlî 1996, 30 vd.). Yeri gelmişken belirtelim ki Lanson ve edebiyat ekolü Emin el-Hûlî ve Tâhâ Hüseyin (ö. 1973) başta olmakla pek çok Arap edebiyatçı ve düşünür üzerinde etkili olmuştur. Lanson'un eleştiri yöntemi ise eleştiride felsefî eğilimi ve bilimsel araştırmayı bir araya getirmekten oluşmaktadır (Karataş 2011, 106 vd.).

Edebî tefsir ekolünün hareket noktasını oluşturan "Kur'an her şeyden önce edebî bir metindir ve bu sebeple edebî metinlerin incelenmesinde kullanılan edebiyat eleştirisi yöntemleri Kur'an araştırmalarında da kullanılmalıdır" sözü ilk bakışta iyi niyetli görülse bile Kur'an'a uygulandığında sakıncalı

sonuçlara götürebilmektedir. Nitekim edebî tefsirin hareket noktası olan bu söz, bazı Kur'an kıssalarının tarihsel gerçeklięi yansıtmadıęı gibi tehlikeli görüşlerin ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir. Örneęin edebî tefsir ekolünün en önemli savunucularından biri ve aynı zamanda el-Hûlî'nin öğrencisi olan Muhammed Ahmed Halefullah (ö. 1997) hocası el-Hûlî'nin danışmanlığında hazırladıęı *el-Fennu'l-kasasî fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm*⁵ adlı doktora tezinde bazı Kur'an kıssalarının gerçekte vuku bulmadıęı iddiasını ortaya atmış ve İslâm dünyasında büyük tartışmalara neden olmuştur. Halefullah'ın söz konusu iddialarındaki en temel dayanak noktası ise onun Kur'an'a salt edebî bir metin olarak yaklaşmasıydı (Halefullah 1999, 22-51, 198, 225).

2. Kur'an Tertibinin Tefsire Etkisi

el-Hûlî'ye göre Kur'an tefsirinde gözetilmesi gereken bir dięer önemli husus Kur'an'ın tertibidir. Edebî tefsirden beklenen hedeflerin gerçekleştirilebilmesi için Kur'an'ın tefsirciler arasında yaygın olarak uygulanan sure düzenine göre deęil konulara göre ele alınması gerekir. Çünkü Kur'an surelerinin mevcut dizilişinde konu bütünlüğü ve ayetlerin nüzul sırası gibi hususlar dikkate alınmamıştır. Bilakis konular bölük pörçük bir şekilde farklı farklı yerlerde verilmiştir. Herhangi bir şer'î hüküm veya inanç esasına farklı ayetlerde değinilmiştir. Aynı zamanda Kur'an'da anlatılan kıssaların sahneleri söz konusu olayın anlatıldıęı bütün yerlere dağıtılmıştır. Dolayısıyla bazen bir surede dięer surede ele alınan konulara temas edilir ve farklı amaçlara değinilir. Bu yüzden Kur'an'ın sure ve cüzlere göre tefsir edilmesi onun ihtiva ettięi manaları tam olarak anlatmak için yeterli deęildir. Başka bir ifadeyle Kur'an'ın ihtiva ettięi manaların tam olarak yansıtılabilmesi için tefsircinin herhangi bir konuyu ele aldıęı zaman ilgili bütün ayetlere temas etmesi gerekir. Ayrıca herhangi bir konudaki metinlerin tamamını anlamak isteyen kimsenin aralarında zaman farkı varsa söz konusu metinlerin siyak ve sibakını bilmesi gerekir. İniş bakımından ayetler arasında zaman farkı bulunduęundan bu husus Kur'an için de geçerlidir. Bunların yanı sıra herhangi bir metnin doğru anlaşılması o metinleri çevreleyen şartları da iyi bilmesi gerekir. Oysa Kur'an'da Mekki ve Medeni ayetler birlikte zikredilmiştir. Daha açık bir ifadeyle Kur'an'ın mevcut tertibinde konu bütünlüğü, ayetlerin nüzul sebepleri ve onların inişini çevreleyen şartlar dikkate alınmamıştır. Dolayısıyla bütün bunlar Kur'an'ın konulara göre tefsir edilmesinin gerekli olduęunu gözler

⁵ Muhammed Ahmed Halefullah'ın 1947 yılında Emîn el-Hûlî danışmanlığında hazırladıęı *el-Fennu'l-kasasî fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm* adlı doktora tezi el-Hûlî'nin muhalefetine rağmen oy çokluğuyla reddedilmiştir. Fakat söz konusu çalışma 1950, 1957, 1965, 1972 ve 1999 yılları olmakla tam beş kez basılmıştır (Karataş 2011, 92).

önüne sermektedir. Böylece herhangi bir konuyla ilgili bütün ayetler tespit edilmeli, onların nüzul tarihleri ve sebepleri ve birbirileriyle olan ilişkileri dikkate alınarak tefsir yapılmalıdır. Kur'an'ın bu yönetime göre tefsir edilmesi manaya ulaşmak için daha güvenilir olacaktır (el-Hûlî 1996, 38 vd.).

Bazı araştırmacılara göre Kur'an'ın Arapçanın en büyük edebiyat eseri olduğunu benimseyen el-Hûlî'nin aslında Kur'an metnini konularına göre değil, aksine mevcut düzenini esas alarak edebî yönünü araştırmayı öngören bir metot oluşturması gerekmektedir. Çünkü Kur'an mevcut Mushaf tertibiyle gerek ona inananlar gerekse de inanmayanlar üzerinde etkili olmuştur. Ama görüldüğü kadarıyla her ne kadar el-Hûlî, Kur'an'ın edebî bir metin olması hasebiyle edebî metinlerin eleştirisinde benimsenen yöntemlere göre ele alınmasını savunmuşsa da kendisi bunu yapmakta başarılı olmamıştır. el-Hûlî ayetlerin konulara göre tefsir edilmesini önermekle selefleri gibi fıkıh usulü âlimlerinin etkisinde kalmıştır. Zira fıkıh usulü âlimleri herhangi bir konudaki ayetleri tefsir etmeden önce konuyla ilgili tüm ayetleri bir araya getirir daha sonra ise onları nüzul sırasına göre sıralamak suretiyle tefsir ederler. Ayetlerin nâsîh ve mensûhu, umum ve hususu gibi birtakım özelliklerin saptanabilmesi ancak böylesi bir yöntem takip etmekle mümkün olabilirdi. el-Hûlî ise fıkıh usulcülerinin sadece ahkâm ayetleri için uyguladıkları bu yöntemi, bütün Kur'an ayetlerine uygulamak suretiyle bir tefsir metoduna dönüştürmüştür. el-Hûlî'nin edebî bir metin olarak gördüğü Kur'an'ın incelenmesinde böyle bir yöntem izlemesi onun edebî metinlerin yorumlanmasında "romantik hermeneutik"⁶ anlayışına yakınlığı ile izah edilmiştir. Çünkü bu edebî anlayış edebî metinleri yapı ve form bakımından daha çok konu ve muhteva bakımından incelemeyi gaye edinmektedir (Ebû Zeyd 2010, 180-181).

el-Hûlî'ye göre Kur'an'ın edebî tefsirinde gözetilmesi gereken önceki iki husus (Kur'an Arapçanın en büyük kitabıdır ve Kur'an tertibinin tefsire etkisi), söz konusu yöntemle yapılacak tefsir için birer mukaddime ve hazırlık konumundadır. Söz konusu iki hususun dışında Kur'an tefsirinde edebî yöntemin başarılı bir şekilde uygulanabilmesi için; a) Kur'an etrafında yapılan araştırmalar ve b) Kur'an'ın kendisinde yapılan araştırmalar olmak üzere iki aşamalı bir araştırmanın yapılması gereklidir. Çünkü herhangi bir edebî metnin incelenmesinde takip edilen yöntem bunlardır. Dolayısıyla Kur'an da

⁶ Alman yorum bilimci Friedrich Daniel Schleiermacher tarafından geliştirilen "Romantik hermeneutik" anlayışı, metinlerin bütün-parça ilişkisine dayanarak yorumlanmasını öneriyordu. Zira her metin parçalardan oluşmuş bir bütündür, bu nedenle parçadan yola çıkarak bütünü anlaşılmaması gerekir. Fakat aynı anda parçayı anlamak için de bütünden hareket etmek gerekir. Schleiermacher parça ile bütün arasındaki bu karşılıklı gidip gelmeye "Yorumsal döngü" veya "Oszillation" adını vermektedir (Bk. Doğan 1994, 197; Şekerci 2015, 3/441 vd.)

edebî yöntemle tefsir edilecek ise söz konusu hususların göz önünde bulundurulması gerekir (el-Hûlî 1961, 307).

3. Kur'an Etrafında Yapılan Arařtırmalar

Edebî tefsirin yapılabilmesi için tefsircinin İslâmî literatürde “Ulûmu'l-Şur'ân” (Kur'an ilimleri) adıyla bilinen; Kur'an'ın nüzulü, toplanması ve kıraati gibi ilimleri bilmesi gerekir. Zira arařtırılacak metinlerin anlaşılması ve onlardan maksimum derecede faydalanılabilmesi için bu tür yardımcı çalışmalar yapılması son derece önemlidir. Öte yandan bu tür çalışmalar edebiyatçılar nezdinde oldukça büyük önemi haizdir. Dolayısıyla Kur'an etrafında yapılan bu arařtırmalar hakkında kapsamlı bilgisi olmayan kimselerin tefsire kalkışmaları kesinlikle doğru değildir. Çünkü Kur'an'ın edebî açıdan doğru anlaşılması, onun genel manada anlaşılmasını kolaylařtıran söz konusu etkenlere baėlıdır. Kur'an etrafında yapılan arařtırma, Kur'an'ın nazil olduėu dönemdeki Arapların maddî ve manevî çevrelerinin bilinmesiyle ilişkilidir. Zira Kur'an söz konusu çevrede nazil olmuş, cemedilmiş, okunmuş, ezberlenmiş ve yaşanmıştır. Bu nedenle Kur'an'ın yüce gayelerini layıkıyla anlamak Arap'ın ruhunu, karakterini ve zevkini doğru bir şekilde kavramakla mümkün hale gelir. Dolayısıyla yaşadıkları araziler, daėlar, çöller vb. gibi maddi Arap hayatıyla ilgili olan her şey Kur'an'ın doğru anlaşılması için birer araçtır. Aynı zamanda soyları, tarihleri, inançları, yönetim biçimleri gibi Arapların manevi çevresiyle ilgili şeyler de Kur'an'ın doğru anlaşılması için bilinmesi gereken hususlardır. Kısacası, Kur'an'ın edebî tefsirinin yapılabilmesi, söz konusu dönem Arap toplumunun maddî ve manevî çevresinin bilinmesine baėlıdır. Çünkü Kur'an'ın nazil olduėu çevrenin maddî ve manevî ortamı iyice anlaşılmasızın Kur'an'da sıkça kullanılan teřbih ve temsiller doğru bir şekilde anlaşılmayacaktır. Bunların iyice anlaşılmaması durumunda ise Kur'an'ın tefsir edilmesi ve onun edebî açıdan incelenmesi için gereken ortam hazırlanmamış olacaktır (Geniş bilgi için bk: el-Hûlî 1961, 310 vd.; el-Hûlî 1996, 40-41).

4. Kur'an'ın Kendisinde Yapılan Arařtırmalar

Kur'an'ın kendisinde yapılan arařtırmalara gelince ise bu tür çalışmalara Kur'an'da kullanılan kelime, cümle ve terkiplerin incelenmesiyle başlanması gerekir. Önce Kur'an'daki kelimelerle işe koyulmak gerekmektedir. Zira İslâm Devlet'inin kurulmasıyla başlayan dinî, siyasî ve kültürel alanlardaki büyük deėişiklikler Arapça'nın kelimeleri üzerinde de etkisini sürdürmüş ve zamanla kelimelerin anlamlarında birtakım deėişiklikler görölmeye başlanmıştır. Bu sebepten ötürü Kur'an'ın edebî tefsirini yapmak isteyen bir tefsirci-

nin kelimelerin taşıdığı anlamlarda meydana gelen bu değişiklikleri göz önünde bulundurması gerekir. el-Hûlî'ye göre günümüzde Arapça kelimelerinin anlamlarını belirleyebilmek için kullanılan *Lisânu'l- 'Arab* ve *Kâmûsu'l-muhît* gibi sözlükler söz konusu kelimelerin ifade ettikleri anlamlarda meydana gelen değişiklikleri göstermekten acizdir. Bu nedenle Kur'an kelimelerinin ilk anlamlarını (Hz. Peygamber dönemindeki anlamlarını) tespit edebilmek amacıyla yeni sözlük çalışmalarının yapılmasını ihtiyaç duyulmaktadır. Söz konusu sözlük çalışmaları; kelimelerin anlamlarında meydana gelen değişiklikleri, ilgili kelimelerin lügat manalarının terimsel manalarından farklılıklarını kronolojik bir şekilde ortaya koyan etimolojik sözlükler oluşturuluncaya kadar sürdürülmelidir. Zira edebî tefsir yapmak isteyen tefsircinin birincil hedefi dilsel anlamları ortaya koymaktır. Bunu yapmanın tek yolu ise kelimelerin dilsel anlamlarını diğer anlamlarından ayırt etmektir. Daha sonra ise tefsirci zamanla kelimenin ifade ettiği anlamda meydana gelen değişiklikleri sırayla dizemeli ve en eski anlamı daha sonraki anlama tercih etmelidir. Ayrıca kelimelerin anlamları tespit edilirken Arapça'nın diğer dillerle olan etkileşimi de göz önünde bulundurulmalıdır. Şöyle ki anlamını belirlemeye çalıştığı kelimenin Arap kökenli mi yoksa Arapça'ya sonradan girmiş bir kelime mi olduğunu tespit etmeli, eğer Arapça'ya yabancı bir dilden girme kelime ise onun ilk kullanıldığı manasını ortaya koymalıdır. Kelimelerin anlamları ortaya koyulduktan sonra onların Kur'an'daki kullanımları üzerinde durulmalıdır. Söz konusu kelime Kur'an'ın her yerinde aynı anlamda mı kullanılmıştır yoksa farklı anlamlarda mı şayet farklı anlamlarda kullanılmışsa bu farklı anlamlar nedir? Dolayısıyla tefsirci kelimenin ifade ettiği lügat anlamı veya anlamlarıyla onun Kur'an'da kullanıldığı anlam veya anlamlara ulaşabilir ve söz konusu kelimeyi ayette kullanıldığı bağlamı dikkate alarak tefsir edebilir. Kur'an kelimelerinin lügat anlamları tespit edildikten sonra cümle ve terkiplerin incelenmesi gerekmektedir. Kur'an'daki cümle ve terkipleri incelemek isteyen tefsircinin edebiyat, belâgat ve nahiv gibi dil ilimlerine başvurması gerekir. Ama bununla birlikte Kur'an'ın edebî tefsirinde nahiv araştırması bir amaç haline getirilmemeli tersine anlamları açıklamaya ve Kur'an'ın farklı kıraatlerinin ifade ettiği anlam bütünlüğü gibi hususları ortaya koyabilmek için bir araç olmalıdır. Ayetlerin belâgat açısından incelenmesine gelince ise bundan maksat söz konusu ayetlerin hangi belâgat kuralına uyup uymadığını zikretmek değil bilakis Kur'anî üsluptaki söz güzelliğini edebî ve sanatsal bir yöntemle ele almak olmalıdır (el-Hûlî 1961, 312 vd.).

Bazı araştırmacılara göre el-Hûlî'nin geliştirdiği edebî tefsir yöntemi dikkatle incelendiği takdirde onun metodolojik düzeyde Muhammed Abduh ve Tâhâ Hüseyin'in bir sentezi olduğu söylenebilir. Fakat el-Hûlî geliştirdiği bu

yöntemle Kur'an'ın yeniden yorumlanması meselesine odaklanmak suretiyle yorumcu ekole bir canlılık kazandırmıştır. O, Abduh'un Mu'tezili ve İbn Rüşd ekolünden esinlenerek edindiği; usulcülerin naslardan konu bütünlüğü ve âyetlerin nüzul sırasına göre hüküm çıkarmaktan ötürü kullandıkları dilsel analiz metoduna Tâhâ Hüseyin'in edebiyat arařtırmalarında benimsediği çevre faktörünü de ekleyerek kendi yöntemini geliřtirmiştir (Ebû Zeyd 2010, 189).

Sonuç

Günümüzde bazı arařtırmacılar, çağımızdaki anlamıyla edebî eğilimin ortaya çıkmasında ilk işaretlerin Muhammed Abduh ile başladığını belirtmişlerse de edebî tefsirin kurucusu olarak Emîn el-Hûlî kabul edilmektedir. Zira Abduh'un tefsir çalışmalarında toplumsal yön veya başka bir ifadeyle hidayet amaçlı tefsir daha fazla öne çıkmaktadır.

Edebî tefsir ekolüne mensup bazı arařtırmacılar, edebî tefsirin epistemolojik temellerini meşhur dilci ve belâgatçı Abdulkâdir el-Curcânî'ye kadar götürmüşlerdir. Bunlara göre el-Curcânî, belîğ kelâmın kurallarını ortaya koyabilmek için şiir arařtırmalarını şart koşmuş ve i'câzın anlaşılabilmesini buna bağlamıştır. Dolayısıyla el-Curcânî tarafından ortaya atılan bu edebî yöntem, çağdaş dönemde Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanmasında takip edilen modern edebî tefsirin de epistemolojik temelini oluşturmaktadır. Ama belirtmek gerekir ki Kur'an diğeri ilahî kitaplardan farklı olarak edebî üslubuyla mucize olma özelliğine sahip bulunduğundan daha erken dönemlerden itibaren ilk Kur'an tefsirlerinin birçoğu dil merkezli olmuş, bazı âyetlerin yorumlanmasında şiir gibi edebî ürünlere sıkça başvurulmuştur. Bütün bunların asıl hedefi ise Kur'an'ı ve onun i'câzını anlayabilmek içindi. Fakat günümüzde edebî tefsir alanında yapılan çalışmalara bakıldığında ondan güdülen asıl maksadın, Kur'an'ın edebiyat eleřtirisine kuramlarına göre anlama ve anlamlandırma yöntemini esas alarak tefsir edilmesi olduğı görülecektir.

Kur'an'ın edebî yöntemle tefsir edilmesini savunan ve aynı zamanda edebî tefsir ekolünün kurucusu olan Emîn el-Hûlî ve söz konusu ekol mensuplarının Kur'an'ın tefsir edilmesindeki en temel hareket noktaları: "Kur'an Arap dilinin en büyük edebî eseridir ve dolayısıyla Kur'an'a onun edebî tesiri yönüyle bakmak gerekir" ilkesidir. Bu sözü ilke olarak benimseyen ekol mensuplarına göre Kur'an aynı zamanda edebî bir metindir ve bu yüzden diğeri edebî metinlerin incelenmesinde kullanılan eleřtiri yöntemlerinin Kur'an arařtırmalarında da kullanılması gerekir. İlgili çalışmalarına göz atıldığında edebî tefsir ekolünün kurucusu olan el-Hûlî'ye göre, Kur'an'ın edebî yöntem-

le tefsir edilebilmesi için Kur'an araştırmalarında kullanılması gereken edebî metot özetle şunlardır:

Kur'an'ın Arapça'nın en büyük edebî eseri olduğu göz önünde bulundularak tefsir çalışması yapılmalıdır. Zira tefsirden beklenen hidayet hedefi yüce bir gaye olmakla birlikte tefsirin ilk ve en önemli gayesi değildir. Ona göre tefsirin öncelikli ve nihai gayelerinden biri Kur'an'a Arapça'nın en büyük eseri en yüce edebiyat ürünü olarak bakmaktır.

Edebî tefsirden beklenen hedeflerin gerçekleştirilebilmesi için Kur'an'ın tefsirciler arasında yaygın olarak uygulanan sure düzenine göre değil konulara göre ele alınması gerekir. Çünkü surelerin mevcut dizilişinde konu bütünlüğü ve ayetlerin nüzul sırası gibi hususlar dikkate alınmadığından Kur'an'daki kıssaların sahneleri söz konusu olayın anlatıldığı bütün yerlere dağıtılarak anlatılmıştır. Bu yüzden Kur'an'ın sure ve cüzlere göre tefsir edilmesi onun ihtiva ettiği manaları tam olarak anlatmak için yeterli değildir. Malum olduğu üzere herhangi bir konudaki metinlerin tamamını anlamak isteyen kimsenin aralarında zaman farkı varsa söz konusu metinlerin siyak ve sibakını bilmesi gerekir. İniş bakımından ayetler arasında zaman farkı bulunduğundan bu husus Kur'an için de geçerlidir.

Ayrıca edebî tefsirden beklenen sonuçların doğru bir biçimde gerçekleştirilebilmesi için Kur'an'ın nazil olduğu dönemdeki Arapların maddî ve manevî çevrelerinin, psikoloji durumlarının, başka bir deyişle Kur'an'ın indirildiği zamanın tarihi ve coğrafi arka planının iyi bilinmesi gerekir.

Kur'an kelimelerinin incelenmesi, zamanın ve mekânın değişmesiyle bu kelimelerin de değişikliğe uğradıklarının dikkate alınması gerekir. Kur'an'daki kelimelerin doğru anlamları tespit edildikten sonra ise-bir dil kitabına dönüştürülmemek kaydıyla-Kur'an'daki terkiplerin incelenmesi yapılmalıdır.

Sonuç olarak söylemek gerekir ki ilkeleri el-Hûlî tarafından geliştirilen edebî tefsir ekolü başarılı olamamış ve tefsir araştırmalarında klasik metot hâkimiyetini korumuştur. Zira el-Hûlî'nin Kur'an'ın edebî tefsirinin yapılabilmesi için şart koştuğu bazı hususlar-özellikle de bütün kelimelerin ilk anlamlarının tespit edilmesi meselesi-zahiren ideal görünmesine rağmen uygulanması neredeyse imkânsız görülmektedir. Ayrıca söz konusu ekole mensup bazı zevatın Kur'an'ı bir sanat eseri olarak görmeleri-veya bu şekilde algılanması-edebî tefsirin kabul görmemesinin sebepleri arasında zikredilebilir. Öte yandan edebî tefsir ekolü mensuplarının Kur'an tefsirinin gayesini salt edebî olarak görmeleri ve tefsirden güdülen amaç her ne olursa olsun bundan sonra gelir ve buna dayanır şeklindeki iddiaları Kur'an'a edebî bir metin olarak bakılması sonucunu beraberinde getirmiştir. Dolayısıyla bu ekole göre, Kur'an her şeyden önce edebî bir metindir ve bu sebeple edebî metinlerin incelenme-

sinde kullanılan edebiyat eleřtirisi yöntemleri Kur'an arařtırmalarında da kullanılmalıdır. Nitekim edebî tefsirin hareket noktası olan bu söz, bazı Kur'an kıssalarının tarihsel gerçeklięi yansıtmadıęı gibi tehlikeli görüşlerin ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir. Örneęin edebî tefsir ekolünün en önemli savunucularından biri olan Mısırlı Muhammed Ahmed Halefullah hocası el-Hûlî'nin danışmanlıęında hazırladıęı *el-Fennu'l-kasâi fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* adlı doktora tezinde bazı Kur'an kıssalarının gerçekte vuku bulmadıęı iddiasını ortaya atmış ve İslâm dünyasında büyük tartışmalar neden olmuştur. Halefullah'ın söz konusu iddialarındaki en temel dayanak noktası ise onun Kur'an'a salt edebî bir metin olarak yaklaşmasıydı.

KAYNAKÇA

Abdurahmanov Gafgaz. (2019). *Emîn el-Hûlî, Hayatı, Arap Dili ve Edebiyatındaki Yeri*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi.

Atsız Burhan. (2008). *Modern Dönemde Kur'an'a Yaklaşımlar Bağlamında Edebî Tefsir Metodu ve Emîn el-Hûlî*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Doğan Özlem. (1994). *Metinlerle Hermeneutik (Yorumbilgisi) Dersleri II*. İzmir: Prospero Yayınları.

Ebû Zeyd Nasr Hâmid. (2010). *et-Tecdîd ve't-tahrîm ve't-te'vîl beyne'l-ma'rifeti'l-'ilmiyye ve'l-havf mine't-tekfîr*. Mağrip: el-Merkezu's- sekâfiyyi'l-arabî & Dâru'l-beydâ.

el-Bâkillânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib. (1954). *İ'câzu'l-Kur'ân*. thk: Ahmed Sakr. Kahire: Dâru'l-me'ârif

el-Hûlî Emîn. (1961). *Menâhicu tecdîd fi'n-nahv ve'l-belâğa ve't-tefsîr ve'l-edeb*. Kahire: Dâru'l-ma'rife.

el-Hûlî Emîn. (1962). "De'âimu'n-nakd". *Mecelletu'l-edeb*. (Ekim), 283-285.

el-Hûlî Emîn. (1996). *Dirâsât İslâmiyye*. Kahire: Dâru'l-kutubi'l-Mısriyye.

el-Hûlî, Emîn. (1998). "Tefsîr". *Dâiretu'l-meârifî'l-İslâmiyye*. 8/2309-2350. y.y: Merkezu's-şârika li'l-ibdâi'l-fikrî.

el-Kayrevânî, Ebû Ali el-Hasen b. Reşîk. (1981). *el-'Umde fi mehâsini's-şi'r ve âdâbihi ve nakdihî*. thk: Muhammed Muhyiddîn Abdîlhamid. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-cîl.

Halefullah, Muhammed Ahmed. (1984). *Mefâhîm Kur'âniyye*. Kuveyt.

Halefullah, Muhammed Ahmed. (1999). *el-Fennu'l-kasasî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Beyrut: el-İntişârû'l-Arabî, 4. Basım.

Karataş Şaban. (2011). *Muhammed Ahmed Halefullah; Eserleri ve Kur'an Tefsiri ile İlgili Görüşleri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.

Kattân Mennâ Halîl. (2011). *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Mues-sesetu'r-risâle, 2. Baskı, 2015.

Mertoğlu Mehmet Suat. (2011). "Tefsir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/290-294. İstanbul: TDV Yayınları.

Rızâ Muhammed Reşîd. (1990). *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm/Tefsîru'l-menâr*. 12 Cilt. Kahire: el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-'âmme li'l-kitâb.

Şekerci Ahmet Erhan (ed.). (2015). *Doğudan Batı'ya Düşüncenin Serüveni; Yeniçağ Düşüncesi*. 10 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları.

Şerîf İbrâhîm Muhammed. (1982). *İtticâhâtü't-tecdîd fi tefsîri'l-sur'âni'l-Kerîm fi Mısr*. Kâhire: Dâru't-turâs.

Şimşek Sait. (2017). *Günümüz Tefsir Problemleri*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 15. Basım.

f.f.d. Qafqaz Abdurrahmanov

**QURAN TƏFSİRİNDƏ ƏDƏBİ METODUN PRİNSİP VƏ
QAYDALARI**
(Əmin əl-Xulinin təmsalında)

XÜLASƏ

Nazil olduğu gündən etibarən müsəlman alimlər Qurani-Kərimi anlamaq üçün sanballı tədqiqatlar aparmış və aparmaqda davam edirlər. Əlbəttə ki, həmin tədqiqatlar aid olduqları dövrün sosial və mədəni şərtlərinə müvafiq surətdə aparılmışdır. Müsəlmanların siyasət, hərbi və iqtisadiyyat daxil olmaqla bütün sahələrdə Qərbdən geridə qalması, artıq XIX əsrdə müsəlman coğrafiyasında bəzi islahatçı cərəyanların təşəkkülünə gətirib çıxarmış, bu da ənənəvi İslam təfəkkürünün tənqid edilməsi, dinin zamanın şərtlərinə müvafiq olaraq yenidən izah edilməsi və s. fikirlərin yayılması üçün real zəmin hazırlamışdır. Ələlxüsus sözügedən dövrdə Avropanın ədəbi tənqid sahəsindəki nailiyyətləri bəzi müsəlman ədib və mütəfəkkirlərinə təsirsiz ötürməmişdir. O dövrdə müsəlman islahatçıların diqqət mərkəzində tutduqları əsas məsələlərdən biri də ənənəvi İslam təfəkkürünün tənqid edilməsi və dinin zamanın şərtlərinə müvafiq olaraq yenidən izah edilməsi olmuşdur. İslahatçı alim misirli Əmin əl-Xuli dini sahədəki problemlərin həll yolu olaraq müsəlmanların Qurani-Kərimə olan yanaşma tərzlərini dəyişdirməsinin labüdlüyünü vurğulamışdır. Onun fikrincə, müsəlmanlar Qurani-Kərimin hər şeydən öncə ədəbi bir mətn olduğunu qəbul etməli və buna uyğun hərəkət etməlidirlər. Bir sözlə, “Qurani-Kərim ərəb ədəbiyyatının şah əsəridir. Buna görə də Qurana hər şeydən əvvəl onun ədəbi təsiri cəhətdən yanaşmaq lazımdır” şüarı ilə çıxış edən əl-Xuli ədəbi təfsir məktəbinin qurucusu hesab edilmişdir. Özü müstəqil bir təfsir kitabı qələmə almayan Əmin əl-Xuli müxtəlif əsərlərində Quranın ədəbi metodla təfsir edilməsinin prinsip və qaydalarını müəyyənləşdirmiş, daha sonra həmin məktəbə mənsub bəzi tədqiqatçılar bu metodu öz əsərlərində tətbiq etməyə təşəbbüs göstərmişlər. Bu məqalədə ədəbi təfsir məktəbinin təsisçisi Əmin əl-Xulinin əsərlərinə müraciət edilərək, sözügedən təfsir məktəbinin prinsip və qaydaları müəyyən edilməyə səy göstərilmişdir.

Açar sözlər: əl-Xuli, Quran, ədəbi təfsir, ədəbi tənqid, bəlağət, ecaz.

д.ф.ф. Кавказ Абдуррахманов

**ПРИНЦИПЫ И ПРАВИЛА ЛИТЕРАТУРНОГО МЕТОДА
ТОЛКОВАНИЯ КОРАНА**
(на примере Амина аль-Хули)

РЕЗЮМЕ

С момента ниспослания и по сей день мусульманские ученые проводят тщательные исследования для того, чтобы понять Священный Коран. Эти исследования проводились в соответствии с социальными и культурными условиями своего периода. Отставание мусульман от Запада во всех сферах, включая политическую, военную и экономическую сферы, уже в XIX веке привело к формированию в географии мусульман некоторых реформистских течений, а это создало реальную основу для критики исламского мышления, повторного толкования религии в соответствии с условиями времени и распространения других мнений. В частности, в упомянутый период достижения Европы в сфере литературной критики оказали влияние на некоторых мусульманских литераторов и мыслителей. Основными вопросами, находящимися в центре внимания мусульманских реформистов в тот период, были критика исламского мышления, и повторное толкование религии в соответствии с условиями времени. Ученый-реформатор, египтянин Амин аль-Хули подчеркивал необходимость изменения подходов к Корану в качестве решения проблем, имеющих место в религиозной сфере. По его мнению, прежде всего мусульмане должны принять тот факт, что Коран является литературным текстом и действовать в соответствии с этим. Одним словом, Коран является шедевром арабской литературы. Аль-Хули, выступающий с лозунгом «К Корану необходимо подходить с точки зрения литературного толкования», считается основоположником школы литературного толкования. Сам Амин аль-Хули не является автором книг по толкованию, однако в различных трудах он определил принципы и правила толкования Корана литературным методом, в дальнейшем некоторые исследователи этой школы начали применять этот метод в своих произведениях. В этой статье обращаясь к трудам Амина аль-Хули сделана попытка определить принципы и правила упомянутой школы толкования.

Ключевые слова: аль-Хули, Коран, литературное толкование, литературная критика, красноречие, неподражаемость (иджаз).

PhD Gafgaz Abdurrahmanov

**PRINCIPLES AND RULES OF LITERARY METHOD IN
QURAN TAFSIR
(In the example of Amin al-Khuli)**

ABSTARACT

Muslim scholars have conducted and continue to conduct extensive research to comprehend the Quran since its revelation. Obviously, these studies were carried out in accordance with the social and cultural conditions of the relevant time period. Muslims' backwardness in all areas, including politics, the military, and the economy, led to the emergence of certain reformist movements in Muslim geography in the nineteenth century, which challenged conventional Islamic philosophy, reinterpreted the religion in conformity with the times, and created a solid foundation for the dissemination of idea. Some Muslim poets and philosophers were particularly impressed by Europe's achievements in literary critique during this time period. One of the primary concerns of Muslim reformers at the time was the critique of conventional Islamic philosophy and the reinterpretation of the religion in light of current events. Egyptian reformist scholar Amin al-Khuli emphasized the importance of Muslims changing their approach to the Quran as a solution to religious challenges. Muslims, he believes, must first understand that the Holy Quran is a literary text and then act accordingly. In other words, "The Holy Quran is a masterpiece of Arabic literature. Therefore, it is vital to approach the Quran first and foremost in terms of its literary impact." Amin al-Khuli, who did not create an independent commentary book, established the principles and rules of literary interpretation of the Quran in numerous works, and later certain academics from that school attempted to use this method in their works. This article examines the works of Amin al-Khuli, the founder of the school of literary commentary, in order to discover the principles and regulations of the tafsir school.

Keywords: *al-Khuli, Quran, literary tafsir, literary critique, eloquence, al-Ijaz*

Çapa tövsiyə etdi: f.f.d. F.V.Əhmədzadə

NİZAMİ GƏNCƏVİ YARADICILIĞINDA MEHDİLİK (XİLASKARLIQ) İNANCI İLƏ BAĞLI TƏSƏVVÜRLƏR

Elnur Mustafayev,

AMEA Z.M.Bünyadov adına Şərqşünaslıq İnstitutu

Din və ictimai fikir tarixi şöbəsinin elmi işçisi

elnur.mustafayev88@mail.ru

XÜLASƏ

Məqalədə Azərbaycanın dahi şairi Nizami Gəncəvinin yaradıcılığında təzahür edən Mehdilik (xilaskar gözləntisi) problemi tədqiq edilmişdir. Mehdilik anlayışı İslam dininin ən əhəmiyyətli mövzularından biri sayıldığından, tarixən Azərbaycan alimlərinin və ədiblərinin maraq dairəsində olmuşdur. Müəllif ilk olaraq “Mehdi” ifadəsinin etimoloji və semantik təhlillərini aparmış, İslam mənbələrində işlənmə dərəcələrini müəyyən etmişdir. Bununla yanaşı, məqalədə Mehdilik inancının psixoloji, sosioloji və psixososial səbəbləri qeyd edilmişdir. Bu baxımdan, Mehdilik inancı aktual bir mövzu kimi həm azərbaycanlı ilahiyyatçı və filosofların, həm də şair və incəsənət xadimlərinin yaradıcılığında geniş şəkildə işlənmişdir. Müəllif məqalədə dünya ədəbiyyatının görkəmli nümayəndəsi, dahi Azərbaycan şairi və mütəfəkkiri Nizami Gəncəvinin (1141-1209) yaradıcılığında müxtəlif istiqamətlərdə Mehdilik (xilaskarlıq) inancı ilə bağlı düşüncələri araşdırmışdır. Mehdilik inancının mahiyyətində ümumbəşəri dəyərlər, ədalətli dövlət və cəmiyyət, xoşbəxt və firavan həyat kimi ideyalar dayandığına görə, şairlər üçün ən yaxşı mövzulardan biri olmuşdur. Dahi Azərbaycan şairi “Sirlər xəzinəsi”, “Xosrov və Şirin”, “Yeddi gözəl” və “İsgəndərnamə” (“Şərəfnamə”) poemalarında Mehdilik probleminə müxtəlif aspektlərdən toxunmuş, İslam etiqad sistemində xüsusi yer tutmuş “xilaskar gözləntisi” məsələsini bədii ifadə vasitələri ilə müsbət istiqamətdə tərənnüm etmişdir. Nizami Gəncəvi öz yaradıcılığında bu anlayışın ideyalarından istifadə edərək, dövrün hakimlərini və cəmiyyəti xeyirxah işlər görməyə, insanlara xidmət göstərməyə, həmçinin ədalətli dövlətlərin qurulmasına, fərdi və ictimai təkamülə dəvət etmişdir. Bu baxımdan, müəllif məqalədə Nizaminin dünyagörüşündə yer alan Mehdilik inancının dini-siyasi və ictimai cəhətlərini tədqiq etmiş, həmçinin mövzunun İslam təlimləri ilə müqayisəli təhlillərini aparmışdır.

Açar sözlər: *xilaskarlıq, fəlsəfə, ədəbiyyat, Mehdi, inanc, din.*

Giriş

Mehdi (xilaskar) fenomeni, demək olar ki, bütün dinlərdə fərqli forma və dərəcələrdə təzahür edir. Bəşəriyyət tarixində müxtəlif zamanlarda baş verən təbii fəlakətlər, müharibələr, kütləvi şəkildə yayılan xəstəlik və epidemiyalar, insanların çarəsiz qaldığı vəziyyətlərdə xilaskar gözləntisi və ya insanları çətin durumdan xilas edəcək hər hansı bir varlığı gözləmək kimi hissləri psixoloji fakt kimi izah etmək mümkündür. Təbii ki, Mehdiliklə bağlı düşüncələr birmənalı deyildir və bu mövzu ilə bağlı inanclar dinə, millətə, siyasi-fəlsəfi düşüncələrə, zaman və məkana görə dəyişə bilər. Əlbəttə, Mehdilik inancı ilə bağlı yuxarıda sadaladığımız meyarlara görə həm müştərək, həm də fərqli cəhətlər mövcuddur. Müştərək cəhət ondan ibarətdir ki, çətin duruma düşən insan psixoloji olaraq onu xilas edəcək bir varlığa ümid bəsləyir. Müharibə, siyasi və iqtisadi sıxıntılar, xəstəliklər və sair bunabənzər hallarda xilaskarın intizarında olmaq kimi inanclar bütün dinlərin ortaq cəhətidir. Mehdiliklə bağlı fərqlər isə mövzu ilə əlaqəli təfərrüatlarda meydana çıxır. Belə ki, Mehdi-nin kimliyi, fiziki və ya metafizik varlıq olması, harada və nə zaman zühur edəcəyi və digər təfərrüatlar dinlərə, məzhəblərə, millətlərə və fəlsəfi-siyasi düşüncə məktəblərinə görə dəyişə bilər.

Mehdilik inancının təzahür etdiyi və bəşəriyyətin xilasını ilə bağlı ideyaların geniş şəkildə yer tutduğu dünya dinləri təsnifatına daxil olan dinlərdən biri də İslam dinidir. Mehdilik inancı İslam əqidə sistemində xüsusi yer tutur. Qeyd etmək lazımdır ki, bu məsələ İslam məzhəbləri arasında fərqli ölçüdə diqqətə alınır. Bəzi İslam məzhəbləri mehdilik inancına səthi yanaşsa da, bəzi İslam məzhəblərində bu inanc çox qüvvətlidir və həmin məzhəblərin ana platformasını təşkil etməkdədir. Başqa bir ifadə ilə desək, Mehdilik inancı bəzi məzhəblərin dini-fəlsəfi və ictimai-siyasi həyatının ən vacib elementi kimi rol oynayır və inanc sistemlərinin formalaşmasında ən əsas amil kimi qəbul edilir. İslam məzhəbləri arasında gözlənilən xilaskarın kimliyi və xüsusiyyətləri ilə bağlı inancların fərqli olmasına baxmayaraq, mahiyyət etibarilə bu inancla bağlı əsas prinsiplər eyniyyət təşkil edir. Belə ki, bir sıra dinlərdə olduğu kimi, İslam dinində də axırxamanda bəşəriyyətin xilasını və ümumbəşəri ədalətli dövlətin qurulması ilə bağlı inanclara rast gəlmək mümkündür.

1. “Mehdi” ifadəsinin semantik və etimoloji təhlili

Məlumdur ki, milli-mənəvi mirası və dini-fəlsəfi düşüncələri düzgün anlamaq üçün bu mövzuları elmin müxtəlif istiqamətlərində tədqiq etmək

lazımdır. Bu baxımdan, maddi-mənəvi mətnlərin düzgün dərk və sağlam şərh üçün ifadələrin, termin və anlayışların etimoloji və semantik təhlilinə ehtiyac yaranır. Məsələn, mətnlərdə əks edilən predmetləri, istifadə edilən sözlərin birmənalı və ya çoxmənalı işlənməsi, anlam və şərh, məna ilə tətbiq arasında münasibət, müəllifin düşüncələri və nəticəyə gəldiyi qənaəti, anlaşılma cümlələrin düzgün izahı və sair problemləri qeyd etmək mümkündür. Əslində, bu problemlər, yəni fikir və nitq, məna və dərk, hissə və bütün arasında münasibət qədim dövrlərdən bəri istər Şərqdə, istər Qərbdə fəlsəfi məktəbləri maraqlandırmış və alimlər tərəfindən aktual problemlərin həlləməsi üçün müxtəlif nəzəriyyələr irəli sürülmüşdür.

“Məhdəviyyət, Mehdi, Mehdilik” kimi ifadələrin izahı mövzunun daha yaxşı anlaşılmasına imkan verə bilər. İlk öncə qısa şəkildə “Mehdi” kəlməsinin semantik və etimoloji izahını vermək istədik. “Mehdi” sözü ərəbmənşəli söz olub, ərəb dilində “hə” “ه”, “də” “د”, “yə” “ي” (hədə), “هدى” felindən törəmiş ismi-məfuldur (ابن زكريا 2008, 1027). Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, “Mehdi” sözü isə (hədə) - (هدى) felindən törəmiş ismi-məfuldur və Azərbaycan dilinə tərcümədə isə düzgün yola yönəldilmiş, hidayət edilmiş və haqqa istiqamətləndirilmiş kimi mənaları özündə ehtiva edir. İslam dininin meydana gəlməsindən sonra isə “Mehdi” ifadəsi həm sözün hərfi, həm də terminoloji mənasında istifadə edilmişdir. Terminoloji mənada “Mehdi” axırxəmədə (qiyamətdən öncə), dünyanın zülm və ədalətsizliyə büründüyü bir vaxtda zühur etməsi ilə cəhanşümul sülhü, ədaləti və həqiqi səadəti bərpa edəcək Tanrı tərəfindən vəd olunmuş şəxsdir (الطريحي 2008, I / 289).

İslamın əsas mənbələrindən biri Qurani-Kərimdə “Mehdi” sözünə rast gəlinməyə də, bu sözün mənşəyi olan “hədə”(هدى) kökündən törəmiş və eyni mənaları daşıyan digər söz və ifadələrə rast gəlmək mümkündür. Qurani-Kərimdə yuxarıda qeyd edilmiş söz və həmin sözdən törəmiş ifadələrin sayı, təxminən, 70-ə bərabərdir. “Hədə”(هدى) sözü və bu kökdən yaranmış ifadələr Quranın müxtəlif yerlərində olmaq şərti ilə 316 dəfə işlənilmişdir (عبد الباقي 2005, 841-845).

Qurani-Kərimin “Ənam” surəsinin 82-ci ayəsində istifadə edilmiş “Mehdi” sözünə yaxın, düzgün və haqq yolu tapmış mənasını verən “əl-mühəddi”(المهتدي) ifadəsini qeyd etmək mümkündür. Belə ki, bu söz Qurani-Kərimdə bir dəfə təkdə, 17 dəfə isə cəm şəklində işlədilmişdir (عبد الباقي 2005, 845-846).

"الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ"

«İman gətirib imanlarını zülmə qatışdırmayanlar əmin-amanlıqdadırlar. Haqq yola yönəlmişlər də onlardır» (“Ənam”, 6/82).

«Mehdi» sözünə terminoloji mənada Məhəmməd peyğəmbərdən nəql olunmuş yüzrlə müxtəlif kateqoriyalara malik hədislərdə rast gəlmək mümkündür. Məhəmməd peyğəmbərdən «Mehdi» ifadəsinin işlədildiyi bu qəbildən bir neçə hədisi misal olaraq qeyd etmək olar:

"المهدي من ولدي، اسمه اسمي، وكنيته كنيته، أشبه الناس بي خلقا و خلقا"

«*Mehdi mənim övladlarımdandır. Onun adı mənim adı, künyəsi mənim künyəmdir. O, zahirən və əxlaq cəhətdən mənə ən çox oxşayan şəxsdir*» (ابن بابويه 2009, I / 535).

"المهدي من عترتي من ولدي فاطمة"

«*Mehdi mənim ailəmdən, Fatimənin övladlarındandır*» (أبو داود 2009, IV / 107).

«Məhdəviyyət» və ya «Mehdilik», «Mehdiçilik» ifadələri «Mehdi» sözündən törənmiş substantivləşmiş isimlərdir. Qeyd edilmiş ifadələrin və bu mövzu ilə bağlı dini konsepsiyanın mahiyyətində dünyanın xilas, ümumbəşəri sülhün bərpası kimi düşüncələr dayandığı üçün Azərbaycan dilinə xilaskarlıq, nicatvericilik və ya qurtarıcılıq kimi tərcümə etmək mümkündür. Bu ifadənin ekvivalentləri digər din və dillərdə fərqli olsa da mənə və mahiyyət etibarı ilə xilaskarlıq və ya buna bənzər mənalara çox yaxındır. Hər hansı bir din və fəlsəfi-əxlaqi düşüncə sistemində əgər Mehdilik inancı varsa, onun mahiyyətində müharibələrin sona çatması, yer üzündə haqq və ədalətin bərpa edilməsi bəşəriyyətin xilas və qızıl dövrün başlanması kimi ideyalar durur.

2. Nizami Gəncəvi yaradıcılığında Mehdilik (xilaskarlıq) inancının təzahürü

VIII əsrdə Azərbaycan ərazilərində hakim dinə çevrilən İslam bu regionda yaşayan xalqların dini, mədəni, iqtisadi və siyasi həyatına müsbət təsir göstərərək, yerli xalqın formalaşmasında və dövlətçilik ənənələrinin möhkəmlənməsində birbaşa rol oynamışdır. Qeyd etmək lazımdır ki, Azərbaycan İntibah dövründə, XI-XIII əsrlərdə və daha sonralar İslam mədəniyyətinin formalaşmasına və inkişaf etməsinə səbəb olan böyük töhfələr vermişdir. Belə ki, müxtəlif ilahiyyət və rəşadət elmlərinin sistemləşdirilməsində və inkişaf etdirilməsində azərbaycanlı alimlərin əvəzsiz rolu olmuşdur. Azərbaycan ərazilərində Quran təfsiri, kəlam, hədis, fiqh, əxlaq və dilçilik ilə bağlı sərf, nəhv, bələğət, həmçinin fəlsəfə və məntiq kimi rəşadət-əqli elm sahələrində yüzrlə alim yetişmiş və dəyərli əsərlər yazılmışdır.

IX əsrdən etibarən İslam dini ilə bağlı inancları əhatə edən mövzular azərbaycanlı alim və ədiblərin yaradıcılığında əsas mövzular olmuşdur. Bu sahədə əsas yaradıcılıq fəaliyyəti daha çox elmi tədqiqat əsərlərində və klassik Azərbaycan ədəbiyyatında özünü göstərmişdir. Azərbaycanda yetişmiş alimlərin istər sırf ilahiyyat elmləri istiqamətində, istər dini ədəbiyyat və incəsənət sahələrində nəzərəcarpacaq xidmətləri olmuşdur. Şöhrəti Azərbaycan hüdudlarını aşıb-keçən böyük mütəfəkkirlərimiz İslam aləminə, o cümlədən Şərq mədəniyyətinə şah əsərlər bəxş etmişlər. Azərbaycan əhalisi tərəfindən İslam dininin qəbul edilməsindən sonra bu ərazilərdə yetişmiş alimlərin və şairlərin yaradıcılığında dini dünyagörüşünün izlərinə, dini şəxsiyyətlər haqqında tədqiqatlara geniş şəkildə rast gəlirik. Orta əsr alim və şairlərinin yaradıcılığında ilahiyyatla bağlı mövzular həm müstəqil, həm də əsərin tərkib hissəsi kimi işlənilirdi. Başqa sözlə desək, klassik dövrdə dini dünyagörüşünü özündə əhatə edən mövzulara müraciət etməyən, dini obrazları elmi və bədii vasitələrlə canlandırmayan böyük sənətkar tapmaq demək olar ki, mümkün deyil.

Elm və ədəbiyyat sahəsində Azərbaycana dünya şöhrəti qazandıran, o cümlədən İslam elminə və incəsənətinə böyük töhfələr verən şəxsiyyətlərə misal olaraq Nizami Gəncəvi, Nəsirəddin Tusi, İmadəddin Nəsimi, Məhəmməd Füzuli, Şah İsmayıl Xətai, Seyid Əzim Şirvani və digər şəxsiyyətləri nümunə göstərmək olar.

Mehdilik anlayışı İslam dininin ən əhəmiyyətli mövzularından biri olduğu üçün tarixən Azərbaycan alimlərinin və ədiblərinin maraq dairəsində olmuşdur. Bu baxımdan, Mehdilik inancına etiqad aktual bir mövzu kimi həm azərbaycanlı kəlam alimlərinin, həm də şair və incəsənət xadimlərinin yaradıcılığında geniş şəkildə işlənilmişdir. Kəlam elminin mövzusu kimi mehdilik anlayışı müxtəlif cəhətlərdən, bu inancın dindəki yeri, əsasları, təsirləri və hüquqi tərəfləri tədqiq edilmişdir. Mehdilik inancı ilə bağlı tədqiqatlara bir çox azərbaycanlı alimlərin əsərlərində rast gəlmək mümkündür.

Dünya ədəbiyyatının görkəmli nümayəndəsi, dahi Azərbaycan şairi və mütəfəkkiri Nizami Gəncəvinin (1141-1209) yaradıcılığında müxtəlif istiqamətlərdə xilaskarlıq inancı ilə bağlı düşüncələrə rast gəlmək mümkündür. Bəşəriyyətin bədii fikir salnaməsində yeni səhifə açmış nadir şəxsiyyətlərdən biri olan Nizami Gəncəvinin parlaq irsi əsrlərdən bəri Şərqin misilsiz mədəni sərvətlər xəzinəsində özünəməxsus layiqli yerini qoruyub saxlamaqdadır. Nizami Gəncəvi ömrüboyu dövrün mühüm mədəniyyət mərkəzlərindən olan qədim Azərbaycan şəhəri Gəncədə yaşayıb-yaradaraq, Yaxın və Orta Şərq fəlsəfi-ictimai və bədii-estetik düşüncə tarixini zənginləşdirmiş və özündən sonra böyük bir məktəb yaratmışdır. Nizami Gəncəvinin geniş şöhrət tapmış “Xəmsə”si dünya poetik-fəlsəfi fikrinin zirvəsində dayanır. Bu baxımdan,

Nizami Gəncəvi irsində mehdilik inancının təzahürləri, ədalətli hökmdar obrazı, xoşbəxt cəmiyyət və ümumbəşəri əmin-amanlıq kimi ideyaların öyrənilməsi böyük əhəmiyyət kəsb edir.

Nizaminin 1174-1175-ci illərdə yazdığı «*Sirlər xəzinəsi*» poemasında Mehdilik inancı və xilaskarı gözləmək kimi məqamlara rast gəlmək mümkündür. Qeyd edək ki, Yaxın və Orta Şərq ədəbiyyatında poema janrının ən nadir incilərindən biri olan «*Sirlər xəzinəsi*» Nizaminin ilk irihəcmli əsəridir və şair bu poemanı Atabəy hökmdarı II Qızıl Arslana (1156-1188) ithaf etmişdir (Bertels 1940, 38). Əsərdə ədalətli insan cəmiyyəti haqqında siyasi-ictimai, əxlaqi fikir və düşüncələr poemanın ana xətt kimi əsas götürülüb. Belə bir qənaətə gəlmək olar ki, Nizami öz əsərində baş mövzu olaraq ədalətlin hakim olduğu cəmiyyəti və bu cəmiyyətin qurulması ilə bağlı düşüncələrini işıqlandırmışdır. Şair poemanın «*Peyğəmbərin dördüncü mədhiyyəsi*» hissəsində belə qeyd edir:

ای مدنی برقع و مکی نقاب سایه نشین چند بود آفتاب!
منتظران را به لب آمد نفس ای ز تو فریاد به فریادرس
ملک برآرای و جهان هر دو جهان را پر از آوازه کن
ز آفت این خانه آفت‌پذیر دست برآور همه را دست گیر
خلوتی پرده اسرار ما همه خفتیم تو بیدار شو
از تو یکی پرده برانداختن وز دو جهان خرقه درانداختن
مغر نظامی که خبر جوی توست زنده دل از غالیه بوی توست

*“Ey Mədinə köynəkli, Məkkə pərdəli gözəl!
Günəş nə vaxta kimi kölgədə qalacaq, gəl!
Canlarını dişinə tutub yol gözləyənlər,
İmdad istər, ey dada yetişən sevgili ər!
Elə təzələndir ki, sən bu köhnə dünyanı,
Tutsun səsin, nəfəsin qoy hər iki cahanı.
Dünya - ölüm, qan yurdu. Son qoy bu afətə sən,
Mərd əlini uzat, tut hamımızın əlindən.
Gizlən sir pərdəsində, xəlvət yaşa, sayıq ol!
Biz hamımız uyğuda, bəri bir sən ayıq ol!
Aç pərdəni, aşıqlar görsün hüsnünü bir dəm,
Sevincdən xırqəsini atsın qoy iki aləm.
Nizami ruhu səndən xoş xəbər gözləməkdə,
Sənin baharın onun könlünü süsləməkdə”* (Gəncəvi 2004/1, 42).

Yuxarıda qeyd edilmiş misralara diqqətlə nəzər saldıqda, İslamda Mehdilik anlayışının bəzi elementlərini görmək mümkündür. Belə ki, şiələrə və bəzi sufi təriqətlərinə görə axırzamanda bəşəriyyəti xilas edəcək Mehdi uzunmüddətli qeybə çəkilməmişdir və cəmiyyətdən gizli həyat tərzini sürür. İnanclara görə dünya zülmə büründükdə isə O, zühur edərək bütün bəşəriyyəti xilas edəcək və ədalətli bir dövlət quracaqdır. Nizaminin *«Günəş nə vaxta kimi kölgədə qalacaq, gəl!»*, *«Gizlən sirr pərdəsində, xəlvət yaşa, sayıq ol!»* ifadəsindən məqsəd, ola bilsin, İslamda Mehdilik inanclarına əsasən uzunmüddətli qeybə çəkilməmiş Mehdidir. Şair şikayət edərək dünyanın zülm, ədalətsizlik və hərc-mərcliklə boğulduğunu xəbər verir və daha sonra Mehdinin zühur edərək bəşəriyyəti xilas etməsini istəyir. Zamanın tələbinə uyğun hərəkət edən şair ənənəvi dini anlayışlardan istifadə etməklə, çox ciddi ictimai problemlərə toxunur. Nizami dühasının böyüklüyü ondadır ki, xalqla hökmdar, fərdlə cəmiyyət arasındakı münasibətləri və bu münasibətlərin kölgəli cəhətlərini qorxmadan, cəsarətlə açıb göstərə bilmiş, onların səhvlərini, cinayətlərini üzlərinə deməkdən çəkinməmiş, ibrətləndirmək, qorxutmaq, öyrətmək, xəbərdarlıq etmək yolu ilə onları ədalətə, insanlığa, sülhə istiqamətləndirmişdir. Dahi Azərbaycan şairi bəzən zalım hökmdarları dini inanclarla; axirət inancı ilə, Allahın cəzalandırması ilə, bəzən isə xalqın qəzəbi ilə qorxudur və bu yolla ədalətsiz hökmdarları düşünməyə dəvət edir. Bəzən isə hökmdarları ədalətə dəvət etmək üçün peyğəmbər, dörd xəlifə və ya Mehdi kimi bəzi tarixi və dini şəxsiyyətləri misal çəkir. Bu baxımdan, Nizami yaradıcılığında Mehdilik məsələsi ədalətli cəmiyyətin qurulmasında və zülümkar hökmdarlara nəsihət vermək istiqamətində əlverişli bir ideya kimi böyük əhəmiyyət kəsb edir.

Nizami Gəncəvi Marağa hakimi Əlaəddin Körpə Arslanın sifarişi ilə 1197-ci ildə yazdığı *«Yeddi gözəl»* poemasının (Bertels 1940, 46) son hissəsi *«Əlaəddin Körpə Arslan şaha sənə və kitabın xətm»* hissəsində qeyd edir:

زَمی از قدرت آسمان دان و آسمانت هم آسمان خوان
دور و نزدیکی چون در آب سپهر تیز و آهسته چون در آینه مهر
قائم عهد عالمی به درست قائم نامده فکنده تست

*“Deyim ki, yer səni asiman sanır,
Göy səni adıyla hər zaman anır.
Suda göy əksitək yaxınsan, uzaq,
Aynada günəştək yaxın və parlaq.
Sənsən bu dövrənin qüdrətli şahı,
Dünyamız gözələməz özgə pənahı”* (Gəncəvi 1983, 308)

Yuxarıda «*Yeddi gözəl*» poemasından qeyd edilmiş Azərbaycan dilinə tərcümə edilmiş misraların fars dilində olan orijinalında «*şah*» yerinə «*qaim*» sözü işlədilmişdir. Professor Rüstəm Əliyev «*qaim*» sözünü şərh edərkən bu ifadədən məqsədin imamiyyə şüalarının inandığı on ikinci imam Mehdi olduğunu vurğulamışdır (Gəncəvi 1983, 353). Həmçinin, misranın fars dilində olan orijinalında «*ümumbəşəri vəd*» mənasını verən «*əhde-ələmi*» ifadəsi işlədilmişdir. Bu ifadədən məqsəd ümumbəşəri xilas və cahanşümul dövlətin qurulmasıdır. Belə ki, İslam inanclarına görə, qiyamətdən öncə bəşəriyyət Mehdi vasitəsilə xilas olacaq və bütün dünyanı əhatə edəcək ədalətli dövlət qurulacaqdır. Başqa bir ifadə ilə desək, dünya fəsad, günah, hərc-mərcliklə boğulduğu vaxt axırzamanda İmam Mehdi zühur edib dünyada ədaləti, rifah və xoşbəxtliyi bərpa edəcəkdir.

Nizami Gəncəvi Marağa hakimi Əlaəddin Körpə Arslanı Mehdi ilə müqayisə etmiş və onu ədalətli hakim kimi vəsf etmişdir. Bu cəhətdən Nizami Gəncəvi Marağa hökmdarı ölkədə yüksək rifah və xoşbəxtliyi, həmçinin ədaləti bərpa etdiyi üçün obrazlı şəkildə gözlənilən Mehdi zühur etməsinə ehtiyac duyulmadığını vurğulamışdır.

N. Gəncəvi Nüsrətəddin Əbu Bəkr Bişkinə (1191-1210) həsr etdiyi «*İsgəndərnamə*»nin birinci hissəsi «*Şərəfnamə*»də Mehdilik məsələsinə toxunmuş və “Mehdi” ifadəsini üç dəfə istifadə etmişdir. Belə ki, şair poemanın «*İsgəndərin İran başçıları ilə əhdi-peyman bağlaması*» başlıqlı fəslində qeyd edir:

کجا بودی ای دولت نیک عهد به درگاه مهدی فرود آر مهد
چو آیی به درگاه مهدی فرود به مهد من آور ز مهدی درود

**“Ey vəd edilmiş xeyirli dövlət, haradasan, məni sevindir,
Mehdi qapısında taxtını endir.
Mehdi hüsuruna endiyin zaman,
Bir salam gətir o, uca dərgahdan”** (Gəncəvi 2004/2, 160).

Qeyd edilmiş şeir parçasında işlədilmiş “Mehdi” ifadəsini iki mənada başa düşmək mümkündür. İlk versiyaya görə, «Mehdi» və «ey vəd edilmiş xeyirli dövlət» ifadələrində məqsəd İslam inanclarında yer tutmuş Mehdilik (xilaskarlıq) inancı ilə bağlı konsepsiyasıdır. Belə ki, bir sıra klassik hədis mənbələrində Məhəmməd peyğəmbərdən nəql olunmuş rəvayətlərdə axırzamanda onun nəslindən olan şəxsin zühur edərək yer üzündə ədaləti bərpa etməsi və ümumbəşər dövlət qurması haqqında məlumatlara rast gəlmək mümkündür:

"إن المهدي من عترتي، من أهل بيتي، يخرج في آخر الزمان ، فيملأ الأرض عدلا و قسطا
كما ملأها القوم ظلما و جورا"

«*Mehdi mənim ailəmdən, Əhli-beytimdəndir. Axırxamanda (qiyamətdən öncə) zühur edəcəkdir. O, haqsızlıqla dolmuş yer üzünü ədalətlə dolduracaq*» (الطوسي 2008, 128).

İslam dini daxil olmaq şərti ilə bir çox dinlərdə xilaskar gözləntisi ən aktual mövzulardan biridir. Bu baxımdan, Nizami İslam inanclarında gözlənilən xilaskar Mehdi və onun quracağı dövlət mövzusunə toxunmuş və hökmdarları ədalətli dövlət və cəmiyyət qurmağa dəvət etmişdir. Digər versiyaya görə isə şair “Mehdi” ifadəsi ilə poemanı həsr etdiyi Atabəy Əbu Bəkr Bışkinə işarə etmişdir. Hər bir halda şairin yaradıcılığında Mehdilik (xilaskarlıq) məsələsi çoxışlənən bir mövzu olaraq ədalətli dövlət, adil hökmdar və bu istiqamətdə bir çox ideyaları özündə ehtiva edir.

Nizamiyə görə ədalətli dövləti o zaman yaratmaq olar ki, hakimlərin qəlbi fədakarlıq və özünütərbiyə yolu ilə əxlaqi rəzalətdən, yırtıcı ehtiraslardan, tamahkarlıqdan, laqeyidlikdən və hakimiyyət hərisliyindən təmizlənsin. Təbii ki, bu düşüncənin mahiyyətində kamil insan obrazı dayanır və İslam yazılı mənbələrinə nəzər saldıqda, cəhanşümul dövləti quracaq və dünyada sülhü bərpa edəcək Mehdi, əslində, bir ideal insan təəcəssümüdür. Başqa bir yerdə şair şah hakimiyyətinin mahiyyətini pisləyərək bildirir ki, mütləq hakimiyyət hər hansı bir mərd, alicənab adamı zalım hökmdara çevirə bilər. Nizami öz yaradıcılığında bədii-estetik ifadələrdən istifadə etməklə həm hökmdarları, həm də cəmiyyəti diqqətli olmağa çağırır. Şair şeir sənətinin gücü vasitəsilə insanları xeyirxah işlər görməyə, insanlara və cəmiyyətə xidmət etməyə, həmçinin ədalətli dövlətlərin qurulmasına, fərdi və ictimai təkamülə dəvət edir.

Nəticə

Azərbaycan mütəfəkkirlərinin yaradıcılığında Mehdilik mövzusu geniş şəkildə təzahür etmişdir. Təbii ki, bu mövzu İslam dininin problemi kimi işlənilsə də, bir çox azərbaycanlı mütəfəkkirlər məsələnin psixoloji, sosioloji və siyasi tərəflərinə toxunmuş və bu anlayışla bağlı öz düşüncələrini qeyd etmişlər. Orta əsr azərbaycanlı alim və ədibləri Mehdilik inancına ənənəvi dini prizmadan yanaşmış, bu problemi ilahiyyat elmləri kontekstində araşdırmışdır. Buna misal olaraq Nəsirəddin Tusi, Məhəmməd Füzuli və başqa azərbaycanlı mütəfəkkirləri qeyd etmək olar. Belə ki, bu zümrəyə daxil olan alimlər öz əsərlərində kəlam elminin metodologiyasını tətbiq etməklə Mehdi-

lik inancının dini əsaslarını, dindəki yerini və mövzunun hüquqi tərəflərini tədqiq etmişlər.

Mehdilik inancının mahiyyətində ümumbəşəri dəyərlər, ədalətli dövlət və cəmiyyət, xoşbəxt və firavan həyat ideyaları dayandığına görə, şairlər üçün ən yaxşı mövzulardan biri olmuşdur. Bu istiqamət Nizami, Nəsimi, Füzuli, Xətai və digər böyük ədiblərimizin yaradıcılığında daha çox hiss olunur. Bəzən Azərbaycan şairləri Mehdilik anlayışına səmimi yanaşaraq dini inanc kimi öz şeirlərində bu mövzunu işıqlandırmış, bəzən isə dövrün hökmdarlarını idarəçilikdə ədalətə dəvət etmək üçün mehdilik anlayışını qabartmışlar. İslam inancılarında Mehdi zülmün kökünü kəsib bütün dünyada ədaləti bərpa edəcək bir fenomendir. Bu cəhətdən, Mehdi obrazı şairlər üçün zalım hökmdarlara qarşı qəzəbli hayqırtı, hədələyici nərə və xalqın dərini demək üçün əlverişli bir vasitə olmuşdur. Başqa sözlə desək, klassik Azərbaycan ədəbiyyatında Mehdilik anlayışı dövrün əliqılınclı zalım hökmdarlarına qarşı etiraz vasitəsi, həmçinin xalq şüurunun oyanmasına zəmin yaradan bir amil rolunu oynamışdır.

Nizami Gəncəvi öz yaradıcılığında Mehdilik inancı ilə bağlı anlayışlardan geniş şəkildə istifadə etmiş, arzuladığı ədalətli dövlət və cəmiyyət kimi ideyalar üçün bir nümunə göstərmişdir. Bu baxımdan, şair İslamdakı mehdilik inancının təlimlərinə müraciət edərək dövrün hökmdarlarını və ictimai-siyasi xadimlərini bu mövzuda düşündürmüş, onları ədalətə, xeyirxahlığa və humanist dəyərlərə dəvət etmişdir. Nizami yaradıcılığında Mehdilik probleminin tədqiqi həmin dövrün ictimai-siyasi vəziyyətini, həmçinin cəmiyyətdə hakim olan dini-fəlsəfi düşüncələri müəyyən etmək üçün böyük əhəmiyyət kəsb edir.

ƏDƏBİYYAT

Bertels Yevqeni Eduardoviç. (1940). Böyük Azərbaycan şairi Nizami. trc. Z. Abdullayev. – Bakı: EAAzF.

Gəncəvi Nizami. (2004/1). Sirlər xəzinəsi. trc. Ulutürk X.R. – Bakı: Lider.

Gəncəvi Nizami. (2004/2). İsgəndərnamə (Şərəfnamə). trc. Abdulla Şaiq.

Gəncəvi Nizami. (1983). Yeddi Gözəl. trc. ed. Rahim. M. - Bakı: Yazıçı.

Mustafayev Elnur. (2020). Mehdilik inancının mənşəyi ilə bağlı elmi nəzəriyyələr. Bakı: Din Araşdırmaları Jurnalı. № 1 (4), - s. 93-105

Sarıqçioğlu Ekrem. (1997). Dinlerde Mehdi tasavvurları. Samsun: Sidre.

Sezen Yümni. (1990). Sosyolojide ve din sosyolojisiinde temel bilgiler ve tartışmalar. İstanbul: İlahiyat fakültesi vakfı.

ابن بابويه محمد بن علي الصدوق. (2009). كمال الدين و تمام النعمة: [مجلدان] – قم: سرور ابن زكريا. (2008). معجم مقاييس اللغة. بيروت: دار احياء التراث العربي. - 1106 ص.
أبو داود سليمان بن أشعث (2009). سنن أبي داود. تحقيق: الأرناؤوط. – دمشق: دار الرسالة العالمية.

الطريحي فخر الدين. (2008). مجمع البحرين. بيروت: مؤسسة التاريخ العربي.
الطوسي محمد بن حسن. (2008). كتاب الغيبة. تهران: كوهرانديشة.
عبد الباقي محمد فؤاد. (2005). المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم. قم: أمير.

Эльнур Мустафаев

ПРОЯВЛЕНИЕ МАХДИСТСКИХ ВЕРОВАНИЙ В ТВОРЧЕСТВЕ НИЗАМИ ГЯНДЖЕВИ

РЕЗЮМЕ

В данной статье исследуется проблема махдистских верований (ожидания спасения), проявляющаяся в творчестве великого азербайджанского поэта Низами Гянджеви. Концепция махдизма является одной из важнейших тем в исламе. Она исторически интересовала азербайджанских ученых и писателей. Автор впервые провел этимологический и семантический анализ понятия «Махди» и установил частоту его использования в исламских источниках. Помимо этого, в статье упоминаются психологические, социологические и психосоциальные причины веры в Махди. С этой точки зрения вера в Махди приобрела актуальность и получила широкое распространение в трудах азербайджанских богословов и философов, а также в творчестве поэтов и деятелей искусств. В статье автор исследует мысли о вере в Махди в различных направлениях в творчестве выдающегося представителя мировой литературы, гениального азербайджанского поэта и мыслителя Низами Гянджеви (1141-1209). Вера в Махди была одной из лучших тем для поэтов, потому что она основана на универсальных ценностях, справедливом государстве и обществе, а также на счастливой и процветающей жизни. Великий азербайджанский поэт с разных сторон затронул проблему Махди в своих поэмах «Сокровищница тайн», «Хосров и Ширин», «Семь красавиц» и «Искандер-наме» («Шараф-наме»), с помощью художественного выражения он в положительном ключе воспел проблему «ожидания спасения», занимающую особое место в исламе.

Используя идеи этой концепции в своем творчестве, Низами Гянджеви призывал правителей и общество того времени совершать добрые дела, служить людям и строить справедливые государства, приглашал к индивидуальной и социальной эволюции. В связи с этим автор исследует религиозные, политические и социальные аспекты веры в Махди, занявшей место в мировоззрении Низами, а также проводит сравнительный анализ темы с исламскими учениями.

Ключевые слова: спасение, философия, литература, Махди, вера, религия.

Elnur Mustafayev

THE MANIFESTATION OF THE MAHDIST BELIEFS IN THE WORK OF NIZAMI GANJAVI

ABSTRACT

This article investigates the issue of Mahdist beliefs (salvation expectation) as manifested in the work of the great Azerbaijani poet Nizami Ganjavi. The Mahdist concept, which has long piqued the interest of Azerbaijani scholars and writers, is one of the most prominent issues in Islam.

From this perspective, Azerbaijani theologians and philosophers have extensively developed the topic of belief in Mahdi. In this article, the author delves into several aspects of Mahdist ideas (salvation) in the work of Nizami Ganjavi, a brilliant Azerbaijani poet and thinker regarded as one of the world's best representatives of literature (1141-1209). Belief in the Mahdi has been one of the most inspiring topics for poets because it is founded on universal values, a just state and society, and a happy and prosperous life. Nizami Ganjavi used the ideas of this concept in his work to call on the judges and society of the time to do good deeds, serve people, and build just states, as well as individual and social evolution.

Keywords: salvation, philosophy, literature, Mahdi, faith, religion

Çapa tövsiyə etdi: f.f.d. F.V.Əhmədzadə

MEHDİLİKLE İLGİLİ HABERLERİN İLK DÖNEM SİYASİ OLAYLARINA ALET EDİLMESİ

Şamo Kazımov,
Uludağ Üniversitesi
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı
Doktora Öğrencisi
shamo29@hotmail.com

ÖZET

Bu çalışmada İslam dünyasında yaşanmış mehdilik problemi (meselesi) ve onun, bazı Müslüman gruplarca siyasete alet edinilmesi üzerinde durulmaktadır. İslam dini ortaya çıktıktan sonra bu yeni ve genç İslam Devleti kısa bir müddet içerisinde büyük fetihler sayesinde sınırlarını genişletmişti. Zamanla bu büyük devlet, geniş yayılmasının olumlu taraflarının yanı sıra, bunun bir takım olumsuz yönlerinin de şahidi oldu. Mehdilik meselesi bu olumsuz yönlerden biridir. Hz. Peygamber'in vefatından sonra Müslüman toplum arasında büyük bir fitne çıkmış ve binlerce Müslüman iç savaşlarda birbirini öldürmüştü. Sonu gelmeyen bu üzücü olaylar Müslümanları yıpratmış, bu yüzden onlar fitnenin bir an önce ortadan kalkmasını arzu etmişlerdi. Bu düşünce, arzu ve istekler onları büyük bir bekleyiş içerisine sokmuş, sonuçta dış etkenli kaynakların da tesiriyle İslam âleminde kurtarıcı bir mesih ve mehdi düşüncesi doğmuştu. Daha sonraki zamanlarda mehdilik fikri, bazı aristokrat kesimin siyasi amaçlarına hizmet eden önemli bir unsur haline dönüştü ve bu konuda bir dizi rivayetler ortaya çıktı. Önce Emevi karşıtı "Hâşimoğulları" iktidara sahip olmak için bu türden haberler rivayet etmeye başlamışlardı. Daha sonra Ümeyyeoğulları da onlara karşı aynı yönetime başvurdu. Abbasiler ise hilafet makamına sahip olunca mehdici rivayetler üzerinden hareket ederek kendi iktidarlarını korumaya özen gösterdiler.

İslam dünyasını ciddi şekilde etkileyen mehdilik fikirleri Müslümanlar arasında bölünmelere, birçok yeni mezhebin ortaya çıkmasına neden oldu. Bu fikri ayrılık ve bölünmüşlük neredeyse her mezhebin kendine özgü mehdi anlayışlarının oluşmasıyla sonuçlandı. Bu anlayışların etrafında oluşturulan rivayetler zamanla Hadis literatüründe de kendisine yer edinerek sonradan itikadi meselelerin bir parçası haline dönüştü.

Anahtar Kelimeler: Mehdilik, Hilafet, Siyaset, Haşimiler, Emeviler, Abbasiler

Giriř

Hız. Peygamber'in vefatından sonra İřlam devletinin bařına kimin geçeceėi meselesi, ümmetin önünde duran en önemli meseleydi. Sakîfetu Beni Saide'de yapılan genel biat sonucu herkes Hız. Ebu Bekir'in (12/634) halifeliliėini kabul etmiřse de Hız. Ali (40//661) ile beraber Hâřimoėulları'ndan birkaç kiři Hız. Peygamber'in (10/632) defniyle ilgilenmeleri sebebiyle bu seçim ve biat esnasında orada bulunamamıřlardı. Hız. Ali birkaç ėün sonra Hız. Ebu Bekir'e biat etmiřse de Hâřimi taraftarlıėı yaptıklarını iddia eden azınlık bir grup, halifelik makamının Hız. Ali'nin hakkı olduėunu iddia etmiřti. Bu azınlık kesim, tarihin sonraki safhalarında bu olay üzerinden hareket ederek dini-politik çatıřmalara sebebiyet vermiřtir.

İlk zamanlarda hilafet konusundaki tartıřmalarda taraflar Hâřimoėulları ve Emeviler'di. Emeviler iktidara gelince muhalif ėüçlere karřı zulüm bayraėını çekti. Bu sindirme ve iktidarı elde tutma politikası, karřı tarafı hem kendilerini hem de tüm insanlıėı zulüm, haksızlık ve baskılardan kurtaracak bir kurtarıcı/mehdi düşüncesine itti. Nitekim zikrolunan inanıř insanları motive etmekte, kendi "haklı" davalarını ėütmeye sevk etmekteydi. Zira "mehdi" kimin yanındaysa, davasında ėüçlü ve haklı olan da o idi.

"Mehdi'nin Zuhuru" inanıřı ilk defa Hâřimoėulları taraftarlıėını yapan ve kendilerini "*řiatu Ali*" (Hız. Ali taraftarları) olarak tanıtan gruplar arasında vukuu buldu. Bu iři ilk "üstlenen" Keysaniyye fırkası olarak bilinmektedir. Hız. Ali'nin oėullarından Muhammed b. Hanefiyye'nin (81/700) ölmediėini, Mekke'yle Medine arasında bulunan Radva Daėı'nda saklandıėını (Nevbahti 1992, 40), zamanı gelince görevini tamamlamak için zuhur edeceėini iddia eden bu fırkanın kurucusu Muhtar b. Ebu Ubeyd es-Sakafi (67/687) idi. Muhtar'ın bu iddiası, sonraki dönemlerde birçok yeni fırkanın ortaya çıkmasında ilham kaynaėı oldu.

Mehdilik ideolojisi her ne kadar řia'yla baėlantılı olarak görölse de zamanla Ehl-i sünnet akidesi de bu düşünceye kapılarını açmıř, mezkûr fikirler geniř kitlelere yayılarak kendisine yer edinebilmiřti. Fakat bu ideolojinin iki tarafı vardı. Bir tarafta haksızlıėın ve zulmün son bulmasını isteyen, mehdiyi bekleyen ve ona samimi olarak inanan halk, diėer tarafta ise, mehdiyi ėüce, samimi taraftarlara ve otoriter düzene sahip olmak amacıyla kullanan siyasi figürler. Nitekim Muhtar b. Ebu Ubeyd es- Sakafi tarafından ortaya atılan bu görüşün tamamen siyasi maksat taşıdıėı ortadadır. Etrafına taraftar toplama iřinde oldukça etkili silah haline dönüşen mehdilik düşüncesi bir müddet sonra Emevi Hanedanı'nda (40- 133/661- 750) da kendini göstermiřti. Diėerleri gibi Emeviler de konuya dair birçok hadis rivayet etmiř ve

“Süfyani” ismindeki “Mehdi’yi” hadis literatürüne getirmişlerdi (Emin, 3; 239). Emeviler’in kendi mehdilerini oluşturmadaki hedefleri; halkın dikkatini Hâşimoğulları’ndan Ümeyyeoğulları’na yöneltmek ve halkı kendi iktidarlarının hakkı olduğuna inandırarak rağbetlerini kazanmaktı. Çünkü onların Hâşimiler’e yaptıkları bir dizi haksızlıklar, insanlarda Emevi karşıtı duyguların kabarmasına neden olmuştu. Bizzat bu zulüm yüzünden Emevi hilafeti döneminde mehdi tasavvuru, hep haksızlığa karşı savaş imajı içermekteydi. Bizzat bu propagandanın önünü kesme düşüncesi Ümeyyeoğulları’nı kendi “mehdilerini” ortaya çıkarmaya sevk etmişti.

Abbasoğulları’nın mehdilikle bağlantılı düşüncelerinin ortaya çıkması ise yarım asırdan fazla beklemek zorunda kalmıştı. Zira önceleri siyasi arenada açıktan etkisi olmayan Abbasiler bu zaman diliminde Emeviler’in karşısında Hâşimoğulları’yla omuz omuza beraber yürümekteydi. Abbasoğulları, başlangıçta bir dizi vaatlerle Hâşimoğulları’na siyasi, ideolojik ve askeri destek vererek Emeviler’i devirmeyi başardı. Sonradan kurulacak olan Abbasi Devleti’nin (133- 655/750- 1258) ilk iki halifesi Ebu’l- Abbas es- Seffah (136/754) ve Ebu Cafer el- Mansur (158/ 775) da zamanında bu isyanlara bizzat katılmış, Hâşimiler’in mehdisi addedilen Muhammed b. Abdullah’ın mehdiliğini şiddetle savunmuştu (İsfelhâni 1965, 170, 173). Fakat Emevi iktidarının devrilmesinin ardından hilafeti ele geçiren Abbasoğulları, Hâşimiler’i kendilerine rakip addetti. Onların mehdilerine karşı kendi mehdilerini icat ettiler. Şöyle ki, başlangıçta ilk iki Abbasi halifesi müjdelenmiş “mehdiler” olarak kabul görmüşse de sonradan Ebu Cafer el- Mansur’un oğlu Muhammed el- Mehdi Billah b. Abdullah’ın (169/785) beklenen Mehdi olduğuna karar verildi (İsfelhâni 1965, 162).

Görüldüğü üzere birbirleriyle kan bağı olan bu aile mensuplarının her biri kendi mehdileriyle ilgili birçok rivayet ortaya atmış, sonuçta hadis literatürü bu türden haberlerle zenginlik kazanmıştır. Mehdi ile ilgili rivayetlerin zamanla Hicaz, Irak, Şam gibi yerlerde yayılması, daha uzak bölgelerde de kurtarıcı vasfını haiz kişilerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Zaman içerisinde Endülüs İspanya’sı -İbnu’l- Kıtt (288/901) (Garcia 2006, 90- 91)- ve Afrika kıtası -İbn Tûmert (524/1130) (Merrâkuşî 1990, 114) -bu düşünceden nasibini aldı.

Tarih göstermiştir ki, bu ismi kullananların temel hedefleri sadece devrim yaparak yönetimi ele geçirmek veya sahip oldukları iktidarı kaybetmemek hedefini gütmüştür. Mehdi olgusunun Emevi ve Abbasiler zamanında çeşitli gruplarca algılanışı ve uygulanma şekillerinin incelenmesi ise çalışmamızın temel konusunu oluşturmaktadır.

1. Mehdi Kavramı

1. 1. Mehdi Kelimesinin Lugat Manası

Çalıřmanın temel konusuna geçmeden önce “Mehdi” kelimesinin menřeinden kısaca bahsetmek yerinde olacaktır. Mehdi kelimesi Arapçadaki هدي (yol göstermek, dođru yolu bulmak, hidayete erdirmek) mastarından türemiř olup, “yol gösteren” anlamında ismi mefuldür. Bu kelime İslam’dan önceki zamanlarda; Cahiliye döneminde “*hayra delalet etmek, birisine dođru yolu göstermek*” (İbn Manzur, 15; 353-356) řeklinde salt anlamıyla kullanılmıř, İslam’la beraber “*imana yönelten, iman ettiren, hidayete erdiren*” manasında İslami bir řekil almıřtır (Firuzabadi 2005, 1345).

1. 2. Mehdi Kelimesinin İstilah Manası

Söz konusu kelimesinin ıstilah manasına gelince, mehdi, kendisinden (dođmasından ve ya zuhurundan) nce zulüm ve haksızlıđın hkim olduđu yeryüzünü adaletle dolduracak Ehl-i beyt’e mensup bir kiřidir. Ayrıca, bu zat kutsal olup Allah tarafından desteklenen, kuvvetlendirilmiř, bazı özel görevler verilmiř ve Müslim, gayrı Müslim herkese rehber kılınmıř kimsedir (İbn Haldun 1984, I, 378). Bu inaniřa göre mehdinin zuhurundan sonra kıyamet alameti olarak Hz. İsa ve Deccal olayı vuku bulacak, Deccal’ı mehdi öldürecek ve namazda Hz. İsa’ya imam olacaktır (Berzenci Medine 1416, 215).

Tüm mezhep veya fırkalarda bu düřünce neredeyse aynı olup, sadece beklenen kiřinin kimliđi, özelliđi ve zuhur etme řeklinde ihtilaflar mevcuttur. Örneđin, řia kendi içerisinde bekledikleri Mehdi’nin kimliđi hususunda ihtilaf etmiř; Keysaniye (veya Muhtariyye) Muhammed Hanefiye’yi, Navusiyye Cafer Sadık’ı (148/765), Vkıfa Musa Kazım’ı (183/799) (Tsi 1966, 118-120), İsmaililer’in bir kolu İsmail b. Cafer’i (138/755- 56), diđer koluysa Muhammed b. İsmail’i (179/795), Ammariyye Cafer’i Sadık’ın büyük ođlu Abdullah’ı (Bađdadi, 1988, 62), řumeytiyye Muhammed b. Cafer’in ođullarından birini, řeytaniyye fırkası Musa b. Cafer’in torunlarından biri olacađını iddia etmiřse de (Bađdadi, 1988, 70) kesin bir isim söyleyememiřtir (řehristni 1992, 1; 168). İmamiyye’ye göreyse zuhur edecek olan Mehdi, Muhammed b. Hasan el-Askeri’dir. Kendisi küçük yařlarındayken gözlerden kaybolmuř (řeyh Saduk, 1405, 425- 430), Kıyamet’ten önce yeryüzüne zuhur ederek her yerde adaleti sađlayacaktır (řeyh Müfit 1413, 4).

Sünni düřüncedeki mevcut “Mehdi” kimliđi ise tüm řii fırkaların mehdilerinden farklı bir kiřiliđe sahip olup yapacađı görevlerinde ittifak vardır. Snnilikteki Mehdi’nin řii anlamdaki mehdilikten temel farkı, onun henüz dođmamıř olup Kıyamet’ten önce Hz. Peygamber’in soyundan gelece-

gi, isminin Muhammed, babasının adının Abdullah olacağıdır (Tirmizi 2017, 829- 830).

1.3. Kur'an'a Göre Mehdi

Kur'an'da birkaç yerde هدى kökünden iştikak eden kelimeler geçmesine rağmen bizzat mehdi kelimesi geçmemektedir. Bu harflerden oluşan kelimeler Kur'an'da üç ayrı anlamda kullanılmıştır:

1. İnsanlara yapılan çağrı “... وَجَعَلْنَاهُمْ أَيْمَةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا (Onları buyruğumuz altında doğru yolu gösterecek önderler kıldık ...) (Enbiya, 21/73).

2. Sadece hidayete erenlerin yakalamış oldukları başarabilme imkânı/tevfik “وَيَزِيدُ اللَّهُ الَّذِينَ اهْتَدَوْا هُدًى” (Allah hidayeti kabul edenlere daha çok hidayet verir...)” (Meryem, 19/76).

3. Cennetin yolunu göstermek “سَيَهْدِيهِمْ وَيُصْلِحُ بَالَهُمْ” (Allah onları doğru yola iletecek ve durumlarını düzeltecektir) (Muhammed, 47/5; Faruk, Gün 2017, 102)

1.4. Sünnet'e Göre Mehdi

Kur'an-ı Kerim'de bu konuda bir delil bulunmamasına rağmen insanların mehdi inancına sımsıkı sarılmasının ve dahası bu ideolojinin dönemin politik oyunlarına yön vermesinin sebebi Hz. Peygamber adına söylenmiş hadislerdir. Kurtarıcı kişinin daha iyi tanınması için ilgili rivayetler ekseninde kimliğinden ve yeryüzünde bulunacağı müddette gerçekleştireceği görevlerinden kısaca bahsetmek yerinde olacaktır.

İlgili bir hadiste Ebu Said el- Hudri (ö. 74/693-94), Rasulullah'ın şöyle dediğini nakletmektedir:

“Sizi Mehdi'yle müjdeliyorum. İnsanları farklı oldukları halde ümmetime onlara gönderilecek ve daha önce zulüm ve haksızlıkla dolu olan yeryüzünü hak ve adaletle dolduracaktır. Gökyüzü sakinleri de yeryüzü sakinleri de kendisinden razı olacaklar...” (İbn Hanbel 1998, 801).

Hâkim'in Müstedrek'inde geçen bir rivayetteyse şu ifadeler yer almaktadır:

“Ümmetimin son zamanlarında içlerinden Mehdi çıkacaktır. Allah ona (bereketi) bol yağmur gönderecek, yeryüzü de nebatını (bitkilerini) bol verecektir. Mal herkese eksiksiz (doğru şekilde) verilecektir. Ev hayvanları çoğalacak ve ümmet büyüyecektir. (Mehdi) yedi veya sekiz sene yaşayacaktır.” (Neysabûri 2002, 4; 601)

Şii kaynaklardan ise aşağıdaki iki rivayeti zikretmek yeterli olacaktır.

“Kıyametten önce bu on şey kesinlikle gerçekleşecektir: Süfyanî, Deccal, Duman (Duhan), Dâbbe ve Kaimin (Mehdinin) çıkışı, Güneşin batıdan çıkması, Nüzul-u İsa, Doğu'da ve Arap Yarımadası'nda bazı yerlerin çökmesi

(Yerin altına batması), Aden (Körfezi) 'nin derinliklerinden insanları mahşere toplayacak bir ateşin çıkması" (Tûsi, 1966, 267)

"...(Ey Ali!) Cibril az önce yanımdaydı ve şöyle dedi: Kıyametten önce zuhur edip zulümle dolan dünyayı adaletle dolduracak olan Kaim (Mehdi) senin zürriyetinden, Hüseyin'den olacaktır ..." (Numani 2011, 255).

Şii ve Sünni ekol arasındaki mehdilikle bağlantılı yaklaşım farkına yukarıda az önce temas etmiştik. Mehdi hakkında Sünni ve Şii kaynaklarda oldukça fazla hadis olduğundan burada hepsini zikretmek uygun olmayacaktır. Bu yüzden Mehdi kimliğinin daha iyi anlaşılması için konuyla ilgili rivayetleri ele almadan genel bilgileri şu şekilde sıralıya biliriz.

Nakledilen hadislere göre dünyanın ömrü bir gün kalsa dahi, Allah o günü uzatarak –bir takım görevlerini icra etmesi için- mehdiyi gönderecektir (Ebu Davut 2015, 894; Şeyh Saduk 1405, 2; 577). Ehl-i beyt mensubu olacak bu şahıs alnı geniş, uzun burunlu bir zat olup (Ebu Davut 2015, 894) Allah kendisini bir gecede ilahi feyiz ve hikmetlerle donatacaktır (ıslah edecektir) İbn Mace 2003, 932). Mehdi zuhur etmeden önce Doğu taraflardan bir grup çıkacak ve mehдинin gelişı için ortam hazırlayacaktır (İbn Mace 2003, 931-932). Ardından, Doğu taraflarında hayra talip olan siyah bayraklı bir kavim, istedikleri kendilerine verilmeyince bu kimselerle (vermeyenlerle) savařacak ve onları şiddetli şekilde öldürecektir. Fakat alacakları yardımla kendilerine yardım edilecek ama bu kez onlar bunu kabul etmeyecekler ve iktidarı Ehlibeytten birine (mehdiye) verecekler. Şia'ya göre daha önce doğan ve küçük yaşlarındayken gözlerden kaybolan Mehdi, Kâbe yakınlarında bir yerde zuhur edecek olup (Tahrani 2019, 89) Ehlişünnete göre Hz. Peygamber soyundan olacak ve ilk kez doğmuş olacak (Tirmizi, 2017, 829- 830). Zulümle dolmuş dünyaya adalet getirecek olan Mehdi'nin iktidar süresi beş, yedi veya dokuz yıl devam edecektir (Tirmizi 2017, 830). Birçok ilahi emirleri (şünnetleri ihya etmek, bidatleri ortadan kaldırmak) yerine getirecek olan mehdi, Kitap ehlinin Müslüman olmalarını da sağlayacaktır (Askalâni 1379/1959, 6; 490- 494). Her yerde barışı tesis edecek ve herkesin zenginleşmesini temin edecektir (İbn Mace 2003, 931-932).

Ayrıca, Mehdi üzerine düşen görevlerini icra ettiğı sıralarda (iktidarının yedinci yılında) Hz. İsa nüzul edecek, birlikte Deccal'i öldürecekler (Müslim 1437/2016, 1208-1209). Daha sonra Hz. İsa, Müslümanların imamı durumundaki Mehdi'nin arkasında namaz kılacak (İbn Haldun 1984, 1; 378) Hz. İsa'nın vefat etmesinden sonra Müslümanlar Hz. İsa'nın cenaze namazını kılacaklar (Ebu Davut 2015, 904). Mehdi dokuz sene daha yönetimde kalacaktır.

Hz. İsa'nın Mehdi ile beraber nüzulünü savunanların sundukları delil sahabe, tabiin, fıkıh, hadis ve tefsir âlimlerinin bu konuda hemfikir olduklarını iddia etmeleridir. Bu iddia doğru olsa dahi rivayetlerin incelenmesinden sonra

ortaya çıkan problemler karşısında bu iddianın bir değeri kalmamaktadır. Çünkü icma iddiası ile bu konudaki problemler ve bunların yol açtığı ciddi şüpheler ortadan kalkmış olmayacaktır (Kırbaşoğlu 26. 02. 2020).

2. Mehdilik Düşüncesinin Muhtemel Kaynakları

Müslümanlar arasında mehdiliğe dair görüşlerin yayılmasının ve zamanla zihinler üzerinde hâkim olmasının daha iyi anlaşılması için bu düşüncenin İslam dünyasına hangi yollarla sirayet ettiğine değinilmesi gerekmektedir. Bu konuda iki temel ihtimal vardır. Bunlardan birisi dış, diğeryise iç etkenlerdir. Kurtarıcı lider algısıyla ilgili düşüncelerin İslam'dan önceki eski din ve kültürlerde mevcudiyeti, mehdi düşüncesinin dış etkenli yönünü, siyasi olaylar sonucu ortaya atılmış olması ise iç kaynaklı yönünü teşkil etmektedir. Aşağıda her iki etkene kısaca temas edilmiştir.

2. 1. Eski Din Ve Kültürlerin Etkisi

Milat'tan önce çok eski zamanlarda bile kurtarıcı nitelikli karizmatik lider anlayışı ve inancının ilkel sayılabilecek örneklerine rastlanması, mehdi fenomeninin ilahi ve beşeri dinlerin ve farklı medeniyetlerin ürünü olduğu söylemine sebep olmaktadır. Bir iddiaya göre mehdi inancı fikri bir medeniyet olarak Sümerlerde (M. Ö. 2350 li yıllarda) doğmuştur. Babil ve Mısırlılarda gelişen bu inanç, söz konusu iki bölge ve medeniyet üzerinden dünyanın dört bir köşesine yayılmıştır (Sarıkçıoğlu 1997, 16). Eski Çin, Hint (Brahmanların tenasühle ilgili görüşlerinin temelinde bizzat bu görüş yatmaktadır), Mısır, İran (Zerdüştilik'te Saoşyant, Mecusilik'te Bihafrid) inançlarında dünyanın sonuna doğru kurtarıcı bir kişinin geleceğine inanılan görüşler vardır. Hintliler, Brahma'nın tenasühünde Vişnu'nun vücuda gelişi, Hinduluğun Budizm'e hâkim olacağı ve insanların ruhlarının hürriyetine erecekleri dönemi beklerler (Goldziher 1958, 215: Sa'd Muhammed 1373/1953, 43- 44). Mehdinin adı Budizm'de Maytreya (merhametli ve sevimli) (Sarıkçıoğlu 1997, 14), eski Mısırlılarda Ameni, (Sarıkçıoğlu 1997, 13-14), Hinduizm'de Kalki'dir (Sarıkçıoğlu 1997, 14). Ayrıca Moğollar, mezarına kurban adadıkları Cengiz Han (627/1227)'in öldükten sonra dirileceğini ve Çin işgalinden Moğolları kurtaracağını söylediğine dair inanışları mevcuttur (Sa'd Muhammed 1373/1953, 43). Eski dinler arasında yalnız Şintoizm'de böyle bir inanış yoktur. Bunun nedeni kesin olmamakla beraber, Japon İmparatoruna, Tanrıoğlu vasfıyla veya Tanrı'nın Yeryüzündeki çağdaş ve mevcut temsilcisi olarak inanılmasından kaynaklanabilir (Sarıkçıoğlu 1997, 111).

Yahudi inancına göre beklenen kurtarıcı Mesih, bir zamanlar semaya yükseltilen İlyas peygamberdir (MÖ 9. Yüzyıl). İnanişaya göre o, zuhur ettikten

sonra Kudüs'ü putperestlerden temizleyecek, diğerk din mensuplarını hâkimiyeti altına alacak, Ye'cüc ve Me'cüc ordularını yok edecek, Arapları vergiye bağlayacak, Süleyman Mabedi'ni tamir edecek, dini kanunları yeniden uygulayacaktır. Onun döneminde ülkede huzur hâkim olacak, Kudüs ve çevresi cennet bahçelerine dönüşecektir (Kutluay 1965, 131),

Öte yandan Hristiyanlık kurtarıcı Mesihi bekleme düşüncesinde Yahudilerden geri kalmamıştır. Nitekim Hristiyanlar Hz. İsa'nın, Yahudiler aracılığıyla (Romalılar tarafından) çarmıha gerildiğini, fakat üç gün sonra diriltilecek semaya kaldırıldığını (Tümer 1993, 233), dolayısıyla yarım kalmış görevini tamamlamak için Mesih olarak geri döneceğini söylemektedirler Sarıkçıoğlu 1997, 66). Yahudi ve Hristiyanlıktaki Mesih anlayışındaki temel fark; Yahudilere göre beklenen kurtarıcı yeni bir şahıstır, Hristiyanlara göreyse Mesih aynı kişi olup ric'at edecektir. Çünkü onun ölümü gerçekte vaki olmayıp insanların gözüne hayal gibi gözükmiştir. Bu ise Docetism doktriniyle bağlantılı görüştür (Atay, 2003, 49- 50).

Kurtarıcı vasfa sahip karizmatik lider olgusu sadece ilahi dinlerde mevcut değildir. Günümüzde esasen İmamîyye Şia'sında daha çok gündeme getirilen ve canlılığını aktif şekilde koruyan muntazar (zuhuru beklenen) kurtarıcı mehdi düşüncesi, görüldüğü üzere Sünni düşüncede ve neredeyse tüm eski din ve kavimlerde de var olan bir inançtır.

2. 2. Siyasi Sebepler

Konunun daha iyi ve doğru anlaşılması için önce dönemin siyasi manzarasının kısaca gözden geçirilmesi gerekmektedir. Zira mehdi görüşünün sebebi ve kaynağı araştırılınca Hz. Osman'ın hilafet yıllarında (23- 35/644-656) yaşanmış fitne olaylarıyla bağlantılı olduğu görülmektedir. Hz. Osman'ın (35/656) hilafetinin ikinci altı yılında ilk kez İslam Devletinde iç karışıklığı görülmüş, Müslümanlar birbirine kılıç çekmeye başlamışlardı. Ayaklanmalar sonucu meşru halifenin (Hz. Osman'ın) şehit edilmesiyle daha da derinleşmeye yüz tutan sonu gelmez çalkantıları Cemel (36/656), Sıffin (37/657), Nehrevan (38/658) savaşları ve meşru halife Hz. Ali'nin şehit edilmesi gibi olaylar takip etti. Babasından sonra başa geçen Hz. Hasan'ın (49/669) altı aylık hilafetinin ardından, Muaviye b. Ebi Süfyan (60/680) onunla anlaşma yaparak iktidarı ele geçirmiş ve yönetimde ilk defa saltanat sistemini uygulamıştı (İbn Kesir 1992, 8; 15).

Hilafetin başına Emevi hanedanı geçince (40/661-133/750) bazı gizli güçler bunu fırsat bilerek, Emeviler'e karşı eskiden düşmanlığı bulunan Hâşimiler'i kışkırtmaya, hilafetin Hâşimoğulları'nın hakkı olduğu konusunda onları ikna etmeye başladılar. Böylece iki hanedan birbirine düşecek ve İslam

devleti içeriden parçalanarak tarih sahnesinden silinecekti. Bu gizli güçlerin maşaları, Müslümanlar karşısında yenik düşen ve devletleri bizzat Müslümanların elleriyle yok edilen halkların sözde İslam'ı kabul etmiş üyeleriymi. Siyaset arenasında görünmeden fitneyi körükleyen bu karanlık güçler, haklarının ellerinden alınmasına karşın isyan dalgalarına “başla!” emrini veren Hâşimoğulları'na ideolojik yardım desteği de verdi. Fitneci unsurların en önemli silahı Hâşimiler'i, içlerinden kendilerini Emevi zulmünden kurtaracak bir liderin çok yakında çıkacağına inandırmaktı. Nitekim zaman, fitneci unsurların bu planlamalarında ne kadar başarılı olduklarını gösterecekti. Domino etkisi yaratacak bu ideoloji sonrasında tarih, sayısı belli olmayan nice mehdie ve mehdici ideolojilere, mehdici hareketlere tanıklık edecekti.

3. Hadisler Üzerinden Mehdilik Politikası

Hız. Peygamber'in vefatından sonra yaşanmış olaylar çarpıcı bir tabloyu gözler önüne sermektedir. Bu tablonun en hazine manzarası ise, aynı kabilenin farklı aileleri arasındaki siyasi rant kavgasının on binlerce Müslümanın kanına bedel olmasıydı. Mehdilik müessesesi bundan hali değildir. Yaşanmış bu tarihi olayların veya bir takım senaryoların arka planında konuya dair rivayet olunmuş haberler vardı. Aşağıda, kurtarıcı (mehdi) nitelikli kişilerden bahseden birkaç hadis zikredilecek ve mezkûr nakillerin, tarihin siyasi oyunlarına etkisine değinilecektir. Önce içerisinde “mehdi” ibaresinin geçmediği fakat “Mehdi'ye” işaret eden bazı rivayetler ele alınacaktır.

3. 1. İçerisinde “Mehdi” İsminin Geçmediği Bazı Hadisler

Bazı hadislerin içerisinde “mehdi” ibaresinin geçmemesine rağmen, dolayı yollarla mehdie işaret edildiği anlaşılmaktadır. Söz konusu rivayetlerin çoğunlukla Kûfe ve Basralılar tarafından aktarıldığını zikretmekte fayda vardır. Zira her iki şehir, nüfus yapısı itibarıyla oldukça kozmopolitti. Çoğunlukla yeni Müslüman olan, fakat eski dini inançlarını terk edemeyen insanlardan oluşmaktaydı (Badur 2016, 2; 143- 144). İslami yönetimi kabul etmeyen söz konusu kitle, kendilerini bu durumdan kurtaracak bir lider beklemektelerdi. Eski dinlerinde buna benzer çeşitli inanç türleri zaten vardı. Fakat bu türden düşünceleri açıktan değil, muhalif Müslüman gruplara katılarak piyasaya sokmayı başardılar. Bu durum İslam toplumu içerisinde “mehdi merkezli” birçok fırkanın oluşmasına da zemin yarattı. Mezkûr hadisleri Hz. Ali, Abdullah b. Mesut, Cabir b. Semure, Abdullah b. Abbas ve Abdullah b. Amr gibi ashabın önde gelenlerine isnat ederek rivayet ettikleri göz önünde bulundurularak Kûfe ve Basralıların, bu işte uzmanlaştıkları iddia edilebilir (Akgün 2019, 5; 314). Hadis literatürü bu türden rivayetlerle zengin olup aşağıda en yaygın olan ikisi irdelenecektir.

3. 1. 1. Siyah Bayraklılar Hakkındaki Hadisler

İlgili rivayetlerden birincisinin metni uzun olduğundan sadece konuyla bağlantılı kısımlar zikredilecektir. İlk rivayet İbn Mace'nin, Osman b. Ebi Şeybe'den naklettiğı řu hadistir:

Bir defasında ashabıyla birlikte oturduğı sırada Hz. Peygamber (s. a. s) řöyle buyurdular: “ ... Şüphesiz Ehlibeytim benden sonra belaya uğrayacaklar. Bu iş řu noktaya kadar varacak: Doğı tarafından siyah bayraklı bir kavim gelecek, hayrı (yani, hükümlanlığı) arzu edecekler, fakat onların bu istekleri yerine getirilmeyecektir. Bunun üzerine onlar da savařacak ve (bu savařta) kendilerine yardım edilecektir. Ardından istedikleri hükümlanlık kendilerine verilecek ve onlar bunu (emirliğı) Ehlibeytimden bir adama verecekler. O da daha önce zulümle dolmuş yeryüzünü adaletle dolduracaktır. Sizden kim bu adama ulařırsa kar üzerinde sürünerek de olsa onlara yardıma gitsin” (İbn Mace 2003, 931-932).

Metindeki bazı ibarelere dikkat edildiğinde bir takım řüpheli hususların var olduğı sezilmektedir. Bu rivayetteki “*kar üzerinde sürünerek de olsa*” ibaresi üzerinde önemle durulması gereken bir meseledir. Bu ibare, kiřinin içinde bulunduğı zorluk ve sıkıntıyı anlatmak için kullanılabilir. Fakat bu türlü deyimler her milletin günlük kullanımında mevcuttur ve o bölgenin içinde yařadıkları řartlara uygun biçimlenmektedir. Nitekim Arap toplumunda kar yağma olayı görülmeyen veya nadiren gerçekteřen bir doğı hadisesidir. Bu sebebe binaen rivayette geçen “*kar üzerinde sürünerek de olsa*” ifadesi pek yerinde olmayıp, bu ibare hadisin sıhhat derecesini düşürmektedir. Zira bir beldenin řartlarına uygun olmayan benzetme, atasözü veya deyimle maksada ulařılamaz. Kuru ve sıcak çöl ikliminin hâkim olduğı Arabistan Yarımadası'nda doğmuş, büyümüş bir peygamberin, durumun zorluğunu anlatacak Arap hayatıyla özleşen ibareler durup dururken, soğık iklim insanının daha kolay anlayacağı bir benzetme kullanması řüpheli gözükmemtedir (İlhan 1993, 117).

Bunun yanı sıra bir başka mesele de dikkat çekicidir. Şöyle ki, *Sünen-i İbn Mace*'de geçen siyah bayraklarla ilgili hadisleri, *Sünen-i Ebu Davut*'ta yer alan konuya dair diğeri rivayetlerle beraber okuyunca bir takım çıkarımlarda bulunmak mümkündür. Bu nakillerde bir birilerini tamamlayan ve kendini ele veren ipuçları vardır. Örneğın Ebu Davut'un *Sünen*'inde geçen řu hadise dikkat edelim:

“*Maveraünnehir'den Haris b. Harras denen bir adam çıkacak, askerinin önünde Mansur isimli bir adam bulunacak. Kureyř nasıl Rasulullah'a imkân hazırlamışsa o da Al-i Muhammed'e öyle imkân sağlayacak. İman eden herkese ona yardımcı olması veya onun davetini kabul etmesi vaciptir*” (Ebu Davut 2015, 896). Bu ve İbn Mace'nin *Sünen*'inde geçen “*Doğı'dan bir*

takım insanlar çıkacak ve mehdi –yani hükümdarlığı- için ortam hazırlayacaklar” (İbn Mace 2003, 933) hadislerini yukarıda zikredilen ilk rivayetle beraber okuyunca bazı tarihi olaylarla bağlantılı olduğu anlaşılmaktadır (İlhan 1993, 115-117).

Bu ve benzeri diğer rivayetlerde Emeviler’e karşı yapılan ve Horasan’dan Ebu Müslim Horasani’nin (137/755) önderliğindeki siyah bayraklı ordunun gerçekleştirdiği büyük ayaklanma tasvir edilmiştir. İsyanlardan önce bu hadisleri zikretmek, muhtemelen halkı ayaklanmalara teşvik mahiyeti taşımaktaydı. Ebu Cafer’in kendisini, ortamı Mehdî için hazırlayan anlamına gelen “el-Mansur” lakabıyla isimlendirmesi (Dûrî 2004, 231), bir başka önemli ipucu niteliğindedir. İlâveten, Abbasiler’in Emevi karşıtı isyanlarda siyah renk üzerinde yoğunlaşarak onu propagandalarının sembolü haline getirmeleri boşuna değildi (Dûrî 2004, 224).

Özetlenecek olursa, bu hadisler muhtemelen Ebu Müslim Horasani’nin gerçekleştirdiği ihtilali desteklemek için politik amaçla ortaya atılan, zamanla hem halk nazarında, hem de hadis kitaplarında kendine yer edinen rivayetlerdir (İlhan 1993, 117-118). Dolayısıyla zikredilen bu rivayetlerden bazılarının ilk siyasi hizipleşmelerle yakın ilgisi gözden uzak tutulmamalıdır.

3. 1. 2. Yere Batırılacak Ordu Hakkındaki Rivayetler

Bu konudaki hadislerle *Sahih-u Müslim, Sünen-ü Ebu Davut ve Sünen-ü İbni Mace*’de çeşitli rivayetler şeklinde rastlanmaktadır. Aşağıda bununla ilgili birkaç örnek hadis zikredilerek bazı tahlillerde bulunulacaktır. İlk önce Ebu Davut’un *Sünen*’inde geçen şu iki rivayet değerlendirilecektir:

Ezvâc-ı Tâhîrat’tan Ümmü Seleme’nin (62/681) aktardığı bir rivayete göre Hz. Peygamber şöyle buyurdular:

“Bir halifenin ölümü sırasında anlaşmazlık olacaktır. Bunun üzerine Medinelilerden bir kişi Mekke’ye kaçar. Mekkelilerden bir grup insan onun yanına gelerek bulunduğu yerden onu çıkarırlar ve kendisi istemediği halde ona Rükûn (Hacerü’l-Esvet) ile Makamı (Hz. İbrahim’in Makamı) arasında biat ederler. (Daha sonra) Ona Şam halkından bir müfreze gönderilir. Bu (ordu) Mekke ile Medine arasında Beyda’da (yarılmış) yere batırılır. Bunu insanlar görünce Şam’ın Ebdâlî (velileri)ve Irak’ın asaibi (ileri gelenleri) ona gelerek Rükûn ile Makam arasında biat ederler. Sonra dayıları Kelb kabilesinden olan Kureyşli bir adam yetişir, büyür, onların üzerine (biat edenlere) bir müfreze asker gönderir. Biat edenler bunları yenerler. Bu, Kelbliler’in gönderdiği müfrezedir. Bunların (Kelboğulları’nın) ganimetinde bulunmayanlar hayıflanacak! (Yani, Vay olsun Mehdinin ordusuna katılmayanlara) O zat malı taksim eder ve adamlar içerisinde Peygamber’in sünneti ile amel eder,

İslam'ı yeryüzüne (komşularına) ulařtırır, yedi sene kalır, sonra vefat eder ve Müslümanlar onun namazını kılarlar”(Ebu Davut 2015, 894-895).

Nesâi'nin *Sünen*'inde ise konuyla ilgili farklı senetlerle aktarılan birbiri-nin benzeri birkaç rivayet mevcuttur. Burada sadece birisi zikredilecektir:

“Şüphesiz bir ordu řu Kâbe'yi yıkmak isteyecektir. Onlar Beyda denen yere geldikleri zaman ordunun ortası yere batırılır, öncüler artçılara bağırlar. Sonra onlar da toptan yere batırılırlar. Kaçıp ta kendilerinden haber verecek olandan başka hiç kimse kalmaz” (Nesâi 2017, 698- 699).

Bu orduyla ilgili Sahih-i Müslim'de, Hz. Ümmü Seleme, Hz. Hafsa (45/665) ve Hz. Ayşe'den (58/678) rivayet olunan birkaç hadis geçmektedir. Varit olan haberlerin birisinde, vuku bulacak olay şöyle anlatılmıştır:

“Bir keresinde Resulullah uykusu esnasında kıpırdadı. Biz –Ya Resulallah, uykun esnasında daha önce yapmadığın bir şeyi yaptın.- deyince, o da şöyle cevap verdi: - Şaşılacak bir şey! Ümmetimden bazı kişiler Kureyş'ten Beyte sığınmış bir adam için Beyte saldıracaklar. Fakat çöle vardıklarında yere batırılacaklar- Biz: -Ya Rasulallah yol bazen muhtelif insanları bir araya toplar- dedik. O da –Evet, onların içerisinde kasıtlısı, mecburu ve yolcusu vardır. Bunlar tam manasıyla helak olurlar. Muhtelif yerlerden çıkarlar. Allah onları niyetlerine göre diriltir. – buyurdular.” (Müslim 1437/2016, 1182- 1183)

Siyah bayraklılarla ilgili hadislerin siyasi olayların etkisiyle oluşturulduğu görüşünde olabileceği görüşüne yukarıda değinilmişti. Bu konuda serdedilen son hadislerse, Yezit b. Muaviye (64/683) ve sonraki halifeler –özellikle-Mervan b. el-Hakem (65/685) ve Abdülmelik b. Mervan (86/705)- dönemindeki siyasi olaylarla ilgili olduğu söylene bilir. Nakledilen söz konusu haberler dikkatlice okunduğunda bu dönemde yaşanmış Abdullah b. Zübeyir (73/692) komutanlığındaki isyan, Harre olayı¹ (İbn Abdi Rabbîh, 1983 5; 136-139), Haccac b. Yusuf'un (95/714) Kâbe'de muhasarada tuttuğu Abdullah b. Zübeyir ve taraftarlarına saldırısı ve onları öldürmesi (73/692) olayları zihinlerde canlanmaktadır (İlhan 1993, 127-128).

Harre olayından birkaç sene sonra Medine'nin Suriye ordusu tarafından yağmalanması, halkın uğradığı şiddetli olaylar henüz hafızalarında canlılığını korumaktayken Haccac b. Yusuf'un Şam'dan gönderilmesi Medinelileri yendi den dehşete düşürdü. Haccac'ın şiddetteki namı herkesçe biliniyordu. Harre vakasını yaşayan insanların, böyle bir ordunun yerin dibine batırılmasını hayal ve arzu etmesi makul karşılana bilir. Yerel halkın korku dolu ruh halini daha iyi açıklayacak bilgiye, batırılacak orduyla ilgili İbn Mace'nin bir diğer rivayetinde rastlanmaktadır. Mekke'de (Kâbe'nin muhasarası zamanı) Abdul-

¹ 683 senesinde Şam ordusunun Mekke'yi yakıp yıktığı olay

lah b. Zübeyir’le birlikte öldürülen Abdullah b. Safvan (73/692), üzerlerine gelen ordu hakkında şöyle söylemiştir: “*Biz Haccac ordusu geldiği zaman bu güruhun o ordu olduğunu sanmıştık.*” (İbn Mace 2003, 922).

Ayrıca dikkat edilirse eğer, konuyla ilgili rivayetlerde bir biriyle çelişen birkaç husus görülecektir. Örneğin, *Sahih-u Müslim* (Müslim 1437/2016, 1182- 1183) ve Ahmet b. Hanbel’in *Müsned*’inde geçen ilgili hadisi Ümmü Seleme’den rivayet eden Übeydullah b. el- Kıptiyye, Ümmü Seleme’nin bu hadisi Abdullah b. Zübeyir zamanında naklettiğini söylemektedir. Oysaki Ümmü Seleme’nin vefat tarihi ihtilaflı olup hicri 62’yi geçmiyor. Abdullah b. Zübeyir ise, dokuz sene (64-73/683- 792) iktidarda kalmıştır (İlhan 1993, 129). Söz konusu çelişki, hadisin sıhhat derecesini olumsuz şekilde etkilemektedir. Fakat ilgili hadisin, (manası ve ibareleri fazla değişmeksizin) varit olan bir başka versiyonunun *Sahih-i Buhari*’de Hz. Ayşe’den (Buhari 1438/2017, 607- 608) ve *Sahih-u Müslim*’de Hz. Hafsa ile Hz. Ayşe’den rivayet edildiği (Müslim 1437/2016, 1182) unutulmamalıdır.

4. Saltanat Döneminde Mehdilik

4.1. Emeviler Dönemi (40- 133/661- 750)

Mezheplerin ortaya çıkışına sebep olacak olaylar, aslında dönemin mevcut siyasi atmosferinin kısa özetini vermektedir. Bu zaman dilimi hem de mehdilik fikrinin İslam dünyasında kendine yer edinmeye başladığı merhale sayılabilir. Çünkü tabiri caizse Hâşimoğulları ile Ümeyyeoğulları arasında İslam’dan öncesine kadar uzanan husumet yeni boyuta taşınmıştı. Artık İslami örtüye de bürünen bu kavga, sonu gelmez bir takım problemleri beraberinde getirmekteydi. Hz. Hasan’ın (49/669) anlaşma sonucu hilafeti Muaviye’ye teslim etmesi (İbn Kesir 1992, 8; 15) ve onun, yönetimde ilk kez saltanat tarzı idare şeklini uygulaması, özellikle kendilerini Hz. Ali taraftarı olarak tanıtan gruplar tarafından itirazla karşılandı. Hilafet makamını kaybettiklerini gören ileri gelenler, gruplarının parçalanmaması için her türlü propaganda ve faaliyete başvurdular.

Bu olaylar üzerine Hz. Ali taraftarlığı yaptıklarını iddia eden kesim, halk arasında Emevi yönetiminin yakında yok edileceğine dair haberler yaymaya, bir takım rivayetler oluşturmaya başladılar. Ara sıra bazı isyanlar gerçekleştirilmişlerse de bu faaliyetlerini çoğunlukla gizli bir şekilde yapmaktalardı. Uzun vadeli zaferin anahtarıysa kurtarıcı meziyete sahip karizmatik bir liderdi. İlk dönem Şiileri mehdiyi ileride kurulacak Şii devletinin sembolü olarak görmesine rağmen, sonraki dönem Şiiler bunu hakiki manada anladılar. Böylece zamanla mehdinin zuhuru meselesi Şiiliğin temel inanç esaslarından

birine dönuřtü. Müfessir Âlusi (1270/1854), İmamîyye'nin bir grubunun meseleyi yanlış tevîl ettiklerini, yönetimin tekrar ellerine geçeceęi hakkında söylenen müjdeli haberleri, bir zaman sonra liderlerinin geri dönmesi, ölülerin (bu dünyada) dirilmesi olarak algıladıklarını söylemektedir (Âlusi 1431/2010, 20; 62- 63).

Şii fırkanın zaman içerisinde tedricen oluşmasında en etkili faktörlerden birisi de Emevîler'in, Ehlibeyt'in bazı üyelerine karşı haksızlık, zulüm ve işkenceler uygulamasıydı (İlhan 1993, 59- 60). Birçok insan samimiyetle bu fırkanın taraftarlığını yapmışsa da zamanla mezhebin sonraki düşüncelerinin esiri olmaktan kendisini kurtaramadı. Ehlibeyt taraftarlığı kimliğine bürünerek Emevî idaresine karşı isyanda bulunanların yeni fikirler (mehdilik, ricat gibi) ve ideolojiler üretmelerindeki esas gayeleri yönetimi ele geçirmektir. Zahirde sergiledikleri Ehlibeyt sevgisi, sadece arzularını gerçekleştirmek yolunda tutarlı ve etkili bir araçtı. Bu işte dış güçlerin de parmağının olduğu düşünüldüğünde temel hedefin, kargaşa ve kaoslarla İslam Devletini parçalamak olduğu anlaşılmaktadır.

Hâşimoğulları sadece mehdilik üzerinden yaptığı ideolojik savaşla veya Emevî soyunu yeren haberler zikretmekle yetinmedi (İbnu'l- Cevzi 1983, 1; 292- 293), bilakis Emevî karşıtı isyanlarla da devleti çökertmeğe çalıştı. Bu işte amcaoğulları Abbasîler'in büyük desteğini gördüler. Hâşimoğulları'na müntesip Muhammed b. Abdullah Nefsü'z- Zekiye'nin (145/762), zuhuru beklenen mehdi olduğu öne sürülerek onun liderliğinde büyük ayaklanma, devlet karşıtı isyanlar ve savaşlar gerçekleştirildi (İsfahânî 1965, 174-176).

Nefsü'z-Zekiye'nin kurtarıcı mehdi olarak seçilmesinin muhtemel sebeplerini şöyle sıralamak mümkündür: kendisi çok fazla oruç tutması, çokça namaz kılması, güçlü, cesur, güzel huylu, edepli olması ve örnek ahlakıyla ün salmış birisiydi. Ayrıca, derin dini bilgi birikimiyle beraber kendisi Kur'an hafızıydı (İsfahânî 1965, 161-164). İlâveten şecaat ve cömertliği tüm Şii'leri onun beklenen mehdi olduğu düşüncesine itmisti. Halk arasında yaygın rivayetlerde Mehdi'nin vasıfları bu yöneydi. Örneğin bir rivayette şu ifadeler yer almaktadır:

“Ali, oğlu Hasan'a baktı ve şöyle dedi: Şüphesiz bu oğlum, Peygamber'in onu isimlendirdiği gibi seyittir ve onun soyundan Peygamberinizin ismiyle isimlendirilen bir adam çıkacaktır. O, ahlak bakımından ona benzeyecek fakat beden yapısı itibarıyla benzemeyecektir” (Ebu Davut 2015, 895).

Halkın nezdinde itibarlarını giderek kaybetmeye başlayan Emevîler, Hak indinde doğru olduklarını kanıtlamak ve halk önünde de haklı oldukları imajını yaratmak için kendi mehdilerini oluşturmak kararı aldılar. Sonuçta Alioğulları'nın mehdilerine karşı Emevîler de, kendi mehdileri olan Süfyani

isimli zatı, rivayetler sonucu hadis literatürüne sokmayı başardılar. (Emin, 3; 239; Albani 1992, 4; 350).

Şurası çok ilginçtir ki, Ümeyyeoğulları düşmanlığı yapan Şiiler, bu kez de onların “Mehdi”lerine saldırmaya başladılar. Şöyle ki, Şii kaynaklarında Süfyanî’nin Kıyamet’ten önce geleceği, çok çirkin bir yüze sahip olacağı (Şeyh Saduk 1405, 2; 651), İblis’in onu övmesi üzerine günahkârların şüpheye düşeceği (Şeyh Saduk 1405, 2; 652), sonda Cehenneme gideceği (Şeyh Saduk 1405, 2; 651) ile ilgili bir takım rivayetler mevcuttur. Hadis kitaplarında bu tür haberlerin zikredilmesi oldukça manidar olup amcaoğulları arasındaki husumetin, mehdi inancına da yansıdığını göstermektedir. Demek bu fırkalar sadece savaş ve isyanlarla değil uydurma hadis rivayetleri üzerinden de bir birilerine karşı mücadelelerini sürdürmüşler. Dolayısıyla her ikisinin, mehdilik iddialarında esasen siyasi rant göttüklerini söylemek mümkündür.

Tüm uğraş ve çabalarına rağmen Emevi hanedanı, kendilerine karşı yapılan sonu gelmez isyanlara güç yetiremedi. Bu başkaldırı ve ayaklanmalar, sonda hilafetin yıkılması ve ellerinden alınmasıyla tamamlandı. Nefsü’z-Zekiye komutanlığındaki mehdici hareket ve isyanlar, Hâşimoğulları ve Abbasoğulları açısından olumlu sonuçlandı ve istediklerini nail oldular. Fakat bu durum, mehdilik açısından yeni merhalenin başlangıcıydı. Zira yeni siyasi sistem mehdilik sorunlarını çözmek yerine daha çetrefilli konuma sokacaktı.

4.2. Abbasiler Dönemi (133- 655/750- 1258)

Emevi zulmünün bitmesiyle arzularına kavuştuklarını düşünen Haşimoğulları zafer naraları atmaktaydı. Ancak eskisinden de büyük baskı ve takiplerin kendilerini beklediğinden habersizlerdi. Hâşimoğulları desteğiyle yönetimi ele geçiren Abbasoğulları, vaatlerini yerine getirmek yerine, Alioğulları’na karşı eskisinden daha fazla haksızlıklar sergilemeyi tercih etti. Daha düne kadar Muhammed b. Abdullah’ın (Nefsü’z- Zekiye’nin) “kurtarıcı Mehdi” olduğunu savunan ve kendisine biat edenler artık onun hiçbir değeri kalmadığını söylemekteydi. Özellikle Nefsü’z-Zekiye’nin, vaazlarının birinde halka kendisinin uzun zamandır bekledikleri Mehdi olduğunu söylemesi üzerine Ebu Cafer el- Mansur’un: “Allah’ın düşmanı yalan söylüyor. Mehdi benim oğlumdur” (İsfehâni 1965, 162) diyerek karşı çıkması, Ebu Cafer’in niyetini sarahaten ortaya koymaktadır. Oysaki Emevi karşıtı ayaklanmalarda Ebu Cafer bizzat kendisi Nefsü’z- Zekiye’nin kurtarıcı mehdi olduğunu şiddetle savunarak onun yanında yer almaktaydı (İsfehâni 1965, 162-163).

Abbasilerin ihanetine göz yummayan Muhammed b. Abdullah, bundan sonraki dönemlerde de mehdilik iddialarından feragat etmedi. Önce sözlü itirazlarda bulunan Nefsü’z- Zekiye sonralar aktif isyanlara başvuracaktı. Ebu

Cafer'i ihanet ve yalancılıkta itham eden Nefsü'z- Zekiye, ona gönderdiği ilk mektubunun başında “*Mehdî Abdullah Muhammed b. Abdullah'tan, Abdullah b. Muhammed'e (Ebu Cafer'e)*” yazmakla kendisinin Mehdi olduğunu ısrarla vurgulamaktaydı ve ona eski günleri hatırlatmaktaydı (Ezdî 1387/1967, 182).

Muhammed b. Abdullah kandırıldığını ve Abbasiler'in kendi menfaatlerinin ve iktidar hırslarının kurbanı olduğunu biliyordu. Sözlü itirazların fayda sağlamadığını anlayan Muhammed b. Abdullah, kendisinin mehdi olduğunu kabul eden sadık taraftarlarıyla Abbasiler'e karşı aktif isyanlara başladıysa da şiddetli çarpışmaların birinde (145/762), savaş sırasında kendisi yaralanmış, ardından da başı kesilerek öldürülmüştü (İbn Esir 1987, 5; 163).

Yaşanan bu olaylara rağmen Abbasoğulları yine rahat nefes alamadı. Zira Nefsü'z- Zekiye isyan sonucu öldürülünce taraftarlarından bir kısmı –gruplarının dağılmaması, inanç birliklerinin korunması için -onun (Nefsü'z- Zekiye'nin) ölmediğine, kurtarıcı mehdi olarak geri döneceğine, yeryüzünü adaletle dolduracağına dair bir takım iddialarda bulundular. Bu inanç esasını Muğiriyye ve Carudiyye fırkaları benimsedi (İbn Hazm 1348/1929, 4; 137; Bağdadi, 1988, 42).

Mevcut durum kendi kendiliğinde Abbasi devletinin bekasını tehdit etmekteydi. Her an yeni isyan dalgalarının oluşmasından tedirgin olan genç ama oldukça sert iktidar, iki cephede Alioğulları'na karşı savaşmak zorunda kaldı. Birisi ideoloji mücadele, diğeriye kılıç yolu. Emevi zulmü karşısında oluşturulan mehdici rivayetlere pek itibar edilmeyince, beklenen mehdinin, Ebu Cafer el- Mansur'un oğlu Muhammed el- Mehdi Billah b. Abdullah (169/785) olduğu yönünde fikirler yayılmaya, Abbasoğulları'nı öven hadisler rivayet edilmeye başlanmıştı. Örneğin, İbn Abbas'tan nakledildiği söylenen “*es- Seffah bizdendir. el- Mansur bizdendir. Mehdi bizdendir*” (İbnu'l- Cevzi 1983, 1; 290) rivayetinde ilk üç Abbasi halifesine işaret edilmesi ideoloji mücadelenin en iyi örneği olabilir (Öz 2003, 28: 384). Fakat iktidarlara sabitleştikten ve her şey kontrol altına alındıktan sonra Abbasiler, bu tür mehdici iddialarda bulunmamaya özen gösterdiler (Hakyemez 2004, 3; 134). İki cepheden birinde (ideolojik alanda) üstünlük sağlandığı için buna hacet kalmamıştı. Sonraki yıllarda Abbasi halifeleri arasında mehdiliğin önemine -ilk dönemlerdeki gibi- vurgu yapılmadı. Bu yıllarda bürokrasinin en önemli görevi, kendisini mehdi veya imam ilan eden Alioğulları'na baskı uygulamak, onları tutuklamaktır.

Özetle dönemin tarihi olayları dikkatlice araştırıldığında mehdilik, “kurtarıcı karizmatik lider” gibi fikirlerin oluşmasının arka planında Emeviler'in zulmü ve baskıcı politikalarının rolünün az olmadığı söylenebilir. Bu sebeple söz konusu fikirler bölge insanları tarafından hızla kabul gördü. Abbasiler'in

hilafet makamına geçmesiyle bu inanç daha farklı şekillerde insanlarda yerleşmeye başladı. Abbasi propagandaları sonucunda halk, yeni hanedanı kurtarıcı devlet, hilafetin ilk halifesi Ebu'l-Abbas Seffah'ı mehdi olarak kabullenmeye meyletti. Nitekim Abbasi halifelerinin mehdilik iddialarının arka planında, kendilerinin halk tarafından halife olarak kabul görmesi fikri yatıyordu. Bu yolda halkı ikna edebilmek için Abbasiler –yukarıda da değinildiği üzere- Abdullah b. Abbas (68/687-88) ve Said b. Müseyyib'e (94/713) dayandırılan rivayetlerle Hz. Peygamber'in Seffah, Mansur ve Mehdi'nin kendilerinden çıkacağı haberini yaymaktan geri durmamışlardı (İbnu'l- Cevzi 1983, 1; 290). Özellikle Said b. Müseyyib'in Emevi muhalifi olarak meşhur olması da bu tür iddiaları destekler niteliktedir (Akgün 2019, 5; 323). Görüldüğü üzere Abbasoğulları, hem hilafet makamına geçmeden önce hem de iktidarlarının ilk yıllarından itibaren böyle bir girişimde ısrarlı bir şekilde bulunmuş, kendilerine rakip olarak gördükleri amcaoğullarının (Alioğulları'nın) bu siyasi ve ideoloji kozlarını (mehdilik düşüncesini) ellerinden almaya çalışmış ve buna büyük ölçüde muvaffak olmuşlardı.

Abbasiler tarafından kandırıldıklarını, hilafet haklarının ellerinden gasp edilerek alındığını iddia eden Alioğulları, sonraki dönemlerde yeraltı gizli faaliyetlere geçerek davalarını bu şekilde devam ettirmeyi tercih ettiler. Klasik Şii kaynaklarına baktığımızda Abbasoğulları'nı yeren bazı rivayetlerin oluşması da muhtemelen bu dönemlere rastlamaktadır. Örneğin, metni çok uzun olan bir rivayette özetle şu ifadeler yer almaktadır:

“ ... Sonra peygamber Abbas'a yönelerek şöyle dedi: Ey peygamberin amcası, Cibril'in bana verdiği haberi sana da söyleyeyim mi? O da -Evet ya Rasulallah- deyince Peygamber ona şunları söyledi: Cibril bana şunları dedi: Abbas'ın soyundan devam edecek zürriyetine yazıklar olsun. Abbas ta -Ey Allah'ın elçisi, ne yapayım kadınlardan uzak durayım mı? (her halde soyunun devam etmemesi için söylemiştir)- deyince Peygamber de cevabında şöyle buyurdular: Allah gerçekleşecek şeyden feragat etmiştir (yani önceden verdiği hükmü değiştirmez. Kaderde ne yazmışsa o da olacaktır).” (Numani 2011, 255). Bu durum, mezkûr rivayetlerin, Abbasoğulları'nın –Emevi karşıtı isyanlarda- Alioğulları'na ihaneti sonucunda Alioğullarınca ortaya atıla bileceği fikrini kolaylıkla zihinlere getirmektedir.

5. İçerisinde “Mehdi” İsminin Geçtiği Bazı Hadisler

Bu başlık altında mehdi isminin sarahaten kullanıldığı, *Sünen-ü Tirmizi*, *Sünen-ü İbni Mace*, *Sünen-ü Ebi Davut* ve Nuaym b. Hammad'ın *Kitabu'l-Fiten*'inde geçen –sayıları fazla olsa da- birkaç hadisle yetinilecektir. Örneğin, Tirmizi'nin *Sünen*'inde yer alan bir rivayette mehdi ismi şu şekilde geçmiştir:

“... Şüphesiz ümmetim içinde Mehdi çıkacak, beş veya yedi veya dokuz (sene) yaşayacaktır...” (Tirmizi 2017, 830)

İbn Mace’nin *Sünen*’inde Hz. Ali’den rivayetle Hz. Peygamber’in şu hadisi nakledilmektedir: “*Mehdi bizden, Ehlibeytimizdendir. Allah onu bir gecede olgunlaştırır (ve muvaffak kılar)*” (İbn Mace 2003, 932)

Sünen-i Ebu Davut’ta mehdiliğe işaret eden hadislerin sayısı yirmi civarında olup “*Kitabu’l- Mehdi*” diye özel bir bölüm mevcuttur. O yüzden mehdilikten bahseden birkaç rivayete rastlamak garip karşılanmamalıdır. İçerisinde “Mehdi” ibaresinin yer aldığı hadis sayısı ise ikidir. Örneğin Ümmü Seleme’den aktarılan bir hadiste Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur:

“*Mehdi benim soyumdan, Fatıma’nın evlatlarından (olacak)tır*” (Ebu Davut 2015, 894).

İkinci rivayetse Ebu Said el- Hudri’den nakledilmiş olup metni aşağıdaki gibidir:

Rasulullah (s. a. s) şöyle buyurmuştur: “*Mehdi bendendir. (Saçları anından kenarlara çekilmiş) Alnı geniş (nurlu), burnu az uzun, ince ve azıcık basıktır. (O gelince) zulüm ve haksızlıkla dolmuş yeryüzünü adaletle dolduracak ve yedi yıl hüküm edecektir*” (Ebu Davut 2015, 894).

İçerisinde “Mehdi” isminin sarahaten zikrolunduğu ve mehdiliğe işaret eden ifadelerin yer aldığı tüm hadisler incelendiğinde bazı aşağıdaki çıkarımlarda bulunmak mümkündür. Özetle söylenecek olursa, Beyda’da batırılacak orduyla ilgili nakillerin Abdullah b. Zübeyir’in hilafet uğrunda mücadelelerini, siyah bayraklılarla ilgili hadislerin ise Ebu Müslim Horasani’nin Emevi karşıtı isyanlarını tasvir ettiği sonucuna varılabilir. İlâveten, bu ve benzeri rivayetlerde kurtarıcı mehdi vasfıyla öne çıkarılmak istenen kişinin de Muhammed b. Abdullah’ın da (Nefsü’z-Zekiye) olduğu tahmin edilebilir (İlhan 1993, 137). Zira bu hadisler Nefsü’z-Zekiye’nin önce Emevi karşıtı, daha sonraysa Abbasoğulları tarafından kandırılıp kendisine ihanet edilince Abbasi karşıtı isyanlarını akla getirmektedir. Ayrıca, Ebu Davut’un mehdiliğe dair (Hz. Ali’den rivayet ettiği) bir hadisi (Ebu Davut 2015, 895) kendisinden aldığı Harun b. Muğire Şia’ dandır (İlhan 1992, 123). Bu rivayetin Hz. Ali’nin adıyla söylenmesindeki amaç, muhtemelen Muhammed b. Abdullah’ın (Nefsü’z- Zekiye) isyanlarını desteklemek ve onun etrafına çok sayıda taraftar toplamaktı (İlhan 1993, 139-140).

Bu türden nakillerin bir kısmının Emevi karşıtı kişilerce aktarıldığı da söylenebilir. “*Emeviler iktidara geçtikten sonra hilafet sona erer. Ta ki Mehdi ortaya çıkıncaya dek*” (Mervezi 1412/1992, 1; 104) hadisi buna en iyi örnek olarak zikredilebilir. Bu hadis gulat Şii ravilerden sayılan Ebu Zur’a Amr b. Cabir el-Hadrami el-Mısri tarikiyle rivayet edilmiştir. Hadisin uydurma

olduğunu ispatlayan iki önemli husus vardır. Birincisi Ebu Zur’a’nın şiilerce zayıf ravi hesap olunmasıdır (İclî 1985, 2; 173). İkincisi ise Emeviler’in devrilmesinden bin seneden fazla zaman geçmesine rağmen rivayette zikrolunan mehdinin zuhur etmemesidir.

Küçük yaşlarındayken gözlerden kaybolduğu kabul edilen Mehdi’nin varlığına işaret eden Şii hadis kaynaklarıysa şu rivayetler örnek verilebilir:

“İnsanlar yalnız imam vasıtasıyla (ve ya sebebiyle) ıslah olurlar. Yeryüzü de yalnız onun (imamın) vasıtasıyla (ve ya sebebiyle) ıslah olur.” (Kummi 1404/1983, 28)

“...(Ey Ali!) Cibril az önce yanımdaydı ve şöyle dedi: Kıyamet’ten önce zuhur edip zulümle dolan dünyayı adaletle dolduracak olan Kaim (Mehdi) senin zürriyetinden, Hüseyin’den olacaktır ...” (Numani, 2011, 255)

“... İmamımız (Mehdi) zuhur ettiğinde Hz. Ali gibi giyecek, onun gibi yaşayacaktır.” (Kuleyni, 1426/2005, 310)

Mehdilikle ilgili Şii kaynaklarda yer alan rivayetlerin sayısı oldukça fazla olup esasen Mehdi’nin doğduğuna (Meclisi, Muhammed Bâkır 1983, 51; 2-4), bazı özelliklerine (Meclisi, Muhammed Bâkır 1983, 51; 34-44), küçük yaşlarındayken kaybolduğuna (Şeyh Saduk 1405, 425- 430), Kıyamet’ten önce zuhur ederek zulümle dolmuş dünyayı adaletle dolduracağına işaret etmektedir.

6. Hadislerde Yer Alan Nefsü’z- Zekiye Detayı

Mehdilik kulvarının en güçlü aktörlerden biri şüphesiz Nefsü’z-Zekiye idi. Hakkında birçok rivayet bulunan bu şahıs, zuhur edecek kurtarıcının özelliklerine birebir uymaktaydı. Zira beklenen Mehdi gibi Nefsü’z- Zekiye de Hz. Fatıma soyundan Hz. Hasan’ın torunlarındandı. İsmi Muhammed b. Abdullah’tı ki, bu husus ta Hz. Peygamber ve babasının isimleriyle aynıyet teşkil etmektedir (Ebu Davut 2015, 894). Rivayetlerde geçtiği gibi Peygamber ahlakıyla ahlaklanmıştı. Çokça oruç tutan, namaz kılan, güçlü, cesur, çok güzel huylu, cömert, edepli, ahlakıyla ün salmış birisiydi. Hafız olmasıyla beraber derin dini bilgilere sahipti. Ayrıca bazı rivayetlerde bu kişinin dilinde peltekliğin olacağı vurgulanmıştı (İbn Esir 1987, 5; 163). Nefsü’z- Zekiye gerçekten de kekeme idi. Tüm bunlara ilaveten iki omuzu arasında yumurta büyüklüğünde siyah bir benin var olması (İsfehâni 1965, 161-164), taraftarlarının onun “kurtarıcı mehdi” olduğu hususundaki inançlarını daha da pekiştirmişti.

Şii literatürde Kıyamet’in alametlerinden biri olarak sıkça Nefsü’z-Zekiye’nin öldürülmesi olayı yer almaktadır. Böyle rivayetlerin birisi Cafer-i Sadık’tan şu şekilde rivayet edilmektedir:

“Mehdi gelmeden önce bu (şu) beş olay gerçekleşecektir: Yemani’nin hurucu, Süfyani’nin hurucu, semadan bir münadinin yüksek sesle (insanlara) seslenmesi, beydanın (çölün) yerin dibine batırılması (veya çölde büyük bir arazinin batırılması), Nefsü’z-Zekiye’nin öldürülmesi” (Kummi 1404/1983, 128).

Kıyametle ilgili hadiste bir adamın ismi ve öldürüleceğinin net olarak ifade edilmesi zihinlere bir takım şüpheleri getirmektedir. Fitne ve kargaşa zamanlarında kurtarıcı bir kişinin yakında zuhur edeceği haberi insanlarda çok etkili olmuş ki, onları galeyana getirmek için bu türden hadisler uydurulmuş olabilir. Nefsü’z-Zekiye Abbasilere karşı isyan eden (145/762) Hâşimoğulları’nın lideriydi. Eğer o öldürülseydi, hadisteki gaybi haberlerden birisi gerçekleşmiş ve Mehdi’nin zuhuru yaklaşmış olacaktı (Hakyemez 2017, 105).

Bir diğer önemli detay Abbasi karşıtı isyan sırasında Nefsü’z-Zekiye’nin öldürülmesiyle, halife Ebu Cafer el- Mansur’un, oğlu Muhammed el- Mehdi Billah b. Abdullah’ı (775-785) mehdi ilan etmesinin aynı dönemlere denk gelmesidir. Çünkü söz konusu rivayette, beklenen Mehdi’nin zuhurundan önce gerçekleşecek olaylardan birisi Nefsü’z-Zekiye’nin öldürülmesiydi. Bu haber, halk arasında Ebu Cafer el- Mansur’un oğlu Muhammed el- Mehdi’nin halifelikle beraber beklenen kurtarıcı olduğu imajını oluşturmuştu (Hakyemez 2017, 105).

İsyan sırasında Nefsü’z-Zekiye’nin öldürülmesi, 13 sene sonra Muhammed el- Mehdi’nin Abbasi halifeliğine getirilmesi ve benzer olayların gerçekleşmesine rağmen, söz konusu hadislerde zikrolunan hiçbir zuhur hadisesi gerçekleşmemiştir. Bu tipli hadisler ince arařtırmalara tabi tutulursa, dönemin siyasi atmosferine ayak uydurulan daha fazla rivayetler gün ışığına çıkabilir. Unutulmamalıdır ki, mehdiliği kabul etmeyen kesimin ileri sürdüğü delillerden birisi, tarih boyunca mehdilik müessesesinin çoğunlukla siyasi amaçla kullanılmış olmasıdır.

Sonuç

İslam dünyasında mehdilik hususundaki inanç ve görüşler Hz. Peygamber’in vefatından sonra ortaya çıkmıştır. Fethedilen topraklarda yaşayan halklarla etkileşim, çok geçmeden bu türden görüşlere kapı araladı. Bu toplumların bir kısmı Müslüman olsa dahi, eski dini inanç ve kültürlerinden bir anda kopamadı. Diğer kısmı ise, İslam karşısındaki yenilgilerini hazmedemeyerek, kendi dini görüşlerini canlı tutmaya çalıştı. Mamafih halka cazip gelen konular seçilerek birçok yeni itikadi inançlar ortaya çıktı. İslam dünyasında peygamberin vefatından çok daha sonralar görülmüş olan kurtarıcı veya beklenen mehdi, ricat, beda, tenasüh, ismet, gaybet gibi düşünce ve terimler bu söylenenlerin en basit örnekleridir.

Dış etkenli bu terimlerin bir kısmı (ricat, beda, tenasüh, ismet, gaybet) sadece belli bir mezheple sınırlıyken, mehdilik meselesi tüm İslam mezheplerinde kendine yer edindi. Fars veya Yahudi kökenli bu düşüncenin ilk örnekleri Hz. Osman'ın hilafeti yıllarında görülmüşse de, bu fikirlere Hz. Ali "tarafhtarlarınca" sahip çıkıldı. Nitekim içlerinden bir grup bu konuda aşırıya kaçarak Hz. Ali'yi peygamber ve ilah kabul etti. Hz. Ali şehit edilinceyse onun ölmediğini, kurtarıcı Mehdi olarak geri döneceğini iddia etmeye başladılar. Sonradan isimleri Şia olarak tarihe geçecek olan bu fırkanın, zaman içerisinde, her birinin kendisine has Mehdi inancı olan yirmiden fazla alt kolu ortaya çıktı. Bunların hepsinin mehdilik inancıyla hedefledikleri kendi politik menfaatleriydi. Bu grupların kendi devletini kurmak veya mevcut iktidarlarını korumak için mehdilik inancını su-i istimal etmeleri, malum ideolojinin, dönemin en güçlü silahı niteliğinde olduğunu söylemeğe imkân sunmaktadır.

Ehl-i sünnetin mehdi inancının halk arasında yayılma süreci ise daha yavaş gerçekleşmesine rağmen, bu (Sünni) çevrede de siyasi çıkarlara alet edildiği bir gerçektir. Dış etkenli olup önce Şia'ya, oradan da Sufiliğe geçen mehdilik hususundaki fikir ve düşünceler, bir müddet sonra Ehl-i sünnet akait kitaplarında tartışılmaya başlanmış oldu. Zamanla farklı bir mehdi kimliği ortaya çıktı. Önce Hâşimoğulları'nın Emevi baskısına karşı kendilerini kurtaracak bir liderin zuhur edeceğini iddia etmesi, söz konusu iddialarını destekleyecek rivayetlerin oluşumuna zemin hazırladı. Daha sonra Emeviler de aynı yolu izleyerek mehdi konulu yeni haberlerin neş'etine sebep oldu. Son olarak bu yönüme müracaat eden Abbasoğulları da hadis literatürünü çeşitli mehdici rivayetlerle zenginleştirdiler.

Emevi, Haşimi ve Abbasi soyları arasındaki birbirini çekememezlik, iktidar hırsı ve başka benzer duygular, asabiyete dayalı çeşitli kabileci mehdilik anlayışlarının ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Birinin beklenen "Mehdi'sinin" o birinin kurtarıcı "Mehdi'sinden" intikam alacağıyla ilgili rivayetlerin yayılması, durumun siyasi boyutunun geldiği noktayı göstermektedir.

İlk dönemlerde siyasete alet edinildiği gibi sonraki zamanlarda da mehdici hareketlere çok rastlanmıştır. Afrika'dan Endülüs'e dek birçok coğrafyada yaygın hale gelmiş söz konusu olaylar, sadece Şii dünyasında değil, Ehl-i sünnetin hâkim olduğu bölgelerde de görülmüştür. Türkiye tarihi de bu hareketlerden hali olmamıştır. Zira ister Osmanlı döneminde olsun isterse de Cumhuriyet'in ilk döneminde olsun, mehdici düşünce ve hareketlere şahit olunmuştur.

Sonuç olarak, zuhur edeceği beklenen mehdi kimlikli şahsın gerçekten var olduğu kesin olarak bilinmemekle beraber, onun gelişini bekleyenler olduğu gibi zuhur edeceğine inanmayanlar da az değildir.

KAYNAKÇA

Ahmet b. Hanbel. (1419/1998). Müsned, Riyad, Beytu'l- Efkâri'd- Düveliyye.

Akgün Hüseyin. (2019). Mehdilik Hadislerinin Hadis Rivayet Coğrafyası Açısından İncelenmesi, Hadis ve Siyer Arařtırmaları, C. 5, Sy 2.

Âlusi Şihabuddin Mahmud b. Abdullah el- Bağdadi (1431/2010). Ruh'u'l- Meâni fî Tefsiri'l- Kurani'l- Azim ve's- Seb'i'l- Mesâni, Thk: Mahir Cabbuş, Müessesetu'r- Risale, Beyrut, C. 20

Askalâni, İbn Hacer Ahmet b. Ali. (1379). Fethu'l- Bâri, Thk: Abdulaziz Abdullah b. Bâz, Tsh: Muhibbuddin el- Hatip, Muhammed Fuat Abdalbaki, el- Mektebetu's- Selefiyye, C. 6.

Atay Mehmet. (2003). Kütüb-i Sitte'deki Mehdi Hadislerinin Dinler Tarihi Açısından İncelenmesi, Yüksek Lisans Tezi, Isparta.

Aytekin Akif. (1999). İbn Tumert. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (TDVİA). C.20. Ankara, (425- 427).

Bağdadi Abdulkahir. (1988). el- Fark Beyne'l- Fırak, Thk: Muhammed Osman el- Huşt, Kahire, Mektebetu İbni Sina.

Berzenci Muhammed b. Resul b. el- Huseyni (1416). el- İşâ'e fî Eşâti's- Sâ'a, Thk: Hüseyin Muhammed Ali Şükri, Medine, Daru'l- Minhac.

Buhari Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. el- Muğire el- Ce'fi (1438/2017). Sahih-i Buhari, Thk. İzzeddin Dalli, İmadu't- Tayyar, Yasir Hun, Dimaşk, Müessesetu'r- Risale,

Coşkun Ali. (2004). Mehdilik Fenomeni, İstanbul, İz Yay.

Dûrî Abdulaziz. (2004). Abbasi Propagandası Sürecinde ve Abbasilerin İlk Asrında Mehdi Tasavvuru, Çev: M. Bahauddin Varol, İstem, Sy: 3.

Ebu Davut, Süleyman b. el- Eş'as el- Ezri es- Sicistani (1436/2015). Sünenu Ebi Davud, Thk: Yasir Hun, İzzeddin Dalli, İmadu't- Tayyâr, Dimaşk, Müessesetu'r- Risale.

Elbâni Muhammed Nasıruddin. (1992). es- Silsiletu'l- Ehâdîsi'd- Daîfeti ve'l- Mevdûati, Riyad, Mektebu'l- Maarif, C. 4.

Emin Ahmet. (tarixsiz). Duha'l- İslâm, Kahire, Mektebetu'n- Nahdatu'l- Mısriyye, C. 3, (239).

Ezdî Ebu Zekeriya Yezit b. Muhammed b. İyâs b. el- Kâsım (1387/1967). Tarihu'l- Mavsıl, Thk: Ali Habibe, Kahire.

Firuzabadi Mecduddin Muhammed b. Yakup. (2005). el- Kâmusu'l- Muhit, Beyrut, Müessesetu'r- Risale.

Goldziher İğnas. (1958). el- Akidetü ve's- Şeriatü fi'l- İslam, Tercüme ve Şerh Edenler: Muhammed Yusuf Musa, Ali Hasan Abdilkadir, Abdulaziz Abdulhak, Mısır, Daru'l- Kutub el- Arabi.

Groepler Eva. (1999). İslam ve Osmanlı Dünyasında Yahudiler, Çev: Süheyla Kaya, İstanbul, Belge Yay.

Gün Faruk. (2017). Mehdilik İnancı Üzerine Bir İnceleme, Artuklu Akademi, Sy 4.

Günay Tümer, Abdurrahman Küçük. (1993). Dinler Tarihi, Ankara, Ocak Yay.

Hakkı Dursun Yıldız. (1988). Abdullah b. Zübeyir. / Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (TDVİA), C. 1. Ankara, (145- 146).

Hakyemez Cemil. (2004). Mehdi Düşüncesinin İtikadileşmesi Üzerine, Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi, Çorum, 1, Sy 5, C. 3, (134).

Hakyemez Cemil. (2017). Şia'da Beklenen Kurtarıcı İnancı Ve Günümüzdeki Yansımaları, İstanbul, KURAMER Yayınları, 16.

İbn Abd Rabbih, Ahmet b. Muhammed el- Endelusi. (1983). el- İkdu'l- Ferid, Thk: Abdulmecit er- Rahini, Daru'l- Kütübi'l- İlmiyye, Beyrut, C.5, (136- 139).

İbn Haldun (1984). Mukaddime, Tunus, ed- Daru't- Tunusiyye, C. 1.

İbn Hazm, ez- Zahiri el- Endelusi. (1348). el- Fasl fi'l- Milel ve'l- Ehva ve'n- Nihal, Thk: Abdurrahman Halife, Mısır, Nşr: Muhammed Ali Sabbih, Mektebetü's- Selam el- Âlemiyye. C.4, (137).

İbn Kattan el- Merrâkuşî, Ebu Muhammed Hasan b. Ali b. Muhammed b. Abdulmelik. (1990). Nuzumu'l- Ceman li- Tertîbi Mâ Selefe Min Ahbâri'z- Zaman, Thk: Mahmut Ali Mekki, Lubnan, Daru'l- Garbi'l- İslami.

İbn Kesir, Ebu'l- Fida el- Hafız (1992). el- Bidaye ve'n- Nihaye, Beyrut, Mektebetü'l- Maarif, C. 8.

İbn Mace, Ebu Abdullah b. Muhammed b. Yezit el- Kazvini. (2003). Sünen-u İbni Mace, Beyrut, Daru'l- Fikir.

İbn Manzur Ebu'l- Fadl Cemâleddin Muhammed b. Mukrim. (tarixsiz). Lisânu'l- Arab, Beyrut, Daru's- Sâdir.

İbnu'l- Cevzi, Ebu'l- Ferec Abdurrahman b. Ali et- Teymi, el- Karaşi. (1983). el- İlelu'l- Mütenâhiye fi'l- Ehâd'si'l- Vâhiye, Thk: Halil Elmis, Beyrut, Daru'l- Kutubi'l- İlmiyye, C. 1, (292- 293).

İbnu'l- Esir. (1987). el- Kâmil fi- Tarih, Thk: Ebu'l- Fida Abdullah el- Kâdi, Beyrut, Daru'l- Kitab el- İlmiyye, C. 5.

İlhan Avni. (1992). Kütübü Sitte'deki Hadislere Göre Mehdilik, İzmir, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, C. 7.

İlhan Avni. (1993). Mehdilik, İstanbul, Beyan Yayınları.

İsfehâni Ebu'l- Ferec. (1965). Makâtilu't- Talibiyyin, Thk: Kazım el-Muzaffer, Necef, Müessesetu Daru'l- Kitab.

Kırbařođlu Mehmet Hayri. (26. 02. 2020). Hz. İsa'yı Gökten İndiren Hadislerin Tenkidi, <https://musabagci.tr.gg/Hz-.-%26%23304%3Bsa-h-y%26%23305%3B-G.oe.kten-%26%23304%3Bndiren-Hadisleri-Tenkidi.htm>.

Kuleyni Muhammed b. Yakup. (1426/2005). Usulu'l- Kâfi, Beyrut, Daru'l- Murtaza.

Kummi İbn Babaveyh. (1404). el- İmame ve't- Tebsıra, Thk. Medresetu'l- İmami'l- Mehdi, Kum.

Kutluay Yařar. (1965). İslam ve Yahudi Mezhepleri, Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.

Makdisi, Mutahhir b. Tahir. (Tarihsiz). Kitabu'l- Bed'i ve Tarih, Mektebetu's- Sekâfeti'd- Diniyye, C. 6.

Meclisi Muhammed Bâkır. (1983). Bihâru'l Envar; el- Câmiatu li Düreri Ahbâri'l- Eimmeti'l- Athâr, Daru İhyâi't- Turasi'l- Arabi, Beyrut, c. 51.

Mercedes Garcia- Arenal. (2006). Messianism and Puritanical Reform Mahdis of the Muslim West, Çev: Martin Beagles, Boston, Brill Leiden

Mervezi Ebu Abdullah Nuaym b. Hammad (1412/1992.) Kitabu'l- Fiten, Thk: Samir b. Emin ez- Zuhri, Kahire. Mektebetu't- Tevhit.

Mes'udi Ebu'l- Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali (1357/1938). et- Tenbih ve'l- İrşâd, Thk: Abdullah İsmail es- Sâvî, Kahire, el- Mektebetu's- Şarki'l- İslamiyye.

Müslim Ebu'l- Hüseyin b. el- Haccac el- Kuşeyri en- Neysaburi (1437/2016). Sahihu Müslim, Thk: Yasir Hun, İzzeddin Dalli, İmadu't- Tayyar, Dimařk, Müessesetu'r- Risale.

Nesâi Ebu Abdurrahman Ahmet b. Şueyb. (2017). Sünenu'n- Nesâi, Thk: İzzuddin Dalli, İmadu't- Tayyar, Yasir Hun, Dimařk, Merkezu'r- Risale.

Nevbahti Kummi. (1992). Kitabu Fıraki's- Şia, Thk: Abdu'l- Mun'im, Daru'r- Reřad.

Neysabûri Ebu Abdullah Muhammed b. Abdullah, el- Hâkim. (2002). el- Müstedrek ale's- Sahiheyn, Thk: Mustafa Abdulkadir Atâ, Beyrut, Daru'l- Kutubi'l- İlmiyye.

Numani İbnu Ebi Zeyneb Muhammed b. İbrahim b. Cafer. (2011). el- Gaybe, Thk: Faris Hassun Kerim, Kum.

Öz Mustafa. (2003). Mehdilik. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (TDVİA). C. 28. İstanbul, (384).

Öz Mustafa. (2005). Muhammed ibn Abdullah el- Mehdi. / Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (TDVİA). C. 28. Ankara, (30).

Sa'd Muhammed Hasan. (1373/1953). el- Mehdiyyetu fi'l- İslam Munzu Akdemi'l- Usûr Hatte'l- Yevm, Mısır, Daru'l- Kitab el- Arabi.

Sarıkcıoğlu Ekrem. (1997). Dinlerde Mehdi Tasavvurları, Samsun, Sidre Yayınları.

Şehristâni Ebu'l- Feth Muhammed b. Abdülkerim. (1992). Milel ve'n- Nihal, Thk: Ahmet Fehmi Muhammed, Beyrut, Daru'l- Kutup el- İlmiyye.

Şeyh Müfit. (1413), er- Risaletu'l- Ūlâ fi'l- Gaybe, Thk: Alâu Âli Cafer, el- Mu'temeru'l- Âlemi li Elfıyeti's- Şeyhi'l- Müfit.

Şeyh Saduk .(1405). Kemalu'd- Din ve Tamamu'n- Ni'met, Şerh ve Düzeltmeler: Ali Ekper Gıfari, Kum, Müessesetu-n- Neşri'l- İslami.

Takiyuddin Mehmet Ali. (1339/1923). Mehdi, Eskişehir.

Tahrani Mehdi Hadevi. (2019). Hz. Mehdi ve Mehdeviyet Doktrini, İslami Düşünce ve Araştırma Dergisi, Misbah, Sayı 15.

Tirmizi, Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Sevre. (2017). Sünenü't- Tirmizi, Thk: İzzuddin Dalli, İmadu't- Tayyar, Yasir Hun, Dımeşk, Merkezu'r- Risale.

Tûsi, Şeyhu't- Taife Ebu Cafer Muhammed b. el- Hasan. (1385/1966). Kitabu'l- Gaybe, Thk: Ağa Bozorg Tahrani, Tahran, Mektebetu Ninova'l- Hadise.

Şamo Kazımov

MEHDİLİKLƏ ƏLAQƏLİ HƏDİSLƏRİN İLK DÖVRÜN SİYASİ HADİSƏLƏRİNƏ ALƏT EDİLMƏSİ

XÜLASƏ

Bu məqalədə İslam dünyasında görülmüş Mehdilik məsələsi və onun bəzi müsəlman qruplar tərəfindən siyasətə alət edilməsindən bəhs edilməkdədir. İslam dini ortaya çıxdıqdan sonra, bu yeni və gənc İslam dövləti çox qısa müddət ərzində böyük fəthlər sayəsində öz sərhədlərini genişləndirmişdir. Bu böyük dövlət çox-çox uzaq ərazilərə yayılmış geniş sərhədlərə malik olsa da, bunun bəzi mənfi tərəfləri də var idi. Mehdilik problemi bu mənfi təmayüllərdən sadəcə birisidir. Hz. Peyğəmbərin vəfatından qısa müddət sonra müsəlmanlar arasında daxili çaxnaşma və fitnə hadisələri ortaya çıxmış, nəticədə, minlərlə müsəlman bu vətəndaş müharibəsində bir-birini öldürmüşdür. Heç cür bitmək bilməyən bu hadisələr qarşısında müsəlmanlar da əldən düşmüş, daxili çaxnaşmaların bitməsini istəmişlər. Bu cür düşüncə, arzu və istəklər onları böyük ümidlərə sövq etmiş, nəticədə, yad ünsürlərin təsiri ilə İslam dünyasında xilaskar Mehdi, yaxud Məsih kimi fikirlər ortaya çıxmışdır. Daha sonra Mehdilik ideologiyası bəzi zadəgan təbəqələrinin siyasi məqsədlərinə xidmət edən faktora çevrilmiş və bu barədə bir çox hədislər rəvayət edilməyə başlanmışdır. Belə ki, əvvəlcə Haşimilər iqtidara sahib olmaq üçün Əməvi xanədanına qarşı bu barədə bəzi xəbərlər nəql etməyə başladı. Xalq arasında zəifləyən siyasi nüfuzlarını geri qaytarmaq üçün Əməvilər də eyni metoda müraciət etdi. Abbasilərdə də oxşar mənzərənin şahidi olmaq mümkündür. Belə ki, onlar hakimiyyəti ələ keçirdikdən sonra, sahib olduqları iqtidarı qorumaq üçün bu cür hədislər ortaya atmaya başladılar.

İslam dünyasına ciddi şəkildə təsir edən Mehdiliklə bağlı düşüncələr müsəlmanlar arasında təfriqələrə, bir çox yeni məzhəbin ortaya çıxmasına səbəb oldu. Bu yeni ideologiya sayəsində yaranmış parçalanmışlıq hissləri olduqca dərinləşmişdi. Ona görə də demək olar ki, hər firqə özünəməxsus Mehdi personajı yaratmışdı. Mehdilik problemi ətrafında ortaya atılmış rəvayətlər bir müddət sonra hədis qaynaqlarında da özünə yer tapmış, hətta bəzi firqələrə görə etiqadi məsələlərin ayrılmaz parçası halına gəlmişdir.

Açar sözlər: Mehdilik, xilafət, siyasət, Haşimilər, Əməvilər, Abbasilər.

Шамо Кязимов

ПРИМЕНЕНИЕ ХАДИСОВ, СВЯЗАННЫХ С МАХДИЗМОМ, К ПОЛИТИЧЕСКИМ СОБЫТИЯМ ПЕРВОГО ПЕРИОДА

РЕЗЮМЕ

Данное исследование посвящено проблеме махдизма в исламском мире и тому, как данная концепция используется в политике некоторыми мусульманскими группами. После появления ислама, новое и молодое исламское государство за короткое время расширило свои территории за счет великих завоеваний. Наличие обширных границ у этого великого государства имело и отрицательные стороны. Проблема махдизма может рассматриваться как одна из них. Вскоре после смерти Пророка среди мусульманской общественности вспыхнула внутренняя паника и раздоры, и в результате тысячи мусульман убили друг друга в гражданских войнах. Нескончаемые гражданские войны утомили мусульман, они желали прекращения гражданской войны. Такие мысли, желания и стремления привели их к великим надеждам, и в результате такие идеи, как спаситель Махди или Мессия возникли в исламском мире под влиянием чуждых элементов. Позже, идеология махдизма стала фактором, служившим политическим целям некоторых слоев аристократии, и о ней стали рассказывать многие хадисы. Сначала Хашемиты начали рассказывать некоторые хадисы против династии Омейядов, чтобы отнять власть. Затем Омейяды использовали тот же метод, чтобы восстановить свое ослабленное политическое влияние среди людей. Подобную ситуацию можно наблюдать и у Аббасидов. Таким образом, после захвата власти, они начали создавать такие хадисы, чтобы сохранить свою власть.

Мысли о махдизме, оказавшие серьезное влияние на исламский мир, привели к расколу среди мусульман и появлению множества новых сект. Благодаря этой новой идеологии, чувство раздробленности еще больше усилилось. Так, почти каждая секта создала своего персонажа Махди. Повествования, связанные с проблемой махдизма, вскоре нашли место в источниках хадисов и даже стали неотъемлемой частью их религиозных верований, согласно некоторым сектам.

Ключевые слова: *махдизм, халифат, политика, Хашемиты, Омейяды, Аббасиды*

Shamo Kazimov

HADITHS RELATED WITH MAHDISM AS MANIPULATION TOOL IN POLITICAL EVENTS OF EARLY PERIOD

ABSTRACT

This research focuses on Mahdism and how it is used as manipulation tool in politics by some Muslim denominations. Following the advent of Islam, the newly established Islamic government rapidly expanded its territories through massive conquests. Along with the advantages of conquest, the Islamic administration experienced the disadvantages of expansion over time. The issue of Mahdism could be one of these negative developments. Following the Prophet's death, the Muslim public was subjected to widespread incitement, with thousands of Muslims killing each other in civil wars. Endless civil wars exhausted the Muslims, so they wanted the civil war to end as soon as possible. This idea, desires, and wishes drew them into the Islamic World's widespread expectation of a savior Masih and Mahdi, which was influenced by external sources. However, the concept of Mahdism soon became an important factor in the political goals of some aristocratic elites, and a variety of interpretations of Mahdism emerged. Previously, Hashimids created such narratives. Following that, the Umayyads used the same strategy against them. When the Abbasids came to power, they used Mahdist narration to maintain their rule.

Mahdist ideas led to different interpretations of religious scripts, resulting in schism and the emergence of various sects in the Islamic World. The feelings of fragmentation grew stronger due to this new ideology. Consequently, almost every sect has created its own Mahdi character. Various sects appeared, each with their own interpretation and approach to Mahdism. Over the time, these narrations surrounding the problem of the Mahdi, gained foothold in hadith (tradition) literature, and had become inseparable part of theological issues for some sects.

Keywords: *Mahdism, caliphate, policy, Hashimids, Umayyads, Abbasids*

Çapa tövsiyə etdi: *f.f.d. F.V.Əhmədzadə*

İBN SİNANIN MƏAD ANLAYIŞI

İbrahim Bağirov,

AMEA akad. Z.M.Bünyadov adına
Şərqsünaslıq İnstitutunun elmi işçisi
ibbaghiroff@yahoo.com

XÜLASƏ

Məəd məsələsi, bu ad altında olmasa da, nəfsin ölümsüzlüyünü qəbul edən Antik yunan filosoflarından başlayaraq müzakirə edilən fəlsəfi problemlərdən biridir. Bu anlayış dinlərdə, xüsusilə də İslamda müstəsna əhəmiyyətə malikdir. Fəlsəfi problem olması, dini baxımdan mərkəzi önəmə yiyələnən məsələlərdən biri olmasından əlavə, İslam filosofları bu mövzuya xüsusi diqqət ayırmışlar. İslam filosofları arasında sözügedən mövzu ilə ciddi şəkildə məşğul olan və məsələ ilə bağlı xeyli yazı qələmə alan mütəfəkkirlərdən biri də İbn Sinadır.

İbn Sina “*Kitabuş-şifa*”, “*Kitabun-nəcat*”, “*Daneşnamei-Alai*”, “*Əzhəviyyə fil-məəd*”, “*əl-Məbdə vəl-məəd*”, “*Məəd risaləsi*” və “*Nəfs risaləsi*” kimi əsərlərində bu problemi araşdırıb fikirlərini ortaya qoymuşdur.

İbn Sina həm ruhani, həm də cismani məəd anlayışını qəbul edir. Buna baxmayaraq, ona görə, bu iki məəd formasının fəlsəfi olaraq əsaslandırılması mümkün olan ruhani məəd anlayışındır. O, əsərlərində peyğəmbərin xəbər verdiyi cismani məadı qəbul etdiyini iddia etsə də, bu məəd formasının fəlsəfi isbatını mümkün hesab etməmiş, aqlın cismani məadı deyil, ruhani məadı qəbula yanaşdığını irəli sürmüşdür. Filosof məəd problemi ilə bağlı qələmə aldığı “*Əzhəviyyə*” risaləsində ruhani məadı sübut etməyə çalışmaqla yanaşı, digər əsərlərində etdiyi kimi, cismani məadı rəvayətlərə əsasən qəbul etdiyini vurğulamamış, həmçinin dini mətnlərdəki axirətlə bağlı xəbərlərin təvil edilməli olduğunu bildirmişdir. Nəticədə, filosofun məədla bağlı fikirləri özündən sonra gələn bir çox mütəfəkkir tərəfindən tənqid edilmiş, hətta onun təkfir olunmasına qədər belə gətirib çıxarmışdır.

Bu məqalədə İbn Sinanın cismani və ruhani məəd haqqında olan görüşləri araşdırılmış, habelə filosofun dini mətnlərdəki cismani axirət təsvirləri barədə olan düşüncələrinə yer verilmişdir.

Açar sözlər: *İbn Sina, məəd, cismani məəd, ruhani məəd, axirət.*

Giriş

Ərəbcədə a-v-d kökündən törəyən “*məad*” kəlməsi aid olduğu yerdən ayrılan nəsnənin təkrar oraya dönməsi mənasını ifadə edir. Daha sonralar insanın ilk halına dönməsi, yəni ölümdən sonra gedəcəyi yer mənasında istifadə edilmişdir (İbn Sina 2011, 4). Burada “insanın ilk halı” deyildikdə, ilkin yaradılış halı (fitrət), forması nəzərdə tutulur ki, bu da “*məbdə*” sözünün ifadə etdiyi mənaya uyğun gəlir. Məbdə ilk fitrət (ilkin yaradılış halı), məad isə həmin bu ilk fitrətə və ya varlıq halına qayıdışdır. Fərqli şəkildə ifadə edildikdə, məbdə yoxluqdan sonra varlığın meydana gəlməsi, məad isə bu varlığın təkrar ədəmlə (yoxluq) nəticələnməsidir. Burada “yoxluq” deyərkən mütləq yoxluq deyil, kəsətin vəhdətdə yox olması (fəna) nəzərdə tutulur (Tusi 2008, 75-76).

“Məad” qiyamətlə əlaqəli, ölümsonrası həyatdan danışarkən istifadə edilən ən geniş yayılmış kəlmə olsa da, dini və ya islami bir termin deyil, islamlaşdırılmış istilahdır. Quranda, eləcə də hədislərdə qiyamətdən bəhs edərkən bu termindən istifadəyə rast gəlinmir. Görünür, bu, xüsusi bir termin kimi kəlamçılar tərəfindən ədəbiyyata gətirilib. Quranda “məad” kəlməsi qarşımıza çıxmasa da, eyni mənaya gələn başqa ifadələrdən istifadə edilmişdir. Məsələn, Tanrıya dönmək mənasında “*rucu*” kəlməsi işlədilmişdir ki, “*rucu*” sözü ilə “*avd/məad*” da olduğu kimi gəlinən yerə dönüş nəzərdə tutulur. Bununla bərabər, Quranda qiyamətdən bəhs edilərkən işlədilən “*rucu/qayıdış, dönüş*” və bu mənaya gələn başqa kəlmələr Tanrıya qayıdış mənasındadır. Quranda heç bir yerdə “*rucu*” ruhların bədənlərə qayıdışı və ya yoxluqdan sonra varlığa dönüş mənasında istifadə edilməmişdir (Mütəhhəri 2010, 16-17). Qeyd etdiyimiz kimi, bu məsələdən bəhs edərkən ən çox “məad” kəlməsi istifadə olunsada, qiyamət və axirət kimi terminlərə də yer verilir.

Axirət inancına İslamdanöncəki səmavi dinlərdə, hətta qeyri-ilahi dinlərdə də rast gəlinir. İslamda isə məad inanc əsaslarından biri olduğu üçün xüsusi yerə sahibdir. Yəni məad hər bir müsəlmanın inanmasının zəruri olduğu məsələlərdən biridir. Müsəlmanların Müqəddəs Kitabında bununla bağlı ayələr də öz əksini tapmışdır (bax: Qurani-Kərim, “əl-Fəcr” surəsi, ayə 27-28).

Filosofumuz “Şeyxur-rəis” – İbn Sina da bu problemi araşdırdığı zaman həmin mövzuda dini mətnlərin mövcudluğunu ifadə və qəbul etmişdir. O, öz fəlsəfəsində məadın zəruriliyini nəfsin mücərrəd varlıq olmasına əsaslanan əqli qiyasla isbatetmə yolunu seçir ki, bu da filosofun İslam dünyasındakı əsas nümayəndələrindən olduğu məşşailiyn metodudur. Məadın hansı formada reallaşacağı haqqında filosofun fikirlərinə keçməzdən əvvəl bu barədə irəli sürülən əsas fikirləri qeyd etmək faydalı olar.

İbn Sina ilk olaraq bu mövzuda insanları iki qütbə ayırır: axirəti qəbul edənlər və etməyənlər. Ona görə birinci qrup əksəriyyətin meydana gətirdiyi sağlam düşüncəyə sahib olan insanlardır. Filosof sayları baxımından azlıq təşkil edən ikinci qrupu isə zəif anlayış sahibləri kimi xarakterizə edir (İbn Sina 2011, 5).

İbn Sinaya görə, məədi qəbul edənlər də öz növbəsində, cismani, ruhani və ruhani-cismani (nəfs və bədənin bərabərliyində) məədi müdafiə edənlər olmaqla üç qrupa ayrılırlar. Cismani məəd fikrini müdafiə edənlər öz aralarında fərqli qruplara ayrılırsalar da, ölümdən sonrakı həyatda əsas olanın bədən olması barədə həmfikirdirlər. Onlara görə, canlılıq və insanlıq bədəndə mövcuddur. Yəni onların varlığı bədənə bağlıdır. Həyat da bunların birlikdə olmasıdır. Ölüm isə əksinə, bunların bir-birindən ayrılması ilə gerçəkləşir. Yəni ölüm canlılıq və insanlığın olmamasıdır. Təkraryaratma və ya məəd da çürümüş bədəndə insanlıq və canlılığın yenidən yaradılması ilə gerçəkləşəcəkdir (İbn Sina 2011, 5).

Burada diqqət ediləsi bir məsələ də xüsusilə yuxarıdakı görüşü müdafiə edən bəzi kəlamçıların məədi yoxluğun dönüşü (*iadətul-məдум*) kimi başa düşmələridir. Bu fikirdə olanlar belə hesab edirlər ki, ölüm yox olmaqdır, sonrakı dirilmə hadisəsi də yoxolanın təkrar varlığa qaytarılmasıdır. Bu düşüncədən hərəkət edərək bəzi kəlamçılar məдумun iadəsinə (geri qaytarılmasını) mümkün hesab ediblər (Mütəhhəri 2010, 17). Bu qəbildən olan kəlamçıların əksinə, filosoflar məдумun iadəsinin qeyri-mümkün olduğunu düşünürlər. Bu fikir bir çox kəlamçı tərəfindən də dəstəklənmişdir. Filosoflara görə, yoxluğun dönüşü qeyri-mümkün olsa da, bu mövzunun məəd məsələsi ilə heç bir əlaqəsi yoxdur. Filosoflara, habelə İbn Sinaya görə, ölüm yox olmaq deyil, sadəcə, bir həyatdan digərinə, yəni bu dünyadan axirət həyatına keçiddir (Muslim 2009, 180).

Axirətin ruhani formada reallaşacağını qəbul edənlər əvvəlkilər kimi fərqli qruplara ayrılırlar. Bəzilərinə görə məədin ruhani formada gerçəkləşməsi ilə bərabər nəfslər cisimləşəcək. Digər bir qrupa görə isə nəfs və bədən fərqli aləmlərin varlıqlarıdır. Nəfs ruhlar aləminə aid olduğu halda, bədən maddimənşəlidir.

Nəfsin bədənlə bərabərliyi bədbəxtlik, ondan ayrılaraq nurlar aləminə qovuşması isə xoşbəxtlikdir. Məədin ruhani formada gerçəkləşəcəyini irəli sürən həkimlər də nəfsin səadətini kamilləşərək maddi varlıqlardan qurtulmaqda görmüşlər. Onlar maddi dünyanın təsiri altında qalan nəfsin əzab və cəzasının təkrar bədənə dönmə olduğunu iddia ediblər. Bu fikri müdafiə edənlər ruh köçünü (reinkarnasiya/tənasüx) qəbul edənlərdir. Bunlar da öz aralarında bir neçə qrupa ayrılırlar: ruhun istənilən canlıya, heyvana və yalnız

insana keçidini mümkün hesab edənlər. Tənasüxün, sadəcə, insanla məhdudlaşdığını irəli sürənlərin də bir qismi bunun, ancaq günahkar nəfslərlə məhdudlaşacağını iddia etdikləri halda, digərləri belə bölgü aparmayıblar (İbn Sina 2011, 6).

Əslində, tənasüxdə müəyyən məaddan bəhs etmək də mübahisəlidir, burada daha çox məadlardan bəhs etmək doğru olar. Hər yeni bədənə keçmə yeni məbdə və ondan ayrılma isə digər (növbəti) məad sayıla bilər. Bu proses ruh tamamilə paklaşana qədər davam edir. Arınmış, pak ruh ya ruhani formada varlığını davam etdirir, ya da aram bir bədənə qaydır.

Üçüncü görüş, daha əvvəl də qeyd etdiyimiz kimi, məadın ruh-bədən tandemində gerçəkləşməsinə əsaslanır. Bu fikri müdafiə edənlərə görə həyat ruhun bədəndə olması, ölüm isə ruh və bədənə bir-birindən ayrılmasıdır. Axirət də ruhun yenidən eyni, əvvəlki bədənə qayıtması ilə həyata keçəcək. Nəfs və bədəndən ibarət olan insana veriləcək cəza və mükafat da hər iki növdən – həm maddi, həm də ruhani olacaqdır (İbn Sina 2011, 5-6).

Bu başlıq altında qeyd edə biləcəyimiz digər bir görüş Molla Sədra (v. 1641) tərəfindən irəli sürülmüşdür. Onun fikrincə, məad ruhani və cismani olacaq. Bu ikilik nəfsin təkrar öncəki bədənə dönməsi şəklində həyata keçməməkdədir. Bu məad formasında ruh cismani keyfiyyətə bürünür ki, bu da axirət aləminə aid bir cismdir. Oradakı bədənələr bu dünyadakı kimi, ət və sümükdən ibarət olmayacaq, tamamilə o aləmə aid keyfiyyətdə olacaqdır (Muslim 2009, 179-180).

Məad məsələsi və İbn Sina

İbn Sina, ağıl və bürhanın (demonstration) təsdiq etdiyinə görə, bədənə ölümündən sonra nəfs öz varlığını davam etdirdiyi üçün məadın da nəfslərdən ötrü mümkün olduğunu irəli sürməkdədir. Tanrıya ruhani olaraq qayıdan nəfslərin sevinci və kədəri, mükafatı və cəzası ruhani mahiyyətdə olacaq. Yəni axirətdə verilən əzab və mükafat fiziki bədən vasitəsilə qəbul edilən maddi formada deyil, mənəvi şəkildə olacaqdır. Bu, filosofun əqli yolla çatdığı nəticədir. Biz ağıl və fəlsəfi dəlillərlə nəfsin ölümsüz olduğunu və digər həyatda da xoşbəxt və ya bədbəxt olduğunu anlama bilirik. Bədən parçalanıb məhvə qadir təbiətə malik olduğu üçün ölüm hadisəsi ilə ortadan qalxır, amma insanı insan edən, onun varlığını təmin edən ruhun isə əbədi qalması varlığı baxımından zəruridir. İbn Sina nəfsin ölümsüzlüyü ilə bağlı əqli dəlilləri ətraflı şəkildə ortaya qoymuş və nəfsin bədəndə müstəqil cəhər olduğunu müxtəlif yollarla isbat etməyə çalışmışdır. Bununla bağlı dəlillərin təməlinə əqli idrakın duyğu orqanları vasitəsilə edilən idrakdan fərqliliyi və ağılın cismani hesab edilməyən bir cəhərdə olması fikri dayanır ki, bu cism olmayan cəhər də

nəfsdir. Ağıl idrak prosesində cismani formaları tamamilə mücərrədləşdirərək (abstraction) anlayır. Başqa idrak vasitələri isə surəti (forma) maddədən tam mücərrədləşdirmədən, belə demək mümkünsə, maddənin köməkliyi, vasitəçiliyi ilə anlayır. Ağılın bu qabiliyyəti həm onun qeyri-maddi varlıq olmasının, həm də maddədə mövcud olmamasının isbatıdır. Digər tərəfdən, ağıl külli mənalara da dərk edir, hansı ki, maddi amillərin belə bir xüsusiyyətinin olmadığı məlumdur. Külli məfhumların xarici aləmdə heç bir predmeti yoxdur. Bunlardan başqa, ağıl gücü digər idrak güclərinin əksinə, özünüdərk etmə qabiliyyətinə də sahibdir. Bütün bunlar onun maddədən müstəqil bir cövher olduğunun və fiziki bədənə ölməsi ilə məhv olmayacağına isbatı kimi qəbul edilir (Alper 2010, 86-87). Bu məsələ ilə bağlı olaraq İbn Sina deyir: “Belə çıxır ki, insan nəfəsi və ağılı parçalanıb yox olmur. Bunu görə də o, bədənə ölümündən sonra varlığını davam etdirir. Zəruri olaraq sabit və ölümsüz olan hər şey öz zatını çox yaxşı idrak edir. Bu idrak etmə də (axirətdə) özünü rahatlıq, ləzzət, ya da əzab içində hissetmə şəklində olacaqdır...” (İbn Sina 2011, 38).

İbn Sina, əslində, həm ruhani, həm də cismani məəd görüşünü qəbul edir, ancaq onun fikrincə, fəlsəfi dəlillərlə isbatı mümkün olan, (nübüvvətin də təsdiq etdiyi) ağıl və qiyas metodunun bizi çatdırdığı nəticə ruhani məəddir (İbn Sina 1960, 423; 1985, 326).

Dini mətnlərdə bəhs olunan dirilmə şəkli cismani xarakterlidir. Bu barədə olan rəvayətlərə görə, axirət bədənə dirildilməsi ilə reallaşacaq, verilən mükafat və cəza da maddi formada olacaqdır. Məhəmməd peyğəmbərdən nəql olunan rəvayətlərdə bu barədə ətraflı məlumatlar verilmişdir. İbn Sina məədin bu formasını dini qaynaqlarda verilmiş məlumatlar əsasında qəbul edir. Qeyd edir ki, biz bu mövzuda öz ağılımızdan hərəkətlə bir fikir söyləyə bilmərik. Ağılımız sadəcə ruhani məəd barədə fikir yürütməyə imkan verir. Filosofun cismani məəd haqqındakı düşüncələrini maddələr halında aşağıdakı kimi ifadə etmək mümkündür:

1. Cismani məəd şəriətin, səhih dini mətnlərin xəbər verdiyi məəd formasıdır.

2. Bunun isbat yolu da şəriət və peyğəmbərin doğru xəbərləridir.

3. Şəriətə görə mükafat və cəza bədənə əlaqəlidir.

4. Bədənə aid xoşbəxtlik və bədbəxtlik, ləzzət və cəzanın mahiyyəti məlumdur və izahına ehtiyac yoxdur (Əkbəri 2009, 12).

Ruhani məəd haqqında olan görüşlərini isə aşağıdakı kimi sıralamaq mümkündür:

1. Ağıl və fəlsəfi əqli nəticələr ruhani məədi təsdiqləyir.

2. Peyğəmbərlər də onu doğru hesab ediblər.

3. Bu fikrə əsasən axirətdəki xoşbəxtlik və bədbəxtlik nəfslə bağlıdır.

4. Yetkinliyə çatmayan ağıl (və ya vəhm) bu növdən olan xoşbəxtlik və bədbəxtliyi təsəvvür etməkdə acizdir.

5. Ariflər üçün ruhani həzz və sevinc bədəni (maddi) olandan üstündür. Onlar maddi kədər və cəzadan daha çox ruhani kədər və əzaba nifrət edirlər.

6. Ruhani məaddakı sevinc və xoşbəxtlik nəfsin Haqq ilə qonşuluğu, Ona yaxınlığıdır (Əkbəri 2009, 13).

İbn Sina “*Şifa, nəcat və nəfs*” risaləsi kimi əsərlərində hər iki dirilmə şəklini qəbul etdiyini söyləsə də, “*əl-Əzhəviyyə*” risaləsində ortaya fərqli yanaşma qoymaqladır. “*Əzhəviyyə*” risaləsi onun sadəcə ruhani məadı qəbul etdiyi təsəvvürünü yaradır. Adıkeçən risalədə cismani məadı qəbul edənlərin fikirlərini aqlı dəlillərlə inkarlaması və bu fikri dəstəkləyənlərin dini mətnləri fərqli mənalarda aydınlaşdırması digər əsərlərindəki mövqeyi ilə ziddiyyət təşkil etməklə bərabər, oxucunu bu risalənin müəllifinin cismani məadı qəbul etmədiyi nəticəsinə gəlməyə sövqləndirir.

Təbii ki, tək bu əsərini dayaq nöqtəsi seçərək onun məadla bağlı nə düşündüyü haqqında obyektiv və ya yekun bir fikir əldə etmək mümkün deyildir. Obyektiv nəticəyə gəlmək üçün onun ensiklopedik əsəri olan “*Şifa, nəcat, nəfs*” risaləsi və digər nümunələrinə baxmaq məcburiyyətindəyik.

Filosofun ruhani məadla əlaqəli fikirlərinə keçməzdən əvvəl onun iki məsələ ilə bağlı görüşünü öyrənməyə çalışacağıq. Bunlardan biri səhih dini mətnlərin də dəstəklədiyi kəlamçıların müdafiə etdiyi məadın cismani olması ilə bağlı nəzəriyyədir. Digər məsələ isə əgər dirilmə cismani şəkildə deyil, filosofun dediyi kimi, ruhani şəkildə reallaşacaqsə, nəyə görə dini qaynaqlarda bu hadisə cismani təsvirlərlə əks olunur?

Cismani məad

İbn Sina “*əl-Əzhəviyyə fil-məad*” adlı risaləsində ağıl anladığı ruhani məad haqqında olan görüşlərini ortaya qoymuşdur. Onun bu əsərdə dediklərindən belə məlum olur ki, ağıl cismani məadı idrak edə bilmir.

Filosofa görə, insanı insan edən onun maddəsi deyil, insanlıq feillərinin də səbəbi olan surətidir. Ölüm hadisəsi ilə insan yox olur və beləliklə, ilk surət pozulur. Təkrar həmin insan eyni bədəndə yaradıldığı zaman yaradılan ilk yaradılmış insan olmur. Maddəsi o olsa belə, surəti fərqlidir. Halbuki insan maddəsi ilə deyil, surəti ilə insandır. Əgər yenidən yaratma fərz olunan şəkildə reallaşarsa, ilk və təkrar yaratmadakı insanların yalnız maddəsi eyni olur. Yenidəndirilmədə məqsəd yaxşı və pis əməllərə görə mükafat və cəza şəklində qarşılıq vermək olduğu üçün ikinci yaradılan insan məsuliyyət altında qalır. Halbuki bu iki insanın sadəcə maddələri müştərəkdir. Əməllər isə surət sayəsində həyata keçirilir. Buradan anlaşılan odur ki, dirilmə bu şəkildə

həyata keçdiyi zaman yaxşılıq edənin mükafatlandırılması və pislik edənin cəzalandırılması reallaşmır. Əməlin sahibi başqası, mükafat və ya cəzanı alan isə başqası olur. Bu isə nəzərdə tutulan hədəfin reallaşmaması mənasına gəlir. Bu səbəbdən, məadın belə şəkildə gerçəkləşməsi qeyri-mümkündür və İbn Sinaya görə, bu fikir axirət haqqında irəli sürülən görüşlərin ən zəifidir (İbn Sina 2011, 12).

Axirətdə ruh və bədənin birlikdə həşr olunmasını müdafiə edənlər nəfsin təkrarən bədənə qayıtması fikrini irəli sürürlər. İbn Sinaya görə, bu halda da iki ehtimal mümkündür: 1) Nəfs ölüm zamanı ayrıldığı bədənə qaytarılacaq; 2) nəfs başqa bir bədənə qaytarılacaq. Birinci halda diriltmə də iki formada ola bilər. Nəfs ya ölüm anındakı bədənə, ya da yaşadığı müddət ərzində sahib olduğu bədənin toplamına qaytarılacaq. Əgər ölüm anındakı bədənə dönsə, öldüyü zaman hər hansı bir əzası olmayan şəxsin həmin şəkildə dirildilməsi lazımdır. Bu formada məad, eyni fikri irəli sürənlərin də razılaşaacağı kimi, çirkindir. Bədənin ömrüboyu sahib olduğu parçaları ilə dirildilməsi filosofun fikrincə problemlidir. Əgər bir insan başqa birinin əti ilə qidalanıbsa, onun bədəni başqa birinin bədəninə hissəciklərindən meydana gəlib. Bu halda ya gərək birinci bədən, yəni başqasının bədəni ilə qidalanan dirildilsin, digəri, yəni əti yeyilən isə dirildilməsin. Bu ehtimal axirət inancına ziddir. Dinə əsasən, hər bir şəxs əməllərinə görə Tanrının hüsurunda sorğu-suala çəkiləcəkdir. Geriyə ikinci ehtimal, yəni əti yeyilənin əti yeyənin bədəninə dirildilməsi qalır ki, bu da imkansızdır (İbn Sina 2011, 12).

Nəfslərin başqa bir bədənlə dirildilməsi fikri isə tənəsüx (reincarnation) olduğuna görə, İbn Sina tərəfindən rədd edilir.

Dini mətnlərdə axirətin cismani təsvirlərlə verilməsi

Dini mətnlərdə axirətin cismani şəkildə təsvir edilməsi, görəsən, həşrin cismani olması ilə bərabər başqa bir mənaya da gələ bilərmi? Əgər İbn Sina məadın ruhani olacağını iddia edirsə, o halda dinlə öz görüşü arasında yaranan ziddiyyəti necə izah edir?

İbn Sina dini qaynaqlarda dirilmənin, mükafat və cəzanın maddi misallarla təsvir edilməsini dinin ümumbəşəri olması ilə izah edir. Bir peyğəmbər vasitəsilə göndərilən din bütün insanlığa xitab edir. Bu səbəbdən də peyğəmbər hər kəsin başa düşdüyü dildə danışmalıdır. Avam insan onun anlayışı səviyyəsində olmayan bir şeyi dərk edə bilməz. Anlayış qabiliyyəti yüksək olanlar isə təbii ki, adi insanların başa düşdüyünü də idrak edə bilərlər. Bu halda, bütün insanların anlaması üçün uyğun yol avamın dilində müraciət etməkdir ki, dinin hədəfi həyata keçsin. Filosof bu məsələ ilə bağlı deyir:

“...Bir olan Yaradanın kəmiyyət, keyfiyyət, zaman, məkan, yer kateqoriyalarından və dəyişmədən uzaq olduğu qəbul edilməlidir ki, Onun bənzəri olmayan biri olduğuna, maddi və ya mənəvi bir cüzünün var olmayacağına, Onun aləmin içində və ya xaricində mövcud olmasının imkansız olduğuna və Ona “Oradadır”, – deyə işarə etməyin mümkünsüzlüyünə inanılsın. Halbuki Onu bu xüsusiyyətləri ilə adi insanlara başa salmaq qeyri-mümkündür” (İbn Sina 2011, 8).

İbn Sinaya görə, əgər Tanrı adi insanlar üçün yuxarıdakı şəkildə təsvir edilərsə O, inkar ediləcək. Anlayış səviyyəsi aşağı olan insan bu vəsfləri anlaya bilməz. Bu səbəbdən, dini mətnlərdə sözügedən mövzulardan bəhs edərkən təşbihlərdən istifadə edilmişdir. Sadəcə, tövhidlə bağlı məsələlər deyil, tövhidxarici mövzularda da vəziyyət oxşardır. İnsanları yaxşı işlər görməyə dəvət etmək üçün savabla müjdələyən, eyni zamanda, pis əməllərdən çəkəndirmək üçün əzabla qorxudan peyğəmbər insanların başa düşdüyü ləzzət və əzabdan nümunələr vermişdir. Dinin axirət təsvirlərinə baxsaq, hissi-maddi təsvirlər olduqlarını müşahidə edirik. Əgər insanlara həzzin ən mükəmməli, hansı ki ruhanidir, vəd edilsəydi, ona maraq göstərməzdilər. Eləcə də əzabın ruhani şəkli əksəriyyətə qorxulu gəlməzi. Adi insanlardan belə bir şeyi istəmək təbiətlərində olmayan bir şeyi vəd etmək və varlığından xəbərləri olmayan bir şeylə qorxutmaqdır. Bu isə peyğəmbəri hədəfinə çatdırmazdı. Beləliklə, o, lazım olan yolu seçib və vəzifəsini ən doğru şəkildə icra etmişdir.

“Əgər avamın anlayışından uzaq olan həqiqi savab və əzab təsvir ediləcəksə nə ona dəyər verərlər, nə də ondan çəkinərlər; bədənləri dirildilmədən verilən savab və əzaba etina etməzlər. Bunun üçün dini baxımdan dirilmə hadisəsini, hesab-kitabı, savab və əzabı bu formada çatdırmaq lazımdır. Dinin sahibi olan Həzrət Peyğəmbər də bu mövzunu o qədər mükəmməl şəkildə açıqlayıb ki, ondan daha üstün bir şey demək əsla mümkün deyil” (İbn Sina 2011, 17).

Ruhani məad

İbn Sinaya görə, insanların xoşbəxtlik və bədbəxtlik haqqında olan dar düşüncələri onları axirətin cismani olması fikrinə sürükləmişdir. Ağlın gəldiyi nəticəyə görə ruhani (mənəvi) həzlər və əzablar cismani qarşılığından müqayisə olunmayacaq dərəcədə daha üstündür. Heç bir halda bu iki növdən olan əzab və mükafat müqayisə edilə bilməz. İnsanlar bunun fərqində olmadıqları üçün filosofların fikrinə qarşı çıxıblar. Dirilmənin cismani olmamasını, sanki axirətin olmaması kimi başa düşürlər. Onlar, ancaq cismani ləzzət və əzabı anlaya bilirlər.

İbn Sina deyir ki, ariflərdə ruhani həzlərə çatmaq istəyi bədəni ləzzətlərə çatmaq arzusundan üstündür. Başqalarından fərqli olaraq onlar bədəni həzlərə maraq göstərmirlər (İbn Sina 1960, 423; 2007, 127). İbn Sina həqiqi səadət və bədbəxtliyi açıqlamaq üçün müqəddimə olaraq beş prinsip müəyyənləşdirir.

Birinci prinsip hər bir nəfsani gücün özünəxas yaxşılıq və ləzzət, əzab və pisliliyin olmasıdır. Məsələn, qəzəb gücü üstünlük təmin etməkdən, hafizə gücü keçmişdə olmuş xoş xatirələri anmaqdan həzz alır. Hər bir gücün idrak etdiyi, özünə müvafiq məmnuniyyət duyduğu amillər var. Bütün güclərin ortaq xüsusiyyəti isə özlərinə uyğun olan həzz və əzabı tanımalarıdır. Hiss üzvü nəzərdə tutulan ləzzəti tanıması üçün onun kamalına çatmalıdır. Həmin güc funksiyasını yerinə yetirməyə başladığı zaman, artıq lazım olan yetkinliyinə çatmış hesab olunur.

İkinci prinsip isə bu güclər üçün nəzərdə tutulan ləzzət və əzabın, yaxşı və pisin dərəcəli olması iddiasını ehtiva edir. Bu güclərin hər biri üçün müəyyən edilmiş ləzzətlər və əzablar olsa da, gücün yetkinlik dərəcəsindən asılı olaraq, yetkinliyi çox olan, yetkinliyi üstün və tam olan, kamalı daha yaxşı qəbul edən, davamlılığa sahib olan, özündə fəli ən mükəmməl şəkildə gerçəkləşən kimi fərqli mərtəbələrdə təzahür edir. Filosofa görə bu dərəcəli həzlər içində ən üstünü əqli ləzzətlərdir.

Üçüncü prinsip heç vaxt təcrübədən keçirilməyən ləzzətlərdən bixəbər olma ilə bağlıdır. Biz, ancaq təcrübədən keçirdiyimiz həzz və əzabları tanıyıırıq. Praktikaımızda olmayan şeylərin keyfiyyəti haqqında heç nə bilmirik və bilmədiyimiz üçün o şeyə meylimiz olmur. Məsələn, eşitmə qüsurlu bir kəs musiqinin zövqlü amil olduğunu bilir və ya onun varlığından xəbərdardır. O, heç vaxt praktik formada bu zövqü yaşaya bilməz. Dolayısı ilə biz xəbərdar olmadığımız ülvü ləzzətlərin varlığını inkar edə bilmərik. Bir şeyi əldə etməməyimiz onun yoxluğu demək deyil. Buna görə də ləzzətlərin, sadəcə, bizim bildiyimiz maddi, şəhvani ləzzətlərdən ibarət olduğunu düşünməməliyik (İbn Sina 1960, 424-425; 1985, 327-328; 2007, 128-129).

Dördüncü prinsip hər hansı əngəl səbəbindən zövq ala bilməməklə əlaqəlidir. Bəzən hər hansı bir maneə həzz verən bir şeydən həzz almağımıza mane olduğunda ondan diksiniirik, ya da zövq ala bilmirik. Məsələn, bəzən insan xəstə olduqda dadlı bir şeydən zövq ala bilmir (İbn Sina 1960, 425; 1985, 328; 2007, 129-130). Əslində, normal şərtlər altında dadlı bir yeməkdən ləzzət alınır. Xəstəlik səbəbindən orqanizməimizdə baş verən dəyişikliklər buna mane ola bilir. Filosofun burada demək istədiyi odur ki, bizim mənəvi ləzzətlərə meyl göstərməməyimizin səbəbi və ya səbəblərdən biri maddi dünyada olmağımızdır. Cismani şeylər və onları arzu etməyimiz bizi ruhani zövqlərdən məhrum edir, bəzən isə hətta onlardan xəbərsiz qalmağımıza da səbəb olur.

Beşinci prinsipə görə yetkinliyini təmin edən şeyin ziddi ilə əngəlləndiyi zaman gücdə hiss və nifrət duyğusu ölür. Maneə ortadan qalxdığı zaman isə nəfs bu vəziyyətindən narahat olur. Yəni bizə bu dünyada xoş gələn, əslində isə yetkinliyimizin əksi olan şeylər aradan gedərsə, yəni nəfs maddədən ayrılarsa, bundan dolayı əzab çəkər. Əslində, yetkinliyimizin ziddi olan amillər ruhani əzablardan bixəbər qalmağımıza səbəb olur (İbn Sina 1960, 425;1985, 329; 2007, 130).

Bu prinsipləri ifadə etdikdən sonra İbn Sina deyir ki, hər gücün özünəxas yetkinliyi olduğu kimi, nəfsin də özünəməxsus kamalı, bütün məfhumların əks olunduğu əqli aləmə çevrilməsidir. Bu yetkinlik “ilk prinsipdən (Tanrı) başlayaraq, mütləq ruhani cövhərlərin, ardından bütün güc və qüvvələri ilə səmavi cisimlərin, daha sonra bütününü ilə varlığın nəfsdə əks olunub nəfsin həqiqi aləmə ekvivalent əqli bir aləmə çevrilməsi ilə baş verir” (İbn Sina 1960, 425-426).

Tam təkamül etmiş nəfs mütləq gözəl və yaxşı ilə birləşir. Bu birləşmə adi bir birləşmə olmaqdan əlavə, əql, aqıl və məqulun birliyi, ya da birliyə yaxın bir formada olur. Bu mərtəbəyə çatmış bir nəfsin təsəvvür etməkdə belə aciz olduğumuz səadəti digər güclərin yetkinliyi ilə müqayisə edilə bilməz. Yəni əqli həzləri hissi həzlər kimi aşağı səviyyədə olan həzlərlə müqayisə etmək doğru deyil. Əqli kamala çatmış nəfsin sevinci daimi və əbədidir. Digər güclər isə maddimənşəli olduğundan müvəqqəti olub müəyyən zaman kəsiyində baş verib yox olur (İbn Sina 1960, 426-427).

Nəfs maddi dünyada olduğu müddətdə bədənə meyil göstərdiyi üçün potensial yetkinliyini gerçəkləşdirməsə, ondan ayrıldığı zaman faktiki varlığını düşünərək, nəfsani və əqli ləzzətlərə çatmadığı üçün əzab çəkər. Əslində, nəfs təkamülünü bədəndə olduğu müddətdə gerçəkləşdirməlidir. Əgər bədəndən ayrıldıqda hələ də kamil deyilsə, artıq kamilləşmək imkanı da olmayacaq, beləliklə, həqiqi bədbəxtliyə düşər olacaqdır (İbn Sina 1960, 427-428).

İbn Sinaya görə, cismani dirilməni inkar etmək, yaxud məadın maddi formada olmaması iddia edildiyi kimi, mükafat və cəzanı mənasızlaşdırmaz. Ruhani həzlər və əzablar maddi olanlardan daha üstündür. Həqiqi xoşbəxtlik və əsl bədbəxtlik ruhanidir.

Belə məlum olur ki, İbn Sina hər iki məadı, yəni həm cismani, həm də ruhani məadı qəbul edir. Cismani məadı peyğəmbərlik yolu ilə qəbul etdiyi halda, ruhani məad, ona görə, aqlın təsdiqlədiyi məad şəklidir. Filosof fikrini açıq şəkildə ifadə etsə də, qaranlıq qalan məqam cismani məadın əqlən imkansızlığının hansı mənaya gəlməsi ilə bağlıdır. Əgər o, cismani məadı peyğəmbərlik vasitəsilə qəbul edərsə, bəs niyə onu qeyri-əqli hesab edir?

İbn Sinaya görə, peyğəmbərlik zəruridir və peyğəmbərlə filosofun bilik qaynağı eynidir. Buna baxmayaraq, bu ikisi arasında fərqliliklər də mövcuddur. İbn Sina peyğəmbərin biliyinin qaynağını qazanılmış ağıl müstəvisində meydana gələn xüsusi bir rabitədə görür. Yəni peyğəmbər müstəfad ağıl səviyyəsində fəal ağılla əlaqəyə girib məlumatı ondan alır. Bəşəri, nəzəri aqlın mərtəbələri arasında ən yüksək mərtəbəni təşkil edən bu ağıla insanlardan çox az sayda çatanlar vardır. Onlar da həqiqi filosoflardır. Aqlın ən yüksək dərəcəsinə sahib olan peyğəmbər mələklərin bilik sferasına yüksəlir və oradan məlumatları əldə edərək dünyaya geri qaydır. Bu mənada peyğəmbərlə filosoflar arasında fərqə nəzər yetirək. Filosof bilik səviyyəsinə hiss, hafizə, əqli təfəkkür və s. mərtəbələri addım-addım keçdikdən sonra çatırsa, peyğəmbərlər anadangəlmə sahib olduqları bir istedadla, intuitiv olaraq çatırlar (Arslan 2013, 77).

Digər tərəfdən, məad İslamın inanc əsaslarından biridir. Din də insanlara peyğəmbər vasitəsilə göndərilir. Peyğəmbərlik institutunu mütləq şəkildə qəbul edən və zəruri sayan birisi məadı inkar edə bilməz, ya da inkar etdiyi təqdirdə, özü ilə ziddiyyət təşkil edir. Nəticədə, bu insanın fikirlərinə etimad göstərilməz. İbn Sina isə peyğəmbərliyi zəruri sayır və cismani məadı peyğəmbərin sözlərinə əsaslanaraq qəbul edir. Bundan başqa, İbn Sinaya görə, peyğəmbərlə filosofun bilik aldıkları qaynaq eynidir. Yəni bunların hər ikisi elmi “fəal ağıl”dan (dini ədəbiyyatda vəhy mələyi olan Cəbrail kimi tanınır) qəbul edir. Əgər peyğəmbərlə filosofun bilik qaynağı ortaqdysa, onda peyğəmbərin xəbər verdiyi məad forması necə ağıla uyğun olmaya bilər? Özü də peyğəmbərin fəal ağılla rabitəsi fasiləsiz olduğu üçün biliyi qətidir və ağıla zidd olması mümkün deyildir. Bunları vurğulamaqda niyyətimiz İbn Sinaya cismani məadı ağlabatan saymadığı üçün etiraz etmək deyil. Onsuz da o, cismani məadın mütləq şəkildə ağıla zidd olduğunu iddia etmir. Filosof şəriətin bəhs etdiyi məadın, yəni cismani məadın isbat yolunun, ancaq şəriət və ya peyğəmbərdən nəql olunan rəvayətlərdən keçdiyini deyir (İbn Sina 1960, 423).

XVIII əsrdə yaşamış müsəlman filosof Əli Müdərris Zunuzinin fikrincə, əslində, İbn Sina bunu ifadə etməklə özünün cismani məad üçün əqli dəlil gətirməkdə aciz olduğunu dilə gətirir. Bununla yanaşı, Zunuzi İbn Sinanın bu şəkildə düşünməsinə baxmayaraq, fikirlərində zərrə qədər belə olsa, məadı inkar qoxusunun olmadığını qeyd edir (Dinani 2012, 134). Dinin bəhs etdiyi məad formasını əqli dəlillərlə isbat etməmək, ya da isbat edə bilməmək həmin məadı rədd etmək mənasına gəlmir. İbn Sinanın əlində olan aristotelçi fəlsəfə metodu ilə cismani məadı isbat etməməsi onu inkar etməklə ayrı-ayrı amillərdir və cismani məadın mütləq şəkildə ağıla zidd olduğunu ifadə etmir.

Nəticə

Dində müstəsna əhəmiyyətə sahib olduğu kimi, fəlsəfədə də mübahisəli problemlərdən biri olan məad məsələsinə İbn Sina fəlsəfəsində xüsusi diqqət ayrılmışdır. Məadın dindəki xüsusi əhəmiyyətindən və zəruriliyindən yaxşı xəbərdar olan filosof bu problemi araşdırdığı zaman, sözügedən mövzunun dini mətnlərinin mövcudluğunu ifadə və qəbul etmişdir. O, öz fəlsəfəsində məadın zəruriliyini nəfsin mücərrəd varlıq olmasına əsaslanan əqli qiyasla isbat etmə yolunu seçir ki, bu da filosofun İslam dünyasındakı əsas nümayəndələrindən olduğu məşşailiyn metodu idi.

İbn Sinaya görə, ağıl və bürhanın da təsdiq etdiyi kimi, maddi bədən ölümündən sonra mücərrəd bir cövher olan nəfs öz varlığını davam etdirdiyi üçün məad və ölümsonrası həyat da nəfslər üçün mümkündür. Tanrıya ruhani olaraq qayıdan nəfslərin sevinci və kədəri, mükafatı və cəzası ruhani mahiyyətdə olacaq. Yəni axirətdə verilən əzab və mükafat fiziki bədən vasitəsilə qəbul edilən maddi formada yox, mənəvi şəkildə olacaqdır. Bu, filosofun, özünün də qeyd etdiyi kimi, əqli yolla çatdığı nəticədir.

Qeyd edək ki, səhih dini mətnlərdəki axirət təsvirləri və məadın keyfiyyəti ilə bağlı verilən xəbərlər əsasən maddi xarakterlidir və filosofun məadla bağlı söylədiyi fikirlər ilə uyğunluq təşkil etmir. Bu ziddiyyətdən xəbərdar olan İbn Sina problemi araşdırdığı bir sıra əsərlərində bu məsələyə toxunmuşdur.

Peyğəmbərin xəbər verdiyi cismani məad fikrini qəbul etdiyini deyən İbn Sina bu barədə artıq açıqlamaya ehtiyac olmadığını düşünür. Bununla belə filosof bu məad formasının ağıla uyğun olmadığını və fəlsəfi isbat yolları ilə əsaslandırılmasının mümkünsüzlüyünü də vurğulayır. Bu barədə əksər əsərlərində, sanki ikili mövqe otaya qoyan və məadın fəlsəfi olaraq mümkün olan ruhani şəklini isbat etməyə çalışmaqda yanaşı, dinin bəhs etdiyi cismani məadı da qəbul etdiyini ifadə edən filosof, bəzən bu balansı qorumadan daha qəti görünən mövqe nümayiş etdirmişdir. Məsələn, filosof “*Şifa və nəcat*” kimi bir çox əsərində dini qaynaqlarda bəhs olunan cismani məadı qəbul etdiyini ifadə etsə də, “*Əzhəviyyə*” risaləsindəki fikirləri onun cismani məadı rədd etdiyi fikrini yaradır. Adıkeçən risalədə cismani məadı qəbul edənlərin fikirlərinin əqli dəlillərlə rədd olunması və bu fikri dəstəkləyən dini mətnləri fərqli mənalarda aydınlaşdırması digər əsərlərindəki mövqeyi ilə ziddiyyət təşkil etməklə yanaşı, oxucunu bu risalənin müəllifinin cismani məadı qəbul etmədiyi nəticəsinə gəlməyə sövq edir.

Təbii ki, tək bu əsərini dayaq nöqtəsi seçərək onun məadla bağlı nə düşündüyü haqqında obyektiv və ya yekun fikir əldə etmək mümkün deyildir. Obyektiv nəticəyə gəlmək üçün onun ensiklopedik əsəri olan “*Şifa, nəcat, nəfs*” risaləsi və digər əsərlərinə baxmaq məcburiyyətindəyik.

“Əzhəviyyə” risaləsi İbn Sinanın ilk dövr əsərlərindəndir. Bu səbəbdən də filosofun son görüşünü müəyyən etməyə bilər və ya ilk dövrlərdə sahib olduğu düşüncələri əks etdirə bilər. Bu ehtimallarla yanaşı, daha cəlbədicə görünən nəzəriyyə filosofun bu əsərində sadəcə ruhani məadla bağlı fikirlərini ifadə etməsidir. Yuxarıda adlarını çəkdiyimiz sonrakı dövr əsərlərində “Əzhəviyyə”dəki baxışından imtina etdiyini də irəli sürmək doğru deyil. Həmin kitablarında da “Əzhəviyyə”də ifadə etdiyi kimi, aqlın, ancaq ruhani məadı dəstəklədiyini ifadə etmişdir. Risalədəki cismani məadın əsassızlığı ilə bağlı irəli sürdüyü əqli dəlillər vasitəsilə bu məadın rəşadət şəkildə əsaslandırılmasının mümkünsüzlüyünü ortaya qoymağa çalışmışdır. Buna görə də filosof cismani məadı aqla deyil, Peyğəmbərin sözlərinə əsasən qəbul etdiyini bildirmişdir.

ƏDƏBİYYAT

Alper Ömer Mahir. (2010). İbn Sina, Ankara: TDV Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi, (192 s.).

Arslan Ahmet. (2013). İslam Felsefesi Üzerine. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, (380 s.).

Dinani İbrahimi. (2012). Məad. Tehran: İntişarate Hekmət, (345 s.).

Əkbəri Rıza. (2009). “Təsvire zəndəgiyə pəs əz mərg dər fəlsəfəyə İbn Sina”, Fəslnameyə fəlsəfə və kəlamə İslami. Dəftərə 1, payız və zəməstan, (səh. 11-27).

İbn Sina Hüseyn ibn Abdullah. (1960). əş-Şifa əl-ilahiyyat. I-II. təhq. G.C. Anawati, Səid Zayed. Qahirə: Vizarətus-səqafə, (525 s.).

İbn Sina Hüseyn ibn Abdullah. (2007). Əhvalun-nəfs. Paris: Dar Biblion, (203 s.).

İbn Sina Hüseyn ibn Abdullah. (2011). əl-Əzhəviyyə fil-məad. Fəlsəfə və Ölüm Ötesi içində, haz. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, (səh. 1-46).

İbn Sina Hüseyn ibn Abdullah. (1985). Kitabun-nəcat. təhq. M. Fəxri. Beyrut: Dar əl-əfaq əl-cədid, (344 s.).

Mütəhhəri Mürtezə. (2010). Məad. Qum: İntişarate Sədra, (232 s.).

Muslim Sadiq. (2009). İbdaatu Sadruddin əş-Şirazi əl-fəlsəfiyyətu ən-nəfs nəmuzəcə. Dəməşq: Dar neynəva, (225 s.).

Tusi Xacə Nəsrəddin. (2008). ət-Təzkirətu fi'l-məbdə və'l-mə'ad. şrh. H. Amili. trc. Sadiq Cəfər əş-Şətti. Beyrut: Dar əl-Hadi, (223 s.).

Ибрагим Багиров

МЫСЛИ ИБН СИНЫ О ВОСКРЕСЕНИИ

РЕЗЮМЕ

Проблема "ма'ад" (воскресения), пусть и под иным названием, всегда была среди широко обсуждаемых философских вопросов, начиная с древнегреческих философов, веривших в бессмертность человеческой души. Воскресение является довольно важным вопросом в религиях, особенно в исламе. Ввиду его философской важности и важности для религии исламские философы уделяли этому вопросу особое внимание. Одним из мыслителей среди исламских философов, размышлявших и написавших много работ на эту тему, был Ибн Сина.

Китаб аш-шифа (Книга исцеления), *Китаб ан-наджат* (Книга освобождения), *Даниш-намэ-и-алаи* (Книга научного знания), *аль-Адхавиййа фи аль-ма'ад* (Освещение), *аль-Мабда ва-ль-ма'ад* (Исхождение и возвращение), *Китаб аль-ма'ад* (Книга возвращения) и *Рисала фи-н-нафс* (Трактат о душе) относятся к тем книгам, в которых философ рассматривал этот вопрос.

Ибн Сина принимает концепцию как духовного, так и физического воскресения. Однако, по мнению философа, только одна из этих концепций - духовное воскресение - может быть философски обоснована. Хотя, он утверждает в своих трудах, что принимает физическое воскресение, о котором говорил Пророк, все же он считал невозможным доказать эту форму воскресения философским путем и заявляет, что разум более склонен принимать духовное воскресение. В отличие от других своих работ, в трактате *Адхавиййа* философ пытался доказать только духовное воскресение и не упоминал о принятии им физического воскресения в соответствии с писаниями, даже заявлял, что сведения об ахирате (жизни после смерти, загробной жизни) в религиозных текстах должны быть подвергнуты "*та'виль*". Вследствие этого взгляды философа, относящиеся к воскресению, подвергались критике со стороны многих более поздних мыслителей и даже привели к его такфиру (обвинение в неверии).

В статье рассматриваются взгляды Ибн Сины на физическое и духовное воскресение, а также нашли место мысли философа об описании физической жизни после смерти в религиозных текстах.

Ключевые слова: Ибн Сина, ма'ад, физическое воскресение, духовное воскресение, ахират

*Ibrahim Baghirov***IBN SINA'S THOUGHTS ON THE RETURN****ABSTRACT**

The problem of the Return, if not under this title, has always been amongst those much-discussed philosophical matters since ancient Greek philosophers who thought of self/human soul to be immortal. However, the Return is rather significant issue in religions, particularly in Islam. Due to both its philosophical importance and its importance in religion, Islamic philosophers have paid special attention to this issue. One of those thinkers who contemplated about and wrote many writings on the matter was Ibn Sina.

The *Kitab al-Shifa* (The Book of Healing), *Kitab al-Najat* (The Book of Deliverance), *Danishnameyi Alai* (Alai Book of Knowledge), *Adhawiyya fil-maad* (Epistle on the Return for the sacrifice holiday), *al-Mabda va al-Maad* (The Beginning and the Return), *Kitab al-Maad* (Book of the Return) and the *Risalat fil-Nafs* (Treatise on the self/soul) are of those books in which he dealt with this issue. Ibn Sina accepts both physical and spiritual resurrections; however, he thinks that only the spiritual one is philosophically supportable. Although he claims in his writings that he accepts the physical resurrection announced by the Prophet, he did not consider it possible to prove this form of resurrection philosophically, and puts forward that reason is more inclined to accept the spiritual one. In *Adhawiyya*, beyond trying to support spiritual resurrection, he does not even mention that he accepts physical resurrection based on Prophet's sayings, which is the case in his other works, and states that bodily descriptions of the Hereafter in the religious texts should be interpreted. In consequence, the philosopher's views pertaining to the Return were criticized by many later thinkers, and even led to his takfir.

The article deals with Ibn Sina's views on the bodily and spiritual Return, as well as the philosopher's interpretation of the physical descriptions of the Hereafter in religious texts is provided.

Keywords: *Ibn Sina, the Return, bodily resurrection, spiritual resurrection, hereafter*

Çapa tövsiyə etdi: f.f.d. Ə.S.Niyazov

UOT 297

**ALLAHIN ZATİ ADLARININ DİNİ-ELMİ TƏHLİLİ
(AZƏRBAYCAN ƏLYAZMALARINA ƏSASƏN)****(BİRİNCİ HİSSƏ)****Yeganə Rəhnulla,***AMEA Məhəmməd Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutunun elmi işçisi
yegane.rahnnulla@mail.ru***XÜLASƏ**

Bütün səmavi dinlərdə olduğu kimi, İslam dinində də Allahın ad və sifətləri Quran ayələri və hədislərə əsaslanaraq geniş tədqiq olunur. Allahın bu atributları “Əsməul-husna” dini terminində cəm olaraq ilahiyyatın müxtəlif sahələrinin, əsasən, kəlam elminin bölməsini təşkil edir. Kəlam elminin mübahisəli bölməsi olan ilahi sifətlər haqqında alimlərin bir-birlərindən fərqli fikirləri var. Bütün bu fikirləri cəmləşdirərək, məşhur İslam alimi Əbu İsa ət-Tirmizinin “Əsməul-husna” təsnifatı əsasında Allahın sifətlərinin üç hissəyə – zati adlar, kəvni- yaradılışla, varlıqla bağlı adlar və insanla əlaqəli adlara ayrıldığını əsas götürmək olar. Bu məqalə özündə Allahın zati adlarının bir hissəsinin, yəni Allah adından başlayaraq, əl-Məcid adına kimi olan adların Azərbaycanda saxlanılan Sədrəddin əl-Konəvinin “*Şərhi-əsmə-Allahil-husna*”, Sədrəddin əş-Şirazinin “*Təfsir əl-Quran*” və müəllifi məlum olmayan “*Şərh əsmAllah*” əsərlərinin əlyazma nüsxələri əsasında dini-elmi təhlilini ehtiva edir.

“*Şərh əsmAllah*” əsərinin müəllifi məlum olmasa da, Allahın gözəl isimlərindən bəhs edən əlyazmalar arasında öz iri həcmi və adların geniş şərhilə fərqlənir. AMEA Məhəmməd Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutunda Sədrəddin əş-Şirazinin “*Təfsir əl-Quran*” əsərində Allahın gözəl adları ilə bağlı olan hədisin şərhində isimlərin siyahısı, mənası, şərhilə mükəmməl şəkildə təqdim olunmuşdur.

Sədrəddin Konəvinin “*Şərhi-əsmə-Allahil-husna*” əsərində qeyd etdiyi irfani fikrinə görə, insan əxlaqının inkişafı və həqiqətə çatması “Əsməul-husna”nın öyrənilməsi ilə mümkündür. Bu səbəbdən, Allahın gözəl adlarının təsəvvüfdə izahı, şərhilə və tədqiq edilməsi önəmli sahələrdən biri olaraq geniş yayılmışdır.

Açar sözlər: *İslam, Quran, hədis, təsəvvüf, kəlam, “Əsməul-husna” (Allahın gözəl adları), əlyazma.*

Giriş

AMEA Məhəmməd Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutunda “Əsmaul-husna” – Allahın gözəl adlarından bəhs edən 30-dan artıq əlyazma nüsxəsinin arasında Sədrəddin əl-Konəvinin “*Şərhi-əsmā-Allahil-husna*”, Sədrəddin Əş-Şirazin “*Təfsir əl-Quran*” və “*Şərh əsmallah*” əlyazma nüsxələri tədqiqatə cəlb olunmuşdur. Konəvi hər bir adın lüğətdə izahını verəndən sonra, **اعلم ان** [Mən bunu bilirəm; həqiqətən bilirəm; bilinməlidir ki] ifadəsinin ardınca sufilərin kəşf və müşahidə biliklərinə əsaslanaraq, varlıqların bu adlar vasitəsilə Allaha istinad etmə məsələsinin şərhinə geniş yer ayırmışdır.

Əş-Şirazi “*Təfsir əl-Quran*” əsərində “Əsmaul-husna”dan bəhs edən məşhur hədis və adların şərhindən sonra bu hissənin İbn Mələk adı ilə məşhur olan Əbdüllətif b. Əbdüləziz Ruminin “*Şərh əl-Məsabih*” əsərindən olduğunu qeyd etmişdir. Bu əsərlər əsasında “Əsmaul-husna”ya daxil olan Allahın gözəl adları üç hissəyə (zati adlar, kəvni adlar, Allahın insanla əlaqəli adları) ayrılaraq həm dini, həm də elmi cəhətdən təhlil olunacaq. Zati adlar: ər-Rəhman, ər-Rəhim, əl-Quddus, əl-Salam, əl-Əziz, əl-Cabbar, əl-Mutəkəbbir, əl-Qahhar, əl-Alim, əs-Səmi, əl-Bəsir, əl-Xabir, əl-Əzim, əl-Əliyy (Əli), əl-Kəbir, əl-Cəlil, əl-Kərim, əl-Vasi, əl-Hakim, əş-Şəhid, əl-Haqq, əl-Qaviyy, əl-Mətin, əl-Həmid, əl-Muhsi, əl-Hayy, əl-Vacid, əl-Məcid, əl-Vahid, əl-Əhəd, əs-Saməd, əl-Qadir, əl-Muqtədir, əl-Əvvəl, əl-Axir, əz-Zahir, əl-Batin, əl-Mutəal, əl-Bərr, ər-Rauf, Zul Cəlali vəl ikram, əl-Ğəniyy, ən-Nur, əl-Baqi, əl-Varis, ər-Rəşid.

Kəvni adlar əl-Məlik, əl-Muheymin, əl-Xaliq, əl-Bari, əl-Musavvir, ər-Rəzzaq, əl-Qabid, əl-Basit, əl-Hafiz, əl-Muqit, əl-Məcid, əl-Bais, əl-Mubdi, əl-Muid, əl-Muhyi, əl-Mumit, əl-Qəyyum, əl-Muqəddim, əl-Muəxxir, əl-Vali, Məlikü l-mulk, əl-Cami, əl-Muğni, əl-Mani, əd-Darr, ən-Nafi, əl-Bədii.

İnsanla əlaqəli adlar: əl-Mumin, əl-Ğaffar, əl-Vəhhab, əl-Fəttah, əl-Xafiz, ər-Rafi, əl-Muiz, əl-Muzil, əl-Hakəm, əl-Ədl, əl-Latif, əl-Həlim, əl-Ğafur, əş-Şəkur, əl-Hasib, ər-Raqib, əl-Mucib, əl-Vədud, əl-Vəkil, əl-Vəliyy (Vəli), ət-Təvvab, əl-Muntəqim, əl-Afuvv, əl-Muqsid, əl-Hadi, əs-Sabur.

Allah, ər-Rəhman, ər-Rəhim adlarının dini-elmi təhlili

Zati adlar içərisində, əlbəttə, birinci olaraq Allah adının özü gəlir və bu ad bir çox alimin tərtib etdiyi 99 addan ibarət “Əsmaul-husna” təsnifatına daxil edilməyib, buna səbəb isə Allah adının digər adlardan daha üstün olmasıdır. Yalnız İslam dinində olan Allah adını ərəb dilində etimoloji təhlil edərək, hərflər bir-bir azaldılsa da, onun mənası dəyişilməz olaraq qalacaq. Allah - الله

Lilləhi – لله Ləhu – له hu - ۛ Allah adından birinci hərf olan əlif gətürdükdə, “Allah üçün”, əlif və birinci lamı gətürdükdə, “O-nun”, ikinci lamı gətürdükdə “Hu”, yəni ərəb dilində şəxs əvəzliyi olan və Allaha nisbət edilən “O” qalır. Əlyazmalarda Allah adının şərhı yalnız Sədrəddin əl-Konəvinin “*Şərhi-əsmə-Allahil-husna*” əsərində (92b-101b) geniş izah edilmişdir. Allah – qüdrət, yoxdan yaratma, xəlvə və əmrin sahibi olan kimsə deməkdir. Bu ad zat, sifət və feilləri özündə cəmlədir. Tədqiqatçılara görə bu ad say olaraq beş, söz olaraq isə altı hərfdən meydana gəlmişdir. Bununla Zati Mütəalın beş məxsus aləminə və altı fərqli cəhətinə işarə edirlər. Hərflərdən biri əlifdir. Əlifdə bir çox işarələr vardır, bunlardan biri həməzinin yazıda gizləndiyi kimi, əlifin də söz olaraq həməzdə gizlənməsidir. Bu vəziyyət varlıqların (kainatın) görünüşünün başlanğıcında bilinməyən qeybdə gizlənməsinə işarə edir. Buna rəğmən İlahi Zatin sirləri və əzəli sifətlərinin həqiqətləri daha sonra görünüşünün şəkillərində gizlənilir. Sədrəddin Konəvi mövzu ilə bağlı əsərinin 95b-98a vərəqlərində əlifin sirləri, o cümlədən, bu hərfləri ifadə etmədə nəfəsin üç mərtəbəsi haqqında geniş məlumat vermişdir.

Əlifdən sonra gələn iki lamdan biri بیده “biyədihidir” (əлиндədir). Bu مَالِكُون “*hər şeyin mülkü O-nun əлиндədir*” (“Yasin”, 71) ayəsindəki “məlukutdur”, ikinci lam isə له “ləhu-O-na aid” deməkdir. Bu da “*Bir olan və hər şeyə qalib olan Allahındır*” (“əl-Mumin”, 16) ayəsindəki “mülk”dür. Buna görə ilk lam varlıq təcəlləsinə, şəhadət aləmindən və mülk nizamından öncə müşahidə edilən mərtəbədə cəmərdlik təcəllisi ilə birləşən حَقَائِقُ الْمَلَكُوتِيه “mələkut həqiqətlərinə” işarə etməkdədir. Allah adındakı ikinci lam isə əl-Məlik, əl-Əziz, əl-Cabbarın mülk aləmində təcəllilərinin əsərlərinin zühur etdiyi təcəlligahlara işarə edir. Mülk lam ilə mələkut laminin birləşməsi isə zahir olan قَابِل “qabil”in qəbul edilən şeyin batinində, şəhadətin qeybdə mövcudluğuna işarə edir.

Bir çox alim bu adın اَعْلَم (aləm) sözündən əmələ gəlməsini qəbul etsə də, Allah adının “aləm” ola biləcəyini qəbul etməyən alimlər də onun törəmə ad olduğu fikrini irəli sürmüşlər. Allah adı Mütəal Zat üçün “aləm” bir addır və Allah bu adı bütün ad və sifətlərlə əlaqələndirmiş Zatin yerinə qoymuş, digər adları da bu ada izafə etmişdir. Necə ki, Allah-Taala buyurur: “*Ən gözəl adlar Allahındır*” (“əl-Əraf”, 180).

Bəzi elm adamları isə bu adın اَوْلِه “əl-vələhə” (həddindən artıq, ifrat sevgi) sözündən əmələ gəlmiş olduğu fikrini irəli sürmüşlər. Məsdəri اَوْلَا olan bu sözdə vav hərfi həməzəyə çevrilmiş, sonra tərifi lamı əlavə olunmuş və bu lam təzim, hörmət niyyəti ilə əsl lam ilə birləşmişdir. Beləliklə, Allah şəklində oxunmuş və “özündən xəbərdar olan ariflərin yönəldiyi və alimlərin cəmalına aşıq olduğu həqiqi seviləndir” mənasını verir. Bu haqda Quranda belə bəyan

olunur: *“Halbuki iman gətirənlərin Allaha məhəbbəti daha qüvvətlidir”* (“əl-Bəqərə”, 165).

İslamda “Əsməul-husna”ya daxil olan doxsan doqquz adın içərisində birinin ən böyük ad - İsmi-Əzəm olduğu haqqında müxtəlif fikir və mülahizə var. Bu fikirlərdən biri İsmi-Əzəmin Allah adı olması ehtimalıdır: *“Əsməul-husna arasında ismi-əzəm olma özəlliyi daşıyan bir ad varsa, o da Ləfzi-cəlalədir”* (Yurdagür 1999, 28-29); *“Dahilər Qurandan dəlil gətirib demişdilər ki, ismi-əzəm Allah sözü ilə başlayıb hüvə sözü ilə bitir. Allahu lə iləhə illə hüvə”*; (Allahın 99 gözəl adı 2014, 9-10); *“Allahım, Sənə şəhadət verirəm ki, Səndən başqa tək, səməd tanrı yoxdur, Sən doğmamış və doğulmamışsan, Sənin heç bir tayın-bərabərin, bənzərin yoxdur. Rəsullah (s) buyurdu: “Allahdan əzəm adını soruşduqda duadakı kimidir deyə cavab verir”* (Şirazi 1724, v. 283a); *“İsmi-Əzəmin mənşəyinin Allah, Cəmil, Rəhman, Mumin, Nur adlarından ibarət 5 ad və 50 hərf olduğu bildirilir. 5 adın xülasəsi isə, Əlif, cim, ra, mim, nundur. Quranın bir çox ayələri, surələri və müqəttə hərflərinin də ismi-əzəm olması haqqında qeydlər var”* (Qənbəri 2014, 12-16); *“Bəziləri “Allah” kəliməsini ismi-əzəmdən hesab edərək onun düzgün və ixlasla deyildiyi təqdirdə təsir edəcəyini deyirlər”* (Müqtədiri 2013, 61).

Allah adı ilə edilən dua haqqında “Dua” əsərində belə qeyd olunub: *“Gecə iki rikat namazdan sonra bir saat ərzində “ya Allah”, “ya İlahi”, “ya Rəbb” demək qəlbin bəsirətini açır, nurlu, əzəmətli edir və onun dünya və axirət işlərindən duaları qəbul olur”* (Dua, v. 31b).

Bu adın xüsusi olması və ucalığı odur ki, bu adı Həkkın zatından başqasının adı olmaqdan qorumuşdur. İlahi adlar arasında bütün ilahi adları əvəz edən yeganə ad – Allah adıdır.

“Ər-Rəhman və ər-Rəhim رحمن rəhim sözünün mübaliğə qəlbidir, qəzəbdən qəzəblənmiş, elmdən alim kimi (Şərhu əsməllah, 3a). Adətən, səhih dualarda belə deyilir: *“Ey dünyanın Rəhmanı, ey axirətin Rəhimi”*. Ər-Rəhman - dünyada hər quluna qarşı mərhəmətli olan və ər-Rəhim - axirətdə, sadəcə, mömin qullarına qarşı mərhəmətli olan mənasını verən bu iki adın şərhı və izahı əlyazmaların bir çoxunda bərabər verilmişdir. Ər-Rəhman - möhtac olanlara, ər-Rəhim isə əhli-iftixara (iftixar əhlinə) məxsusdur. Həqiqətən, ər-Rəhman - əsərlərinin ümumiliyi, bu əsərlərin sirayətinin adiliyi və təsəvüflərinin (əmanətlərinin) sahəsinin genişliyinə görə mübaliğə (şişirtmə) qəlbində bir ad ilə adlandırılmışdır.

“Ər-Rəhman bütün yaradılmışlara ruzi verməklə mərhəmət göstərir və rəhmi ilə bu dünyada fayda verir. Ər-Rəhim xüsusilə qiyamət günü cəzanı layiq olanlara buraxaraq möminlərə rəhm edər və bu dünyada onlara mükafat verir. Həqiqətən ər-Rəhman ümumi və xüsusi mənadır, ər-Rəhim isə

*xüsusi*dir, söz kimi ümumi mənə daşıyır və buna görə də Allah-Taala *ər-Rəhim* adlandırılır. *Ər-Rəhman* bu dünyada ruzinin mənasıdır və ümumi olaraq bütün yaradılmışlar üçündür. *Ər-Rəhim* isə axirət mənasında axirətdə, xüsusilə möminlər üçün bağışlanmaqdır” (Şirazi 1724, v. 279a-279b).

Allahın rəhməti iki hissəyə ayrılmışdır. Bunlardan biri vacib rəhmət, digəri imtinani (minnətdarlıq) rəhmətidir. İmtinani rəhmət *ər-Rəhman* mərtəbəsinə bir parçadır (hissədir), bu rəhmət ilə zühur edənlər zühur etmiş, yaranmışların mühafizəsi və onların vəziyyətinə görə ruziləri də bu rəhmətə bağlıdır. Həmçinin, bu rəhmət sayəsində səfalət əhlinin tutacağı mövqe də axirətdə rəhmət olacaqdır.

Allahın *ər-Rəhman* və *ər-Rəhim* adlarındakı rəhmətin fərqlini Quranda ayrı-ayrı ayələrdə bəyan olunmuşdur. Allah-Taala bəndələrinin günahkar olmalarına baxmayaraq, bütün bəndələrini özünə izafə etmişdir (bağlamışdır). Quranda belə buyurulur: “*De ki: Ey Mənim [günah törətməklə] özlərinə zülm etməkdə həddini aşmış bəndələrim! Allahın rəhmindən ümitsiz olmayın. Allah [tövbə etdikdə]bütün günahları bağışlayar*” (“*əz-Zümər*”, 53). Beləliklə, Allah bəndələrinin rəhmətindən ümid kəsmələrini qadağan etmiş, hətta İblis belə Allahın rəhmətinə tamah (arzu, istək) etmişdir. Başqa bir ayədə isə Allah-Taala belə buyurmuşdur: “*...Mərhəmətim hər şeyi ehtiva etmişdir. Onu Allahdan qorxub pis əməllərdən çəkinənlərə, zəkat verənlərə, ayələrimizə iman gətirənlərə yazacağam!*” (“*əl-Əraf*”, 156). Bu ayədə Allah onlara rəhm edəcəyini və əməllərinin müqabilində mükafat verəcəyini bildirmiş, onlara verilən rəhmət isə onların Haqqa verdiyi təqva ölçüsündə olacaqdır.

Əl-Quddus, əs-Salam, əl-Əziz, əl-Cabbar, əl-Mutəkəbbir, əl-Qahhar, əl-Alim, əs-Səmi, əl-Bəsir adlarının dini-elmi təhlili

Əl-Quddus - bütün nöqsanlıqlardan uzaq və bütün kamal sifətlərinə sahib olandır. “*Əl-Quddus, mübaliğə quruluşunda və tənziyyə adlarından biri olub qeybdə (yoxluqda) pak olan mənasındadır*” (Şirazi 1724, v. 279b). Əlyazmalarda Əl-Quddus adının mənası özü ilə uyğunlaşan hər şeydən təmiz və layiq olan deməkdir. O, salehlərin nəfslərini günah kirlərindən təmizləmiş, pis insanları isə alın və ayaqlarından tutmuşdur. Hər ikisi də məsələni lazım olduğu kimi düşünən və anlayan kimsə üçün Haqqın qüdsiyyət və layiqliyinin nəticəsidir. Sədrəddin Konəvi bütün adlarda olduğu kimi, Əl-Quddus adının zahiri mənasını açıqlayandan sonra təsəvvüfi mənasını da izah etmişdir.

Əs-Salam - salamatlığa çatdıran. “*Əs-Salam, Allahın sifətinin mənbəyi olub bütün bəlalardan və çatışmazlıqdan qoruyan mənasındadır*” (Şirazi 1724, v. 279b). Allahın bu adla adlandırılmasının səbəbi yaratdıqlarından sevmədiyi

bəzi xüsusiyyətləri özlərindən uzaqlaşdırmalarından salım (təhlükəsiz) olmasıdır. Bunun başqa mənası da Haqqın yaratdıqlarına salamatlıq (qurtuluş) verməsidir. Bütün xəlf etdikləri arasında bu adın müqəddəsliyinə, sadəcə, nəfsini şəhvtəldən uzaq tutan, qəlbini şübhələrdən təmizləyənlər çata bilər. Əhli-Haqqın salamatı (qurtuluşu) şübhə kirlərindən və gizli, yaxud aşkar şirk qaranlığından təmizlənmələridir. Bu adın həqiqətləri ilə vəsfənənlərin əlaməti ağırbaşı, təvazökar, inadkarların sıxıntılarına qarşı səbirli olmalarıdır. Onlar qafıl insanlarla mübahisə etməz, cahillərlə mücadilə etməz və Haqqın bu xüsusiyyətə sahib olan insanların təqdim etdiyi kimi olarlar. Necə ki, Quranda bu haqda buyrulur: “...*Cahillər onlara söz atdıqları zaman onlarla gözəl, yumşaq danışarlar*” (“əl-Furqan”, 63).

Əl-Əziz - üstün, qüvvətli və daim qalib olandır. *Əl-Əziz* عَزَّ-izzət sözündən *əmələ gəlir və tənziyyə adlarından biridir* (Şirazi 1724, v. 279b). Həmçinin bənzərsiz olması bilinməyən, daim ehtiyac olunan, şəxsiyyətinə çatmağın çox çətin olduğu bir kəsdir. Allah-Taala Quranda belə buyurur: “...*Halbuku şərəf-şan da qüvvət və qələbə də yalnız Allaha, O-nun peyğəmbərinə və möminlərə məxsusdur...*” (“əl-Munafiqun”, 8). Buna görə də izzət, şərəf-şan Allaha zati olaraq, Peyğəmbərinə Allah vasitəsi ilə, möminlərə isə Allah və Peyğəmbəri sayəsində aid edilir.

Əl-Cabbar - istədiyini zorla etdirməyə qadir olan, məcburiyyət, islah etmək, israr etmək mənalara malikdir. “*Əl-Cabbar, bəndələrini səhv etmək istədiyi zaman onları məğlub etmək mənasındadır*” (Şirazi 1724, v. 279b).

Əl-Cabbar - əşyanı hər hansı bir vasitə olmadan islah edən, ehtiyacı olmadan itaəti əmr edən kəsdir. Cəbir iki növdür: zati və arizi (təsədüfi). Zati cəbir bütün nəfslər üzərində hakim olan əzəməti ilə bəzənməkdir. Arizi cəbir isə yaradılanların yaradılanlardakı cəbridir. Buna görə təriflənən cəbir “ihsan” (xeyriyyəçi) cəbridir. İhsan ilə bir şeyə məcbur edilən kimsə ya tamahkardır, ya da utancaqdır. Sədrəddin Kəməli Əl-Cabbar adındakı bu dərin mənalara 105b-106a vərəqlərdə geniş şərh etmişdir.

Əl-Mutəkkəbbir - hər hadisədə böyüklüyünü göstərəndir, الكبرياء [kibriyyə] sözündən *əmələ gəlir, sirrini ifşa etməyə heç kəs qadir olmadığı, ya da kimsənin mülkünə qarşı məcbur etmədiyi mənasını verir*. “*Əl-Mutəkkəbbir, Allahın yaratma, xəlf etmə adlarından biridir. O kamili-zatdan (nəfsin kamilliyindən) və kamili-vucuddan (varlığın kamilliyindən) ibarətdir və Allahdan başqasına şamil olunmaz*” (Şirazi 1724, v. 280a). Həqiqətən, Allah-Taala bəzən yaradıklarının xüsusiyyətləri olan bəzi vəsflərlə özünü uyğunlaşdırmışdır. Buna hədisi-qüdsini misal gətirmək olar: “*Acdım məni doyuzdurmamın, susuz oldum məni su vermədim, xəstələndim məni ziyarət etmədim*” (Kəməli, v. 106b)”. Buna görə bəzi insanlar Haqqın bu xüsusiyyətlərə sahib olduğunu

güman etmiş, Haqq da bu və bunun kimi adlandırmaların içərisində uca və zəruri olduğunu bildirmişdir. Allah bu kimi xüsusiyyət ilə məcazi olaraq özünü adlandırmasının səbəbi, sadəcə, əhlinin bilmədiyi bir çox sirlərdir. Kibriyə, Haqq üçün zati bir xüsusiyyətdir, O, cahil və zalımların dedikləri sözlərdən çox ucadır. Bu adın hökmlərinin əsərlərinin bəndənin batinində yerləşmiş olduğunun bir əlaməti budur ki, bəndə bu adın hökmü altında olduğu müddətdə bu sifət özünə hakim olduğu üçün heç vaxt Allaha qarşı itaətsizlik etməz. Haqqın təzahürlərinin hökmləri, sadəcə, itaətkar və Allaha tapınan insanlarda təzahür edə bilər.

Əl-Qahhar - qəhredici bir güclə hər şeyə qalib olan, məğlub olmayan, varlıqları hakimiyyəti altında saxlayandır. *“Əl-Qəhhar, qəhredici gücü ilə varlıqda olmayan qalibdir”* (Şirazi 1724, v. 280a). İmam Qəzali bu adı insanlara da aid edərək bəndələr arasında Qahhar düşməninə qəhr edəndir demişdir. *“Bəndənin ən böyük düşməni nəfsidir, o, onu aldadan şeytandan da düşməndir. Bəndə, nə vaxt ki, öz nəfsinin şəhvətini qəhr etsə, şeytani qəhr etmiş olar”* (Gazali 2005, 89).

Niza (mübahisə) ilahi qəhrin görünüşüdür, mübahisənin zühur etməsi ilə yaranar, gizlənməsi ilə də gizlənər. Çox mübahisə edən adamı mənə əhli “Abdulqahhar” adlandırır, əgər mübahisə etməsi azalarsa “Abdulqahir” adlandırır. Mübahisə etməyən və bundan bütünlüklə uzaq duranlar qurtuluşa və əmniyyətə qovuşanlardır.

Əl-Alim - hər şeyi haqqı ilə biləndir. Əl-Alim -məlumların çoxunu bilən, özünün birliyinin nəfsini bilən, əl-Allam isə qeybi bilən deməkdir. Elm zati elmdir ki, Haqqın elmidir, ya da verilmişdir (məhbubdur). Verilmiş elm ağla gəlməyən və tədqiqat töhfəsi olmayan elmdir. Məhbub elm Əfradın elmidir və Allah istədiyi bəndəsinə bu elmi verir. Məsələn, Xızır peyğəmbər (ə) Allah qatından bir “rəhmət” olaraq bu elmə layiq görülmüşdür, necə ki, ucalığına baxmayaraq Musa (ə) belə Xızır peyğəmbərdən (ə) faydalanmışdır. Sədrəddin Konəvi elmin dərəcələri və bu elmlərin əhli haqqında 114a-115a vərəqlərində geniş şərh etmişdir. Elmin mərtəbəsinə təfəkkür ilə girənlər aqlının tələb etdiyi ölçüdə bu mərtəbədən nəse öyrənər. Təqva yolundan zövqlə bu mərtəbəyə daxil olanlar hər şeyi əldə etmişlərdir.

Əs-Səmi - eşidilməsi mümkün olanı gizli və aşkar olaraq dərk edən deməkdir. *“Əs-Səmi dərk olunanın eşidilməsi və duyulması qaçılmazdır, o hər şeyi dəyişilmədən eşidəndir”* (Şirazi 1724, v. 280a). Onun hər hansı bir şeyi eşitməsi, başqa şeyi eşitməsinə mane olmaz, gizli olsa belə, eşidilən heç bir şey Ona gizli qalmaz. O, aşkar danışığı və pıçıltını, hətta bundan daha da gizli və bağlı olan şeyləri də eşidir. Allah eşidən hər kəsin eşitməsində o eşidənin iradəsinə görə mövcuddur, necə ki, Allah nitqi olan hər kəsin dilində mövcud

olmaqdadır. Nitqi olan, danışan hər kəs də eyni zamanda eşidəndir. Buna görə hamının eşitməsi Allaha aid bu eşitmə mərtəbəsindən olur. Eşidənlərin bəzisi eşitdiyi şeyi dua, ya da çağırış olaraq başa düşür. Bu haqda Quranda belə buyrulur: *“Eşidmədikləri halda eşitdik dəyənlər kimi olma”* (“əl-Ənfal”, 21). Bu ayə onu göstərir ki, eşitməyənlər kar ilə eşidib, anlamayan arasında fərq yoxdur. Bəzi insanlar isə, söz ilə nəzərdə tutulan şeyi başa düzərək eşidir. Bu anlaşılanın səbəbi eşidənin iradəsinin kəmalıdır. Bu insan Allahın görməsi və eşitməsi olduğu bəndəsidir.

Əl-Bəsir - hər şeyi haqqı ilə görən və bəndənin işlərini görəndir. *“Əl-Bəsir, nəinki zahiri hər şeyi görəndir, gizli olanı da dəyişilmədən görəndir. Hər iki ad (əs-Səmi, əl-Bəsir) zəti adlardandır”* (Şirazi 1724, v. 280a). Bu mərtəbənin əsərlərindən səlahiyyəti olan adamın üç mərtəbəsi var. Bu adam ya Allahı görür kimi Ona ibadət edər, ya da Allahın hər şeyi gördüyü üçün Ona ibadət edər. Birinci ibadət təşbihə (təqlidə), ikinci ibadət isə tənzihə yaxındır. Üçüncü mərtəbə isə bunlardan daha üstünü - təhqiqlə sahibi kamilidir. O, Haqqa Haqq ilə ibadət edər, təşbihi deyər, tənzihi müşahidə edər, tənzihi deyər, təşbihi müşahidə edər. Bu kamil Haqqa iman edənlərdən biri deyil, çünki mömin xəbər verənin (peyğəmbərin) vasitəsilə mömin olması baxımından pərdəli kimsədir. المكاشف-məkaşiflər isə müşahidə sahibləridir, o, xəbər verənin dürüstlüyünü müşahidə gözü ilə görür. Bu məqam sahibinin iki – “bəser” (başdakı göz mənasında) və “bəsirət” gözü vardır. Bu gözlər haqqında ariflərin fikirləri, bəsirət sahiblərinin məqamı, bu haqda Quran ayələrinin izahını Konəvi 121a-122a vərəqlərində ətraflı şərh etmişdir.

Əl-Xabir, əl-Əzim, əl-Əliyy, əl-Kərim, əl-Cəlil, əl-Vasi, əl-Hakim, əl-Məcidi adlarının dini-elmi təhlili

Əl-Xabir - hər şeyin gizlisindən xəbərdar olan, istədiyi şeydən istədiyi şey ilə xəbər verəndir. *“Əl-Xabir, nəyi nə ilə biləndir”* (Şirazi 1724, v. 280b). Onun sözünün dəyişməsi və sözünün konversiyası mümkün deyildir. الخبرة sözü xüsusi olaraq məqsədinə (mövzusuna) çatan, o, yoxlanmadan həyata keçən elmdir. Quranda buna işarə olaraq buyrulur: *“...Sizi imtahanə çəkəcək və əməllərinizi [sizi dair xəbərləri] də yoxlayacaq”* (“Məhəmməd”, 31). Allah-Taala olacaq bir şeyi həyata keçmədən qabaq bilir, çünki O, həmin şeyi sabitlik halında bilməkdədir.

Əl-Əzim - əzəmətli, zəti və sifətləri dərk edilməyəcək qədər böyük olandır. Onun şanı ariflərin qəlbinə əlavə olunduğu (bərkidildiyi) üçün uca olan deməkdir. Onun izzətinin təcəllilərini qavramaqdan ariflərin bəsirətləri aciz qalmış, qüdrətinin ucalığından dillər lal olmuşdur. Konəvi bu adın

təsəvvüfdə izahını belə vermişdir: “Əzəmət məqamında duran insan ya mömindir, ya da müşahidə sahibidir. Necə ki, bir şey özünə nisbət edilən iqtidara təkbəşinə sahib olması və hökmlərinin yerinə yetirilməsi ölçüsündə ucalır. Ona görə də Allahın böyüklüyü və iqtidarı, hökmünün heç kəsin təkzib etməyəcəyi və əmrinin qarşısında heç bir şeyin durmayacağı ölçüdə böyük olarsa, bunun qəlblərdə həyata keçməsi çox böyük olmuş, ona görə də heyranlığa və dəhşətə səbəb olmuşdur. Beləliklə, Allahın böyüklüyünün iman əhlinin qəlblərində zühur etməsi, onların ilahi adların təsirinin bilmələrinə görə həyata keçir. Buna görə də hər kim Allahın sifətlərini daha kamil bilsə, əzəmət təcəllilərinin həməən insanın qəlbindəki parıldısı daha dolğun olur” (Konəvi, v. 125a).

Əl-Əliyy (Əli) - çox uca olan, bəşər övladının xəyal edə bildiyi hər şeyin başında və üstündə olandır. “عَلَوٌ – yüksək, ali sözünün mübaliğəsidir (şişirtmə dərəcəsi)” (Şərhu əsmallah, v. 7a). Hədislik əlamətlərindən və yaranmışlara layiq xüsusiyyətlərdən zati uca olan deməkdir. “Mərtəbələrdə ondan üstün heç bir şey yoxdur” (Şirazi 1724, v. 281a).

Əl-Kəbir - ən böyük olandır. “Kiçiyin əksidir. Hər ikisi (əl-Əliyy, əl-Kəbir) miqdar baxımından cisimlərdə istifadə olunur. Hislərin müşahidəsi və idrak sahəsi mərtəbələri baxımından isə ən yüksəkdir (alidir) və tənziyyə adlarındandır” (Şirazi 1724, v. 281a). Başqa mənası isə, الكبرياء [kibriyyə] pərdəsi ilə idrakların ona çatmasından pərdələnən deməkdir. Quranda buyrulur: “Göylərdə və yerdə böyüklük yalnız O-na məxsusdur...” (“əl-Casiyə, 37). “Hədisi-qütsidə Allah “kibriyyə mənim pərdəmdi” deyər buyurur” (Konəvi, v. 127b). Yaratdığıın surəti Allahın böyüklüyünün eynisidir və Onun zati, ya da vəchi (siması) üstündə bir pərdə olduğu üçün pərdə örtüləni görə bilir, lakin pərdə örtüləni batin üzə görə. Pərdənin bir zahiri və bir də batini vardır, buna görə pərdə Allahı batini ilə müşahidə edə bilər.

Əl-Cəlil - cəlal və əzəmət sahibidir. Bu adın səltənəti dünya və axirətdə hökmünün davam etməsidir. Adın hökmünün əlamətləri dünyəvi yaradılışda batında zühür edir. Bu adın ilahi adlardakı cəlalı, əsərlərinin sirayət etməsi və sirlərinin açılması baxımından sabitdir. “Əl-Cəlil adı bütün cəlalı ehtiva edir. Bu ad həm əl-Kəbir kimi kamil tənzihi sifətlərə, həm də əl-Əzim kimi kamil zati sifətlərə aid edilir” (Şirazi 1724, v. 281a). Allahın əl-Cəlil adı əksləri çoxluğun həqiqəti ilə birləşdirmiş, bu adın əsərləri isə arif və mərufu (tanınmışı) təqdim etmiş, böyük, kiçik, hər şeyə sirayət etmişdir. Buna görə arif mərifət mərtəbəsində, bunun əksi olaraq məruf isə əsalət mərtəbəsində cəlal sahibidir.

Əl-Kərim - comərd, kərəm sahibi. Bəndənin razılığını qazanmaq üçün hər hansı vasitə ilə möhtac olmadığı kimsə mənasını verir. Əl-Kərim comərd kimi

verər və verdiyi üçün də qarşılıq istəməz. Allahın bu adı əl-Cəlil adı ilə iki baxımdan eynidir: biri cəlal mərtəbəsində əksləri birləşdirmək xüsusiyyətidir, eyni zamanda, kərəmin xüsusiyyətləri də yaxşı ilə günahkarı əhatə etməsidir. İkincisi isə əl-Cəlil adının əzəmətini eşidib, özündəki kiçiklik və zillətə görə belə bir ucalığa çarmaq imkansızlığını xəyal edənün ümitsizliyini bu adın aradan qaldırmasıdır. Allah “cəlal və ikram sahibidir” ifadəsi ilə bu ümitsizliyi bəndəsindən uzaqlaşdırmışdır. Beləliklə, Allahın əzəməti, böyüklüyü uca olmaqla bərabər, bəndəsinə lütfkarlığı ilə ikramedicisi, geniş cömərdliyi, kərəmi ilə onlara rəhmli olduğunu bildirmişdir.

Əl-Vasi - ehsanı, elmi, qüdrəti və rəhməti ilə əhatə edəndir. İkramlarının bolluğu və nemətlərinin çoxluğu ilə geniş olan əl-Vasidir. Onun ianələrinin çoxluğu hesaba gəlməz, nemətlərinin sayı zikrə sığmaz. “*O, zənginliyi ilə fəqirləri (kasıbları), rəhməti ilə hər şeyi genişləndirir. Onun bir hissəsi mövcud və yoxluq olan ətraf aləmin bütün məlumatlarından xəbərdar olduğu deyilir*” (Şirazi 1724, v. 281a). “*Əl-Vasi məkan (yer) mənasını verən سعة [səati] sözündən əmələ gəlmişdir və onunla Allah-Taalanı adlandırmaq mümkün deyil, onun mənası elmin, eşqin, zənginliyin birləşməsidir*” (Şərhu əsmallah, v. 8a). Hər iki əlyazmada bu adın mənasını verdikdən sonra, “əl-Mumin” surəsinin 7-ci ayəsi qeyd edilmişdir. Allah-Taala buyurur: “*Ey Rəbbimiz! Sənin rəhmin və elmin hər şeyi ehtiva etmişdir*” (Şirazi 1724, v. 281a; Şərhu əsmallah, v. 8a).

Əl-Hakim - həqiqəti bilən, hər şeyi yerli-yerində yerləşdirən deməkdir. Hikmət elmdən daha xüsusidir, çünki elm hikmətin tərtib etdiyi tərz ilə məlumata əlavə olunur. Buna görə də hər hikmət sahibi alimdir, buna baxmayaraq hər alim hakim deyil. “*Hikmət, muhəqiqə görə rütbə olaraq elmdən daha üstündür. Buna görə Allah ona bol verdiyi peyğəmbərlik və kitab elmindən başqa, hikmət ilə kitabı ayırd etməklə “fəslul xitab” (xüsusi xitab, çıxış) Davud peyğəmbərə (ə) əta etmişdir. Fəslul xitab bu xüsusiyyət sahibi lazım olan yerdə qısa danışmalıdır. Davud peyğəmbər (ə), ən aşağıdərəcəli insanı müşahidə etmək üçün danışarkən sözlərini üç dəfə təkrarlayardı. Buna görə, bir yerdə qısa danışmağı tələb edən hikmət, eyni zamanda, başqa yerdə təkrarlamağı və çoxlu sayda söyləməyi tələb edə bilər. Hakim hər şeyin belə olmasını hökm edir, mərtəbələri isə xüsusiyyətləri ilə özləri tərəfindən mühakimə olmasını tələb edirlər. Beləliklə, o şey haqqında hökm mərtəbələrə aid olduğu kimi, mərtəbələr haqqındakı hökm də o şeyə aid olur, nəticədə əmr özündən-özünə qayıdır*” (Konəvi, v. 133a). Konəvi əl-Hakim adının təsəvvüf-də izahını 134a vərəqində də davam etdirərək geniş şərhini vermişdir.

Əl-Məcid - şanı böyük və yüksək olanıdır. “*Əl-Məcid kərəmi (səxavəti) geniş olanıdır. Əgər nəfsinin şərəfi ilə bacarırsa, etibarlının yaxşısı əl-Məcid adlanır*” (Şirazi 1724, v. 281a). Bu ad, şərəf, ucalıq və Allahı mədh edən hər

kəsin mədhindən daha uca olmaq mənasına sahibdir. Allahı mədh edən hər kəs müəyyən xüsusiyyətlə (sifətlərlə) qalır, Haqq isə bu xüsusiyyətlərdən özünü tənzihi edir (uzaqlaşdırır). Allahın bu xüsusiyyətlərdən özünü uzaqlaşdırması bu xüsusiyyətin Ona aid olub-olmaması deyil, əksinə, Allahın qəzəblənməsi və xüsusiləşməsi baxımından olan bir tənzihtir. Bu barədə Quranda buyrulur: “*Sənin Rəbbin yenilməz qüvvət sahibi və hər şeyə qalib olan Rəbbin Ona aid etdikləri sifətlərdən tamamilə uzaqdır*” (“əs-Saffat”, 180).

Əş-Şəhid, əl-Haqq, əl-Qaviyy, əl-Mətin, əl-Həmid, əl-Muhsi, əl-Hayy, əl-Vacid, əl-Məcidi adlarının dini-elmi təhlili

Əş-Şəhid - hər şeyə şahid olan; Özü haqqında “Özündən başqa ilah olmadığına” şahid olan, bəndələri haqqında isə gətirdikləri xeyir və şəri görən deməkdir. “*Əş-Şəhid işi ilə bağlı heç nəyi qaçırmayıdır. الشهود (şahidlər) sözünün mübaligə qəlbindəndir. Qiyamət günü xəlf olunanlardan gördüyü və bildiyi ilə şahidlik edər*” (Şirazi 1724, v. 281a-281b). Haqq şahidliyə “ol” deyər, o da olur. Şahidlik, sadəcə, şahidin dilinin məhəllidir ki, şahid söyləyəndir. Beləliklə, şahidlik özündə meydana gələn şeyə nisbət edilmişdir, halbuki şahidliyin özündə meydana gəldiyi şeyin şahidlikdə formalaşma şəklində hər hansı bir təsirindən söhbət getmir. Şahidliyin yaradılması, formalaşması (təkvini) Haqq məxsusdur.

Əl-Haqq - sözündə sadıq olan, mövcud olan deməkdir. “*Əl-Haqq zati sifətlərdən biridir, mənası həqiqətin zahiri görünüşü və hikmətin tələb etdiyi bir şeyin mövcudluğudur*” (Şirazi 1724, v. 281b). Əl-Haqq qarşısından və ya ardınca batilin özünə gələ bilmədiyi əl-Vücuddur. O, yoxluqdan meydana gəlməmiş vücuddur, eyni zamanda özündən sonra da yoxluq gələ bilməz. Dünya hər nəfəslə gecəni-gündüzə dəyişdirən Haqqın şənləri haqqında bir başqalaşma və dəyişmə vəziyyətindədir. Buna görə Haqqın şənləri başqalaşdığı və işləri dəyişdiyi üçün hər şey başqalaşır. Bunlar Haqqın əzəli və əbədi olaraq hər gün özündə ehtiva etdiyi şənlərdir; ya xəyalda, ya da hissiyyatda varlığa aid bir həqiqəti olan şeylər yox ola bilər. Yox olan və surəti itən hər hansı şey əsla geri qayıtmaz, çünki geri qayıtmaq təkrardır və Haqqın təzahürlərinin (təcəllilərinin) bir sonu olmadığı üçün varlığın sahibinin təkrarı da müzakirə mövzusu ola bilməz. Haqq isə yox edib zahir varlıq həddindən qaldırdığı şeyin yerinə başqa bir surət yerləşdirir. Buna görə, batil bir surət həqiqi bir surətin gəlməsi ilə yox ola bilər. Buna görə, gəlişi baxımından haqq, yox olmasına görə isə batildir.

Əl-Qaviyy-yeganə güc və qüvvət sahibi, sahib olduğu izzət və əksləri birləşdirmək gücü ilə güclü olandır. “*Heç bir halda şafəqdən itməyən O-dur*”

(Şirazi (1724, v. 281b). Sədrəddin Konəvi 138a-138b vərəqlərində bu adın izahına Adəm peyğəmbər (ə) ilə Cəbrayılın Kəbənin təvvafı, orada oxunan dualar haqqında dialoqla başlamışdır.

Əl-Mətin – son dərəcə güclü olan, şiddət və mətanət sahibidir. “*Əl-Mətin, şiddətli və qüvvətli dözümlülükdür. Hər ikisi kamil qüdrətin təsvirinə isninad edir*” (Şirazi 1724, v. 281b). Mənalardakı mətanət cisimlərdəki sıxlıq kimidir. Haqqın mətanətinin bir istiqaməti, Onun “Allah” adını dildə və ya yazıda başqasının bu adla adlandırılmasından qorumuş olmasıdır. Beləliklə, bu addan əbədi olaraq yalnız Haqqın şəxsiyyəti (huvə) başa düşülür. Buna görə, Haqqın bu addan başqa daha yaxşı sübutu yoxdur, bunun yeganə istisnası kamil insandır. Kamil insan Allahı bu sözdən daha yaxşı sübut edə bilər. Buna görə Haqq kamil insanı “kəlmə” (söz) ilə adlandırmışdır. Allahın sözü, ancaq kamil insan ilə danışır, bunun qarşılığında insan sözü isə özü-özlüyündə danışır. Bu halda “insan” sözü Haqqın özünə dəlalət edən ən güclü dəlildir. “*Məhəmməd peyğəmbər (s) bu haqda belə buyurur: “Allahın vəliləri görünüşlərində Allahı xatırladan kimsələrdir*” (Konəvi, v. 139a).

Mətanət hökmləri yalnız insanın aynasında zühur edir, bu ayna hissiyyat dərəcələrinin sonuncusu olan təsəvvür gücüdür. Əl-Mətin adının hökmü ən çox kəşf əhlində meydana gəlir, Haqqa nəzəri sübut ilə inanan insan özündə bir şübhə yarananda, bu şübhə onun imanına zərər verir və onu bu şübhələri aradan qaldırmağa və ya daha güclü bir sübut ilə imanını gücləndirməyə sövq edir. Əgər mətanət bu insanın ediqadının xüsusiyyətlərindən biri olsa, yaranan şübhə ona təsir etməz. Bu halda mətanət nəzərqaynaqlı etiqaddan sirli Haqqa aiddir, Haqqın mətinliyi də onun pərdəsidir, ona görə o da naməlumdur.

Əl-Həmid - həm də tək layiq olan, tərifləyəndir. “*...Elə bir şey yoxdur ki, Allaha tərif deyib Ona şükür etməsin...*” (“əl-İsra”, 44). O, kiçik bir ibadəti də tərifləyər, çoxlu savabla mukafatlandırır. Əl-Həmid özü-özlüyündə razılaşar, bütün həmd sahiblərinin həmdini də təsviri olaraq tərifləyər. Beləliklə, O, məhəmməd-təriflənen olaraq bütün sənə sahibləri onu tərif edir, çünki sənənin nəticələri özünə qayıdır.

Allahın “fail” bəndəlikdəki bütün adları real sübutlarla (dəlaləti-vadiyyə) həm ismi-fail, həm də ismi-məful mənalərini ifadə edir. Bu halda, əl-Həmid adı edibarilə Haqq, həm həmd edən - həmid, həm də həmd edilən - məhəmməddir. Həmdin sirrinə, sadəcə, bu məqamın sahibi muttali (məlumatlı) ola bilər. Bu halda ilahi adların sirri Adəm peyğəmbərə (ə) təxsis edildiyi (seçildiyi) kimi, sənə elminə də Məhəmməd peyğəmbərə (s) təxsis edilmişdir.

Sədrəddin Konəvi 140b-141b vərəqlərində bu adı ətraflı şərh edərək, sonda həmdin mərtəbələrinin izahını belə vermişdir: “*Həmdin üç mərtəbəsi*

var: bunlardan birincisi, حمد نفسه (həmd-i-nəfsihi) həmd edənin özünə həmd etməsidir. İkincisi, حمد غيره (həmd-i-ğeyrihi) başqasını həmd etməsidir. Bu ikisi şübhə doğurur və şübhələrin itməsi üçün hal fərziyyəsinə möhtacdırlar. Üçüncüsü isə, حمد لسان (həmd-i-lisani) həmd dilinin həmdidir. Bu, ehtimalın özünə sirayət edə bilməyəcəyi həmdədi, çünki bu, sifətin sifət sahibi ilə görüşünün özüdür. Buna görə sifət sifət sahibinin və seçilənin özü olarsa, bu halda həmd, həmd edənin və edilənin özü olmaqdadır” (Konəvi, v. 141b).

Əl-Muhsi - hər ediləni sayıb, hesablayandır. “Əl-Muhsi heç bir şeyin əməlini qaçırmayan, dəqiq və yüksək səviyyədə sayan alimdir” (Şirazi 1724, v. 281b). Məlumları bilən, zahirdə olanları görən, batində olanlardan xəbərdar olan mənasını verir. الإحصاء Əl-İhsa - nəfəs kəsilənə qədər varlıq mərtəbələrinə sirayət etmişdir. Əl-Muhsi adının hökmü bəndənin nəfəslərini (dediyi sözlərini) və əməllərini də sayar və bəndənin kiçik və böyük olmaqla bütün əməlləri nəzərdən qaçmadan sayılar.

Əl-Hayy - ölməyən, diri olan. “O, həmişə var olan və əbədidir” (Şirazi 1724, v. 281b). Sadəcə, həyat sahiblərinin vəsfləbə biləcəkləri xüsusiyyətlərin özünə nisbət edilməsinin əminlik səbəbi ilə əl-Hayydır. Hayyın həyatı qəşsində dayanan hər kəsi nurlandıran Günəş üçün Günəş kimidir, hayyın özünü kim görərsə canlanır və heç bir şey ondan gizli qalmır. Hər şey canlıdır, əşyanın həyatı mütləq əl-Hayyın həyatının onların üstündə bir feyzi olduğuna görə, əyani-sabitlər sabitlikləri halında canlıdırlar. Əgər onlar sabit olmasaydılar, Allahın cəlalına layiq olan bir söz كون “ol” sözü eşitməzdilər. Əyani-sabitlərin bu sözü eşidib və Allahın əmrinə cavab vermələri sabit olduğu üçün onların həyat sabihi olmaları mütləqdir. Onların həyatlarını isə yalnız kamillərdən agah olanlar dərk edə bilər. Arif bu müşahidə ilə daim təmiz bir həyatda yaşayır və bu, kəşf əhlinn ən böyük nemətlərindən biri, ən xoşbəxt həyatıdır.

Əl-Vacid - ən zəngin olan, tələb etdiyini tapan mənasını verir. Hər şey ona möhtac olduğu halda, Özü heç nəyə möhtac deyil. الغني - Zəngindir. “Heç nəyi olmayan bir الغني - Zəngindir” (Şirazi 1724, v. 281b). Ona görə də nə kimsə kömək edə bilər, nə də bir tələbə (davamçı) ona qoşula bilər. Bu adın əsərinin zühuru seçilmişlərə (xüsusilərə) güc verir. Allah əmrinin yerinə yetirildiyini və hökmünün hər şeyə çatdığını gördüyü halda, eyni zamanda da ariflər də hər şeydə Allahı tapar və görürlər. Əl-Vacidin hər hansı bir şeyi tələb edib, o şeyin də meydana gəlməməsi mümkün deyildir.

Əl-Məcidi - الماجد inam və ehsanı sonsuz olan. Bu adın izahı Allahın əl-Məcidi المجيد adında verilmişdir. Bu adlar ərəb dilində müxtəlif yazılsa da, eyniköklü sözlərdir.

Nəticə

“Əsmaul-husna”ya daxil olan Allahın bütün ad və sifətləri Allahın təkliliyini bildirir və Onun mütləq və kamil vücuduna şamil olur. Əl-Haqq, əs-Səmi, əl-Bəsir, əl-Alim kimi Allahın əzəli və əbədi sifətləri onların əksinin Allahda olmasını inkar edir. Allah əzəldən kamil, qüdrət, izzət, ehtiyacsızlıq və s. sifətlərə malik idi, onların əksi acizlik, zəiflik, ölüm kimi xüsusiyyətlər Allahın mütləq vücudundan uzaqdır. Allahın zati adları, Onun kəvni və insanla əlaqəli adlarından əvvəl gəlir və əzəlidir. Allahın zati adları heç nədən aslı olmayaraq mövcuddur, lakin kəvni və insanla əlaqəli adlarının mövcudluğu üçün isə məxluqat lazımdır. Belə ki, Allah ər-Rəzzaqdır - ruzi verəndir, lakin əvvəl məxluqu xəlq edir, sonra isə ona ruzi verir. Bu səbəbdən, Allahın kəvni və insanla əlaqəli adları zati adlar kimi əzəli və əbədi hesab olunmur.

Beləliklə, bütün zamanlarda aktual olan Allahın gözəl adları bir çox İslam alimi tərəfindən müxtəlif aspektlərdən təhlili olunmuşdur. “Əsmaul-husna”ya daxil olan bu zati adların həm zahiri, həm də batini olaraq təsəvvüfdə təhlili isə Azərbaycan ilahiyyat elmində bu sahə üzrə yeni cığır açır. Bu təhlillərin Azərbaycanda saxlanılan Sədrəddin Kənevinin yazılı elmi irsinin bir hissəsini özündə cəmləyən yeganə əlyazma məcmuəsinə daxil olan “*Şərhi-əsmā-Allahil-husna*”, dünya əlyazma xəzinələrində və kitabxanalarında olmayan Sədrəddin əş-Şirazinin “*Təfsir əl-Quran*” və müəllifi məlum olmayan “*Şərḥ əsmāllah*” əsərləri əsasında olması ilahiyyatla yanaşı, Azərbaycan mətnşünaslığına da yenilik gətirir. Kəlam elminin bir sahəsi olan Allahın ad və sifətlərinin ərəbdilli Orta əsr mənbələrindən tərcümə olunaraq tədqiqi gələcək tədqiqatların aparılmasında da müstəsna rol oynayacaq.

ƏDƏBİYYAT

İmam Gazali. (2005). Esmāü-l hüsna şerhi. İstanbul, Ferşat, (245s.).

Konəvi S. Şərh əsma Allah əl-husna. A-409 Əlyazmalar məcmuəsi. AMEA Əlyazmalar İnstitutu, (v. 90b-167a).

Qənbəri H. (2014). İsmi Əzəm və Əsmaül-hüsna duaları. Tərcümə edən Ə. Nur. Bakı: Kövsər, (111 s.).

Qurani-kərim. (1991). Tərcümə edənlər: Bünyadov Z., Məmmədəliyev V. Bakı: Azərnəşr, (710 s.).

Müqtədiri M. (2013). Əsmaul-hüsna – Quranda Allahın gözəl adları. Bakı: Nurlar, (158 s.).

Şərhu əsmallah. (müəllifi məlum deyil) B-2195 Əlyazmalar məcmuəsi. AMEA Əlyazmalar İnstitutu, (v. 2b-11a).

Şirazi S. (1724) Təfsir əl-Quran. B-2872. AMEA Əlyazmalar İnstitutu, Trabzon, 299 v.

Yurdağür M. (1999) Ayet və hadislerde Əsma-i-Hüsna, Allahın İsimləri. İstanbul: Kardeşler, (272 s.).

Dua. (müəllifi məlum deyil). A-573 Əlyazmalar məcmuəsi. AMEA Əlyazmalar İnstitutu, (v. 31b-34a).

Егяна Рахнулла

**РЕЛИГИОЗНО-НАУЧНЫЙ АНАЛИЗ СУЩНОСТНЫХ ИМЕН
АЛЛАХА
(НА ОСНОВЕ АЗЕРБАЙДЖАНСКИХ РУКОПИСЕЙ)
(ЧАСТЬ ПЕРВАЯ)**

РЕЗЮМЕ

В исламе, как и во всех мировых религиях, имена и атрибуты Аллаха широко изучаются на основе хадисов и аятов из Корана. Эти атрибуты Аллаха, сгруппированные в религиозном термине «Асма аль-хусна», вместе образуют основной раздел различных теологических дисциплин, особенно науки "калам". Ученые расходятся во мнениях и имеют серьезные разногласия по поводу божественных атрибутов - противоречивой ветви калама. Обобщая все эти идеи, на основе классификации «Асма аль-Хусны» известного исламского ученого Абу Иса ат-Тирмизи атрибуты Аллаха можно разделить на три части: зати (сущностные), кавни - связанные с созданием и существованием, и имена, связанных с человеком. Данная статья содержит религиозно-научный анализ ряда сущностных (зати) имен Аллаха, включая само имя Аллаха до имени аль-Маджид, на основе, содержащихся в Азербайджане, рукописных копий «*Шарх асма Аллах аль-хусна*» Садраддина аль-Конави, «*Тафсир аль-Коран*» Садраддина аш-Ширази и «*Шарх асмАллах*» неизвестного автора.

Хотя автор «*Шарх асмАллах*» не известен, среди рукописей, описывающих имена Аллаха, произведение отличается большим объемом и подробными толкованиями имен. В Институте рукописей имени Мухаммеда Физули НАНА сохраняются произведения Садраддина аш-Ширази «*Тафсир аль-Коран*». В толковании хадиса о прекрасных именах Аллаха превосходно представлен список имен, их значения и толкования.

Согласно просвещенному мнению Садраддина Конави, отмеченному в произведении «*Шарх асма Аллах аль-хусна*», развитие человеческой нравственности и достижение им истины возможно через изучение «Асма аль-хусна». По этой причине раскрытие, толкование и изучение прекрасных имен Аллаха в суфизме является одной из самых важных областей.

Ключевые слова: Ислам, Коран, хадис, тасаввуф (суфизм), калам, «Асма аль-хусна» (прекрасные имена Аллаха), рукопись.

Yegana Rahnulla

**RELIGIOUS-SCIENTIFIC ANALYSIS OF THE NAMES OF GOD
(ON THE BASIS OF AZERBAIJANI MANUSCRIPTS)
(PART ONE)**

ABSTRACT

The names and attributes of Allah, as in all monotheistic religions, are thoroughly studied based on Quranic ayats and hadiths. Under the religious term "asmaul-husna," these attributes of Allah constitute the main branch of various theological fields, particularly the science of discourse (science of kelam). Scholars have different opinions and serious disputes about the divine attributes, a controversial branch of the science of discourse. Summarizing all these ideas, the attributes of Allah are divided into three parts – essential names, names related to creation, existence, and the names related to human being, according to the classification of the “Asmaul-husna” of Abu Isa at-Tirmizi, a famous Islamic scholar. This article contains the religious-scientific analysis of the manuscript copies of Sadraddin al-Konavi's work "Sharh asma Allah al-husna", Sadraddin al-Shirazi's work "Tafsir al-Quran" and the other one named “Sharh asmallah” by an unknown author. These mentioned works that are kept in Azerbaijan contain the names of Allah – beginning from Allah to al-Majid. Although the author of “Sharh Asmallah” is not known, it is distinguished by its large volume and extensive interpretation of names among the manuscripts about the beautiful names of Allah. The work “Tafsir al-Quran” Mahammad ash-Shirazi written in the Institute of Manuscripts named after Mahammad Fuzuli of ANAS. Besides the interpretation of the surahs and ayats of Quran, the interpretation of the hadiths written on various themes is also given in this work. In the interpretation of the hadith on Allah's beautiful names perfectly presented the lists of the names, their meanings and interpretations.

According to Sadraddin al-Konavi's erudite opinion in his work “Sharh Asma Allah al-Husna”, the development of human morality and the attainment of truth is possible through the study of “Asmaul-Husna”. For this reason, the explanation, interpretation and the research of Allah's beautiful names in Sufism widely spread as one of the most important fields.

Keywords: *Islam, Quran, tasavvuf (sufism), hadith, theology “Asma al-husna” (beautiful names of Allah), manuscript*

Çapa tövsiyə etdi: f.f.d. Ə.S.Niyazov

UOT 94 (479.24).

BƏDNƏZƏRİN DİNİ VƏ MİFOLOJİ ƏDƏBİYYATDAKI YERİ

*f.f.d. İbrahim Quliyev,
Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu İslamşünaslıq kafedrasının müəllimi
quliyev.ibrahim.78@mail.ru*

XÜLASƏ

Bədnəzərin varlığı şübhəsizdir. Bu barədə dolayı yolla olsa da, Qurani-Kərimdə məlumat verilmiş, hədisi-şəriflərdə onun həqiqətindən bəhs olunmuşdur. Bütün bunlarla yanaşı, bəşəriyyətin, o cümlədən xalqımızın mifoloji təfəkküründə, folklor və ədəbiyyatında mövzu ilə bağlı çoxsaylı rəvayət, atalar sözləri və şeir deyilmişdir. Onun həqiqi mahiyyəti elmi müstəvidə tam olaraq təhlil edilməmişdir. Müasir dövrdə psixoloq və parapsixoloqların bu sahədə apardıqları elmi tədqiqatlar qismən də olsa, bədnəzərin varlığını təsdiqləmiş və bəzi insanların daxilindəki mənfi enerjinin olduğunu, bunun da gözlər vasitəsilə insanın bədənindən xaric edildiyini sübut etmişdir.

Deməli, belə məlum olur ki, bədnəzər dini mənbələrlə yanaşı, bəşəriyyətin mifoloji təfəkküründə, o cümlədən xalqımızın folklorunda, adət-ənənələrində də özünə yer etdiyindən, onun araşdırılması zərurəti ortaya çıxır. Bütün bu deyilənləri nəzərə alaraq, bədnəzər haqqında təfsir və hədisşünasların əsərləri başda olmaqla, bir çox mənbələrə müraciət edilmiş, beləliklə, mövzu təfsirşünaslıq, hədisşünaslıq və mənbəşünaslıq cəhətdən araşdırılmışdır. Araşdırma zamanı məlum olmuşdur ki, bədnəzərin varlığı həqiqətdir. Buna görə də bəzilərinin bədnəzərin yoxluğu və yaxud onun xurafat olması haqqında irəli sürdükləri fikirlərin heç bir elmi-dini əsası yoxdur. Həmçinin belə düşünən şəxslər bədnəzərin yoxluğu haqqında tutarlı dəlil irəli sürə bilmədiklərindən, onların fikirlərinə etibar və istinad etmək doğru deyildir.

Məqalənin adından da göründüyü kimi, araşdırma bədnəzərin varlığına, onun dini və mifoloji mənbələrdəki yerinə həsr edilmişdir. Bununla yanaşı, mövzunu ədəbiyyat və folklorşünaslıq cəhətdən də tədqiq etməyin faydalı olduğunu düşünərək, klassik şairlərin şeirlərində və atalar sözlərində bununla bağlı deyilmiş fikirlərə də yer vermişik.

Açar sözlər: bədnəzər, dini mətnlər, mifoloji təfəkkür, klassik mənbələr.

Giriş

Bədnəzər bütün xalqların dini və mifoloji təfəkküründə özünə yer etmiş, insanları düşündürmüş və haqqında bir çox əfsanələr uydurulmuş mövzular-dandır. Bəlkə də dünya xalqları arasında eləsinə tapmaq olmaz ki, onlarda bədnəzərlə bağlı hər hansı bir düşüncə və ya adət-ənənə olmasın. Son dövrlər-də aparılmış fundamental tədqiqatlar sübut etmişdir ki, bədnəzər və onunla əlaqədar adət-ənənələr qədim şumerlərdə, Roma, hind, fars, yunan mədəniy-yətlərində və Cahiliyyə dövrü ərəblərində özünü daha qabarıq şəkildə göstər-mişdir. Bütün bu və ya digər fikirlər onu göstərir ki, bədnəzər inancının tarixi çox-çox qədimlərə gedib çıxır. Bəzi alimlər bu inancın qədim Mesopotamiya-da meydana gəldiyini və təbiət hadisələri ilə bağlı olduğunu bildirirlər. Bu fikri elmi şəkildə isbat etmək çətin olduğundan, onun yalnız qədim tarixə ma-lik olduğunu təsdiqləyir, meydana gəlməsində isə maddi ünsürlərin rolunun şişirdilməsinin reallıqdan uzaqlığını düşünürük. Mövzu ilə bağlı dini mətnlər-dəki məlumatlar onu göstərir ki, bədnəzərin ortaya çıxmasına səbəb olan əsas amillər insanların qısqanclıq və paxıllıq hissi kimi psixoloji duyğularıdır. Paxıl və qısqanc insanlar başqalarında özlərində olmayan hər hansı bir üstün-lüyü gördükləri zaman, ürəklərində həmin şəxslərə qarşı mənfi fikirlər forma-laşır ki, bu da mənfi enerjiyə çevrilərək gözləri vasitəsilə xarici aləmə sirayət edir. Bunun nəticəsində qarşı tərəfin özünə və ya onun malına-mülkünə zərər toxunur. Əgər belə olmasaydı, həm dini və həm də mifoloji ədəbiyyatda bədnəzərin qarşısının alınması üçün bəzi duaların oxunması, əməllərin edilməsi və həmçinin bədnəzəri qaytaracaq inancına əsaslanaraq, üzərlik, gözmuncuğu və s. vasitələrdən istifadə edilməzdi.

Məqalədə sözügedən mövzu fundamental şəkildə tədqiqata cəlb edilmiş-dir. Tədqiqatın aparılması üçün Müsəlman dünyasında ən məşhur təfsir və hə-dis mənbələrinə müraciət edilmiş, mövzu mənbəşünaslıq cəhətdən tədqiq edil-miş, Qurani-Kərimin mövzu ilə bağlı ayələri, Peyğəmbər (s), Əhli-Beyt imamları (ə) və səhabələrin sözləri əsas götürülmüş, bununla yanaşı, xalq de-yimlərinə də üstünlük verilmişdir. Müasir dövrdə bəzi şəxslər tərəfindən əsas-sız olaraq bədnəzərin inkar edilməsini əsas götürərək, mövzunun mənbəşünas-lıq bazasını zənginləşdirmək və mənbələr arasındakı müqayisəli təhlil meto-dundan da istifadə edilmişdir.

Qurani-Kərimdə bədnəzərin varlığı məsələsi

Məlum olduğu kimi, Qurani-Kərimdə hər hansı bir məsələyə münasibət ya birbaşa, yaxud dolaylı yolla özünü göstərir. Bədnəzərə aid edilən ayələr

ikinci qrupa aiddir. Yəni bu ayələrdə bədnəzərin varlığı məsələsi birbaşa deyil, dolay yolla bildirilmiş, həmin ayələr haqqında söylənilmiş hədislər vasitəsilə söhbətin bədnəzərdən getdiyi müəyyən edilmişdir. Belə ki, həmin ayələrin birində Uca Rəbbimiz belə bəyan edir:

وَقَالَ يَا بَنِيَّ لَا تَدْخُلُوا مِنْ بَابٍ وَاحِدٍ وَادْخُلُوا مِنْ أَبْوَابٍ مُتَفَرِّقَةٍ وَمَا أُغْنِي عَنْكُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ
إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَعَلَيْهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ.

“(Yaqub) dedi: **“Oğullarım! (Misirə) eyni bir qapıdan girməyin, ayrı-ayrı qapılardan daxil olun (sizə göz dəyməsin). Bununla belə, mən Allahın qəza-qədrini sizdən heç bir şeylə dəf edə bilmərəm. Hökm yalnız Allahındır. Mən ancaq Ona təvəkkül etdim. Qoy təvəkkül edənlər də ancaq Ona təvəkkül etsinlər!”** (Qurani-Kərim 1991, “Yusuf”, 67).

Ayədən belə başa düşülür ki, Yaqub peyğəmbərin (ə) oğlanları əzəmətli və görkəmli idilər. Buna görə də ataları onların bir qapıdan şəhərə daxil olmalarını əngəlləmək istəmişdir. Onlara toxuna biləcək zərər-ziyandan çox qorxurdu. Ən böyük zərər isə heç şübhəsiz ki, pis göz, bədnəzər idi. Peyğəmbərin (s) bu mövzuda dediyi hədisləri də nəzərə alan təfsirşünaslar, o cümlədən Məhəmməd bin Cərir ət-Təbəri (838-923) Yaqubun (ə) oğlanlarının şəhərin müxtəlif darvazalarından daxil olmalarını tövsiyə etməsi haqqında yazıdı: “Onlar gözəl və görkəmli kişilər idilər. Buna görə də Yaqub (ə) onların hamısının Misirin bir qapısından girməsi nəticəsində bədnəzərə gələ biləcəklərindən qorxurdu...” (Taberi 1996 (1), 38-39). Ayəni daha geniş mənada təfsir edən Fəxrəddin ər-Razi (1149-1210) isə yazırdı: “Bütün təfsirçilərin görüşlərinə görə, Yaqub (ə) oğlanlarına göz dəyməsindən qorxurdu”. Bundan sonra, mövzunu hədisi-şəriflər əsasında təhlil edən müəllif bədnəzərin həqiqətini, onun zərərini və Peyğəmbərin (s) bu məsələdəki mövqeyini ortaya qoymuşdur (Razi 1988 (1), 286-289). Müasir Cənubi Azərbaycan təfsirşünası Əllamə Təbatəbai (1903-1983) sözügedən ayəni belə təfsir edir: “...Başqa təfsirçilərin də qeyd etdiyi kimi, Yaqub (ə) qorxurdu ki, camaat hamısı bir atadan olan bu qardaşları bir yerdə görər və onlara camaatın gözü dəyər...” (Təbatəbai 2019, 321).

Bədnəzərlə əlaqələndirilən digər bir ayədə belə buyurulur:

وَإِنْ يَكَادُ الَّذِينَ كَفَرُوا لِيُزِلْقُونَكَ بِأَبْصَارِهِمْ لَمَّا سَمِعُوا الذِّكْرَ وَيَقُولُونَ إِنَّهُ لَمَجْنُونٌ. وَمَا هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ.

“(Ya Peyğəmbər!) **Həqiqətən, kafirlər Quranı eşitdikləri zaman (sənə olan həsədlərindən və qəzəblərindən dolayı) az qala səni gözləri ilə yeyələr. Onlar (sənin barəndə): “O divanədir!” – deyirlər. Halbuki bu (Quran) aləmlərə (insanlara və cinlərə) ancaq bir öyüd-nəsihətdir!** (Onun nazil olduğu kimsə heç vaxt divanə ola bilməz!)” (Qurani-Kərim 1991, “Qələm”, 51-52).

Yenə də ayəni məşhur təfsirşünasların görüşləri əsasında təhlil edək. Belə ki, Məhəmməd bin Cərir ət-Təbəri bu ayənin təfisi haqqında yazırdı: “Ey Məhəmməd, kafirlər sizə qarşı şiddətliidlər və onlar düşmən olduqlarına görə, demək olar ki, gözləri ilə sənə təsir edəcək və kin-küdurət dolu baxışları ilə səni məhv edəcəkdilər. Rəvayətə görə, Qüreyşdən olanlar Peyğəmbərə (s) bədnəzərlə zərər verməyə səy göstərmişdilər” (Taberi 1996 (2), 401).

Fəxrəddin ər-Razinin təfsirinə müraciət etdikdə, görürük ki, o da yuxarıdakı ayədə bədnəzərdən söz getdiyini yazmış və bədnəzəri inkar edənlərə tutarlı cavablar vermişdir (Razi 1988 (2), 77-78). Digər bir görkəmli təfsirşünas əl-Qürtubi (1214-1273) isə mövzunu bir az da əsaslı şəkildə tədqiqatə cəlb etmiş və bədnəzərin ərəblər arasında məşhur olduğunu, bu işdə Bəni-Əsəd qəbiləsinin daha çox tanındığını yazırmışdır. Belə ki, alimə görə, Bəni-Əsəd qəbiləsinə mənsub pisişgözlü, bədnəzərli insanlar vardı. Yanlarından inək və ya yaraşılıq diş bir dəvə keçsəydi, onlardan biri o heyvana baxar, sonra da “Ey cariyə, o zənbili və dirhəmi götür və bizə bu dəvənin ətindən gətir!” – deyərdi. Bu sözdən sonra çox müddət keçmədən həmin heyvan dərhal ölər və ya yerə yıxılardı” (Kurtubi 2003 (1), 255).

Qurani-Kərimdə bədnəzərlə əlaqəli olan ayələrdən biri də “Kəhf” surəsinəki ayə hesab edilir. Həmin ayədə Uca Allah belə buyurur:

وَلَوْلَا إِذْ دَخَلْتَ جَنَّتَكَ قُلْتُ مَا شَاءَ اللَّهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ إِنَّ تَرْنًا أَقْلَ مِنْكَ مَالًا وَوَلَدًا.

“Bağına girdiyin zaman “Maşallah (Allahın istədiyidir)! Qüvvət yalnız Allaha məxsusdur!” – deməli deyildinmi? Əgər var-dövlətə və övladca mənə özündən kasıb sayırsansa...” (Qurani-Kərim 1991, “Kəhf”, 39).

Ayənin mənə və məğzini daha da dərinədən başa düşmək üçün ondansonrakı digər ayələrə və həmçinin surənin təfsirinə müraciət etmək lazımdır. Burada qısa olaraq bildiririk ki, surədə iki dostun əhvalatından bəhs olunur. Belə ki, onlardan biri Rəbbinə şükür etdi, ikincisi isə Ona minnətdarlıq etməkdən boyun qaçırdı. Uca Allah naşükür insana iki gözəl bağ əta etmişdi, o isə Allahın əzəmətini görmək istəmirdi. Bağlarda müxtəlif meyvə ağacları boy atmışdı və onların arasında üzüm və xurma ağacları da xüsusilə fərqlənirdi. Günəş şüaları və küləklər bu ağacları oxşayır, onların meyvələrini yetişdirir və sulu edirdi. Bu bağların sahibi bol meyvə və taxıl məhsulu götürürdü və hətta onun bol məhsulunun cüzi bir hissəsi belə zay olmurdu. Suya gəldikdə isə burada geniş çay axırdı. Bunun sayəsində bu adamın var-dövləti artırdı, gözəl meyvələr yığırdı. Həmin şəxsin ağacları xəstəlik və nöqsanlardan uzaq idi. Bir dəfə öz yoldaşı ilə gündəlik işləri haqqında söhbət edərkən onun qarşısında özünün zənginliyi, qullarının, xidmətçilərinin və qohumlarının çoxsaylı olması ilə lovğalandı. O, öz ümidlərini maddi həyatla bağlamışdı, yer üzündə

əldə etdiyi firavanlıqla qane oldu və ölümdən sonra dirilməni inkar etdi. Qiyamət gününə iman gətirməkdən boyun qaçıraraq və cürət edib belə bir zənnə qapılmışdı ki, hətta Axirət həyatı mövcud olsa da, öldükdən sonra onsuz da hökmən onun bağlarından daha yaxşısını mükafat alacaqdır.

Beləliklə, həmin şəxs mömin dostunun ona etdiyi nəsihətə məhəl qoymadı, bağların ona Uca Allah tərəfindən verildiyini inkar etdi və nəticədə, hər iki bağı və digər var-dövləti Allahın əmri ilə yerlə-yeksan oldu. Bütün bu deyilənlərlə yanaşı, bildirmək istəyirik ki, insan öz bağ-bostanına daxil olan zaman gərək yuxarıdakı ayədə də vurğulandığı kimi, “Maşallah!” “La hövlə və la qüvvətə illa billah!” sözlərini desin. Təfsir əhlinin də bildirdiyinə görə, insan öz mal-mülkünü, oğul-uşağını bəyəndiyi və bundan qürurlandığı zaman bu dualardan istifadə etməlidir. Peyğəmbərin də (s) buyurduğu kimi, **“Kim bir şeyi görüb onu bəyənsə, “Maşallah! La hövlə və la qüvvətə illa billah” zikrini desə, ona bədnəzər dəyməz”** ((Taberi 1996 (1), 354-356; Kurtubi 2003 (2), 24).

Bütün bu deyilənlərdən əlavə, paxıl, bədnəzərli və kin-küdurətli adamların şərinədən uzaq olmaq üçün Uca Rəbbimiz digər bir ayəsində buyurur:

وَمِنْ شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ.

“Və bir də paxıllığı tutanda paxılın şərinədən!” (Qurani-Kərim 1991, “Fələq”, 5).

İstər surənin nazil olması, istərsə də onun ayələrinin məna və açıqlanması haqqındakı fikirlərin müxtəlifliyinə baxmayaraq, əksər təfsirşünaslar burada söhbətin bədnəzərdən getdiyini və Peyğəmbərin (s) də ondan qorunmasının İlahi göstəriş olduğunu bildirirlər. Bu, Cərir ət-Təbərinin görüşüdür. Müəllif “həsəd edənlərin şərinədən” ifadəsini “bədnəzər edənlərin bədnəzərindən” kimi izah etmişdir (Taberi 1996 (3), 215).

Ayənin bədnəzərə aid olduğunu bildirən təfsirşünas İbn Kəsir (1301-1373) yazırdı: “Əbu Səid əl-Xüdrindən nəql olunan bir rəvayətdə deyilir: “Həqiqətən də Allahın Rəsulu (s) cinlərin və insanların bədnəzərindən Uca Allaha sığınır. “Müəvvizat” (“Fələq” və “Nas”) surələri nazil olduqdan sonra Peyğəmbər (s) bunları oxudu, digərlərini isə tərk etdi” (İbn Kəsir 1989, 8807).

Hədisi-şəriflərdə bədnəzər, onun zərərləri və ondan qorunmağın yolları

Hədisi-şəriflərdə bədnəzər haqqında çoxsaylı məlumat vardır. Demək olar ki, bütün fundamental hədis mənbələrində xüsusi fəsillər içində bədnəzərdən, onun zərərli tərəflərindən, ondan qorunmağın yollarından və bədnəzərlə bağlı bəzi xurafi adət-ənənələrin inkar edilməsindən söhbət açılmışdır. Mövzu ilə bağlı hədisləri həm mənbəşünaslıq, həm ricalşünaslıq və həm də mətnşünaslıq

cəhətdən tədqiq etdikdə, məlum olur ki, bu və ya digər hədislərin yer aldığı mənbələr mötəbər, hədislər isə səhihdir. Həmin hədislərə müraciət edək.

Peyğəmbər (s) buyurur:

لَا رُقْيَةَ إِلَّا مِنْ عَيْنٍ أَوْ حُمَةٍ.

“Rüqyə yalnız bədnəzər və ya (zəhərli heyvanların) zəhəri üçündür” (əl-Əsqəlani, tarixsiz. 239).

Məşhur səhabələrdən olmuş Əbu Səid əl-Xüdrî (612-693) həzrət Cəbrayılın (ə) Peyğəmbəri (s) rüqyə etdiyini bildirərək belə rəvayət edir:

عن أبي سعيد الخدري رضي الله تعالى عنه أَنَّ جَبْرِيلَ أَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: يَا مُحَمَّدُ اسْتَكَيْتَ؟ فَقَالَ: نَعَمْ. قَالَ: بِاسْمِ اللهِ أَرْقِيكَ، مِنْ كُلِّ شَيْءٍ يُؤْذِيكَ، مِنْ شَرِّ كُلِّ نَفْسٍ أَوْ عَيْنٍ حَاسِدٍ، اللهُ يَشْفِيكَ بِاسْمِ اللهِ أَرْقِيكَ.

“Cəbrayıl (ə) Peyğəmbərə (s) belə dedi: “Ey Məhəmməd! Şikayətin varmı?” Peyğəmbər (s) dedi: **“Bəli”**. Cəbrayıl (ə) dedi: **“Allahın adı ilə sənə əzab verən hər şeydən, hər pis nəfsdən və paxıllıq edən gözün şərinədən sənə oxuyub üfürdüm. Allah sənə şafa versin. Mən səni Allahın adı ilə rüqyə edəcəyəm!”** (əl-Qari 1422/2001, 356. Hədis № 4526; ən-Nisaburi 1427/2006, 1043. Hədis № 2186).

Abdullah bin Abbasdan (619-687) nəql olunmuş bir hədisdə isə Peyğəmbərin (s) nəvələrini rüqyə etməsi deyilir. O, belə rəvayət edir:

كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُعَوِّذُ الْحَسَنَ وَالْحُسَيْنَ، وَيَقُولُ: إِنَّ أَبَاكَمَا كَانَ يُعَوِّذُ بِهَا إِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ: أَعُوذُ بِكَلِمَاتِ اللهِ التَّامَّةِ، مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ وَهَامَّةٍ، وَمِنْ كُلِّ عَيْنٍ لَامَةٍ.

“Peyğəmbər (s) Həsən (ə) və Hüseynin (ə) üzlərinə oxudu və belə dedi: **“Babanız İbrahim (ə) də övladları İshaq və İsmayılın üzünə oxuyaraq hər cür şeytandan, zəhərli heyvanlardan və pis gözlərdən Allahın nöqsansız sözlərinə** (mübarək adlarına, Quran ayələrinə) **sığındı”** (əl-Buxari 1419/1990, 565. Hədis № 3371).

Digər bir hədisdə isə Peyğəmbərin (s) xanımı ümmülmöminin Aişənin (605/614-678) bədnəzər zamanı rüqyədən istifadə etməsi üçün Peyğəmbərin (s) ona tövsiyələr verməsi bildirilir. Həmin hədisdə belə nəql edilir:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ كَثِيرٍ، أَخْبَرَنَا سُفْيَانُ، قَالَ حَدَّثَنِي مَعْبُدُ بْنُ خَالِدٍ، قَالَ سَمِعْتُ عَبْدَ اللهِ بْنَ شَدَّادٍ، عَنْ عَائِشَةَ (رَضِيَ اللهُ عَنْهَا) قَالَتْ: كَانَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَأْمُرُنِي أَنْ أَسْتَرْقِيَ مِنَ الْعَيْنِ.

“Peyğəmbər mənə göz dəyən birinə rüqyə etməyimi əmr etdi” (əl-Buxari 1419/1990, 1014. Hədis № 5738).

Hədisdə keçən “rüqyə” sözünün mənasına gəldikdə, qeyd edək ki, rüqyə bir çox xəstəliklərdən qorunmaq və yaxud xilas olmaq üçün bəzi ayələri və ya Məsumlardan (ə) nəql olunmuş duaları oxumağa deyilir. Deməli, qeyd etdiyimiz hədislərin mənası bu olur ki, xəstəliklərdən, xüsusilə də bədnəzər kimi qeyri-maddi xəstəlikdən qorunmaq üçün rüqyə etmək şəriət baxımından icazəlidir. İnsan rüqyə etdiyi zaman şəfanı Uca Allahdan diləyir, hər növ bəla və müsibətin yalnız Onun qüdrəti sayəsində yox olacağına inam bəsləyir. Hədislər bir daha onu sübut edir ki, Quranın hamı üçün bir şəfa və müalicə qaynağı olduğuna inanmağımız lazımdır. Rüqyə hər hansı bir xəstəliyə qarşı şəfa vermək və bədnəzərdən qorunmaq üçün Quran ayələrini oxumaq, Allah-Taalanın müqəddəs adlarını və xüsusiyyətlərini xatırlamaqdır.

Digər bir hədisdə isə bədnəzərin varlığı, onun ciddi zərərləri və ondan xilas olmağın yolları bildirilir. Belə ki, Peyğəmbər (s) hədislərinin birində belə buyurur:

الْعَيْنُ حَقٌّ، وَلَوْ كَانَ شَيْءٌ سَابِقَ الْقَدَرِ سَبَقَتْهُ الْعَيْنُ، وَإِذَا اسْتَعْسَلْتُمْ فَأَغْسِلُوا.

“**Pis göz** (bədnəzərin toxunması) **doğrudur. Əgər taleyin önünə keçəcək bir şey varsa** (yəni, qəzavü-qədər baş verməmişdən əvvəl onu məhv edib aradan qaldırmaq mümkün olsaydı), **onu bədnəzər edərdi.** (Amma bədnəzər taleyin önünə keçə bilməz, onu qabaqlaya bilməz). **Sizdən birinə bədnəzər dəymişsə, o, sizin** (üzünüzü, əllərinizi, ayaqlarınızı) **yumağı istədiyi zaman, onları yuyun**” (ən-Nisaburi 1427/2006, 1043-1044. Hədis № 2188).

Eyni məzmunu çatdıran bir hədisi də Əsma bint Ümeys (öl. 660) nəql edir:

عن أسماء بنت عميس (رضي الله عنها) قالت: يَا رَسُولَ اللَّهِ! إِنَّ وَلَدَ جَعْفَرٍ تَسْرِعُ إِلَيْهِمُ الْعَيْنُ أَفَأَسْتَرِفِي لَهُمْ، فَقَالَ: نَعَمْ، فَإِنَّهُ لَوْ كَانَ شَيْءٌ سَابِقَ الْقَدَرِ لَسَبَقَتْهُ الْعَيْنُ.

“Ya Rəsulullah! Cəfər bin Əbu Talibin övladlarına bədnəzər dəyir. Onlara rüqyə edim?”. Peyğəmbər (s) buyurdu: “**Bəli. Əgər taleyin önünə keçəcək bir şey varsa** (yəni qəzavü-qədər baş verməmişdən əvvəl onu məhv edib aradan qaldırmaq mümkün olsaydı), **onu bədnəzər edərdi**” (əl-Məclisi 1403/1983 (2), 26-27. Hədis № 30; əl-Albani 1420/2000 (1), 405. Hədis № 2059).

Yenə də Peyğəmbərin (s) xanımı ümmülmöminin Aişədən nəql olunmuş bir hədisdə bədnəzər dəymiş şəxsin xilas olması və şəfa tapmasının yolları göstərilir. Həmin hədisdə deyilir:

عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ: كَانَ يُؤْمَرُ الْعَائِنُ فَيَتَوَضَّأُ ثُمَّ يَغْتَسِلُ مِنْهُ الْمَعِينُ.

“(Peyğəmbər) bədnəzər edən şəxsə dəstəmaz almağı, sonra da həmin dəstəmaz suyu ilə bədnəzər dəyən şəxsin yuyunmasını göstəriş verdi” (əS-Sicistani 1430/2009, 28-29. Hədis № 3880).

Bədnəzərin varlığını sübut edən, onun ziyan vurduğu şəxsin tutulduğu xəstəlikdən xilas olub qurtarmasını bildirən bir hədis də Səhl bin Hüneyfədən (v. 659) nəql edilir:

وَعَنْ أَبِي أَمَامَةَ بْنِ سَهْلٍ بْنِ حَنِيفٍ، أَنَّ أَبَاهُ حَدَّثَهُ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَرَجَ وَسَارُوا مَعَهُ نَحْوَ مَكَّةَ، حَتَّى إِذَا كَانُوا بِشُعْبِ الْخَرَّارِ مِنَ الْجُفَّةِ، اغْتَسَلَ سَهْلُ بْنُ حَنِيفٍ، وَكَانَ رَجُلًا أَبْيَضَ، حَسَنَ الْجِسْمِ وَالْجِلْدِ، فَنَظَرَ إِلَيْهِ عَامِرُ بْنُ رَبِيعَةَ أَخُو بَنِي عَدِيٍّ بْنِ كَعْبٍ وَهُوَ يَغْتَسِلُ، فَقَالَ: مَا رَأَيْتُ كَالْيَوْمِ، وَلَا جِلْدَ مُحَبَّاةٍ! فَلَبِطَ بِسَهْلٍ، فَأَتَى رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقِيلَ لَهُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، هَلْ لَكَ فِي سَهْلٍ؟ وَاللَّهِ مَا يَرْفَعُ رَأْسَهُ، وَمَا يُفِيقُ، قَالَ: هَلْ تَنْتَهُمُونَ فِيهِ مِنْ أَحَدٍ؟ قَالُوا: نَظَرَ إِلَيْهِ عَامِرُ بْنُ رَبِيعَةَ، فَدَعَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَامِرًا، فَتَغَيَّظَ عَلَيْهِ، وَقَالَ: عَلَامَ يَقْتُلُ أَحَدُكُمْ أَخَاهُ؟ هَلَا إِذَا رَأَيْتَ مَا يُعْجِبُكَ بَرَكْتُ؟، ثُمَّ قَالَ لَهُ: اغْتَسِلْ لَهُ، فَغَسَلَ وَجْهَهُ وَيَدَيْهِ، وَمِرْقَيْهِ وَرُكْبَتَيْهِ، وَأَطْرَافَ رِجْلَيْهِ، وَدَاخِلَةَ إِزَارِهِ فِي قَدَحٍ، ثُمَّ صَبَّ ذَلِكَ الْمَاءَ عَلَيْهِ، يَصُبُّهُ رَجُلٌ عَلَى رَأْسِهِ وَظَهْرِهِ مِنْ خَلْفِهِ، يُكْفِي أَلْفَ دَحٍ وَرَاءَهُ، فَفَعَلَ بِهِ ذَلِكَ، فَرَأَحَ سَهْلٌ مَعَ النَّاسِ، لَيْسَ بِهِ بَأْسٌ.

“Peyğəmbər (s) Məkkəyə tərəf yola düşəndə (səhabələr) Cəhfə yaxınlığındakı Xərrar deyilən yerə çatana qədər onunla birlikdə getdilər. Səhl bin Hüneyf yuyunmağa başladı. O, ağrəngli və gözəl bir dəriyə sahib idi. Səhl yuyunarkən Ədi bin Kəb oğulları qəbiləsindən Amir bin Rəbiə ona baxıb dedi:

- Mən indiki kimi bir mənzərəni görməmişəm. Bu, yalnız çadıra çəkilən cavan bir qız uşağında ola biləcək dəridir.

Amir bin Rəbiənin bu sözündən sonra Səhl elə orada qəzaya uğrayan şəxs kimi yerə yıxıldı. Onu götürüb Peyğəmbərin yanına apardılar və dedilər:

- Ey Allahın Rəsulu! Səhlə baxacaqsan? Allaha and olsun ki, başını qaldıra bilmir və bərk xəstədir.

Peyğəmbər (s) dedi:

– **Onunla bağlı kimdən şübhələnirsiniz?**

Dedilər:

– Ona, Amir bin Rəbiə baxdı.

Bunu eşidən Peyğəmbər Amiri yanına çağırdı və ona qəzəblənərək dedi:

- **Nə üçün siz qardaşınızı öldürürsünüz? Qardaşınızda bəyəndiyiniz və xoşunuza gələn bir şeyi gördükdə, mübarək olmasını dua edin (yəni Maşallah! Barəkallah! kimi sözlər deyın).**

Sonra Peyğəmbər (s) Amirə dedi:

- Səhl üçün yuyun.

Peyğəmbərin (s) göstərişinə əməl edən Amir bin Rəbiə üzünü, əllərini, dirsəklərini, dizlərini, ayaq barmaqlarını və barmaqlarının arasını bir qabda yudu. Sonra bu suyu Səhl bin Hüneynin başına tökdü. Bundan sonra Səhl sağaldı və heç bir şey olmamış kimi insanlarla birlikdə yola düşdü” (əş-Şeybani 1419/1998, 355-356. Hədis № 15980; ət-Təbrizi 1399/1979, 1286. Hədis № 4562).

Peyğəmbər (s) digər bir hədisində insanların çoxunun məhz bədnəzərdən öldüyünü bildirərək buyurmuşdur:

أَكْثَرُ مَنْ يَمُوتُ مِنْ أُمَّتِي بَعْدَ قَضَاءِ اللَّهِ وَقَدَرِهِ بِأَلْتَفْسِ - يَغْنِي بِالْعَيْنِ.

“Ümmətimin əksəriyyəti qəzavü-qədənərdən sonra gözdəymə səbəbindən ölür” (əl-Albani 1415/1995 (2), 372. Hədis № 747).

Məşhur hədisşünaslardan olan Əllamə əl-Məclisi (1628-1700) bədnəzərin öldürücü təsirindən, onun tək-cə insanlara deyil, eyni zamanda, heyvanlara da zərər verə biləcəyindən bəhs etmiş və Peyğəmbərin (s) belə buyurduğunu nəql etmişdir:

إن العين ليدخل الرجل القبر، والجمل القدر.

“Bədnəzər insanı qəbrə, dəvəni isə qazana salar” (əl-Məclisi 1403/1983 (2), 26. Hədis № 25).

Bunu da xüsusi olaraq qeyd edirik ki, bədnəzərin varlığı və zərərli təsiri haqqında Əhli-Beyt imamlarından (ə) çoxsaylı hədis nəql olunmuşdur. Həmin hədislərin birində İmam Cəfər Sadiq (699-765) belə buyurur:

عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: العين حق، وليس تأمنها منك على نفسك ولا منك على

غيرك، فإذا خفت شيئا من ذلك فقل: ما شاء الله لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم ثلاثا.

“Əgər bir şəxsin sənə və yaxud da sənənin başqa birisinə bədnəzər etməsindən qorxsan, üç dəfə de: “Allahın istədiyi mütləq gerçəkləşir. Uca və Böyük Allahdan başqa güc və qüdrət yoxdur” (əl-Məclisi 1403/1983 (2), 26. Hədis № 23).

İmam (ə) başqa bir hədisində isə buyurur:

من أعجبه من أخيه شيء فليبارك عليه، فإن العين حق.

“Sizdən biriniz dost-qardaşınızda xoşunuza gələn bir şey görsəniz, ona bərəkət diləyin. Çünki bədnəzər olması doğrudur” (əl-Məclisi 1403/1983 (2), 26. Hədis № 24; ət-Təbərsi, tarixsiz. 386).

İmam (ə) digər bir hədisdə isə evdən çıxan zaman bədnəzərdən və şər işlərdən qorunmaq üçün Qurani-Kərimin bəzi ayə və surələrinin oxunmasını tövsiyə edərək buyurur:

إذا تهيأ أحدكم تهيئة تعجبه فليقرأ حين يخرج من منزله: المعوذتين، فإنه لا يضره شيء بإذن الله تعالى.

“Hər kəsin yaxşı bədənəni və qiyafəsi olsa, evdən çıxdıqda, “Fələq” və “Nas” surələrini oxusun. Uca Allahın izni ilə ona heç bir ziyan yetirilməz” (ət-Təbərsi, tarixsiz. s. 386).

Eyniməzmunlu bir hədisi İmam Rzanın (765-818) məşhur səhabəsi Müəmmər bin Xəllad rəvayət edir:

كنت مع الرضا (عليه السلام) بخراسان على نفقاته فأمرني أن أتخذ له غالية، فلما اتخذتها فاعجب بها فنظر إليها فقال لي: يا معمر إن العين حق، فاكتب في رقعة: الحمد و قل هو الله أحد والمعوذتين وآية الكرسي واجعلها في غلاف القارورة.

“Mən Xorasanda İmam Rza (ə) ilə birlikdə idim və onun nəfəqələrinə baxırdım. İmam (ə) göstəriş verdi ki, onun üçün yaxşı bir xalat götürüm. Mən xalatı gətirdikdə, ondan İmamın (ə) çox xoşu gəldi və xalata nəzər salıb buyurdu: **“Ey Müəmmər! Həqiqətən də bədnəzər doğrudur. Sən bir rüq-yədə “əl-Həmdulillah”, “Qul huvəllahu əhəd”, “Nas”, “Fələq” surələrini və “Ayətəl-kürsi”ni yaz. Sonra da onu şüşə qaba qoy”** (ət-Təbərsi, tarixsiz. s. 386).

Yuxarıdakı hədislər göstərir ki, həqiqətən də adi gözümüzlə görünməyən hadisələri inkar etmək müasir elmin nailiyyətlərinə ziddir. İndiki vaxtda bir çox qurğuların şüalar vasitəsilə idarə edildiyini heç kim inkar edə bilməz. Elmi yolla da sübut edilmişdir ki, həmin texniki vasitələr onlardakı şüalar vasitəsilə hərəkətə gətirilir. Belə olduğu halda, bədnəzərin insanın daxilindəki mənfi enerji halında baş verməsinin mümkünlüyü ortaya çıxır. Deməli, görmədiyimiz hər bir şeyi inkar etmək doğru deyildir.

Mifoloji təfəkkürümüzdə, folklorumuzda və klassik ədəbiyyatımızda bədnəzər

Məqalənin əvvəlində bədnəzərin bəşəriyyətin, o cümlədən xalqımızın mifoloji təfəkküründə geniş yer tapdığını, bədnəzərlə bağlı bəzi inancların olduğunu, bədnəzərdən qorunmaq üçün müxtəlif vasitələrdən istifadə edildiyini bildirmişdik. Burada bir daha bildirmək istəyirik ki, istər mifoloji mənbələrdə, istərsə də şifahi və klassik irsimizdə mövzu ilə bağlı çoxsaylı fikir deyilmiş, ata-babalarımız və böyük şairlərimiz bu haqda xeyli sözlər söyləmiş, şeirlər yazmışlar. Maraqlı burasıdır ki, mövzunun mifoloji,

folklorşünaslıq və digər cəhətlərdən tədqiq etdikdə, bütün mənbələrdə bədnəzərin mövcudluğunu, onun zərərli və öldürücü xüsusiyyətə sahib olduğunu görürük.

Aparılmış tədqiqatlar zamanı sübut olunmuşdur ki, bədnəzərə inam xalqımızın mifik təfəkküründə xüsusi yerə sahibdir. Qədim əcdadlarımız bədnəzərdən, pis nəfslərdən qorunmaq üçün müxtəlif üsullardan istifadə etmişlər. Bunların başında gözmuncuğundan istifadə gəlir. Onlar inanırdılar ki, gözmuncuğunu taxmaqla bədnəzərin qarşısını almış olacaqlar. Bədnəzəri olan insanın gözləri ilk olaraq yaxaya, boyuna və ya qola taxılmış gözmuncuğuna sataşacaq və beləliklə də onun gözündəki mənfi enerji gözmuncuğuna tərəf yönələcəkdir. Belə olduğu halda, bədnəzəri olan şəxsin daxilindəki mənfi enerji taxılmış gözmuncuğunda məhv olub aradan gedəcəkdir.

Ulu əcdadımızın bədnəzərdən qorunmaq üçün istifadə etdiyi metodlardan biri də üzərlik bitkisinin yandırılması, onun tüstüsünün evə-əşiyə və yaxud da ailə üzvlərinin üzərinə verilməsidir. Əslində, üzərlik xalq təbabətində geniş istifadə edilən, nevroloji və göz xəstəlikləri zamanı, habelə mədə-bağırsaq problemlərində geniş istifadə edilən tibbi bitkidir. Həmçinin üzərliyin tüstüsü mikrob və virusların öldürülməsində də müəyyən rola malik olduğundan, ondan geniş istifadə edilərmiş.

Üzərliyin şəfa bitkisi və bədnəzərdən qoruyucu vasitə olması haqqında folklorumuzda çoxsaylı bayatı və deyim vardır. Həmin bayatıların birində belə deyilir:

*Üzərliksən havasan,
Hər bir dərdə davasan.
Səni dərman deyiblər,
Qada-bala sovasan.
Bizim evdə qalasan,
Üzərlik burda pırtlasın,
Yaman gözlər çatlasın.*

Onun bədnəzərin qarşısının alınması üçün istifadə edilməsinin səbəbi bəlli olmasa da, bədnəzər yetirəcək adamın diqqətini yayındırmaq, onun baxışını dumanlandırmaq və beləliklə də yetirə biləcəyi zərəri önləmək olması ehtimalını irəli sürmək olar. Bu haqdakı bayatıların birində belə deyilir:

*Üzərliyim tüstülən,
Bədnəzəri kor elə.
Qohum olsun, ya özgə,
Qoy qapıdan girməsin.*

Bunu da demək yerinə düşər ki, üzərliyin şəfa bitkisi olması, onun yandırılaraq tüstüsündən tibbi vasitə kimi istifadə edilməsi hədis mənbələrində də öz əksini tapmışdır. Belə ki, tanınmış hədisşünas Məhəmməd bin Həsən Hürri əl-Amili (1625-1693) Peyğəmbərin (s) belə buyurduğunu nəql edir:

ما أنبت الحرمل من شجرة، ولا ورقة، ولا ثمرة، إلا وملك موكل بها، حتى تصل إلى من وصلت إليه، وتصير حطاما وأن في أصلها وفرعها السردان، في حبها الشفاء من اثنين وسبعين داء، فتداوا بها وبالكندر.

“Bir üzərlik bitmir ki, birinin əlinə düşüncə, yaxud çürüyüncə onun hər bir buta, yarpaq və dənəsində bir mələk vəkil olmasın. Onun kökündə və budaqlarında bir sirr gizlənmişdir, dənəsində yetmiş iki dərdin şəfası vardır. Elə isə onunla buxur edin, özünü üzərliklə müalicə edin” (əl-Amili 1418 h/q., 176. Hədis № 2813) .

İmam Sadiq (ə) üzərliyin olduğu ev haqqında buyurub:

إن الشيطان ليتنكب سبعين داراً دون الدار التي هو فيها، و هو شفاء من سبعين داءً أهونه الجذام فلا تغفلوا عنه.

“Şeytan üzərliyin olduğu evdən yetmiş ev qədər uzaqlaşar. Üzərlik yetmiş dərdin dərmanıdır ki, onlardan ən kiçiyi cüzamdır. Buna görə də ondan xəbərsiz olmayın!” (əl-Məclisi 1403/1983 (4), 234. Hədis № 4).

Qeyd etdiyimiz hədislərdən də göründüyü kimi, üzərlik yalnız tibbi bitkilərdən olub bir çox xəstəliyin müalicəsində istifadə edilə bilər. Onun bədnəzəri qaytarması kimi xüsusiyyəti isə hədislərdə öz əksini tapmamışdır.

Bədnəzərin öldürücü təsirləri atalar sözlərində də öz əksini tapmışdır. Məsələn, “Bədnəzərdən Allahın da xəbəri yoxdur” (Yaqubqızı 2013, 73).

Klassik ədəbiyyatımızın ən qüdrətli şairi olan Nizami Gəncəvi (1141-1209) bədnəzərin mənfi təsirlərinin olduğunu, insana gözləri vasitəsilə zərərin yetişə biləcəyini bildirərək yazırdı:

*Gözləri özünün əfsunçusudur,
Odur bədnəzəri belə susdurur* (Gəncəvi 2004 (1), 92).

Başqa bir yerdə isə:

*Özünü bəyənsə insan nə qədər,
Öz gözündən ona dəyər bəd nəzər
Özündən razılar hər zaman sınar,
Ondan qurtarana uzun ömür var* (Gəncəvi 2004 (1), 229).

Mütəfəkkir şair bədnəzərin müalicəsində qədim xalq təbabətində istifadə edilən üzərlikdən faydalanmağı bildirirdi. Bu haqda o yazırdı:

*Şükür olsun Allaha, ona bilirik,
Toxunmaz yaman göz, yanar üzərlik* (Gəncəvi 1983 (3), 84).

Böyük şair “İsgəndərnamə” əsərində də bədnəzərdən və onun müalicə yollarından bəhs etmişdir:

*Bəyanılan şeyi görsə xoşnəzər,
Ona gözəl şeylər əlavə edər.
Hər şeyi bəyənsə bədnəzər, ancaq
Onu tələf edər, qoymaz qala sağ.
Biz hansı peşəni etdiksə tədqiq.
Görmədik bir sözü, əməli dəqiq.
Bircə o bəd nəzər oxunu atan
Dümdüz nişanəyə vurur hər zaman.
De görək bir, nədir ondakı qüvvət,
Neçin üzərliklə dəf olur afət?
Nə bilim, birinə rast gəlsəm əgər,
O qəlbitəmizdir, yoxsa bədnəzər?"
Şah dedi: "Düşünüb alimlər incə.
Bundan çıxarıblar belə nəticə:
Şübhəsiz, hər şeyə düşərsə nəzər,
Havadan keçərək eləyər əsər.
Bu zaman havayla birləşir, yəqin,
Odur ki, təsiri artır nəzərin.
Dəydiyi nöqtəyə göz salar bir iz,
Hava da o yerə bir yol tapar tez.
Əgər sağlam olsa hava bu zaman,
Dəydiyi şeylərə yetirməz ziyan.
Yox, əgər olarsa havada zəhər,
Dəydiyi hər şeyi yəqin məhv edər.
Göz, dəyən hər şeyə tək özü deyil,
Havayla birlikdə zərər verir, bil.
Zənnimcə, burda bir başqa sirr də var.
O hələ bizlərə deyildir aşkar:
Bədnəzər tək özü eləməz təsir,
Səbəbkar - qarşıda cəlvələnəndir.
Bədnəzər, önündə gözəl şey görəcək,
Ona nəzər salıb cəza verəcək.*

Gözəl şey olmalı ondan uzaqda,
 Yolundan gözündən daim iraqda.
 Gözünə görünsə bir gözəl surət,
 Əz çirkin işinə başlar o əlbət.
 Hər kim xoş görünsə gözüne onun
 Tez tələf edər ki, olmasın məftun.
 Birinə bəd nəzər dəyərsə əgər,
 Dəyişər əhvalı, tez-tez əsnəyər.
 Bədnəzər olarsa əgər bir insan
 Alnı hərərətdən tərlər çox zaman.
 Bu iki əlamət aydın göstərar:
 Kimdir gözə gələn, kimdir bədnəzər.
 Üzərlik yaxarlar göz dəyən üçün,
 Od yaxıb-yandırar dərdi büsbütün.
 Başqa alim isə belə şərh edir:
 Üzərlik yananda tüstüsü gedir,
 Qara pərdə kimi tutur havanı,
 Qaytarır, rəf edir gələn bəlanı" (Gəncəvi 2004 (2), 95-97).

Nəticə

Beləliklə, "Bədnəzərin dini və mifoloji ədəbiyyatdakı yeri" adlı məqaləni yazarkən aşağıdakı nəticələrə gəldik:

Birincisi, bədnəzərin olması, onun zərərli təsirləri Quran və hədislər vasitəsilə təsbit olunmuşdur.

İkincisi, bədnəzərin mövcudluğu əksər müsəlmanların nəzərində, təfsir, hədis və fəhih alimlərinin əsərlərində öz əksini tapmışdır.

Üçüncüsü, bədnəzərin zərərlərindən qorunmaq üçün dinimizin məyyənləşdirdiyi yollardan və vasitələrdən istifadə etmək lazımdır və bəzən də zəruridir.

Dördüncüsü, bədnəzər təkcə dini mənbələrdə deyil, eyni zamanda bəşəriyyətin mifoloji təfəkküründə, qədim yazılı mətnlərdə də öz əksini tapmışdır.

Beşincisi, bədnəzərdən qorunmaq üçün müxtəlif üsullardan, o cümlədən gözümuncuğu asmaq, üzərlik yandırmaq və s. istifadə edilsə də, dinimiz bu vasitələrin əhəmiyyətsiz olduğunu bildirir.

Altıncısı, bədnəzərdən qorunmaq üçün rüqyədən istifadə etmək doğrudur.

Yeddincisi, bədnəzər təkcə insanın canına deyil, həm də malına-mülkünə dəyə bilər.

Səkkizincisi, bədnəzər mövzusunun çoxlu və fundamental mənbə bazası vardır.

ƏDƏBİYYAT

əl-Albani Məhəmməd Nasirüddin. (1415/1995/2). Silsilətül-əhadisis-səhihə. 9 cildə. II c. ər-Riyad, Məktəbətül-məarif. Hədis № 747.

əl-Albani, Məhəmməd Nasirüddin. (1420/2000/1). Səhihu sünənit-Tirmizi. 3 cildə. II c. Beyrut, Məktəbətül-məarif, I çap. Hədis № 2059.

əl-Amili Hürri Məhəmməd bin Həsən. (1418 h/q.). əl-Füsulul-mühimmə fi üsulil-Əimmə. 3 cildə. III c. Qum, Müəssisə məarifil-islami. Hədis № 2813.

əl-Buxari Məhəmməd bin İsmail. (1419/1990). Səhihül-Buxari. ər-Riyad, Darüs-səlam, II çap.

əl-Əsqəlani İbn Həcər. (Tarixsiz). Fəthül-bari bişərhi səhihil-Buxari. 13 cildə. XI c. Beyrut, Darül-fikir.

əl-Qari Əllamə Sultan Məhəmməd. (1422/2001). Mirqatül-məfatih şərhu mişkatil-məsabih. Təhqiq: əş-Şeyx Camal əl-İtai. 11 cildə. VIII c. Beyrut, Darul-kütubil-ilmiiyə, I çap. Hədis № 4526.

əl-Məclisi Əllamə Məhəmməd Baqir. (1403/1983/1). Biharül-ənvar. 110 cildə. XI c. Beyrut, Müəssisətül-vəfa, II çap.

əl-Məclisi Əllamə Məhəmməd Baqir. (1403/1983/2). Biharül-ənvar. 110 cildə. 60-cı c. Beyrut, Müəssisətül-vəfa, II çap. Hədis № 23.

əl-Məclisi Əllamə Məhəmməd Baqir. (1403/1983/4). Biharül-ənvar. 110 cildə. 59-cu c. Beyrut, Müəssisətül-vəfa, II çap. Hədis № 4.

ən-Nisaburi Məhəmməd bin Müslüm. (1427/2006). Səhihi-Muslim. Təhqiq: Nəzr bin Məhəmməd. Beyrut, Darüt-tibə. Hədis № 2188.

əs-Sicistani Əbu Davud. (1430/2009). Sünəni-Əbi Davud. 7 cildə. VI c. Təhqiq: Şüeyb əl-Ərnaut. Beyrut, Darür-risələtil-ələmiyyə. Hədis № 3880.

əş-Şeybani Əhməd bin Hənbəl. (1419/1998). Müsnədi-Əhməd. 50 cildə. XV c. Təhqiq: Şüeyb əl-Ərnaut və b. Beyrut, Müəssisətür-risələ, I çap. Hədis № 15980.

ət-Təbərsi əş-Şeyx Fəzl bin Həsən. (Tarixsiz). Məkarimül-əxlaq. Küveyt, Məktəbətül-əlfeyn.

ət-Təbrizi Xətib. (1399/1979). Mişkatül-məsabih. Təhqiq: Məhəmməd Nasirüddin əl-Albani. 2 cildə. I c. Beyrut, Məktəbətül-islami, II çap. Hədis № 4562.

Gəncəvi Nizami. (2004/1). Xosrov və Şirin. Tərc: Rəsul Rza. Bakı: Lider nəşriyyatı.

Gəncəvi Nizami. (2004/2). İskəndərnamə. Tərc: Mikayıl Rzaquluzadə. Bakı: Lider nəşriyyatı.

Gəncəvi Nizami. (1983/3). Xosrov və Şirin. Bakı: Yazıçı.

İbn Kesir İsmail bin Ömer ed-Dimaşki. (1989). Tefsirul-Kuranil-Azim. XV c. Çev.: Bekir Karlığa və Bedrettin Çetiner. İstanbul: Çağrı Yayınları.

Kurtubi Ebu Abdullah Muhammed bin Ahmed. (2003/1). el-Cami li ahkamil-Kuran. XIX c. Çev.: M. Beşir Eryarsoy. İstanbul: Bürc Yayınları.

Kurtubi Ebu Abdullah Muhammedbin Ahmed. (2003/2). el-Cami li ahkamil-Kuran. XI c. Çev.: M. Beşir Eryarsoy. İstanbul: Bürc Yayınları.

Razi Fahrettin. (1988/1). Tefsiri-kebir. XIII c. Çev.: Suat Yıldırım, Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıc. Ankara: Akçağ Yayınları.

Razi Fahrettin. (1988/2). Tefsiri-kebir. XXII c. Çev.: Suat Yıldırım, Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıc. Ankara: Akçağ Yayınları.

Taberi Ebu Cafer Mahammed bin Cerir. (1996/1). Camiul-beyan. V c. Çev.: Hasan Karakaya, Kerim Aytekin. Hisar Yayınları.

Taberi Ebu Cafer Mahammed bin Cerir. (1996/2). Camiul-beyan. VIII c. Çev.: Hasan Karakaya, Kerim Aytekin. Hisar Yayınları.

Taberi Ebu Cafer Mahammed bin Cerir. (1996/3). Camiul-beyan. XII c. Çev.: Hasan Karakaya, Kerim Aytekin. Hisar Yayınları.

Təbatəbai Əllamə Məhəmməd Hüseyn. (2019). əl-Mizan təfsiri. XI c. Tərc.: Ağabala Mehdiyev. Bakı: Qələm nəşriyyatı.

Yaqubqızı Mətanət. (2013). Atalar sözləri. Bakı: Folklor İnstitutu.

д.ф. по философии Ибрагим Гулиев

СГЛАЗ В РЕЛИГИОЗНОЙ И МИФОЛОГИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

РЕЗЮМЕ

Нет никаких сомнений в существовании сглаза. Хотя и косвенно, но о нем говорится в Коране и упоминают хадисы-шарифы. Наряду со всем этим, многочисленные предания, пословицы и стихи на эту тему имеют место в мифологическом мышлении, фольклоре и литературе человечества, в том числе нашего народа. Однако истинная природа сглаза полностью не изучена наукой. Современные научные исследования психологов и парапсихологов хоть и частично, но все же подтвердили существование сглаза. Ученые также пришли к выводу о наличии у некоторых людей отрицательной энергии, исходящей из человеческого тела через глаза.

Следовательно, ввиду упоминания сглаза в мифологическом мышлении человечества, а также в фольклоре и традициях нашего народа, наряду с религиозными источниками, возникает необходимость изучить его. Руководствуясь вышеупомянутым, были рассмотрены многие источники, в том числе работы тафсироведов и хадисоведов по этому вопросу, и, таким образом, данный предмет был изучен с точки зрения тафсироведения, изучения хадисов и источниковедения. Исследование показало, что существование сглаза не выдумка. Поэтому утверждения некоторых людей об отсутствии дурного глаза или о том, что это суеверие, не имеют никакой научной или религиозной основы. Также неправильно полагаться на мнение тех, кто так думает, потому что они не могут предоставить убедительных доказательств отсутствия этого явления.

Как следует из названия, статья посвящена существованию сглаза и его месту в религиозных и мифологических источниках. В то же время, учитывая полезность изучения предмета с точки зрения литературы и фольклора, мы включили в работу идеи, выраженные по теме в пословицах и стихах классических поэтов.

Ключевые слова: *сглаз, религиозные тексты, мифологическое мышление, классические источники.*

Assist. Prof. İbrahim Guliyev

THE PLACE OF THE EVIL EYE IN RELIGIOUS AND MYTHOLOGICAL LITERATURE

ABSTRACT

The existence of the evil eye is undeniable. It is mentioned in the Qur'an, and hadiths attest to its veracity. In addition to all of this, there are numerous legends, proverbs, and poems about this subject in mythology, philosophy, folklore, and literature from all over the world, including our own. Its true nature, however, has yet to be scientifically proven. Although modern scientific research by psychologists and parapsychologists has only partially confirmed the existence of the evil eye, it has also concluded that the presence of negative energy in some people is released from the human body through the eyes.

As a result, it appears in mankind's mythological thought, as well as our folklore and customs, in addition to religious origins, and it must be investigated. Given this, numerous sources, including the works of Tafsir and Hadith experts on the subject, were consulted, and the subject was thus researched from the standpoint of Tafsir studies. Anti-aliasing has been demonstrated through research. As a result, some people's claims about the absence of the evil eye or its superstitions are neither scientific nor religious in nature. It is also a mistake to believe such people because they cannot provide solid evidence that this phenomenon does not exist.

As the title suggests, the focus of the study is the presence of the evil eye and its place in religious and mythical sources. Furthermore, given the importance of researching the issue through the lens of literature and folklore, we have included the ideas expressed in classical poets' poems and proverbs.

Keywords: *evil eye, religious texts, mythological thinking, classical sources*

Çapa tövsiyə etdi: f.f.d. Ə.S.Niyazov

**“MƏQALAT ƏL-İSLAMİYYİN VƏ İXTİLAF ƏL-MUSALLİN”
ƏSƏRİ İSLAM MƏZHƏBLƏRİ TARİXİNİN KLASSİK
MƏNBƏLƏRİNDƏN BİRİ KİMİ**

*Nilufər Ələkbərzadə,
Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu
Dinin tarixi və fəlsəfəsi ixtisasının doktorantı
nilufaralakbarzadeh@gmail.com*

XÜLASƏ

İslam məzhəbləri tarixinin elm kimi formalaşmağa başladığı vaxtdan bugünədək məzhəbləri araşdıran bir çox əsər qələmə alınmışdır. Bu əsərlərdə məzhəblərin təsnifatı üslub və metod baxımından bir-birindən fərqlənir. Xüsusilə klassik mənbələrdə rastlaşdığımız subyektiv yanaşma məzhəblər haqqında tam doğru və əskiksiz məlumat almağımıza mane olur. Belə ki, müəllifin bir tərəfdən mənsubu olduğu məzhəbi ön plana çıxarması, digər tərəfdən, müxalif olduğu məzhəblər haqqında qərəzli fikirlər söyləməsi bu cür ilkin əhəmiyyətə malik olan mənbələrin etibarlılığını şübhə altında qoymuşdur.

Bu məqalədə ilk olaraq, əsəri kəlamının qurucusu, eləcə də İslam məzhəbləri tarixinin ilk dövr müəlliflərindən biri olan Əbülhəsən əl-Əşərinin həyatı haqqında qısa məlumat verildikdən sonra, keçirdiyi düşüncə mərhələləri və məzhəb dəyişdirməsinə səbəb olan amillər araşdırılır. Bunun ardınca onun öz dövründə mövcud olan bütün etiqadi fikir ayrılıqlarının ardıcılı olduğu məzhəbi mədh etmədən, obyektiv şəkildə qeydə aldığı “Məqalat əl-islamiyyin və ixtilaf əl-musallin” adlı əsərinin bəzi səciyyəvi xüsusiyyətləri, məzmunu, əhəmiyyəti və Əşərinin məzhəblərin təsnifində istifadə etdiyi metodlar incəlenir. Məqalədə bu əsərin tərəfsiz üslubu və elmiliyi ilə növünün nadir nümunələrindən hesab olunduğu qeyd edilsə də, bəzi çatışmazlıqlarına və zəif nöqtələrinə də təmas edilir.

***Açar sözlər:** Məzhəb, əl-Əşəri, məqalat əl-islamiyyin, məzhəblərin təsnifatı.*

Giriş

İnsanların ardıcılıqları olduqları dini fərqli şəkildə qavramaları nəticəsində ortaya çıxan məzhəb reallığı, demək olar ki, bütün dinlər tarixində mövcuddur. İslam cəmiyyətində də Peyğəmbərin vəfatısonrası iqtidar problemi, eləcə də sonrakı dövrlərdə baş verən ictimai-siyasi proseslər; etiqadi məsələlərin anlaşılmasındakı fikir ayrılıqları “məzhəb” adı verdiyimiz bir sıra qruplaşmaların meydana gəlməsinə səbəb olmuşdur.

Məzhəblərin ortaya çıxma səbəbləri, yaranma tarixi, fikirlərini ehtiva edən çox sayda əsərlər yazılmışdır. Bu əsərlər bir-biri ilə istər firqələrin sayı, istərsə də təsnif edilmə metodları baxımından uyğunluq təşkil etmir. Digər tərəfdən, məzhəblərin hər biri özünün haqq din üzərində olduğunu, müxaliflərinin isə doğru yoldan azdığını düşünmüşdür. Məzhəb mənsublarının bir-birlərini bu şəkildə qavraması, təbii olaraq, klassik dövr qaynaqlarında məzhəblərin təsnifi məsələsinə təsirsiz ötüşməmiş və adıçəkilən mənbələrdəki məlumatların obyektivliyinə kölgə salmışdır.

Bu məqalədə əsas məqsədimiz Əbülhəsən əl-Əşərinin “Məqalat əl-islamiyyin” əsərinin İslam məzhəbləri tarixinin klassik mənbələri içərisində hansı mövqeyə malik olduğunu aşkar etməkdir. Bunun üçün məqalatın, onu sahənin digər əsərlərindən fərqləndirən xarakteristik xüsusiyyətlərini, təsnifetmə metodlarını araşdırmağa çalışacağıq.

Məqalədə əsas mənbə kimi məqalatın alman tədqiqatçısı Helmut Ritter tərəfindən tədqiq edilən və 1980-ci ildə Viesbadendə işıq üzü görən nəşri istifadə edilmişdir. Əşəri ilə bağlı məlumatlar isə İbn Əsakirin “Təbyin”i, İbn Xəllikanın “Vəfəyat”ı, Sübkinin “Təbəqat”ı, İbn Nədimin “Fihrist”i və s. kitablardan əldə edilmişdir. Bundan əlavə, Diyanət İslam Ensiklopediyasının mövzu ilə əlaqəli məqalələrinə, Corc Makdisi (George Makdisi), Montqomeri Vatt (W. Montgomery Watt), Helmut Ritter, Henri Korbin (Henry Corbin) kimi bəzi Qərb müəlliflərinin əsərlərinə müraciət olunmuşdur.

Əşərinin həyatı

Sünni kəlamının ən tanınmış simalarından biri olan Əbülhəsən əl-Əşərinin həyatı haqqında məlumatlar məhdud saydadır. Məsudinin və Təbərinin əsərlərində onun barəsində heç bir informasiyaya rast gəlinmir (Allard 1981, 457). Əşəri haqqında ən detallı və geniş məlumatları İbn Əsakirin “Təbyin” adlı əsərindən ala bilirik.

Əşərinin əsl adı Əli b. İsmayıl b. Əbi Bişr İshaq b. Salim b. İsmayıl b. Abdullah b. Musa b. Bilal b. Əbu Bürdə b. Əbu Musa Abdullahdır (İbn Əsakir

1929, 34; Sübki, 347; İbn Xəllikan 1994, c.3, 284). Həkəm hadisəsində İmam Əlini təmsil edən yəmənli səhabə Əbu Musa əl-Əşərinin soyundan gəldiyi üçün (İbn Əsakir 1929, 36) “Əşəri” nisbəsi ilə tanınır. Bəzi mənbələrdə isə haqqında İbn Əbi Bışr deyə bəhs olunur (Əbdülhəmid 1995, 444, İbn Nədim, 257). Doğum və ölüm tarixləri müxtəlif mənbələrdə fərqli şəkillərdə göstəril-sə də, h.260-cı ildə (m. 873-874) ildə Bəsrədə doğulduğu və 324-cü ildə (m. 936) Bağdadda vəfat etdiyi qəbul edilir.

Sünni ailədə doğulan Əşəri öncə atasından, atasını itirdikdən sonra isə onun vəsiyyəti üzərinə əhli-hadis alimlərindən olan Yəhya b. Zəkəriyyə əs-Sacidən dərslər almışdır. Anasının mötəzilə alimlərindən olan Əbu Əli Əl-Cübbai ilə evlənməsindən sonra onun himayəsinə keçmiş və ondan kəlam elmini öyrənmişdir (Əbdülhəmid 1995, 444). Sonralar sünni doktrinaları Mötəzilə metodları ilə müdafiə edərək (Watt 1985, 64) Əhli-sünnənin düşüncə tarixində yeni cığır açmasında iki ayrı qütbdə yer alan müəllimlərdən dərslər almasının böyük rolu olmuşdur.

Mötəzilədən ayrılması və səbəbləri

Gənclik dövrünü bir mötəzili olaraq keçirən əşəri məzhəb içində Cübbai-nin yerinə elmi mübahisələrə qatılacaq (İbn Əsakir 1929, 91) qədər seçilən bir mövqeyə gəlmişdir. Təqribən, 40 ilə yaxın mötəzili qalmış (Sübki, 347) və Mötəzilənin fikirlərini səmimi şəkildə müdafiə etmiş olsa belə, bir cümə günü Bəsrə məscidində minbərə çıxaraq Mötəzilədən ayrılıb əhli-sünnəyə qoşuldu-ğunu və Əhməd b. Hənəbəlın təmsil etdiyi sələf etiqadını mənimsədiyini açıq-lamışdır. (Əbdülhəmid 1995, 444). Bu hadisə belə nəql olunur: “O, kürsüyə çıxdı və uca səslə belə dedi: “Məni tanıyan tanıyır. Tanımayanlara isə özümü tanıtdırıram: mən filankəs oğlu filankəsəm. Quranın məxluq olduğunu, Allahı göz ilə görməyin mümkün olmayacağını, pis əməllərin öz əməllərimizdən olduğunu demişəm. İndi tövbə edib günahları tərk edirəm və mötəziləyə qarşı çıxıram” (İbn Nədim, 257).

Əşərinin məzhəb dəyişdirməsini bəzən gördüyü bir sıra yuxularla, bəzən də müəlliminin onu narahat edən suallara qənaətbəxş cavab verə bilməməsi ilə əlaqələndirirlər. Rəvayətlərə görə, məzhəb dəyişdirmədən öncə o, bir neçə dəfə Peyğəmbəri (s) yuxusunda görmüşdür. Bu rəvayətlərin birində Peyğəm-bər (s) zəhnindəki bəzi problemlərə cavab tapa bilməyən Əşərinin yuxusuna gələrək, ona “Sünnətimdən yapış”, – deyir (İbn Əsakir 1929, 39). Digər bir rəvayətdə isə Əşəri Rəsulullahı (s) Ramazan ayının əvvəli, ortası və sonu olmaqla üç dəfə yuxuda görmüş və bunun nəticəsi olaraq kəlamı tərk etmədən əhli-sünnə əqidəsini müdafiə etməyə başlamışdır (İbn Əsakir 1929, 42-3).

M.Vatt (M.Watt) bu hekayələrin rəmzi xarakter daşdığını, hətta feili bir həqiqətinin də ola biləcəyini vurğulayır (Watt 2017, 405). M.Allardın qənaətinə görə isə rəvayətlər arasında ziddiyyətin olması onlara tam şəkildə etimad etməyi çətinləşdirir (Allard 1981, 468). Rəvayətlərin həqiqi olmayıb, müəyyən məqsədlərlə uydurulduğunu qeyd edənlər də vardır (Bədəvi 1997, 497).

Mənbələrdə “ixvai sələsə” (“üç qardaş”) problemi də Əşərinin məzhəb dəyişdirməsinin digər səbəbi kimi göstərilir. Belə ki, Mötəzilənin salahlıq-günaah görüşünü qəbul etməyən əşəri müəllimi Cübbaiyə biri kafir, biri mömin, digəri isə uşaq ikən ölənlər üç qardaşın axirətdəki aqibəti ilə bağlı sual verir. Cübbai möminin cənnətdə, kafirin cəhənnəmdə, uşağın isə əmin-amanlıqda olacağını deyir. “Əgər uşaq möminin dərəcəsinə yüksəlmək istəsə, ona icazə verilməmi?” sualına Cübbai mömin qardaşın cənnəti qazanmaq üçün çox ibadət etdiyini, uşağın isə belə bir ibadətinin olmadığını əsas gətirərək, “Yox” cavabı verir. Bunun ardınca, əgər uşaq “Nöqsan mündə deyil, məni yaşatmadın və mənə itaət etmək qüdrəti vermədin”, – deyərsə, Cübbai yaşayacağı halda üsyan edəcəyini və əzaba layiq olacağını bildiyinə görə, Allahın onun üçün ən doğru olanı etdiyini bildirir. Bu halda Əşəri kafir olan qardaşın niyə onun deyil, təkcə kiçik qardaşının yaxşılığını istəməsi barədə Allaha etiraz edə biləcəyini bildirdikdə Cübbai onu dəlilliklə günahlandırır. Əşəri isə qarşılığında “Xeyr, lakin şeyxin deyiləcək sözü qalmayıb”, – söyləyərək onu susdurur (İbn Xəllikan 1994, c.4, 267-268; Sübki, 356).

Vatt burada Cübbainin deyil, Bağdad mötəziləsinə məxsus bəzi şəxslərin görüşünün hədəf alındığını yazır. Bununla bərabər, hekayənin gec ortaya çıxdığını, İbn Əsakir tərəfindən nəql edilmədiyini halda, Sübkiyə ona rast gəlinmədiyini də bildirir. Həmçinin eyni hekayə daha əvvəl Əşəridən bəhs olunmadan Qəzali tərəfindən mötəzilə görüşünün tənqidi üçün istifadə olunmuşdur (Watt 2017, 406).

Bu məzhəb dəyişikliyinə arxasında sosial səbəblər də ola bilər. Həmin dövrdə İslam cəmiyyəti rəşadətli təmsil edən mötəzilə və nassa tam bağlı olan mühafizəkar əhli-hədis arasında ikiye ayrılımışdı. Bir tərəfdə mücərrəd fərziyyələr ilə mötəzilə, digər tərəfdə mötəzili rəşadətli reaksiya olaraq münasibətlərini daha da sərtləşdirən ləfzçilər (literalist) var idi. Beləliklə, Əşərinin məzhəb dəyişməsi – məruz qaldığı köklü dəyişmə – həm şəxsi problemlərini həll etmək niyyəti ilə, həm də bölünmüş cəmiyyətə çıxılmaz vəziyyətdən bir qurtuluş yolu təqdim etmək qətiyyəti ilə izah olunmalıdır (Corbin 1993, 113).

Mötəzilədən ayrıldıqdan sonra qələmə aldığı ilk əsər qəbul edilən “əl-İbanə”də Əşəri Allahın kitabı, Peyğəmbərin sünnəsi, eləcə də səhabə, təbəin və hədis imamlarından nəql edilənlərin yolunda olduğunu və Əhməd b. Hən-

bəlin görüşlərini qəbul etdiyini bildirir (Əşəri, 8). Sonrakı əsərlərində onun metodundan tamamilə fərqlənən əqli istidlal metodunu tətbiq etməsi Əşərinin məzhəb dəyişdirdikdən sonra əhli-sünnənin ilk kəlamçıları hesab olunan küllabilər içində özünə yer tapdığını deməyə əsas verir. Küllabilik içində öz sistemini quran Əşəri daha sonra maturidiliklə paralel inkişaf edən düşüncə məktəbinin əsasını qoymuşdur. Əşərinin Əhməd b. Hənbələ bağlanması sənəbi kimi isə Mihnə dövründən sonra onun əhli-sünnə içində etibarlı mövqeyə gəlməsi göstərilir.

Məqalatul-islamiyyin və ixtilaful-musallin

Bəzi mənbələrdə adı “Məqalatul-muslimin” (İbn Əsakir 1929, 131; Bədəvi 1997, 527) kimi keçən bu əsər İslam məzhəbləri tarixinin təməl qaynaqlarından biri hesab olunur. Burada “islamiyyin” sözü “müsəlman olduğunu iddia edən”, “özünü İslama nisbət verən” mənalarına gəlir. Əsərin tam adını dilimizə “İslama nisbət edilənlərin görüşləri və namaz qılanların ixtilafları” şəklində tərcümə etmək mümkündür. Adından da göründüyü kimi, burada özünə İslamı din olaraq seçmiş qrupların fikirləri və qiblə əhli arasındakı ixtilafli məsələlər cəmləşdirilmişdir.

Əsərin müqəddiməsində Əşəri belə yazır:

“Həqiqət budur ki, dinləri bilmək və onları bir-birindən fərqləndirmək istəyən şəxsin məzhəbləri və doktrinaları (məqalat) bilməsi labüddür. Doktrinalar haqqında nəql edən, məzhəblər və dinləri təsnif edən insanların bəzilərinin əskik məlumat verdiyinin, müxalifinin sözünü nəql etdikdə səhvə yol verdiyinin; bəzilərinin müxalifini gözdən salmaq niyyəti ilə öz nəqlində bilərəkdən yalan söylədiyinin; ixtilaf edənlər barəsində nəql etdiyi rəvayəti diqqətlə araşdırmadığının, öz müxalifinin sözlərinə dəlili gərəkli edəcəyi zənniylə bəzi şeyləri əlavə etdiyinin şahidi oldum. Bu da rəbbani alimlərin və doğru ilə yanlış ayırd edə bilən zəkalı şəxslərin üslubu deyildir. Bu gördüklərim məni doktrinaları uzunçuluq və çoxluğa yol vermədən müxtəsər şəkildə şərh etməyə vadar etdi. Mən də Allahın yardım və qüvvəsi ilə bunun şərhinə başlayıram” (Əşəri 1980, 1).

Burada o, məqalatı yazmaqda məqsədini açıq şəkildə ifadə etmişdir. Məqalat müəlliflərinin təəssübkeşlik səbəbindən obyektivlikdən kənara çıxmaları, müxaliflərinin fikirlərini əskik və ya yanlış nəql etmələri Əşərinin narahat etmiş, öz dövrünə qədər gələn məzhəblərin fikirlərini detallı şəkildə təqdim etmək üçün bu əsəri qələmə almışdır.

Müqəddimədən gətirdiyimiz iqtibasa bir daha nəzər salsaq, əsərin üslubu haqqında fikir sahibi ola bilərik. Belə ki, özündənöncəki məqalat kitablarında

mövcud olan qüsurlar və əskikliklərdən bəhs etdikdən sonra, Əşəri bunun həqiqi elm sahiblərinin yolu olmadığını qeyd edir və əsərini çox uzatmadan qısa şəkildə yazacağını bildirir. Müəllifin əhli-sünnənin görüşlərini sadaladıqdan sonra bunlara qatıldığını qeyd etməsi (Əşəri 1980, 297), bəzən görüşləri nəql etdikdən sonra ifrat hesab etməsi səbəbindən “Allah onların dediklərindən ucadır” şəklində fikir bildirməsi (Əşəri 1980, 41, 288, 573) kimi istisna məqamları çıxmaqla əsər mühakimədən və təəssübkeşlikdən kənar, tərəfsiz üslubunu qoruyub saxlaya bilmişdir.

Əşərinin məqalatı nə vaxt, daha dəqiq desək, məzhəb dəyişdirdiyi dövrdən əvvəl, yoxsa sonra yazması mübahisəli məsələlərdəndir. Bəzi tədqiqatçılara görə, əsərin böyük bir qismi Əşərinin mötəzili olduğu dövrdə qələmə alınıb (Bosworth 1987, 702). Makdisi də kitabın birinci hissəsinin sonunda ənənəçilərə (traditionalist) sədaqətini açıq şəkildə ifadə edən müəllifin ikinci hissədəki fərqli mövqeyinə işarə edərək, onların eyni dövrdə yazılmadığını qənaətinə gəlmişdir (Makdisi 1963, 27). Məqalatın üç ayrı əsərdən təşkil olunduğunu düşünən Allarda görə isə İslam fırqələrinin fikirlərinin bitərəf izahı olan birinci əsər və “Kəlamın incə məsələləri” haqqında olan ikinci əsər Əşərinin mötəzili olduğu dövrdə yazılmış, sünniliyə keçidindən sonra isə qismən dəyişdirilmişdir (Watt 2017, 408).

Bəzi tədqiqatçılar Məqalatın üç fəsildən ibarət olduğu qənaətinə gəlsə də (Corbin 1993, 113; Ritter 1993, 391), əsər, əslində, iki fəsildən ibarətdir (Onat 2003, 406; Bədəvi 1997, 524). Birinci fəslin əvvəlində Peyğəmbərin vəfatından sonra müsəlmanlar arasında ortaya çıxan ilk ixtilaflar, Bəni-Saidə səqifəsində baş verənlər, Osman ibn Əfvanın öldürülməsindən sonra doğan ixtilaflar, Əli ibn Əbu Talibin imaməti barəsindəki fikir ayrılıqları, Sıffeyn savaşı və xəvaricin ortaya çıxması (Əşəri 1980, 2-5) kimi məsələlərdən yığcam şəkildə bəhs olunur. Bunun ardınca “əl-Kəlam fil-Cəlil” (Kəlamın ümumi məsələləri) adlandırılan hissə gəlir. Burada Əşəri İslama aid edilən məzhəblərin və alt qollarının adlarını sadalayaraq, onların əsas fikirlərindən ümumi şəkildə bəhs edir. Bu fəsli müəllifin kəlamla dair problemləri məzhəb çərçivəsində araşdırdığı “əl-Kəlam fid-dəqiq” (Kəlamın incə məsələləri) adlı ikinci fəsil izləyir. Birinci fəsildə haqqında danışılan məsələlərin bir çoxu burada təkrarlanır.

Əşəri digər müəlliflər kimi, İslam toplumunun 73 fırqəyə ayrılacağını və yalnız birinin nicat tapacağını xəbər verən “73 fırqə” hədisini təsnifatında əsas götürməmiş, aid olduğu məzhəbin hər hansı bir görüşünə müxalif olanları müstəqil bir fırqə kimi qeyd etmişdir. Birinci fəsildə məzhəb mərkəzli təsnifat izlənilmiş, lakin birinci fəslin mötəzilədən bəhs edilən qismində və ikinci fəsildə bütövlükdə mözvu mərkəzli təsnifat araşdırılmışdır.

Firqələrin sayına gəlincə, Əşəri müsəlmanların on firqəyə ayrıldığını qeyd edir: şiə, xəvaric, mürciə, mötəzilə, cəhmiyyə, dirariyyə, nəccariyyə, bəkriyyə, ammə, əshabul-hədis, küllabiyyə. Ammə firqəsi bunlar içərisində yer alsada, əsərboyu adı yalnız bir yerdə çəkilir (Əşəri 1980, 565).

Şiə firqəsi Qaliyyə, Rəvafiz və Zeydiyyə olmaqla üç ana qola ayrılır. Əbu Bəkr ibn Əbu Quhafənin və Ömər ibn Əl-Xəttabın imamətini qəbul etmədiklərinə görə “Rafiza” adı verilən firqəyə, həmçinin Əli ibn Əbu Talibin imamətinə dair nass olduğunu söylədikləri üçün imamiyyə də deyilmişdir (Əşəri 1980, 16-17). Bunlardan qaliyyənin on beş (qaliyyənin alt qollarından biri olan həttabiyyə özü də 5 alt firqəyə ayrılır və bunların da hər biri qaliyyənin alt qolu hesab olunur), rəvafiz/imamiyyənin iyirmi dörd, Zeydiyyənin isə altı qola bölünməsi ilə ümumilikdə, qırx beş şiə firqəsi qeyd edilir. Əşəri Əliyə tabe olmayanları da tələbini tərk etdiyi üçün Əlini də təkfir edən Əbu Kamilin əshabını – kamiliyyəni imamiyyədən saymamışdır (Əşəri 1980, 17).

Hakəmə razı olduğu üçün Əli ibn Əbu Talibi təkfir edən xəvaricin əzariqa, nədiyyə, ataviyyə, acaridə, füdeykiyyə, sufriyyə, baziyyə adlı firqələri sadalanır. Bunlardan Acaridə on beş, ibaziyyə isə dörd firqəyə bölünür. Qeyd edək ki, müəllif şiə (qaliyyə istisna olmaqla) və xəvarici firqələrə ayırdıqdan sonra, aralarındakı ixtilafli məsələləri qeyd edərək onları yenidən təsnif edir.

Mürciə haqqında danışarkən əşəri birbaşa mövzu mərkəzli təsnifə keçid alır və onun iman, küfr, günah, və s. mövzularda neçə firqəyə bölündüyünü qeyd edir, daha sonra isə hər bir firqənin görüşlərini nəql edir. Məsələn, iman məsələsində Mürciə on iki, küfr məsələsində altı, günahların böyük olub-olmaması, Allahın kafirləri cəhənnəmdə əbədi saxlaması kimi mövzularda iki, qiblə əhlindən olan günahkarların cəhənnəmdə əbədi qalması mövzusunda beş firqəyə ayrılır (Əşəri 1980, 132, 141, 143, 148, 149).

Əsərin mötəzilədən bəhs edən qisminə müəllif məzhəb mərkəzli yanaşmadan tamamilə uzaqlaşmış, məzhəbin bəzi qrup və şəxslərinin fikirlərini mövzular altında vermişdir. Burada firqə adı çəkmək yerinə fikirlərin nisbət verildiyi şəxslərin adlarını qeyd etmişdir. Əsərinin mötəzili keçmişindən xəbər verən bu qisim birinci fəslin, təqribən, yarısını əhatə edir. Başqa sözlə desək, mötəzilə haqqında ən geniş və etibarlı məlumatları ala bildiyimiz mənbə hesab olunur.

Müəllif cəhmiyyə, dirariyyə, hüseyniyyə (nəccariyyə), bəkriyyə, əshabul-hədis və küllabiyyənin görüşlərini alt qruplara bölmədən tək firqə şəklində zikr edir. Burada Allahın cisimlərə hülul etməsini caiz görən “nüssak” adlandırılan bir topluluğun görüşlərinə də yer verilir (Əşəri 1980, 288). Əshabul-hədis və əhli-sünnənin fikirlərini qeyd etdikdən sonra, müəllif bunlara qatıldığını və qəbul etdiyini bildirir (Əşəri 1980, 297). Digər firqələrin fikirlərini

nəql edərkən heç bir dəlilə yer verməyən Əşəri burada bəzən nəqli dəlillər də gətirmişdir (Əşəri 1980, 290-292). Daha sonra əhli-sünnə kəlamının ilk təmsilçilərindən biri olan Abdullah ibn Səid ibn Küllab əl-Qəttanın fikirlərinə yer verilir. Küllabiyyədən sonra Züheyr əl-Əsri və Əbu Muaz ət-Tüməninin görüşlərinə qısaca təmas edilməsi ilə birinci fəsil sona çatır.

İkinci fəsil, Əşərinin öz təbiri ilə desək, “insanların dəqiq (dəqiqul-kəlam) mövzusunda ixtilafları” (Əşəri 1980, 300) adlanır. Daha öncə qeyd etdiyimiz kimi, bu qisim kəlamın mübahisəli məsələlərinə həsr olunmuşdur. Burada cismin mahiyyəti, cövھر və araz, cismin parçalanmasının imkanı, hərəkətli və ya sükunət halında olması, Yerin dayanması, eləcə də insan, ruh, nəfs, həyat, hissiyyat, bəqa-fəna, tərək, idrak, iradə, yuxu, cin, şeytan, iblis, sehr və s. kimi mövzulara yer verilir. Bunun ardınca həkəm hadisəsi, Osman ibn Əfvanın imaməti və qətli, Əlinin imaməti, Əbu Bəkrin imaməti və ümumiyyətlə, imamət bəhsi üzərində durulmuşdur. Sirat, mizan, şəfaət, cənnət, cəhənnəm, böyük və kiçik günahların bağışlanması, tövbə kimi mövzulara toxunduqdan sonra Əşəri Allahın ad və sifətləri mövzusunda fikir ayrılıqları və Quran haqqında ixtilaflara təmas edərək kitabı sonlandırır.

Obyektivliyi səbəbindən kifayət qədər əhəmiyyətli mənbə hesab olunan məqalatın bəzi çatışmazlıqları da mövcuddur. Məlum olduğu kimi, Əşəri fikirləri əhli-sünnədə fərqlənən hər qrupu ayrıca firqə hesab etmiş və bu da firqə sayının artmasına səbəb olmuşdur. Bu məlumat çoxluğu isə öz növbəsində, nizamsızlıq meydana gətirmişdir. Əşərinin bəzən firqələrə, bəzən də mövzulara görə təsnifat aparması, məlumatların tez-tez təkrar edilməsi əsərin oxunaqlılığına mənfi təsir göstərən başqa amillərdəndir (Gömbəyaz 2005, 117-120).

Nəticə

Əşərinin məqalatı İslam məzhəbləri tarixi mənbələri içərisində əhəmiyyətli mövqeyə malikdir. Kitabın yazılmasında əsas məqsəd İslam dini daxilində yaranmış firqələr haqqında oxucuya doğru məlumat verməkdir. Eyni zamanda, özündənəvvəlki müəlliflərin təəssübkeşliyini tənqid edən Əşəri firqələrin görüşlərini nəql edərkən tərəfsiz olmağa çalışmışdır. Kitab daha çox təsviredici xüsusiyyət daşıyır. Əsər iki fəsildən ibarətdir. Kiçik bir müqəddimədən sonra bütün əsas firqələrin alt qolları və fikirləri ilə birgə qeyd olunduğu “əl-Kəlam fil-Cəlib” adlanan birinci fəsil gəlir. Bunun ardınca gələn “əl-Kəlam fid-Dəqiq” adlanan ikinci fəsildə həmin firqələr arasındakı ixtilaflı kəlam məsələlərindən bəhs edilir. Əsərin ikinci fəsli kəlam kitabı təəssüratı bağışlayır. Birinci fəsildə, əsasən, məzhəb mərkəzli, ikinci fəsildə isə mövzu

mərkəzli təsnifat izlənmişdir. Oxunmasını çətinləşdirən bəzi amillərin olması- na baxmayaraq, elmiliyi və adətən, qoruyub saxlaya bildiyi neytrallığı sayə- sində məqalat İslam məzhəbləri barəsində dəqiq və obyektiv məlumatlar ala bildiyimiz nadir əsərlərdən biridir.

ƏDƏBİYYAT

Allard Michel. (1981). “Eşari’nin Hayatı”, (terc. M. Sait Yazıcıoğlu), AÜİF Dergisi, № 25, (s. 457-476.).

Bədəvi Əbdürrəhman. (1997). Məzahibul-İslamiyyin, Beyrut: Darul-İlm lil-Məlayin.

Bosworth C.E. (1987). “As’ari”, Encyclopaedia Iranica, London and New York, v.2, (pp. 702-703).

Corbin Henry. (1993). “History of Islamic Philosophy”, London.

Əbdülhəmid İrfan. (1995). “Eşari, Ebu’l-Hasan”, DİA, İstanbul: TDV, c.11, (s. 444-7).

Əşəri Əbülhəsən Əli ibn İsmayıl. (1980). Məqalat əl-İslamiyyin və İxtilaf əl-Musallin, (təh. Helmut Ritter), Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.

Əşəri Əbülhəsən Əli ibn İsmayıl, Əl-İbanə an Usulid-Diyənə, Beyrut: Dəru İbn Zeydun, t.y.

İbn Əsakir Əbülqasım Əli ibn Əl-Həsən (1347/1929), Təbyinu Kizbil-Muftəri fimə Nusibə İləl-İmam Əbil-Həsən əl-Əşəri, Dəməşq.

İbn Xəllikan Məhəmməd İbn Əbi Bəkr (1994) , Vəfəyatul-Əyan və Ənbəu Əbnəi-Zaman, təh. İhsan Abbas, Beyrut: Dəru Sadir, c.3-4.

İbn ən-Nədim Əbülfərəc Məhəmməd ibn İshaq, Əl-Fihrist. Beyrut: Darul-Mərifə, t.y.

Kadir Gömbeyaz. (2005). Makalat Geleneğinde İmam Eş’ari, Yüksek lisans tezi, Bursa: Uludağ Üniversitesi.

Makdisi George. (1963). Ash’ari and Ash’arites in Islamic religious History, Studia Islamica, No. 18, (pp. 19-39).

Onat Hasan. (2003). Makalatü’l -İslamiyyin, DİA, Ankara: TDV, c.27, (s. 406-407).

Ritter Helmut. (1993). “Eşari”, İA, İstanbul: MEB, c.4, (s. 390-392).

Sübki Tacuddin Əbdülvəhhab ibn Əli, Təbəqatuş-Şəfiyyətil-Kübra, (təh. Mahmud Məhəmməd, Əbdülfəttah Məhəmməd,), c.3, t.y.

Watt W. Montgomery. (1985). Islamic Philosophy and Theology, Edinburg.

Watt W.Montgomery. (2017). İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri, (çev. Ethem Ruhi Fırlah), İzmir: İlahiyat Vakfı Yayınları.

Нилуфар Алекперзаде

«МАКАЛАТ АЛЬ-ИСЛАМИЙИН ВА ИХТИЛАФ АЛЬ-МУСАЛЛИН» КАК ОДИН ИЗ КЛАССИЧЕСКИХ ИСТОЧНИКОВ ИСТОРИИ ИСЛАМСКИХ СЕКТ

РЕЗЮМЕ

С начала формирования истории исламских сект как науки было написано множество работ, посвященных изучению сект. В этих работах стиль и методика классификации сформировавшихся исламских сект весьма разнятся. Например, субъективный подход, с которым мы особенно сталкиваемся в классических источниках, не позволяет нам получить точную и полную информацию об этих сектах. Таким образом, подобное выставление автором в положительном ключе секты, к которой он сам принадлежит, а также его предвзятые взгляды по отношению к сектам, против которых он выступает, поставили под сомнение объективность таких первоисточников.

В данной статье после описания краткой жизни основателя Ашари Калам и одного из первых авторов истории исламских сект Абу аль-Хасана аль-Ашари, в первую очередь исследуются методы его мышления и причины смены своей секты. Затем раскрываются определенные характеристики, содержание, значение и методы, использованные Ашари при классификации сект в его работе – «Макалат аль-Исламийин ва Ихтилаф аль-Мусаллин», в которой он объективно зафиксировал все религиозные различия своего времени, не восхваляя секту, к которой он сам принадлежал. Хотя в статье отмечается, что данная работа является одним из редких примеров такого рода с ее беспристрастием с научной точки зрения, она все равно субъективно затрагивает некоторые ее недостатки и слабые места.

***Ключевые слова:** секты, аль-Ашари, Макалат аль-Исламийин ва Ихтилаф аль-Мусаллин, классификация сект.*

Nilufar Alakbarzadeh

**‘MAQALAT AL-ISLAMIYYIN WA IKHTILAF AL-MUSALLIN’
AS ONE OF THE CLASSICAL SOURCES OF THE HISTORY OF
ISLAMIC DENOMINATIONS**

ABSTRACT

Scholars disagree on the divine attributes, a contentious branch of discourse science. To summarize all these ideas, according to Abu Isa at-"Asmaul-husna," attributes of Allah are divided into three categories: essential names, names related to creation and existence, and names related to human beings. Because of the subjective approach, especially in classical sources, it is impossible to obtain entirely true and complete information about the sects. Thus, the author's highlighting of the sect to which he belongs, while expressing biased opinions about opposing denominations, casts doubt on the credibility of such important sources.

After providing a brief overview of Abu-l-Hasan al-life Ash'ari's as the founder of the Ash'ari Kalam and one of the first authors of the History of Islamic Sects, this article examines the stages of his thinking and the factors that led to his conversion. It subsequently examines some of the characteristics, the content, the significance, and methods used by Ash'ari in classifying the sects in his work named ‘Maqalat al-Islamiyyin wa Ikhtilaf al-Musallin’ in which he objectively recorded all the religious differences of his time, without praising the sect to that he was affiliate. Although the article emphasizes that this work, with its neutral style and scientific character, is one of the rare examples of its kind, it also discusses some of its shortcomings and weaknesses.

Keywords: *denominations, al-Ash'ari, Maqalat al-Islamiyyin, classification of the denominations*

Çapa tövsiyə etdi: i.f.d. Ü.N.Abuşərova

TÜRKÇE MAKTELLERİN FARS PRENSESİ ARAPÇA KAYNAKLARDA: TARİH VE DESTAN İKİLEMİNDE ŞEHRBÂNÛ BİNT YEZDİCERD

Doç., Dr. Elnura Azizova
*Azerbaycan İlahiyat Enstitüsü,
İlahiyat Fakültesi, Din Bilimleri Anabilim Dalı
elnuraazizova@ait.edu.az*

ÖZET

İlk dönem İslam tarihinin dinî-siyasî etkileri bakımından en çok tartışılan olaylarından biri olan, aynı zamanda Hz. Peygamber'in torununun şehit edilmesi sebebiyle Müslüman halkların asırlarca hüznü ve acıyla andığı olayların başında gelen Kerbelâ vak'asıyla ilgili kaleme alınan eserlerin ilk örnekleri, Hz. Hüseyin'in şehadetine götüren süreci tarihî olay olarak ele almakta ve erken dönem İslam tarihçiliğinin özelliklerini taşımaktadır. Zamanla *Maktelü'l-Hüseyin*'ler tarihî eser olma özelliğini kaybederek Müslüman halkların özellikle sûfî çevrelerce rağbet gören tarihî-edebî eserlere çevrilmişler. Bu süreçte Arapça yazılan ilk makteller doğal olarak diğer halkların maktel geleneğinin oluşumunda önemli rol oynamıştır. Tespit edilebilen ilk örnekleri XIV. yüzyıla ait olan Türkçe makteller, Türklerin İslamlaşma sürecine paralel olarak Arapça maktellerle birlikte, Farsça örneklerinin de etkisinde kalmışlar. Bunun en açık göstericilerinden biri, erken dönem Arapça maktellerde rastlanmamakla birlikte, Farsça maktellerde karşılaşılan Şehrbânû bint Yezdicerd'in Kerbelâ olayı bağlamında Türkçe maktellerde de zikredilmesidir. Bu açıdan bakıldığında, genel anlamda Müslümanlar için Hz. Peygamber'in torunu Hz. Hüseyin'in soyunu devam ettiren oğlunun, özel olarak İmamiyye'nin 4. imâmı Ali b. Hüseyin Zeynelâbidîn'in annesi olduğu ileri sürülen Şehrbânû'yla ilgili Arapça, Farsça ve Türkçe belli başlı maktellerdeki bilgiler temelde önemli farklılıklar içermektedirler. Bu çalışmada Şehrbânû'yla ilgili maktellere farklı şekilde yansıyan bilgilerin kaynağı olarak İslamî literatürdeki veriler araştırılacaktır.

Anahtar kelimeler: *İslam tarihi, Kerbelâ, Hz. Hüseyin, Şehrbânû, maktel*

Giriř

Hız. Peygamber'in Ehl-i Beyt'ine duydukları sevgi sebebiyle torunu Hız. Hüseyin'in Kerbelâ'da şehid olmasının anısına yazılan ve mezhebinden bağımsız olarak asırlarca Türk toplumlarında okunan maktellerin içerik ve üslup açısından farklı örnekleri bulunmaktadır. Etkisinde kalınan kaynak metin açısından Kenan Özçelik Türkçe maktelleri başlıca olarak Yûsuf-ı Meddâh'ın (ö. XIV. yüzyıl) *Maktel-i Hüseyin*'inin ve Hüseyin Vâiz-i Kâşifi'nin (ö. 910/1504-1505) Farsça kaleme aldığı *Ravzatü's-şühedâ*'nın örneğinde yazılanlara ayırmaktadır (Özçelik, 2011: 274). Genel çerçevesi açısından karşılaştırıldığında Yûsuf-ı Meddâh'ın maktelinin, anahatlarıyla Arapça en meşhur maktel olarak bilinen Ebû Mihnef Lût b. Yahyâ'ya nisbet edilen (ö. 157/773-74) *Maktelü'l-Hüseyin*'i örneğinde yazıldığı söylenebilir. Dolayısıyla, Türkçe maktellerin içerik ve üslup açısından kaynak metin olarak Arapça'dan Ebû Mihnef'in ve Farsça'dan Kâşifi'nin maktelleri etkisinde kaleme alındığı düşünülebilir. Ebû Mihnef'in maktelinin olay kurgusu etkisinde kaleme alındığı düşünölmekle birlikte, Yûsuf-ı Meddâh'ın makteline de Farsça maktel etkisi olduđu yadsınamaz. Bunun en açık örneđi, kapsam, üslup ve içerik olarak farklı özellikleri bulunan Türkçe maktellerin iki farklı türünün ortak yönlerinden biri olarak şahıs kadrosunda Hız. Hüseyin'in eři, soyunu devam ettiren tek ođlu Ali b. Hüseyin Zeynelâbidin'in annesi olarak Şehrbânü bint Yazdicerd'in yer almasıdır. Konuyla ilgili makalesinde Elnura Azizova Şehrbânü'yla ilgili olay kurgusu açısından Türkçe maktelleri kendi içerisinde üç farklı kısma ayırmaktadır (Azizova, 2021: 219-230). Bu tasnife göre, Yûsuf-ı Meddâh'ın *Maktel-i Hüseyin*'i, dolayısıyla Ebû Mihnef'in *Maktelü'l-Hüseyin*'inin etkisinde yazılan Türkçe maktellerdeki Şehrbânü bazı çocuklarını savaş meydanında, yeni doğan bebeđini meşakkatli Dimaşk yolculuğunda kaybeden, geri kalan çocuklarını koruyup kollamaya çalışan ve yolculuk sırasında hastalanarak vefât eden bir anne, bu anlamda trajedinin anne simgesidir (Özçelik 2008, 260-261, 273, 289-292, 323; Gülsüm 2019, 140, 168-169, 181-182; Yüksel 2012, 94, 102, 122-124, 145; Değirmenci 2009, 64, 77-78, 83; Hacı Nüreddin Efendi 2012, 96, 108, 121). Kâşifi'nin *Ravzatü's-şühedâ*'sı etkisindeki Türkçe maktellerde Hız. Hüseyin'in eři ve çocuğunun annesi olması bağlamında Şehrbânü'yla ilgili veriler büyük oranda Kâşifi'nin makteline uygun olmakla birlikte (Güngör 1987, 325, 347, 424, 450, 451, 452; Câmi-i Rûmî (Mısri), 289a, 305a, 359b, 381a-383a; Özçelik 2016, 370, 469-470, 490-492; Eren 2014, 309-310, 353-354, 532, 580-581, 586.), Fars kimliğine özel vurgu yapılmaması açısından Farsça orijinalinden ayrılmaktadır. *Ravzatü's-şühedâ*'nın Türkçe çevirilerinde Yazdicerd b. Şîrûye'nin kızı Şehrbânü

nû'nun Sâsânî hanedanının devamcısı olarak Hz. Peygamber'in her iki torununun soyunu devam ettiren özelliğinden bahsedilmemekte, "peygamberlikle melikliğin birleşmesine" vesile olduğu gündeme getirilmemektedir. Sabir Saykalî'nin *Ravzatü's-şühedâ*'sı örneğinde üçüncü grup Türkçe makteller, Şehrbânû'yla ilgili önemli ölçüde destansı bir olay kurgusuna sahiptir. İleride görüleceği üzere Şehrbânû bağlamında Hz. Ömer-Hz. Ali karşıtlığı üzerine kurulmuş rivayetin Sünnî edisyonundan geçirildiği bu maktellerde Hz. Hüseyin-Yezîd arasındaki ilişkiler siyâsî boyuttan kişisel adavete indirilmiş, oğlunun veliahtlığı dolayısıyla Muâviye b. Ebû Süfyân gündeme getirilmemiş, Hz. Ali Sâsânî hanedan üyelerinin katlinde ortak olarak görülmüş, Hz. Ömer Şehrbânû ve Hz. Hüseyin'in nikahını kıymıştır (Saykalî 2004, 244-259; Altunmeral 2010, 74-76; Azizova 2021, 232).

Rivayetlerin ravi silsilesiyle aktarıldığı, olayların sebep ve sonuçları açısından, aynı zamanda olay kurgusu ve şahıs kadrosuna göre benzer özellikler taşıyan ilk Arapça maktellerde Şehrbânû'dan bahsedilmemektedir. Bilakis, Arapça maktellerde Kerbelâ olayına katılmış kadınlar arasında Ali-Fâtıma evladına ait kadınların rolü vurgulanmakta, Hz. Hüseyin'in şehid edilmesinin ardından çadırların yağmalanması sırasında, Kûfe'de Ubeydullah b. Ziyâd'ın huzurunda, Dımaşk yolculuğunda, Yezîd'in sarayında ve Medîne'ye dönüşte bu kadınlardan bahsedildiği görülmektedir. Mezhebinden bağımsız olarak Ebû Mihnef (ö. 157/773-774), Ebû'l-Ferec el-İsfahânî (ö. 356/967), İbn Tâvûs (ö. 664/1266), İbn Nemâ Hillî (ö. 645/1247-48) gibi müelliflerin II.-VII./VIII.-XIII. yüzyıllara ait Arapça maktellerinde Kerbelâ'da bulunan Ehl-i Beyt kadınları, Zeyneb bint Ali başta olmak üzere Ümmü Külsüm, Rukiyye, Sükeyne vs. gibi Ali-Fâtıma evladına mensup olup (Ebû Mihnef 1391, 129-133, 154-155; Taberî 1967, 5/446-447, 452, 456-457; İsfahânî 1946, 115-116; İbn Tâvûs 1993, 140-141, 147, 151, 167-169, 181, 220; İbn Nemâ el-Hillî 1406, 49, 69 vd), Hz. Hüseyin'in eşi veya Ali b. Hüseyin Zeynelâbidîn'in annesi olarak Şehrbânû'dan (veya erken dönem kaynaklarında geçen diğer isimlerinden) söz edilmemektedir. İranlı alim İbn Şehrâşûb'un (ö. 588/1192) Hz. Hüseyin'in biyografisi bağlamında Kerbelâ olayına geniş yer verdiği *Menâkibü Âl-i Ebî Tâlib* isimli eseri Hz. Hüseyin'in eşi olarak Sâsânî hükümdarının kızı Şehrbânû'yla ilgili aktardığı bilgiler, Kerbelâ olayı bağlamında Arapça kaynaklarda konunun ele alındığı ilk örneklerden biri olarak değerlendirilebilir. Eserde yer alan bilgilere göre, Hz. Ömer döneminde Medîne'ye getirilen Fars esirler arasında bulunan Yezdicerd'in iki kızı Hz. Ali tarafından özgürlüğe bırakılmış, birisini oğlu Hz. Hüseyin, diğerini oğulluğu Muhammed b. Ebû Bekir'le evlendirilmiştir (İbn Şehrâşûb 1991, 4/55-56). Şehrbânû'nun Kerbelâ sonrasında Kûfe'ye götürülen diğer Ehl-i Beyt üyeleri arasında

bulunmadığını kaydeden İbn Şehrâşûb, Hz. Hüseyin'in şehadetinin ardından kendisini Fırat sularına atarak öldürdüğünü nakletmektedir (İbn Şehrâşûb 1991, 4/121). Şahıs kadrosunda Şehrbânû'ya özel yer veren son yüzyıllara ait bazı Arapça makteller ise Fâzıl Derbendî (Derbendî 1994, 3/133-138) ve Abbâs Kummî (Abbâs Kummî 1992, 476-479, 611-613) gibi Türk-Fars kültür çevrelerinde yetişen, İmâmiyye mensubu gayri-Arap din alimleri tarafından telif edilmiştir.

Arapça örneklerinden farklı olarak, belli başlı Farsça maktellerde Ali b. Hüseyin Zeynelâbidîn'in annesi olarak tarihî-menkibevî bir Şehrbânû imajının önemli bir yeri bulunmaktadır. Örneğin, Hüseyin Vâiz-i Kâşifi'nin *Ravzatü's-şühedâ'sı* ve Safevî döneminin meşhur şeyhülislamı Muhammed Bâkır Meclisî'nin (ö. 1110/1698) *Cilâ'u'l-'uyûn'u* gibi belli başlı Farsça maktellerin şahıs kadrosunda Şehrbânû etkin bir konuma yerleştirilmiş Sasanî prensesidir. Aralarında yaklaşık iki asırdan fazla bir süre bulunan her iki Farsça maktelde Şehrbânû'yla ilgili üzerinde durulan en önemli ortak nokta, Farsların seçilmişliği konusudur. Her iki makteldeki yaklaşıma göre, Şehrbânû'nun Hz. Hüseyin'le evliliği Arabın en faziletlisi olan Benî Hâşim'le Acemin en faziletlisi olan Farsları birleştirmiş, aynı şekilde Ali b. Hüseyin Zeynelâbidîn "peygamberlikle melikliği birleştiren" veya "İbnü'l-hiyarateyn" anlayışı üzerinden takdîm olunmuştur (Kâşifi 1390, 713-716; Meclisî 827). Bununla birlikte, bu makteller yakından incelendiğinde Şehrbânû'nun hayatıyla ilgili bilgilerin temelde birbiriyle çeliştiği görülmektedir. *Cilâu'l-'uyûn'un* Şehrbânû'su Ali b. Hüseyin Zeynelâbidîn'i doğururken vefat ederken, *Ravzatü's-şühedâ'nın* Şehrbânû'su Kerbelâ'ya katılmıştır. Meclisî'nin Şehrbânû'su asıl bir Sâsânî prensesidir. Kendisi güzelliğiyle Medineli Arap kızlarını hayran bırakmış, Hz. Peygamber, Hz. Fatıma ve Hz. Ali'nin manevî kılavuzluğuyla Hz. Hüseyin'le evlenmiş, genel kabule göre 38/659 yılında gerçekleşen (Kılavuz 2013, 44/365) Ali b. Hüseyin Zeynelâbidîn'i doğurduktan sonra vefat etmiş ve bu süreç zarfında her türlü Arap saldırısına karşı dokunulmazlığı korunmuştur (Meclisî, 826-833). Kâşifi'nin Şehrbânû'su ise maktelin okunduğu halk kitleleriyle arasında empati kurulan garîb bir Sâsânî prensesidir. Kendisi oğlu Zeynelâbidîn'in doğumundan yaklaşık 20 sene sonra, 61/680 yılında vukû bulan Kerbelâ olayına kadar yaşamış, Kerbelâ sırasında ve Dımaşk yolculuğunda Ehl-i Beyt'le birlikte acı çekmiştir (Kâşifi 1390, 510-623. Krş. Azizova 2021, 232-233).

Bu araştırmada Farsça ve Türkçe maktellerde Ali b. Hüseyin Zeynelâbidîn'in annesi olduğu ileri sürülen, fakat erken dönem Arapça maktellerde hakkında herhangi bir bilgiye rastlanmayan Şehrbânû bint Yazdicerd'le ilgili erken dönem Arapça kaynaklardaki veriler değerlendirilecektir.

1. İslamî Literatüre göre Ali b. Hüseyin Zeynelâbidîn'in Annesinin Kimliği

Ali b. Hüseyin Zeynelâbidîn'le ilgili biyografik bilgi veren en erken tabakât yazarlarından İbn Sa'd'ın (ö. 230/845) kaydettiği bilgiler Hz. Hüseyin'in soyunu devam ettiren tek erkek çocuğunun annesinin Gazâle olarak isimlendirilen ümmü veled olduğu, Hz. Hüseyin'in vefatından sonra onun mevlâsı Zübeyd'le evlenerek Abdullah ibn Zübeyd'i doğurduğu, böylece Abdullah ibn Zübeyd'le Ali b. Hüseyin'in anne bir kardeş olduğuna dair verilerle sınırlıdır (İbn Sa'd 2001, 7/209). İbn Sa'd, Gazâle'nin ümmü veled olduğunu kaydetmekle birlikte, memleketinden ve menşeyinden söz etmemektedir.

İbn Sa'd'ın sunduğu bu bilgiler, yaklaşık bir kuşak sonra dilci ve tarihçi İbn Kuteybe (ö. 276/889) tarafından detaylandırılarak aktarılmaktadır. *el-Ma'ârif* isimli eserinin Hz. Ali'nin soyuna ayırdığı kısmında İbn Kuteybe, Hz. Hüseyin'in soyunu devam ettiren yegane oğlu olarak Ali el-Asgar'ın annesinin "söylenenlere göre Sindli olduğunu, Sülâfe veya Gazâle olarak isimlendirildiğini, Hz. Hüseyin'den sonra mevlâsı Zübeyd'le evlenerek Ali b. Hüseyin'le anne bir kardeş olan Abdullah ibn Zübeyd'i doğurduğundan" bahsetmektedir. İbn Kuteybe'nin eklediği detay sadece Zeynelâbidîn'in annesinin ismi ve menşeyi/memleketi konusundaki farklılıkla ilgili değil, aynı zamanda Hz. Hüseyin'den sonra evlendiğine dair de ek bilgi içermektedir. İbn Kuteybe'nin Ali b. Muhammed ve Osmân b. Osmân'ın râvî silsilesiyle aktardığı bu bilgiye göre, Ali b. Hüseyin annesini mevlâsıyla evlendirmiş, bir cariyeye azad ederek kendisi onunla evlenmiştir. Bu bilgilere göre, dönemin Emevî halifesi Abdülmelik'in (685-705) durumu eleştiren mektubuna cevap olarak Ali b. Hüseyin "müslümanlar için üsveyi-hasene olan Hz. Peygamber'in de Safiyye'yi azad ederek evlendiğini, evlatlığı Zeyd'in boşadığı halasının kızı Zeyneb'le evlendiğini" örnek olarak vermiştir (İbn Kuteybe 1981, 214-215).

İbn Kuteybe, Ali b. Hüseyin'in annesinin ümmü veled olduğuna dair bilgiyi Arapların fazileti üzerine yazdığı *Fazlu'l-Arap* isimli eserinde de tekrarlamaktadır. Köle bir kadının doğurduğu Hz. İsmâil'in soyundan gelmeleri, aynı zamanda köle kadınlardan doğan çocukları sebebiyle Arapları "ebnâu'l-lahnâ" olarak aşağılayan döneminin Acemlerine karşı soyluluğun babadan geçtiğini savunan İbn Kuteybe, câriyelerin halifeler ve hayırlılar doğurduğunu yazmakta ve bu soylulara Ali b. Hüseyin b. Ali, Kâsım b. Muhammed b. Ebû Bekir ve Sâlim ibn Abdullah ibn Ömer b. Hattâb'ı örnek vermektedir. İbn Kuteybe'nin Basralı ünlü dilci el-Asma'î'den (ö. 216/831) aktardığı ek bilgiye göre, cariyelerle evlenmeyi hoş karşılamayan Medineliler, isimleri zikredilen üç halife torunu doğduktan sonra esir kadınlarla evliliğe üstünlük vermeye başlamışlardır (İbn Kuteybe 1998, 48). İbn Kuteybe'nin köle kadınlardan

doğduklarını belirttiđi, fakat annelerinin soyuyla ilgili herhangi bir ek bilgi vermediđi bu üç halife torununun özellikle ilk ikisi, ileride bahsedileceđi gibi bazı kaynaklarda son Sâsânî hükümdarı III. Yezdicerd'in (632-651) esir alınmış kızlarından doğan çocuklar olarak gösterilmektedir.

III./IX. yüzyıl kaynakları arasında İbn Sa'd ve İbn Kuteybe'den farklı olarak Hüseyin ibn Ali'nin annesinin III. Yezdicerd'in kızı olduđunu belirten kaynaklar da bulunmaktadır. Meselâ, Fars menşeli ve İmâmiyye mensubu olduđu kabul edilen Ya'kubî (ö. 292/905) *Târih* eserinde Kerbelâ olayının ardından Hz. Hüseyin'in evlatlarından bahsederken Ali el-Asgar Zeynelâbidîn'in annesinin Harâre bint Yezdicerd olduđunu, Hz. Hüseyin tarafından Gazâle olarak isimlendirildiđini kaydetmektedir (Ya'kubî, 1964: 2/233).

İbn Funduk adıyla meşhur Beyhakî'ye (ö. 565/1169) ait edilen *Lübâbü'l-ensâb* isimli eserin özel bir faslının Ali b. Hüseyin'in annesiyle ilgili ihtilaflı rivayetlere ayrılması, konuyla ilgili rivayetlerdeki farklılıkların müellifin döneminde artarak devam ettiđini göstermektedir. Zeynelâbidîn'in annesinin ismi konusunda ihtilaf bulunduđunu bildiren müellif, kendi dönemine kadar konuyla ilgili dil ve neseb âlimlerinin aktardığı bilgileri değerlendirmektedir. Zeynelâbidîn'in annesinin ismiyle ilgili çeşitli görüşler olduđunu söyleyen Beyhakî, VI./XII. yüzyıla kadarki neseb bilginlerinin naklettiklerini derleyerek aktarmaktadır. Bu çerçevede müellif, Ali b. Hüseyin'in annesiyle ilgili Aynî'nin "Sülâfe", Kâdı Ebü'l-Hasan el-Cürcânî'nin "Cûde", Abdullah b. Mus'ab b. Zübeyr'in "Helvâ", İbrâhim el-Cündî'nin "Selâme", Ebû Ubeyd'in "Sülâfe", Muhammed b. Kâsım et-Temîmî'nin "Şâh Âferîd", Zübeyr b. Bekkâr ve Hişâm b. Muhammed Kelbî'nin "Şehrbânûye", Vâhidî'nin "Şehrbânûye" (Acemler arasında) ve "Sülâfe" (Araplar arasında) ismi üzerinde durduklarını kaydetmektedir (Beyhakî 1990, I/347-348). Eserde Hz. Ali'nin Yezdicerd'in kızına "Şehrbânû" isminin Arapça çevirisi olan "Seyyidetü'l-beled" adını verdiđine dair rivayetin farklı bir versiyonuna da yer verilmektedir. Bu rivayete göre Hz. Hüseyin'in Yezdicerd'in kızıyla izdivacını tebrik için giden Hz. Ali, kızın isminin "Keyhân Bânûye" olduđunu ve "Dünya ve âhiret hanımı" anlamına geldiđini öğrenmiş. Hz. Ali "Dünya ve âhiret hanımının Resûlullâh'ın kızı Fâtıma olduđunu" söyleyerek onu "Seyyidetü'l-beled" adlandırmış, insanlar da ona Şehrbânûye demişler (Beyhakî 1990, I/349).

Lübâbü'l-ensâb'daki bilgilere göre dönemin neseb alimlerinin konuyla ilgili ihtilaf ettikleri bir diđer husus, Ali b. Hüseyin'in annesinin hür veya köle olduđu konusudur. Bu bağlamda Beyhakî, İbrâhim el-Cündî başta olmak üzere bir sıra ensâb aliminin onun parayla alınmış ümmü veled, Aynî'nin onun Sindli bir ümmü veled, Abdullah b. Mus'ab'ın ümmü veled, Kâdı Ebü'l-Hasan el-Cürcânî'nin Cürcân esirlerinden Nûşcân'ın kızı olduđuna dair

kayıtlarını zikreder (Beyhakî 1990, I/348). Hz. Hüseyin'in eşlerinin isimlerini sıralarken ilk Şehrbânû'nun ismini zikreden müellif, onu Hz. Hüseyin'in altı erkek çocuğundan ikisinin (Ali Asgar ve Abdullah'ın) ve dört kızından ikisinin (her ikisi küçükken vefat eden Zeyneb ve Ümmü Kulsûm'un) olmakla, toplam on çocuğundan dördünün annesi olarak göstermektedir (Beyhakî 1990, I/349-350). Ali b. Hüseyin'in annesinin ne zaman vefat ettiğine dair Beyhakî'nin döneminde de devam eden ihtilaf konusuna müellifin cevabı onun Zeynelâbidîn'i doğururken vefat ettiği, Zeynelâbidîn'in evlendirdiği söylenen kadının kendisini büyüten câriye olduğu şeklindedir (Beyhakî 1990, I/352).

Buraya kadar aktarılanlardan varılan sonuç, Ali b. Hüseyin Zeynelâbidîn'in annesinin ismi ve menşeyi başta olmak üzere kimliğiyle ilgili erken dönem İslamî literatürdeki bilgilerin farklılık arzettiği, fakat gayr-i Arap kökeni üzerinde ittifak edildiğine dair genel kabuldür.

2. İslamî Literatüre göre III. Yazdicerd'in Kızının Esir Alındığı Dönem ve Şartlar

Ali b. Hüseyin Zeynelâbidîn'in annesinin ismi ve menşeyiyle ilgili olduğu gibi, ne zaman ve hangi şartlarda Hz. Hüseyin'le evlendiğine dair bilgiler açısından da kaynaklarda farklı rivayetlere rastlanmaktadır. Bu rivayetler arasında İsnâaşeriyye'nin sistematik hadis çalışmalarının öncülerinden olan ve kendisi on birinci imâma yakın dönemde yaşamış Ebû Ca'fer Saffâr el-Kummî'nin (ö. 290/903) *Besâ'irü'd-derecât* isimli eserinde aktardığı rivayet özellikle önem arz etmektedir. Rivayeti önemli kılan husus, sadece detaylı bilgiler içermesi değil, Zeynelâbidîn'in oğlu, beşinci imam Muhammed el-Bâkır'a (ö. 114/733) isnad edilmesidir. Bu rivayete göre "Yezdicerd'in kızı Ömer'in huzuruna getirildiği zaman Medine'ye dahil olurken şehrin kızları kendisini seyretmek için toplanmış, câmi onun yüzünün ışıyla aydınlanmıştı. Kız, Ömer'i gördüğü zaman yüzünü kapamış ve Farsça "Hürmüz'ün bir günü olmadı!" (آه بیروز بادا هُرمُز) demiştir." Ömer kendisini aşağıladığını düşünerek sinirlenmiş ve kızı azarlamış. Emîrû'l-mu'minîn'in (Ali b. Ebû Tâlib) Ömer'e "bu, senin için değil, onu bırak, müslümanlardan dilediğini seçsin ve onu seçtiği şahsın ganimet malından hesapla" demesi üzerine halife ona seçmesini söylemiş ve kız elini Hüseyin ibn Ali'nin başına koymuştur. Emîrû'l-mu'minîn'in sorusu üzerine isminin "Cihânşâh" olduğunu söyleyince, o, "hayır, Şehrbânû" deyerek değiştirmiş ve oğlu Hüseyin'i: "Ey Ebû Abdullah, o, sana dünyanın en hayırlı insanı olacak oğlunu doğuracaktır" sözleriyle müjdelemiştir." (Saffâr Kummî, 1/593-594).

Eserin “İmamların bütün dillerde konuşabildiđi” isimli faslına uygun olarak Kummî’nin argüman olarak gösterdiđi bu rivayette Hz. Ali’nin Şehrbânû/Şâhzenân ile arada mütercim olmaksızın Farsça konuştuğunun vurgulanması dışında (Beyhakî 1990, 1/346-347), yukarıda bahsedildiđi üzere özellikle Farsça ve Türkçe maktellerde geliştirilmiş Hz. Hüseyin ve Şehrbânû’nun evliliğinin olay kurgusunun temelini oluřturacak bilgiler de bulunmaktadır. Diğerk taraftan isminin Hz. Ali tarafından verilmesi ve Şehrbânû’nun kendi rızasıyla Hz. Hüseyin’i seçmesi gibi detaylar da bahsi geçen olayla ilgili rivayetlerin farklı versiyonları ile karşılaştırılması açısından önemlidir. Nitekim aynı rivayet, İmâmiyye’nin temel hadis külliyatı sayılan *Kütüb-i Erba‘a*’nın birincisi olan *el-Kâfî* isimli eserinde Küleynî (ö. 329/941) tarafından Nasr b. Müzâhim, Amr b. Şimr, Câbir yoluyla Ebû Ca‘fer’den aktarılmaktadır. Küleynî’nin rivayetinde önceki versiyona eklenmiş detaylara da rastlanmaktadır: 1) Ali b. Hüseyin Zeynelâbidîn’in Allah’ın iki seçkin milletinden, Arapların en hayırlısı olarak Benî Hâşim’den ve Acemlerin en hayırlısı olarak Farslardan doğduđu; 2) Ali b. Zeynelâbidîn’in Kisrâ ve Hâşim arasında en faziletli şahıs olmasıyla ilgili tâbiün dönemi şairi Ebû’l-Esved ed-Düelî’ye (ö. 69/688) nisbet edilen mısra (Küleynî 1363, I/466-467).

Küleynî’den yaklaşık yarım asır sonra, *Kütüb-i Erba‘a*’nın ikinci kitabının müellifi İbn Bâbeveyh Şeyh Sadûk (ö. 381/991) sekizinci imam Ali er-Rıza’nın (ö. 203/819) biyografisi üzerine yazdıđı ‘*Uyûnü ahhbârî’r-Rızâ*’ isimli eserinde Zeynelâbidîn’in annesiyle ilgili seleflerinin aktardıđından farklı bir rivayetten bahsetmektedir. Bu rivayete göre, İmâm Rıza Horasan’dayken çağdaşı Fars menşeli Sehl b. Kâsım Nûşcânî’yle konuşmasında aralarında akrabalık bağı bulunduğunu söylemiş, Sehl’in bu akrabalığın nereden kaynaklandığını sorması üzerine řu olayı nakletmiştir: “Abdullah ibn ‘Âmir b. Küreyz Horasan’ı fethettiđi zaman Acemlerin meliki Yezdicerd b. Şehriyâr’ın iki kızını esir alarak Osmân b. Affân’a göndermiştir. Osman onlardan birini Hz. Hasan’a, diğerkini Hz. Hüseyin’e vermiş. Kızların her ikisi doğum yaptıklarında vefat etmişler. Hz. Hüseyin’e verilen kız Ali b. Hüseyin’i doğururken vefat etmiş. Zeynelâbidîn’e daha sonra babasının “ümmü veled”lerinden birisi bakmış. Zeynelâbidîn büyüyünceye kadar onu kendi annesi sandıđı gibi, insanlar da böyle bilmiş ve daha sonra onun annesini evlendirdiđini iddia etmişler. Fakat o, böyle bir řey yapmamış, annesi olarak bildiđi kadını evlendirme sebebi ise, kendisine evlenmek isteđini sorması üzerine olumlu cevap alması olmuřtur (Şeyh Sadûk, 2/135-136). Şeyh Sadûk’un rivayetini önemli řekilde önceki rivayetlerden farklı kılan hususlar bulunmaktadır: 1) Olayın Hz. Osman döneminde vukû bulması; 2) III. Yezdicerd’in iki kızının Hz. Ali’nin iki oğluna verilmesi; 3) kızların isimlerinin zikrolunmaması; 4) En önemlisi,

kızların doğum yaptıkları zaman vefat etmeleri. Bu rivayette öncekinden farklı olarak Şehrbânû özelinde Hz. Ömer-Hz. Ali karşıtlığından bahsedilmediği gibi, sadece Hz. Hüseyin’le değil, aynı zamanda Hz. Hasan aracılığıyla da Fars hanedan ailesiyle akrabalık kurulduğu gösterilmektedir. Ayrıca, Şeyh Sadûk’un aktardığı rivayetle, Zeynelâbidîn’in annesinin Hz. Hüseyin’in vefatından sonra evlendiği ve kendisiyle anne bir kardeş doğurduğu konusunda da İbn Sa’d ve İbn Kuteybe’nin aktardığı rivayetler Şehrbânû’nun hayatıyla ilgili rivayetlerdeki farklılığı ortaya koyması açısından önemlidir.

İmâmiyye’nin bir diğer önemli hadis alimi Şeyh Müfid’in (ö. 413/1022) *el-İrşâd* isimli eserinde konuyla ilgili aktardığı bilgiler de ismi geçen şahıslar ve zaman açısından farklı unsurlar taşımaktadır. Şeyh Müfid eserinin Hz. Hüseyin’den sonraki imâma ayırdığı faslında Ali b. Hüseyin’in annesinin isminin Şâhzenân bint Yazdicerd b. Şehriyâr b. Kistrâ olduğunu yazmakta, Şehrbânû olarak da isimlendirildiğini eklemektedir. Hz. Ali’nin Doğu bölgelerine vali olarak gönderdiği Hüreys b. Câbir el-Hanefî’nin Yazdicerd b. Şehriyâr b. Kistrâ’nın iki kızını kendisine gönderdiğini kaydetmektedir. Hz. Ali’nin oğlu Hüseyin’le evlendirdiği Şâhzenân Zeynelâbidîn’i doğurmuş, Muhammed b. Ebû Bekir’le evlendirdiği ismi zikredilmeyen ikinci kız ise Kâsım’ı doğurmuş, böylece, Zeynelâbidîn ve Kâsım teyze çocukları olmuşlar (Şeyh Müfid 2008, 2/137). Kaynak, olayın Hz. Ali döneminde vukû bulduğunu, Yazdicerd’in iki kızının Hz. Ali ile Hz. Ebû Bekir’in oğullarıyla evlendirildiğini kaydetmekte, fakat kızların âkıbetiyle ilgili detaya yer vermemektedir. Aynı rivayet daha erken döneme ait bir kaynakta, Ebû Nasr el-Buhârî’nin *Sirru’s-silsileti’l-‘aleviyye* adlı eserinde Ali b. Hüseyin’le ilgili biyografik bilgi verilirken geçmektedir. *el-İrşâd*’da “Hanefî” olarak geçen vâlinin nisbesi, bahsi geçen eserde “Cu’fî” şeklindedir (Ebû Nasr el-Buhârî 1381, 31).

III. Yazdicerd’in kızıyla Hz. Hüseyin’in evlendirilmesi olayının Hz. Ali’nin halifeliliği döneminde vukû bulduğuna dair Şeyh Müfid’in rivayetindeki bilgi, daha erken dönem bazı kaynaklarda, fakat kızın Hz. Ali’ye evlilik önerisinde bulunduğu şeklindeki farklı olay kurgusuyla geçmektedir. III./IX. yüzyılın ansiklopedik alimi Dîneverî (ö. 282/895) *Ahbârü’t-tivâl* isimli eserinde Hz. Ali’nin atadığı valilerden Hüleyd ibn Kâs’ın Horâsân’a yaklaştığı zaman Nîsabûr halkının isyân ettiğini ve Kâbil’den gelen Kistrâ kızını başlarına geçirdiğini bildirmektedir. İsyânı yatıran Hüleyd, Kistrâ’nın kızını Hz. Ali’ye göndermiş. Hz. Ali kızı oğlu Hz. Hasan’la evlenmeyi önermişse de, kız “Başı üzerinde başka birisinin olduğu birisiyle evlenmem. Şayet sen istersen, seninle evlenirim” cevabını vermiştir. Hz. Ali yaşlı olduğunu gerekçe göstererek kendisine denk olacak fazilet sahibi Hz. Hasan’la evlenmesini tekrarlarsa da, onu kararından vazgeçirememiştir. O sırada Nersâ isimli Irak dihanlarından

birisi, kendisinin bölgenin ilerigelenlerinden olduđunu, Yezdicerd'in kızıyla akrabalık bađı bulunduđunu söyleyerek onunla evlenmek istediđini bildirmiř- se de, Hz. Ali kızın özgür kararının önemli olduđunu, dilediđi řahısla evlene- bileceđini söylemiřtir (Dîneverî, 153-154). Yezdicerd'in kızının son kararı hakkında herhangi bir bilginin bulunmadıđı bu rivayette Hz. Hüseyin'i seçme- sinden, Zeynelâbidîn'in kendisinde Araplarla Acemlerin faziletini birleřtirme- sinden bahsedilmemektedir.

Dîneverî'nin çağdařı bir diđer ünlü dil âlimi Müberred (ö. 286/900), Zey- nelâbidîn'in faziletiyle ilgili öncekine benzer olay kurgusu bulunan bir rivaye- te yer vermektedir. O, *el-Fâzıl* adlı eserinin "Büyüklere fazileti hakkında" isimli faslında Ali b. Hüseyin'in faziletlerinden bahsederken annesinin Yezdi- cerd'in kızı olması sebebiyle onun "iki hayırlının ođlu" (zü'l-hiyarateyn) ad- landırıldığını kaydetmekte ve bunu Hz. Peygamber'e nisbet edilen "Allah'ın mahlukatı arasında iki hayırlıdan biri Araplardan Kureyř, diđer Acemlerden Farslardır" řeklindeki sözlerle açıklamaktadır. Müberred'in Basralı ünlü dilci Asmaî'den (ö. 216/831) aktardığı bilgilere göre, Yezdicerd'in kızı yüz esir kızla birlikte Hz. Ali'nin huzuruna getirilir. Hz. Ali sahabîye kendisine iyi davranılmasını tavsiye eder ve ođlu Hüseyin'le evlenmesini önerir. Yezdi- cerd'in kızı kabul etmeyerek Hz. Ali'nin kendisiyle evlenmek istediđini bildi- rir. Önceki rivayette olduđu gibi Hz. Ali ođlunun gençliđinin kendisiyle ev- lenmek için daha câzip bir neden olduđunu söylese de, Yezdicerd'in kızı ben- zer řekilde "efendisi olan birisi benim gibisine efendilik edemez" cevabını ve- rir (Müberred, 1995: 106). Dîneverî'nin aktardığı rivayette olduđu gibi, so- nuçta Yezdicerd'in kızının Hz. Ali'nin bu veya diđer ođlunu seçtiđine dair herhangi bir kayıt bulunmamakla birlikte, yukarıda zikrolunduđu gibi Müber- red'in aktardığı bilgiler Zeynelâbidîn'in Araplarla Acemlerin faziletlerini birleřtirmesi, "zü'l-hiyarateyn" olması bađlamındadır. Müberred bu rivayetin devamında Arapların izzetini, Acemlerin becerilerini birleřtirdikleri sebebiyle esir kadınlardan dođan çocuklardan daha zeki kimsenin olamayacađına dair melez çocukların üstünlüđu ile ilgili Hz. Ömer'in sözlerini de nakletmektedir (Müberred 1995, 106).

Beyhakî'nin *Lübâbü'l-ensâb*'ının özel bir faslının Ali b. Hüseyin Zeyne- lâbidîn'in annesiyle ilgili ihtilaflı rivayetlere tahsis edilmesi, konuyla ilgili rivayetlerdeki farklılıkların müellifin döneminde artarak devam ettiđini gös- termektedir. Eserde Arap nesrinin ustadlarından Ebû Hayyân et-Tevhîdî'den (414/1023) aktarılan rivayetin yukarıda deđinilen daha erken versiyonlarla karřılařtırılması, tarihî süreç içerisinde yapılan deđiřiklikleri ve eklemeleri ta- kip etme ađısından önemlidir. Bu rivayette Yezdicerd'in iki kızının Hz. Ömer'in huzuruna getirildiđi, büyük kızın sert konuřmasına sinirlenen halife-

nin, Hz. Ali tarafından ikna edildiği ve kızların kendi rızalarıyla eş seçmelerinin önerildiği gibi daha önceki rivayetlerde görülen olay kurgusu sadece tafsilatlı anlatımıyla değil, aynı zamanda farklı detaylarıyla da temâyüz etmektedir. Meselâ kızların sadece Ehl-i Beyt'le evlenmek istediklerini bildirmeleri, Hz. Ali önerildiği zaman Fâtımatü'z-Zehrâ'nın yerine geçmenin doğru olmadığı, çok evlenip-boşanması sebebiyle Hz. Hasan'ın adaylığının hükümdar kızları için uygun olmadığını, bir kızın Hz. Hüseyin'i, diğerinin ise Muhammed b. Ebû Bekir'i seçtiği aktarılmakta, ayrıca Hz. Ali'nin kendi cüppesini büyük kıza örtü yaptığı, aralarında geçen diyaloga Selmân Fârisî'nin tercümanlık yaptığı gibi detaylar da eklenmektedir (Beyhakî 1990, I/346-347). Hişâm b. Muhammed el-Kelbî'den naklen Yezdicerd'in iki kızının Hüreys ibn Câbir el-Cu'fî tarafından ele geçirilerek Hz. Ali'ye veya Hz. Osmân'a gönderildiğine dair farklı rivayetlere de yer veren müellif, Hz. Osman döneminde Yezdicerd'in Merv'de müslümanların eline geçmesinden sonra kızının da esir alındığının tarihçilerin çoğunluğunca kabul edildiğini bildirmektedir (Beyhakî 1990, I/348-349).

III.-VI./IX.-XII. yüzyılların farklı mezheplere mensup İslâm alimleri tarafından aktarılan yukarıdaki rivayetler, Ali b. Hüseyin Zeyneâbidîn'in annesinin Hz. Hüseyin'le evlendiği zaman ve şartlar, ayrıca vefat ettiği dönem gibi önemli konularla ilgili dönemsel ve bölgesel dinî, siyasî, sosyal ve kültürel durumuna bağlı olarak farklı yaklaşımlar sergilendiğini göstermektedir.

Sonuç

Erken dönem İslam literatürü incelendiğinde, Kerbelâ'da şehit olmuş Hz. Hüseyin'in soyunu devam ettiren tek erkek çocuğu olarak Ali b. Hüseyin Zeynelâbidîn'in annesinin kimliğiyle ilgili bilgilerin oğlunun biyografisiyle ilgili veriler çerçevesinde, aynı zamanda kaynağın yazıldığı dönemin dinî-siyasî içerikli bazı polemiklerini aydınlatması açısından anlamlı detaylarla birlikte ele alındığı görülmektedir. Kendisinin ümmü veled olması hususunda ihtilaf bulunmamakla birlikte, ismi, memleketi, hür veya köle olması gibi hususlarda kaynaklarda ittifak bulunmamaktadır. Öte yandan kendisinin hangi halifenin döneminde ve hangi şartlarda esir alındığı, esirlik sürecinde kimler tarafından nasıl muamele gördüğü, Hz. Hüseyin'le kendi rızasıyla evlendiği veya evlendirildiği, kendisiyle birlikte kaç kızkardeşinin esir alındığı, onların kimlerle evlendirildiği ve sözkonusu evliliklerden kimlerin doğduğuna dair bilgilerde de kaynaklarda farklılık bulunmaktadır. Hayatıyla ilgili çelişkili bilgiler arasında Ali b. Hüseyin'i doğururken vefat ettiği veya Kerbelâ'dan sonra evlenip evlenmediğine dair rivayetler de zikredilebilir.

Diğer taraftan, Şehrbânû'yla ilgili bilgiler sadece oğlu Zeynelâbidîn'in biyografisiyle sınırlı kalmamış, bir taraftan câriyeden doğan Hz. İsmâil'in devamcıları olmaları sebebiyle Şuûbiyye'nin küçük gördüğü Arapların faziletini savunma; "ümmü veled"lerden doğan çocukların sosyal statüsü, melez çocukların faziletleri, diğer taraftan Ali b. Hüseyin'in Fars hanedan ailesinin, dolayısıyla bütün Farsların akrabası olması, buna bağlı olarak Farsların Araplarla birlikte seçilmiş iki halk olduğu, Farsça'nın Hz. Ali tarafından da konuşulduğu gibi Arap veya Fars üstünlüğünün savunulduğu etnik ve kültürel bağlamli konularla da kaynaklara yansımıştır.

Konuyla ilgili kaynaklarda dikkat çeken hususlardan bir diğeri, Sâsânî hanedan ailesinden esir olarak ele geçirilen kadınlarla Hz. Ali arasında çeşitli bağlamda diyalogların yaşanmasıdır. Farklı olay kurgusu üzerinden anlatılan bu olayların en önemli ortak yönü, Hz. Ali tarafından Sâsânî hanedan üyesi kızlara özel bir saygı gösterildiğinin vurgulanmasıdır. Detayları farklılık arzeden bu rivayetlerde Hz. Ali'nin oğullarından biriyle evlendirmek istediğı hükümdar kızının, halife olması sebebiyle kendisiyle evlenmeyi önerdiğini, fakat kabul edilmediğini, Hz. Osman'ın Medine'ye ganimet olarak gönderilen bu kızları Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'le evlendirdiğı, Hz. Ali'nin halife olarak Hz. Ömer'in gazabından kurtardığı hükümdar kızlarını Hz. Hüseyin ve Muhammed b. Ebû Bekir'le evlendirdiğı vs. gibi çelişkili bilgiler yer almaktadır.

Sonuç olarak, Türkçe maktelerde Hz. Hüseyin'in ismiyle zikredilen tek eşi, çocuklarının annesi olarak geçen Şehrbânû'nun maktelerde takdim edildiğı gibi III. Yezdicerd'in kızı olması hususunda ilk dönem İslam tarihi kaynaklarındaki bilgiler kesinlik arzetmekten uzaktır. Diğer taraftan maktel geleneğinin ilk türünü oluşturan erken dönem Arapça *Maktelü'l-Hüseyn*'lerde de Hz. Hüseyin'in gayr-i Arap eşiyle ilgili herhangi bir bilgi verilmemektedir. Bu da, siyasî ve millî sebeplerle Fars kültür çevrelerinde yayılmış Şehrbânû imajının, Türklerin İslamlaşması sürecinde bu kültürden etkilenmesi sonucu Türkçe maktel geleneğine dahil edildiğı ihtimalini güçlendirmektedir. Şehrbânû örneğı, maktel geleneğinin tarihî süreç içerisinde çeşitli millî, dinî ve kültürel unsurlardan etkilenerek önemli ölçüde değiştirilip dönüştürüldüğünü ve pekçok menkıbevî unsur içeren edebî özellikler kazandığını göstermektedir.

KAYNAKÇA

Altunmeral Mehmet vd. (2010). “Bir Maktel-i Hüseyin Örneği”. *Sûfi Araştırmaları – Sufi Studies* 1/1, (61-105).

Azizova Elnura. (2021). “Kisrâ Sarayından Kerbelâ Sahrasına: Millî-Dînî Kimlik unsuru ve Tarihî-Menkibevî Figür Arasında Maktellerde Şehrbânû”, *Bilimnâme*, 44 (1), (209-240).

Beyhakî Ebü'l-Hasan Ali b. Zeyd. (1990). *Lübâbü'l-ensâb ve'l-ekâb ve'l-a'kâb*, thk. Seyyid Mehdi Recâî. 2 Cilt. Kum: Âyetullâhî'l-'Uzmâ el-Mar'âşî.

Beyhakî Ebü'l-Hasan Zâhirüddîn Ali b. Zeyd. (1990). *Lübâbü'l-ensâb ve'l-ekâb ve'l-a'kâb*. thk. Seyyid Mehdi Recâî. 2 Cilt. Kum: Âyetullâhî'l-'Uzmâ el-Mar'âşî.

Buhârî Ebû Nasr. (1381). *Sirru's-silsileti'l-'aleviyye*. Necef: Haydariyye.

CÂMÎ-İ RÛMÎ (MISRÎ), *Sa'âdetnâme*. Millet, Ali Emiri Trh., 000326, 1a-411a.

Değirmenci Zühre. (2009). *Der Beyân-i Sergüzeşt-i İmâm Hüseyin*. Çanakkale: Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.

Dîneverî Ebû Hanîfe. *Ahbâru't-tivâl*, thk. 'Abdülmünîm Âmir. yy.ty.

Ebû Mihnef Lût b. Yahyâ. (1391). *Maktelü'l-Hüseyin ve masra'u ehli beytihi ve ashâbihi fî Kerbelâ*. Kum: Menşûrât-i Rızâ.

Eren Hulusi. (2014). *Dârendeli Kâtipzâde Bekâyî-Maktel-i Hüseyin: İnceleme-Tenkitli Metin-Sözlük Dizin*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.

Fâzıl Derbendî, Ağa İbn Abid ibn Ramazan. (1994). *İksîru'l-'ibâdât fî esrâri's-şehâde*. thk. Şeyh Muhammed Cumabâdî. 3 Cilt. Manama: Şirketü'l-Mustafâ li'l-hademâti's-sakâfiyye.

Gülsüm, Mehmet Akif. (2019). *Yahyâ Bin Bahşî'nin Maktel-i Hüseyin adlı mesnevisi: İnceleme ve metin*. Kırklareli: Kırklareli Üniversitesi, SBE, Yüksek Lisans Tezi.

Güngör Şeyma. (1987). *Fuzulî: Hadikatü's-Sü'eda*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

Hacı Nûreddîn Efendi (2012). *Maktel-i Hüseyin*. haz. Mehmet Karaarslan. İstanbul: Önsöz Yayıncılık.

Hillî İbn Nemâ. (1406). *Müsîru'l-ehzân va münîrû sübüli'l-eşcân*. Kum: Matba'atü'l-Emîr.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed. (1981). *el-Ma'ârif*, thk. Servet 'Ukkâşe. Kâhire: Dârü'l-Ma'ârif.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed. (1998). *Fazlu'l-'Arab ve't-tenbîh 'alâ 'ulûmihâ*. thk. Velîd Mahmûd Hâlis. Ebûzabî: el-Mecmaü's-Sekâfî.

İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed. (1421/2001). *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, thk. Ali Muhammed Ömer. 10 cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Hancî.

İbn Şehrâşûb, Reşîdüddin Muhammed. (1412/1991). *Menâkıbu Âli Ebi Talib*, thk. Yûsuf el-Bekâ'î. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Edvâ.

İbn Tâvûs Ali b. Mûsâ. (1414/1993). *el-Lühûf fî katle't-tüfûf*. Beyrut: Müessesetü'l-'ilmiyyi li'l-matbû'ât.

İsfahânî Ebû'l-Ferec (1946). *Mekâtilü't-Tâlibiyyîn*. thk. es-Seyyid Abbas Ahmed Sakr. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife.

Kâşîfî Mevlânâ Kemâluddîn Hüseyin b. Ali-i Beyhakî. (1390). *Ravzatü's-şühedâ*. thk. Hasan Zülfikârî – Ali Tasnîmî. Tahran: Mu'în.

Kılavuz, Ahmet Saim. (2013). “Zeynelâbidîn”, *TDV İslam Ansiklopedisi*. c. 44, s. 365-366, İstanbul: TDV Yayınları.

Kummî Abbas ibn Muhammed Rıza. (1992). *Nefesü'l-mehmûn fî musîbeti Seyyidine'l-Hüseyni'l-Mazlûm*. Beyrut: Dârü'l-Mehecce'ti'l-beydâ.

Küleynî Ebû Ca'fer. (1363). *el-Usûl mine'l-Kâfî*. thk. Ali Ekber el-Gaffârî. 2 Cilt. Tahran: Dârü'l-Kütübi'l-İslâmiyye.

Meclisî Muhammed Bâkır b. Muhammed Takî. (ty). *Cilâu'l-'uyûn*. thk. Seyyid Ali İmâmyân), Kum: yy.

Müberred Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd. (1995). *Kitâbü'l-Fâzıl ve'l-mefzûl*. thk. Abdülazîz el-Meymenî, Kâhire: Dârü'l-kütübi'l-Mısırî.

Özçelik Kenan (2008). *Yûsuf-ı Meddâh ve Maktel-i Hüseyin: İnceleme – Metin – Sözlük*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.

Özçelik Kenan. (2011). “Lâmiî Çelebi'nin Kitâb-ı Maktel-i Âl-i Resûl'ü”. *Bursalı Lâmiî Çelebi ve Dönemi Sempozyumu 2011: Bursa* (ed. Bilal Kemikli – Süleyman Eroğlu), 273-279, Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi.

Özçelik Kenan. (2016). *Aşık Çelebi: Ravzatü's-şühedâ tercümesi: İnceleme – metin*. İstanbul: Doğu Kütüphanesi.

Saffâr Kummî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan. (t.y.). *Besâirü'd-derecât fî fazâili Âl-i Muhammed*, thk. Müessesetü'l-İmâmi'l-Mehdî. 2 Cilt. Kum: İ'timâd.

Saykalî Sâbir. (2004). *Ravzatü's-şühedâ*. Haz. Sayfuddin Sayfullah ve Davud Hunziker. Taşkent: Maverâünnehr.

Şeyh Müfid, Ebû Abdullah İbnü'l-Mu'allim Muhammed. (1429/2008). *el-İrşâd fî ma'rifeti hüceci'llâhi 'ale'l-ibad*. 2 Cilt. Beyrut: Müessese Âli Beyt ve ihyâu't-turâs.

Şeyh Sadûk, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. Hüseyin. (ty). *Uyûnü ahhâri'r-Rızâ*. 3 Cilt. yy.

Taberî Muhammed b. Cerîr. (1967). *Târîhü't-Taberî: Târîhu'l-ümem ve'l-mülük*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm. 11 Cilt. Beyrut: Dârü Süveydân.

Ya'kubî Ahmed b. İshâk b. Cafer. (1384/1964). *Târîhu'l-Ya'kubî*. 3 Cilt. Necef: Mektebetü'l-Haydariyye.

Yüksel Yahya. (2012). *Nevruz Bin İsa'nın Manzume-i Kissa-i Kerbelası: Varak 70a-139b*. Ordu: Ordu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.

i.f.d., dos. Elnurə Əzizova

**TÜRKDİLLİ MƏQTƏLLƏRİN FARS ŞAHZADƏSİ ƏRƏBCƏ
MƏNBƏLƏRDƏ: TARİX VƏ DASTAN DİLEMMASINDA
ŞƏHRBANU BİNT YEZDƏGİRD**

XÜLASƏ

İlk dövr İslam tarixinin dini və siyasi təsirlərinə görə ən çox mübahisəli hadisələrdən biri olan, həmçinin Məhəmməd peyğəmbərin nəvəsinin şəhid edilməsi səbəbindən müsəlman xalqlarının əsrlər boyu kədər və hüznə yad etdiyi hadisələrin ilkələrindən olan Kərbəla olayı ilə əlaqədar yazılan ilk əsərlər, Həzrət Hüseynin şəhadətinə aparan proseslərdən tarixi hadisə zəminində bəhs etmiş və ilk dövr İslam tarixçiliyinin xüsusiyyətlərini daşıyıb. Tədricən Məqtəl əl-Hüseynlər tarixi əsər olma xüsusiyyətlərini itirərək, müsəlman xalqların, xüsusilə təəvvüf mühitində rəğbətlə qarşılanan tarixi-ədəbi əsərlərə çevrilib. Bu prosesdə ərəbdilli ilk məqtəllər təbii şəkildə digər xalqların məqtəl yazma ənənələrinin təşəkkülündə mühüm rol oynayıb. Təsbit edilən ilk nümunələri XIV əsrə aid olan türkdilli məqtəllər türklərin İslamı qəbul etmə prosesinə paralel olaraq ərəbdilli məqtəllərlə birlikdə, farsdilli məqtəllərin də təsirinə məruz qalıb. Bunun ən açıq göstəricilərindən biri erkən dövr ərəbcə məqtəllərdə keçməməklə yanaşı, farsdilli məqtəllərdə öz əksini tapan Şəhrbanu bint Yezdəgirdin Kərbəla hadisəsi kontekstində türkdilli məqtəllərdə də qeyd olunmasıdır. Bu perspektivdən baxıldığı zaman, ümumilikdə, müsəlmanlar üçün Məhəmməd peyğəmbərin nəvəsi Həzrət Hüseynin nəslini davam etdirən oğlunun, xüsusilə İmamıyyənin 4-cü İmamının Əli ibn Hüseyn Zeynalabdinin anası olduğu iddia edilən Şəhrbanu ilə əlaqəli ərəbdilli, farsdilli və türkdilli məqtəllərdəki məlumatlar arasında mühüm fərqlilik mövcuddur. Bu məqalədə Şəhrbanu ilə əlaqəli məqtəllərdə müxtəlif şəkildə öz əksini tapan məlumatların mənbəyi kimi, ərəbdilli İslam mənbələrindəki məlumatlar tədqiq olunacaq.

Açar sözlər: İslam tarixi, Kərbəla, Hüseyin ibn Əli, Şəhrbanu, məqtəl.

д.ф.т., доц. Эльнура Азизова

ПЕРСИДСКАЯ ПРИНЦЕССА ТЮРКОЯЗЫЧНЫХ МАКТАЛОВ В АРАБСКИХ ИСТОЧНИКАХ: ШАХРБАНУ БИНТ ЙЕЗДЕГЕРД В ДИЛЕММЕ ИСТОРИИ И ЭПОСА

РЕЗЮМЕ

Первые работы, повествующие о битве при Кербеле, являющейся одним из самых противоречивых событий в истории ислама первого периода из-за религиозного и политического влияния, а также поминаемой на протяжении веков мусульманскими народами с горечью и печалью из-за мученичества внука пророка Мухаммеда, рассказывали о процессах, приведших к гибели Хазрата Хусейна, на основе исторических событий и носили черты историографии ислама первого периода. Постепенно Макталы аль-Хусейн утратили черты исторических произведений и превратились в историко-литературные произведения, благосклонно принимаемые мусульманскими народами, особенно в суфийской среде. В этом процессе первые арабоязычные макталы в естественной форме сыграли важную роль в формировании письменных традиций макталов других народов. Тюркоязычные макталы, первые образцы которых относятся к XIV веку, параллельно процессу принятия ислама тюрками, подверглись влиянию персоязычных макталов, наряду с арабоязычными. Одним из наиболее очевидных примеров этого является то, что Шахрбану бинт Йездегерд, упоминаемая в персоязычных макталах и не упоминаемая в арабских макталах раннего периода, отмечается в тюркоязычных макталах в контексте событий в Кербеле. При рассмотрении с данной точки зрения, в целом, для мусульман существует разница между данными в арабоязычных, персоязычных и тюркоязычных макталах относительно Шахрбану, предположительно являющейся матерью 4-го имама Имамии Али ибн Хусейн Зейналабдина, продолжающего род Хазрата Хусейна, внука пророка Мухаммеда. В данной статье информация, представленная в арабоязычных исламских источниках, исследуется в качестве источника информации, отраженной в различной форме в макталах, посвященных Шахрбану.

Ключевые слова: история ислама, Кербела, Хусейн ибн Али, Шахрбану, мактал.

Assoc. Prof. Elnura Azizova

**PERSIAN PRINCE OF TURKIC MAQTALS IN ARABIC
SOURCES: SHAHRBANU BINT YAZDAGIRD IN THE DILEMMA
OF HISTORY AND CHRONICLE**

ABSTRACT

The initial works on the Karbala events, one of the debatable issues in Islamic history due to its religious and political impact as well as the martyrdom of the Prophet Muhammad's grandson, describe historical processes that led to Hussein's martyrdom, with the earlier phase exhibiting aspects of Islamic history. Losing its historical relevance, *Maqatal al-Hussein* gradually became a literary work admired by Muslim nations, particularly in the Sufi context. The early Arabic-language maqtals inevitably played a significant part in the establishment of various peoples' maqtal writing traditions during this process. In parallel with the Turks' conversion to Islam, the first evidence of Turkic maqtals date back to the 14th century and were influenced by Persian as well as Arabic maqtals. From this perspective, there is a significant discrepancy in the Arabic, Persian, and Turkic maqtals about Shahrbanu, the son of the Prophet Muhammad's grandson, Hussein ibn Ali ibn Hussein Zeynalabdin, the fourth Imam of the Imamate.

This article will examine the information from Arabic-language Islamic materials as an information source that is mirrored in many ways in Shahrbanu maqtals.

Keywords: *History of Islam, Karbala, Hussein ibn Ali, Shahrbanu, Maqtal*

Çapa tövsiyə etdi: f.f.d. M.M.Mürsəlov

BƏDƏVİLƏRİN HZ. PEYĞƏMBƏRƏ SUALLARI

*f.f.d. Vüqar Səmədov,
Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu İslamşünaslıq kafedrasının müəllimi
vugarsamedov@ait.edu.az*

XÜLASƏ

Ərəbistan yarımadası sakinlərinin əksər hissəsini bədəvi qəbilələr təşkil edir. İslam dininin gəlməsi ilə yarımada böyük dəyişiklik yaşandı. Şübhəsiz ki, yarımada meydanə gələn dəyişikliklər bu qəbilələri də yaxından maraqlandırır. Bədəvilərin, istər Hz. Peyğəmbərin hüsuruna girmədəki rahatlıqları, istər hər cür sualı çəkinmədən soruşmaları sünnənin, hədislərin ortaya çıxmasında önəmli rol oynadığını söyləyə bilərik. Səhrada köçəri həyat sürdükləri üçün bədəvilər başıboşluğa, kobudluğa, qayda-qanuna tabe olmamağa alışmışlar. Onlar bu alışqanlıqlarını Allah rəsuluna qarşı bilərəkdən, yaxud bilməyərəkdən olsa da irəli sürmüşlər. Ərəbistan yarımadasının yerli sakinlərindən sayılan bədəviləri yeni formalaşmağa başlayan İslam toplumuna inteqrasiya etmək üçün Allah rəsulunun böyük əmək sərf etdiyini görürük. Bədəvilərin Hz. Peyğəmbərlə olan münasibətlərində soruşduqları sualların əhəmiyyəti böyükdür. Bu sualların mahiyyətini araşdırmağın bədəvilərin xarakterlərinin, zəhin dünyasının üzə çıxarılmasında xüsusi rolu var.

Hz. Peyğəmbər Mədinəyə gələn bədəvilərlə yaxından maraqlanmış, onların suallarını cavablandırmış, problemlərini həll etmiş, qənimətlərdən hissələr vermişdir. Ümumiyyətlə, məqalədə bədəvilərin Hz. Peyğəmbərdən ibadət, qiyamət, axirət, cənnət, cənnətlik əməl, cihad, günah və hicrət haqqında soruşduqları suallar təhlil edilərək bədəvi xarakteri ortaya çıxarılmışdır.

Açar sözlər: Hz. Peyğəmbər, bədəvi, sual.

Giriş

Allah Rəsulunun müxatəb olduğu ərəb qəbilələrinin çoxu bədəvi tayfalarıdır. Yaşadıqları çöl həyatının təsiri ilə qarşı çıxmaq, etiraz etmək, şiddət, inadkarlıq, qəzəb, davakarlıq duyğusu, əsəbiyyət və qəbiləçilik ruhunun güclü olduğu bədəvi qəbilələrin özlərinə məxsus adət-ənənələri və

örfləri var. Kobud, qaba, sərt, lakin səmimi və dürüst olan, əsasən ağılla deyil, duyğularla hərəkət edən bu insanlarla əlaqə qurmaq, onları mərkəzi idarənin nüfuzuna tabe etdirmək, şəhərlərdə məskunlaşdıraraq, burada yaşama alışqanlılığı qazandırmaq, mədəniləşdirmək olduqca çətindir. Şiddətə və gücə boyun əyən bu qəbilələri cəmiyyətlə bütünləşdirmək üçün Allah rəsulu bir çox siyasi, mədəni tədbirlərə əl atmışdır.

Hz. Peyğəmbərin bədəviləri mədəniləşdirmə siyasətində əsas yer alan məsələlərdən biri də onlarla yaxından maraqlanması, soruşduqları suallara cavab verməsidir.

Təbii olaraq bədəvilər Ərəbistan yarımadasının hər tərəfinə adını ilk dəfə qədər duyurmuş bir peyğəmbəri görmək üçün bəzən Mədinəyə gələrək Allahın elçisinə müxtəlif suallar vermişlər. Qəbilə quruluşunda yaşayan bu insanların Hz. Peyğəmbərdən maraqlandıqları və ağıllarına gələn hər şeyi soruşmaları normal hal idi. Səhra bədəvilərinin mədəni səviyyəsi İslamın xitab etdiyi şəhərlilərin mədəni səviyyəsindən xeyli aşağı olduğunu qeyd etməliyik.

Həmçinin bədəvilərin təbiətlərinə görə din və imana daxil olmaları çox çətin məsələdir.¹ Onlar səmimi, mərd, cəsur olduqları qədər inadçı, tərs, qürurlu və kobuddurlar. Hz. Peyğəmbər özlərinə məxsus şərəf anlayışına sahib, mədəni səviyyəsi aşağı olan bu toplumun insanların İslama dəvət edərkən əshabından fərqli metodlar tətbiq etmişdir. Allah rəsulu bədəvilərin maddi-mənəvi ehtiyaclarını qarşılımış, yersiz hərəkətləri və sualları qarşısında onları danlamamış, İslamın əmrlərini onlardan ötrü asanlaşdırmışdır. Əshabından fərqli olaraq, onların problemləri ilə şəxsən özü məşğul olmuşdur. Həmçinin əshabələrindən də onlara qarşı xoşgörü ilə rəftar etmələrini istəmişdir. Təməl qaynaqlara baxıldıqda, bədəvilərin özlərini maraqlandıran hər mövzuda yerli-yersiz Hz. Peyğəmbərə suallar verdikləri görünür. Bunu da qeyd etmək lazımdır ki, Allah rəsulunu və əshabını razı salan bəzi gözəl sualların da bədəvilər tərəfindən soruşulduğu diqqətçəkicidir.

İbadətlər haqqında suallar

Hz. Peyğəmbər Mədinəyə gələn bədəvilərin bir müddət burada qalmalarını istəyirdi. Bununla bədəvilərin dini yaşayışa yaxından bələd ola bilmələri məqsədi güdülürdü. Məsələn, Mədinəyə gələrək namazların vaxtlarını soruşan bədəvinin sualına cavab olaraq, Hz. Peyğəmbər ondan Mədinədə qalmasını istəmiş, ilk gün eyni namazları vaxtın əvvəlində, ikinci gün isə vaxtın sonunda qıldırılmışdır. Daha sonra isə “Namazların vaxtlarını soruşan haradadır?” -

¹ Bədəvilər kafirlik və münafıqlıq baxımından daha betər. Allahın öz elçisinə endirdiyi hökmləri bilməməyə daha layiqdirlər. Allah hər şeyi biləndir. Hikmət sahibidir. (Tövbə, 97)

deyə bədəvinin xəbər almışdır. O, “Buradayam, ey Allahın elçisi”, – dedikdə Hz. Peyğəmbər “Namazlar bax, bu gördüyün vaxtlar arasında qılınır”, – *söyləmişdir*.

Bədəvinin mövzunu daha yaxşı başa düşməsi, görərək öyrənməsi üçün Hz. Peyğəmbər ona namazları şəxsən özü, qəsdli olaraq müxtəlif vaxtlarda qıldıraraq göstərmişdir ki, məsələnin fərqli yönlərini doğru anlayıb qəbiləsinə çatdırsın (Nəsai, Salat 12; Əhməd b. Hənbəl, IV/ 349; V/125).

Namazla bağlı başqa bir bədəvi alışdığı tərzdə, bağıra-bağıra nəzakət qaydalarını aşaraq², “Ey Allahın elçisi! Gecə namazı necə gılınır?” – deyər soruşmuş, Hz. Peyğəmbər isə səbirlə ona “İki-iki qılınır, sübh namazını ötürmək qorxusu varsa, iki rükət qılсан kifayətdir”, – buyurmuşdur (Əbu Davud, Vitr 3; Əhməd b. Hənbəl, II/368).

Dəstəmazın necə alındığını soruşan bir bədəviyə isə Hz. Peyğəmbər şəxsən Özü dəstəmaz alaraq, lazımı orqanları üç dəfə yuyaraq əyani olaraq ona göstərmiş və: “Bax, dəstəmaz belə alınır, kim suyu bundan artıq işlədərsə, həddi aşmış olar”, - deyər buyurmuşdur (İbn Macə, Təhərat 48; Əhməd b. Hənbəl, II/598). Göründüyü kimi, Allah rəsulu bədəvinin səviyyəsini nəzərə alaraq, dəstəmazın tərifini sözlə açıqlamamışdır. Bədəvinin daha asan yadında qalması üçün özü dəstəmaz alaraq göstərmişdir ki, o, çətinlik çəkməsin.

Başqa bir misal orucun kəffarəsi ilə bağlıdır. Bir bədəvi saçını-başını yolaraq, Allah rəsulunun yanına gələrək pərişan olduğunu söyləyir. Hz. Peyğəmbər ondan nə baş verdiyini soruşur, o da oruculu ikən xanımı ilə bərabər olduğunu deyir. Hz. Peyğəmbər ondan sıra ilə kölə azad edib-edə bilməyəcəyini soruşur. Bədəvi buna gücü çatmayacağını söyləyir. Hz. Peyğəmbər daha sonra qurban kəsib-kəsə bilməyəcəyini soruşur. Bədəvi “Xeyr, bunu da edə bilmərəm”, – deyir. Nəhayət, Hz. Peyğəmbər evindən bir səbət xurma gətirir və “Al, bunu kasıblara payla”, - buyurur. Bədəvi “Məndən də kasıbı varmı?” – soruşur. Bunu eşidən Hz. Peyğəmbər təbəssüm edir və bədəviyə xurmanı evinə aparıb, ailəsi ilə birlikdə yeməsini bildirir (Buxari, Savm 29, 30; Zəkat 47; Kəffaratül-Əyman 2- 4; Nəfaqat 13; Hudud 16, 26, Ədəb 95; Əbu Davud, Savm 38; Əhməd b. Hənbəl, II/659; III/33; IX/471). Bu nümunə Hz. Peyğəmbərin məsələləri insanların səviyyəsini nəzərə aldığı, onların könlünü qazanaraq, dinə olan istəklərini qırmadan asan yollarla həll etdiyini göstərir. İnsanların “Bu dinin ehkamları çətinidir, yaşamaq mümkün deyil”, – deyib şövqlərinin qırılmaması üçün Hz. Peyğəmbər mərhəmət və şəfqət

² Ey iman gətirənlər, səslərinizi Peyğəmbərin səmindən yuxarı qaldırmayın və onunla bir-birinizlə danışdığınız kimi ucadan danışmayın! Yoxsa özünü də fərqi nə varmadan əməlləriniz boşa çıxar (əl-Hücurat, 49/2) (Ey Peyğəmbər!) Şübhəsiz ki, otaqların arxa tərəfindən səni çağırانların çoxu bunu dərk etmir (“əl-Hücurat”, 49/4).

göstərərək, bədəviyə əslində kəffarənin şərtləri arasında olmayan bir yol söyləyərək, günah duyğusundan qurtulub, qəlb hüsuru tapıb məmnun qalmasını, yeni yayılan bir dinə ikrah duyub uzaqlaşmamasını, onu sevməsini təmin etmişdir. Bu nümunə, həmçinin bir peyğəmbərin öz toplumuna mərhəmətinin təzahürüdür.

Qurani-Kərim bədəvilərin həqiqi mənada iman gətirmədiklərini, təslim olduqlarını xüsusilə qeyd edir.³ Həqiqətən də Mədinə dönəmi İslamın ibadətlər yönündən əmrlərinin çoxaldığı bir mərhələdir. Bəsit qəbilə büt-pərəstliyindən çıxan bir bədəvinin inanc və geniş ibadət sisteminə malik olan dini təfərrüatı ilə qavrayıb, yadında saxlayıb əməl etməsi çətindir. Aşağıdakı hədis qeyd etdiyimiz vəziyyətdən şikayət edən bədəvi ilə bağlıdır. Bir bədəvi Hz. Peyğəmbərə gələrək, “Ey Allahın elçisi! İslamın əmrləri bizə həddindən artıq çox gəlir. Bizə elə bir əməl söylə ki, ona bərk yapışaq”, – deyir. Hz. Peyğəmbər “Dilin daim Allahın zikri ilə islah olsun!” – *söyləmişdir* (İbn Macə, Ədəb 53, Əhməd b. Hənbəl, VI/210, 214; VII/390). Burada Allah rəsulu onun gözü-nü qorxutmamış, gücü çatacağı çarə göstərmişdir. Hz. Peyğəmbərin hər fürsətdə bədəvilərlə yaxından maraqlanıb, onların dini problemlərini həll etdiyini görürük. Allah Rəsulu bir bədəvinin əlindən tutaraq belə buyurmuşdur: “Sən bir şeyi Allahdan qorxaraq tərk etsən, Allah mütləq ondan daha xeyirlisini sənə verər” (Əhməd b. Hənbəl, VII/387, 388).

Bədəvilər qaba, kobud alışqanlıqlarını şəhərə gəldikdə sürdürmüşlər. Xütbənin ortasında Hz. Peyğəmbərin sözünü kəsərək, “Ya Rəsulallah! Bir qərib gəlib, dinini bilmir və öyrənmək istəyir”, – söyləyən bir bədəvinin bu vaxtsız sualına əsəbiləşməmiş, minbərdən enib ona lazımi məlumatları verib, daha sonra xütbəsinə davam etmişdir (Müslim, Cuma 60).

Nəcd əhlindən saç-baş dağınıq halda kasıb bir bədəvi Allah rəsulunun yanına gələrək, İslam dininin əmrlərini soruşur. Hz. Peyğəmbər İslamın sıra ilə bir gündə qılınacaq beş vaxt namaz, Ramazan orucu və zəkat olduğunu deyir. Bədəvi “Bunlara əlavə ediləcək başqa nəşə varmı?” – deyərək soruşur. Allah Rəsulu “Bunlara əlavə olaraq nəfilə ibadətlər edə bilərsiniz”, – söyləyir. Bədəvi “Vallah, bu dediklərimdən nə artıq, nə də əskik bir şey edəcəyəm”, – söyləyib çıxıb gedir. Bunu eşidən Hz. Peyğəmbər “Əgər doğru deyirsə, qurtuldu”, – buyurur (Buxari, İman 34).

Ümrənin vacib olub-olmadığını soruşan bədəviyə Hz. Peyğəmbər “Ümrə etməyin sənə üçün xeyirlidir”, – buyuraraq bədəvinin ümrə etməyə təşviq etmişdir (Əhməd b. Hənbəl, V/55).

³ Bədəvi ərəblər: “Biz iman gətirdik!-dedilər. De ki: “Siz iman gətirməmişsiniz. Ancaq: “Biz təslim olmuşuq!”-deyin. İman hələ sizin qəlblərinizə girməmişdir. (əl-Hücurat, 49/14)

Bir bədəvi Hz. Peyğəmbərə döyüşə iştirak etmək istədiyini, xanımının da həmin vaxt həccdə olduğunu deyir. Hz. Peyğəmbər ona xanımının yanına dönüb onunla bərabər həcc etməsinin lazım olduğunu söyləyir (İbn Macə, Mənasik 7). Bədəvilərin suallarını rahat soruşmaları səhabələrin də xoşuna gəlirdi. Çox sual soruşmalarını Hz. Peyğəmbər qadağan etmişdi.⁴ Beləliklə, cəsarət edib soruşa bilmədikləri suallara belə aydınlıq gətirirdi.

Bir gün Hz. Peyğəmbər “Ey müsəlmanlar! Sizə həcc fərz qılınmışdır, elə isə həcc edin”, – buyurdu. Bunu eşidən qəbilə başçısı Əqra b. Habis adlı bədəvi “Hər il etməliyik, ya Rəsulallah?” – deyərək soruşduqda Hz. Peyğəmbər cavab verməyib susdu. Əqra sualını təkidlə üç dəfə təkrarladı. Nəhayət, Hz. Peyğəmbər “Əgər, “bəli” desəydim, hər il həcc etməyiniz fərz olardı, sizin isə buna gücünüz çatmazdı”,⁵ – söyləyərək, açıqlanan mövzularda çox sual soruşmaqdan duyduğu narahatlığı dilə gətirmişdir (Müslim Həcc 412; İbn Macə, Mənasik 1, Əhməd b. Hənbəl, I/793, 795; Hakim, II/661). Bu nümunə bədəvi psixologiyasını əks etdirməsi baxımından çox mühümdür; çöl həyatının bədəvi xarakterinə aşladığı inadkarlıq əxlaqının, məsələlərə səthi yanaşib, dərin düşünməməyin bir təzahürüdür.

Qiyamət və axirət haqqında suallar

Bədəvilərdə kahinlərə müraciət edərək qeyblə əlaqəli məlumatlar əldə etmək yayılmış bir adətdir. Onların Hz. Peyğəmbərə də bu barədə suallarla müraciət edib maraqlandıqları görünür. Ümumiyyətlə, ibtidai xalq psixologiyası görünən sahələrdən daha çox, möcüzəvi, fəvqəladə, görünməyən sahələrlə maraqlanır. Əlbəttə, bunu da unutmamaq lazımdır ki, Hz. Peyğəmbər ərəblərin heç bilmədikləri mövzulardan bəhs edirdi. Diriliş, hesab (“əl-Qiyamət”, 75/15) cənnət və cəhənnəm, qiyamət (“ət-Təkvir”, 81/1–4) kimi mövzuları Qurani-Kərim canlı səhnələr şəklində bəyan edirdi. Bədəvilərə də ən çox İslamın qiyamət, cənnət və cəhənnəm ilə əlaqəli mövzuları maraqlı gəlmişdir. Bir çox bədəvi Hz. Peyğəmbərə qiyamətin nə vaxt qopacağı haqqında suallar vermiş, Hz. Peyğəmbərin cavabı isə sual verənin səviyyəsinə görə fərqli olmuşdur. Bu mövzu ilə əlaqəli bəzi misallar belədir. Bir bədəvi Allahın

⁴ Hər hansı bir mövzunu sizə əmr edib, qadağan etmədiyim müddətcə, siz də məni öz halıma qoyun. Sizdən əvvəlki ümmətlərin məhv olmasının səbəbi çox sual soruşmaları və peyğəmbərlərinə qarşı gəlmələri oldu. Sizə hər hansı bir şeyi qadağan etdiyim zaman ondan kəsinliklə uzaq durun, bir şeyi əmr etdiyimdə isə onu gücünüz çatdığı qədər yerinə yetirin. (Buxari, Etisam, 2; Müslim, Həcc 412, Fəzail)

⁵ Bu hadisəyə görə bu ayə nazil olmuşdur: “Ey iman edənlər! Açıqlanarsa xoşunuza getməyəcək şeyləri soruşmayın”. (Maidə 5/101)

Rəsuluna “Ya Rəsulallah! Qiyamət nə vaxt qopacaq?” – deyə sual verdi. Hz. Peyğəmbər “Sən ona nə hazırladın?” – deyərək sualına sualla cavab verdi. Bədəvi qiyamət üçün çox namaz, oruc və sədəqə hazırlaya bilmədiyini, amma Allah və Rəsulunu sevdiyini dedi. Allah Rəsulu da ona “Sevdiklərinlə bərabər olacaqsan”, – deyə müjdə verdi (Buxari, Əhkam 10, Əbu Davud, Ədəb 122; Əhməd b. Hənbəl, IV/331, 333, 335, 345, 382–383, 398, 402, 415, 425, 442, 452, 455, 456, 549; Heysəmi, X/498-500).

Bu hədisdə Hz. Peyğəmbər bədəvinin diqqətini onun üçün daha önəmli olan mövzulara çəkmişdir. Onu daha çox ehtiyacının olduğu və özünə daha çox faydalı olacaq saleh əməllər hazırlamağa təşviq etmiş, eyni zamanda pis adamlarla dostluq etməkdən çəkindirilmişdir. Bu sualdan həm sual soruşan bədəvi, həm də orada olan səhabələr istifadə etmişlər.

Hz. Peyğəmbərdən qiyamətin nə zaman qopacağı ilə bağlı eyni sualı soruşan başqa bir bədəviyə Allah rəsulu “Mal tələf edildiyi zaman qiyaməti gözlə”, – demişdir. Bədəvi malın tələf olmasının hansı mənaya gəldiyini soruşduqda Hz. Peyğəmbər “İş əhlinə tapşırılmadığı zaman qiyaməti gözlə”, – buyurmuşdur (Əhməd b. Hənbəl, III/284).

Qiyamətin vaxtı haqqında maraqlanan bir qrup bədəviyə isə Hz. Peyğəmbər içlərindən ən kiçik olan bədəvinə göstərərək, “Buna qocalıq gəlmədən qiyamət qopar”, – demişdir (Buxari, Rıqaq, 42; Əhməd b. Hənbəl, IV/382, 383, 425). Nəvəvi buradakı “kiçik bədəviyə qocalıq gəlmədən qiyamət qopar” ifadəsindən məqsədin onun qocalmadan öləcəyinə işarə edilmiş olduğunu söyləmişdir. İnsanın ölümü kiçik qiyamət sayılır (Nəvəvi, XVIII/90). Ümumi olaraq hədisdən anlaşılan budur ki, dünyada insana verilən ömür sərmayəsi çox qısadır və bu fürsətdən çox yaxşı istifadə edilməsi lazımdır.

Bədəvilər mücərrəd mövzuları qavramaqda hər zaman çətinlik çəkmişlər. Buna görə də Allah rəsulundan mücərrəd mövzuları müşəxxəs nümunələrlə bəsitləşdirməsini istəyirdilər. Məsələn, bədəvilərdən biri Hz. Peyğəmbərdən qiyamət günü Allahın eyni anda bütün insanlara necə baxacağını soruşmuşdur. Hz. Peyğəmbər belə buyurdu: “Sənə Allahın yaratdıqlarından misal verəcəyəm. Günəşlə Aya baxanda necə ki, hər kəs onların özünə baxdığını düşünürsə, bu da onun kimi olacaqdır” (Əbu Davud, Sünnə 19; Tirmizi, Sifatül-Qiyamə 17; İbn-Kəsir, V/192). Burada Hz. Peyğəmbər bədəvinin anlayış səviyyəsinə uyğun olaraq həyatındakı örnəklərdən nümunə verərək razı qalmasını, başa düşməsinə təmin etmişdir.

Yenə bədəvinin biri Hz. Peyğəmbərdən “sur”un nə olduğunu soruşdu. Allah rəsulu “sur”un üfürülən bir buynuz olduğunu dedi. Başqa bir bədəvi cənnət libaslarının parçadan, yoxsa cənnət meyvələrindən olacağını soruşdu.

Orada olanlar belə bədəvinin bu sualını təəccüblə qarşıladılar. Hz. Peyğəmbər bir anlıq sükut etdi. Sonra “Bu sualı soruşan adam haradadır?” – dedi. Bədəvi “Mənəm, ey Allahın rəsulu”, – söylədi. Allah Rəsulu “Paltarlar cənnət meyvələrindən olacaq”, – buyurdu (Tirmizi, Sifatül-Qiyamə 8, Əhməd b. Hənbəl, II/557, 625). Göründüyü kimi, Hz. Peyğəmbər bədəvilərə hər zaman dəyər vermiş və onların işin əslilə əlaqəli olmayan suallarını belə diqqətə alaraq cavab vermişdir. Həmçinin bu suallar bizə bədəvilərin anlayış dünyasını əks etdirir.

Cənnət və cənnətlik əməl haqqında suallar

Bədəvilərin cənnət və cənnətliklərin əməlləri mövzusu ilə yaxından maraqlandıqlarını, bu barədə Hz. Peyğəmbərdən suallar soruşduqlarını görürük. Eyni zamanda bu suallardan səhabələr də istifadə edirdilər. Bu həqiqəti Ənəs bin Malik “Biz badiyədən ağılı başında bir kimsənin gəlib Hz. Peyğəmbərdən sual soruşmasını arzu edərdik”, – deyərək dilə gətirmişdir (Müslim, İman 10).

Digər tərəfdən, axirət həyatına inanan və orada sonsuza qədər xoşbəxt olmağı arzu edən hər kəsin özünü cənnətə aparacaq əməllərlə maraqlanması çox təbiidir. Verəcəyimiz nümunələr bu mövzularla əlaqəlidir: Bir bədəvi gəldi və Hz. Peyğəmbərin dəvəsinin yüyənini tutaraq, “Ey Allahın Peyğəmbəri, mənə elə bir əməl söylədin ki, onu etdikdə cənnətlik olum”. Hz. Peyğəmbər “Allaha ibadət et, ona heç bir şeyi şərik qoşma, fərz olan namazı qıl, fərz olan zəkəti ver, Ramazan ayında oruc tut”, – buyurdu. Bədəvi də “Nəfsim qüdrəti əlində olan Allaha and olsun ki, buna əsla bir şey əlavə etmərəm, əskik də buraxmaram”, – söylədi. Bədəvi sevincindən təkbir gətirərək dönüb gedərkən Hz. Peyğəmbər belə buyurdu: “Cənnətlik birini görmək istəyən bu bədəviyə baxsın” (Əhməd b. Hənbəl, III/247; IX/139, 141).

Eyni sualı soruşan başqa bir bədəviyə isə Hz. Peyğəmbər “Doğru danış, yaxşılıq et, malından artıq qalanı ver”, – deyərək cavab vermişdir. Bədəvi “Allaha and olsun ki, hər zaman ədalətli hərəkət edib doğrunu danışa bilmərəm, artıq olanı verməyə də gücüm çatmaz”, – dedi. Hz. Peyğəmbər “Elə isə insanlara yemək yedirib salamı çoxalt”, – buyurdu. Bədəvi “Bu da həqiqətən, mənə çətin gəlir”, – söylədi. Hz. Peyğəmbər “Sənin dəvələrin varmı?” – soruşdu. Bədəvi “Bəli”, – dedi. Hz. Peyğəmbər “Dəvələrindən yük daşıyanına yaxşı bax, ona yardım et, suyunu vaxtında ver. Bəlkə də yük dəvən ölmədən, sən də ona su verməyi tamamlamadan sənə cənnət vacib olar”, – buyurdu. Bu cavabdan razı qalan bədəvi sevincindən təkbir gətirərək oradan ayrıldı. Dəvəsinə su verərkən şəhid oldu (Heysəmi, III/323).

Bir bədəvi Hz. Peyğəmbərin yanına gəldi və belə dedi: “Ey Allahın rəsulu! Mən atı çox sevirəm, cənnətdə at olacaqmı?”. Hz. Peyğəmbər “Cənnətdə atın olacaq, onunla istədiyin yerə uçaqaqsan”, – buyurdu. Başqa bir bədəvi də dəvəni çox sevdiyini dedi. Hz. Peyğəmbər ona “Ey Allahın qulu! Əgər Allah səni cənnətinə daxil edərsə, ürəyin istədiyən hər şey olacaq”, – cavabını verdi (Əhməd b. Hənbəl, IX/17).

Hər kəs dünyada nəyin arxasınca qaçırsa, təbii olaraq axirətdə də onu axtaracaqdır. Bir bədəvinin düşünəcəyi gecə-gündüz vəsf etməkdən doya bilmədiyi dəvəsi olacaqdır. Dəvə bədəvi üçün hər şeydir. Hz. Ömərdən belə dediyi rəvayət edilmişdir: “Bədəvi dəvənin rahat olduğu yerdə hüsur və sakitlik tapar”. Bədəvi, sanki bu heyvanla bütünləşmişdir. Şeirlərində dəvə vəsfi önəmli yer tutur. Onun bu cür sual soruşmasının səbəbi dünyada bu qədər yaxınlıq hiss etdiyi heyvanı axirətdə də arzulamasıdır.

Cihad haqqında suallar

Dövrün tələbi olaraq düşmənlərin hücumlarını dəf etmək üçün Hz. Peyğəmbərin möminlərə öyrətdiyi mühüm mövzulardan biri də cihad idi. Bədəvilərin xarakterlərini düşünəndə onların cəngavərruhlu olduqları, şairlərinin daim intiqam duyğularını, döyüş ruhunu canlı tutduğu görünür. Qəbilələr arasındakı rəqabət və döyüşlər səbəbindən bədəvilər kiçik yaşlarından etibarən, döyüş və intiqam təlqinləri ilə yetişdirilirdi. Onların cihadla maraqlanmaları da olduqca təbiidir. Məsələn, bir bədəvi Hz. Peyğəmbərin yanına gəldi və belə dedi: “Ya Rəsulallah! Biri var, qənimət üçün döyüşür. Digəri var, ad-san üçün döyüşür. Bəziləri də qəhrəmanlığı görünsün deyə döyüşür. Bunların hansı Allah yolundadır?”. Hz. Peyğəmbər: “Kim “Tövhid” kəlməsi ən uca olsun deyə döyüşürsə, o, Allah yolundadır”, – buyurdu (Əhməd b. Hənbəl, VII/147).

Hz. Peyğəmbərin “Kim “tövhid” kəlməsi ən uca olsun deyə döyüşürsə, o, Allah yolundadır” ifadəsi son dərəcə açıq və qısa. Bu səbəbdən sözügedən ifadə Hz. Peyğəmbərin az sözlə çox məna ifadə edən cəvamiul-kəlim (yığcam danışma qabiliyyəti) hədislərindən sayılır. Sual soruşanın dilə gətirdiklərindən heç birinin Allah yolunda olmadığı cavabını vermiş olsaydı, bunların xaricində qalanların hamısının Allah yolunda olacağı kimi bir düşüncənin meydana çıxma ehtimalı var. Halbuki vəziyyət heç də belə deyildir. Yəni nifrət və qoruma hissi Allah üçün ola bilər və bu da “Allah yolunda” ifadəsinin məzmununda var.

Göründüyü kimi, Hz. Peyğəmbər sualın məzmununu əhatə edən bir cavab vermişdir. O, həm zəhin qarışıqlığını ortadan qaldırmış, həm də məsələnin daha yaxşı başa düşülməsini təmin etmişdir. Burada Allah rəsulu döyüşən

kimsənin halını bəyan etməyə yönəlmiş və ölçünün insanın xalis niyyəti olduğunu ifadə etmişdir (İbn Həcər, VI/28).

Yenə eyni mövzuda Hz. Peyğəmbər minbərdə ikən bir bədəvi belə sual verdi: “Ya Rəsulallah! Allah yolunda səbir edərək və sırf savabını Allahdan umaraq, irəli gedərək, qaçmadan döyüşsəm və öldürülsəm, bu, günahlarıma kəffərə olarmı?”. Hz. Peyğəmbər “Bəli”, – dedi. Sonra bir anlıq dayandı və “Bir az əvvəl sual soruşan haradadır?” – soruşdu. Bədəvi “Mənəm, ya Rəsulallah”, – dedi. Hz. Peyğəmbər ona “Necə demişdin?” – söyləyərək ondan sualı təkrar etməsini istədi. Bədəvi də sualını təkrar etdi. Hz. Peyğəmbər “Bəli, cənnətə girər, ancaq borcu yoxdursa”, – deyə buyurdu.⁶

Bədəvilərin bu cür suallarından hər kəs dinin hökmləri anlama nöqteyi-nəzərindən maariflənirdi. Yenə bu mövzu ilə bağlı bir bədəvi Hz. Peyğəmbərə şəhid olmaq üzrə beyət etdi. Hz. Peyğəmbərin ona ayırmış olduğu qənimətdən də pay almadı. Boğazından vurularaq şəhid edildi. Allah rəsulu onu cənnətlə müjdələdi (Nəsai, Cənaiz 61).

Günah haqqında suallar

Hz. Peyğəmbərin bədəvilərin mənsub olduqları qəbilələrin adət-ənənələrini nəzərə aldığı, gələn qəbilələrə, qəbilə fərdlərinə yaşadıqları sosial vəziyyətlərinə görə münasib cavablar verdiyi məlum olur. Məsələn, bir bədəvi Hz. Peyğəmbərin yanına gəldi və hansı günahın ən böyük olduğunu soruşdu. Hz. Peyğəmbər “Allah səni yaratdığı halda, sənə onə şərik qoşmağındır”, – dedi. Bədəvi “Sonra hansıdır?” – soruşdu. Hz. Peyğəmbər “Uşağının sənənlə bərabər yemək yeməsi qorxusu ilə onu öldürməyindir”, – deyə cavab verdi.⁷ Həmçinin Qurani-Kərimdə “Yoxsulluq qorxusu ilə övladlarınızı öldürməyin” buyurulmaqla mövzuya diqqət çəkilmişdir (“əl-İsra”, 31) Buradan belə nəticə çıxarmaq olar ki, bu adamın mənsub olduğu qəbilədə bu cür problemlər yaşanırdı. Başqa rəvayətlərdə böyük günahların sıralanması fərqlidir. Hz. Peyğəmbər bədəviyə xəbərdarlıq edərək, onun mənsub olduğu qəbilədə olan problemlərə diqqət çəkmişdir.

Hicrət haqqında suallar

Hicrətin İslam tarixində çox əhəmiyyətli bir yeri var. Bəzi səhabələr hicrət etməyənə imanını kamil saymamışlar.

⁶ Nəsai, Cihad 22.

⁷ Buxari, Diyə 91; Əhməd b. Hənbəl, II, 124–125.

Məlumdur ki, Hz. Peyğəmbər hicrətin 8-ci ilində Məkkə fəth edilənə qədər müsəlman olan bədəvilərin Mədinə toplumuna qatılmalarını istəmişdi (Nəsai, Biat, 23). Buna görə də hicrət mövzusu o zaman üçün ən mühüm məsələlərdən biri olmuş, imanın şərtlərindən belə sayılmışdır (Səraxsi 1983 X/6). Hər kəs kimi, bədəvilər də bu hicrət ilə marqlanmış, suallar soruşmuşlar. Məsələn, bir bədəvi Hz. Peyğəmbərə gələrək, “Mənə necə hicrət edə biləcəyimi anlat, əgər vəfat edərsən, bundan məhrum qalarıq”, – dedi. Hz. Peyğəmbər bir müddət susdu, sonra “Sual soruşan haradadır?” – deyərək onu axtardı. Səhabələr “Bu, həmin o adamdır”, – dedilər. Hz. Peyğəmbər “Hicrət görünən və görünməyən günahları tərk etmək, namaz qılmaq, zəkat verməkdir. Əgər bunları edərsənsə, yatağında ölsən belə, sən mühacir sayılsan”⁸, – (Əhməd ibn Hənbəl II/647, 693) buyurdu. Hədisdən belə anlaşılır ki, bu sual hicrət bitdikdən sonra soruşulmuşdur. Allah Rəsulu Məkkə fəth edildikdən sonra, artıq hicrətə ehtiyac qalmadığını bildirmişdi. Burada Hz. Peyğəmbər bədəvinin hicrət savabı alacağı ibadətlərə yönləndirərək, onun bu savabdan məhrum qalmamasının yollarını göstərmişdir.

Nəticə

Allah Rəsulunun bədəvilərin kobud, görməmiş və cəhalətləri qarşısında nəzakətli rəftarı ilə onlara islami dəyərləri öyrətməsi bu insanları cəmiyyətə qazandırma məqsədi daşıyır. Buna görə bədəvilərin islami dəyərləri qəbul etmə mərhələsində Hz. Peyğəmbərin onlara qarşı şəxsi mövqeyinin böyük təsiri olmuşdur. Səhra həyat tərzinin şərtləri bədəvilərin dini dəyərlərə qarşı nisbi olaraq daha qapalı, daha anlayışsız hala gətirir. Allah Rəsulunun bədəvilərə qarşı göstərdiyi incə davranış, ixtilafları həlletmədə göstərdiyi üstün zəka, müxtəlif mövzularda aldığı siyasi tədbirlər onun adının hər kəs tərəfindən duyulmasını təmin etmiş, şöhrəti hər tərəfə yayılmışdır. Bədəvilər zaman-zaman həm öz adlarına, həm də qəbilə adına Mədinəyə gələrək, Hz. Peyğəmbərdən müxtəlif suallar sormuşlar. Öncəliklə bunu deyə bilərik ki, Allah Rəsulu bədəvilərlə şəhərdə yaşayanlardan fərqli davranmışdır. Onların kobud, nəzakətsiz davranışlarına, hər zaman özləri ilə marqlanılmasını istəyən mövqelərinə qarşı xoş davranmış, yerli-yersiz soruşulan suallarını cavablandırmış, maddi-mənəvi ehtiyaclarını qarşılamışdır. Həmçinin onların səviyyəsini nəzərə alaraq, dinin əmrlərini asanlaşdırmışdır. Bədəvilərin suallarının, əsasən, kimsənin ağılına gəlməyən təfərrüatla bağlı olduğu görünür. Eyni zamanda, şəhərdə yaşayanlar üçün qapalı qalan bir çox məsələnin açılması üçün gözəl sualların bəzilərinin də bədəvilər tərəfindən soruşulması diqqət çəkir.

⁸ Əhməd b. Hənbəl, II, 647, 693.

ƏDƏBİYYAT

Buxari Məhəmməd ibn. (1979). İsmail, əl-Camiu's-səhih, Səhihu'l-Buxari, I-VIII, əl-Məktəbətü'l-İslami, İstanbul.

Əbu Davud Süleyman b. Əşas b. (1998). İshaq əl-Əzdi əs-Sicistani, Kitabu's-Sünən, Sünənu Əbi Davud (nşr. Muhəmməd Avvamə), I-III, Darul-Qablə li's-Səqafəti'l-İslamiyyə, Ciddə.

Əhməd ibn Hənbəl. (1992). əl-Müsnəd, I-VI, Çağrı Yay., İstanbul.

Heysəmi Əbü'l-Həsən Nureddin Əli b. Əbi Bəkr b. Süleyman, Buğyətü'r-Raid fi Təhqiқи Məcmaü'z-Zəvaid və Mənbaü'l-Fəvaid (nşr. Abdullah Məhəmməd Dərviş), Darü'l-Fikr, Beyrut 1994.

İbn Həcər, Əbu'l-Fəzl Əhməd b. Əli, (1987). Fəthu'l-Bari bi şərhi Səhihi'l-Buxari (nşr. Muhyiddin Xətib-Mahmud Fuad Əbdülbaqi), I-XIV, Daru'r-Rəyyan li't-Türas, Qahirə.

İbn Kəsir İmaduddin Əbu'l-Fida İsmail b. Ömər, (1997). əl-Bidayə və'n-Nihayə (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin ət-Tirki), I-XXI, Daru Hicr, Cizə.

İbn Macə, Əbu Abdullah Məhəmməd b. Yəzid. (1992). Sünənü İbn Macə, Çağrı Yay. İstanbul.

Müslim, Əbu'l-Hüseyn Müslim b. (ts). el-Haccac əl-Quşeyri ən-Nisaburi, əl-Camiu's-Səhih-Sahih-i Müslim (nşr. Muhəmməd Fuad Əbdülbaqi), I-V, əl-Məktəbətü'l-İslamiyyə, İstanbul.

Nəsai, Əbu Əbdürrəhman Əhməd b. Əli b. Şueyb. (1992). Sünənü'n-Nəsai, Çağrı Yay. İstanbul.

Nəvəvi, Əbu Zəkəriyyə Məhyəddin Yəhya b. Şərəf b. (1972). Muri, Səhihi Müslim bi-Şərhi'n-Nəvəvi, I-XVIII, Daru İhyai't-Türasi'l-Ərəbi, Beyrut.

Nisaburi, Məhəmməd Hakim ən-Nisaburi, (2000). el-Müstədrək alə's-Səhiheyn=əl-Müstədrək alə's-Şeyxeyn (nşr. Hamdi Dəmirdaş Məhəmməd), Məktəbətü Nizar Mustafa əl-Baz, Məkkə.

Səraxsi Əbu Bəkr Şəmsül-əimmə Muhəmməd b. Əhməd b. (1983). Səhl Səraxsi, əl-Məbsut, Çağrı yay, İstanbul, I-XXX.

Tirmizi, Əbu İsa Məhəmməd b. (1975). İsa es-Süləmi, əl-Camiu's-Səhih-Sünənü Tirmizi (nşr. Əhməd Məhəmməd Şakir), I-V, Mustafa əl-Babi əl-Hələbi, Qahirə.

д.ф.ф. Вюгар Самедов

ВОПРОСЫ БЕДУИНОВ ПРОРОКУ МУХАММЕДУ

РЕЗЮМЕ

Основную часть жителей Аравийского полуострова составляют бедуины. С приходом исламской религии полуостров претерпел существенные изменения. Безусловно, эти изменения вызывали интерес бедуинов. Следует отметить, что бедуины спокойно входили в покои Пророка, задавали ему любые вопросы, не воздерживаясь. Все это сыграло важную роль в появлении сунн и хадисов. В связи с кочевым образом жизни в пустыне бедуины были наивными и грубыми, они привыкли не соблюдать правила. Они преднамеренно или непреднамеренно проявляли эти черты по отношению к посланнику Аллаха. Пророк потратил большие усилия для интеграции бедуинов, являющихся местными жителями Аравийского полуострова, в исламское общество, находящееся на стадии формирования. Вопросы, задаваемые бедуинами Пророку Мухаммеду, имеют существенную значимость. Изучение сущности этих вопросов играет особую роль в изучении характера и мышления бедуинов.

Пророк часто интересовался бедуинами, прибывшими в Медину, отвечал на их вопросы, решал их проблемы, давал им часть трофеев. В целом, путем анализа вопросов о поклонении, конце света, загробной жизни, рае, поступках, свойственных обитателям рая, джихаде, грехе и хиджре, задаваемых бедуинами посланнику Аллаха, изучен характер бедуинов.

***Ключевые слова:** пророк Мухаммед, бедуин, вопрос.*

PhD Vugar Samadov

BEDOUIN QUESTIONS ADDRESSED TO THE PROPHET ABSTRACT

The Bedouin tribes constitute the vast majority of the population in the Arabian peninsula. With the arrival of Islam, the peninsula underwent significant changes. These tribes were undoubtedly interested in the developments occurring in the peninsula. Their questions, as well as their confident visit to the Prophet, played a crucial part in the development of Sunnah and hadiths. The Bedouins were accustomed to disorder, rudeness and disobedience as a result of their nomadic lifestyle. Whether deliberately or unintentionally, they used these dispositions against the Messenger of God. We can see how the Prophet worked hard to integrate the Bedouins, who are regarded Arabian Peninsula inhabitants, into the newly formed Islamic community. The Bedouins' relationship with the Prophet was shaped by their questions. The study of the essence of these issues is particularly useful in illuminating the character and mental world of the Bedouins.

The Prophet (pbuh) took a personal interest in the Bedouins who came to Medina, answering their questions, resolving their issues, and sharing their spoils with them. On the whole, the article reveals the Bedouin character by evaluating the questions they asked the Prophet (pbuh) regarding worship, the Day of Judgment, the Hereafter, Paradise, heavenly deeds, jihad, sin and migration.

Keywords: *The Prophet (pbuh), bedouin, questions*

Çapa tövsiyə etdi: t.f.d. R.Ə.Mustafa

QAX RAYONU GÜLLÜK KƏNDİNİN TARİXİ ABİDƏLƏRİ

t.f.d. Akif Məmmədli,

AMEA Şəki Regional Elmi Mərkəzi, elmi işçi
akif.memmedli@gmail.com

f.f.d. Ələddin Sultanov,

AMEA Şəki Regional Elmi Mərkəzi, elmi işçi
aladdin_sultanov@yahoo.com

XÜLASƏ

Azərbaycanın şimal-qərb bölgəsi qədim tarixi, etnik zənginliyi və fərqli dinlərə məxsus abidələri ilə bir növ tolerantlıq nümunəsidir. Bölgənin əhəmiyyətli ərazilərindən biri də Qax rayonudur. Bu səbəbdən, məqaləmiz məhz Qax rayonunun Güllük kəndi ərazisində apardığımız etnoqrafik araşdırmalar və topladığımız çöl materialları əsasında qələmə alınmışdır.

Keçən zaman və yeni dinlərin insanların həyatına daxil olması – məsələn, Xristianlıq və sonda İslam dini – özü ilə bir çox yeniliklər, müsbət dəyişikliklər də gətirmişdir. Ümumiyyətlə, Azərbaycanın şimal-qərb bölgəsində çoxsaylı Alban-xristian məbədlərinin və məscidlərin olması da bunu sübut edir.

Güllük kəndi qədim tarixə malikdir və kəndin əhalisinin əsas hissəsini Azərbaycan türkləri, saxurlar və qaraçılar təşkil edir. Kəndin etnoqrafik xüsusiyyətləri və tarixi məqalədə öz əksini tapmışdır. Təhqiqatlar zamanı kənd əhalisini etnik xüsusiyyətləri və adət-ənənələri barəsində məlumatlar əldə olunmuşdur.

Araşdırmaya cəlb edilən bölgədə İslamaqədərki dinlərlə bağlı ibadətgahlar arasında Alban xristian məbədləri üstünlük təşkil edir. Bu tarixi abidələr bəzən məlumatsızlıq üzündən, bəzən də məqsədli şəkildə dağıdılmış və yaxud müəyyən dağıntılara məruz qalmışdır. İslamdanəvvəlki dövrə aid abidələrin araşdırılması zamanı Pəri qalası adlanan məbəd, bir sövmə və bir Alban məbədinin qalıqları incələnməmişdir. Güllük kəndindəki İslam dininə aid abidələri tədqiq edərkən Cümə məscidinə, qəbiristanlıqlara, qədim tikililərə və daş kitabələrə baxış keçirilmişdir. Eyni zamanda, əldə olunan əlyazma kitablar tədqiq edilmiş və burada tarixən kimlərin dini fəaliyyətlə məşğul olduqları aydınlaşdırılmağa çalışılmışdır.

Açar sözlər: *Qax, Güllük, Alban, məbəd, etnoqrafiya.*

Giriş

Azərbaycanın şimal-qərb bölgəsi ən qədim dövrlərdən bəri Antik dövr müəlliflərinin diqqətini cəlb etmişdir. Yunan coğrafiyaçısı Strabon Albaniyanın bu bölgəsinin əhalisinin məşğuliyyəti, inancları və adət-ənənəsi barədə ətraflı məlumat vermişdir. Qədim insanlarla bağlı Antik dövr müəlliflərinin verdikləri məlumatlar bu və ya digər şəkildə bu gün də qismən müşahidə ediləməkdədir. Bu bölgə keçmişdən bu günə köklü əsaslara bağlı tarixi və mənəvi irs nümayiş etdirmişdir. Burada İslam dininin köklərini göstərən bir çox tarixi məlumat mövcuddur (Niyazov 2016, 28).

Bu bölgənin həm tarixi baxımdan, həm də dini mədəniyyət baxımından köklü ərazilərindən biri Qax rayonunun Güllük kəndidir. Qax şəhərinin cənub-qərbində Qax-Zaqatala şosesinin üstündə yerləşən bu kənddə Xristianlıq və İslam dininə məxsus bir çox qədim abidələr vardır.

Kəndin adı olan “Güllük” toponimi ilə bağlı müxtəlif fikirlər səsləndirilir. Kənd əhalisinin dediyinə görə, burada od yandırıldığı üçün çoxlu kül yaranmış, buna görə də “küllük” deyilmişdir. Daha sonra isə bu ad “güllük” olaraq dəyişdirilmişdir. Digər fikrə görə, burada çoxlu gül-çiçək əkildiyi üçün kənd bu adla adlandırılmışdır. Başqa bir fikrə görə, sözügedən ərazi əvvəllər böyük göl yeri olmuş, daha sonra gölün səddi dağılmışdır. Bu ərazi coğrafi cəhətdən göl yaranması üçün əlverişsiz olduğundan, bu fikri əsassız hesab edə bilərik. Qeyd edək ki, kənd məscidində saxlanılan qədim kitablara nəzər yetirdikdə bəzi kitabların sahibinin adının ərəb hərfləri ilə “مروان بن شريف الكوكي/ Mərvan ibn Şərif əl-Kulluki” şəklində yazıldığını müşahidə etdik. Bu da göstərir ki, ən azı, bir-iki əsr əvvəl bu kənd “Küllük” və ya “Güllük” olaraq adlandırılmışdır (şəkil 12).

Qeyd etməliyik ki, ötən əsrlərdə bu kəndin digər bir adının “Cınıx” və ya “Cinik” olma ehtimalı da vardır. Kənd məscidinin kitabəsində məscidi inşa edən bənnanın adının “الجنغى / əl-Ciniği” şəklində yazılması (şəkil 9), eləcə də məsciddəki kitablarda “الجنغى / əl-Ciniği” nisbəli şəxslərin adlarının qeyd olunması da buna əsas verir (şəkil 12). Kənd qəbiristanlığındakı bir qəbrin başdaşı kitabəsində “صاحب ومالك هذا القبر رمضان ابن حسين الجنغى. تاريخ الف ومائتان / Bu qəbrin sahibi Ramazan ibn Hüseyn əl-Cınığidir. Vəfat tarixi: hicri 1205” (şəkil 5) yazılması da iki əsr əvvəl bu əraziyə “Güllük” ilə yanaşı, “Cınıx” deyildiyi də göstərilir.

Güllük kəndi ərazisinə və əhalisinin sayına görə Qax rayonunun ən böyük kəndlərindən biri sayılır və hazırda burada 2400-ə yaxın əhali yaşayır. Kənd əhalisinin verdiyi məlumata görə, bu kəndin, təqribən, 3600 illik bir tarixi var. Hal-hazırda kənd əhalisinin əksəriyyətini azərbaycanlılar təşkil edir. Verilən

məlumatla görə, bu kənddəki əhalinin 12 %-i saxur, 24 %-i qaraçı, 64%-i isə azərbaycanlılardır. Kənddəki azərbaycanlıların bir qisminin ulu babalarının saxur olub, daha sonra azərbaycanlılaşdıqları bildirilir. Saxurların yerli və bir qisminin Dağıstanın Rutul rayonundan köçdüyü qeyd olunur. Qaraçılar isə əslən Hindistanın Kəşmir vilayətindən olub, 1960-cı illərdə köçəri həyat tərzini yaşamaq qadağan olunduğu üçün həmin vaxtdan etibarən bu kənddə məskunlaşmışlar. İlk əvvəl çadırlarda yaşamağa başlayan qaraçılar daha sonra müasir yaşayış tərzinə keçmişlər.

Kənd sakini İlqar Məmmədovun verdiyi məlumata görə (informator İlqar Məmmədov Zakir oğlunun 12.02.2021-ci il tarixdə Güllük kəndində verdiyi müsahibədən), kənddə 6 tabun (məhəllə) vardır və hər bir tabun orada yaşayan əsas aparıcı nəslin adı ilə adlanır:

- Pakuliy tabun (əhalisini saxurlar təşkil edir).
- Nemeslər tabun – (əhalisi bir az inadkar olduğu üçün “nemeslər tabunu” adlandırılıb).
- Oba tabun (əhalisi azərbaycanlılardır).
- Daşlı tabun.
- Qaraşılıqlar tabun.
- Kiçikxan sucux tabun (rütubətli və sucuq ərazi olduğu üçün belə adlandırılmışdır).

Ümumiyyətlə, “tabun” sözü bu bölgədəki digər kəndlərdə də “məhəllə” və ya “küçə” mənasında işlədilən termindir.

Güllükdə etnoqrafik çöl materialı toplayarkən yemək çeşidləri və yeməklərin özünəməxsusluğu diqqətçəkici oldu. Yaz fəslinin gəlişi ilə burada sarımsağa bənzər “xalyar” adlı bitkidən bişirilən yemək buranın mətbəxinin xüsusi təamlarındandır. “Çolba xəngəl” də həmçinin bölgəyə xas orijinal mətbəx nümunəsidir.

Güllük kəndinin təsərrüfatında tarixən maldarlıq, baramaçılıq (ipəkçilik), tütünçülük (XIX-XX əsrlərdə), çəltikçilik, fındıqçılıq və arıçılıq xüsusi yer tutur.

XVII əsrdə Güllük kəndində böyük bir regional bazar olmuş, onun yanında da qul bazarı yerləşmişdir. Bu bazarın yanında tikilən karvansaranın binası hələ də durur (şəkil 14). Təbii ki, burada karvansara və xanəqahların da olması sözügedən ərazidə hələ əsrlərləncə çox qaynar və gur həyatın mövcudluğunu sübut edir. Kəndin böyük qəbiristanlıqları da bunu göstərir.

Güllük kəndinin digər bir xüsusiyyəti isə əhalisi arasında iməcilik şüurunun yüksək olmasıdır. Sakinlərdən biri özünə ev tikərkən hər kəs əlindən gələndiyi qədər bu işdə təmənnəsiz olaraq ona köməklik göstərir. Nəhayət, evin

çardağ hissəsi tikilərkən “boy tir” adı verilən ən üst hissəsinə xeyir-duanın simvolu olaraq 10 kəlağayı asılır və bunlar ustalara bəxşiş kimi verilir.

Kəndin xeyir-şər adətlərinə gəldikdə, istər kasıb, istər varlı olsun, bir kimsəyə elçi gedilirdisə, başlarında hökmən bir ağsaqqal dayanmalı idi. Bir evdən vəfat edən varsa, yenə toplu şəkildə qohum-əqrəbalar onun hər bir işində köməklik göstərərdi (informator İlqar Məmmədovun 12.02.2021-ci il tarixdə Güllük kəndində verdiyi məlumatla görə).

Cümə məscidi

Güllük kəndi ərazisində inşa edilən və “Cümə məscidi” olaraq adlandırılan məbədin ilk dəfə 1727-ci ildə inşa edildiyi ehtimal olunur. Bir neçə dəfə dağıldıqdan sonra təkrar təmir edilən məscid son dəfə keçən əsrdə ilisulu usta Məhəmməd Eldaroglu tərəfindən bərpa edilmişdir (informator Rəhim Hüseynovun 12.02.2021-ci il tarixdə Güllük kəndində verdiyi məlumatla görə). Məscidin dəmir dam örtüyünün alınması üçün azərbaycanlı xeyriyyəçi Hacı Zeynalabdin Tağıyevin maddi köməklik göstərdiyi qeyd olunur. Azərbaycanda Sovet hakimiyyətinin mövcud olduğu dövrdə bu məscid anbar kimi istifadə edilmiş, 1989-cu ildə yenidən məscid kimi fəaliyyətə başlamışdır. Kəndin orta hissəsində yer alan məscidin tikintisində çay daşı, əhəng məhlulu və bişmiş kərpicdən istifadə edilmişdir. Məscid binasının uzunluğu 21.3, eni 18, hündürlüyü 5.4, eyvanın eni 4 metrdir. Məbədin 12 pəncərəsi, 1 giriş qapısı, mehrabı, kərpiclə hörülmüş 8 ədəd sütunu, eyvanında isə 2 ədəd sütunu və yanlarında ikimərtəbəli 4 otaq var. Məscidin minarəsi yoxdur (şəkil 4). Məscid istifadədədir və burada gündəlik namazlar, Cümə namazı və bayram namazları qılınır.

Məscid binasının divarının çöl nahiyyəsində ilk dəfə inşa edilməsi haqqında məlumat verən daş kitabə mövcuddur. Kitabədə ərəb dilində belə yazılmışdır: “قد بنا هذا المسجد الجنعي في سنة 1139 من حجة نبي صلى الله عليه وسلم” (şəkil 9). Kitabənin tərcüməsi belədir: bu məscidi hicri təqvimlə 1139-cu ildə (miladi təqvimlə 1727-ci ildə) əl-Cınıği inşa etmişdir”. Onu da qeyd etmək lazımdır ki, kitabəni hazırlayan həkkak yazıda qrammatik xəyata yol vermiş və “هجرة / hicrət” sözü əvəzinə, səhvən “حجر / hicr” yazmışdır. Aydın olur ki, bu məscidi həmin tarixdə Güllük sakini olan bir bənnə inşa etmişdir. Ehtimal olunur ki, o vaxt kəndin adı Cınıx olduğu üçün bənnə öz adını kitabədə “əl-Cınıği” kimi qeyd etmişdir.

Məscidin ikinci mərtəbəsindəki kiçik otaqların birində ərəbcə bəzi əlyazma kitabları mövcuddur. Bunların bir qismi Qurani-Kərim və Qurani-Kərimin müstəqil cüzləridir. Digər kitabların adları isə belədir:

- “*Şərhü ibn Əqil əla əlfiyyəti İbn Malik*”; müəllifi: Bəhaüddin ibn Əqil (v. 769/1367), (Ərəb dilinin qrammatikasına aiddir. Nəşr ili hicri 1322).
- Ərəb dili qrammatikası kitabı (müəllifi məlum deyil).
- “*Şərhül-ənmuzəc*”; müəllifi: Əbulqasım Carullah əz-Zəməhşəri (ö. 538/1144), (Ərəb dili qrammatikasına aiddir. Nəşr ili hicri 1328).
- “*Şərhül-izzü*”; müəllifi: Sadəddin ət-Təftazani (v. 792/1390).
- “*Həşiyə əla şərhü İbn Qasım əl-Ğəzzi*”; müəllifi: İbrahim ibn Məhəmməd ibn Əhməd əl-Bacuri (v. 1277/1860), (şafei məzhəbinə aid fiqh kitabıdır).
- “*Şərhü İsaquci fil-məntiq*”; müəllifi: Hüsəməddin Həsən əl-Kati (v. 760/1359), (məntiqə dair kitabdır.)

Eyni zamanda məsciddə osmanlıca yazılmış bir neçə kitab da mövcuddur və kitabların əksəriyyəti baxımsızlıqdan dağılmış vəziyyətdə olub çürüməyə üz tutmuşdur. Bir çox kitabın qeydlərində həmin kitabların *Mərvan ibn Şərif əl-Kulluki*yə məxsus olduğu yazılmışdır. Bu da göstərir ki, həmin şəxs burada imam, yaxud müəllim olaraq fəaliyyət göstərmişdir. Eyni zamanda kitabların üstündəki qeydlərdən məlum olur ki, burada aşağıda adlarını sadalayacağımız şəxslər din xadimi və islami elmləri tədris edən müəllimlər olaraq fəaliyyət göstərmişlər (şəkil 12):

Mərvan ibn Şərif əl-Kulluki, Nəzir ibn Sultan əl-Kutukli, Molla Xəlil əl-Cınıği, Molla İsmail əl-Cunudi, Molla Abdullah (nisbəsi oxunmaz haldadır), Molla Qurban (nisbəsi oxunmaz haldadır), Molla İbrahi əl-Zaxuri, Molla Məhəmməd Nəbi əl-Zaxuri, Abdulfəttah Albani (?).

Qeyd etməliyik ki, XIX əsrdə bu bölgədə tanınmış İslam alimi və təsəvvüfçü olan Hacı Şüeyb Əfəndi Baqini (v/m.1909) də Güllük kəndində qazı kimi fəaliyyət göstərmişdir (Niyazov 2016, 101).

Məsciddəki qədim kitabların birində ərəb hərfləri ilə Azərbaycan dilində qələmə alınmış və müəllifi bilinməyən bir qəsidə vardır (şəkil 8). Bəzi yerlərini dəqiq oxuya bilmədiyimiz həmin qəsidə belədir:

*Mənim dərdim dərməndən xəbərdar olmayan bilməz,
Məhəbbət bir bəladır ki, giriftar olmayan bilməz,
Fırağı çəkməyən aşiq vüsalın qədrini bilməz,
Zimistan çəkməyən bülbul gülüstan qədrini bilməz,
Aldı ay canımdan canı, sizə məndən salam olsun!
Danışmağa dilim çönməz, kağıza ilgilənim rusun.
Qələm aldım əlimə şeirimi birkəm? yazım.*

.....
Bunu yazdım yadigar olmaq üçün,

Oxuyanlar, bir də aqillər üçün.

Yazana cənnət, oxuyana rəhmət!

Yazıldığı tarix: hicri 1321-ci il (miladi 1903-cü il).

Axund baba türbəsi

Bu türbə Güllük kəndi Cümə məscidinin qiblə istiqamətindədir. Türbə üstüaçıq və dördkünc qəbirdən ibarətdir. Qəbrin başdaşı uzunluğu 1,4 metr, eni isə 0,55 metr uzunluğunda çaylaq daşından hazırlanmışdır. Qəbrin ətrafında eni 3,7 metr, uzunluğu 3,8 metr, hündürlüyü isə 1,3 metr olan divar hörülmüşdür (şəkil 1).

Qəbirdəki başdaşındakı daş kitabə orta hissədən çatlamış və aşınmış olduğu üçün oxunması olduqca çətin (şəkil 11). Kitabə ərəb dilində nəsx xətti ilə yazılmış, sülüselementli nəbati ornamentlərlə bəzədilmişdir. Kitabənin əvvəlində sufizmin əsas nəzəriyyəsinə təşkil edən, Quranın “Rəhman” surəsinin 26-cı ayəsi ayəsi olan “كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ / Yer üzündəki hər kəs fanidir” ayəsi yazılmışdır. Bundan sonra isə ərəbcə bir mətn yazılmışdır ki, tərcüməsi belədir: “Bu axirət evinin sahibi rəhmətlik - günahları bağışlansın, Uca Allah onun və valideynlərinin qəbrini işıqlandırsın, Allahın salamu onların üzərinə olsun. Ölüm elə kasadır ki, hamı ondan içməlidir, qəbir elə qapıdır ki, hamı ondan keçməlidir – Uca Allahın rəhmətinə möhtac olan molla Abbas Əfəndidir. Vəfat tarixi: h. 1116 / m. 1704” (Nemət 1992, 73).

Abbas Əfəndi dini təhsilini Yaxın Şərqdəki böyük tədris müəssisələrinin birində almış, daha sonra İslam dinini təbliğ etmək üçün bu ərazidə elm-irfan fəaliyyəti ilə məşğul olmuşdur. Mənbələrə görə, Abbas Əfəndi bura Şam şəhərindən gəlmişdir. O, çalışdığı uzun illər ərzində əhali arasında böyük nüfuz qazanmışdır. Buna görə də onun məzarı indi də bir çox insan tərəfindən ziyarət edilir (Əzimov 1998, 51).

Qədim tikili

Güllük kəndindəki Cümə məscidi və Axund baba türbəsiindən, təqribən, yüz metr uzaqlıqda qədim bir tikilinin divar qalıqları yerləşir (şəkil 6). Ehtimal olunur ki, Abbas Əfəndi məhz bu evdə yaşamışdır. Bir divarı və tavanı tamamilə dağılmış olan bu binanın eni 7,5 metr, uzunluğu isə 9,5 metrdir. Eyni zamanda bu tikili ilə məscid arasındakı ərazidə dağdağan ağaclarının ortasında daş xarabalığı yer alır ki, buranın vaxtilə kiçik bir mədrəsə və ya hücrə olduğu ehtimal edilir (şəkil 7).

Məscidə və məqbərəyə nəzarət edən kənd sakininin evinin divarında öz dediyinə görə, Abbas əfəndinin evindən qalan bir kitabə vardır. Həmin

kitabədə ərəb dilində belə yazılmışdır: “صاحب هذا البية حاج ابراهيم خليل بن اخون. تمت هذا البية استد احمد في التاريخ الف و مائة وسبعون واثنان سنة (şəkil 10). Tərcüməsi: Bu evin sahibi Axun (?) oğlu Hacı İbrahim Xəlildir. Bu evi usta Əhməd hicri təqvimlə 1172-ci ildə (miladi təqvimlə 1759-cu ildə) tikib bitirmişdir. Qeyd etməliyik ki, bu kitabənin yazılışında da ciddi qrammatik xətalara yol verilib. Belə ki, ərəb dilindəki “ev” mənasına gələn “بيت” sözü səhvən “بيرة” şəklində yazılmışdır. Həmçinin cümlədə “تم” feli əvəzinə səhvən “تمت” yazılmışdır. Qənaətimizcə, daha əvvəl başqaları tərəfindən bu kitabədəki adın “İbrahim Hələbi” şəklində oxunduğu üçün bu şəxsin Hələbdən gəldiyi güman edilmişdir.

Bu kitabədə diqqətimizi çəkən bir xüsüs “ابن اخون /ibn axun”, yəni “Axunun oğlu” ifadəsidir. Ola bilsin ki, bu şəxs yuxarıda qeyd olunan türbədə mədfun olan Abbas əfəndinin oğludur və Abbas əfəndinin digər bir adı da “Axun” olmuşdur. Vəfatından sonra isə “Axun” sözü “Axund” sözünə çevrilmiş və xalq arasında onun qəbri “Axund baba türbəsi” adlandırılmışdır.

Qəbiristanlıqlar

Güllük kəndində, təqribən, 30-a yaxın qəbiristanlıq vardır (şəkil 15). Bunun səbəbini kəndin ağsaqqalları belə izah edirlər ki, rus çar ordusu bu ərazini işğal etmək istədiyi zaman əhali arasında taun xəstəliyini yayaraq yüzlərlə insanın ölümünə səbəb olmuşdur. Tarixi mənbələrdən məlum olduğu kimi, bu bölgədə XVIII əsrdə Əfşarlar İmperiyasının hakimiyyəti var idi və zaman-zaman hakimiyyətə qarşı üsyanlar baş verirdi. Ən böyük üsyan isə 1738-ci ildə Carda baş vermişdi. Üsyanı yatırmaq üçün Nadir şahın qardaşı, Azərbaycanın hakimi İbrahim xan böyük ordu ilə buraya gəlmişdi. Qeyd olunur ki, Şəki yaxınlığındakı Cənək dərəsində döyüşdə Nadir şahın ordusu yerli üsyançılar tərəfindən darmadağın edildi və İbrahim xan öldürüldü (Əliyev 2011, 190). Qənaətimizcə, Güllük kəndinin əvvəlki adının “Cənək”, yaxud “Cınıx” olması həmin dərənin məhz bu əraziyə işarə etdiyini göstərir. Eyni zamanda, bu kənddə otuza yaxın köhnə qəbiristanlığın olması da məhz Cənək dərəsində baş verən müharibədə ölənlərin bu ərazidə basdırıldığını göstərir.

Hal-hazırda bu kənddə vəfat edənlər yalnız Qaraşılı, Limislər və Oba adlanan üç qəbiristanlıqda dəfn olunurlar. Eyni zamanda indiki dövrdə insanların bir qismi hər hansı bir çətinliyə və ya xəstəliyə görə bu qəbiristanlıqlardan bəzilərinə və xüsusilə Axund baba türbəsinə üz tutur və öz dərdləri üçün buralarda dua edirlər.

Alban məbədləri

Güllük kəndindəki 46 metr hündürlüyü olan böyük təpənin şimal-şərqində çox əzəmətli Alban-xristian məbədinin bünövrəsi və divarının az bir hissəsi qalır (şəkil 3). Məbədin ətrafında qoruma divarının bünövrəsi də görünür. Məbin strateji cəhətdən çox əlverişli mövqedə yerləşməsi, ona bütün ətraf ərazini nəzarət altında saxlamaq imkanı verirdi. Burada digər yardımçı binaların qalıqları və bünövrəsi də görünür. İlkən araşdırmalara əsasən bu qənaətə gəlmək olar ki, Sasani və ərəb yürüşləri məbədlərin xüsusi qorunan ərazidə (təpə üzərində, dağlıq ərazidə, sıx meşəliklərdə) tikilməsini zərurətə çevirmişdi. Güllük kəndi ərazisindəki Alban məbədi də bu zərurət üzündən (qəfil hücumlardan qoruna bilməsi üçün) təpə üzərində tikilmiş və mühafizə divarı ilə əhatə olunmuşdu.

Maraqlı cəhətlərdən biri də odur ki, bu böyük təpənin cənub ətəyində kiçik bir təpə və bu təpənin üzərində eni 3 metr, uzunluğu 6 metr olan bir nefli Alban məbədi (sövmə) vardır (şəkil 2). Məbədin quruluşu ənənəvi Alban məbədlərindəki kimi, giriş hissəsi də qərb istiqamətindədir. Qeyd etməliyik ki, böyük təpə üzərindəki məbəd də tək nefli, lakin daha böyükdür.

Bildiyimiz kimi, Alban-xristian məbədləri adətən daha öncəki inanclarla bağlı olan məbədlərin yerində tikilir, yaxud bu məbədlər yeni dinə uyğunlaşdırılırdı. Görkəmli tədqiqatçı Rəşid Göyüşov da öz əsərində bu məsələni araşdırmışdır (Геомиер 1984, 81-93). Ehtimal ki, burada daha öncə Albaniyada geniş yayılan astral inanclarla bağlı Ay məbədi, daha öncə isə bütxana mövcud olmuşdur.

Pəri qalası

Güllük kəndi ərazisindəki digər bir tarixi abidə hər zaman, hər yerdə adı ən çox çəkilən, lakin haqqında çox az bilinən el arasında “Pəri qala” adlandırılan Alban məbədidir. Bu məbəd erkən Orta əsrlərdə Güllük kəndi ərazisindəki yüksək bir dağın üstündə – “Ay məbədi”nin yerində inşa edilmişdir. Alban xristian memarlığında əvvəlki məbədlərin rekonstruksiya edilərək xristian məbədinə çevrilməsi tədqiqatçılar tərəfindən də qeyd edilib. Bölgədə bir neçə məbəd el arasında “Pəri qala” adlandırılır ki, bu da öncəki astral inanclar, xüsusilə Aya inamla bağlı olsa da, tədricən “düşmənin əlinə keçməyən, əlçatmaz, ələ keçməz” hesab edilən məbədlər də “Pəri qala” adlandırılıb. Balakəndə, Xalataladakı Çimən meşədə olan məbəd ilə Zaqataladakı Yuxarı Çardaxlar kəndində olan məbədi də buna misal göstərə bilərik (Məmmədli 2013, 113-114).



Şəkil 1. Axund baba türbəsi



Şəkil 2. Alban məbədi (sövmə)



Şəkil 3. Alban məbədinin bünövrə qalıqları



Şəkil 4. Cümə məscidi



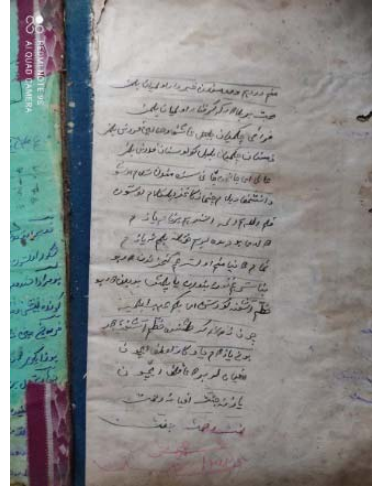
Şəkil 5. Qəbrin başdaşı kitabəsi



Şəkil 6. Naməlum tikili



Şəkil 7. Daş xarabalığı



Şəkil 8. Qəsidənin əlyazması



Şəkil 9. Məscidin kitabəsi



Şəkil 10. Evin kitabəsi



Şəkil 11. Türbənin başdaşı



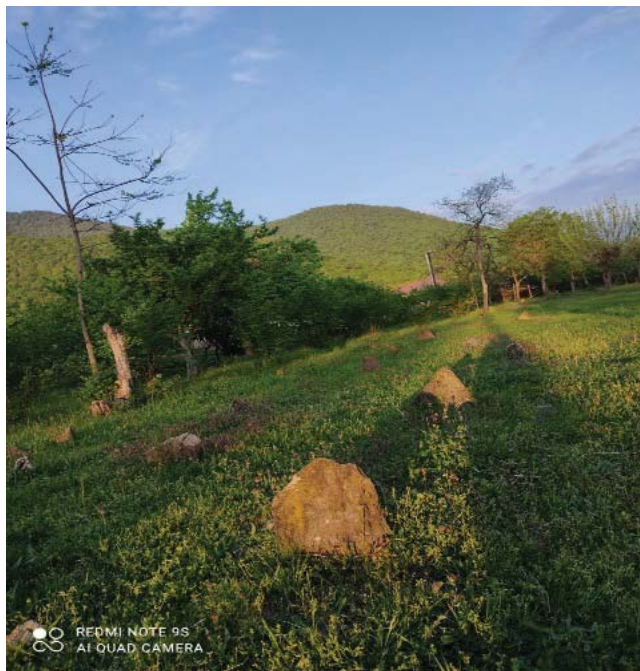
Şəkil 12. Əlyazmadakı qeydlər



Şəkil 13. Pəri qalası



Şəkil 14. Karvansara



Şəkil 15. Qədim qəbiristanlıqlar

Nəticə

Beləliklə aydın olur ki, Güllük kəndi Alban tariximizin İslamdanöncəki dini inanclarla və İslamla bağlı olan tarixi abidələri ilə zəngindir. Kəndin ərazisindəki qədim Alban məbədləri sübut edir ki, İslamdan əvvəl bu ərazidə Xristianlıq inancı hakim olmuşdur. Güllükdəki böyük təpə üzərindəki məbədin qalıqları və cənubdakı kiçik təpənin üstündəki sövmə bizə Alban xristian memarlığı barədə, o dövr insanların dini etiqadı və dinin cəmiyyətdəki rolu barədə məlumat verməklə bərabər, bu gün də mövcud olan bəzi adətlərin və inancların çox qədim tarixə dayandığını, insanların təsərrüfatında, gündəlik həyatında ciddi rol oynadığını deməyə əsas verir. Burada dinlərin və mədəniyyətlərin, etnosların tarixən formalaşmış birgəyaşayışının çox orijinal nümunəsi mövcud olmuşdur ki, bu da bizə tariximizin mirasıdır. Daha öncə astral inanclara, təbiət qüvvələrinə tapınan sakinlər Xristianlıq meydana gəldiyi ilk zamanlardan bu monoteist dinə, İslam yayıldıqdan sonra isə İslam dininə sarıldılar. Güllük ərazisində 6 məscid və çox sayda qəbiristanlıqlar vardır ki, bu da İslam dininin yayılması ilə bura yeni mədəniyyətin, yeni ənənələrin gəlməsi, köhnə tikinti və memarlıq ənənələri üzərində yeni İslam ənənələrinin

formalaşmasını göstərir. XVII-XIX yüzilliklərdə İslam dini bölgədə, bir növ, İntibah dövrünü yaşamışdır. Bu ərəziyə baxış keçirdiyimiz epigrafiq abidə və ərəb dilində yazılmış qədim kitablara nəzər yetirdikdə, ötən əsrlərdə bu bölgədə islami elmlərin və ərəb dilinin təlim edilib dərinlən mənimsənilməsi məlum olur.

ƏDƏBİYYAT

Məmmədli Akif. (2013). Azərbaycanın şimal-qərb bölgəsinin tarixi abidələri. Bakı: Turxan Nəşriyyat-Poliqrafiya Birliyi, (225 səh.).

Геюшев Рашид. (1984). Христианство в Кавказской Албании. Баку: ЭЛМ, (191 с.).

Qarahmədova Aliyə. (1986). Qafqaz Albaniyasının xristian abidələri (Alazan hövzəsi). Bakı: Elm nəşriyyatı, (32 səh.).

Niyazov Əhməd. (2016). XIX Əsr Azərbaycanın şimal-qərbində (Qanıx-Həftəran vadisi) dini həyat, elm və mədrəsələr. Bakı: Nurlar nəşriyyat-poliqrafiya mərkəzi, (324 səh.).

Süleymanova Sevdə. (1997). Molla Məhəmməd əl-Cari, Car salnaməsi. Bakı: Səda, (157 səh.).

Cavadova Zərinə. (1999). Şimal-Qərbi Azərbaycan. Bakı: Altay nəşriyyatı, (87 səh.).

Nemət Məşədixanım. (1992). Azərbaycanda pirlər. Bakı: Azərbaycan dövlət nəşriyyatı-poliqrafiya birliyi, (255 səh.).

Əzimov Hikmət, Əhmədov Şahmərdan. (1998). Qax abidələri. Bakı: Səda nəşriyyatı, (115 səh.).

Əliyev Şirimbəy, müəlliflər kollektivi, (2011). Şimal-qərbi Azərbaycan tarixi. Bakı: Şərq-Qərb nəşriyyatı, (424 səh.).

*д. и. ф. Акиф Маммадли
д. ф. ф. Аладдин Султанов*

ИСТОРИЧЕСКИЕ ПАМЯТНИКИ СЕЛА ГЮЛЛЮК ГАХСКОГО РАЙОНА

РЕЗЮМЕ

Северо-западный регион Азербайджана с его древней историей, этническим богатством и памятниками различных религий является примером толерантности. Одним из важных районов области является Гахский район. По этой причине наша статья написана на основе наших этнографических исследований и полевых материалов, собранных в селе Гюллюк Гахского района.

Прошлое и внедрение новых религий в жизнь людей, таких как христианство и, наконец, ислам, принесли с собой много нововведений и положительных изменений. В целом, доказывает это наличие многочисленных албанских христианских храмов и мечетей в северо-западном регионе Азербайджана.

Село Гюллюк имеет древнюю историю, и большинство населения села составляют азербайджанские турки, цахуры и цыгане. В статье отражены этнографические особенности и история села. В ходе исследования была получена информация об этнических особенностях и обычаях сельского населения.

В исследуемом регионе албанские христианские храмы преобладают среди мест поклонения, связанных с доисламскими религиями. Порой эти исторические памятники уничтожались, по незнанию или преднамеренно, а также подвергались определенному разрушению. При изучении доисламских памятников были исследованы остатки храма под названием "Крепость Пери", часовни и албанского храма. При осмотре исламских памятников в селе Гюллюк были исследованы Джума-мечеть, кладбища, старинные постройки и каменные китабе (надписи). При этом были изучены полученные рукописи и предпринята попытка выяснить, кто исторически занимался религиозной деятельностью в этих местах.

Ключевые слова: *Гах, Гюллюк, албанский, храм, этнография.*

Assist. Prof. Akif Memmedli
Assist. Prof. Aladdin Sultanov

HISTORICAL MONUMENTS OF GULLUK VILLAGE OF QAKH REGION

ABSTRACT

With its ancient history, ethnic richness, and monuments of various religions, northwestern region of Azerbaijan is a model of tolerance. The Qakh region is an important part of the region. As a result, our article was based on ethnographic research and field materials gathered in the Qakh region's Gulluk village.

The passage of time and the introduction of new religions into people's lives – such as Christianity and, finally, Islam – brought with them a slew of innovations and positive changes. In general, the presence of numerous Albanian-Christian temples and mosques in northwestern region of Azerbaijan demonstrates this as well.

Gulluk village has a long history, and the majority of its residents are Azerbaijani Turks, Sahurs, and Gypsies. The article reflected the ethnographic features and history of the village. During the research, data on the ethnic characteristics, customs, and agriculture of the rural population were gathered.

Among the places of worship associated with pre-Islamic religions in the study area, Albanian Christian temples predominate. These historical monuments were sometimes destroyed by accident, sometimes on purpose, and sometimes subjected to specific destruction. During the investigation of pre-Islamic monuments, the remains of the Fairy Tower temple, a temple, and an Albanian temple were examined. The Friday (Juma) mosque, cemeteries, ancient buildings, and stone inscriptions were all inspected while inspecting Islamic monuments in the village of Gulluk. At the same time, the acquired manuscripts were studied in order to determine who was historically involved in religious activities.

Keywords: *Qakh, Gulluk, Alban, temple, ethnography*

Çapa tövsiyə etdi: *i.f.d., dos. E.A.Əzizova*

Nizami Gəncəvi – 880

**NİZAMI GƏNCƏVINİN POEZİYASINDA İSLAMIN
BƏDİİ-FƏLSƏFİ TƏRƏNNÜMÜ VƏ MÜASİRLİK**

*f.e.d., prof. Əsədulla Qurbanov,
Bakı Dövlət Universiteti İslamşünaslıq
Elmi Tədqiqat Mərkəzinin rəhbəri*

“Dünya ədəbiyyatının görkəmli nümayəndəsi, dahi Azərbaycan şairi və mütəfəkkiri Nizami Gəncəvi bəşəriyyətin bədii fikir salnaməsində yeni səhifə açmış nadir şəxsiyyətlərdəndir”

**(Azərbaycan Respublikasında 2021-ci ilin “Nizami Gəncəvi İli”
elan edilməsi haqqında Prezident İlham Əliyevin
5 yanvar 2021-ci il tarixli sərəncamından)**

XÜLASƏ

Dahi Azərbaycan şairi və mütəfəkkiri Nizami Gəncəvi özünün ölməz, əbədiyaşar poeziyasında sülh, mehribanlıq, tolerantlıq-dözümlülük dini olan İslam və bu dinin əsasını təşkil edən Müqəddəs Quran haqqında elə poetik və fəlsəfi fikirlər söyləmişdir ki, bunlar böyük sənətkarın “Xəmsə”sində özünün çox dərin məna məzmun və mündərcəsinə tapmışdır.

Bəşər övladı olan Nizami Gəncəvi İslam dininin banisi Məhəmməd Peyğəmbərin və onun möcüzəsi olan müqəddəs Quranın dərin bədii və fəlsəfi tefəkkürünü işıqlandırmışdır.

Onun, yəni Nizaminin “Xəmsə”sinə daxil olan “Sirlər xəzinəsi”, “Xosrov və Şirin”, “Leyli və Məcnun”, “İsgəndərnamə”, “Şərəfnamə” və “İqbalnamə” dünya miqyasında Nizamisevərlərin ən qiymətli stolüstü kitabları kimi diqqəti cəlb edir.

Məqalədə Nizami Gəncəvinin İslamın inanc əsaslarından olan Allah, peyğəmbər inancı haqqında qeyd etdiyi məsələlər dəyərləndirilmişdir. Allahın birliyi, Ona olan ehtiyac, peyğəmbərlik anlayışı, peyğəmbərin xüsusiyyətləri haqqında geniş məlumatlar poetik bir dillə poemalarda öz əksini tapmışdır. Eyni zamanda, dini-əxlaqi və mənəvi dəyərlərə xüsusi əhəmiyyət verilmiş, həmçinin fəlsəfi fikirlərlər də dəstəklənmişdir.

Nizami Gəncəvi nəinki öz dövrünün, hətta bütün dövrlərin aktual məsələlərinə toxunmuşdur.

***Açar sözlər:** Nizami Gəncəvi, Allah, İslam, mənəvi dəyərlər, dini-əxlaqi dəyərlər.*

Giriş:

Dahi Azərbaycan şairi və mütəfəkkiri olan Nizami Gəncəvi (1141-1209) milli mənsubiyyətinə görə azərbaycanlı, dini etiqadına və inacına görə müsəlman olsa da o, ümumbəşəri dəyərlərə sadıq qalmışdır. Nizami Gəncəvinin “Xəmsə”sinə daxil olan beş mənzum romanda – poemada irqindən, cinsindən, milli və dini mənsubiyyətindən asılı olmayaraq, Yer kürəsində yaşayan bütün şüurlu insanlar üçün çox dərin məna, məzmun və mündərcə kəsb edən poetik və fəlsəfi fikirlər yaşadığımız planetimizdə sakit olan bütün insanlardan, vətəndaşlardan ötrü tükənməz ilham mənbəyi, ümumbəşəri dəyərlər, zəngin sərvətlər toplusudur, məcmusudur.

Məqalədə Nizami Gəncəvinin ölməz və əbədiyaşar poeziyasında, əsasən, sülh dini, mehribanlıq, dini dözümlülük, dini tolerantlıq, dini və dünya dini olan İslam dininin, onun əsasını təşkil edən Müqəddəs Quranın və ulu Məhəmməd Peyğəmbərin (570-632) bədii və fəlsəfi təfəkkürünə həsr olunan misralardakı işıqlı ideyalardan bəhs edilir.

Həqiqiliyinin isbatına o qədər də çox ciddi ehtiyac olmayan məfhumlar, terminlər və anlayışlar az deyildir. Belələrinə “Allah”ı, “Məhəmməd Peyğəmbəri”i, “İslam”ı, “Quran”ı, “Nizami”ni və b. göstərmək olar. Adları sadalanan həmin məfhumlarda ehtiva olunan çox dərin məna, məzmun və mündərcə kəsb edən fəlsəfi fikirlər sözügedən problemin şərhinə parlaq nümunələrdir.

Nizaminin əsərlərində dini-poetik xüsusiyyətlər

Burada xalqımızın ümummilli lideri Heydər Əliyevin dahi Nizami Gəncəvi haqqında aşağıdakı qiymətli fikirlərini xatırlamaq, zənnimizcə, yerinə düşərdi: “Bütün Azərbaycan xalqı Nizami Gəncəvi ilə fəxr edir... Onun yazdığı əsərlər bütün dünyada məşhurdur! Bu əsərlər təkcə şeirlərdən ibarət deyildir. Onların hər birində böyük elm var, böyük fəlsəfə var, dahi fikirlər var. Buna görə onun əsərləri də, özü də yaşanır” (Ulu Öndər bu fikirləri 2000-ci ilin may ayının 24-də Gəncədə Nizami Gəncəvinin 850 illiyi münasibətilə dahi şairin Gəncədəki məqbərəsini ziyarət edərkən söyləmişdir – Ə.Q.).

Əlbəttə, bu qəbildən olan digər mülahizə və faktların da sayını artırmaq olardı. Bununla belə, yenə də bir daha sözügedən əsas məsələyə – Nizaminin ölməz, əbədiyaşar poeziyasında Allahın, ulu Məhəmməd Peyğəmbərin, dünya

dinlərindən olan İslamın və Müqəddəs Quranın bədii, fəlsəfi ecazkar tərənnümü məsələsinə qayıtmaq istədik. Doğrudur, o qədər də uzaq olmayan yaxın keçmişdə, bir qədər konkret desək, ölkəmizdə Sovetlər dönəmində Nizamidən yazan müəlliflərdən bəziləri dahi şair və mütəfəkkirin Allaha, Məhəmməd Peyğəmbərə, İslama, Qurana münasibətlərdən bəhs edərkən biriləri onu din-dar, digərləri isə ateist kimi qələmə vermişlər. Həqiqət isə bu fikirlərin tam mənası ilə yanlış olduğunu sübut edir. Başqa sözlə desək, Nizami Gəncəvi hər şeydən əvvəl, özü “Allah”, “Məhəmməd Peyğəmbər”, “İslam”, “Quran” məfhumlarının kəsb etdiyi dərin məna, məzmun və mündərcəsini tam dərinliyi ilə dərk etmişdir. Digər tərəfdən, təsadüfi deyildir ki, dahi şair oxucusunu yuxarıda sadalanan məfhumlardan mənəvi cəhətdən hərtərəfli bəhrələnməyə dəvət etmişdir. Məsələn, o, bir-birindən dəyərli, qiymətli əsərlərində - “Sirlər Xəzinəsi”, “Xosrov və Şirin”, “Leyli və Məcnun”, “Yeddi gözəl”, “İsgəndərnamə” kimi əvəzsiz incilərinin başlanğıcında ecazkar bədii-fəlsəfi sözün vasitəsilə həmin məfhumların bədii-fəlsəfi tərənnümünə başlayır:

Şəfqətli, ədalətli Tanrının adı ki var,
Hikmət xəzinəsini açan açardır, açar.
Hər sözün, düşüncənin odur əvvəli, sonu,
Nə söyləsən Tanrının adıyla qurtar onu.
Qüdrətiylə varlığa həyat verər həyatda,
Əbədiyyət timsalı özüdür kainatda

(Nizami Gəncəvi 1981 (4), səh.21)

Burada hər şeyin sahibin Allah olduğu, hər şeyin onunla başladığı və onunla bitəcəyi məsələsinə toxunulur. Qurani-Kərimdə Bəqərə surəsinin 156-cı ayəsində “Biz Ondan gəldik və Ona da geri qayıdacağıq” ifadəsi bu mənada Nizami Gəncəviyə ilham vermiş sayıla bilər.

Ölməz, əbədiyaşar bədii-fəlsəfi söz ustası olan Nizami Gəncəvi daha sonra həmin əsərin “Minacat”ında yazır:

Sən ey, bütün varlığa həyat verən, can verən!
Gildən yaranmışlara nəfəs verən, qan verən!
Bayrağın altındadır, ulu tanrı, xilqətin,
Biz səninlə mətinik, sənsə əzəldən mətin.

(Nizami Gəncəvi 1981 (4), səh.24)

Bu misralarda insanın torpaqdan yaranmışlığı məsələsinə toxunulmuş və Allahın İslam inancına görə əzəli olması vurğulanmışdır.

Nizami Gəncəvi daha sonra bu əsərin “Sonuncu Peyğəmbərin şəninə” adlı sərlövhəsində yazır:

Peyğəmbərin bayrağı göylərə qalxan vədə,
Sonuncu peyğəmbərlik verildi Məhəmmədə.
Ay-zəbərcəd uzundur, nurlandırır dağ-daşı,
Məhəmməd Möhürüylə parlayır onun qaş.

(Nizami Gəncəvi 1981 (4), səh.28)

“Xəmsə”si ilə bütövlükdə cahanı rəvnəqləndirən, bəzəyən şair daha sonra “Sirlər xəzinəsi”nin “Peyğəmbərin meracı” sərlövhəli hissəsində ecəzkar poeziyasının misralarında yazır:

Bu comərdlik mülkündə ol səxavətli hamı,
Qoy sözünü şəninlə başa vursun Nizami.

(Nizami Gəncəvi 1981 (4), səh. 33)

Yaxud götürək, dahi Nizaminin həmin əsərindəki “Peyğəmbərin mədhi” ölməz, əbədiyaşar poeziyasına aid aşağıdakı qanadlı misraları:

Bir günəş qəndilidir göyün doqquz tağında,
Son nəbidir, nəbilər üzüyü barmağında.
Ən gözəl elçimizdir, ağıltək qulu vardır,
Yəhərinin qaşında iki cahan şikarda.

(Nizami Gəncəvi 1981 (4), səh. 35)

Yuxarıdakı misralarda Nizami Gəncəvi inanc məsələlərindən ikisini xülasə olaraq vurğulamışdır. Bunlardan birinci Allah inancı, digəri isə peyğəmbərlik anlayışıdır. İslam inancına əsasən sonuncu peyğəmbər Məhəmməd hesab edilir. Belə ki, o, aləmlərə rəhmət, insanları düzgün yola çəkən biri olaraq göndərilmişdir. (Ənbiya surəsi 107-ci ayə) Eyni zamanda Qurani-Kərimdə Məhəmməd peyğəmbərin “xatəmül-ənbiya” olaraq göndərildiyi qeyd edilmişdir. Bu ifadə iki mənanı əhatə edir: peyğəmbərlərin sonuncusu və peyğəmbərlərin üzüyü. Göründüyü kimi, Nizami bu misralarda həmin iki mənanı xüsusi-lə vurğulamışdır.

Yaxud, bu nöqteyi-nəzərdən poemadakı “Peyğəmbərin tərifi” sərlövhəli hissədəki misraları götürək:

Böyük Məhəmmədə yüz min afərin!
Xilqət torpağıdır, buna ol əmin.

Həqiqət görənlər gözüne çıraq
Varlığa bir zinət özüdür ancaq,
Vəfa meydanının qabaqcıdır.
Nəbilərə rəhbər, basıl sayılır.
Günahkar ümməti qoymaz xəcalət,
Eyləyər onlara daim şəfaət.

(Nizami Gəncəvi 1981 (4), səh. 29)

Poemada daha sonra “Sonuncu Peyğəmbərin tərifı” adlı sərlövhədə oxuyuruq:

Ey varlıq mülkünə böyük Şahsuvar,
əqlin sultanısan, zəkavətin var.
Sonusan o mürsəl peyğəmbərlərin,
Sonun halvasısan, duzu əvvəlin.
Varlıq baxçasının ilk gülü sənsən
Zamanın sonuncu sərkərdəsisən.

(Nizami Gəncəvi 1981 (4), səh. 33)

Göründüyü kimi, yuxarıdakı misralarda da Məhəmməd peyğəmbərin sonuncu peyğəmbər olması xüsusilə vurğulanır.

Adıçəkilən mənzum romanın - poemanın qeyd olunan sərlövhəsində daha sonra yazılır:

İslamın sütunu tək o dörd bayraq ucaldı,
Şəninə gecə-gündüz beş kərə təbil çaldı.
Oldu Məkkən, Mədinən çiçəklənən güzarın,
Gözünə işıq gəldi hər bir qərrib zəvvarın”.

(Nizami Gəncəvi 1981 (4), səh. 37)

Göründüyü kimi, Nizami Gəncəvinin “Sirlər xəzinəsi” əsərindən gətirdiyimiz bu poetik nümunələrdə İslamın tarixi dövrlərinə diqqət çəkilir. İslam dini meydana gəldikdən sonra, Peyğəmbər dövründə iki əsas köklü dövrü əhatə edirdi: Məkkə və Mədinə dövrünü. Hər iki dövrün xüsusiyyətləri və prinsipləri fərqli idi. Bununla yanaşı, “dörd bayraq ucaldı” ifadəsində ilk dörd Rəşidi xəlifə nəzərdə tutulmuşdur.

Dahi mütəfəkkirin “Xosrov və Şirin” poeması aşağıdakı misralarla başlanır:

Kömək qapısını aç, ey Yaradan!
Göstər Nizamiyə düz yolu hər an!

Səni tanıyan bir könül ver ona!
 Tərifini deyən bir dil ver ona!
 Yol vermə ki, pislik qəlbinə dolsun,
 Əlim yamanlıqdan qoy uzaq olsun.
 Könümün evini nurunla bəzət!
 Sənin tərifinə dilimi öyrət!

(Nizami Gəncəvi 1981 (4), səh. 21)

Göründüyü kimi, burada dahi şair başlanğıc xüsusiyyəti daşıyan ifadələrə yer vermişdir. Həmin misralar Quranın ilk surəsi olan “Fatihə”ni xatırladır. Təsadüfi deyil ki, surənin adının mənası açılış deməkdir və Nizami də poemanın girişində həmin ayələrdən təsirlənib bu misraları qeyd etmişdir.

Həmin poemanın “Yaradanın təkliyi haqqında” hissəsində Allahın İslam inancına əsasən xüsusiyyətlərindən bəhs edilir:

Bu qara torpağa sükunət verən,
 O sonsuz fələyə hərəkət verən
 Dilimdə hər şeydən uca bir ad var,
 Bu ada bağlıdır bütün varlıqlar.
 Yaranmışlar ona səcdə edərək
 Hər an varlığına şahiddir gerçək.
 Təkdir, misilsizdir, - kim deyil agah?
 Tanrılar da ona deyirlər Allah.

(Nizami Gəncəvi 1981 (4), səh. 22)

İlk baxışdan sonuncu misranı anlamaq çətinləşsə də, Qurandakı bəzi ayələr vasitəsilə şairin nə demək istədiyi aydın olur. Belə ki, Qurani-Kərimdə bir ayədə buyurulmuşdur:

“(Ya Rəsulum!) Həqiqətən, əgər (Məkkə müşriklərindən): “Göyləri və yeri kim yaratmış, günəşi və ayı kim ram (öz əmrinə, insanların mənafeyinə kim tabe) etmişdir?” – deyə soruşsan, onlar mütləq: “Allah!” – deyə cavab verəcəklər. Elə isə onlar (tövhiddən, yalnız Allaha ibadət etməkdən) niyə döndərilirlər?... Həqiqətən, əgər sən (Məkkə müşriklərindən): “Göydən yağmur endirib quruduqdan sonra onunla yerə təzədən can verən kimdir?” – deyə soruşsan, onlar mütləq: “Allahdır!” – deyə cavab verəcəklər. De: “Həmd olsun Allaha!” Lakin onların əksəriyyəti dərindən düşünməz!” (“Ənkəbut”, surəsi 61, 63-cü ayələr).

Bu ayələrlə həmin misraları qarşılaşdırsaq aydın olur ki, Nizami hər şeyin yaradıcısının Allah olduğunu qeyd edir. Çoxtanrılı inanca sahib olan

Cahiliyyə ərəbləri belə tək Allahı qəbul edərkən digər tanrıların ona sitayiş etdiyini düşünərdilər. Nizami də burada onların tanrılarının belə, Allaha səcdə və sitayiş etdiyini öz misralarında bildirmişdir.

Bu nöqteyi-nəzərdən aşağıdakı misralar diqqəti xüsusilə cəlb edir. Poemanın “Yardımini dərk etmək haqqında söz” adlı fəlsəfi hissəsində oxuyuruq:

Lakin heyrət coşub daşdığı zaman
Qeybdən səs gəldi: - Nizami dayan!
O bütlərə məftun olma, düşün bir,
Onlar özlərinə pərəstiş etmir.
Hamısı parkormək olub sərgərdan?
Qüdrətli əlinlə, qalxıb yerindən,
Bağla bütxananın qapısını sən.
Bütü İbrahamtək oxşa, əzizlə,
Ancaq bütخانəni ondan təmizlə,
Bütə nəzər salsan surətpərəstsən,
Xilas olmaq üçün bütü tanıma sən”.

(Nizami Gəncəvi 1982 (1), səh. 24-25)

Burada, göründüyü kimi, dahi şair-mütəfəkkir filosof Nizami Gəncəvi İslama, müqəddəs “Quran”a, Məhəmməd Peyğəmbərin kəlamlarına əsasən onlara söykənərək, fətişizmi, büt-pərəstliyi poeziya dili ilə kəskin tənqid edir. Bu fikir əsrlər keçməsinə baxmayaraq bu gün də çox aktualdır. Burada həmçinin məcaz da işlədilmişdir. Belə ki, İslam anlayışına əsasən büt-pərəstlik sadəcə bütə sitayiş etmək deyildir. Həmçinin bəzi maddi istək və duyğuları, lider sayılan insanları da bütləşdirməkdən söhbət gedə bilər. Onları Tanrının yerinə qoymaq, tanrılaşdırmaq özü də büt-pərəstlik hesab edilir. Nizami burada özünütənqiddə yol verərək bu kimi büt-pərəstliyə yönəldən istəklərdən uzaqlaşmağı təlqin edir.

Nizami Gəncəvinin ölməz “Xosrov və Şirin” poemasında məhz bunları poeziya dili ilə qələmə alması təsadüfi deyildir.

Həmin poemada Nizami Gəncəvi “Minacat” adlı sərlövhədə yazır:

Xudaya! Gilimiz mayalanırkən
Bir vəsiqə yazdın o gün bizə sən.
Sənin xidmətində buyurdun, duraq,
Muzdunu verməyi vəd etdin ancaq”.

(Nizami Gəncəvi 1982 (1), səh. 27)

Haqqında söhbət açdığımız məsələ böyük şairin “Leyli və Məcnun” poemasında da öz dərin və geniş bədii həllini tapmışdır. Poemanı çox böyük sənətkarlıqla Xalq şairimiz böyük Səməd Vurğun Ana dilimizə çevirmişdir. Əsərin elmi redaktoru akademik Mirzə İbrahimovdur.

Bəhs etdiyimiz məsələ ilə bilavasitə bağlı poemanın başlanğıcında oxuyuruq:

Ey adı ən gözəl başlanğıc olan,
Adınla başlanır yazdığım dastan.

(Nizami Gəncəvi 1983 (3), səh. 27)

Həmin poemada daha sonra “Peyğəmbərin meracı” sərlövhəli hissədə oxuyuruq:

Göyləri keçdiyin o sürətlə sən
Nolar, Nizamiyə bir söz söyləsən?
Çoxmu qalacaqsan sən bu niqabda?
Çoxmu yatacaqsan o pəxti-xabda?
Bir oyan, üzündən bu örtünü at,
Şahini şahmatın taxtında oyat!

(Nizami Gəncəvi 1983 (3), səh. 38-39)

Dahi filosof şair-mütəfəkkir olan Nizami Gəncəvi özünün digər ölməz poeması olan “Yeddi gözəl”də də sözügedən məsələni daha rəngarəng və daha orijinal şəkildə tərənnüm etmişdir.

Bu münasibətlə poemanı tərcümə edən istedadlı, böyük lirik ədib, xalq şairimiz Məmməd Rahim ana dilimizə çevirmişdir. Ön sözün, izahların müəllifi və elmi redaktoru dünya şöhrətli şərqşünas professor Rüstəm Əliyevdir (Nizami Gəncəvi 1983 (3)).

Poemanın “Başlanğıcı”nda oxuyuruq:

Ey bu kainatın açan gözünü,
Yoxdur səndən qabaq duyan özünü,
Hər bir başlanğıcın ibtidasısan,
Sonların sonusan, intihasısan.

(Nizami Gəncəvi 1983 (3), səh. 19)

Allah haqqında bu tərifi geniş şərh və izah etməyə, bizcə, bir o qədər də ehtiyac yoxdur. Bununla belə, sözügedən məsələ poemanın sonuncu “Peyğəmbərin mədhi” hissəsində özünün geniş bədii həllini tapmışdır. Məsələni, həmin hissədə oxuyuruq:

Nəbilərdən üstün qılncı, tacı,
Şəriət – qılncı, tac da meracı,
Varlıq bu ümmidən mayə almışdır,
Yerə nur, göylərə kölgə salmışdır.

(Nizami Gəncəvi 1983 (3), səh. 22-23)

Bu işıqlı, nurlu fikrin məntiqi davamı poemanın “Peyğəmbərin meracı” sərlövhəli hissəsində daha qabarıq şəkildə tərənnüm edilmişdir:

Onun sığınmadı cahana tacı,
Taxtını ərş üstə qurdu meracı

Ey Nizami, bəsdir, dünyadan çək əl,
Alçaldığın yetər, göylərə yüksəl.
Çalış axirətdə qur öz yurdunu,
Məhəmməd dinində taparsan onu.
Ağlına əqidən olsa pasiban,
Şəriət nuruyla xoşbəxt olarsan.

(Nizami Gəncəvi 1983 (3), səh. 29)

Göründüyü kimi, bu sonuncu misrada böyük şair demək istəmişdir ki, İslamın ümumbəşəri mənəvi dəyərlərinə yiyələn, onlardan bəhrələnən hər kəs sosial, iqtisadi, mədəni, mənəvi həyatda xoşbəxt ola bilər.

Dahi Nizaminin Allah, onun yerdəki elçisi Məhəmməd peyğəmbər, sülh, mehribanlıq, tolerantlıq dini olan İslam dini və onun əsasını təşkil edən Müqəddəs Quranın ümumbəşəri mənəvi dəyərləri barədə ictimai şüurun, bədii sözün qüdrəti ilə tərənnümü böyük mütəfəkkirin sonuncu ölməz poeması olan “İsgəndərnamə” adlı mənzum poemasında özünün yekun əksini tapmışdır.

Barəsində söhbət açdığımız məsələ ilə bağlı poemanın başlanğıcında oxuyuruq:

Ey Tanrı, dünyaya Sənsən padişah,
Biz kiçik bəndəyik, sən böyük Allah.
Tək sənə sığınar hər yüksək, alçaq,
Hər varlıq yoxluqdur, sən varsan ancaq.
Yuxarı, aşağı – hər gözə çarpan
Nə varsa, onları sənsən yaradan.
Sənsən hər birliyi bizə öyrədən,
Torpağın köksündə qələm işlədən.

(Nizami Gəncəvi 1982 (2), səh. 15)

Əlbəttə, bu nöqteyi-nəzərdən poemanın “Minacat”ında oxuyuruq:

Kimsəm yox, ey bizə böyüklük verən,
Pənahım da Sənsən, köməyim də Sən.
Nizami bu uca dərgahda ancaq
Ulu Mustafanı şəfiq tutacaq.

(Nizami Gəncəvi 1982 (2), səh. 20-22)

Bu qəbildən olan işıqlı, nurlu fikirlər poemanın “Sonuncu peyğəmbərin tərifı” və “Peyğəmbərin meracı” hissəsində geniş, hərtərəfli bədii həllini tapmışdır.

Məsələn, “Sonuncu peyğəmbərin tərifı” adlı hissədə oxuyuruq:

Seçilmiş elçidir ulu Tanrıdan,
Möhkəm hökmləri xalqa çatdıran,
Qiyətli tacıdır azadələrin,
Ən dəyərlisidir bütün bəşərin.
Əzəldən əbədə bütün yaranmış,
Məhəmməd adından almışdır naxış.

(Nizami Gəncəvi 1982 (2), səh. 27)

Bü, işıqlı, qiymətli, önəmli fikir poemanın “Peyğəmbərin meracı” hissəsində də məntiqi baxımdan daha da inkişaf etdirilmişdir. Orada oxuyuruq:

“Bu taxtın sultanı olan Məhəmməd,
Keçən elçilərdən odur vəliəhd.

(Nizami Gəncəvi 1982 (2), səh. 24)

Poemanın həmin hissəsində daha sonra oxuyuruq:

O yerdə ki idrak tapmayır məkan,
Salam Məhəmməddən, qəbul tanrıdan
Ağzından çıxmayan səsi eşitdi,
Görünməz simanı ziyarət etdi.

(Nizami Gəncəvi 1982 (2), səh. 27)

Burada diqqəti daha çox cəlb edən başlıca məqam bundan ibarətdir ki, dahi filosof şair poemanın adıçəkilən hissəsinin sonunda yazır:

Nizami tutmuşdur Gəncədə məkan,
O, məhrum olmasın salamlarından.

(Nizami Gəncəvi 1982 (2), səh. 28)

Burada qeyd etməyə dəyər ki, dahi şair “Nizami tutmuşdur Gəncədə məkan” deməklə, onun özü Nizami Gəncəvi fars-iran şairidir, deyənlərə sübut etmişdir ki, o, əsl Gəncəli-Azərbaycanlıdır.

Nizaminin əsərlərində əxlaqi keyfiyyətlərin tərənnümü

Nizami Gəncəvi bütün zamanların və məkanların böyük şairidir. Burada qeyd etmək yerinə düşərdi ki, 1941-1945-ci illərdə alman faşistləri Sankt-Peterburqu (Leninqradı) mühazirəyə alan zamanı orada Nizaminin yubileyi təşkil olunmuşdu. Bu, o zaman üçün inanılmaz bir hadisə idi. Bu, günümüzdə də çox mühüm hadisədir. Belə ki, onun aşılacağı mənəvi və əxlaqi dəyərlər ümumbəşəri hesab edilir.

Nizami müdrikliyi, böyük şairin bəşəriyyətə təlqin etdiyi mənəvi dəyərlər ən çətin zamanlarda da insanlar üçün bir ümid çıraqına, gələcəyə, tərəqqiyə, inkişafa göstərilən mənəvi bələdçiye çevrilmişdir.

...Azərbaycan fəlsəfi poeziyasının ən görkəmli nümayəndəsi olan Nizami Gəncəvinin ölməz və əbədiyaşar əsərləri “Xəmsə”si dünya ədəbiyyatında, bəşər mənəvi dəyərləri xəzinəsində bilavasitə özünəməxsus yer tutur.

Dahi Azərbaycan şairi və mütəfəkkiri Nizami Gəncəvinin bütün dünyada şöhrət tapmış ölməz “Xəmsə”si əvəzsiz bədii-fəlsəfi nümunədir. Onun sonuncu poeması “İsgəndərnamə”dir. Poema-dastan, mənzum roman iki hissədən ibarətdir. Birinci hissə “Şərəfnamə”, ikinci hissə “İqbalnamə” adlanır. “İqbalnamə”nin məğzini aşağıdakı üç istiqamət təşkil edir:

- insan aqlının, zəkasının və bununla əlaqədar elmin, fəlsəfənin tərənnümü və təbliği;

- insanın yüksək əxlaqi keyfiyyətlərinin tərənnümü və təbliği;

- insan xoşbəxtliyini təmin edən, zülm və bədxahlığa son qoyan ədalətin, azad, bərabər və dost insanların milliyyətinin tərənnümü və təbliği;

- aqlın tərəifi, aqla təzim poemanın əsas ideya istiqamətlərindən biridir. Xarakterik və səciyyəvidir ki, “Kitabın başlanması” fəslində Nizami İsgəndər haqqında söhbəti filosofun dilindən aparır və şahın hər şeydən yüksəkdə duran elmə və hikmətə olan məhəbbətindən bəhs edir:

Qüvvət elmdədir, başqa cür heç kəs
Heç kəsə üstünlük eyləyə bilməz!

Hər uca rütbədən, biliniz, fəqət
Alimin rütbəsi ucadır, əlbət!

(Nizami Gəncəvi 1982 (2), səh. 430)

Şairin dövründə hökm sürən mürtəcə ruhanilərin kor-koranə inamı ağla qarşı qoymalarını, elmi, fəlsəfəni və xüsusən məntiqi küfrlə eyniləşdirdiklərini və bu yol yolçularını amansız təqib etdiklərini nəzərə alsaq, ağılı, elmi bu şəkildə tərənnüm edən Nizaminin bir vətəndaş kimi qorxmazlığı, mərdliyi, xüsusilə gözə çarpar və onun orta əsr şəraitində təbliğ etdiyi rəşadətçiliyin əhəmiyyətini müasirlərimiz daha düzgün qiymətləndirə bilərlər.

Burada yeri gəlmişkən qeyd etmək lazımdır ki, haqqında bəhs olunan bu kitabda poemanın ikinci hissəsinə - “İqbalnamə”yə həsr edilən həmin bu bölməyə Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyasının Fəlsəfə, sosiologiya və hüquq İnstitutunun qocaman alimi fəlsəfə elmləri doktoru, professor, əməkdar elm xadimi Zümrüd Quluzadə “Kamillik zirvəsi” adlı xüsusi məqalə yazmışdır. O, həmin əsərdə poemanın “İqbalnamə”nin sözügedən problemlə bilavasitə Nizami müdrikliyinin fəlsəfi silqətini çox doğru-düzgün şərh və izah etmişdir. Bizcə, bu məsələ təkcə Azərbaycanda deyil, bütövlükdə dünya miqyasında Nizamişünaslığa dair ən qiymətli töhfələrdən biri sayıla bilər.

Nizami Gəncəvi “İsgəndərnamə” poemasının “İqbalnamə” adlı ikinci hissəsinin başlanğıcında da Allahın, Məhəmməd Peyğəmbərin, İslam dininin və Müqəddəs Quranın tərənnümünə dair çox qiymətli poetik fikirlər söyləmişdir. Məsələn, “İqbalnamə”nin başlanğıcında oxuyuruq:

Harda ki, ağıl bir xəzinə tapar,
Allahın adını eyləyər azar.
Allah ağılıyla nəvəzişkardır,
Ağılsızlara da əlacı vardır.
O, sözün sirrini əyan eyləyər,
O, verər zəlilə, acizə hünər.

(Nizami Gəncəvi 1982 (2), səh. 410)

Göründüyü kimi, bu misralarda ağılın rolundan, onun insani duyğulara, mənəvi hisslərə təsirindən bəhs edilir. Allahın insana bəxş etdiyi ən böyük nemət ağıl hesab edilir və ağıl vasitəsilə insanlar həyatda özünə yer tapa bilərlər.

Bununla belə, “İqbalnamə”nin “Minacat” hissəsindəki aşağıdakı misralar insanın köməyə möhtac varlıq olmasını, qürrələnməməli olduğunu vurğulamaq üçün çox xarakterikdir, səciyyəvidir:

Bəndəyə əl tutan sənsən, İlahi,
Yoxdur Səndən başqa onun pənahlı.
Olmuş, olacağı Sənsən yaradan,
Sənin kərəminə möhtacdır insan”.

(Nizami Gəncəvi 1982 (2), səh. 411)

Daha sonra Nizami Gəncəvi əsərinin ikinci, “İqbalnamə” hissəsinin “Sonuncu peyğəmbərin tərifi” bölməsində yazır:

Nə bir taxt istədi Məhəmməd, nə tac,
Qılıncla çox aldı şahlardan xərac.
Yox, yox, səhv elədim, o böyük nəbi,
Həm taxt sahibiydi, həm tac sahibi.

(Nizami Gəncəvi 1982 (2), səh. 413)

Göründüyü kimi, Nizami Gəncəvinin “Xəmsə”sinə daxil olan hər bir mənzum romanın, poemanın məğzində duran “Allah”, “Məhəmməd Peyğəmbər”, “İslam”, “Quran” məfhumlarında ehtiva olunan dərin fəlsəfi fikirləri özünün ecəzkar, ölməz, həmişəyaşar poeziyasında tərənnüm etməyi özünün, əzəli və son ictimai-fəlsəfi borcu hesab etmişdir.

Nizami Gəncəvi həm də XXI əsrin bəşər övladıdır. O, bu gün bizimlə birgə irəliyə doğru addımlayır. Nizami Gəncəvinin dini –islami baxışları bu gün də çox aktual səslənir.

Nəhayət, fikirlərimizi Azərbaycan Prezidenti İlham Əliyevin 5 yanvar 2021-ci ildə imzaladığı “Nizami Gəncəvi İli” adlı sərəncamdakı aşağıdakı belə fikirlə yekunlaşdırmaq istərdik:

“Dünya ədəbiyyatının görkəmli nümayəndəsi, dahi Azərbaycan şairi və mütəfəkkiri Nizami Gəncəvi bəşəriyyətin bədii fikir səlnaməsində yeni səhifə açmış nadir şəxsiyyətlərindəndir” (“Azərbaycan” qəzeti, 6 yanvar 2021).

Şeyx Nizami Gəncəvinin vətəni olan Gəncə ilə bilavasitə bağlı olan daha bir məqamı vurğulamaq istərdik.

Ulu öndərimiz Heydər Əliyev 2000-ci ilin may ayının 24-də Gəncədə - Nizami məqbərəsində, orada ziyarətdə olarkən demişdir: “Gəncəlilər xüsusi iftixar hissi keçirirlər. Ona görə ki, Nizami gəncəlidir. Gəncənin adını dünyada məşhur edibdi, bu torpaqda yaşayıbdır, bu torpaqda yazıbdır” (İsayev Əhməd, “Azərbaycan” qəzeti, 2012).

Çox təəssüflər olsun ki, dahi Nizaminin anadan olduğu Gəncə şəhəri 2020-ci ildə erməni faşistləri tərəfindən atəşə tutularaq, orada qocalarla, hamilə qadınlarla yanaşı, körpə məsum uşaqlar da qətlə yetirilmişdir.

Azərbaycanın möhtərəm Prezidenti, müzəffər Ali Baş Komandanı İlham Əliyev 5 yanvar 2021-ci ildə, erməni faşistlərinin və vandallarının işğal etiyi ərazilərdə quruculuq işləri ilə yanaşı, 2021-ci ili “Nizami İli” elan etmişdir.

Məlum olduğu kimi, 20 may 2021-ci ildə Azərbaycan Respublikasının möhtərəm Prezidenti cənab İlham Əliyevin iştirakı ilə Nizami Gəncəvi Beynəlxalq Mərkəzinin **“Cənubi Qafqaz: regional inkişaf və əməkdaşlıq prinsipləri”** adlı videoformatda forum keçirilmişdir. Həmin Bakı Forumunda bəyan edilmişdir ki, dahi Azərbaycan şairi və mütəfəkkiri müasir, qloballaşan dünyanın planet vətəndaşıdır. Onun 880 illiyinə həsr olunmuş Nizami Gəncəvinin ölməz poeziyasında zamandan və məkandan asılı olmayaraq **yer üzünün əsrəfi, ən qiymətli kapital və ictimai münasibətlərin məcmusu və toplusu olan İNSANIN** bədii və fəlsəfi təfəkkürü öz ifadəsini tapmışdır. Bu qiymətli fikir Bakı Forumunda iştirak edən beynəlxalq səpkili tarixi şəxsiyyətlərin çıxışlarında da ifadə olunmuşdur.

Nəticə

Azərbaycan torpağı hərtərəfli olaraq məhsuldar bir ərazi hesab edilir. Tarixən bu ərazilərdə xeyli alim, şair, mütəfəkkir və filosoflar yetişmişdir. Bunlardan biri də Nizami Gəncəvi hesab edilir. O, öz dövründə müşahidə etdiyi tarixi hadisələri, mənəvi yetərsizlikləri xüsusi formada - mənzum şəkildə öz qələmindən keçirmişdir. “Xəmsə” adlı beş poemasının hər birinin başlanğıcını dini inanca həsr etmiş, əvvəlcə Allaha, daha sonra isə peyğəmbərə xüsusi sevgisini bildirərək onları öz misralarında tərənnüm etmişdir.

Nizami Gəncəvinin Qurani-Kərimdəki ayələrə dərinlən yiyələnməsi, onlar haqqında hərtərəfli məlumatlı olması ona imkan vermişdir ki, dini və mənəvi dəyərlər haqqında mənzum formada əsər yarada bilsin. Belə ki, Quranın bir çox ayələrindən təsirlənən şair öz fəlsəfi düşüncələrini həmin ayələrin əhatəsində qeyd etmişdir. Xüsusilə Allah və peyğəmbər inancı mövzusunı geniş şəkildə dəyərləndirmiş, minacatlar yazmış və dini duyğulara xüsusi əhəmiyyət vermişdir.

Nizami Gəncəvi fəlsəfi düşüncələrini ən çox sonuncu “İsgəndərnamə” poemasında qeyd etmişdir. Burada bir filosofun bir hökmdara olan nəsihətləri içərisində dövlət idarəçiliyi, rəhbər işçi münasibəti, dövlət rəhbərinin xüsusiyyətləri, insani duyğuların və davranışların üstün tutulması haqqında xeyli ibrətamiz fikir bildirmişdir. O, daha çox elmin dəyərini qabartmış, insan əxla-

qının, mənəvi dəyərlərinin elmlə formalaşacağını böyük ölçüdə vurğulamışdır. Bu da yunan filosofu Sokratın elm və davranışlar haqqında düşüncəsinə bənzərlik təşkil edir. Nizami Gəncəvi həmin fikri poetik şəkildə və nümunələrlə göstərməklə fəlsəfi düşüncələrdən xəbərdar olduğunu da göstərmişdir.

Son olaraq qeyd etmək lazımdır ki, Azərbaycanın məşhur şairi Nizami Gəncəvi əsrlər ötməsinə baxmayaraq, qeyd etdiyi fikirlərlə öz aktuallığını qorumuş və tarixdə öz layiq olduğu uca zirvəsini əldə etmişdir.

ƏDƏBİYYAT

Azərbaycan Respublikasının Prezidenti İlham Əliyevin “2021-ci ilin Nizami Gəncəvi İli” elan edilməsi haqqında 5 yanvar 2021-ci il tarixli Sərəncamı, “Azərbaycan” qəzeti, 6 yanvar 2021.

Əhməd İsayev. “Gəncənin dünyaşöhrətli övladı – Ulu Nizami”, “Azərbaycan” qəzeti, 1 sentyabr 2012-ci il

İsa Həbibbəyli “Azərbaycan ədəbiyyatının dünya gözəli”, “Azərbaycan” qəzeti, 29 aprel 2021

Qurani-Kərim. (1999). Tərcümə edənlər: Ziya Bünyadov, Vasim Məmmədəliyev, Bakı.

Nizami Gəncəvi. (1982 (1)). “Xosrof və Şirin”, Bakı: “Yazıçı” nəşriyyatı.

Nizami Gəncəvi, “İsgəndərnamə”, “Şərəfnamə”, “İqbalnamə”, Bakı: “Yazıçı” nəşriyyatı, 1967, 1982 (2)

Nizami Gəncəvi. (1982 (3)). “Leyli və Məcnun”, Bakı, “Yazıçı” nəşriyyatı,

Nizami Gəncəvi. (1981 (4)). “Sirlər xəzinəsi”, Bakı: “Yazıçı” nəşriyyatı.

д.ф.н., проф. Асадулла Гурбанов

ХУДОЖЕСТВЕННО-ФИЛОСОФСКОЕ ВОСПЕВАНИЕ ИСЛАМА КАК РЕЛИГИИ МИРА И СОВРЕМЕННОСТЬ В ПОЭЗИИ НИЗАМИ ГЯНДЖЕВИ

РЕЗЮМЕ

Великий азербайджанский поэт и мыслитель Низами Гянджеви в своей бессмертной поэзии высказал поэтические и философские мысли об исламе, религии мира, доброты, толерантности и терпимости, и Священном Коране, составляющем его основу, нашедшие отражение в сюжете и содержании "Хамсе" великого мастера.

Выдающийся Низами Гянджеви осветил глубокое художественное и философское мышление основателя ислама пророка Мухаммеда и его чуда – Священного Корана.

Произведения Низами "Сокровищница тайн", "Хосров и Ширин", "Лейли и Меджнун", "Искандер-наме", "Шарафнаме" и "Игбалнаме", вошедшие в его "Хамсе", привлекают внимание во всем мире как самые ценные настольные книги почитателей пера автора.

В статье были оценены вопросы, отмеченные Низами Гянджеви касательно веры в Аллаха и пророка, являющейся основой религии. Обширные сведения о единстве Бога, потребности в нем, концепции пророчества и особенностях пророка нашли поэтическое отражение в его произведениях. При этом особое значение придавалось религиозно-нравственным и духовным ценностям, а также подкреплялись философские идеи.

Низами Гянджеви затрагивал актуальные вопросы не только своего, но и прочих времен.

Ключевые слова: *Низами Гянджеви, Аллах, ислам, духовные ценности, религиозно-нравственные ценности.*

Prof. Asadulla Gurbanov

**LITERARY AND PHILOSOPHICAL REPRESENTATION OF ISLAM,
THE WORLD RELIGION, IN THE POETRY OF NIZAMI GANJAVI
AND MODERNITY**

ABSTRACT

In his immortal poetry, the great Azerbaijani poet and thinker Nizami Ganjavi expressed such poetic and philosophical thoughts about Islam, the religion of peace, kindness, and tolerance, as well as the Holy Qur'an, which is the foundation of this religion, have a very profound meaning in the great poet's Khamsa.

Nizami Ganjavi illuminated the profound literary and philosophical thinking of the Prophet Muhammad, the founder of Islam, and his miracle, the Holy Qur'an.

His *Treasure of Secrets*, *Khosrov and Shirin*, *Leyli and Majnun*, *Iskendername*, *Sharafname*, and *Iqbalname*, all included in his *Khamsa*, are regarded as the most valuable table books for Nizami lovers in the world.

The article discusses the difficulties raised by Nizami Ganjavi regarding the believe in God and the Prophet, which is one of the pillars of Islam. The poems in a poetic language reflect thorough information about the unity of God, the need for Him, the concept of prophecy, and the traits of the prophet. At the same time, significant emphasis was placed on religious, moral, and spiritual qualities as well as philosophical ideas.

Nizami Ganjavi addressed not just the difficulties of his period, but also the issues of all times.

Keywords: *Nizami Ganjavi, Allah, Islam, moral values, religious and moral values*

Çapa tövsiyə etdi: f.f.d. F.V.Əhmədzadə

УДК: 16; 1 (091).

КБТ: 87.2,3; 87.22

NEOPOZITIVİZMDƏ HƏQİQİ OLMANIN ŞƏRTLƏRİ VƏ ƏSASLANDIRILMIŞ DOĞRU İNAM

r.f.d. Eminağa Məmmədov,

AMEA Riyaziyyat və Mexanika İnstitutunun aparıcı elmi işçisi
eminm62@gmail.com,

f.f.d., dos. Ələddin Məlikov,

AMEA Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutunun aparıcı elmi işçisi,
Azərbaycan İlahiyyat İnstitutunun müəllimi
aladdinmalikov@ait.edu.az
<https://orcid.org/0000-0001-5830-6764>

XÜLASƏ

“Bilik nədir?”, “Hansı məlumatlar bilikdir?” və s. suallar fəlsəfə tarixində Platonadək gedib çıxır. Platon “*Theaetetus*” əsərində bilik üçün üç əsas şərt irəli sürür: inam, doğruluq (həqiqilik) və əsaslandırma. Elmin inkişafı, digər elmlərin fəlsəfəyə münasibəti zəminində gedən tədqiqatlar bir sıra yeni araşdırmalar ortaya çıxardı. E.Getyer qeyd edilən şərtlərin bilgi üçün kafi olmaması qənaətinə gəlmişdir. Məqalədə onun gətirdiyi arqumentləri özündə əks etdirən tezisnin tam tərcüməsi təqdim olunur. Qeyd edək ki, E.Getyerin arqumentləri elm aləmində birmənalı qarşılanmayıb; bəzi alimlər onu məqbul saymamış, bəziləri hətta nümunələrin doğru olmadığını qeyd etmiş, bəziləri isə məqbul hesab etmiş və dördüncü şərtə ehtiyac olduğunu vurğulamışlar. Dördüncü şərtin mahiyyətində yekdil fikrə gəlinməmişdir. Təqdim edilən məqalədə zəruri giriş materialından sonra, bir sıra terminlərə aydınlıq qətilirilmiş, neopozitiv cərəyanının inkişafında xüsusi önəmə malik olan Vyana dərnəyi, analitik fəlsəfənin (ələlxusus A.Ayerin) əsas ideyaları, onların diqqət mərkəzində olan problemlər araşdırılmış və sonda E.Getyerin yuxarıda qeyd etdiyi-miz məqaləsinin tam tərcüməsi verilmişdir.

Açar sözlər: neopozitivizm, Edmund Getyer, Vyana dərnəyi, analitik fəlsəfə, Platon, bilik, həqiqət, əsaslandırma.

Giriş

Neopozitivizm cərəyanı dedikdə, XX əsrin 1920-1930-ci illərində təşəkkül tapmış, lakin kökləri bir neçə əsr əvvələ qayıdan, dəqiq elmlər sahəsində böyük alimlərin də iştirak etdikləri elmi mərkəzlərin, dərnekələrin irəli sürdüyü ideyalar və prinsipləri ehtiva edən elmi-fəlsəfi istiqamət başa düşülür. Adətən, onların fəaliyyəti klassik fəlsəfi baxımdan qiymətləndirilir və müəyyən müsbət aspektlər vurğulansa da, kifayət qədər tənqiddə də məruz qalırlar. Fikrimizcə, burada bir anlaşılmazlıq mövcuddur. Məsələyə müəyyən dərəcədə aydınlıq gətirmək üçün fəlsəfə sahəsində istənilən ensiklopediyadan əldə edilə bilən bəzi məlumatları xatırlatmağı məqsəduyğun hesab edirik.

“İdrak nədir?” sualı qədim zamanlardan fəlsəfənin əsas məsələlərindən olmuşdur. Dünya necə dərk edilir? İdrakın özü idrak edilən obyektə adekvatdır mı? Əldə edilən təsəvvürlərin nəyin köməkliyi ilə və necə həqiqi, yaxud yalan olduğunu təyin etmək olar? Klassik fəlsəfənin bu məsələlərlə məşğul olan bölməsi “qnoseologiya” adlanır (Skirbekk və Gilje 2007, 682)

Qnoseologiya – subyektin (tədqiqatçının) nöqteyi-nəzərindən idrak nəzəriyyəsi sahəsində araşdırmalar aparan fəlsəfi elmdir. Qnoseologiyanın əsas suallarından biri dünyanın dərk edilməsinin imkanı ilə bağlıdır. Burada üç cərəyan mövcuddur:

- idraki pozitivizm - insanın idrak qabiliyyətinin qeyri-məhdud olması;
- idraki pessimizm və ya aqnostisizm - insanın aləmi dərk etməsinin qeyri-mümkün olması;
- skeptisizm - dünyanın idrak edilən olması inkar edilməsə də, alınan bilgilərin, idrak edilmənin və onun metodlarının həqiqi olmasını şübhə altına alır (relyativizm də skeptisizmin ifrat formasıdır. Bu fikrin tərəfdarları bütün bilgilərin, qanunların tam nisbi olduğuna inanırlar).

İdrak prosesinə yanaşmada əksərən qnostik pozitivizm tərəfdarları üstünlük təşkil edirlər. Burada da əsas yanaşmalar aşağıdakılardır:

- rasionallizm - hissi idrakın kafi olmaması, yalnız məntiqə əsaslanan rasionall düşüncə;
- sensualizm - idrakın duyğu və hiss orqanları vasitəsilə əldə edilən bilgilər olması;
- empirizm - həm hissi, həm də rasionall idrakı qəbul etsə də, onlar tam kafi olmadıqları üçün yalnız təcrübəyə əsaslanan bilgilər əsas götürülür. Faktlar hiss orqanları ilə əldə edilir, rasionall düşüncə ilə emal edilir, sonra isə təcrübə və eksperiment vasitəsilə əsaslandırılır;
- intuitivizm - dünyanın qeyri-elmi, hissi-mistik idrakıdır (Məlikov 2018, 24-25).

XIX əsrdən başlayaraq Lobaçevski, Riman adlanan müxtəlif həndəsələrin yaranması, XIX əsrin sonu XX əsrin əvvəllərində elmdə inqilabi sıçrayışlar, yeni elmlərin yaranması klassik baxışların bir çox anlayışlarının yenidən qiymətləndirilməsini, dəqiqləşdirilməsini, yeni konseptual yanaşmanı tələb edirdi. Nisbilik nəzəriyyəsinin yaranması ilə mütləq kəmiyyətlər kimi qəbul edilən zaman, məkan və s. kimi kəmiyyətlərin nisbi xarakterli olması təsbit edildi. Kvant nəzəriyyəsinin yaranması, kvant fizikasında təcrübənin imkansızlığına dəlalət edən Heyzenberqin qeyri-müəyyənlik prinsipi, bəzi hadisələrin ehtimal nəzəriyyəsinə əsaslanması, aksiomatikaya əsaslanan elmlərin ciddi dəqiq formal struktura gətirilməsi istəyi, lakin istənilən belə strukturda həll edilməz problemin varlığına dəlalət edən K.Hödel teoremi, kibernetikanın ənənəvi lingvistikla ilə əlaqələri, Aristotelin ikili məntiqindən fərqli çoxqiymətli məntiqin yaranması və s. əksər yeni məsələləri aktual etdi. Təbii ki, bunlar ənənəvi fəlsəfənin qarşısında yeni problemlər yaratdı (Skirbekk və Gilye 2007, 657). Bundan da mühüm olanı budur ki, yuxarıda sadalananlar uyğun sahələrin mütəxəssisləri (hansılar ki, həmin problemləri həm ortaya gətirmişlər və faktiki həmin problemlərin sahibləri idilər) düşündürməyə bilməzdi. Effektiv nəticələrin əldə edilməsi üçün yaranan problemlərin təyini, çözülməsi, onlara vahid baxış və mənzərinin qurulması, vahid elmi dilin tərtib edilməsi, qurulması məhz həmin mütəxəssisləri narahat etməli idi. Nəticədə, bütün bunlar həmin mütəxəssislərin iştirak etdikləri müəyyən məktəblərin, mərkəzlərin yaranması ilə müşayiət olundu.

Burada yalnız iki məktəb haqqında qısa məlumat vermək istərdik: Vyana dərnəyi və analitik fəlsəfə.

Vyana dərnəyi

Vyana dərnəyi 1922-ci ildə Vyana Universitetinin Təbiət fəlsəfəsi kafedrasının professoru, fizik M. Şlikin rəhbərliyi ilə təşkil olunan filosoflar və alimlər qrupudur. Dərnək II Dünya müharibəsinədək fəaliyyət göstərmiş, M. Şlik 1936-cı ildə öldürüldükdən sonra, bir çox üzvləri ABŞ, Böyük Britaniya, Skandinaviya ölkələrinə emigrasiya etmiş, yeni məktəblər və mərkəzlər yaratmışlar.

Dərnəkdə dəqiq elmlər sahəsindəki mütəxəssislər çox böyük fəaliyyətə malik olmuşlar. Onun daimi üzvləri arasında R.Karnap, O.Neyrat, Q.Feyqel, E. Silzal, Q.Qan, V.Kraft, K.Hödel və s. kimi böyük şəxslər olmuşlar. Dərnəyin üzvləri Lvov–Varşava məktəbindən K.Aydukeviç, Y.Lukaseviş, A.Tarski; Berlinin empirik fəlsəfi cəmiyyətindən Q.Reyxenbax, K.Qempel, V.Dubislav və digər nümayəndələri ilə sıx əlaqədə olmuşlar. Müxtəlif illərdə fərqli

ölkələrdən F.Frank (Çexoslovakiya), E.Kayla (Finlandiya), A.Blamberq, E.Naygel (ABŞ), İ.Yörgensen (Danimarka), A.Ayer (Böyük Britaniya) kimi alimlər dərnəklə əməkdaşlıq etmişlər (Zeynalov 2001, 456).

1929-cu ildə Praqada baş tutmuş konfransda O.Neyrat dərnəyin adından “Dünyanın elmi anlaşılması. Vyana Dərnəyi” manifesti ilə çıxış etmişdir. Bu manifestdə dərnəyin elmi maraqlarının (neopozitivizmin), istiqamətlərinin əsas prinsipləri və sələflərindən hansı elmi irsin əsas mənbə olduğu açıq şəkildə ifadə edilmişdir. Bunlar aşağıdakılardır:

1. Pozitivizm və empirizm (D.Yum, Kont, Mill, Avenarius, Max).
2. Empirik tədqiqatların əsaslanması, məqsədi və metodları (Helmhols, Riman, Max, Puankare, Enrike, Dyüem, Bolsman, Eynşteyn).
3. Məntiq və onun reallığa tətbiqləri (Leybnis, Peano, Freqe, Şryeder, Rassel, Uaythed, Vitqenşteyn).
4. Aksiomatika (Paş, Peano, Vaylati, Hilbert).
5. Evdemonizm (mənəviyyat və insan davranışının əsasında onun xoşbəxtliyə çatmaq istəyinin meyar olduğunu qəbul edən etik cərəyan) və pozitivist sosiologiya (Epikür, Yum, Bentam, Mill, Kont, Feyerbax, Marks, Spenser, Müll-ür-Liyer, Popper-Linkus, Karl Menqer), (Zeynalov 2001, 454).

Vyana dərnəyinin ideya prinsiplərinin əsaslanması Vyana Universitetində böyük təsirə malik olan, ənənəvi fəlsəfənin metafizik prinsiplərinə neqativ yanaşma sərgiləyən, elmi idraka əsaslanan empirizmə üstünlük verən maxizm cərəyanı, məntiqi təhlilin bir sıra fəlsəfi ideyaları və L.Vitqenşteynin “*Məntiqi-fəlsəfi traktat*” əsərində də öz əksini tapmış bir çox ideyalar və prinsiplər böyük üstünlük təşkil edirdi. Burada əsas məqamlardan biri məntiqin və riyaziyyatın analitik xarakterli olmasından çıxış edərək, riyazi məntiq vasitəsilə elm fəlsəfəsi dilinin və məntiqinin analizi və əsaslandırılmasıdır. Beləliklə, bütün elmi dilin “*protokol cümlələr*” adlanan əsas propozisiyalara gətirilməsinin mümkünlüyüdür. Analitikliyin (analitik mühakimələrin) və məntiqi-riyazi propozisiyaların xüsusi statusa malik olması nəticəsində isə ənənəvi fəlsəfənin və metafizikanın idraki qiymətə malik olmasının özü şübhə altına düşür.

Dərnəyin elmi-ideoloji müstəvidə metafizikaya yönəltdiyi tənqidlər və onu inkar etməsi, fikrimizcə, dövrün tələblərindən qaynaqlanaraq, mövcud elmi-texniki tərəqqinin metafizikadan deyil, pozitiv elmlərin səmərəsi olmasından irəli gəlirdi. Yuxarıda söylədiyimiz kimi, bu cərəyan XX əsrdə baş verən böyük, klassik elmi və ictimai baxışlarla uzlaşmayan yeni elmi kəşflər və baxışların əmələ gəlməsi ilə bağlıdır. Dəqiq elmlərin sırf daxili tələbatına və əsaslanmalarına bağlı vahid elmi dil, elmi əsasların yaradılması gündəmdə dururdu.

Əslində, cərəyan bəlkə də klassik fəlsəfəyə toxunmadan və təmas etmədən sırf öz daxili ehtiyaclarından çıxış edərək, yeni elmi fənn, əhatəedici yunifer metaelminin axtarışında olmuşdur. Bu baxımdan, elmlərin fəlsəfəsi dedikdə, klassik fəlsəfənin hansısa bölməsi deyil, yeni bir elmi fənn başa düşülməlidir. Onlar üçün “İdrak prosesi nədir?”, “Hansı obyekt dərk ediləndir?” və s. kimi suallar əhəmiyyət kəsb etməmişdir. Sual elmi bilginin əsaslarının, metodlarının, vahid elmi dilin normativlərinin işlənilib-hazırlanmasından ibarət olmuşdur (İsmayılov 1991, 75).

Metafizikaya müraciət etməmələri heç də onların ateist olduğunu göstərmir. Adıçəkilən alimlərin əksəriyyəti yaradıcının varlığını qəbul etmişlər. Sadəcə, məşğul olduğu sahələrdə irrasional əsaslardan deyil, tam elmi-rasional bilgiləri əsas götürməyin zəruri olduğunu qəbul etmişlər. Bəlkə də bu tənqidlərə ən tutarlı cavabı Laplas¹ vermişdir. Laplasın “Göy mexanikası” kitabı ilk dəfə 1799-cu ildə, 1802-ci ildə isə Napoleona ithaf edilməklə ikinci dəfə nəşr edilmişdir. Kitabın bir nüsxəsini Laplas Napoleona təqdim etmişdir. Napoleon danışır ki, “Mən onu kitabının işıq üzü görməsi münasibətilə təbrik etdim və ondan nə üçün “İlahi” sözünün Laqranj² (bəzi mənbələrdə Nyuton) tərəfindən daim təkrarlanmasına rəğmən, onun (Laplasın) əsərində bu ada heç bir dəfə də rast gəlmədiyini soruşduqda, cavab verdi ki, “Ona görə ki, mənim bu hipotezə ehtiyacım olmayıb”³.

Başqa mənbələrdə aşağıdakı kimi versiya var:

“Napoleon: Sir, kainatın sistemi haqqında belə böyük bir kitab yazmısınız, ancaq orada onun yaradıcısının adını bir dəfə də qeyd etməyibsiniz. Laplas: Sir, mənim bu hipotezə ehtiyacım olmayıb”.

Analitik fəlsəfə və Alfred Ayer [1910-1989]

Alfred Ayer 1935-ci ildə yazdığı kitabla [5] yeni tip fəlsəfənin - analitik fəlsəfənin əsaslarını qoymuşdur. Bu fəlsəfi cərəyanın ilk əsaslarına Vitqenşteyn, Rassel, Mur, Freqe və “Vyana dərnəyi”nin üzvlərinin əsərlərində rast gəlinə də, məhz A.Ayer Avstriya fəlsəfi ənənələrini ingilis zəminində reallaşdıraraq, Britaniya empirist məktəbi üzərinə daşımışdır. XX əsrin ikinci yarısında fəlsəfənin aparıcı istiqamətlərindən biri olan analitik fəlsəfə-

¹ Laplas Pyer Simon (1749-1827) – məşhur fransız ritaziyyatçısı, fiziki və astronomudur.

² Laqranj Cozef-Luis (Cuzeppe Luici) ((1736 (Turin, İtaliya) – 1813 (Paris)) – böyük italyan-fransız riyaziyyatçısı və astronomu olmuşdur

³ Цитаты из всемирной истории. От древности до наших дней. Справочник. (составитель К. В. Душенко) – М.; Эксмо, 2006.

nin zehni stantartlarının təşəkkül tapmasında məhz A.Ayer əvəzedilməz rol oynamışdır.

Bu fəlsəfənin əsas məramı fəlsəfəni metafizik boşluqlardan azad edərək, spekulativ kateqoriyalardan təmizləyərək, ciddi arqumentlər bazası ilə təmin etməklə, filosofları nizamlı elmi düşüncəyə yönəltməkdən ibarətdir.

Ayerin I tezi – ağılla qəbul edilə bilən yalnız və yalnız iki növ mühakimə var:

- birincisi, özünün məntiqi strukturuna görə həqiqi olan analitik mühakimələr. Bura bütün riyazi, məntiqi mühakimələr və fəlsəfənin ağlabatan təklifləri aiddir;

- ikincisi, o təkliflər ki, onlar potensial olaraq, başqa sözlə, müəyyən sonlu proses – alqoritmin əsasında təcrübə, yaxud verifikasiya vasitəsilə əsaslandırıla bilər. Bu zaman, hətta sonlu addımla əsaslandırıla bilinməyən “bütün insanlar ölümə məhkumdurlar” kimi mühakimələr də ağılla qəbul edilənlər sırasından hesab edilirlər (İsmayılov 1991, 99).

Bu tezisdən çıxış etdikdə metafizikanın təklifləri mənasız xarakter daşıyır. Ayer fəlsəfi zehni düşüncəni analitik fəaliyyət kimi görürdü. Onun fikrincə, filosof heç də bizim təcrübə-empirik qənaətlərimizin ifadə edilməsi üçün hipotezlər irəli sürməməli, hansısa deduktiv sistemin yaradılması ilə məşğul olmamalıdır. Filosofun əsas vəzifəsi dünyanın quruluşuna nəzərən bizim qurmalı olduğumuz nəzəriyyənin izahı üçün istifadə etdiyimiz dilin analizidir, başqa sözlə, düşüncənin araşdırılması və formasının dəqiqləşdirilməsindən ibarətdir. Bu baxımdan, fəlsəfə elmlə müxalifət təşkil etmir və Lokk, Berkli, Yum, həmçinin əhəmiyyətli dərəcədə Platon, Aristotel, Kant da metafizik deyil, analitik mütəfəkkirlər olmuşlar.

Nəticədə, A.Ayerin fikrincə, fəlsəfədə müxtəlif məktəblərin mövcud olmasının bünövrəsində həqiqi, yalan və mənasız mühakimələri ayırd etmək üçün dəqiq kriteriyaların olmaması durur. Başqa sözlə, bu, fəlsəfədə istifadə edilən dilə lazımi diqqətin edilməməsi səbəbindən baş vermişdir. Məhz bu postulatın inkişafı nəticəsində ingilis-amerikan dünyasında filosofların öz aralarında hamıya məlum olan və ağılla qəbul edilən sərhədlər və qaydalar çərçivəsində dialoq aparılmasına zəmin yaranmışdır.

Həqiqi olmağın şərtləri

İlkin sual ondan ibarətdir ki, hansı şərtlər çərçivəsində “subyekt nəyisə bilir, dərk edir” söyləmək olar? İdrak və onun obyektləri ilə uyğunluğu əks etdirən hökmlər arasında fərqlər mövcuddur. Bu cərəyan üçün çox vaxt idrak nəzəriyyəsinin məntiqi analiz kimi çıxış etməsi səciyyəvidir. Burada əsas məsələ elə şərtləri təyin etməkdən ibarətdir ki, onların hər biri ayrılıqda

“kimsə nəyisə bilir” demək üçün zəruri, hamısı birlikdə isə bu tanıma, idrak üçün kafi şərti təmin etsinlər.

Propozisional hökmün müəyyən formaya malik olmasına rəğmən, onun predmeti müxtəlif ola bilər. İdrakın analizinin əsas məqsədi idrakın doğru, həqiqi olduğunu təmin edə biləcək şərtlərin təmin edilməsindən ibarətdir. Başqa sözlə, “s dərk edir (bilir) p” demək üçün şərtlərin təyin edilməsi lazımdır.

İdrak (elm, bilgi) üçün zəruri və kafi şərtlərin təyin edilməsinin mənası varmı? Müsbət cavabla yanaşı, bu sualı şübhə altına alanlar da olmuşdur. XX əsrin böyük filosoflarından analitik fəlsəfənin əsasında duran sütunlardan biri olan Vitqenşteyn “oyun” məfhumu və onun müxtəlif növləri arasında heç bir ortaqlığın olmamasından, onlarda yalnız ümumi oxşarlıqların olmasından çıxış edərək idrakın, elmin ailəvi oxşarlıq anlayışı olduğunu söyləyir.

Beləliklə, yuxarıda söylədiyimiz kimi, hansı zəruri və kafi şərtlər çərçivəsində “s dərk edir (bilir) p” söyləmək olar. Burada ilk şərt p-nin özünün statusu ilə bağlıdır: p olmalıdır (həqiqətdir, doğrudur). Yəni

1. p doğrudur (həqiqətdir), (yaxud sadəcə “p”).

Başqa sözlə, “s həqiqi olmayan p-ni dərk edir (bilir, tanıyır)” söyləmək olmaz. Bu bizim dil qaydalarına, məntiqinə və dil mədəniyyətimizə ziddir. Məsələn, “Orta əsrlərə kimi insanlar bilirdi ki, kainatın mərkəzində Yer durur, Günəş və digər göy cisimləri Yerin ətrafında fırlanırlar” söyləmək olmaz, çünki həqiqətdə kainat yerin ətrafında fırlanmır.

Bununla belə, bir şeyin gerçək və real olması onun dərk edilməsi üçün kifayət deyildir. Bir çox şeylərin mövcud olmasına baxmayaraq, biz onları dərk etmirik. Çoxlu şeylər mövcud ola bilər, ancaq ola bilər ki, heç kim onlar haqqında düşünməsin, yaxud onun doğru olmadığı qənaətinə gəlsinlər. Bu mənada, subyekt idrak ediləsi p obyektinə müəyyən münasibətdə olmalıdır. Buna görə də ikinci zəruri şərt də tələb edilməlidir:

2. s hesab edir ki, p, (yaxud s inanır ki, (əmindir ki) p).

Bu şərtin zəruri olmasını təkzib edənlər də var. Belə ki, bəzən insan nəyisə bilsə də, ona inanmır. Bəzən insan nəyəsə inanmasa da onu bilir. Məşhur misallardan biri Kolin Redforda aiddir (“Elm – misallarda”, Analysis, vol. 27, 1966). Bəziləri isə inamın elmə aid olmadığını, elmin inamın qətiyyəti, əqidəyə çevrilməsi olduğunu və elm hasil olduğu anda inamın kəsildiyini iddia edirlər. Fikrimizcə, bu da spekulyativ fikirdir. Belə ki, ikinci şərtə inam, yaxud əminlik, qətilik kimi terminlərin mənası adi dildəkindən fərqləndirilərək, məxsusi mənada işlənir.

Bu iki şərt müəyyən qruplar tərəfindən şübhə altına alınsa da, elm üçün zəruri olmasında əksəriyyət yekdil fikirdədir. Bu iki şərt birlikdə elm üçün

kifayətdirmi, yaxud onların ikisi birlikdə kafi şərt təşkil edirmi? Məsələn, inam, yaxud əmin olmaq inanmaq istəyimizlə də bağlı ola bilər, təsadüfi faktorların təsiri altında da ola bilər. Kimisə ildırım vurduqdan sonra o, nəyəsə inana da bilər. Nəticədə, qətiyyətli inam da elm üçün kifayət etmir. Buna görə də elm üçün üçüncü zəruri şərt də tələb edilir. O, aşağıdakından ibarətdir:

3. s haqlı olaraq, əmindir ki, p.

Bu üç şərti klassik üçlü konsepsiya, yaxud JTB (justify, true, belief) adlandırırlar. Bu şərtlər müxtəlif filosoflar tərəfindən müxtəlif formalarda ifadə edilə bilər. Məsələn, Çisholm 3-cü şərti “s-in p üçün kifayət qədər sübutları var”; Ayer “s-in p-yə əmin olması üçün haqqı var”; p’Hear “p üçün s-in tutarlı əsasları var” kimi ifadə edirlər.

Söylədiyimiz kimi, bu tələb və şərtlərin zəruri və kafi olmasını təkzib etmək istəyənlər də var. Aşağıda nümunə olaraq Edmund Qetiyerin məqaləsinin tərcüməsini təqdim edirik. Tərcümə [2]-nin əsasında aparılmışdır. “Now” termini bilir, tanıyır, dərk edir kimi, “knowledge” sözü isə elm, bilik, bilgi kimi tərcümə edilmişdir.

[Tərcümə]

ƏSASLANDIRILMIŞ DOĞRU İNAM BİLİKDİRMI?

Edmund L.Qetyer

Son illərdə propozisiyanın (*verilən təklifin*) müəyyən bir şəxsə münasibətdə bilgi hesab edilməsi üçün zəruri və kafi şərtlərin müəyyən edilməsi istiqamətində bir çox addım atılmışdır. Bu cəhdləri çox vaxt aşağıdakına oxşar formada ifadə etmək olar:

A) S bilir ki, **P** yalnız və yalnız

1) P doğrudur;

2) S inanır ki, P;

3) S-in P-yə inanması üçün hər bir əsası var.

Məsələn, Roderik Çizholm⁴ bu fikirdə olmuşdur ki, aşağıdakı [forma] bilgi üçün zəruri və kafi şərtləri təmin edir:

B) S bilir ki, **P** yalnız və yalnız

1) S qəbul edir ki, P,

2) S-in P-ni qəbul etməsi üçün yetərli əsasları var,

3) P doğrudur (həqiqidir).

⁴. Roderick Milton Chisholm [1916-1999]

A.Ayer isə bilgi üçün zəruri və kafi şərtlərini aşağıdakı kimi ifadə edir:

C) S bilir ki, P yalnız və yalnız,

1) P doğrudur;

2) S əmindir ki, P doğrudur,

2) S-in P-nin doğruluğuna əmin olmaq haqqı var.

Çalışacağam göstərmə ki, (A) [tərif] yanlıştır. Belə ki, orada ifadə edilmiş şərtlər “S bilir ki, P” təklifinin doğru olduğunu hesab etmək üçün kifayət etmir. Eyni zamanda, həmin arqument göstərəcək ki, əgər “... üçün yetərli əsaslara malikdir”, yaxud “... doğruluğunda əmin olmaq haqqı var” ifadələrini “... inanması üçün hər bir əsası var” ilə əvəz etsək, (B) və (C)-nin [təriflərinin də] səhv olduqları göstəriləcəkdir.

İlk olaraq iki ümdə məqamı vurğulamaq istədim. Birincisi, “S bilir ki, P” ifadəsində “S-in P-yə inanması üçün hər bir əsası var” anlamında “əsaslanma” zəruri şərti, başqa bir şəxs üçün tamamilə mümkündür ki, bu faktın yanlışlığına əmin olmağa əsas versin.

İkincisi, müəyyən bir P təklifi üçün əgər “S-in P-yə inanması üçün hər bir əsası var” və P-dən Q alınır, və S, P-dən Q-nin alınmasını nəticələndirir və bu deduksiyanın nəticəsi kimi Q-ni alır, onda S-in Q-ya inanması üçün hər bir əsası olacaq.

Bu iki nöqtəni diqqətdə saxlayaraq, müəyyən bir təklifin doğru olması üçün A-da ifadə edilmiş şərtlərin ödənilməsinə baxmayaraq, eyni zamanda, həmin şəxsin bu təklifi bilməsinin yanlış olduğunu göstərən iki nümunə göstərəcəyəm.

Nümunə I

Fərz edək ki, Smit və Con müəyyən bir vəzifəni əldə etmək üçün namizəddirlər və həmçinin fərz edək ki, Smitin aşağıdakı fikrin doğruluğu üçün güclü bir arqumenti var: (A) Con vəzifəni əldə edəcək və Conun cibində 10 qəpik var.

Smitin (D) üçün arqumenti [aşağıdakı kimi ifadə edilə bilər]: bir tərəfdən şirkət rəisinin ona [Smitə] Conun seçiləcəyini deməsi, digər tərəfdən, 10 dəqiqə əvvəl Smitin özünün Conun cibindəki qəpikləri sayması. (D) təklifindən aşağıdakı nəticə alınır: işə götürüləcək şəxsin cibində 10 qəpik pul vardır.

Fərz edək ki, Smit görür ki, (D)-dən (E) alınır və (D)-nin əsasında (öz növbəsində, bunun üçün onun tutarlı əsasları var) (E)-ni həqiqi qiymət kimi alır. Bu halda, (E)-nin doğru olmasında Smitin əsaslı şəkildə inamı var. Təsəvvür edək ki, Con deyil, Smitin özünün də xəbəri olmadan özü işə təyin

edilir və həmçinin Smitin özünün xəbəri olmasa da, onun cibində 10 qəpik pulu vardır. Onda (E) təklifini alması üçün Smitin əsaslandığı (D) təklifinin yalan olmasına baxmayaraq, (E) təklifi doğrudur. Beləliklə, bizim nümunəmizdə aşağıdakıların hər biri doğrudur:

- 1) (E) doğrudur,
- 2) Smit inanır ki, (E) doğrudur,
- 3) Smitin E-yə inanması üçün hər bir əsası var.

Eyni zamanda aydındır: Smit bilmir ki, (E) doğrudur, çünki (E) Smitin cibindəki pullar baxımından doğrudur, baxmayaraq ki, Smit heç özü də bilmir ki, onun cibində nə qədər pul var. O, Conun cibindəki pullara inamını əsas götürür və hansınının işə götürülməsinə yanlış olaraq inanır.

Nümunə II

Fərz edək ki, aşağıdakı təklif üçün Smitin çox tutarlı dəlili var:

(A) Conun hansısa bir “Ford”u var.

Mümkündür ki, Smitin arqumenti aşağıdakı olsun:

nə qədər ki, Smit xatırlayır, Conun maşını olmuşdur və məhz həmişə “Ford”. Bundan əlavə, Con indinin özündə də “Ford” markalı bir maşını sürərkən Smitə maşınla aparmağı təklif etmişdir. İndi isə təsəvvür edək ki, Smitin Braun adlı başqa bir dostu var və indiki halda Smitin onun yaşadığı yer haqqında heç bir məlumatı yoxdur. Smit tam təsadüfi olaraq üç yerin adını seçir və aşağıdakı üç propozisiyanı qurur:

(A) ya Conun “Ford”u var, ya da Braun Bostondadır.

(B) ya Conun “Ford”u var, ya da Braun Barselonadadır.

(C) ya Conun “Ford”u var, ya da Braun Brest-Litovskidədir.

Bu təkliflərin hər biri (F)-in məntiqi nəticəsidir [F ilə əlaqəlidir]. Təsəvvür edək ki, Smit bu təkliflərin hər birinin (F) ilə şərtləndiyini görür və (F)-ə əsaslanaraq, (G), (H) və (I)-ni qəbul edir. Beləliklə, Smit çox tutarlı arqumentə malik olduğu təklifdən, korrekt olaraq (G), (H) və (I)-ni nəticə kimi çıxarır. Bu zaman, əlbəttə ki, Smit Braunun harada olduğunu bilmir. Buna görə də Smitin bu üç təklifin hər birinə inanması üçün tam əsası var. Əlbəttə, Smitin Braunun harada olması haqqında heç bir məlumatı yoxdur.

İndi isə fərz edək ki, iki növbəti şərt ödənilir:

birincisi, Conun “Ford” markalı maşını yoxdur, ancaq hazırda o, icarəyə götürülmüş hansısa maşını sürür;

ikincisi, tam təsadüfi və Smitin xəbəri olmadan, Braun (H) təklifində söylənilən məkandadır. Əgər bu iki şərt ödənərsə, baxmayaraq ki, [aşağıdakılardan hər biri doğrudur]

- (1) (H) doğrudur,
 - (2) Smit (H)-in doğru olduğuna inanır,
 - (3) Smitin (H)-in doğru olmasına inamı əsaslıdır,
- Smit (H)-in doğru olduğunu bilməyəcək.

Bu iki misal göstərir ki, (A) tərifi təklifin doğru bilgi olduğunu hesab etmək üçün kafi şərtlərə malik deyil. Bu nümunələr uyğun dəyişiklikləri etməklə, (B), (C) təriflərinin də kafi şərtləri təmin etmədiyini göstərir.

ƏDƏBİYYAT

- Ayer. (1956). The Problem of Knowledge. London: Macmillan. (p. 34).
- Edmund L. (1963). Gettier. Is justified true belief knowledge?, Analysis, Vol. 23. Blackwell, (pp.121-123).
- Zeynalov Məmmədli. (2001). Fəlsəfə tarixi, Bakı: Azərbaycan nəşriyyatı.
- Qunnar Skirbekk və Nils Gilye. (2007). Fəlsəfə tarixi. (Müasir dünyanın fəlsəfi qaynaqlarına bir baxış) Tərcümə: Adil Əsədov, Bakı: Zəkioglu nəşriyyatı.
- Hacıyev Zeynəddin. (2012). Fəlsəfə. Bakı: Turan evi nəşriyyatı, (səh 23).
- Məlikov Ələddin. Epistemologiyada ağıl və iman münasibətlərinin təhlili // Metafizika jurnalı (ISSN:2616-6879), 2018, №2, səh.23-53 <http://dx.doi.org/10.33864/MTFZK.2019.8>
- İsmayılov Fərman. (1991). Müasir qərb fəlsəfəsi. Bakı: Azərnəşr.
- Новая философская энциклопедия: В 4 тт. М.: Мысль. Под ред. В.С.Стёпина. 2001.
- Философская Энциклопедия. (1960-1970). М.: Советская энциклопедия. Под редакцией Ф.В.Константинова.
- Философский энциклопедический словарь. (1983). М.: Советская энциклопедия. Гл. редакция: Л. Ф. Ильичёв, П.Н.Федосеев, С.М.Ковалёв, В.Г.Панов.
- Хилл Т.И. (1965). Современные теории познания, пер. с англ., М.

*д.ф.м, Эминага Мамедов
д.ф.н, доц. Аладдин Меликов*

УСЛОВИЯ РЕАЛЬНОСТИ И АРГУМЕНТИРОВАННОЙ ИСТИННОЙ ВЕРЫ В НЕОПОЗИТИВИЗМЕ

РЕЗЮМЕ

В истории философии «Что такое знание?», «Какая информация есть знание?» и другие вопросы восходят к идеям Платона. В своей работе «Theaetetus» Платон выдвигает три основных условия знания: вера, правдивость (реальность) и обоснование. Развитие науки и исследования, основанные на взаимосвязи других наук с философией, выявили ряд новых исследований. Э.Геттиер пришел к выводу, что указанные выше условия не являются достаточными для получения информации. В статье представлен полный перевод тезиса, в котором отражены его аргументы. Следует отметить, что аргумент, выдвинутый Э.Геттиером, не получил однозначного одобрения в мире науки; некоторые ученые не сочли его приемлемым, некоторые даже заявляли, что образцы не соответствуют действительности, а другие сочли приемлемым и подчеркнули необходимость четвертого условия. Однако, они не пришли к согласию по существу четвертого условия. В представленной статье после необходимого вводного материала уточняется ряд терминов, исследуется Венское общество, сыгравшее особую роль в развитии неопозитивного течения, основные идеи аналитической философии (в частности, А.Айера), проблемы в центре внимания и в заключение приведен полный перевод упомянутой статьи Э.Геттиера.

***Ключевые слова:** неопозитивизм, Эдмунд Геттиер, Венское общество, аналитическая философия, Платон, знание, истина, обоснование.*

*ph.d.m., Eminaga Mamedov
Assoc. Prof. Aladdin Malikov*

THE CONDITIONS FOR BEING REAL AND JUSTIFIED TRUE BELIEF IN NEO-POSITIVISM

ABSTRACT

In the history of philosophy, the questions "What is knowledge?" and "What information is considered to be knowledge?" date back to Plato's time. Plato proposes three fundamental conditions for knowledge in "Theaetetus": belief, truthfulness, and reasoning. The development of science, as well as research on the attitudes of other sciences toward philosophy, has resulted in a number of new studies. E.Gettier came to the conclusion that the aforementioned conditions were insufficient for knowledge. The article provides a full translation of his thesis, which reflects his argument for this. It should be noted that the argument put forward by E.Gettier was not unequivocally accepted in the world of science - some scientists did not consider it acceptable, some even said that the samples were not true, some considered it acceptable and stressed the need for a fourth condition. However, they did not agree on the essence of the fourth condition.

After the necessary introductory material, the article clarifies a number of terms, examines the Vienna Circle, which has a special role in the development of the neo-positive trend, the main ideas of analytic philosophy (especially A.Ayer), the problems in their focus, and finally, the full translation of the abovementioned article by E.Gettier is given.

Keywords: *neopositivism, Edmund Gettier, Vienna Circle, analytic philosophy, Plato, knowledge, truth, justification*

Çapa tövsiyə etdi: f.f.d., dos. A.Q.Qafarov

UOT 1(091)

**SEYİD CƏFƏR PİŞƏVƏRİNİN
İCTİMAİ-SİYASİ VƏ SOSIAL-FƏLSƏFİ GÖRÜŞLƏRİ**

*f.f.d., dos. Faiq Ələkbərli,
AMEA Fəlsəfə və Sosiologiya
İnstitutunun aparıcı elmi işçisi
faikalekperov@mail.ru
<http://orcid.org/0000-0002-8865-568x>*

XÜLASƏ

Məqalədə göstərilir ki, XX əsrdə Şeyx Məhəmməd Xiyabanidən sonra sosial-demokratik ideyalarla milli-mənəvi ideyaların uzlaşmasının tərəfdarı hesab edilən, bunu daha çox irəliyə aparan Seyid Cəfər Pişəvəri olmuşdur. Pişəvərinin özünün də ifadə etdiyi kimi, əgər Xiyabani milli mübarizəni təkbəşinə və müəyyən çatışmazlıqlarla aparırdısa, o, Milli Hərəkəti sistemli şəkildə həyata keçirməyə çalışmış, ömrünün son illərində sosial-demokratiyadan daha çox milli-demokratik mövqe tutmuşdur. Bu zəfər qələbəsi baxımından Pişəvərinin ictimai-siyasi görüşlərinin əsasında Milli Hərəkət və onun xətti dayanmışdır. Məqalədə qeyd olunur ki, Pişəvərinin başçılığı ilə “21 Azər Hərəkəti” Güney Azərbaycan xalqının İran Pəhləvilər rejiminə qarşı haqlı surətdə yaranmış nifrətinin nəticəsi olaraq, milli istiqlala qovuşmaq üçün son bir addım atmağa qədər yaxınlaşmışdır. Başqa sözlə, İran Pəhləvilərinin qeyri-qanuni hakimiyyətinə qarşı, Pişəvəri başda olmaqla, aparılan “21 Azər Hərəkəti”, sözün həqiqi mənasında, Azərbaycan Milli Azadlıq Hərəkəti olmuşdur.

Məqalədə Pişəvərinin sosial-fəlsəfi görüşləri geniş şəkildə tədqiq edilmişdir. Seyid Cəfərin sosial fəlsəfəyə aid görüşlərində hakimiyyət, muxtariyyət, sinfi mübarizə, federalizm, millət, dil və digər məsələlər mühüm yer tutmuşdur. İranın federativ və ya muxtar əyalətlərdən təşkil edilməsi məsələsini də ilk dəfə sistemli şəkildə Pişəvərinin rəhbəri olduğu Azərbaycan Demokrat Fırqəsi irəlilə sürmüşdür. Pişəvəri sosial-fəlsəfi görüşlərində din məsələsinə ehtiyatla yanaşmış, hər vaxt Milli Hökumətlə ruhanilər arasındakı tarazlığı qoruyub-saxlamağa çalışmışdır. Eyni zamanda, onun yaradıcılığında sosial

fəlsəfə ilə bağlı olan dil və milliyyət məsələsi də xüsusi yer tutmuşdur. Müəllif hesab edir ki, Pişəvərinin milliyyət məsələsində farsla heç bir əlaqəsi olmayan “Azərbaycan milləti”, “azərbaycanlı”, “Azərbaycan dili” anlayışlarını müdafiə etməklə yanaşı, yanlış olaraq ümumi hesab etdiyi “iranlı” kimliyini, “İran dövlət”çiliyini də qəbul etməsi Azərbaycan türk təfəkküründə ortaya çıxmış naqisliklərlə bağlıdır.

Açar sözlər: *Güney Azərbaycan, S.C.Pişəvəri, “21 Azər Hərəkatı”, Azərbaycan Milli Hökuməti, sosial fəlsəfə, sosial-demokratiya, milli demokratiya, İran Pəhləvilər rejimi.*

Giriş

Güney Azərbaycanın Xalxal mahalının Zeyvə kəndində əkinçi ailəsində dünyaya gələn Seyid Cəfər Pişəvərinin (1892-1947) valideynləri 1905-ci ildə Bakıya köçdükləri üçün o, təhsilini bu şəhərdəki “İttihad” və “Darül-müəllimin” mədrəsələrində almışdır. Pişəvəri özü də çox keçmədən müəllim olmuş, ərəb, fars dillərindən və İslamın tarixi fənnindən dərs demiş, ilk dövrlərdə maarifçi-demokratiyaya meyilli olmuşdur.

1917-ci il Fevral burjua inqilabından sonra, milli-demokratiya ilə bolşevik sosial-demokratiyası arasında tərəddüd edən Pişəvəri Oktyabr inqilabının təsiri ilə get-gedə Azərbaycan Milli Hərəkatının lideri, milli ideoloq Məhəmməd Əmin Rəsulzadənin ideyalarından uzaqlaşaraq, başda Nəriman Nərimanov olmaqla, sosial-demokratlarla əməkdaşlıq etmişdir. Əkrəm Rəhimli yazır: “Əvvəllər M.Ə.Rəsulzadənin məqalələrindəki məsləkə köklənən, “Açıq söz” qəzetində yazılarını çap etdirən S.C.Pişəvəri sonrakı illərdə N.Nərimanovun mövqeyinə keçir. İranın azadlıq və qurtuluşu üçün Moskvaya, Sovetlərə ümid bağlayır” (Rəhimli 2009, 32-33).

Doğrudan da o, Bakıda nəşr olunan “Azərbaycan cüze layənfək İran” (İDP-nin orqanı), “Ədalət”, “Əncümən”, “Həqiqət” və digər qəzet-dərgilərdəki yazılarında sosial-demokrat ideyalarını təbliğ etmiş, sosial-demokrat yönli “Ədalət” və “İran Kommunist Partiyası”nın üzvü olmuşdur (Rəhimli 2009, 36). Həmin dövrdə Pişəvəri bir sosial-demokrat olaraq inanırdı ki, “Mənim xalqımın, vətənimin nicatı və səadəti Rusiya inqilabçılarının istədikləri rejimin bərqərar edilməsindədir. Rusiyada Leninin iftixarlı zəfər bayrağından başqa ayrı bir bayraq dalğalanarsa, İranın istiqlalı və azadlığı həmişə təhlükə qarşısında qalacaqdır” (İbrahimov 1963, 156).

Qeyd edək ki, Pişəvəri 1919-1920-ci illərdə sosial-demokrat yönli “Ədalət”in liderlərindən biri olmuş, eyni zamanda, həmin təşkilatın “Hürriy-

yət” adlı qəzetinin baş redaktoru vəzifəsində çalışmışdır. Azərbaycan Cümhuriyyəti Sovet Rusiyası tərəfindən süquta uğradıldıqdan sonra (1920, 27 aprel), “Ədalət” AKP-yə birləşdirilmiş, daha sonra Pişəvəri başda olmaqla, “ədalət”-çilərin böyük bir qismi Qacarlarda baş qaldırmış sosial-demokrat yönü Cəngəli hərəkatına qoşulmuş, çox keçmədən yeni yaradılmış (1920, 9 iyun) Gilan hökumətində məsul vəzifə tutmuşdur.

İran Kommunist Partiyasının 1920-ci ilin iyununda Rəstdə keçirilmiş ilk qurultayında Mərkəzi Komitəyə seçilən Pişəvəri, Cəngəli hərəkatı uğursuzluğa düşər olduqdan az sonra (1921-ci ilin əvvəlləri), Tehrandə “Həqiqət” qəzetinin baş redaktoru kimi fəaliyyət göstərmişdir. O, 1921-1923-cü illərdə “Həqiqət”də dərc olunmuş “İqtisadi əsarət”, “Dünya fəhlələrinin inqilabı”, “İranda ideoloji inqilab”, “Səfalət haradandır?”, “Vahid cəbhə”, “Paris kommunası” və digər məqalələrində “İran” xalqlarını əsarətdən qurtarmaq yollarından bəhs etmişdir. O, bu dövrdə ümid edirdi ki, Əhməd şah Qacardan sonra onun yerini qeyri-qanuni tutan Rza Pəhləvi demokratik islahatlar aparacaq (Rəhimli 2009, 36). Şübhəsiz, Pişəvərinin bu ümidləri özünü doğrulda bilməzdi. Qeyd edək ki, həmin dövrdə eyni ümidləri M.Ə.Şəbüstəri, M.Ə.Rəsulzadə və başqaları da bəsləmişlər (Resulzadə 2017, 213-215).

İngilislərin məşası olan Rza Pəhləvinin havadarlarının maraqları ilə hərəkat etdiyi bəlli idi. Rza Pəhləvi özünü ilk dövrlərdə zahirən demokrat göstərsə də, əslində, başqa çirkin niyyətlər güdüdü. Pişəvəri də məhz həmin çirkin niyyətin qurbanı olaraq, 1929-1940-cı illərdə Qəsri-Qacar həbsxanasında dustaq həyatı yaşamağa məcbur olmuşdur.

O, 1941-1945-ci illərdə Güney Azərbaycan Milli Hərəkatının liderlərindən biri olmuşdur. Eyni zamanda, bu dövrdə Tehrandə nəşr olunan “Ajir” (“Xəbərdarlıq”), Təbrizdə işıq üzü görən “Azərbaycan” qəzetlərinin əsas yazarlarından biri idi. 1941-1945-ci illərdə sosial-demokrat (kommunist) yönü İran Xalq Partiyasının (İXP) üzvü olsa da, artıq daha çox milli-demokrat mövqeyi ilə tanınmışdır. Ə.Rəhmliyə görə, Pişəvəri həbsxanada olarkən radikal “solçuluq”dan (kommunizmdən) yayınmış, həbsxanadan çıxdıqdan sonra “sağ” və “sol” qüvvələr arasında orta mövqe tutmağa çalışmışdır (Rəhimli 2009, 77-81).

Təbrizdən 14-cü Məclisə millət vəkili seçilməsinə baxmayaraq, irançıların (istər Tehran hökuməti, istərsə də İXP daxilində) ikibaşlı oyunları nəticəsində deputat mandatını ala bilməyən Pişəvəri, bu hadisədən sonra Azərbaycana – Təbrizə dönmüşdür.

Azərbaycan Demokratik Fırqəsini 1945-ci ildə (ADF) yenidən bərpa edən Pişəvəri, həmin ilin dekabrın 12-də (“21 Azər Hərəkatı”) Təbrizdə yaranan Azərbaycan Milli Hökumətinin dövlət başçısı, baş naziri statusunu daşımışdır

(Əhməd 1998, 29). Azərbaycan Milli Hökuməti devrildikdən (1946-cı il 12 dekabr) az müddət sonra, Pişəvəri Quzey Azərbaycana gəlməyə məcbur olub, çox keçmədən, 1947-ci ilin iyun ayında Gəncə-Yevlax yolunda baş vermiş avtomobil qəzasından sonra yerləşdirildiyi Yevlax xəstəxanasında müəmmalı şəkildə vəfat etmişdir (Əhməd 1998, 63-64).

Seyid Cəfər Pişəvərinin ictimai-siyasi və sosial-fəlsəfi ideyalarını təhlil etmək, həm onunla, həm də “21 Azər Hərəkatı” ilə bağlı olan bir çox mübahisəli məsələlərə aydınlıq gətirmək əsas məqsədimizdir. Pişəvərinin ictimai-siyasi görüşlərindəki ziddiyyətlər, onun əsasən sosial-demokrat, ancaq daha sonra milli-demokrat baxışlarının təhlili öz aktuallığını qoruyub-saxlamaqdadır. Burada əsas məqsədimiz Pişəvərinin yalnız sosial-demokrat deyil, eyni zamanda, milli-demokrat kimi də baxışlarını təhlil etmək olmuşdur. Eyni zamanda, mövzunu aktual edən məsələlərdən biri də Pişəvərinin milli-demokrat baxışının özünəməxsusluğudur. Belə ki, o, bir tərəfdən, azərbaycanlılıq ideyasını müdafiə edir, digər tərəfdən, bu ideyanı digər məqsədlərlə uzlaşdırmağa çalışmışdır. Bu baxımdan, burada əsas metodologiya kimi. müqayisəli təhlil, varislik, ideyaların ötürülməsi və analizə əhəmiyyət verilmişdir.

Bu günə qədər Pişəvəri və “21 Azər Hərəkatı” ilə bağlı Əkrəm Rəhimli, Səməd Bayramzadə, Mirqasım, Çəşməazər, Eynulla Mədətli, Vüqar Əhməd, Aydın Qasımlı, Arif Kəskin, Gülarə Yenisey və başqalarının çox dəyərli tədqiqat əsərləri vardır. Həmin müəlliflər öz əsərlərində Pişəvərinin yaradıcılığını və “21 Azər Hərəkatı”-ını özlərinə məxsus şəkildə təhlil etməyə çalışmışlar. Bütün hallarda Pişəvərinin ictimai-siyasi və sosial-fəlsəfi görüşlərinin hərtərəfli analizi olmadığı üçün belə bir mövzuya müraciət edilmişdir.

Tədqiqatın nəticələri kimi, Seyid Cəfər Pişəvərinin ideyaları ilə çağdaş dövrün ictimai-siyasi və ideoloji tələbləri arasında uzlaşdırmaların axtarılmasını çox vacib hesab edirik.

Burada əsas tezlərimiz Pişəvərinin sosial-fəlsəfi görüşlərindəki özünəməxsusluğu, xüsusilə də milli-fəlsəfi fikir tarixində yerini ortaya qoymaqdır. Eyni zamanda, Pişəvərinin başçılıq etdiyi Azərbaycan Milli Hökumətinin sosial-fəlsəfi dayaqlarının tədqiq olunması da əsas məsələlərdən biridir.

İctimai-siyasi görüşləri

Pişəvərinin ictimai-siyasi görüşlərində istər beynəlmiləlçi sosial-demokrat, istərsə də milli sosial-demokrat kimi olsun, əsas məsələ Azərbaycan xalqının milli oyanışı, milli özünüdərk və milli azadlıq məsələləri olmuşdur. Əlbəttə, o, gənc yaşlarında sosial-demokratiya təliminə daha çox böyük ümidlər bəsləmiş, bu baxımdan, Sovet Rusiyasının yaranması və bunun digər xalqlara

da azadlıq gətirəcəyinə inanmışdır. Bizcə, Pişəvəri adətən sosial-demokratizm əqidəsinin daşıyıcısı olsa da, zaman-zaman milli demokratiyaya meyil göstərmiş, xüsusilə də Milli Hökumət zamanında bunu daha çox ifadə etmişdir. Bu anlamda Pişəvərinin sosial-demokratizmlə bağlı dünyagörüşündəki iki məsələni: 1) beynəlmiləlciliyi, 2) milliliyi nəzərə almaq lazımdır.

Pişəvəri uzun müddət sosial-demokratiya təliminə daha çox beynəlmiləlcilik mövqeyindən yanaşmış, yalnız bu kontekstdə Azərbaycan xalqının da xoşbəxt olacağını düşünmüşdür. Bu baxımdan, Pişəvərinin Bakıda olarkən, ancaq sosial-demokratlarla əməkdaşlıq etməsini, hətta milli demokratlara qarşı əks-cəbhədə dayanmasını təsadüfi hesab etmək olmaz.

1918-1920-ci illərdə Bakıdakı sosial-demokrat əqidəli “Ədalət” partiyasının əsas fəallarından olan Pişəvəri “Lenin” adlı məqaləsində yazırdı ki, V.İ.Leninin başçılığı ilə Rusiyada 1917-ci ilin oktyabrında baş vermiş Oktyabr inqilabı Şərq xalqlarını imperialistlərin yürütdüyü əsarətdən, zülmədən xilas edəcəkdir. O yazırdı: “Lenin yoldaş Oktyabr inqilabı zamanında özünü həm baş siyasi rəhbər, həm atəşin bir mübəllig, həm odlu bir inqilab şairi, həm də bir ictimaiyyət alimi kimi tanıtmışdır. Rusiya inqilabında göstərilən məharət, aparılan siyasət onun ağıl dühasına bağlıdır. Lenin yoldaş bir çox Şərq inqilab qəhrəmanları ilə tanış idi və onların vasitəsilə Şərq aləmində inqilab atəşini yandırdı. Hal-hazırda Rusiya Şura dövləti ümumi əks-inqilab dünyası içərisində yeganə bir inqilab vahəsidir, Lenin yoldaş o vahədə şölələr saçan məşəldir. Dünyanı işıqlandıran bir günəşdir.

Əski Avropanın və Amerikanın qara buludları inqilab vahəsi üzərinə hücum çəkərək parlaq günəşimizi qapamaq istəyir. Şərq aləmi günəşsiz yaşamaz; sönər, yenə məhv olar.

Şərq aləmi dağınıq səfləri birləşdirərək, qara buludlara hücum etməlidir. Kirli dumanları dağıtmalıdır. Dağıtmalıdır ki, günəşimiz parlansın, mühitimizi şəfəqləri ilə ziyalılandırınsın. Lenin yoldaşımız yaşasın; ürəklərimzidə cahan inqilabına qarşı bəslənən ümidlərimzi möhkəmlətsin. Zəif əqidələrə cahan inqilabının mümkün olduğunu sübut etsin” (Cənubi Azərbaycan ədəbiyyatı antologiyası 1983, 459).

O, “Ayılıbıdır” (“Hürriyyət”, 1919, avqust) felyetonunda da sosial-demokrat əqidəli birisi olaraq digər firqələri qəbul etmədiyini və doğru yolun, ancaq kommunizmlə bağlı olduğuna inanırdı. Pişəvəri yazırdı: “...Sənə nə deyirəmsə, sən şübhəsiz qəbul elə, çünki mən başqa firqəbazlar kimi şəxsi-qərəzimi gözləmirəm. Həmişə hər kəsin mənfəətinə söz söyləyib çalışıram. İstər daşnak, istərsə o birisi, mənim üçün fərqi yoxdur. Hər kəs ki, insaniyyətə müzür əməliyyata bulundu, düşmən hesab edirəm” (Cənubi Azərbaycan ədəbiyyatı antologiyası 1983, 461).

Pişəvəri digər felyetonunda da açıq-aşkar şəkildə Milli Hökuməti bəylərin-xanların hökuməti kimi tənqid edib, özünü fəhlə-kəndli sinfinin tərəfdarı kimi qələmə vermişdir. O yazırdı: “İkinci məktub “Azərbaycan” ruznaməsini tənqid edərək yazır ki, mən bilmirəm, “Azərbaycan” nə üçün iki-üç həftə bundan irəli yazdıqlarını unudur. Hansı ki, o yazmırdı ki, İran qəzetlərinin hamısı İngiltərə tərəfindən nəşr olunan burjua tərəfdarıdır? İndi isə “Rəd” qəzetini haqq tərəfindən gələn ayat, müdirini İslam tərəfdarı və türklük hüququnu mühafizə edən məlik göstərir. Buna da belə cavab vermək olar ki, yoldaş, bunlar siyasətdir. Bəylərin belə siyasəti çox olar, hələ mabədi var. Allah qoysa, üçüncü rəngi görərsiniz. O vaxt anlırsınız ki, bəylərin siyasəti necə olar, utanmaq-zad ancaq fəqirlər üçündür. Onlar indi bir söz deyirlərsə, bir dəqiqədən sonra inkar edə bilərlər” (Cənubi Azərbaycan ədəbiyyatı antologiyası 1983, 467).

Bunun ardınca elə həmin məqaləsində Pişəvəri bəy-xan hökuməti hesab etdiyi Azərbaycan Cümhuriyyəti hökumətinin rəhbərliyinin dilindən kəndliləri satirik anlamda aşağılayan bir şerini də vermişdir. Həmin şeirdən belə məlum olur ki, kəndli torpaq tələb etməməli, azadlıq istəməməli, bir sözlə, özlərini bəy-xanla bərabər tutmamalıdır. Pişəvəri yazırdı:

*Bəy, xanla rəvadırmı edə kəndli müsəvat?
Bəy, xanla rəvadırmı ola kəndli tay, heyhat?
Hər kim eşidirsə bu sözü vallah qalır mat!
Bəy, xanlara nökar ola, dərban olan kəndli!
Kim der ki, gərək xürrəmi dilşad ola kəndli
Hürriyyət ala, zülmədən azad ola kəndli!*

(Cənubi Azərbaycan ədəbiyyatı antologiyası 1983, 468).

Pişəvəri Azərbaycan Cümhuriyyəti rəhbərliyini, o cümlədən “Müsəvat” fırqəsini onda ittiham edirdi ki, bərabərlikdən, demokratiyadan bəhs etdikləri halda buna əməl etməirlər (Cənubi Azərbaycan ədəbiyyatı antologiyası 1983, 469). Sovet Rusiyası təhlükəsi Azərbaycana yaxınlaşdığı bir dövrdə dünənə qədər “Müsəvat”a üzv olan bəzi fəhlələrin oradan uzaqlaşmalarını Pişəvəri sosial-demokratcasına şərh edirdi: “Müsəvat” fırqəsi də, əzqərar məlum fəhlələrdən ümidini kəsib, gücünü verib burjualara. Çünki müsəvatçılar fəhlələrdən vəfa görə bilmədilər. Zətən fəhlə-kəndliyə bel bağlamaq da olmaz. Çünki onlar insandırlar, başları, ağıl və fərasətləri vardır. Bir də görürsən ki, mətləbi qandı. Onda heç zəncir ilə də saxlamaq istəsən qalmayacaqdır. Necə də son zamanlarda “İttihad” ilə “Müsəvat”ın başına belə bir bəla gəldi. “İttihad”dan kəndlilər, “Müsəvat”dan isə fəhlələr istefa verib çıxmağa başladılar. Allah ikisinə də rəhmət eləyib liderlərinə cəza xeyri versin. Siz

milli firqələrdə əhrarə göz tikmişsinizsə səhv etmişsiniz” (Cənubi Azərbaycan ədəbiyyatı antologiyası 1983, 470).

Pişəvəriyə görə, Azərbaycandakı “ittihad”çılar, “müsavat”çılar kimi, Gürcüstandakı menşeviklər də bərabərlik, beynəlmiləçilik məsələsində ikili yol tutublar. Ona görə, yalnız sosial-demokratlar bu məsələdə ən doğru yoldadır: “Məhz sosializm gərək elə olsun ki, Nikolay özü də həsəd aparsın. Beynəlmilliyət deyilən şey bundan ibarətdir. Kim deyə bilər ki, menşeviklər burjuaziyanın xeyrinə çalışırlar? Bu heç vaxt olmaz və qətiyyəən yalandır. Menşeviklər mömin, müqəddəs, sülhçü, fəqət pambıq ilə başkəsən insanlardır. Deyəsən, çox uzunçuluq etdim. Eybi yoxdur, sosialist yoldaşları yaddan çıxarmaq olmaz. Onlar indi də millətçilikdən əl götürsələr, sosializm tez vücuda gələr. Onlar da layiqincə işləyə bilməzlər. Onlar üçün gərək millətçilik və başqa adlar ilə dünya inqilabını təxirə salıb, mücahidət göstərsinlər” (Cənubi Azərbaycan ədəbiyyatı antologiyası 1983, 470).

Seyid Cəfər Pişəvəri «Müsavat» haqqında bu fikirləri də irəli sürmüşdür: «Müsavat” firqəsi Mərkəzi Komitəsinin və onun bütün təşkilatlarında üç ayrı fraksiya hakim olmuşdur: 1) Kiçik burjua ünsürləri ilə birlikdə mərkəzdə mövqe tutan Məhəmməd Əmin Rəsulzadə qrupu; 2) İnqilabi hərəkatın təsiri altında qalan və sol təmayül göstərən Mirzə Bala Məhəmmədzadə qrupu; 3) Sağ cinaha mənsub olan Nəsim bəy Yusifbəylinin mülkədar qrupu» (Pişəvəri 1984, 402).

Doğrudur, Pişəvəri bir sosial-demokrat kimi, ancaq “Müsavat”ı deyil, eyni zamanda, gürcü menşeviklərini və erməni daşnaklarını da tənqid etmişdir. Pişəvərinin öz xatirələrində yazdığı kimi, erməni daşnaklarının Bakıda türk-müsəlman əhaliyə törətdiyi qırğınlardan dəhşətə gəlmişdir: «Mən 1918-ci ilin mart ayında daşnakların vəhşiliklərini, saysız günahsız adamların, xüsusilə bitərəf cənubi azərbaycanlıların öldürülüb karvansaralarda meyitlərinin yandırılmasını öz gözümlə görmüşəm. Bu çox faciəli və nifrətləyiq bir hərəkat idi» (Pişəvəri 1984, 398).

O, bu oyunların mərkəzində məhz rus bolşeviklərinin dayandığını, özəlliklə də onların erməni daşnaklarına hər cür dəstək verdiyini çox gec anlamışdır.

Bizcə, 1930-cu illərdə Pəhləvilər rejiminin zindanında məhbus olarkən Pişəvəri müəyyən dərəcədə marksist sosial-demokratiyadan uzaqlaşaraq, **milli demokratiyaya** doğru yönəlmişdir. Belə ki, o, həbsxanadan çıxdıqdan sonra, sosial-demokratizm əqidəsində qalmağa davam etməklə yanaşı, milli məsələlərə həssas yanaşmış, xüsusilə də Səttarxan və Xiyabani hərəkatlarında baş verən hadisələri daha çox milli yöndən izah etmişdir (Saray 2010, 344).

Pişəvəri hesab edirdi ki, Azərbaycan xalqı XX əsrin əvvəllərindən başlayaraq, Milli Azadlıq Hərəkatının yeni bir mərhələsini yaşamaqdadır. O,

zərrə qədər də olsun şübhə etmirdi ki, Səttarxanın başçılıq etdiyi Məşrutə Hərəkatı milli azadlıq yolunda çox mühüm mərhələ olmuşdur. 1945-ci ilin avqustunda Səttarxanın qəbriüstə təşkil olunmuş mitinqdəki nitqində Pişəvəri deyirdi: “Azərbaycanlı hiss edirdi ki, onun vətəni, mədəniyyəti və milli şəxsiyyəti vardır. Bunları qoruyub saxlamalıdır. O, anlayırdı ki, özbaşınalıq üsul-idarəsi, zorakılıq, quldurluq rejimi həmin böyük arzu qarşısında maneə təşkil etmişdir” (Pişəvəri 2016, 16).

Təbriz başda olmaqla, Azərbaycanda Səttarxanın başçılıq etdiyi Məşrutə hərəkatı zamanı Məhəmməd Əli Şah Qacarın yanında yer almış Gilan əyalətindən Sipəhdarın, Bəxtiyarilərdən Sərdar Əsədin, erməni daşnaklarından Yefremin və başqalarının az sonra şahə xəyanət edərək “İran”, “iranlılıq” adlı maskaya bürünmüş farsdilli “məşrutəçilərə” qoşulması İngiltərə ideoloqları tərəfindən öncədən planlaşdırılmışdı. Səttarxanla Məhəmməd Əli Şah Qacarın ingilislər tərəfindən oyuna gətirilərək üz-üzə qoyulmasına şübhə etməyən S.C.Pişəvəri sonralar bu məsələ ilə bağlı yazırdı: “Bu, heç də aydın deyil ki, Yefremin dəstələri İranın azadlığı və istiqlaliyyətinə sərdarə-millinin (Səttarxanın – F.Ə.) mücahidlərindən daha çox əlaqə bəsləsinlər, yaxud Bəxtiyari xanları mərkəzi hökuməti qüvvətləndirməkdə Təbriz və Tehran azadixahlarından daha irəlidə olsunlar. Burada bir çox incəliklər var. Həmin incəliklər Azərbaycan mücahidlərinə əlaqə bəsləyənləri tarixçilərin, qəzetçilərin yazıları, xüsusilə klassik tarix kitablarından şübhələndirir” (Pişəvəri 2016, 22-23).

Qacarlardakı bir çox türk aydınlarının, dövlət xadimlərinin (Həsən Tağızadə, İbrahim Həkim, Əhməd Kəsrəvi və b.) “İran”, “iranlılıq” ideologiyasının təsiri altına düşmələri sonuncu Azərbaycan türk imperiyasının tənəzzülündə müəyyən rol oynadı. Pişəvəri yazır: “Ə.Kəsrəvinin əqidəsinə görə, o vaxt Məhəmmədəli Mirzə Bağşah dəstgahı qurub azadixahların asdırıb-kəsdilməsinə nail olanlardan biri də həmin həkimül-mülk (İbrahim Həkim - F.Ə.) ilə Həsən Tağızadə və başqa azərbaycanlı nümayəndələrin azadlığa qarşı laqeydliyi və xainanə rəftarı olmuşdur. Kəsrəvi, Tağızadəni o zaman Çar Rusiyası səfirinin dilindən yalan söyləməkdə də ittihamlandırır. Məhəmmədəli Mirzənin məşrutəni pozmasına bəraət qazandırmağa çalışır. Kəsrəvinin yazılarından hiss olunur ki, Tağızadə ingilis səfirliyi ilə bağlı olduğundan, onun bir işarəsi ilə məclisi tərk edib qaçmış, Məhəmmədəli Mirzə ilə azadixahların müqavimətini sındırmaqda iştirak etmişdir. Həkim isə Tağızadə kimi hərəkət edərək, Azadlıq meydanında bəzən özünü ondan da mühafizəkar bir adam kimi göstərmişdir. Ona görə məşrutə dövrünün bəlli-başlı dövlət adamları sırasına keçməyə müvəffəq olmuşdur” (Pişəvəri 2016, 187).

Pişəvəri demək istəyirdi ki, Qacarlar dövlətinin süquta uğramasında və milli qüvvələrin məhvində, ancaq fars millətçiləri deyil, eyni zamanda, sapı

özümüzdən olan baltalar, yəni azərbaycanlı kəsrəvilər, tağızadələr, həkimilər və başqaları da az rol oynamamışlar. Məşrutə hərəkatında Səttarxana və Bağırxana, Xiyabani hərəkatında Xiyabaniyə ən ağır zərbə vuranlar arasında da, artıq irançılığa xidmət edən tanınmış azərbaycanlar heç də az olmayıblar. Bu baxımdan, Səttarxanın Tehrana (daha çox da Tehrandakı həmvətənlərinə), Xiyabaninin müşavirlərinə (yəni öz həmvətənlərinə) inanması onların faciəli sonluğu ilə bitmişdir (Pişəvəri 2016, 154).

Pişəvəriyə görə, bu gün də Azərbaycan adını, onun muxtariyyətini eşitmək istəməyən fars şovinistləri qədər, irançılıq ideologiyasına qapanmış azərbaycanlılar da vardır. Həmin irançı azərbaycanlılar bu məsələdə qanuna hörmətdən və ona əməl etməkdən bəhs edirlər. Pişəvəri yazırdı: “Mənim vətənsəvər tanıdığım şəxslərdən biri deyirdi ki, sən nitqlərinin birində qanuna ehtiram edib, ona tabe olmaqdan bəhs etmişdin. Mən bunu inkar etmirəm. Qanun möhtərəmdir. Qanunsuz bir ölkədə ədalət, əmniyyət, insaniyyət ola bilməz. Amma qanun hər iki tərəfdən möhtərəm tutulmalıdır. Fransa inqilabının böyük mütəfəkkiri Jan Jak Russo özünün məşhur əsərlərinin birində belə deyir: “Razılıq ikitərəfli olmalıdır. Əgər o, bir tərəfdən pozulsa, ikinci tərəf ona tabe olmağa məcbur deyildir”. Russonun nəzərində qanunlar xalq ilə dövlət arasında qarşılıqlı razılaşmadan, qərardan başqa şey deyil. İndi bizim hökumətimizin (Tehran hökuməti - F.Ə.) başında duranlar Məclisimizin əksəriyyətini təşkil edənlər özlərinin çıxardıqları və yazdıqları qərarları pozub ayaqaltına salmışlar. Ona görə biz o qanunları ləğv edilmiş hesab etməyə məcburuq” (Pişəvəri, 2016, 68-69).

Pişəvəri yazırdı ki, Azərbaycan xalqı qanunların əsasını və kökünü böyük qurbanlar bahasına almışdır: “Mərkəzi Hökuməti özlərinin ata-babadan qalma irsi hesab edən xainlər onu əməldə silib-süpürüb gizlətməmişlər. Bizim haqq və ixtiyarımızı təmin edən əyalət və vilayət əncümənləri haqda qanundan illərdir ki, əsər-əlamət yoxdur. Bizə qanundan danışan ağadan tələbimizə cavab istəyirik. Onların boşboğazlıqdan başqa bir işləri yoxdur. Biz həqiqəti açıq-aydın xalqa çatdırırıq. Bizim xalqa müraciətimizdə meydana atdığımız şüarların əsasını da qanun təşkil edir” (Pişəvəri 2016, 69).

Pişəvəri yazırdı ki, xalqın maariflənməsi çox vacibdir, çünki savadlı və sağlam cəmiyyət heç vaxt zülmün, təzyiqin altında yaşamaz. Onun fikrincə, insanlarla heyvanlar arasında olan böyük fərq də bundan ibarətdir: “İnsan ictimai bir varlıqdır. O, tək, özbaşına yaşamır və məqsədi fəqət şəxsi həyatını təmin etmək deyil. İnsan cəmiyyət üçün yaşayır. Ona görə hər bir kəs ictimai mənafeyi şəxsi mənafedən üstün tutmalıdır. Hər kəs öz başını saxlamaqdan ötrü yaşasaydı, onda dünyada böyük simalar, fədakar qəhrəmanlar, öz canlarını vətən və millət yolunda fəda edən rəşid insanlar tapılmazdı. Bu

fədakarlıq fəqət bilik, maarif, təşkilat və əxlaq nəticəsində mümkündür. Biz gərək camaatın mənafeyini öz şəxsi mənfəətlərimizdən üstün tutmağa adət edək. Yalnız bu vasitə ilə xalqımızı fəlakətdən xilas edə bilərik” (Pişəvəri 2016, 75).

Ona görə, Azərbaycan xalqının əsas mənafeyi milli azadlıq mübarizəsindən bir addım da olsun geri çəkilməməkdir. O yazırdı: “Azad və demokrat vətənimizin şanlı bayrağı altında xalqımız müqəddəs vəzifəsini – azadlıq mübarizəsini davam etdirəcəkdir. Azərbaycan Tehran ilə bir yerdə əsir Hindistan olmaqdan, özü üçün azad İrlandiya olmağı üstün tutur. Tehran hərzə və sürüşkən gözəllər kimi hər gün bir lotunun qucağına atıla bilər. Azərbaycan isə namus və heysiyyətinə əlaqəmənddir. O, biganələrin alçaq nökrəri olan Rza xanların boyunduruğu altına bir daha girməz və gündə bir lotuya təslim olmaz. Biz hər qiymətə olur-olsun, dünya hadisələrinin verdiyi imkandan istifadə edib, azadlığımızı təmin edəcəyik. Boşboğaz və xain çizma-qaraçıların cəfəngiyatları bizi tutduğumuz yoldan geri qaytara bilməz” (Pişəvəri 2016, 119).

O, çox doğru qeyd edirdi ki, əsrlərboyu mövcud olmuş bir xalqın milliyətini 2-3 nəfərin xoşuna gəlməkdən ötrü inkar etmək insanlığa yaraşmaz; bu barədə yazırdı: “Başladığımız böyük hərəkətin milli rəng və milli xasiyyətini dəyişdirmək istəyənlər xalqımızın silahını əlindən almağa çalışırlar. Bunların “azadlıq istəyən” maskaları bizi çaşdırma bilməz. Azadlıq istəyən adamlar bir millətin başqa bir millət üzərində hakim olmaq tələbini irəli sürməməlidir. Azadlıq istəyən insanlar gərək haqq və ədaləti inkar etməsinlər. Haqq və həqiqət isə azərbaycanlılardan milli dil, adət-ənənə, milli əxlaq, milli istedad ilə hesablamağı tələb edir” (Pişəvəri 2016, 120).

Bütün bunlarla yanaşı, Pişəvəri Azərbaycanın milli azadlığını “İran” adlanan ölkədən tamamilə kənarda görmürdü. O, açıq şəkildə ifadə edirdi ki, Azərbaycanın “İran”dan heç vəchlə ayrılmasının tərəfdarı deyildir: “Azərbaycanı İrandan ayırır ayrı bir məmləkətə yapışdırmaq sözü fəqət firqəməizin düşmənləri tərəfindən ortaya gətirilmişdir. Biz bu şüarın yalan və mənasız olduğunu əməldə sübut edirik. Biz İranın istiqlaliyyət və ərəzi bütövlüyünə tam tərəfdarıq” (Pişəvəri 2016, 138).

Pişəvəri yazırdı ki, ADF bir tərəfdən, xalqın öz hüququnu var qüvvəsi ilə müdafiə etməsində, digər tərəfdən, “İran”ın istiqlalı və ərəzi bütövlüyü ilə əlaqəli olmasında səmimidir: “Biz İran bayrağını da dəyişmirik. Lakin öz milli muxtariyyətimizi tələb edirik. Milli muxtariyyət milli istiqlal ilə fərqlidir” (Pişəvəri 2005, 254).

Hesab edirik ki, Pişəvərinin Azərbaycanda faktiki böyük ölçüdə hakimiyyəti ələ aldığı halda, milli muxtariyyətdən irəli gedib milli istiqlal məsələsini

ortaya qoya bilməməsində Sovet Rusiyasının xəyanətəkar mövqeyi mühüm rol oynamışdır. Bunu açıq şəkildə görən Pişəvəri Sovet Rusiyasının lideri İ.V.Stalinə məktub yazaraq, Azərbaycan Milli Hökumətini zərbə altında qoyduğuna görə, rəsmi Moskvaya öz etirazını bildirmişdir. Buna cavab olaraq, Stalinin 1946-cı ilin mayında Pişəvəriyə göndərdiyi məktubdan da görmək mümkündür ki, bolşeviklər tərəfindən Azərbaycanın milli istiqlal məsələsinin üstündən qalın xətt çəkilmişdir. Stalin həmin məktubunda açıq şəkildə yazırdı ki, bir tərəfdən, Böyük Britaniya, ABŞ onların qarşısında məsələ qoyur ki, nə zaman SSRİ İrandan, Çindən qoşunları gerə çəkərsə, o zaman onlar da Misir, İndoneziya, Yunanıstan, Danimarka və başqa ölkələrdən ordularını çıxaracaqlar. Digər tərəfdən, İranın Qəvam hökuməti Sovet Rusiyası ilə dil tapmağa hazırdır və bu da rəsmi Moskvanın maraqlarına cavab verir. Stalin yazırdı: “Bizə məlum olduğuna görə, siz demisiniz ki, biz əvvəlcə sizi göylərə qaldırmış, sonra isə uçuruma yuvarlamışıq və sizi rüsvay etmişik. Əgər bu doğrudursa, onda bu bizdə təəccüb doğurur. Əslində isə nə baş vermişdir? Biz burada hər bir inqilabçıya məlum olan adi inqilabi fənd tətbiq etmişik. İrandakı şərait kimi belə bir vəziyyətdə özümüz üçün hərəkətin məlum minimum tələbini əldə etməyi təmin etməkdən ötrü hərəkəti irəli qaçırmmaq, minimum tələblərdən irəli getmək və hökumət üçün təhlükə yaratmaq, hökumət tərəfindən ediləcək güzəştlər üçün imkan yaratmaq lazımdır. Daha irəli qaçmadan, siz İranın indiki vəziyyətində hazırda Qəvam hökumətinin getməyə vadar olduğu tələblərə nail olmaq imkanına malik ola bilməzdiniz. İnqilabi hərəkətlərin qanunu belədir” (Rəhimli 2009, 217-218).

Bununla da əslində, Stalin açıq-aşkar şəkildə Azərbaycan Milli Hökumətini Sovet Rusiyasının maraqları nəminə zərbə altında qoyduğunu etiraf etmiş olurdu. Bunu çox yaxşı dərk edən Pişəvəri də artıq Tehran hökuməti ilə müəyyən bir razılığa gəlmək məcburiyyətində qalmış olurdu. Ona görə də sözügedən məktubdan sonra onun yazılarında, çıxışlarında “İran istiqlaliyyəti”, “İranın bütövlüyü”, “iranlı” anlayışları tez-tez vurğulanırdı: “Azərbaycan hər nə istəmiş olsa, İran daxilində qalmaq şərti ilə istəyir. Xülasə, biz hər dil ilə danışıq olsaq, hər bir hədəfə doğru getsək də, iranlı olmaq, İran hüddudunda qalmaq istəyirik. Bizim mərkəzi hökumətlə anlaşmamız möhkəmləndikcə, xarici düşmənlərin təşviş və izzirabı şiddətlənir” (Pişəvəri 2016, 318).

Buna səbəb o idi ki, irançı Tehran hökuməti Azərbaycan Milli Hökumətinə hədə-qorxunu artırarkən yalnız əvvəldən arxalandığı havadarları İngiltərə və ABŞ-a deyil (Pişəvəri 2016, 204), artıq Sovet Rusiyasına da güvənirdi. Pişəvəri üçün əgər ABŞ və Böyük Britaniyanın iç üzü müharibə illərində meydana çıxmışdysa, Sovet Rusiyasının əsl simasını Milli Hökumət qurulduqdan az sonra “kəşf” etdi. Çox güman ki, Sovet Rusiyasının əsl simasının orta-

ya çıxması ilə Pişəvəri də “İran istiqlaliyyəti”, iranlı təəssübkeşliyi bir az artdı və o, Qərb dövlətlərini, xüsusilə də ABŞ-ın tənqidi fonunda bunu ortaya qoydu: “Biz şərqilər Amerika və onun mədəniyyətini bu müharibə başlanana qədər lazımınca tanıya bilməmişdik. Onların çağırılmamış “qonaqlar”dan ibarət hərbi şəxslərinin paytaxtda göstərdiyi yaramaz hərəkətləri və maliyyə idarələrimizdə onların maliyyə mütəxəssislərinin çirkin və alçaq əməlləri xalis maddi gəlir və ruhsuz mədəniyyətlərinin iç üzünü açıb bizə göstərdi. Amerika din xadimlərinin yarım əsr çəkdikləri zəhmət və apardıqları təbliğatı İran xalqının nəzərində sıfır dərəcəsinə endirmiş oldu. Şərqlilər, mənəviyyata daha artıq əhəmiyyət verdikləri üçün amerikalıların maddiyyat, xüsusən neft davalarını gördükdə onlardan tamam üz döndərməyə məcbur olurlar... Özümüz öz ölkəmizi minillərlə idarə etmişik və bundan sonra da edəcəyik, heç bir xarici qüvvə bizi bu qanuni haqdan məhrum edə bilməz” (Pişəvəri 2016, 319-320).

Bu, o anlama gəlirdi ki, Pişəvəri Sovet Rusiyasının xəyanətindən, ya da onların tələblərindən sonra Tehran hökuməti ilə müəyyən bir razılığa gəlməli idi. Pişəvəri onu da yaxşı anlayırdı ki, Tehran hökuməti ilə istənilən anlaşmanın axırı yoxdur. Bütün hallarda, bəlkə də bir ümid işığı olaraq Pişəvərinin başçılıq etdiyi Milli Hökumətlə İranın Baş naziri Qəvamüssəltənə hökuməti arasında 15 maddəlik bir müqavilə bağlandı (13 iyun 1946-cı il). Həmin 15 maddəlik müqavilədən açıq-aşkar şəkildə görünürdü ki, Tehran hökuməti Azərbaycan üzərində ağalığını tam bərpa etmək niyyətindədir, çünki burada Milli Hökumətin ləğvi ilə milli muxtariyyətdən uzaqlaşaraq daha çox mədəni muxtariyyətə aid vədlər verilirdi. Hər halda, valinin Tehran hökuməti tərəfindən göndərilməsi, Milli Məclisin əyalət əncüməni olaraq qəbul edilməsi ona işarə idi ki, Tehran hökuməti milli muxtariyyəti tamamilə qəbul etmir, sadəcə olaraq ana dilinin tədrisi, Milli Universitetin saxlanması, torpaqların kəndlilər arasında bölünməsi, yeni seçki qanununun yaradılması (Azərbaycanda dövlət məmurlarının xalq tərəfindən seçilməsi), qadınlara seçib-seçilmək hüququnun verilməsi, əyalət əncüməninə qalması kimi vədlərlə vaxt qazanırdı (Pişəvəri 2016, 322-325).

Pişəvəri ilk vaxtlar Sovet Rusiyasının da zəmanəti ilə ümid edirdi ki, Qəvamüssəltənə başda olmaqla Tehran hökuməti Azərbaycan xalqına verdiyi vədləri yerinə yetirəcəkdir (Pişəvəri 2016, 328-330). Çox keçmədən buna inamının azaldığını deyən Pişəvəri söyləyirdi ki, onlar atalarının buraxdıqları yanlışlığı təkrarlamayacaqlar: “Azərbaycanlı şirin sözlər çox eşitmişdir və onlardan acı təcrübələr daha çox almışdır. Qoy mürtəcelər və azadlıq düşmənləri açıq surətdə öz təkliflərini düşünüb anlasınlar ki, bu qara o qaradan deyil. Azərbaycan fəqət öz azadlığını təmin etmək sayəsində İranın istiqlal və İran camaatının azadlığının zamini ola bilər. Atalarımız məşrutəni alıb, müstəbid-

lərin əlinə tapşırdılar. İmkan verdilər ki, müstəbidlər məşrutəni onların əllərindən alsınlar. Biz bu acı təcrübədən ibrət dərsi almışıq. Azadlığı təmin etmək, cürbəcür rənglər və növbənöv niqablar altında qabağa çıxan mürtəcelərin burnunu əzmək üçün əsaslı bir səngər vücuda gətirib kəskin bir silah təhiyyə etməyə müvəffəq olmuşuq. O da qanlı və yorulmaz mübarizə meydanında böyüyüb gündən-günə yüksəlməkdə olan firqəmizdən ibarətdir” (Pişəvəri 2016, 361).

Beləliklə, Qəvam başda olmaqla, farsbaşlı rejimin vədlərini gerçəkləşdirməyəcəyini daha dərinədən anlayan Pişəvəri açıq şəkildə yazırdı ki, “Əgər Tehran hökuməti aldıqlarımızı qanuni şəkllə salmasa, nehzətimiz (hərəkətimiz) davam edəcək” (Pişəvəri 2016, 364). Başqa sözlə, Milli Hökumət Azərbaycanın daxili muxtariyyəti, milliyət və dili məsələsində bir addım olsun geri çəkilməyəcək (Pişəvəri 2016, 372).

Milli hökumət adından Sovet Rusiyasının rəhbərliyinə ünvanladığı son müraciətdə Pişəvəri etiraf edirdi ki, rəsmi Moskvanın istəyi üzrə Tehran hökumətinə bir çox güzəştlərə getmişdir. O yazırdı: “Bizim böyük güzəştlərimizi bütün dünya bildiyi kimi, siz daha gözəl bilirsiniz. Biz bu saziş yolunda Milli Hökumətimizi ləğv etdik, Milli Məclisimizi əyalət əncüməninə döndərdik, fədai dəstələrini nigahban təşkilatına təbdil etdik, milli qoşunumuzun ixtiyarını və fərmandehliyini onların əlinə tapşırmağa hazırlandıq. Bütün aidətimizi onların xəzinəsinə, yəni Milli Banka verməyə başladıq. Bunların hamısı ondan ötrü idi ki, onların əlinə dəstəvuz verməmiş olaq. Qəvam isə bizim güzəştlərimizi gördükdə hər gün tələbatını artırır, hazırda işi o yerə gətirib çıxarıb ki, istəyir nəgəhani bir həmlədə azadlığımızı birdəfəlik xatimə versin. O, neft məsələsini qabağa çəkmişdir ki, “qızıl ordu”nun İrandan çıxmasını təmin etsin və Azərbaycan milli nehzətini ortadan aparsın” (Pişəvəri 2016, 416).

Belə bir ağır şəraitdə Azərbaycan xalqı və ona rəhbərlik edən ADF rəhbərlərinin Sovet Rusiyasından iki əsas istəkləri var idi: 1) Sovet Rusiyası Güney Azərbaycanı az da olsa silahla təmin etsin; 2) İranda böyük bir hərəkət başlادılarak irticaçı qüvvələrə qarşı döyüşüb, Tehranla əlaqəni birdəfəlik kəsib, Milli Hökuməti bərpa etmək (Pişəvəri, 2016, 420). Bunun əvəzində Sovet Rusiyasının Təbrizdəki konsulluğu Milli Hökumət rəhbərliyinə Azərbaycana hücum edən İran hərbi qüvvələrinə qarşı silahlı müqavimət göstərməməyi, onlara qarşı mötədil mövqe tutmağı məsləhət görür. Başqa sözlə, Milli Hökumətin Mir Cəfər Bağirov vasitəsilə Sovet Rusiyasına etdiyi bütün yardım müraciətləri cavabsız qalır. Bununla da “21 Azər Hərəkəti” 1946-cı ilin dekabrın 12-də İngiltərə və ABŞ-ın birbaşa hərbi yardımları ilə İran hərbi qüvvələri tərəfindən məhv edilir, Azərbaycan Milli Hökuməti süquta uğradılır (Pişəvəri 2016, 423-424).

Sosial-fəlsəfi görüşləri

Pişəverinin sosial fəlsəfəyə aid görüşlərində hakimiyyət, muxtariyyət, sinfi mübarizə, federalizm, millət, dil və digər məsələlər mühüm yer tutmuşdur. Onun fikrincə, müasir dünyada hakimiyyətin idarə olunmasında federalizm və muxtariyyət daha çox aktuallıq kəsb etməkdədir. O yazırdı: “Puç fikir və çürük iddiadır ki, deyirlər: məhəlli ixtiyarat və fedarasion üsulu mərkəziyyəti kölgədə qoya bilər. Bunun əksinə olaraq təcrübə sübut etmişdir ki, qəbilələr, millətlər və mərkəzdən xaricdə yaşayan əhəlinin nə qədər müstəqil və sərbəst surətdə dövlət işlərinə müdaxilə və iştirakları təmin edilərsə, o nisbətdə onların vətənlə əlaqələri və məhəbbətləri artıq və möhkəm ola bilər. Bu mülahizə və fikir əsasında məşrutəxahlıq cərəyanını əmələ gətirənlər və İranın qanun əsasını yazanlar əyalət və vilayət əncümənlərini irəli çəkib çalışmışlar ki, bu vasitə ilə ümum-İran xalqını ölkənin müqəddəratını təyin etməyə şərik etsinlər, əyalət və vilayətlərin xüsusi ehtiyaclarını onların əhalisi vasitəsilə aradan götürməyə çalışsınlar” (Pişəveri 2016, 28-29).

Pişəveri hesab edirdi ki, İran daxilində muxtariyyətə ən çox hüququ çatan Azərbaycan xalqıdır. O yazırdı: “Biz Azərbaycanın xüsusiyyətindən bəhs edirik və deyirik ki, bu geniş torpaqda 4 milyon yarım azərbaycanlı yaşayır və bu camaatın dil, adət-ənənəsi cəhətdən İranın başqa əyalətləri ilə böyük fərqi vardır. Əgər biz istəyirik ki, bu xalq öz maarif işlərində və öz torpağının abadlığında iştirak etsin, hərgiz bu mərkəziyyətin əleyhinə olmayıb, bəlkə onun qüvvətlənməsinə çalışmış oluruq. Bəzi dardüşüncəli adamlar xəyal edirlər ki, zor ilə, çomaq, iti xəncər gücü ilə bir xalqın dilini, xüsusiyyətini, ənənəsini ortadan qaldırmaq mümkündür. Bu xam xəyal ilə onlar səy edirlər insanları zorla məcbur etsinlər ki, hətta Azərbaycanın ucqar kəndlərində belə öz ana dilindən başqa bir dil bilməyən kəndçilər fars dilində danışsınlar. Bunlar təsəvvür edirlər ki, İran xalqını aldatmaq üçün yaratdıqları milli vəhdət sözü fəqət libasları və dilləri süni surətdə birləşdirmək vasitəsilə mümkün olacaqdır. Bunlar bilmirlər ki, dilin kökü anaların sinəsindən və xalqın ənənəsindən, onların ocaqları başından qalxır. İndi nə qədər analar diri və ocaqlar yanmaqdadır, bir xalqın dilini, ədəb və milli ənənəsini əvəz etmək mümkün olan işlərdən deyil” (Pişəveri 2016, 30-31).

O doğru hesab edirdi ki, milli birliyə nail olmaq üçün xalqın hamısı öz xüsusiyyətini və daxili azadlığını saxlamaqla inkişaf edib, bir-birinə bərabər olmalıdır. Azərbaycan xalqı iranpərəst Pəhləvilərin əli ilə hər cür azadlıq və ixtiyardan məhrum edilmiş, ana dilində təhsil almaq qadağan olunmuş, ziyalıların səsi boğulmuşdur. İrançılar Azərbaycan xalqının şəxsiyyətini, dilini, ənənələrini, milli kimliyini hər an alçaltmaq və təhqir etməklə məşguldurlar.

O yazırdı: “Bu xalq deyir ki, biz istəyirik, İranın istiqlaliyyətini və bütövlüyünü hifz etməklə bərabər, öz daxili işlərimizi idarə etməkdə muxtar və azad olaq, öz evimizi öz meyil və iradəmizlə idarə edək və milli-məhəlli ehtiyaclarımızı öz gücümüzlə aradan qaldıraq. Azərbaycan deyir: Tehran bizim dərdlərimizə yetişmir və bizim ehtiyaclarımızı nəzərə alıb çarə etməkdə acizdir. Bizim maarifimizin tərəqqisinin qarşısını alır, bizim ana dilimizi təhqir edib, başqa vətəndaşlarımız kimi yaşamağa yol vermir. Bununla belə, biz oradan əlaqəmizi kəsmək iddiasında deyilik. Ölkəmizin tamam və ümumədalətli qanunlarına itaət edəcəyik. Məclis-Şuraye-Millidə və Mərkəzi Hökumətdə iştirak etməliyik. Fars dilini dövlət dili olmaq şərti ilə milli məktəblərimizdə öz dilimiz ilə bərabər tədris etməyə imkan verəcəyik, amma bunların hamısı ilə bərabər özümüz üçün bu haqqa qabilik ki, gərək öz evimizin sahibi və ixtiyarı özümüz olub, onu öz səliqəmizlə idarə etmək imkanına malik olaq” (Pişəvəri 2016, 32).

Pişəvəri “Əyalət əncüməni” məqaləsində də açıq şəkildə ifadə edirdi ki, əyalət əncüməni, yəni milli muxtariyyət azərbaycanlıların qanuni haqqıdır, bu xalq onu qanı bahasına və qurbanlar verməklə əldə etmişdir: “Bu günə qədər müstəbidlər, Məşrutə hökumətini öz əllərində alət edənələr və azadlıq düşmənləri bu haqqımızı əlimizdən almağa müvəffəq olmuşlar. İndi dünya dəyişib. Demokratik və azadlıq cəbhəsi olan qalib çıxıb, irtica və istibdad qüvvəsi məhv olmağa məhkum edilib. Ona görə də biz fürsətdən istifadə edib haqqımızı öz gücümüzlə ələ almalıyıq. Tehran, artıq öz zalimanə iradəsini bizə zorla qəbul etdirməyə qadir deyil. Bizim yolumuz aydın və aşkardır. Azadlığı alıb onu əməli təşkilat vasitəslə əldə saxlamalıyıq” (Pişəvəri 2016, 61). O hesab edirdi ki, Azərbaycan əyalət əncüməni tək Azərbaycan məsələsini deyil, bütün azadlıq məsələsinin həlli deməkdir.

Pişəvəriyə görə, Azərbaycan əyalət əncüməni (Azərbaycan milli cəmiyyəti) məşrutə tarixində ortaya çıxaraq öz sözünü demiş, sadəcə, Pəhləvilər dövründə buna son verilmişdir ki, azərbaycanlılar yenidən milli haqlarını geri almaq niyyətindədirlər. O yazırdı: “Burada məlum bir həqiqəti sizə çatdırmaq istəyirəm. Bu, məlumdur deyirlər: “Haqqı almasan, onu sənə verməzlər”. Əqidəmə görə, bu, kamil bir şüar deyildir. Mən isə deyirəm: “Haqqı almaq bəlkə asan bir işdir, lakin onu saxlamaq əsas şərtidir”. Əgər bizim qəhrəman məşrutəxahlarımız bu nöqtəyə diqqət ayırsaydılar, indi Azərbaycan, bəlkə də bütün İran dünyanın ən azad, ən demokratik məmləkətlərindən biri olardı. İndi düşər olduğumuz yoxsulluq, fəlakət, aclıq və səfalət qabağımıza çıxmazdı. Azərbaycan xalqı qırx il bundan əvvəl təşkil etdiyi əyalət əncüməni vasitəsilə özünün siyasi ləyaqət və istedadını sübut etmişdir” (Pişəvəri 2016, 73).

O yazırdı ki, bu günə qədər ölkənin federativ və ya muxtar əyalətlərdən

təşkil edilməsi məsələsini ilk dəfə ADF ortaya atmamışdır. Sadəcə, ADF-nin əyalət və vilayət əncüməni məsələsini qəti və ısrarlı şəkildə ifadə etməsi, üstəlik, bütün “İran”da böyük azadlıq məsələsini qoyması bir çoxlarını rahatsız etmişdir (Pişəvəri 2016, 130). Əyalət və vilayət əncümənlərinin ortadan qaldırılması nəticəsində İran xalqları məşrutə və azadlıqlardan məhrum olmuş, beş-üç xain bütün məmləkətin müqəddəratını əllərinə keçirməyə nail olmuşdur. Onun fikrincə, rüşvətxorluq, sui-istifadələr, xalqın malına, canına, namusuna təcavüz etmələr – bütün bunlar hamısı Milli Hökumətin, məhəlli muxtariyyətin ortadan qaldırılmasından sonra baş vermişdir. O yazırdı: “Biz deyirik: “Qırx ildir sədrüləşraflar, davərlər və məclisdə oturan xainlər xalqın haqqını tapdalanmışlar. Bu gün Azərbaycan xalqı öz haqqını almağa qərar vermişdir. Biz onu Sədrüləşrəfdən də tələb etmirik, çünki onun hökuməti qeyri-qanuni hökumətdir. O, həmişə azadlıq əleyhinə mübarizə aparmışdır. Biz öz xalqımızın köməyi ilə haqqımızı almağa çalışırıq və çox gözəl bilirik ki, müstəbidlər xalqın haqqını bu sadəliklə verməzlər” (Pişəvəri, 2016, 134). O yazırdı: “Milli muxtariyyət Azərbaycan millətinin tələblərinin yerinə yetirilməsi üçün zəmanətdir. Bu ondan ötrüdür ki, Azərbaycan millətinin demokratik hərəkəti mərkəzi hökumətin hiylə və aldadıcı siyasəti nəticəsində Məşrutə inqilabı və Xiyabaninin qiyanı kimi aradan aparılmasın” (Pişəvəri 2016, 201).

Pişəvəri “Azərbaycan” qəzetinin 11 sentyabr 1945-ci il tarixli buraxılışında yazmışdır: “Hər bir xalqın müqəddəratı öz tərəfindən təyin edilməlidir. Milliyyət azadlığı və hər bir xalqın öz müqəddəratını təyin etməsində azad və muxtar olmasının əsas prinsipləri dil azadlığı, milli mədəniyyət azadlığı və sair iqtisadi, siyasi və ictimai azadlıqlardan ibarətdir” (Onnullahi 2010, 8). Beləliklə, deyə bilərik ki, Pişəvəri muxtariyyət və federal idarəetmə sisteminə daha çox maraqlı olub, onu bütün yönləri ilə izah etməyə çalışmışdır.

Pişəvərinin sosial-fəlsəfi görüşlərində qrupla (partiya) xalqın, fərdlə liderin birliyi mühüm yer tutur. Pişəvəri yazırdı: “Axı insan ictimai bir varlıqdır. O, ağac, daş və ya kərpic deyil. O, danışmaq, zarafat etmək, dərdləşmək, kitab oxumaq, çay içmək, papiros çəkmək istəyir. O, öz yoldaşları və tanışları ilə ünsiyyətdən ləzzət almaq, faydalı bir şəxs kimi cəmiyyətin tərəqqəsi yolunda çalışmaq istəyir. O, işləyib balaları üçün həyat şəraiti yaratmaq istəyir. Bütün bu adətləri birdən-birə yaddan çıxarmaq heç də asan iş deyil. Həmahəng, məqsədsiz və yorucu həyata heç də aylar və illərlə dözmək olmaz” (Pişəvəri 2014, 103).

O yazırdı: “Biz biriydik: “mən və camaat”. Bir söz danışib, bir fikir edirdik. Ona görə mən xalqın üzündə böyük razılıq müşahidə etməklə, onun bizə ürəkdən inandığını və inam üzərində bizim müvəffəqiyyətimizin yüzdəyüz təsdiq edilə biləcəyini yəqin etdim. Xalq sevmək və etimadının süslü

olmasını birinci dəfə olaraq bu iclasda dərk etdim. O günədekə əgər siyasi mübarizə və firqəvi bir iş ilə məşğul olmağı özümə vəzifə bilirdimsə, ondan sonra xalq dostluğu, xalq ailəsinin məsuliyyətli bir üzvü kimi ağır vəzifə daşdığımı hiss etdim. Ona görə xalq sözü, xalq işi, xalq səadəti mənim üçün yüksək və ali bir hədəf şəklində özünü göstərdi. Həmin gündən etibarən şüarlar, məramnamələr, iclaslar və konqreslərdə çıxarılan qərarların doğruluğu üçün həmin xalq səadətini bir vahid, bir ölçü olaraq təqib edərək, təklifləri bu əsas üstündə qurub-düzəltməyə çalışdım. Bu ölçü üzərində gördüyümüz işlərdə həmişə yüzdə-yüz müvəffəqiyyətimizin təmin olunduğu əməl də mənə aydın oldu. Bir sözlə, o gündən etibarən gücümüz, hədəfimiz və zəifliyimizin xalqda olduğunu tam mənası ilə dərk etdim. Bu həqiqəti nəzərdə tutmayan zaman yoldan azır və xalqdan uzaqlaşmaqla, işlərimizin qaldığını hiss etməyə başladım” (Pişəvəri 2016, 215-216).

Ona görə, xalqla partiya, xalqla lider arasındakı münasibətlər həmişə şəffaf olmalıdır. Özəlliklə də xalq arasındakı təbəqələri xüsusi mülkiyyət və sair məsələlərə görə üz-üzə qoymaq doğru deyildir. Bu baxımdan o, dəfələrlə bildirirdi ki, ADF sinfi mübarizə uğrunda çalışmır: “Firqəmiz milli bir firqə olduğu üçün sinif və təbəqə nəzərdə tutulmayıb. Ümumi camaatı öz bayrağı altına çağırır” (Pişəvəri 2016, 39). Sadəcə, milli hərəkətdən kimlərsə sui-istifadə edib zəhmətkeş təbəqəni əzmək istəyəcəksə, o zaman belələrinə qarşı ADF-nin rəftarı çox sərt olacaqdır (Pişəvəri 2016, 127). Eyni zamanda, əllərinə fürsət, qüdrət düşərsə, Azərbaycanı tərk edib Tehrandə və ya ayrı şəhərlərdə Azərbaycanın gündən-günə genişlənən azadlıq hərəkətinə düşmənlər olan xainlərin əmlakını müsadirə edib, ehtiyacı olanların ixtiyarına verilməsini təmin edəcəklər. O yazırdı: “Xalqın əlinin zəhməti ilə toplanmış sərvət onun azadlığı əleyhinə sərf edilə bilməz və buna yol vermək xəyanətdir. Firqəmizin bu şüarını mülkiyyət əleyhinə yazıb təfsir edənlərin alçaq və fitnəkar olduğu məlumdur. Aqrar məsələdə torpaq islahatı keçirmək üçün bütün mütərəqqi dövlətlərin proqramında olduğu halda, torpaqsız və aztorpaqlı kəndlini himayə etməyimizi bizə günah hesab etmək olmaz” (Pişəvəri 2016, 131).

O yazırdı ki, Tudə Partiyası ətrafında sol hərəkətin qabağını almaqla milli şüarın daha tez yazılmasına çalışıblar. Burada da əsas məqsəd “sol hərəkət”dən əsasən uzaq duran kəndliləri və xırda malikləri ADF-yə cəlb etmək olmuşdur: “Bu vasitə ilə biz solluq və avam fırıldaqçılıq zərbəsi ilə firqəni əlində alət edən adamların qarşısını alıb, eyni zamanda, xalqın firqəyə hüsn-rəğbət göstərməsini təmin etmiş olduq. Bu düzgün siyasətin nəticəsi idi ki, camaatın ümumi təbəqəsi, hətta ruhanilər, ortabab kəndlilər və xırda maliklər də bizim şüarımızı qəbul etdilər” (Pişəvəri 2016, 153).

“Sol hərəkət”dən başqa, sözlə kommunizmdən bir qədər uzaqlaşmış, daha

çox mərkəzçi, yəni demokrat mövqe tutmasını Pişəvəri belə izah edirdi ki, kommunistlərin xüsusi mülkiyyətin ləğvi və digər prinsipial tələbləri var idi ki, həmin dövrdə bunu həyata keçirmək mümkün deyildi. O yazırdı: “Həqiqətdə bizim firqəmiz kommunist firqəsi deyildi. Biz Azərbaycanda olan şərait daxilində xüsusi mülkiyyəti ləğv edə bilməzdik. Hizbi-Tudənin böyük səhvini təkrar etmək bizə yaramazdı. Biz eləyə bilməzdik ki, milli bir firqə olduğumuz halda, birinci addımda sinfi mübarizəni alovlandıraraq. Bizim hədəfimiz Azərbaycanda milli və demokratik bir rejim yaratmaq və dərəbəylik rejiminin kökünü qazıb aradan qaldırmaq, xalqı müasir, mütərəqqi yola çəkməkdən ibarət idi. Ona görə kommunist və ya sosialist adını üstümüzə qoya bilməzdik” (Pişəvəri 2005, 123).

O, daha sonra yazırdı: “Torpaq bölgüsü və mülkiyyəti ləğv etmək məsələsi Azərbaycanın və İranın oğünkü şəraitində mümkün olan iş deyildi. Bundan ötrü xalq, xüsusən kəndlilər hələ ki layiqincə hazırlanmamışdı. Doğrudur, Azərbaycanda torpağın ən mühüm hissəsi mülkədarların ixtiyarındadır. Bununla belə, yüzminlərlə xırda malik və aztorpaqlı kəndliləri də narahat etmək olmazdı. Yeganə yaşayış vasitəsi olan torpaqdan onları məhrum etməyə yol verilməməli idi, buna görə biz məramnaməmizdə xüsusi mülkiyyəti ləğv etməyib, onu saxlamağı qeyd etmişdik” (Pişəvəri 2016, 123).

Pişəvəri bundan az sonra keçirilən Birinci kəndli konfransındakı (1846, aprel) nitqində deyirdi ki, mümkün olduğu qədər istifadəsiz olan torpaqları kəndlilərə pulsuz veriblər, çünki milli azadlığın əsas zəmini kəndlilərdir: “Əgər kəndli olmasaydı, biz onu əldə edə bilməzdik. Kəndlilər bu hökuməti yaratdıqları üçün onun arxasında dururlar” (Pişəvəri 2016, 290). Pişəvəri daha sonra deyirdi ki, Azərbaycanın birinci və həqiqi ağası kəndlilər olduğu üçün torpaq bölgüsü, yer bölgüsü zamanı hampa ilə torpaqsız kəndli arasında narazılıq olmasın. Başqa sözlə, kəndlilərlə hampalar yer bölgüsünü qardaşcasına həll edib, bu ölkənin azadlığını da bir yerdə qorumalıdırlar (Pişəvəri 2016, 291).

Pişəvəri **din** məsələsinə ehtiyatla yanaşmış, hər vaxt Milli Hökumətlə ruhanilər arasındakı tarazlığı qoruyub-saxlamağa çalışmışdır. O yazırdı ki, din məsələsində aparılan doğru taktika nəticəsində ruhanilər Milli Hərəkətin qalib gəlməsi üçün çalışıblar, ən azı, dualar ediblər: “O vaxt mən eşidirdim, firqəyə mənsub olmayan adamlar xalqın milli nehzətinə tərəfdarlıq edirdilər. Məscidlərdə, minbərlərdə milli nehzətimizin irəliləyişi üçün dua edirdilər. Xalq hiss etmişdir ki, biz onun məzhəbi hissiyyatına müxalif deyilik. Amma bu təziyə nə qədər ağıllı olsa, o qədər əzəməti və təsiri artıq olar. Biz çalışacağıq, xalq düşmənləri əzadarlıqdan öz siyasi məqsədləri üçün istifadə etməsinlər. Mürtəcelər bu əzadarlıqlardan da sui-istifadə etmək istəyirlər”

(Pişəvəri 2016, 405). O, daha sonra yazırdı: “Azərbaycan ruhaniləri bunu yaxşı bilirlər ki, Rza xan işə başlayanda xalqı aldatmaq üçün əvvəl özü dəstə başına düşürdü, sonra isə məscidləri bağlatdırırdı, dindar üləmaları təhqir etdirirdi. Ruhanilər bunu yaxşı bilirlər ki, diktatorluq onların xeyrinə deyil, diktatorlar əvvəl xalqı aldatmaq üçün əvvəl özlərini məzhəbə bağlı qələmə verib, sonra məzhəbin əleyhinə işləyirlər. Bunu gözümüz görüb” (Pişəvəri 2016, 405).

Pişəvəri güman edirdi ki, ruhanilər də xalqı yaxşı yola hidayət etmək üçün azadlığın lazım olduğunu dərk edirlər.

Azadlıq olsa, onlara xalqı haqq yoluna dəvət etməyə imkan yaranır. Onun fikrincə, bu baxımdan ruhaniləri ələ almaq istəyənlər Tehran hökumətinin fırıldığını onlar anlamalı və bu oyuna getməməlidirlər: “İndi Tehrandakı mürtəcelər bu məsələdən istifadə etməyə çalışırlar, amma onlar bu yoldan istifadə edə bilməyəcəklər. Mən fikir edirəm ki, bizim ruhanilərimiz fəvqəladə mətin və yaxşı adamlardır. Təcrübə göstərib ki, onlar xalqımızın nəhətinin əleyhinə olmamışlar. Buna görə firqəmiz onlara artıq dərəcə ehtiram və izzət qailidir. Bizim xalqımız ayıq, düzgün və imanlı bir xalq olduğu üçün mürtəcelərin əlində alət olmayacaq. Ruhanilərimizə gəldikdə onlar irticadan uzaq adamlardır” (Pişəvəri, 2016, 406).

Pişəvərinin yaradıcılığında sosial fəlsəfə ilə bağlı olan **dil və milliyyət** məsələsi də xüsusi yer tutmuşdur. Onun fikrincə, Ana dilinin kökü xalqımızın qanında və ürəyindədir. O yazırdı: “Biz onu (Ana dilini – F.Ə.) ana südü ilə əmib, Vətənimizin ruhoxşayan havası ilə tənəffüs etmişik. Onu təhqir edənlər, onun bizə zorla qəbul etdirildiyini və süni olduğunu göstərmək istəyənlər bizim həqiqi düşmənlərimizdir. Çox xain və əcnəbi ünsürlər qərinələr ilə bu gözəl dili ortadan götürməyə çalışmışlar. Onun tərəqqisinə və yaşamasına mane olmaq qəsdilə xüsusən ən qəddar azadlıq düşməni olan Rza şah dövləti var qüvvəsini sərf etmişdir” (Pişəvəri 2016, 46). O, daha sonra yazır: “Azərbaycan dili süni bir dil deyil. Onun böyük xalqı və geniş camaat qüvvəsi kimi arxası var. Dilimiz xalqın yaratdığı dastanlar, zərb-məsəllər, hekayə və nağıllar vasitəsilə dünyanın ən böyük dilləri ilə rəqabət edə bilər, şairlərimiz, ədiblərimiz bu dil vasitəsilə öz hisslərini, hünər və sənətlərini meydana gətirib xalqın nəzərini cəlb edə bilərlər. Bizim vəzifəmiz onu genişləndirmək, onu müasir hala salmaq, onun gözəlliklərini, incəliklərini, hiss və dəyərlərini toztorpaq arasından çıxarıb, təmiz və ali bir zərf içərisində xalqa təqdim etməkdən ibarətdir” (Pişəvəri 2016, 46).

Pişəvəriyə görə, Azərbaycan dili o qədər qüvvətli, sərf-nəhv qaydaları o qədər möhkəm və təbiidir ki, hətta onun içində daxil edilmiş fars və ərəb kəlmələri çıxarılsa belə, onunla böyük fikirləri, ali məqsədləri yazıb şərh

etmək mümkündür. Biz xalqın istedadını nəzərdə tutub bu işi tələsik görməyə ehtiyac hiss etmirik. Əqidəmizə görə, yazı gərək xalqın danışdığı və anladığı bir şivədə verilsin. Məqsədimiz ədəbi müsabiqə deyil, xalqı başa salmaq, ona həqiqəti aydın bir surətdə göstərməkdir. Bu cəhətdən biz xalq tərəfindən qəbul edilib işlədilən ərəb və fars kəlmələrinin müvəqqəti olsa belə saxlamaq lüzumunu inkar etmirik. Lakin onları öz dilimizin qaydalarına tətbiq edib, onun ahənginə uyğun bir hala gətirməliyik” (Pişəvəri 2016, 47).

Seyid Cəfər hesab edirdi ki, dünyada elə bir dil tapılmaz ki, o, tamamilə müstəqil olsun və qonşu dillərin təsirinə düşməsin: “Bizim Azərbaycan dili də Azərbaycanın tarixi və coğrafi mövqeyinə görə əcnəbi dillərin təsirindən kənarda qalmamışdır. İstər-istəməz bir çox yad kəlmələr xalqımızın ağzına düşmüş və zaman-zaman onlar milliləşmişdir. Biz dilin təkamülünü nəzərdə tutub, o kəlmələrdən istifadə etməyi lazım bilirik. Lakin bundan sui-istifadə edib dil və yazını qəlizləşdirməyə və mənasız, anlaşılmaz kəlmələri işlətməyə çalışanlara ciddi müxalifət etməliyik” (Pişəvəri 2016, 47).

Milli dilin əhəmiyyəti ilə bağlı başqa bir məqaləsində Pişəvəri çox doğru qeyd edirdi ki, ölümə hazır olmayan, qurban verməyən bir millət yaşaya bilməz, ona yaşamaq haqqı verilmir və bu yolda əsas məsələ dil problemidir: “Xalqı mübarizəyə cəlb etmək yolunda dil məsələsi də olduqca önəmli təsir buraxan məsələdir. Yarıfars və yarıazərbaycanca yazmağa başladığımız “Azərbaycan” qəzetinin çox tez bir zamanda farscadan xilas olub, yalnız azərbaycanca nəşri xalqın hörmət və məhəbbətini tez bir zamanda özünə cəlb etdi. Xalqın birbaşa ana dilini işlətməyə başlamsı fəvqəladə maraq kəsb etmiş oldu. Məsələn, 12 şəhrivər bəyannaməsində şüarlarımız meydana çıxan gündən xalqın məhəbbətini qazandı. Misli görünməmiş və kimsənin ağlına gəlməyən bir məsələ də teleqrafın Azərbaycan dilində yazılması idi” (Pişəvəri 2016, 49).

O, dəfələrlə qeyd edirdi ki, milli dil məsələsi azərbaycanlılar üçün çox mühüm və əsasdır. O yazırdı: “Məlumdur ki, əhalimiz qərinelərdən bəri öz ana dilində danışmış və danışmaqdadır. Bu dilə qarşı qaba, heç bir dəlil və sübuta söykənməyən, həqiqətləri danmağa çalışanların əllərində qanəedicilə heç bir şey yoxdur. Altı, yeddi yaşlarında təzəcə dil açmış bir uşağa yabançı bir dili zorla qəbul etdirmək cinayətdir. Təlim-tərbiyə ilə məşğul olanların əksəriyyəti azərbaycanlıların əsəbiliyini bunda görürlər. Ana dilində yazıb-oxumağı qadağan etmək maariflənmənin qabağını almaq, onun təkamülünə mane olmaqdır. Beş milyondan çox kənd və şəhərlərdə yaşayanlarımız bir tərəfə qalsın, hətta məhəlli məktəblərdə təhsil alanlarımız belə ömürlərinin axırına qədər fars dilini düzgün tələffüz etməkdə çətinlik çəkirlər” (Pişəvəri 2016, 76).

Pişəvəri xatırladırdı ki, Pəhləvilər hakimiyyətə gəlib (1925) Azərbaycanı parçalamaq siyasəti yürütməzdən əvvəl, Azərbaycanda ana dilində məktəblər, teatrlar var idi və milli dil inkişaf edirdi. Ancaq türk dilinin qadağan olması siyasəti ilə Azərbaycanda vəziyyət dəyişməyə başladı. Pişəvəri deyirdi ki, bu gün onların əsas tələblərindən biri də Qacarlar dövründə olduğu kimi, ana dilində tədrisin yenidən bərpa edilməsidir (Pişəvəri 2016, 77).

Onun fikrincə, zorla, “milli vəhdət” adı altında bir xalqın dilini dəyişmək, yəni ana dilindən məhrum edib başqa bir dilə, o cümlədən fars dilinə bağlamaq mümkün deyildir. Pişəvəri yazırdı: “Bunlar bilmirlər ki, dilin rüşəsi anaların sinəsindən və xalqın adab və rüsumu olan ocaqlar başından qalxır. Nə qədər analar dili və ocaqları yanmaqdadır, bir xalqın dilini və adab-rüsumunu əvəz etmək mümkün olan iş deyildir. Milli birlik o vaxt müyəssər olar ki, xalqın hamısı öz xüsusiyyətini və daxili azadlığını saxlamaqla tərəqqi edib, bir-biri ilə bərabər ola bilsin. Azərbaycan xalqı mərkəzin çürümüş və çirkin siyasətçilərinin siyasəti sayəsində özünün istedad və qabiliyyətinə baxmayaraq, hər cür azadlıq və ixtiyaratdan məhrum edilmişdir. Onun oğullarının öz ana dilində təhsil almaq imkanları olmamışdır” (Pişəvəri 2005, 76).

Pişəvərinin imzaladığı Azərbaycan Milli Hökumətinin (1946-cı il 6 yanvar) dil haqqında qərarı ilə ana dilində təhsil almaq məsələsi kökündən həll olunmuşdur. Həmin qərarın ilk maddəsində yazılmışdır: “Bu gündən etibarən Azərbaycanda Azərbaycan (türkcəsi) dili rəsmi dövlət dili hesab olunur. Dövlətin qərarları və rəsmi elanlar, həmçinin xalq qoşunları hissələrinə verilən əmrlər və qanun layihələri mütləq Azərbaycan dilində yazılmalıdır” (Rəhimli 2009, 217). Eyni zamanda, bu qərarla göstərilirdi ki, bütün idarələr öz işlərini Azərbaycan türkcəsində yazmağa məcburdurlar, bu dildə yazılmayan sənədlər rəsmi sənəd hesab olunmayacaq. Bununla yanaşı, Azərbaycanda yaşayan başqa millətlərin nümayəndələri öz işlərini ana dillərində aparmağa haqlı olsalar da, lakin öz rəsmi elan və yazılarında Azərbaycan dilini işlətməyə məcburdurlar. Eyni şəkildə, Azərbaycanda yaşayan azlıqlar xüsusi milli məktəblərindəki təhsili öz ana dillərində olduğu halda, Azərbaycan dilinin tədrisi də məcburidir (Rəhimli 2009, 217-218).

Pişəvəri yazırdı ki, Milli Hökumət dövründə onların dil məsələsi barəsində şüurları olduqca əməli və sadə idi: “Firqə Azərbaycan dilinin rəsmi surətdə qəbul edilməsi tələbini sürməklə iftixar kəsb edə bilməmişdi. Dilimiz yeni bir dil deyildir. Onun qədim keçmişi olduğunu kimsə inkar edə bilməz. Bu dildən Dədə-Qorqud hekayələrindən başlayaraq, zəmanəmizədək yazılıb, intişar verilən qiymətli əsərlər o dilin geniş və mədəni bir dil olub, qərinələr boyu davam etməsini isbat etmişdir. Xalq isə neçə qərinə fars istilasına məruz qaldığı halda, öz dilini hifz edib ona ürəkdən bağlı olduğunu göstərmişdir” (Pişəvəri

2005, 81). Pişəvəri Azərbaycan xalqının qədim bir dil olduğunu yazmaqda nə qədər haqlı olsa da, ancaq xalqın əsrlərböyü fars istilasına məruz qaldığını qələmə almaqda əsasən haqsız idi. Azərbaycan türkcəsi yalnız Əhəmənilər və Sasanilər dövründə müəyyən qədər sıxıntılar yaşamış, ancaq ondanəvvəlki və sonrakı dövrlərdə ciddi problemlə üzləşməmişdir. Yalnız irançı Pəhləvilərin qeyri-qanuni hakimiyyətə gəlişindən sonra, türk dili bəlkə də tarixdə bənzəri olmayan bir problemlə üz-üzə qalmışdır ki, bu da farsların minillik hakimiyyətətsizlikdən irəli gələn şovinistliyinin, barbarlığının təzahürü idi. Bunu Pişəvərinin aşağıdakı fikirləri də təsdiq edir: “Farslar Azərbaycan dilini inkar etməklə, bizim milliyyətimizi də rədd edirdilər. Onların içərisində elə həyasız adamlar var idi ki, azərbaycanlıların danışdıqları dilin fars dilinin bir şöbəsi olduğunu deməkdən belə çəkinmirlər. Azərbaycanda fars dili dövlət dili olduğundan, fəqət qüdrət hesabına məktəblərdə tədris edilir, zorla idarələrdə işlə-nirdi. Həqiqətdə azərbaycanlılar o dildə təhsil aldıqdan sonra belə dürüst tələf-füz edə bilməzlər. Xalqın əksəriyyətini təşkil edən zəhmətkeş kütlə isə öz ana dilindən qeyri, məsələn, fars dili ilə öz fikirlərini söyləməyə qadir deyildi. Azərbaycanlılar həmişə öz ana dillərinə nisbət çox təəssübkeş olub, o dili təhqir edənlərə qarşı bəslədikləri nifrəti gizlədə bilməz və bu hissi gizlətmək də istəməzlər” (Pişəvəri 2005, 82).

Pişəvəri daha sonra yazırdı ki, farslar azərbaycanlıları sadə, düzgün və şücaətli tanıdıqlarına görə, Azadlıq meydanında onlara çata bilməyəcəklərini də heç vaxt unutmaz: “Yeri gəldikdə onu söyləməkdən belə çəkinmirlər. Azərbaycanlı özünü iranlı adlandırdığı halda, hərgiz fars adlandırmaz. Bu səbəblərə görə bizim dil azadlığı şüarımız xalq içərisində daha artıq təsir bağış-ladığı kimi, düşmənlərimizin daha şədiddi etirazına səbəb oldu. Rza şahın Azərbaycanı qaranlıqda saxlamaq üçün onun apardığı xainanə siyasət nəticə-sində vaxtilə İranın abad, mütərəqqi şəhərləri hesab olunan Təbriz, Ərdəbil, Urmiyə, Xoy sənaye cəhətdən fəvqəladə bir surətdə geri qalmış, nəticədə, minlərlə azərbaycanlı öz ana yurdunu tərk edərək, Mazandaran, Xuzistan və sair məntəqələrdə iş aramağa məcbur olmuşdu” (Pişəvəri 2005, 82).

Onun fikrincə, dil və milliyyət məsələsi Azərbaycan xalqının ölüm-dirim məsələsidir. Bu dili fars dilinin bir şöbəsi hesab edənlər isə həqiqəti danmaq yolunu tutublar. O yazırdı: “Bu dili danmaq həqiqəti danmaq kimidir. Bizim içimizdə elə adamlar var ki, özü fars dilini bilmədiyi halda, deyir, mənim dilim fars dilidir. Mən demirəm ki, fars dili pisdır, deyirəm, mənim dilim Azərbaycan dilidir. Öz dilini danan azərbaycanlı xain deyil, nədir?” (Pişəvəri 2016, 373).

Pişəvəri hesab edirdi ki, Azərbaycan xalqının dilini fars dilinə, milli kimliyini fars kimliyinə bağlamaq kökündən yanlışdır. Xüsusilə də fars mil-

lətçilərinin iddia etməsi ki azərbaycanlılar moğolların dövründə dillərini dəyişiblər, bunun heç bir ciddi əsası yoxdur. O yazırdı ki, Kəsrəvi kimiləri öz dillərini və kimliklərini nə qədər danıb, farsmənşəli “azəri dili”, “azəri” kimliyinə aldansalar da, Azərbaycan xalqı heç vaxt fars dilini və fars kimliyini qəbul etməmişdir. Ona görə, Azərbaycan mütəfəkkirlərinin (Nizami, Xaqani və b.) fars dilində əsərlər yazması onların fars olduğuna dəlalət edə bilməz, çünki ərəb, fransız, ingilis olmadıqları halda, bu dildə yazıb-yaradan başqa xalqların mütəfəkkirləri kifayət qədərdir. O yazırdı: “Azərbaycanlıların fars olmadıqları tarixdə isbat edilmiş bir hadisədir. Azərbaycan xalqı isə neçə minillik istila və əsarətə baxmayaraq, heç vaxt özünün xüsusiyyətini əldən verməyib...” (Pişəvəri 2016, 248).

Burada təəssüf doğuran hal odur ki, Pişəvəri, ən azı, minillik türk dövlətlərinin varlığını bir kənara qoyub, XIX əsrdə ortaya atılan “irançılıq/aryaçılıq” ideyasının təsiri altında Azərbaycan xalqının daim İran imperiyasının əsarəti altında olduğunu yazır. Yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi, “irançılıq” ideyasının mahiyyətini tam dərk edə bilməyən Pişəvəri 2500 illik İran şahlığı uydurmasının təsiri altında Azərbaycan xalqını, Azərbaycanı da bu şahlığın əsarəti altında göstərmişdir. Belə anlaşılr ki, F.İbrahimi kimi Pişəvəri də Midiyanın süqutundan 1945-ci ilə qədərki dövrü İran şahlığı mərhələsi hesab edir və Azərbaycanı da onun tərkibində istila, əsarət altında görür: “Bu xalqın mənşəyi və babalarının (qeyrətli midiyaqların) böyük bir dövlət təşkil edib, uzun illərlə müstəqil siyasi həyat sürdüklərini də irəli çəkməliyik. Səfəvi sultanlarının Azərbaycan oğullarından təşkil etdiyi Qızılbaş Ordusunun bugünkü İranın təşkilində gördükləri böyük işlər və göstərdikləri böyük qəhrəmanlıqdan da bəhs etməyə geniş vaxtımız yoxdur” (Pişəvəri 2016, 32). Görünür, məhz uydurma irançılıq ideyasının təsiri altında Pişəvəri hesab edirdi ki, Səfəvilər dövlətinin qurucuları azərbaycanlılar-qızılbaşlılar olsalar da, onlar da İran şahlığına aiddirlər. O yazırdı: “Əgər indi İran hökuməti varsa, onu icad eləyən Azərbaycanın Qızılbaş Ordusu olmuşdur. Bu ölkəni beş-altı şeyx Azərbaycan kəndlilərinin zoru ilə yaratmışdır” (Pişəvəri 2016, 258). Bunu nəzərdə tutaraq o, tez-tez vurğulayırdı ki, “İran dövləti azərbaycanlılar vasitəsilə təsis olunmuşdur” (Pişəvəri 2016, 184).

Beləliklə, o da əsasən hesab edirdi ki, 2500 illik dövrdə Azərbaycan İranın istilası, əsarəti altında olmuşdur. Üstəlik, bu 2500 illik İran şahlığı istilası, əsarəti dövrünə baxmayaraq, Azərbaycan xalqı heç bir məntiq olmadan guya irançılığı, iranlılığı qəbul etdiyi halda, sadəcə, fars dilini və fars kimliyini özündən uzaq tutub. Şübhəsiz, birincisi, 2500 illik İran şahlığının özü başdan-ayağa uydurma idi və onun böyük bir dövrü “Turan/Türk Xaqanlığı” ilə bağlıdır. İkincisi, Azərbaycan xalqı istər fars imperiyaları (Əhəməni-

lər, Sasanilər), istərsə də türk imperiyaları (Midiya, Böyük Hun, Parfiya, Qəznəvilər, Böyük Səlcuq, Oğuz, Çingizxan, Teymurilər, Səfəvilər, Əfşarlar, Qacarlar və b.) dövründə əsasən türklüklə bağlı olmuşlar. Həmin türk dövlətlərini (Midiya, Parfiya, Səlcuq, Səfəvilər və b.) çoxunu Azərbaycan türkləri yaratdıqları halda, indi onu “İran şahlığı” adına bağlayıb, sonra da demək ki, – “İran dövləti azərbaycanlılar tərəfindən yaradılıb, ancaq biz öz yaratdığımız dövlətlərin əsarəti altında olmuşuq” – bunun heç bir məntiqi izahı ola bilməz.

Burada bizim milli kimliyimizi, milli dilimizi, milli dövlətçilik ənənələrimizi, milli mədəniyyətimizi “Qordion düyünü”nə salan, ən azı, son 2 əsrdə aparılan uydurma irançılıq ideyasıdır. Xüsusilə də ingilislərin (qismən də yəhudilərin) başını çəkdikləri irançılıq ideyası elə bir formada ortaya atılmış və təbliğ edilmişdir ki, burada fars kimliyi, fars dili, fars mədəniyyəti, fars dövlətçiliyi şişirdilərək türk kimliyi, türk dili, türk mədəniyyəti, türk dövlətçiliyi kölgədə qalmışdır. Bununla da dünənə qədər (1925) bu ölkənin, bu coğrafiyanın hakimi və yerli əhalisi olan türk xalqı fars xalqı qarşısında, xüsusilə də milli şüur baxımından məğlub duruma gətirilmişdir. Üstəlik, bu bölgədə, coğrafiyada türk kimliyinin, türk dilinin, türk mədəniyyətinin, türk dövlətçiliyinin saxtalaşdırılması və unutturulması fonunda ən böyük zərbə böyük Turan/türk dövlətlərinin daim mərkəzi olmuş Azərbaycana, Azərbaycan türklərinə vurulmuşdur. Bu məsələdə aktiv rol oynayan Böyük Britaniya və Rusiyanın türkləri, xüsusilə də Azərbaycan türklərini sıradan çıxarıb (Azərbaycan türkmərkəzli hakimiyyəti çökdürmək yolu ilə), onun yerinə farsları hakimiyyətə gətirməkdə (İran farsmərkəzli hakimiyyəti təsis etməklə) əsas məqsədləri indi “İran” adlanan ölkəni nəzarəti altında saxlamaq, dünya ağalılıqlarını gücləndirmək olmuşdur.

Bu bir gerçəklikdir ki, Böyük Britaniya və Rusiya imperiyalarının, ən azı, son 2 əsrdə bu bölgədə oynadıqları oyunların ən böyük qurbanı da Azərbaycan türkləri olmuş, bu xalq yalnız hərbi meydanlarında deyil, milli şüur baxımından da böyük yaralar almışdır. Hər halda, son dövrlərdə Azərbaycan xalqının ziyalılarının milli təfəkkürlərində yaranmış yarımçıqlıqlar onların dünyagörüşlərinə, ictimai-siyasi fəaliyyətlərinə, fəlsəfi-dini dünyagörüşlərinə ciddi şəkildə təsir göstərmişdir. Bizcə, XX əsrdə yaşayıb-yaratmış Rəsulzadənin, Hüseynzadənin, Ağaoğlunun, Nərimanovun, Xiyabaninin, Pişəvərinin və başqa aydınlarımızın dünyagörüşlərində ortaya çıxan çatışmazlıqlar, ümumilikdə Azərbaycan türk təfəkküründə yaranmış yarımçıqlıqlarla bağlıdır.

Bu baxımdan, Pişəvərinin milliyyət məsələsində farsla heç bir əlaqəsi olmayan “Azərbaycan milləti”, “azərbaycanlı”, “Azərbaycan dili” anlayışlarını müdafiə etməklə yanaşı, yanlış olaraq ümumi hesab etdiyi iranlı kimliyini,

İran dövlətçiliyini də qəbul etməsi haqqında danışdığımız Azərbaycan türk təfəkküründə otaya çıxmış naqisliklərlə bağlıdır. Özü də burada diqqət yetir-sək görürük ki, bəzi mütəfəkkirlərimiz kimi, Pişəvəri də iranlı kimliyini, İran mədəniyyətini fars kimliyi, fars mədəniyyəti, fars dili kimi aşağı-yuxarı qəbul etdiyi halda, ancaq “Azərbaycan milləti”, “azərbaycanlı”, “Azərbaycan dili” anlayışlarının sinonimi olaraq “türk milləti, türk dili, türk mədəniyyəti” məf-humlarına müraciət etmir. Şübhəsiz, burada sosial-demokratizmə bağlılıqla yanaşı, Sovet Rusiyası ideologiyasının təzyiqi də mühüm rol oynamışdır.

1930-cu illərin ortalarından etibarən, Sovet Rusiyası “türk, Azərbaycan türkü” anlayışlarını qəbul etmir və yalnız qeyri-müəyyən “Azərbaycan mil-ləti”, “azərbaycanlı”lıq üzərində dayanırdı. Məhz bunun nəticəsi idi ki, Pişə-vəri azərbaycanlılığın, Azərbaycan dilinin fars dili, fars kimliyi ilə heç bir bağlılığının olmadığını irəli sürsə də, ancaq ümumilikdə iranlı kimliyini iç-in-də qəbul edir, türk kimliyini isə bir kənara qoyurdu. Başqa sözlə o, bir tərəf-dən dəfələrlə xatırlatsa da ki azərbaycanlı özünü “iranlı” adlandırdığı halda, heç vaxt “fars” adlandırmaz (Pişəvəri 2016, 169), ancaq bizcə, azərbaycan-lının, Azərbaycan türkünün iranlı olmaqla razılaşması heç də “fars” adlandır-maqdan az təhlükəli deyildi.

Bu baxımdan, araşdırdığımız dövrlə və həmin mərhələnin mütəfəkkirləri-nin, o cümlədən də Pişəvərinin dünyagörüşündəki ziddiyyətləri anlamaq üçün burada əsas diqqət edəcəyimiz məsələlərdən biri də onların, bir tərəfdən, Azərbaycan türkü olaraq İranın ərazi bütövlüyünü, İran dövlətçiliyinin təhlü-kəsizliyini düşünməsi, digər tərəfdən, bunu edərkən də iranlı olmaq məsələsi-dir. Birincisi, “İran” adı altında coğrafiyanın, dövlətin bütövlüyü iranlı olmaq-la səsleşsə də, bu, Pəhləvilərin hakimiyyətindən sonra (1925) və “İran” adının rəsmiləşməsi ilə bağlıdır (1935). Hər halda, 1925-ci ilə qədər (ən azı, son minillikdə) bu ölkəni bütövləşdirən də, onun təhlükəsizliyini təmin edən də türk dövlətləri olmuşdur. Yəni iranlı olmaq və İran dövləti olmaq yeni dövrün məhsulu sayıldığı halda, türkün şüurundakı dövlətçilik, ərazi bütövlüyü məsələsi hər zaman olmuşdur. Ona görə də yeni dövrdə türklərin əksəriyyəti əski dövlətçilik şüuru baxımından “İran” və “iranlı” anlayışlarını mənimsə-məkdə çətinlik çəkmədikləri halda, sadəcə olaraq, bu irançılığın mahiyyət-in-dən irəli gələn farslığı, aryançılığı əsla qəbul etməmişlər. Halbuki fars millət-çiləri üçün türklərin “İran”, “iranlı” anlayışlarını qəbul etməyin özü aryançılıq anlamında fars dilinə və fars kimliyinə assimilyasiya olunmaq üçün ciddi ideoloji addım idi. Başqa sözlə, türklər “İran”, “iranlı” anlayışlarına dövlətçi-lik və ərazi bütövlüyü çərçivəsində yanaşdıqları halda (bunun əsl mahiyyətini dərk edib, ya da etməmələrindən asılı olmayaraq), farslar üçün isə bu, türk-

lərin aryançılığı (fars dilinə, fars kimliyinə, fars mədəniyyətinə) qəbul etdirib, farslaşdırmaq yolunda lazım idi.

Bizcə, məsələnin əsl mahiyyətini çılpalığı ilə dərk etməyən, “iranlılığı farslığa qarışdıran cahillər”lə (Pişəvəri, 2016, 329) razılaşmayan Pişəvəri də bu anlamda iranlı kimliyinə yad baxmır, daha çox fars dili, fars kimliyi üzərindən farslaşdırmanın aparılmasının əleyhinə çıxırdı. Ona görə də tez-tez xatırladırdı ki, İran dövləti azərbaycanlılar vasitəsilə təsis olunmuşdur (Pişəvəri 2016, 184) və Azərbaycan xalqı, ümumiyyətlə, iranlı olsa da, xüsusiyyətdə azərbaycanlıdır (Pişəvəri, 2016, 344). Halbuki Azərbaycan xalqı üçün əsas təhlükə məhz ümumiyyətlə, iranlı kimi qalmağa davam etməsi, türk dövlətlərini “İran dövlətçiliyi” adı altında, özü də iranlı kimi qəbul etməsi idi.

Nəticə

Beləliklə, bizcə, Pişəvərinin düşüncələrində, siyasi fəaliyyətində xeyli dərəcədə sosial-demokratiya (xüsusilə də marksizm-leninizm) ideyasının, həmin ideyanın aparıcı qüvvəsi olan Sovet Rusiyasının ciddi təsiri və təzyiqi olmuşdur. Müəyyən mənada o, siyasi fəaliyyətində və dünyagörüş məsələlərində N.Nərimanovun, Xiyabaninin yolunu təkrar etmişdir. Hər halda Pişəvəri də Xiyabani və Nərimanov kimi, sosial-demokrat ideyasına, o cümlədən, həmin ideyanın aparıcı qüvvəsi hesab etdiyi Sovet Rusiyasına böyük ümidlər bəsləmişdir. Bu ümidlər özünü doğrultmayanda daha çox milli-demokrat mövqeyinə yaxınlaşsa da, tamamilə ondan qopa da bilməmişdir (N.Nərimanovla Xiyabani də eyni aqibəti yaşayıb). Yəni inandığı əsas məsələ o olub ki, Azərbaycan, Azərbaycan xalqı tarixən İran şahlığının istilasından olmuş, hazırkı dövrdə sosial-demokratiya ideyasının (komintern) və Sovet Rusiyasının yardımı ilə tamamilə olmasa da, ən azı, muxtar formada milli azadlıqlarına qovuşa bilərlər. Bizcə, sovet ideoloqları Pişəvərini də inandırırıblar ki, Azərbaycan xalqı üçün milli istiqlala qovuşmaq şəraiti yetişmədiyi üçün öncə milli muxtariyyəti əldə etmək vacibdir. Milli istiqlal şəraiti yetişənə qədər Azərbaycan və Azərbaycan xalqı İran istiqlaliyyəti və iranlı kimliyindən imtina etməməli idi.

Üstəlik, o da Sovet Rusiyasının ideoloqlarının tarix, mədəniyyət, fəlsəfə kimi mühüm sahələrdə təsiri altına düşərək, milli-dini (türklük, islamlıq) məsələlərdə yanlışlığa yol verib. O, Quzey Azərbaycanda sosial-demokrat əqidəsinə bağlı soydaşları kimi (N.Nərimanov, S.M.Əfəndiyev və b.), milli kimliyinin və ana dilinin türk olduğunu bildiyi halda, marksizm-leninizm təliminin təsiri, Sovet Rusiyası ideologiyasının təzyiqi altında bunu arxa plana keçirərək, sadəcə, milli azadlıq idealını ön plana çıxarıb. Bu baxımdan,

Pişəvərinin yazılarında və çıxışlarında “türk dili”, “türk milləti”, “Azərbaycan türk milləti” deyil, əsasən “Azərbaycan dili”, “Azərbaycan milləti”, “Azərbaycan xalqı”, “azərbaycanlılar” kimi ifadələrdən istifadə etməsi təsadüfi olmamışdır. Sovet Rusiyasının ideoloqları Azərbaycan milli hərəkatını mümkün olduğu qədər türklük ruhundan uzaq tutmağa çalışırdılar. Buna əsas səbəb isə Sovet Rusiyasının İkinci Dünya müharibəsi ərəfəsində Türkiyə ilə münasibətlərinin kəskinləşməsi, buna uyğun olaraq bütün imperiya ərazisində, o cümlədən, Şimali Azərbaycanda antitürk siyasət yürütməsi idi. Ona görə də Sovet Rusiyası Azərbaycan Milli Hərəkatının türklük üzərində qurulmasının tamamilə əleyhdarı olub, əsas diqqəti sosial-demokratizmə və türklük ruhundan uzaq azərbaycançılığa kökləməyə çalışırdı. Bütün bunlar Pişəvərinin dünyagörüşünə təsirsiz ötüşməmişdir.

ƏDƏBİYYAT

Bayramzadə Səməd. (2016). Güney Azərbaycan: İranda “21 azər”dən “ağ inqilab”a qədər. Bakı: Tərəqqi.

Cənubi Azərbaycan ədəbiyyatı antologiyası. (1983). 4 cildə, 2-ci cild. Bakı: “Elm”.

Çeşməzər Mirqasım. (1986). Azərbaycan Demokrat Partiyasının yaranması və inkişafı. Bakı: “Elm”.

Əhməd Vüqar. (1998). Mir Cəfər Pişəvəri: Həyatı, mühiti və yaradıcılığı. Bakı: Göytürk.

Həsənli Cəmil. (2001). Cənubi Azərbaycanda Sovet-Amerika-İngiltərə qarşিদurması (1941-1946). Bakı: “Azərbaycan”.

İbrahimov T.A. (1963). İran Kommunist Partiyasının yaranması. Bakı: Azərnəşr.

Kəskin Arif. (2006). Güney Azərbaycanda Milli Hərəkatın tarixi təməlləri. // Bakı-Təbriz. Dünya Azərbaycanlılarının dərgisi. №3 (6). Bakı: “Qanun” nəşriyyatı.

Qasımlı Aydın. (2012). Güney Azərbaycan türkləri son 100 ildə. Bakı: Adiloğlu.

Qaradağlı Eldar. (2012). Azərbaycan mərkəzli türkçü düşüncə. İstanbul: ÇAV yayınları.

Mədətli Eynulla. (2020). İranda Azərbaycan tarixi məsələləri. Bakı: “Turxan NPB”.

Mustafayev Vidadi. (1998). Cənubi Azərbaycanda milli şüur (XX əsrin birinci yarısı). Bakı: Əbilov, Zeynalov və oğulları.

Onullahi Seyidağa. (2010). İranda milli məsələnin qoyuluşu// Güney Azərbaycan: Tarixi, siyasi və kulturoloji müstəvidə (Məqalələr toplusu). Bakı: Azərnəşr.

Pişəvəri Seyid Cəfər. (1984). Seçilmiş əsərləri, Bakı: Azərnəşr.

Pişəvəri S.C. (2016). Məqalələri. Bakı: Azərnəşr.

Pişəvəri S.C. (2005). Xatirələr. Bakı: ADF-nin nəşri.

Pişəvəri Seyid Cəfəri. (2014). Zindan xatirələri. Bakı: Bakı çap evi.

Resulzade M.E. (2017). Yeni Kafkasiya yazıları (1923-1927). Ankara: Türk tarih kurumu yayınları.

Rəhimli Əkrəm. (2009). Seyid Cəfər Pişəvəri (Həyatı və ictimai-siyasi fəaliyyəti). Bakı: Nurlar NPM.

Rəhimli Əkrəm. (2015). 21 Azərə gedən yol. Güney Azərbaycanda milli-demokratik hərəkət (1941-1946-cı illər). Bakı: "Araz".

Saray Mehmet. (2010). Kuzey ve Güney Azerbaycan türklerinin tarihi. Bakı, "Şərq-Qərb"

Yenisey Gülara. (2008). İranda etnopolitik hərəketlər (1922-2004). İstanbul: Ötüken.

д.ф.ф., доц. Фаиз Алекперли

ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ И СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЕ ВЗГЛЯДЫ СЕИДА ДЖАФАРА ПИШЕВАРИ

РЕЗЮМЕ

В статье говорится о том, что в 20-м веке после Шейха Мухаммада Хиябани сторонником слияния социал-демократических идей с национально-духовными, человеком, еще больше развившим эту концепцию, был Сеид Джафар Пишевари. Как говорил сам Пишевари, если Хиябани вел национальную борьбу в одиночку и с определенными недостатками, то он старался вести национальное движение более системно, а в последние годы жизни исходил больше из национал-демократических позиций, нежели из социал-демократических. С точки зрения борьбы, в основе общественно-политических взглядов Пишевари стояли национальное движение и его линия. В статье отмечается, что «Движение 21

Азера» под руководством Пишевари, будучи результатом формировавшейся небезосновательной ненависти народа Южного Азербайджана к режиму Пехлеви в Иране, было в шаге от победного его завершения, т.е. достижению народом своей независимости. Другими словами, «Движение 21 Азара» под руководством Пишевари, в истинном смысле слова, было национально-освободительным движением Южного Азербайджана против незаконного режима Пехлеви в Иране.

В статье были обстоятельно рассмотрены и социально-философские взгляды Пишевари. В социально-философских взглядах Пишевари важное место занимали такие вопросы, как власть, автономия, классовая борьба, федерализм, нация, язык и другие важные вопросы. Вопрос об образовании в Иране федеративных или автономных провинций также впервые был поднят в системной форме именно Азербайджанской Демократической Партией, руководимой Пишевари. В своих социально-философских взглядах Пишевари к вопросам религии относился настороженно, старался сохранить равновесие между духовенством и Народным правительством. В то же время, в его общественной деятельности важное место занимали такие социально-философские вопросы как проблемы национальности и языка. Как считает автор статьи, наряду с защитой Сеидом Джафаром Пишевари понятий «азербайджанская нация», «азербайджанец» и «азербайджанский язык», не имеющих отношения к персам в вопросе национальности, в то же время он принимал «иранскую» идентичность и «государственность Ирана», которые ошибочно считал общими, что связано с недостатками, выявленными в азербайджано-тюркской мысли.

Ключевые слова: *Южный Азербайджан, С.Дж.Пишевари, «Движение 21 Азара», Азербайджанское народное правительство, социальная философия, социал-демократия, национал-демократия, режим Пехлеви Ирана.*

Assoc. Prof. Faig Alakbarli

SOCIO-POLITICAL AND SOCIO-PHILOSOPHICAL VIEWS OF SEYID JAFAR PESHAVARI

ABSTRACT

The article demonstrates that, following Sheikh Mohammad Khiyabani, Seyid Jafar Peshawari advocated for reconciling social-democratic and national-spiritual ideals in the twentieth century, and he went even further. According to Peshawari, despite the fact that Khiyabani led the national struggle alone and with flaws, he strove to organize the movement in a more systematic manner, and in the final years of his life, he took a more national-democratic stance than social-democracy. From the standpoint of this victory, the national movement and its line were the foundation of Peshawari's socio-political views.

According to the article, the 21 Azer Movement, led by Peshawari, was on the verge of achieving national independence because the South Azerbaijani people's justified hatred of the Iranian Pahlavi regime. In other words, the Peshawar-led "21 Azer Movement" against the illegal authority of the Iranian Pahlavis was, in the true sense of the term, the National Liberation Movement.

The article delves into Peshawari's socio-philosophical perspectives. Peshawari's social philosophical viewpoints were dominated by power, autonomy, class conflict, federalism, nationalism, language, and other concerns. For the first time, the Democratic Party of Azerbaijan, led by Peshawar, consistently advocated for the formation of Iran from federal or independent provinces. Peshawari was cautious about religion in his socio-philosophical viewpoints, always attempting to strike a balance between the national government and the clergy. At the same time, the issue of language and nationality in relation to social philosophy occupies a special place in his work. In addition to defending Peshawari's notions of "Azerbaijani nation," "Azerbaijani," and "Azerbaijani language," which have nothing to do with Persian in terms of nationality, the author believes that he also accepted the "Iranian" identity and "Iranian state" incorrectly.

Keywords: *South Azerbaijan, S.C.Peshawari, 21 Azer movement, national government of Azerbaijan, social philosophy, social-democracy, national democracy, Iranian Pahlavi regime*

Çapa tövsiyə etdi: f.f.d., dos. A.Q.Qafarov

HEGEL VE NURETTİN TOPÇU'NUN DEVLET ANLAYIŞI ÜZERİNE BİRKAÇ NOT¹

Hayyam Celilzade

İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
Felsefe bölümü doktora öğrencisi
hayyamcelilzade@gmail.com
ORCID Kodu: 0000-0001-7739-9388

ÖZET

Bu çalışma, iki önemli filozofun, Hegel ve Nurettin Topçu'nun “devlet anlayışlarını” mevzu edinir. Siyaset felsefesinde önemli yer kaplayan devlet meselesi, her iki filozofun düşüncesinin merkezinde yer alır. Modern dönemde devlet mevzusu hakkında kuram geliştiren filozofları incelediğimiz zaman, akla gelen ilk isim, Alman filozofu Hegel'dir. Hegel'in düşünce sisteminde devlet, tayin edici bir konumdadır. Batı dillerinde Hegel'in düşünce sistemi hakkında çok sayıda çalışma yapılmış; bunların bir kısmı Türkçe'ye de tercüme edildiği gibi, bunun ötesinde Hegel'in devlet düşüncesi, müstakil araştırmalara ve makalelere mevzu teşkil etmiştir.

Türk düşüncesinde de siyaset ile ilgili mevzular tartışılmış, siyasetin diğer alanlarla münasebetleri hakkında görüşler ileri sürülmüş olsa da modern dönemde siyasetle ilgili yapılan çalışmaların yeterli olduğunu söylemek zor gözükmektedir.

Modern dönem Türk düşüncesinin temsilcilerinden olan Nurettin Topçu'nun siyaset meseleleriyle özellikle devletle ilgili mevzularda kayda değer görüşler ileri sürdüğünü söyleyebiliriz. Nurettin Topçu çok çeşitli vesilelerle muhtelif yazılarında devlet sorununu düşüncesine mevzu edinmiş, bu alandaki boşluğu kapatmaya çalışmış ve devletle ilgili ileri sürdüğü görüşler kendisinden sonra birçok çalışmaya ön ayak olmuştur. Her iki filozofun devlet düşüncesi bağlamında ulaşılmış oldukları neticelerin mukayesesini yapacağımız çalışmamızda, bu iki ismin devletle bağlantılı şekilde iradeye, insana, millete, dine, tarihe yükledikleri anlamların aynı ve farklı yanlarını da tespit edeceğiz. Buradaki esas gayemiz, Hegel ile Nurettin Topçu'nun fikirlerindeki benzeri ve farklı unsurları mümkün mertebe açığa çıkarmak ve bu konuda daha sağlam bir değerlendirme yolunu açmak olacaktır. Nurettin

¹ Lisans bitirme tezinden hareketle hazırlanmıştır.

It has been prepared based on my undergraduate thesis.

Topçu bazı eserlerinde, Hegel'in devletle ilgili tanımlarına müracaat eder. Çalışmamız bir yandan Nurettin Topçu'nun Hegel'den etkilenmesine dikkat çekerken diğ er yandan da aralarındaki temel farklılıkları da ortaya koymaya çalışacaktır. Binaen Hegel'in modern devletle ilgili sorunların ortaya çıkmasında önayak isim, Nurettin Topçu'nun ise bu sorunlara çözüm yolu öneren isim olduđu gösterilecektir.

Anahtar kelimeler: Hegel, Nurettin Topçu, devlet, irade, ruh

Giriş

Modern dönemde devlet konusunda kuram geliřtiren filozofların en önemlilerinden biri Alman filozofu Hegel'dir. Batı dillerinde Hegel'in düşünce sistemi hakkında çok sayıda çalışma yapılmış; bunların bir kısmı Türkçe'ye de tercüme edildiđ i gibi, bunun ötesinde Hegel'in devlet düşüncesi, müstakil arařtırmalara ve makalelere mevzu teşkil etmiştir.

Temelleri Batı'da atılan, gelişmesinde diğ er filozoflara göre Hegel'in daha çok emeđ i olan modern devlet, Müslümanlar için -ilk karşılaştığı zaman- da olduđu gibi günümüzde de- anlaşılmaz yapıya sahiptir. Bir grup düşünürümüz modern devlet yapısının aslında kendi geleneğimizde mevcut olduđ unu iddia ederken diğ er grupsa mahiyetini bir türlü açıklayamadıkları Hz. Peygamber dönemine geri dönmenin ve Asr-ı Saadet devlet anlayışının ikame etmenin zarurî olduđ unu savunurlar. Fakat bu iki grubun dışında kalmayı başaran ve meselenin varoluşla ilgili olduđ unu savunan fikir adamlarımız da var. Bu fikir adamlarından birisi de Nurettin Topçu'dur. Nurettin Topçu, modern devletin geleneksel devlet anlayışımıza yabancı olduđ unu ve kendi tabiatımıza uygun devlet kurmamız gerektiđ ini savunur. O modern devletin sebep deđ il sonuç olduđu fikrinden hareketle meselenin temelinde duran varoluş sorununa dikkat çeker. Mevzuya bu açıdan yaklaşılarak, varoluşumuzla ilgili sorunlarımızın giderilmesi halinde modern devletle de ilgili sorunlarımızın da çözüleceđ ini ileri sürer.

İradenin Mahiyeti

Hegel'e göre irade, bil kuvveliđ i ifade eder. İrade öyle bir kuvvettir ki her daim gelişmeye ve âleme yayılmaya elverişlidir. *“Dünya-tarihinin büyük içeriđ i ussal olmalıdır; dünyaya tanrısal bir istenç egemendir, bu istenç de büyük içeriđ i belirleyemeyecek denli güçsüz deđ ildir”* (Hegel 1995, 35). Buradan yola çıkarak, Tanrı'nın irade olduđ unu ama başlangıçta kendinde ve bilinçsiz olduđ unu söyler. Dolayısıyla Hegel'e göre kendinde irade, bilinçsizdir, düşünceden yoksundur. Sadece bilinçli olmaya, düşünce kazan-

maya eğilimlidir. Bu sebeple kendinde irade zamanla şekilden şekle girerek âleme yayılır. Hegel'in sisteminde bazen Ruh ve Tanrı mefhumu aynı anlamda bazense farklı anlamda kullanılır. Bu bağlamda kendinde Ruh, Tanrı değil Tanrı olmaya adaydır. Zira bilinçten yoksundur. Tanrı olmak için kendini kendisine mevzu edinmesi gerekir. Ancak bu şekilde Ruh, Tanrı olabilir.

Nurettin Topçu ise iradeyi *"Hakikatte irade birdir. O, istek halinde âleme yaygın kudretin bizdeki adıdır. Aslında kendi kendini isteme halindeki varlığın adı olan bu evrensel iradeye biz sadece iştirak halinde yaşıyoruz"* (Topçu 2012, 16) şeklinde tarif eder.

Hem Hegel hem de Nurettin Topçu bir tek iradeden bahsedebileceğimizi söylerler. Ama iradenin mahiyeti hakkındaki görüşleri farklılık arz eder. Zira Hegel'e göre kendinde irade bilinçsizdir. *"Tin kavramı içte, en içten olan bilinçsiz güdüdür ve daha önce genel çizgileriyle belirtildiği üzere, dünya-tarihinin bütün işi gücü onu bilince çıkarmaktır"* (Hegel 1995, 87). Hegel, kendinde iradenin âleme yayılmasının mümkün olduğunu bildirir. Nurettin Topçu'ya göreyse kendinde irade zaten âleme yayılmış durumdadır. Hegel kendinde iradenin zaman içinde kâmilleşmesinden, Nurettin Topçu'ysa kendinde iradenin zaten kâmil olduğundan, önemli olanın insanın kendisini kâmilleştirmesinden bahseder. Hegel'de insana mahsus iradeden konuşamayız. Zira kendinde irade kendisini gerçekleştirmek için insanı kullanır, insan üzerinde iradesini vazeder. İnsan, kendinde iradenin vaazı için araca dönüşür. İnsan, kendinde irade tarafından şekleleştirilir. Ve bu durumun farkında bile olmaz. Zira kendisinin irade sahibi olduğunu zanneder ve iradesini geliştirmeye çalışır. İradesini geliştirirken kendinde iradeye hizmet ettiğini ve onun aleti olduğunu fark edemez. Bu duruma o "aklın hilesi" ismini verir.

"Ama işte savaştan, özelin yenilgisinden genel doğar. Genele bir zarar gelmez. Karşıtların arasındaki savaşa katılan, tehlikeye atılan, genel değildir: o saldırıya uğramadan, zarar görmeden arka planda kalır, yıpransınlar diye özel tutkular cepheye yollar. Tutkuları kendi amacı için kullanmasına usun hilesi denilebilir, böylece usun kendini kendisiyle ortaya koyduğu şey yiter, zarar görür. Çünkü görünüşlerin bir yanı olumsuz, öbür yanı olumludur: bireyler gözden çıkarılır, kurban edilir" (Hegel 1995, 105).

Nurettin Topçu'ysa, iradenin, Allah tarafından insana bahşedilmiş olduğunu söyler. Yani insanın iradesinin kaynağı da Allah'tır. Ama insan kendi iradesini istediği şekilde kullanmada serbesttir. Yani Hegel'in savunduğunun tam aksine insan, Allah'ın kendisini gerçekleştirmede aracı değildir. *"Gayesine ulaşabilen gerçek ve tam irade, fertten başlayan, aile ile devleti yani otoriteyi isteyen, millet ve insanlık basamaklarından da geçerek Allah'a ulaştırır iradedir"* (Topçu 2012, 16).

Tarih Anlayıřı: Diyalektik Mi Kâmilleşme Süreci Mi?

Hegel'e göre tarih devletin ortaya çıkmasıyla başlar. Devletin ortaya çıkmadığı dönemlerin tarihi yoktur. *“Böylece telli doğrultularda hatırı sayılır bir ilerleme göstermeden önce halklar uzun süre devletsiz yaşamış olabilirler. Yukarıda söylediklerimizden de anlaşılabilceğı gibi bu türlü bir tarih-öncesi bizi hiç mi hiç ilgilendirmiyor”* (Hegel 1995, 158).

Mülkiyetten dünya tarihine doğru anlatılan mevzular aslında tarihin birer parçalarıdır. Yani mülkiyet ilerleyen bir tarihin ilk basamağıdır. Nurettin Topçu, Hegel'in savunduğı tarih anlayışından tamamen farklı bir tarih anlayışı geliştirir. Ona göre tarih, milletlerin çatışmasından ibaret değildir. Bu anlamda tarihin hareket ettirici ilkesi kesinlikle diyalektik süreç değildir. Çünkü ona göre tarih, milletin ruhunun da kaynağıdır. Millet, düřtüğü sefaletten geçmişinden destek alarak kurtulabilir *“(...) ve bu manada ölümler bizi yařatıyorlar”* (Topçu 2012, 35).

Hegel'e göre mülkiyetten sonra gelen şeyler de kendinden önceki şeyi bir ileri aşamaya taşır. Örneğın mülkiyetten sonra gelen mukavele bir anlamıyla mülkiyet idesinin daha inkişaf ettirilmiş halidir. *“Mukavelede benim, tarafların iradelerinin meditasyonu ile ortak bir hal almıştır”* (Hegel 1991, 101). Mukaveleden sonra gelen cemiyet bir ileriki aşamadır. Ve bu süreç devlette en doruk noktasına varır. *“Devlet, evrensel cevherin ve ona adanmış olan kamu hayatının gayesi ve fiilî realitesidir”* (Hegel 1991, 145). Bu aşamaların kolay şekilde geçilmediğinin altı çizilmelidir. Bir aşamadan diğeri aşamaya geçiş çatışmayı gerektirir. Örneğın belli zaman diliminde Ruh'un iradesini temsil etmek üzere tarih sahnesine bir millet çıkar. Ruh bu millete gaye bahşeder. Sözü nü ettiğimiz gaye o milletin tezidir. Millet kendi gayesini gerçekleřtirdiğı an tezini de ileri sürmüş olur ve tarih sahnesinden çekilir. Aynı zamanda yeni bir millet Ruh'un iradesini temsil etme hakkını kazanır. Zira bu yeni millet üzerinde Ruh kendi iradesini vazeder ve millet gayesini gerçekleřtiren milletin tam karşısında yer alır. Dolayısıyla eski milletin tezine karşı yeni millet bir antitez olarak ortaya çıkar. Eski milletin tezine karşı yeni millet kendi gayesini gerçekleřtirmeye çalışır. Yeni millet kendi gayesini yani antitezini gerçekleřtirme süreci eski milletin tezi vasıtasıyla var olur. Zira eski milletin bıraktığı yerden yeni millet yoluna devam eder. Yeni millet kendi gayesini gerçekleřtirdikten sonra tarih sahnesinden çekilir. Bu kez bir sonraki yeni millet ortaya çıkar ama bu millet kendinden önce gelen ve tez-antitezi temsil eden iki milletin çatışması neticesinde ortaya çıkmış olur. İşte bu diyalektik sürecin neticesinde sentez gerçekteşir. Tez-antitez çatışması neticesinde ortaya çıkan millet sentez olmakla birlikte büyük resim dikkate alındığında kendisi de bir tezdır. Dolayısıyla o milletin de gayesini gerçekleřtirdiğı zaman karşısına çıkacağı antitez sahibi yeni bir millet vardır.

“Dünya-tarihi, tinin tanrısal, saltık sürecinin en yüksek oluşumlarına göre serimidir: orada tinin doğruya, kendi üzerinden kendisinin-bilincine varmasının basamaklı yolu gösterilir. Bu basamaklardaki oluşumlar dünya-tarihinde ortaya çıkan halk-tinleridir, onların törel yaşamının, anayasalarının, sanat, din ve bilimlerinin belirlenimleridir. Bu basamaklardan geçmek, dünya-tininin sonsuz içgüdüsünün, karşı konulmaz isteğinin gereğidir: çünkü hem bu bölümlenme, hem de onların tümünün gerçekleştirilmesi tinin kavramında içerilmiştir. Dünya-tarihi, tinin nasıl yavaş yavaş bilinçlenip doğruyu istemeyi öğrendiğini gösterir yalnızca. Bir başlangıç yapar, ana-noktaları bulur, sonunda tanı bilince kavuşur. Zorunlu basamaklanışı içindeki halk-tini ilkeleri, genel bir tinin öğeleridir, öyle bir genel tin ki bu genel öğeler üzerinden tarih, kendini içine alan bir totaliteye varır ve aynı zamanda bu süreci sona erdirir” (Hegel 1995, 76-77).

Nurettin Topçu ilerlemeci tarih anlayışına karşıdır. Ona göre milletleri inkişaf etmiş, az inkişaf diye ayıramayız. İradesini Allah’a yönlendiren ve yönlendirmeyen milletlerden bahsedebiliriz. Binaen gayesini gerçekleştiren milletin tarih sahnesinden silinmesi ve yerini başka milletlere vermesi söz konusu değildir. Milletin tıpkı insan gibi ruh ve vücuda sahip olduğunu ileri süren Nurettin Topçu, *“Onun da bir vücudu ve ruhu vardır. Onda da ruh vücuda hayat verir ve vücudun ideali ruhu kuvvetlendirmektedir”* (Topçu 2012, 33) der. Her bir milletin gayesi, iradesini Allah’a teslim etmektir. Fakat bu gayenin fakında olan ve olmayan milletler vardır. Allah’ı yeryüzünde temsil etme vasfına her bir millet sahiptir. Ancak iradesini bir kez Allah’a teslim ettikten sonra milletlerin işi bitmez. Zira iradesini Allah’a teslim eden milletler teslimiyet şuurunun devamlılığını sağlamalıdır. Aksi halde teslimiyetlerinde nakıslık ortaya çıkar ve tekrardan sefaletе düşerler. Ancak Hegel’de Ruh’u temsil edebilme konumu, milletler tarafından elde edilmez, Ruh tarafından bahşedilir. Yani Ruh kendisi hangi milletlerin onu temsil edeceğini tayin eder. Nurettin Topçu’ya göreyse Allah hangi milletlerin selamete ereceklerini tayin etmez. Allah sadece dinler vasıtasıyla belirli şartları yerine yetirecek olan milletlerin selamete ereceğini bildirir. Selamet ve huzur milletler için bahşedilen değil, elde edilen bir şeydir. *“Allah’ın bütün hareketlerimize nüfuz etmesi dolayısıyladır ki, medeniyetler kurulduktan beri yeryüzünde mabetsiz şehir görülmedi”* (Topçu 2012, 71). Ona göre önemli olan milletlerin iradelerini Allah’a doğru hareket ettirmeleridir. Zira Allah ona doğru hareket eden milletlerden kendi merhametini esirgemez. Allah yeryüzündeki işlere müdahale etmeyen bir varlık değil aksine milletlerin dua hareketine merhametiyle cevap veren ve her daim fail olan varlıktır.

Hegel'e göre her millet Ruh'u temsil edebilme gücüne uygun gayeye sahip olur ve bu gayeler giderek daha da inkiřaf eder. Bu baėlamda uygar milletle uygar olmayan milletin gayesi arasında kemiyet ve keyfiyet farkına dikkat çeken Hegel, uygar milletlerin uygar olmayan milletlerin gayelerini de ihtiva ettiėini savunur. *“Dünya-tarihinde ise daha yüksek bir hak geçerlik kazanır. Uygar halkların barbar sürüleriyle iliřkisi söz konusu olduėunda bu hak gerçekten de geçerlilik kazanmaktadır”* (Hegel 1995, 145). Tarihin ilerleme sürecinde inkiřaf etmiř ve inkiřaf etmemiř milletlerin ortaya çıktıėını, Ruh'u temsil edebilme hakkının sadece o milletlerin elinde olacaėını dile getiren Hegel, Germen Hristiyan milletleri inkiřaf etmiř diėer milletleriye inkiřaf etmemiř millet olarak kabul eder. Inkiřaf etmiř milletlerin diėer milletler üzerinde tasarruf hakkının olduėunu söyleyerek, medeniyetin kabul ettirilmesi yolunda inkiřaf etmiř milletlerin diėer milletlere karřı savař açabilme ve gerekirse zorla medenileřtirme hakkına da sahip olduklarının altını çizer. Hegel'in aksine milletler arasında üstünlük hiyerarřisini kabul etmeyen Nurettin Topçu, sefalet ve selamet içinde olan iki tür milletin olduėunu savunur. *“Mill  devlet, sefaletimizin deėil, düřüncemize inen ilah  ilham ile ařkın, varlık vereceėi devlettir”*(Topçu 2012, 123).

Dinin Görevi

Dinin, Ruh'un geçtiėi bir g zerg h olduėunu savunan Hegel, *“Dinin muhtevası, mutlak hakikattir ve bunun için de din duygusu duyguların en yücesidir”* (Hegel 1991, 211) tezini dile getirir. Ve Ruh'un devlet g zerg hında kendisini gerçekleřtirdikten sonra sırasıyla din, sanat ve felsefe g zerg hlarından geçerek dünya tarihi merhalesine ulařtıėı görüřünü savunur.

Nurettin Topçu dini: *“Dini zek  eseri bir fikir sisteminden ibaret sayanların yanında onu sade bir duygu iři zannedenler de vardır (...) Din, hem zek  hem duygu  leminin üstünde bir irade hadisesidir”* (Topçu 2012, 68) řeklinde tarif eder ve dinin –Hegel'in aksine- Allah'ın deėil insanın iradesinin uėradıėı g zerg hlardan birisi olduėunu savunur. Ona göre din insanlara, selamete ermenin yollarını ana hatlarıyla sunar. İnsana düřen vazife dinin emrettiėi řekilde yařamaktır.

Din ve devlet arasındaki iliřkiden yola çıkarak dinin mahiyetini açıklamaya  alıřan Hegel, Ruh'un kendi iradesini üzerinde vazettiėi ve kendisini gerçekleřtirme alanlarından olan dinin, Hristiyanlık olduėunu savunur. Hristiyanlıėın Ruh'un m řahhaslařma fikri üzerinde inřa olunduėunu söyleyen Hegel, gerçek Hristiyanlıėın devlete karřı olmadıėını beyan eder. Devlet, Ruh'un kendisini gerçekleřtirdiėi, dininse Ruh'un geçtiėi g zerg h olduėuna göre mahiyet itibariyle bu iki alan bir biriyle çatıřma halinde olmamalıdır.

Tam aksine bu iki alan bir birine yardım etmeli ve birlikte faaliyet göstermelidir. Fakat din, devletin faaliyet alanlarına müdahale etmemelidir. Nurettin Topçu'ya göre devlet ve din arasında rekabet söz konusu olmamalıdır. Zira her iki güzergâh Allah'ın otoritesini kabul eder. Devlet kendi yerinin farkında olmalı ve din güzergâhının tayin ediciliğini unutmamalıdır. İsmail Kara ise Nurettin Topçu'nun devletin dinî devlet olmadığına dikkat çeker: "*Topçu'nun eserlerinde teokrasi veya dini devlet arayışına ait ifadelerin ve işaretlerin olmadığını söyleyeceğim*" (Kara 2006, 247). Dinin, devletin ona tanıdığı çerçeve dâhiline var olması gerektiğini zira devletin, dinden ontolojik olarak daha üstün olduğunu savunan Hegel'in aksine Nurettin Topçu, devlet her zaman kendisinin üzerinde olan dinin otoritesini kabul etmek durumundadır fikrini ileri sürer.

Hegel, dinin devlet üzerinde otorite kurmak istemesinin dinin tabiatına yabancı olduğunu bildirir. Dinin devlet üzerinde otorite kurmak istemesinin ve kurmasının menfi neticeler doğurduğuna dikkat çeken Hegel, örnek olarak, Kilise'nin bilim adamlarını muhakeme etmesinin bilimin yolunu kapattığını gösterir. Dinin kendi yerini bilmesi gerektiğini dile getirerek, Ruh'un uğradığı dinin de kendi yerini bilen din olduğunu bildirir. Din, insanları tek fikir etrafında toplayan ve fedakâr insanlar yetiştirebilen bir kuvvettir. Dolayısıyla modern devlet dinden fedakâr vatandaşlar yetiştirmek için yararlanabilir. Hegel'in aksine Nurettin Topçu, dinin, alet olarak kullanılmasına karşıdır. Dinin yetiştirdiği fedakâr insanların devletleri için canlarından geçmeye hazır olduklarını dile getiren Hegel gibi Nurettin Topçu da imanlı kimselerin vatanları için canlarından geçeceğini ama imanlı kimse dava adamı olduğuna göre devlete körü körüne bağlanmayacağını ifade eder. Nurettin Topçu modern devletin, dinin yerine geçmek istediğini ama bu düşüncede olan devletin iradesiz devlet olduğunu belirtir. Ona göre din her zaman insana mutlak iradenin varlığı hakkında telmihte bulunur. Modern devlet kendisini mutlak kabul ettiğine göre dinin üst varlığa telmihte bulunmasını kabul etmez. Din alanındaki sefalet de insanlardan kaynaklanır. Zira devlet yöneticilerinin din şuuru kâmil olmuş olsa yani devlet yöneticileri kendi iradelerini din güzergâhında Allah'la ittisal ettirmiş olsalar o zaman sorun ortadan kalkar. Devlet kendisini mutlak hâkim olarak kabul etmez. Ve devlet yöneticileri devletin, insandan Allah'a giden teslimiyette ve Allah'tan insana inen hâkimiyette bir güzergâh olduğunun farkında olurlar.

Devlet: Rasyonel Mi Mesuliyetli Mi?

Modern devletin ortaya çıkışını Hegel'in devlet anlayışını bilmeden anlamamız imkânsızdır. Modern devlette ferdiyet, devlet içinde erimekte ve

yok olmaktadır. Hegel'in devletinde Nurettin Topçu'nun devletinin aksine fert yoktur. Hegel'e göre ferdiyet bilinci Ruh'un ilk ařamalarında oluřur ve zamanla terk edilerek toplumsal bilince geçilir. *"Yine de tarihi dūřuncemize konu yaptığımızda ortaya çıkan kategorilere burada kısaca değinelim. İlk kategori, bir süre varolarak ilimizi kendilerine çeken ve sonra yiten bireylerin, halkların ve devletlerin değışen görünümünden elde edilir"* (Hegel 1995, 37). Dolayısıyla Tanrı'nın tecelli ettiğı modern devlet, içinde fertleri yok eden bir devlettir. Fertlerin modern devletin içinde yok olma süreci tamamen doğaldır. Nurettin Topçu'ya göre devletleri her zaman sefaletten kurtaran ferdi ruhların varlığıdır. Dolayısıyla Nurettin Topçu'nun devletinde fert her halükarda mevcuttur ve tayin edicidir. *"İnsanın benliğinin bağlandığı hareketler, merkezinde insanın kendisi olmakla birlikte aileye, millete, insanlığa ve sonsuzluğa doğru gittikçe genişlemekte ve insanı kuřatmaktadır"* (Topçu 2011, 214).

Hegel'de devlet, cüzî iradeyle küllî iradenin oluřturduğı birliktir. Ona göre şahıs gerçek özgürlüğüne yalnız devletin içerisinde ulaşabilir. Devletin, Ruh'un mücerret yanının müşahhas olduğı ve bu müşahhaslığın hissedildiğı yer olduğunu belirten Hegel, "Devlet, genelin geçerlilik kazandığı varoluş alanıdır"² der. Hegel'in, devletin bilindışı, irrasyonel fiiller yapamayacağı tezini savunmasında tayin edici filozof Kant'tır. Kant *Ahlâk Metafiziğı* (*Metaphysik der Sitten*) eserinde şöyle yazar:

"Yasama gücü sadece milletin birleşmiş iradesine ait olabilir. Çünkü bütün hukukun ondan kaynaklanması, onun zorunlu olarak kimseye zülüm (haksızlık) edememesine bağlıdır. İmdi eğer bir insan başka birisi hakkında karar verirse bu kararda onun haksızlık yapması imkânı her zaman bulunmaktadır ama kendi kendisi hakkında karar verme durumundaysa hiçbir zaman (çünkü volenti non fit injuria). O halde sadece ittifak edilen ve herkesin katıldığı irade, herkes her bir şahıs ve her bir şahıs da herkes hakkında karar verdiği sürece, sadece herkesin iřtirak ettiği milli irade yasamaya yetkili olabilir. Kant'ın bu ifadelerde dile getirdiğı ve milli iradeye dayalı yasamayı temellendirdiğı esas belirli bir insan anlayışını ön görmektedir. Bu insan anlayışı, nihaî olarak insanın kendi kendisine haksızlık yapamayacağını varsaymaktadır. Bir insan başkaları hakkında karar verirken haksızlık yapma ihtimali her zaman bulunmakla birlikte kendi kendisi hakkında haksızlık yapamaz. Bunun temellendirilmesi de ilginç bir şekilde belki analitik bir mantıkla yani insanın kendi iradesi ile kendisi hakkında vereceğı kararın nihaî olduğı ve bu çerçevede de haksız veya zülüm olarak nitelenemeyeceğini

² Wilhelm Hegel, *Tarihte Akıl*, s. 113.

içermektedir. Yani insan tanımı gereği kendi kendisine haksızlık yapamaz” (Görgün 2006, 14).

Hegel'in aksine Nurettin Topçu, insanın kendisine hata yapabileceğini ve insanın kendisini müstağni olarak kabul etmesinin kendisine zulüm yapmanın ilk adımı olduğunu beyan eder. Nurettin Topçu bu bağlamda olan'ı olması gereken olarak kabul etmez. Ona göre insan olmak her şeyin temelini oluşturur. İnsan olmadan devletin de anlamının olmadığıнын altını çizer.

Hegel, devleti, Ruh'un kendisini gerçekleştirdiği mekân olarak kabul eder. Bu sebeple devletin kutsiyeti söz konusudur. Devlet meşruluğunu sadece kendisinden alır ve tamamen rasyonel mahiyete sahiptir. Devleti kastederek şöyle der: *“Yalnızca ussal istenç, kendi kendisini belirleyen, gelişen, kendi öğelerini organik olarak örgütleyen genelliğe sahiptir. Ama burada, ussal özgülük en sonra ortaya çıkar”* (Hegel 1995, 142).

Nurettin Topçu da devlete ilahî boyutlar atfeder. Fakat devletin ilahî boyutları onun kendiliğinden kaynaklanmaz. Devlete ilahî boyutlar kazandıran insanların fiil ve hareketleridir. Faziletli insanların kurduğu devletin ilahî boyutlar kazandığını ve bu durumdan Allah'ın da memnun olduğunu söyler. Zira faziletli insanların kurduğu devlet, mesuliyetli ve iradesini Allah'a teslim eden devlettir. *“Gayesine ulaşabilen gerçek ve tam irade, fertten başlayan, aile, devlet, millet ve insanlık basamaklarından da geçerek Allah'a ulaştıran iradedir”* (Topçu 2012, 16).

Devlet manevî bir birlik, *“ilahi bir Ruh'un millete beden kazandırmasıdır”* (Topçu 2012, 52). Burada Nurettin Topçu'nun devletle ilahî varlık arasında irtibat kurduğunu görüyoruz. Bu Hegel'le aynı düşündüğü anlamına gelmez. Zira ona göre devletle ilahî varlık arasında özdeşleşme söz konusu değildir. İlahî varlık, millete devlet sayesinde beden kazandırır. Dolayısıyla devlet burada ilahî varlık tarafından millete verilen formdur. Bu da devletin ilahî form olduğu anlamına gelir. Burada onun klasik metafiziğin diliyle paralel konuştuğu kanaatindeyiz. Klasik metafiziğe göre varlıkta 4 sebep var; maddî, surî, fail ve gaye. Ve işbu kavramlarla ifade etmiş olursak millet maddî sebep, devlet surî sebep, Allah fail sebeptir. Gaye sebepse, form kazanmış milletin, madde kazanmış devletin Allah'a yönelmesidir. Yani *Namütenahiliğe* doğru hareket, devletin gayesidir. Namütenahiliğe doğru hareket eden devlet, kendi iradesini Namütenahiye teslim etmiş devlettir. Devlet bu iradeyi kötüye kullanmamalıdır. Mamafih Hegel'in aksine Nurettin Topçu, devletin kötü fiil yapabileceğini söyler. *“Zira nerede mesuliyet varsa, devlet oradadır. Mesuliyet yok oldukça devlet de geriler, yerini eski nizamın iskeleti altında barınan çapulculukla anarşiye terk eder. Mesuliyet yükünü üzerine alan fertler ortadan kalktıkça devlet sözü masal gibi dillerde söylenir”*

(Topçu 1969, 54). Devlet, Nurettin Topçu'ya göre Nâmütenahi'ye doğru ilerleyen yolda bir güzergâhtır. Nurettin Topçu, fertten Nâmütenahi'ye doğru yönelen iradeye teslimiyet, Nâmütenahi'den ferde doğru yönelen iradeyeyse hâkimiyet adını verir. Devlet adamları bu hakikatin farkında olmaları gerekir. Bu hakikatin farkında olan devlete, mesuliyetli devlet ismini verir. Zaten Nâmütenahi'ye doğru yönelmiş olan fert bu hakikatin farkındadır ve başkalarının onlara uyarıda bulunmalarına gerek yoktur. Eğer devlet adamları, insanların onlara teslim olduklarını kabul ederlerse nizam bozulur. Nizamın bozulması en büyük zülümdür. Ontolojik anlamda zülüm bir şeyin olması gereken yerde olmamasıdır. Devlet eğer varlık hiyerarşisinde en başta olmaya çalışırsa bu zaman zülüm ortaya çıkmış olur. Çünkü devletin de var oluş sebebi Allah'tır. Mesuliyetli devlette, vazife bölümü ehliyet ve liyâkat daireleri dikkate alınarak yapılıyor (Kara 2006, 244-254).

Sonuç

Fransız Devrimini geleneksel devlet anlayışını yıktığı için eleştiren Hegel, farkında olmaksızın geleneksel olmayan devlet anlayışının gelişmesine önayak olmuştur. Devlet sayesinde semavî ve dünyevî âlem arasındaki zıtlıkların ortadan kalktığını savunan Hegel, devlete Tanrısal değer atfederek, devletin Tanrı yerine geçmesinin yolunu açar. Vatandaşlarının hayatlarını ve hatta düşüncelerini bile nizamlamaya çalışan modern devlet, Hegel'in öngördüğünün aksine özgürleştirici olmaktan çıkarak insanın kendisini bile unutmaya ve giderek ruhsuzlaşmasına vesile olmuştur.

Hiçbir rejim kendiliğinden, mutlak surette ne iyidir, ne de fenadır. Esas olan, onu kullanacak, insanın ruh ve ahlâk yapısıdır tezini dile getiren Nurettin Topçu, ekseriye aralarında insan yetiştirmeden devlet nizâmı kurmaya kalkanlar nasıl elleri boşlukta kaldılar hükmüne varır. Binaen ona göre milli devletin temeli iktisat değil ahlaktır.

Dolayısıyla Nurettin Topçu için devlet mevzusunda temel olan insandır. Devlet yöneticilerinin, Allah'ın yeryüzündeki halifesinin insan olduğu gerçeğinin yeniden bilincine varmalarıyla devletle ilgili sorunlarımızın çözüleceğini belirten Nurettin Topçu irademizi Allah'la ittisal ettirmemiz gerektiğini, bunun içinse öncelikli olarak kendimizi bilmemiz gerektiğini söyler.

KAYNAKÇA

Görgün, Tahsin. (2006). İnsan ve Hakları Üzerine veya İnsan Hakları'nın Krizi ve Klasik Türk Düşüncesi, *İnsan Hakları Araştırmaları Dergisi*, sayı: 7, (ss. 11-22).

Hegel Wilhelm. (1991). *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, ter: Cenap Karakaya, İstanbul: Sosyal.

Hegel Wilhelm. (1995). *Tarihte Akıl*, ter: Önay Sözer, İstanbul: Kabalcı.

Kara İsmail. (2006). Bir Siyasi İhya Hareketi: Topçu'da Siyaset ve Devlet Telakkisi, *Hece*, sayı: 109, (ss. 244-254).

Topçu Nurettin. (1969). *İradenin Davası*, İstanbul: Hareket.

Topçu Nurettin. (1978). *Milliyetçiliğimizin Esasları*, İstanbul: Dergâh.

Topçu Nurettin. (2011). *Yarınki Türkiye*, İstanbul: Dergâh.

Topçu Nurettin. (2012). *İradenin Davası-Devlet ve Demokrasi*, haz. İsmail Kara ve Ezel Erverdi, İstanbul: Dergâh.

Xəyyam Cəlilzadə

HEGEL VƏ NURƏTTİN TOPÇUNUN DÖVLƏT ANLAYIŞI ÜZƏRİNDƏ BƏZİ DÜŞÜNCƏLƏR

XÜLASƏ

Bu məqalə iki mühüm filosofun - Hegel və Nurəttin Topçunun dövlət düşüncəsini araşdırır. Siyasət fəlsəfəsində mühüm yer tutan dövlət məsələsi hər iki filosofun düşüncələrinin mərkəzində yerləşir. Müasir dövrdə dövlət haqqında nəzəriyyələr ortaya qoyan filosoflara baxdığımız zaman önə çıxan ilk ad alman filosofu Hegeldir. Dövlət Hegelin düşüncə sistemində təyinedici məfhumlardan biridir. Qərb dillərində Hegelin düşüncə sistemi haqqında bir çox tədqiqat aparılmışdır. Bunlardan bəziləri türkcəyə də çevrilmişdir. Bunlardan başqa Hegelin dövlət düşüncəsi müstəqil incələmələrin və məqalələrin də mövzusu olmuşdur. Türk düşüncəsində siyasətlə əlaqəli məsələlər müzakirə olunsada, siyasətin digər sahələrlə əlaqələri haqqında fikirlər irəli sürülsədə, müasir dövrdə siyasətlə bağlı araşdırmaların kifayət qədər çox olduğunu söyləmək çətindir.

Müasir dövrdə türk düşüncəsinin nümayəndələrindən biri olan Nurəttin Topçunun siyasət mövzularında, xüsusən dövlətlə əlaqəli mövzularda əhəmiyyətli fikirlər söylədiyini deyə bilərik. Nurəttin Topçu dövlət məsələsini müxtəlif məqalələrində tədqiq edərək, bu sahədəki boşluğu ortadan qaldırmağa çalışmışdır. Digər tərəfdən, dövlət haqqındakı fikirləri ondan sonra bir çox yeni kitab və məqalələrin yazılmasına səbəb olmuşdur. Dövlət düşüncəsi kontekstində hər iki filosofun insan, millət, din və tarixlə əlaqəli görüşlərinin eyni və fərqli cəhətlərini dəyərləndirəcəyik. Burada əsas məqsədimiz Hegel və Nurəttin Topçunun dövlət məfhumu ilə əlaqəli fikirlərindəki oxşar və fərqli elementləri mümkün qədər aşkar etmək olacaqdır. Nurəttin Topçu bəzi əsərlərində Hegelin dövlətlə bağlı görüşlərindən də istifadə edir. Tədqiqatımız Nurəttin Topçunun dövlət düşüncəsində Hegelin təsirinə diqqət çəksədə, aralarındakı əsas fərqləri ortaya qoymağa çalışacaq. Son olaraq, müasir dövlətlə əlaqəli problemlərin ortaya çıxmasında Hegelin, bu problemlərin həllini təklif edən isə Nurəttin Topçu olduğu göstəriləcəkdir.

Açar sözlər: Hegel, Nurəttin Topçu, dövlət, iradə, ruh.

Хайям Джелилзаде

МЫСЛИ ГЕГЕЛЯ И НУРЕТТИНА ТОПЧУ О КОНЦЕПЦИИ ГОСУДАРСТВА

РЕЗЮМЕ

В этой работе основное внимание будет отведено «концепции государства» в понимании двух выдающихся философов - Гегеля и Нуреттина Топчу. Понятие государства, занимающее важное место в политической философии, находится в центре внимания обоих философов. При ознакомлении с работами философов, выдвигавших теории о государстве в наше время, первым на глаза попадается немецкий философ Гегель. Государство занимает одно из решающих мест в системе мышления Гегеля. На западных языках было проведено множество исследований системы мышления Гегеля. Некоторые из них переведены на турецкий язык. Кроме того, мысль Гегеля о государстве была предметом независимых исследований и статей. Хотя политические вопросы обсуждаются в турецкой мысли и выдвигаются идеи о взаимосвязи между политикой и другими сферами, трудно сказать, что в наше время проводится достаточно исследований в области политики.

Можно сказать, что Нуреттин Топчу, один из представителей современной турецкой мысли, сделал важные заявления по политическим вопросам, особенно по вопросам, связанным с государством. Нуреттин Топчу разбирал данный вопрос в различных статьях и попытался восполнить пробел в этой области. С другой стороны, его мысли о государстве привели к написанию множества новых книг и статей в последствии. Мы оценим сходства и различия во взглядах обоих философов на человека, нацию, религию и историю в контексте государственной мысли. Нашей главной целью будет выявление сходства и различий во взглядах Гегеля и Нуреттина Топчу на концепцию государства. Нуреттин Топчу использует мысли Гегеля в некоторых своих работах. Хотя наше исследование обращает внимание на влияние Гегеля на мысли о концепции государства Нуреттина Топчу, оно попытается выявить основные различия между ними. И наконец, Гегель будет показан выявляющим проблемы, связанные с современным государством, а Нуреттин Топчу - предлагающим решение этих проблем.

Ключевые слова: Гегель, Нуреттин Топчу, государство, воля, дух.

Khayyam Jalilzada

A FEW NOTES ON HEGEL AND NURETTIN TOPÇU'S CONCEPT OF THE STATE

ABSTRACT

This study focuses on the "concept of the state" in Hegel's and Nurettin Topçu's philosophies. The issue of the state, which is central to political philosophy, is at the heart of both philosophers' thoughts. When we think of modern-era philosophers who developed theories about the state, the first name that comes to mind is the German philosopher Hegel. In Hegel's system, the state has a decisive role. Many studies on Hegel's system have been conducted in Western languages, and some of these have been translated into Turkish. Beyond this, Hegel's state theory has been the subject of independent research and articles.

Although issues related to politics have been discussed in Turkish thought, and opinions about the relationships of politics with other fields have been expressed, it appears difficult to say that studies on politics in the modern period are sufficient. We can say that Nurettin Topçu, a modern-day representative of Turkish thought, advanced significant views on political issues, particularly those concerning the state. Nurettin Topçu made the issue of the state the subject of his thought in various articles on various occasions, attempting to bridge the gap in this field, and his views on the state inspired many studies.

We will determine the same and different aspects of the meanings these two names attribute to will, human, nation, religion, and history in connection with the state in our study, where we will compare the conclusions of both philosophers in the context of state thought. Our main goal here will be to reveal as many similarities and differences as possible between Hegel's and Nurettin Topçu's ideas, and to open a more robust assessment of this issue. Nurettin Topçu employs Hegel's definitions of the state in some of his works. While our research will focus on Nurettin Topçu's Hegel influence, we will also attempt to uncover the fundamental differences between them. As a result, it will be demonstrated that Hegel was a pioneer in the emergence of problems related to the modern state, and Nurettin Topçu is the name that offers a solution to these problems.

Keywords: *Hegel, Nurettin Topçu, state, willpower, spirit*

Çapa tövsiyə etdi: *f.f.d., dos. Ə.M.Məlikov*

UOT 297. 18

İSLAMDA AT, QATIR VƏ ULAQ ƏTLƏRİNİN HÖKMÜNÜN QURAN PRİZMASINDAN TƏHLİLİ

f.f.d. Əhməd Niyazov,
Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu
İslamşünaslıq kafedrasının müdiri
ahmetniyazov@ait.edu.az

Hilal Ağamoğlanov,
AMEA Z.Bünyadov adına
Şərqşünaslıq İnstitutunun elmi işçisi
hilal_ali@mail.ru

XÜLASƏ

İslam şəriətində ətinin yeyilməsi halal olan – qoyun, keçi, dəvə, inək kimi heyvanların adları Qurani-Kərimdə qeyd olunur. Bunlarla bərabər, ətinin yeyilməsinin caiz olub-olmaması barədə müxtəlif fikirlərin səsləndirildiyi at, qatır və ulağın da adları çəkilir. Bəzən bu heyvanların ətlərinin yeyilməsinin Qurani-Kərimdəki “ən-Nəhl” surəsindəki 5-8-ci ayələrindən anlaşıldığı qeyd edilir. Mövzu ilə bağlı həm hədislərdə, həm də tarixdə baş vermiş hadisələrdə hökmə təsir edəcək dəlillər mövcuddur. Məqalədə şiə imamiyyə və əhli-sünnə məzhəb fəqihlərinin mövzuya dair ictihad və istidlalları, alimlərin müvafiq rəyləri qeyd olunur. Alınan nəticəyə əsasən, Qurani-Kərimdəki “ən-Nəhl” surəsinin 8-ci ayəsinin at, qatır və ulaq ətlərinin yeyilməsinin haramlığına dəlil sayılması düzgün hesab edilmir. Belə ki, həmin ayələr hicrətdən öncə Məkkədə nazil olmuş, ulaq və qatır ətlərinin haram elan edilməsi hadisəsi isə hicrətdən 7 il sonra Xeybər savaşında baş vermişdir. Həmçinin adıkeçən heyvanlar donuz kimi zənnən nəcis deyillər və bu səbəbdən, onların haramlığı müəyyən illətlərə bağlı olmalıdır. Xeybər savaşını günlərində belə bir illətin bu heyvanlardan biri olan ulağın yükdaşıma məqsədli, həmçinin cəllalə (nəcis yeməyə adət etmiş) olması göstərilə bilər.

Açar sözlər: “ən-Nəhl” surəsi, at, ulaq və qatır ətlərinin hökmü, fiqh, haram, məkrüh, mübah.

Giriş

Qurani-Kərimdə yer üzündə nə varsa, insanlar üçün yaradıldığı (Qurani-Kərim, 2/29), göylərdə və yerdəki nemətlərin və təbii sərvətlərin bəşər övladı olan insanın istifadəsi və eyni zamanda idarəsinə verildiyi bildirilir (Qurani-Kərim, 45/13). Məhz buna görədir ki, İslamda yeyilməsi halal olanlar haqqında konkret hökmlərə rast gəlmək çətindir. Bu baxımdan, fiqh elmində yeyilən şeylərin əleyhinə dəlil və istinadı olmayanların mübah olduğu hökmü ümumi prinsipdir. Yəni yeyilməsi halal olanların sadalanması əvəzinə, Allahın nemətlərindən təmiz olanların və müsəlmanlara yaraşan qidalardan yeyilməsi, eyni zamanda, Allahın bu nemətlərini xatırlayaraq şükür etmək lazım olduğu bildirilir (Qurani-Kərim, 2/172, 5/4, 7/32). Buna görə də Qurani-Kərimdə haram və yeyilməsi qadağan olan, sağlamlığa zərərli olan qidalar ümumi bir adla “الخبائث - xəbəis/pis və iyrənc” mənasında verilmişdir (Qurani-Kərim, 7/157, 2/195). Bu kontekstdə yeyilməsi mübah olan heyvanlar – qoyun, keçi, inək və dəvə cinsindən olanlara “bəhimətül-ənam” deyilmiş (Qurani-Kərim, 22/34), digərləri tək-tək sadalanmamışdır.

Məhz bu səbəbdən İslam şəriətində yeyilməsi halal olan – qoyun, keçi, dəvə, inək kimi heyvanların adları qeyd olunur. Bunlarla bərabər, ətinin yeyilməsinin caiz olub-olmaması barədə müxtəlif fikirlərin səsləndirildiyi at, qatır və ulağın da adı kitabda çəkilir. İslam fəqihlərinin həmin heyvanlar barədə verdikləri hökmün dəlillərindən biri də Qurani-Kərimin “ən-Nəhl” surəsinin 5-8-ci ayələridir. Ayədə deyilir:

وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا بَفَاءٌ وَمَنْفَعٌ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ * وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ * وَتَحْمِلُ أَثْقَالَكُمْ إِلَىٰ بَلَدٍ لَّمْ تَكُونُوا بِالْغِيَةِ إِلَّا بِشِقِّ الْأَنْفُسِ إِنَّ رَبَّكُمْ لَرَوْوْفٌ رَّحِيمٌ * وَالْحَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ

“Davarı da (dəvə, inək, kəl, qoyun, keçi və s.) O yaratdı. Bunlarda (onların yununda) sizin üçün istilik, cürbəcür mənfəət (südüni içmək; özlərini minmək, yer sürmək) vardır, həm də onlardan (onların ətindən) yeyirsiniz. Onları səhər naxıra, axşam axura gətirdikdə (səhər otlamaq üçün çölə göndərüb axşam tövləyə qaytardıqda) baxıb zövq alırsınız (fərəhlənirsiniz). Onlar sizin yüklərinizi özünüzü yormadan çata bilməyəcəyiniz bir ölkəyə (bir yerdən başqa yerə) daşıyrlar. Həqiqətən, Rəbbin şəfqətlidir, mərhəmətlidir! Sizin minməyinizdən ötrü, həm də zinət üçün atı, qatırı və uzunqulağı (O yaratdı). (Allah) hələ sizin bilmədiyiniz neçə-neçə şeylər (nəqliyyat, minik vasitələri və s.) də yaradacaqdır” (Qurani-Kərim, 16/8).

Bəzi alimlər bu ayədə Uca Allahın **“Sizin minməyinizdən ötrü, həm də zinət üçün...”** sözündən anlaşılan zahiri mənaya istinad edərək adicəkilən at, qatır və ulaq ətlərinin yeyilməsinin haram olduğuna hökm etmişlər.

Beş böyük məzhəbin fəqihləri bu heyvanların ətlərinin yeyilməsinə dair Qurani-Kərimdəki bu ayədən əlavə səhih sünnə yolu ilə varid olmuş hədis və rəvayətləri də təhqiq etmiş, İslam tarixində adıçəçən heyvanlarla bağlı hökmün qeyd olunduğu Xeybər savaşındakı hadisəni araşdırmış və ümumi qənaə-tə gələrək hökm vermişlər. Onların mütləq əksəriyyəti at və qatır ətlərinin yeyilməsində bir maneənin olmadığına, bir qismi ulaq ətinin yeyilməsinin haramlığına, bir qismi isə mübah və ya məkruluğuna hökm etmişlər.

Əhli-sünnə məzhəbində at, qatır və ulaq ətlərinin yeyilməsi haqqında hökmlər

At ətinin yeyilməsi ilə bağlı əhli-sünnə fəqihləri arasında yekdil rəy mövcud deyildir. Onların bu məsələ ilə bağlı üç rəyi vardır. Alim və fəqihlərin böyük əksəriyyətinin nəzərinə əsasən, atın ətinin yeyilməsi halaldır. Bu rəy şafei (Nəvəvi, 9/6) və hənəbəli (İbn Qüdamə 1997, 13/325) məzhəblərində birmənalı nəzər kimi qəbul edilir. Həmçinin bir qisim hənəfi alimi də (Mərginani 1996, 7/140) bu hökmü vermişdir. İkinci nəzər at ətinin yeyilməsinin haram və ya təhrimən məkruh olduğu yönündədir ki, bu da Əbu Hənifədən (Məsud Kaşani, 2003, 6/187) və İmam Malikdən (əl-Həttab, 2010, 4/29) rəvayət olunmuşdur. Yenə də Əbu Hənifədən və maliki alimlərindən rəvayət edilən digər bir hökmə əsasən, onlar at ətinin yeyilməsini tənzihən məkruh hesab etmişlər (Məsud Kaşani 2003, 6/187).

Qeyd edilən bu üç rəyin dəlillərinə nəzər salaq.

At ətinin yeyilməsinin halal olduğuna dair

Əhli-sünnə fəqihləri tərəfindən buna həm Qurandan, həm sünnədən, həm də əqli dəlillər təqdim olunur. Bu hökm şafei, hənəbəli məzhəblərinə, hənəfilərdən Əbu Yusif və Muhəmmədin rəylərinə uyğundur. Qurtubi təfsirində, həmçinin Əbu Hənifənin də belə bir rəyinin olduğunu qeyd edir (Qurtubi 2006, 12/282).

At ətinin halal olduğu dəlillərinə gəldikdə, kitabdakı dəlil Qurani-Kərimin “əl-Ənam” surəsinin 145-ci ayəsinə istinad edir. Belə ki, bu ayədə barəsində sünnədə qadağa varid olmayan digər heyvanların halal olduğu anlaşılr (Şövkani 2004, 724). Ayədə deyilir: **“De: “Mənə gələn vəhylər içərisində murdar olduqları üçün ölü heyvan, axar qan, donuz əti və ya Allahdan**

başqasının adı ilə (“bismillah” deyilmədən) günah olaraq kəsilmiş heyvanlar istisna olmaqla, hər hansı bir kəsin yediyi yeməklər içərisində haram buyurulan bir şey görmürəm” (Qurani-Kərim, 6/145).

Sünnədən dəlili isə Peyğəmbər (s) zamanında səhabələrin at ətinin yediklərinə və ulaq ətinin qadağan edildiyi vaxtda at ətinin halal olduğunun bəyan edildiyi barədə rəvayətlərə istinad edilir. Əsmadan rəvayət edilir: “Biz Peyğəmbərin (s) zamanında Mədinədə olarkən at kəsib yeyirdik” (Buxari 1980, 3/461; Müslim 2000, 868). Bunun isə Xeybər savaşından əvvəl və ya sonra olduğunu rəvayətdən müəyyən etmək olmur.

Cabir ibn Abdullah Ənsari deyir: “Peyğəmbər (s) Xeybər savaşını vaxtı əhli ulağı qadağan etdi, at əti barədə izin verdi” (Müslim 2000, 868; Buxari 1980, 3/461).

Əbu Zübeyr Cabir ibn Abdullah Ənsarinin belə dediyini eşitdi: “Xeybər savaşında at və çöl ulağının ətinə yedik. Əhli ulağın ətinə yeməyi Peyğəmbər (s) bizə qadağan etdi” (Müslim 2000, 868).

Əqli dəlilə gəldikdə isə burada “əsalətul-ibahə” qanunu tətbiq edilir, at köpəkdişi və ya caynaqlı heyvan olmadığı üçün ətinin halal olduğuna hökm edilir (İbn Qüdamə 1997, 13/325).

At ətinin yeyilməsinin təhrimən məkrüh olduğuna dair

Əvvəldə qeyd etdiyimiz kimi, Əbu Hənifənin (Qurtubi 2006, 12/282) və malikilərin (İbn Rüşd 1994, 2/518) iki nəzəri qeyd edilib ki, onlardan biri at ətinin yeyilməsinin qadağan olduğuna dəlalət edir.

İbn Qüdamə isə “əl-Muğni” kitabında Əbu Hənifənin at ətinin yeyilməsinə haram hökmü verdiyini bildirir (İbn Qüdamə 1997, 13/324).

Fiqh terminologiyasında təhrimən məkrüh - harama yaxın olub işlənməsi istənilməyən işlərdir. İşləndiyi təqdirdə axirətdə əzabı vardır (“İzahlı dini terminlər lüğəti” 2020, 164).

At ətinin yeyilməsinin haramlığını söyləyənlər “ən-Nəhl” surəsindəki həmin ayəyə istinad etmiş, ayədə “yemək üçün” deyil, ***“Sizin minməyinizdən ötrü, həm də zinət üçün...”*** deyildiyini dəlil olaraq önə çəkmişlər. Bu ayənin Məkkədə nazil olunduğuna dair yekdil fikir mövcuddur. Ayədə atla birlikdə adıkeçən ulağın ətinin hicrətin 7-ci ili Xeybər savaşını zamanı haram edildiyi barədə əhli-sünnə alimlərinin birmənalı və yekdil nəzəri vardır. Əgər adıkeçən heyvanlar bu ayə ilə haram elan olunsaydı, bu, həmin müddət ərzində nə Peyğəmbərə, nə də səhabələrə gizli qalmaz, məsələ Xeybər savaşınadək uzanmazdı (Məsud Kaşani 2003, 6/187).

Həmçinin əgər ayədə at, ulaq və qatırın yaradılışının yalnız minik və zinət məqsədi daşdığı ifadə olunduğu üçün ətinin yeyilməsinin haramlığı anlaşıldı.

saydı, o zaman bu heyvanların üzərində yük daşımağın da qadağan olunduğu iddia edilməli idi. Ayə heyvanlardan bu məqsədlə istifadəni nəzərdə tutmur. Halbuki bunu iddia edən olmayıb. Demək, ayə bu heyvanların yaradılış təyinatını müəyyən etmir, yalnız daha çox istifadə olunan yönlərini bəyan edir.

At ətinin yeyilməsinin icazəli olmadığına dair sünnədəki dəlillərə gəldikdə, İbn Abbasdan at əti barədə soruşuldu. O, ikrah duydu və Qurani-Kərimdəki bu ayəni oxuyaraq, “Bu yeyilmək üçün, bu da minmək üçündür”, – deyə cavab verdi (Təbəri 2001, 14/173-174). Bu rəvayət İbn Abbasın məqsədinin at ətinin yeyilməsinin haram olmasına deyil, yeyilmək məqsədilə yaradılmış heyvanlar qisminə aid olmadığı üçün ikrah duyduğunu da ifadə edə bilər.

Həkim ibn Üteybə isə bu ayəni at ətinin haramlığına dəlil olaraq göstərmişdir: “At əti Allahın kitabında haramdır”. Ardınca həmin ayəni oxuduqdan sonra deyir: “Bu, yemək üçün, bu isə minmək üçündür” (Təbəri 2001, 14/174).

Əbdülbaqi Zərqani malikilərin ətinin yeyilməsini haram bildikləri heyvanlar sırasında atın da adını donuzla birlikdə qeyd edir (Zərqani 2002, 3/52).

Malikilərin at ətinin haramlığına dair sözlərini Cəziri belə nəql edir: “Deyirlər: “Leşin sümüyü və dərisi, şərab və donuz, istər at, qatır və ulaq kimi yeyilməsi haram olan heyvanın nəcisi... kimi nəsicləri satmaq səhih deyildir” (Cəziri 2003, 2/208).

Cəziri kitabının başqa bir yerində yazır: “Malikilər əhli ulaq, at və qatır əti barədə iki rəy söyləmişlər. Bu ikisindən məşhuru onların haram olmasına dair, ikincisi isə qatır və ulağın ətinin məkruluğu, atın ətinin isə məkrul və mübah olması yönündədir...” (Cəziri 2003, 2/6).

Əbu Hənifənin at ətinin haram olduğu yönündə verdiyi hökmdə əsaslandığı dəlillərdən digəri isə at ətinin savaş və qəzvlərdə yeyildiyinə dair Həsən Bəsridən və mühasirə zamanı yediyinə dair Zühridən nəql edilən rəvayətlərdir ki, bunlara istinadən at ətinin yeyilməsini zərurət halına şamil edib, savaş və mühasirə kimi zəruri hallarda məcburiyyət qarşısında qalınaraq yeyildiyinə dəlil göstərüb (Məsud Kaşani 2003, 6/190). Bununla bərabər, Əbu Hənifə at əti ilə bağlı nəql edilən digər rəvayətləri də nəzərə alaraq, onun təhrimən məkrul olduğu yönündə hökm verib.

At ətinin yeyilməsinin tənzihən məkrul olduğuna dair

Əbu Hənifənin (Qurtubi 2006, 12/282) və malikilərin (İbn Rüşd 1994, 2/518) ikinci nəzəri at ətinin yeyilməsinin tənzihən məkrul olmasıdır. Həmçinin Övzainin, Mücahidin və Əbu Übeydənin də at ətini məkrul bildiyi qeyd edilib (Qurtubi 2006, 12/282).

Fiqh üsulunda “tənzihən məkrul” hökmü yeyilməsinin icazəli olmasına yaxın mənanı ifadə edir. “İzahlı dini terminlər lüğəti” kitabında deyilir:

“...Tənzihən məkrüh: işlənməsi xoş olmamaqla yanaşı, işləyənə əzab gətirməyən əməldir. Halala yaxın olub, tərək edənə savabı olan işdir. Tənzihən məkrüh müstəhəbin ziddidir... Soğan, yaxud sarımsaq yeyərək məscidə getmək, burnu sağ əllə finxırmaq kimi əməllər buna misaldır” (“İzahlı dini terminlər lüğəti” 2020, 164).

Cəziri kitabında Əbu Hənifədən at ətinin yeyilməsinin tənzihə kərəhətlə məkrüh olduğuna dair ondan rəvayət olunan hökmə yer vermişdir (Cəziri 2003, 2/6).

Mərginani “əl-Hidayə” əsərində Əbu Hənifənin bu hökmü cihad üçün istifadə olunan atların tükənməsinin qarşısının alınması və onlara ehtiram qoyulması üçün verdiyini qeyd edir (Mərginani, 1996, 7/140).

Həmçinin maliki məzhəbinin alimlərinin bir qisminin səhih olaraq qəbul etdikləri hökm də at ətinin yeyilməsinin məkrüh olması yönündədir (əl-Həttab 2010, 4/29).

Bu qənaətlərinin dəlili isə at ətinin yeyilməsinin haram və icazəli olduğuna dair nəql edilən rəvayətlərdəki və səhabələrin görüşlərindəki ixtilafdır ki, nəticədə ehtiyata əməl etməyi üstün seçərək məkrüh qərarı vermişlər (Əbdürrəhman Həmzə 2017, 14).

Əhli-sünnə fəqihlərinin nəzərində ulaq ətinin yeyilməsinin hökmü

İslam şəriətində ətinin yeyilməsinin hökmünə dair müzakirə mövzusu olan ulaq təkdırnaqlı heyvanlar dəstəsindən olub atlar fəsiləsinə aiddir, əhli və vəhşi olmaqla iki növə ayrılır. Vəhşi ulaq Afrika eşşəyi adlanan növüdür. Onun ayaqlarında ağ-qara zolaqlar mövcuddur.

Əhli-sünnə alim və fəqihləri ulaq ətinin yeyilməsi ilə bağlı üç rəyə sahibdirlər. Bunlardan ən məşhuru əhliləşdirilmiş ulaq ətinin yeyilməsinin haram olması yönündədir. Bu rəy əksər səhabə və tabeunlardan, Əbu Hənifə, Şafei və Əhməd ibn Hənbəldən (Məsud Kaşani 2003, 6/187) nəql olunub. İmam Malikin isə bu məsələdə həm haramlığına, həm məkrühlüyünə, həm də mübahlığına dair hökm verdiyi bildirilir (Nəvəvi, 9/7). Üçüncü rəy ulaq ətinin yeyilməsinin halal olduğudur. Bu rəy İbn Abbasa və bir neçə başqa səhabəyə, eləcə də Bişr əl-Mərisiyə (Məsud Kaşani 2003, 6/185) və bir rəyə görə, İmam Malikə (Nəvəvi, 9/7) nisbət verilib.

Hərçənd Qurtubi və İbn Qüdamə ulaq ətinin yeyilməsinin haramlığına dair alimlər arasında icmanın olduğunu iddia etmişdir. Yazır (sitat Qurtubi-dəndir): “Ayədə (“əl-Ənam” surəsinin 145-ci ayəsini nəzərdə tutur) qeyd edilməyən nəcisin, sidiyin, nəcis yeyən heyvanların və ulağın haramlığı barə-

də icma da bu yozumun doğruluğuna dəlalət edir” (Qurtubi 2006, 9/86; İbn Qüdamə 1997, 13/318).

Mövzuya dair qeyd olunan rəvayətlərin böyük əksəriyyəti ulaq ətinin Xeybər savaşında qadağan edildiyinə dəlalət edir. İbn Həzm ulaq ətinin haramlığına dair rəvayətlərin mütəvatir həddində olduğunu və heç kəsin buna xilaf çıxma bilməyəcəyini qeyd edir (İbn Həzm 2003, 6/79). Rəvayətlərin az bir qismi Peyğəmbərin (s) ulaq ətinin yeyilməsinə icazə verdiyini, nəcis yeyən ulağın ətini qadağan etdiyini göstərir. Kiçik bir qisim rəvayətlərdə isə İbn Abbas və Qalib ibn Əbcər kimi bəzi səhabələrin Xeybər savaşı günü ulaq ətinin müəyyən səbəblərə görə haram edildiyi və bu qadağanın müvəqqəti xarakter daşdığı bildirilir.

Son dövr İslam fıqh fəlsəfəsi nümayəndələrindən olan İbn Aşur ulaq ətinin Xeybər savaşında haram elan olunmasının müəyyən müddətə və müəyyən məqsədlərlə baş verdiyinin alimlərin böyük əksəriyyətinin rəyi olduğunu qeyd edir (İbn Aşur 1987, 285).

Əhli-sünnə fəqihlərinin nəzərində ulaq ətinin yeyilməsinin haramlığına dair dəlillər

Ulaq ətinin yeyilməsinin haram olduğu qənaətinə gələn alim və fəqihlər dəlil olaraq, Qurani-Kərimdəki barəsində müzakirə açdığımız ayəyə, həmçinin hədislərə, ələlxüsus da Xeybər hadisəsindən nəql edilən rəvayətlərə istinad edirlər.

Qurani-Kərimin “ən-Nəhl” surəsinin 8-ci ayəsindəki *“Sizin minməyinizdən ötrü, həm də zinət üçün...”* ayəsinə istinad edərək iki rəydən birinə əsasən, at ətinin yeyilməsinin haramlığına hökm verən İmam Malik eyni dəlillə ulaq ətinin yeyilməsini də haram saymışdır (İbn Rüşd, 1994, 2/518).

Əbdülbaqi Zərqani ətinin yeyilməsini malikilərin haram bildikləri heyvanların sırasında at, qatır və ulağı da qeyd edir (Zərqani 2002, 3/52).

Şafei məzhəbinin nəzərini isə İmam Əbu Zəkəriyyə Nəvəvi belə qeyd edir: “Əhli ulaq əti bizim nəzərimizdə haramdır”. O, bu rəyin sələf və xələf alimlərin nəzəri olduğunu bildirir və Xəttabinin də həmin rəyinin ümumən alimlərin görüşü olduğunu bildirdiyini vurğulayır (Nəvəvi, 9/7).

Hənəbilələrin ulaq ətinə dair görüşünü Mənsur ibn Yunis əl-Bəhuti “Şərhu muntəhəl-iradat” kitabında belə qeyd edir: “Qan və leş kimi nəcislər, zəhər kimi zərərvericilər, quru heyvanlarından əhli ulaq və filin (yeyilməsi) haramdır” (Bəhuti 2000, 6/309).

Ulaq ətinin yeyilməsinin haram olduğuna hökm edən səhabə, tabeun, alim və fəqihlər Xeybər savaşı günü Məhəmməd peyğəmbərin (s) ulaq ətinin

yeyilməsini haram qıldığına dair çoxsaylı rəvayətlərə istinad etmişlər. İbn Qeyyim bu mövzuda Əli ibn Əbu Talib, Cabir ibn Abdullah, Bərra ibn Azib, İbn Əbu Əvfa, Ənəs ibn malik, Abdullah ibn Ömər kimi iyirmiye yaxın səhabə və tabeundan barəsində yekdil rəy olan (müttəfəqun əleyhi) rəvayətlərin nəql edildiyini bildirir (əl-Cevzi 1968, 10/281-290).

Buxarinin “Səhih”ində Əli ibn Əbu Talibdən (ə) nəql olunur: “Peyğəmbər (s) Xeybər savaşında mütəni və əhli ulaq ətini qadağan etdi” (Buxari 1980, 3/461).

Cabir ibn Abdullah Ənsaridən nəql olunur: “Peyğəmbər (s) Xeybər savaşını günü əhli ulaq ətini yeməyi qadağan etdi, at ətini yeməyə isə icazə verdi” (Buxari 1980, 3/461).

Bu hadisə Ənəs ibn Malikdən daha təfəsilatlı şəkildə nəql olunur: “Bir şəxs Peyğəmbərin yanına gəlib “Ulaqlar yeyildi” deyər xəbər verdi. Sonra başqa bir şəxs gəlib ulaqların yeyildiyini söylədi. Sonra bir nəfər gəlib “Ulaqlar tükəndi” deyər bildirdi. (Peyğəmbər) carçıya belə buyurmasını əmr etdi: “Peyğəmbər əhli ulaqların ətini yeməyi sizə qadağan edir. Belə ki, bu ricsdir (murdardır)”. Ağzınadək ətlə dolu olan qazanlar çevirilib boşaldıldı” (Buxari 1980, 3/461).

Abdullah ibn Əbu Ovfa deyir: “Xeybər savaş zamanı gecələrin birində bizə aclıq üz tutdu. Səhəri gün Xeybər savaşında əhli ulaqları tutub kəsdik. Qazanlar qaynadıqda Peyğəmbərin (s) carçısı belə nida etdi: “Qazanları boşaldın, ulaqların ətindən heç bir şey yeməyin”. Camaat dedi: “Peyğəmbər ulaqların xümsü ayrılmadığı üçün qadağan etdi”. Digərləri isə dedilər: “Ümumiyyətlə qadağan etdi” (Müslim 2000, 867).

Abdullah ibn Ömərdən nəql olunur: “Peyğəmbər əhli ulaq ətini yeməyi qadağan etdi” (Müslim 2000, 867).

Mövzuya dair rəvayətlər çoxdur. Onların məzmunu haqda ümumi fikrin yaranması üçün bir neçəsini burada qeyd etdik.

Rəvayətlərdə “Peyğəmbər əhli ulağın ətini haram etdi”, “Ümumiyyətlə ulaq ətini qadağan etdi” kimi qəti hökm ifadə edən kəlmələr yer aldığını, hadisin baş verdiyinin çoxsaylı səhabələrə istinad olunan rəvayətlərlə öz təsdiqini tapdığını nəzərə alaraq, əhli-sünnə alim və fəqihlərinin böyük əksəriyyəti ulaq ətinin yeyilməsinin haram olduğuna hökm etmişlər. Həmçinin ulaq ətinin haram edilməsi ilə bağlı səbəblər arasında Peyğəmbərdən (s) nəql olunan “Belə ki, bu ricsdir (murdardır)” sözü də hökmə təkid qatmışdır (Əbdürrəhman Həmzə 2017, 19).

Ulaq ətinin yeyilməsinin məkrüh olduğuna dair

İmam Malikin isə bu məsələdə həm haramlığına, həm də məkrühlüyünə dair hökm verdiyi bildirilir. Ulaq ətinin məkrüh olduğuna Qurani-Kərimin “ən-Nəhl” surəsinin 8-ci ayəsini dəlil göstərən İmam Malik “əl-Muvatta”

kitabının “Heyvanlardan yeyilməsi məkrüh olanlar” bölümündə deyir: “Allah at, qatır və ulağı minik və zinət, davarları isə minik və yemək vasitəsi olaraq qeyd etdi” (Malik, 497).

Ulaq ətinin yeyilməsinin halal olduğuna dair

İbn Abbas (Buxari 1980, 3/462), Bişr əl-Mərisi (v.833) “əl-Ənam” surəsindəki ayədə ulağın istisna olaraq qeyd edilmədiyini üçün əhli ulaq ətinin yeyilməsinin halal olduğunu söyləyiblər (Məsud Kaşani 2003, 6/185).

İbn Qüdamə, həmçinin Aişənin, İkrimənin və Əbu Vailin də ulaq ətinin yeyilməsində bir maneə görmədiklərini qeyd edir (İbn Qüdamə 1997, 13/318).

Buxarinin “Səhih”indəki rəvayətdə deyilir: “Əmr deyir: “Cabir ibn Zeydə dedim: “İddia edirlər ki, Peyğəmbər (s) əhli ulağı yeməyi qadağan edib”. Dedi: “Bunu Bəsrədə bizim yanıımızda olarkən Həkəm ibn Əmr də deyirdi. Lakin (elmdə) dərya olan İbn Abbas bunu inkar etdi və **“De: “Mənə gələn vəhylər içərisində murdar olduqları üçün ölü heyvan, axar qan, donuz əti və ya Allahdan başqasının adı ilə (bismillah deyilmədən) günah olaraq kəsilmiş heyvanlar istisna olmaqla, hər hansı bir kəsin yediği yeməklər içərisində haram buyurulan bir şey görmürəm”** ayəsini söylədi” (Buxari 1980, 3/461).

Misər deyir: “Qalibin (Qalib ibn Əbcərin) Peyğəmbərə (s) belə dediyini gördüm: “Ey Allahın elçisi, ailəmə yedirtmək üçün bir erkək və bir neçə diş ulaqdan savayı heç bir malım qalmayıb”. Peyğəmbər (s) buyrudu: “Malının kök (yağlı) olanından ailənə yedirt. Mən sizin üçün kəndin cəllalə (nəcis yeməyi adət edən) heyvanlarını murdar bilmişəm”. Bu hədis eyni mövzuda və oxşar kəlmələrlə Əbu Davudun “Sünən”ində (Əbu Davud, 3/357), İbn Əbu Şeybənin “Müsənnəf”ində (İbn Əbu Şeybə, 5/543), Beyhəqinin “əs-Sünənulkubra”sında (Beyhəqi, 9/332), Təbəraninin “əl-Möcəmul-kəbir”ində (Təbəranı, 18/266) də nəql edilib.

Bu və bu məzmununda olan oxşar hədislərə bir neçə cəhətdən irad bildirilib. Belə ki, burada ulaq əti barədə hökmün Xeybərdən öncə və ya sonra olduğu məlum deyil. Həmçinin hədisdəki ərəbcə olan “min səmini malik” kəlməsini ulağın satılaraq, kirayə verilərək və ya üzərində yük daşınaraq əldə edilən gəlirinə də şamil etmək mümkündür (Məsud Kaşani 2003, 6/186).

Qeyd edilən iradlara da fikir bildirmək mümkündür. Hədislərdən də görüldüyü kimi, ulaq ətinin yeyilməsinin haram olmasına dair Xeybər savaşınadək heç bir iddia yoxdur. Qalib ibn Əbcərin Peyğəmbərdən (s) qadağa barədə soruşması isə aralarındakı bu söhbətin məhz Xeybər savaşından sonra baş verdiyinə dəlalət edir.

Həmçinin “min səmini malik” kəlməsinin ulağın satılaraq, kirayə verilərək və ya üzərində yük daşınaraq əldə edilən gəlirinə şamil olması iddiası Peyğəmbərin (s) “Mən sizin üçün kəndin cəllalə (nəcis yeməyi adət edən) heyvanlarını murdar bilmişəm” sözü ilə aradan qalxır. Peyğəmbər (s) cəllaləni qeyd etməklə söhbətin ulağın ətinin yeyilməsindən və südünün içilməsindən getdiyinə vurğu edir. Belə ki, nəcis yeməyə adət edən heyvanın istibra yolu ilə təmizlənməsi mümkündür, həmçinin bu heyvanın satılmasının, kirayə verilməsinin və ya üzərində yük daşınmasının da maneçiliyi yoxdur.

Xeybər savaşında ulaq ətinin qadağan edildiyinə dair nəql olunan rəvayətləri də oradakı ulaqların cəllalə olması ilə əlaqələndirmək mümkündür. Belə ki, müsəlmanların yemək üçün bir şey tapmadıqları vaxt Peyğəmbərin (s) artıq kəsilmiş ulaqların ətini qazandan boşaltdırması həmin ətlərin nəcis olduğuna dəlalat edə bilər (Müslim 2000, 867). Həmin vaxtadək müsəlmanlar arasında ulaq ətinin haram olduğuna dair heç bir məlumat yox idi və bu səbəbdən də onlar ulaqları kəsərkən bunun halal və ya haram olması barədə sual da verməmişdilər.

Müslimin “Səhih”ində Abdullah ibn Əbu Ovfadan nəql edilən hədisdə “Digərləri isə dedilər: “Ümumiyyətlə qadağan etdi” (Müslim 2000, 867) sözünün ardını Buxari “Səhih”ində bu əlavə ilə tamamlayır: Digərləri isə dedilər: “Ümumiyyətlə qadağan etdi, çünki onlar nəcis yeyirdilər” (Buxari 1980, 3/139).

Xeybər savaşında ulaq ətinin yeyilməsinin haram edildiyinə dair rəvayətlərə nəzər saldıqda, onun haramlığına dair səhabələr arasında fərqli nəzərlərin olduğu və səhabələrin bir səbəb axtarışında olduqları aydın görünür. Müslimin “Səhih”ində yer alan rəvayətlərdə həmin ulaqların Xeybər yəhudilərinin qalasından çıxdıqları və onların müsəlmanlar tərəfindən ələ keçirilib kəsildikləri qeyd olunur. Həmçinin ravi hədisin sonunda qənimət olaraq ələ keçirilən ulaqlarının hələ bölüşdürülmədiyi üçün xümsünün çıxarılmadığını bu qadağaya səbəb olaraq göstərir (Müslim 2000, 866).

Ulaqların Xeybər qalasından çıxdığı, sonradan kəsildiyi, Peyğəmbərin (s) isə ulaqların ətinin qaynadıldığı qazanın boşaldılmasını, ardınca sındırılmasını və ya yuyulmasını əmr etməsi (Müslim 2000, 867) məhz həmin qaladan çıxan ulaqların ətinin murdar olduğuna dəlalat edə bilər. Beləcə, Qalib ibn Əbcərlə söhbətində Peyğəmbərin (s) cəllalə ulağın ətini qadağan etməsi barədə qeydi həmin hadisənin izahı kimi də qəbul oluna bilər.

Digər tərəfdən, məlum olduğu kimi, ulaq ətinin haram edilməsi Xeybər hadisəsi ilə əlaqələndirilir. İbn İshaq Xeybər savaşının hicrətin 7-ci ilinin məhərrəm ayında baş verdiyini qeyd edir (İbn Hişam 1990, 3/275). Besətdən ötən iyirmiillik müddət ərzində ulaq ətinin yeyilməsinə dair heç bir qadağanın

olmadığını nəzərə alsaq, bu heyvanın ətinin qaynadığı qazanın boşaldılaraq sındırılacaq həddə nəcis və murdar olmadığını güman etmək mümkündür. Xeybərdən çıxan ulaqları ələ keçirən, əti ilə bağlı hər hansı bir qadağanın olmadığını bildikləri üçün həmin heyvanları tərəddüdsüz kəsən müsəlmanların da bu görüşdə olduqlarını düşünürəm. Bu cəhətdən, məsələ məhz yəhudilərin şəhərindən çıxan ulaqların ətinin nəcisliyi ilə əlaqədar ola bilər ki, belə bir murdarlıq da onların nəcis yeməyə adət etməsindən qaynaqlanar. Səid ibn Cübeyrin sözləri buna birbaşa dəlalət edir. Əbdürrəzzaq “əl-Müsənnəf” əsərində həmin rəvayəti Əbu İshaq Şeybanidən və Əbu İshaq Həcəridən belə nəql edir: “İbn Əbu Ovfanının belə dediyini eşitdik: “Xeybər savaşında şəhərdən çıxan ulaqları ələ keçirib kəsdik”. Deyir: “Peyğəmbər onu yeməyi qadağan etdi”. Əbu İshaq Şeybani deyir: “Mən Səid ibn Cübeyrlə qarşılaşdım və bunu ona söylədim. O dedi: “Peyğəmbər onları nəcis yedikləri üçün qadağan etdi” (Əbdürrəzzaq 2015, 4/264).

Başqa bir tərəfdən, ulaq ətinin haram olmadığı fikrini müdafiə edənlər Xeybər savaşı günü qadağanın yük daşıyan heyvanların tükənməsinin qarşısının alınmasını səbəb kimi göstərirlər. Buxarinin “Səhih”ində yer alan hədisdə ulaqların kəsilib yeyildikləri ilə bağlı Peyğəmbərə (s) iki dəfə “Ulaqlar kəsildi”, – deyə məlumat verilir. Allahın elçisi (s) buna əhəmiyyət vermir. Üçüncü dəfə “Ulaqlar tükənir”, – deyə xəbər verildikdə o, ulaqların ətinin yeyilməsini qadağan etdiyini söyləməyi carçıya əmr edir (Müslim 2000, 868). Peyğəmbərin (s) yalnız ulaqların tükənməsi xəbərinə reaksiya verməsi onların yükdaşıma ehtiyacı üçün qorunmasını hədəflədiyinə dəlil ola bilər. Belə ki, ulaqların yük daşımaq xüsusiyyətindən başqa özəllikləri yoxdur. Minik kimi nəzərdə tutulmuş olsaydılar, o zaman at əti də qadağan edilərdi. İbn Abbasın Xeybərdə ulaq ətinin qadağan edilməsinə göstərdiyi səbəblərdən biri də onun yük daşımaq üçün qorunub saxlanmasıdır (Müslim 2000, 867).

Xülasə, ulaq ətinin yeyilməsinin halal olduğunu qeyd edənlər bu cəhətləri əsas götürmüşlər.

Qatır ətinin hökmünə dair

Qurani-Kərimin “ən-Nəhl” surəsinin 8-ci ayəsində at və ulaqla birlikdə adıçəkilən digər heyvan qatırdır. Qatır atla-ulağın cütləşdirilməsindən doğulan təkdirnaqlı heyvandır. Əhli-sünnə alim və fəqihlərinin nəzərində qatır ətinin yeyilməsinin hökmünə birmənalı yanaşma yoxdur. Şafei (Şihabəddin ər-Rəmlı 2003, 8/153) və hənəbilələrə (İbn Qüdamə 1997, 13/319) görə, qatır əti halal və haram heyvanın cütləşməsindən doğulduğu üçün fiqhi qaydaya əsasən, ehtiyat edilərək qadağa tərəfi tərcih olunmalıdır. Beləcə, qatır əti halal

olan atdan və haram olan ulaqdan doğulduğu üçün onun da ətinin yeyilməsi haram olur.

Əbu Hənifəyə görə, burada qatırın anasının hansı heyvan olduğuna nəzər yetirilməlidir. Əgər anası əti tənzihən məkrüh olan atdırsa, o zaman qatırın da əti tənzihən məkrüh, əgər anası əti haram olan ulaqdırsa, o zaman həmin qatırın da əti haramdır (Məsud Kaşani 2003, 6/190). Hənəfi məzhəbinin fəqihləri Əbu Yusif və Muhəmməd ibn Həsənə görə isə at ətinin yeyilməsi mübah olduğuna əsasən, anası at olan qatırın da ətinin yeyilməsi mübah olur (KVİMN, 1986, 5/145).

İbn Qüdamə yazır: “Əhli ulağı haram sayanların nəzərində qatır da haramdır, çünki qatır ulaqdan doğulub. Ondən doğulan isə haramlıq hökmünü öz üzərində daşıyır. Habelə əhli və vəhşi ulaqların cütləşməsindən də doğulsa, yenə haramdır” (İbn Qüdamə 1997, 13/319).

Malikilər də qatırın hökmündə kiçik fərqliliklə ananı əsas götürmüşlər. Yalnız onlar doğulan heyvanın haram heyvan surətində olmamasını qeyd kimi əlavə etmişlər. Ümumiyyətlə, malikilər qatırla bağlı iki hökm qeyd etmişlər ki, onlardan məşhur olanı anasının hökmünə tabe olduğu üçün qatırın ətinin yeyilməsinin haram, digəri isə məkrüh olduğuna dairdir (İbn Rüşd 1994, 2/518).

İbn Həzm isə bu məsələyə fərqli yanaşmış, qatır ətinin yeyilməsinin halal olduğunu bildirmişdir. Onun nəzərinə əsasən, qatıra ruh daxil olduğdan sonra artıq başqa bir heyvan olur və ulaq sayılmır (İbn Həzm 2003, 6/83).

İmamıyyə şiə fəqihlərinin at, qatır və ulaq ətinin yeyilməsinə dair hökmləri

İmamıyyə fəqihləri arasında məşhur rəy at, qatır və ulaq ətinin yeyilməsinin halal, lakin məkrüh olmasıdır. Seyid Mürtezə “əl-İntisar” (Şərif Mürtezə 1971, 193-195) kitabında onun hallalığına dair icmanın olduğunu qeyd edib. “əl-Cəvahir” kitabının sahibi isə bu heyvanların ətinin yeyilməsinin məkrühluğunun icma həddində məşhur olduğunu yazır (Şeyx Həsən Nəcəfi 2012, 37/386).

Şeyx Müfidə nisbət verilən rəyə əsasən, o, qatır, ulaq və düdəmə atın ətinin yeyilməsinin haram sayaraq “Şəri yolla kəsilməklə də halal olmur”, – deyib (Şeyx Həsən Nəcəfi 2012, 37/390). Əbu Səlah əl-Hələbinin isə yalnız qatır ətinin yeyilməsinin haram saydığı qeyd edilib (Əbu Səlah Hələbi 2013, 264).

Şiə hədis mənbələrində bu heyvanların ətinin yeyilməsinin haram olduğuna dair bir neçə rəvayət vardır. Aban ibn Təğlib deyir: “İmam Sadiqdən (ə) at əti barədə soruşdum. Buyurdu: “Naçar qalmaqca onu yemə”. Əhli ulaq əti

barədə isə buyurdu: “Peyğəmbər (s) Xeybər savaşı günü onu yeməyi qadağan (nəhy) etdi” (Hürr Amuli 2001, 19/449).

“Əl-Müqni” kitabında Peyğəmbərdən (s) nəql olunur: “Buyurdu: “Bütün köpək dişi olan yırtıcılar və caynaqlı quşlar, eləcə də əhli ulaq haramdır” (Hürr Amuli 2001, 19/450).

Qeyd edilən bu iki hədis sənədsiz (mürsəl) nəql olunub və mürsəl olduqları üçün dəlil sayılmır.

Digər hədisdə İbn Müskan deyir: “İmam Sadiqdən (ə) at və qatır ətinin yeyilməsi barədə soruşdum. Buyurdu: “Peyğəmbər (s) onların yeyilməsini qadağan (nəhy) edib. Naçar qalmadıqca onları yemə” (Hürr Amuli 2011, 19/449).

Səd ibn Səd deyir: “İmam Rzadan (ə) yük atı, at və qatır əti barədə soruşdum. Buyurdu: “Onları yemə” (Hürr Amuli 2011, 19/452).

Əbu Bəsir deyir: “İmam Sadiq (ə) buyurdu: “Kərtənkələ, dovşan, at və qatır ətini yeməyin kərəhəti var, lakin leş, qan və donuz əti kimi haram deyildir. Peyğəmbər (s) əhli ulağın ətini yeməyi qadağan (nəhy) etmişdir, ancaq çöl ulağının yeyilməsinin eybi yoxdur” (Hürr Amuli 2011, 19/454).

Mühəmməd ibn Sinan İmam Rzadan (ə) nəql edir: “İmamı göndərdiyi suallara İmam belə cavab yazdı: “Qatır və əhli ulaq ətinin yeyilməsini camaatın onlardan yükdaşımadakı ehtiyaclarına və istifadələrinə görə məkrüh bildi, azlığı səbəbindən tükənəcəklərindən qorxdı. Onu məkrüh (qadağan) etməsi həmin heyvanların xilqətindəki və ya ətindəki murdarlığa görə deyildi” (Hürr Amuli 2011, 19/450).

Bu rəvayətlər səhih istinadlıdır.

At, qatır və ulaq ətinin yeyilməsinə dair isə müttəvatir hədislər vardır. Onlardan nümunə:

Məhəmməd ibn Müslim deyir: “İmam Baqirdən (ə) at, qatır və ulaq əti barədə soruşdum. Buyurdu: “Halaldır, lakin camaat ondan ikrah duyur” (Hürr Amuli 2011, 19/452).

Digər hədisdə Məhəmməd ibn Müslim deyir: “İmam Baqirdən (ə) vəhşi quş, çöl heyvanları, kirpi, yarası, at, qatır və ulaq barədə soruşuldu. Buyurdu: “Haram olanlar yalnız Allahın Kitabında haram buyurduqlarıdır. Peyğəmbər (s) Xeybər savaşında ulaq ətini yeməyi qadağan etdi. Bunu ulaqlardan yük daşınması məqsədilə etdi ki, (kəsməklə) tükəndirməsinlər. Ulaq haram deyildir”. Sonra buyurdu: “Bu ayəni oxu: “De ki: Mənə vəhy olunanlar arasında...” (Qurani-Kərim, 6/145; Hürr Amuli 2011, 19/453).

Maraqlıdır ki, İmam Baqir (ə) suala Quran ayəsini dəlil gətirir və ardınca yalnız ulaq ətinin halal olduğunu aşkar şəkildə söyləyir. Belə ki, Quranda əti haram buyurulmayan bir çox heyvan vardır ki, İslam şəriətinə əsasən, bütün

müsəlmanlar tərəfindən haram sayılır. Buna misal olaraq it ətinə göstərə bilərik. Həm dörd əhli-sünnə məzhəbi, həm də şiə məzhəbinin yekdil rəyinə əsasən, bu heyvanın əti haramdır, lakin Quranda onun haramlığına dair heç bir qeyd yoxdur. Görünən odur ki, İmam Baqir (ə) bu məqamda hansısa səbəbdən sualdan yayınmaq istəmişdir.

Başqa bir səhih rəvayət isə at ətinin halal olduğuna dəlalət edir. İmam Əli ibn Əbu Talib (ə) deyir: “Peyğəmbərlə (s) birlikdə ənsardan olan bir şəxsin evinə getmişdik. Onun az qala canını tapşıracaq halda olan bir atı vardı. Peyğəmbər (s) ənsardan olan şəxsə buyurdu: “Onu kəs, mükafatın ikiqat olsun: biri onu kəsdiyinə görə, digəri isə ondan olan mənfəətinə görə”. Ənsar dedi: “Ey Allahın elçisi, məgər ondan bir mənfəət götürə bilərəmmi?”. Peyğəmbər (s) buyurdu: “Əlbəttə, özün də ye, bizə də yedirt”. İmam Əli (ə) deyir: “Onu Peyğəmbərə (s) hədiyyə etdi (kəsdi). Peyğəmbər (s) ondan götürüb yedi və mənə də yedirdi” (Hürr Amuli 2011, 19/452).

Peyğəmbər (s) bu əməli ilə atın ətinin halal olduğunu rəftarı ilə göstərmiş oldu.

Əbul-Carud İmam Baqirin belə buyurduğunu eşitdiyini deyir: “Müsəlmanlar Xeybər savaşında idilər. Onlar (yemək məqsədilə) minik heyvanlarına üz tutdular. Peyğəmbər (s) (minik heyvanlarının ətlərinin kəsilib atıldığı) qazanları çevirib boşaltmağı əmr etdi. Lakin onların haram olduğunu söyləmədi. Bunu minik heyvanlarını qoruyub saxlamaq üçün etdi” (Hürr Amuli 2011, 19/449).

Buradan aydın olur ki, Peyğəmbərin (s) bu əmri müəyyən məqsəd üçün idi və fiqh üsul terminologiyasına əsasən, vəqei-sanəvi (rüşxət) hökmü daşımaqda idi. Bunu İmam Sadiqdən (ə) nəql edilən başqa bir rəvayət daha aydın bəyan edir. Onan əhli uluğun əti barədə soruşuldu. Buyurdu: “Peyğəmbər (s) onu yeməkdən çəkəndir (nəhy etmişdir). Çünki həmin gün ulaqlar camaatın yükünü daşımaq üçün lazım idi. Haramlar isə yalnız Allahın kitabında buyurulanlardır. Onlardan başqası haram deyildir” (Hürr Amuli 2011, 19/ 448).

Adıkeçən heyvanların ətinin yeyilməsinin haram olduğuna dair hədisləri halal olduğu barədə nəql edilən hədislərlə qarşılaşdırdıqda və cəm etdikdə, hədislərdəki qadağa və haramın məkruluğa dəlalət etdiyi aydın olur. Həmçinin rəvayətlərdəki “naçar qalmaqda yemə”, “lakin leş, qan və donuz əti kimi haram deyildir”, eyni cinsədən olan “çöl uluğunun yeyilməsinin eybi yoxdur” kimi ibarələr qadağa (nəhy) və haram mənasını ifadə edən kəlmələrin qəti dəlalətini qüvvədən salır, bu halda, haramlıq bildirən həmin kəlmələrin mənası şiddətli kərahətə ifadə edir.

Bu heyvanlardan hansının ətinin yeyilməsinin daha çox məkrul olduğuna gəldikdə, imamiyyə şiə fəqihlərinin məşhur nəzərinə görə, qatırın ətinin

yeyilməsi daha kərahətlidir. Şəhid Sani buna səbəb olaraq qatırın əti məkrüh olan iki heyvanın – at və ulağın düdəməsi olduğunu göstərir (İbn Amuli, 2008, 12/24).

İbn İdris isə deyir: “Ulaq daha çox məkrühdür” (Əllamə Hilli 1997, 8/281).

“Əl-Cəvahir” əsərinin müəllifi yazır: “Ən az məkrüh olan atın ətidir. Peyğəmbər (s) və Möminlərin əmirinin (ə) ondan yemişlər. Qatır isə məşhur rəyə əsasən, ulaqdan daha kərahətlidir. Ulağın məkrühlüğü ətinin yeyilməsindən çəkindirilməsi barədə rəvayətlərə görədir” (Şeyx Həsən Nəcəfi 2012, 37/393).

Nəticə

At, qatır və ulağın ətinin yeyilməsinin haramlığını söyləyənlərin əksəriyyəti “ən-Nəhl” surəsindəki 5-8-ci ayələrə istinad etmiş, ayədə “yemək üçün” deyil, *“Sizin minməyinizdən ötrü, həm də zinət üçün...”* deyildiyini dəlil olaraq önə çəkmişlər. Lakin bu ayənin Məkkədə nazil olduğuna dair yekdil fikir mövcuddur. Ayədə at və qatırla birlikdə adı keçən ulağın ətinin hicrətin 7-ci ili Xeybər savaşı zamanı haram edildiyi barədə əhli-sünnə alimlərinin birmənalı və yekdil nəzəri vardır. Əgər adikeçən heyvanlar bu ayə ilə haram elan olunsaydı, bu, həmin müddət ərzində nə Peyğəmbərə, nə də səhabələrə gizli olmaz, məsələ Xeybər savaşınadək qeyri-müəyyən qalmazdı.

Qatır və ulaq ətinin yeyilməsilə bağlı İslam alimləri arasında fərqli fikirlər mövcud olsa da, atə ətinin yeyilməsinin halallığına dair bir görüş istisna olmaqla, heç bir ixtilaf yoxdur. Bu isə ayənin şəri hökm mənası daşmadığını bir daha təsdiqləyir. Əgər Xeybər savaşında atın istisna edildiyi iddia olunsaydı, bu iddia digərlərinin haramlığının da məhz Xeybər savaşı əsnasında baş verdiyini təsdiqləmiş olacaq.

Həmçinin əgər ayədə at, ulaq və qatırın yaradılışının yalnız minik və zinət məqsədi daşdığı ifadə olunduğu üçün ətinin yeyilməsinin haramlığı anlaşılsaydı, o zaman bu heyvanların üzərində yük daşımağın, onlarla yer şumlamağın və s. məqsədlərlə istifadəsinin qadağan olduğu anlamına gəlməlidir, çünki ayə heyvanlardan bu məqsədlə istifadəni nəzərdə tutmur. Halbuki bunu iddia edən olmayıb. Demək, ayə bu heyvanların yaradılış təyinatını müəyyən etmir, yalnız daha çox istifadə olunan yönlərini bəyan edir.

Bu heyvanların ətinin yeyilməsinin məkrüh olduğu da qeyd edilmişdir. Şəri hökm olan məkrühlük məşhur rəyə və ya “istihsan” kimi xüsusiyyətlərlə deyil, dəlillə isbat olunmalıdır. Burada isə yalnız ulaq ətindən çəkindirilmə barədə şəri dəlil mövcuddur ki, o da Xeybər savaşı ilə bağlı olduğu üçün müvəqqəti xarakter daşımışdır.

Bundan əlavə, bu heyvanların ətinə yeməyin Allahdan uzaqlaşdırmaq və axirətdə cəzaya səbəb olmaq xüsusiyyəti yoxdur. Belə ki, hansısa bir məkrüh və ya müstəhəb əməli yerinə yetirməklə savab qazanmaq və ya savabdan məhrum olmaq yalnız həmin məsələlər barədə Allahın əmri olduqda keçərlidir, həmin müstəhəb əməli icra etdikdə Allaha itaət, Ona yaxınlaşma və savab vəd verilsin, məkruhu etdikdə isə Ondən uzaqlaşmaqla nəticələnsin. Məkrüh əməlin insanı Allahdan uzaqlaşdırdığı, yaxud cənnətdəki dərəcəsinə mənfi təsir etdiyi və ya məqamını aşağı saldığı düşüncəsi də yalnız bir ehtimaldır və mövzumuzdan tamām fərqli bir bəhsdir. Adıçəkilən heyvanların ətinin yeyilməsi ilə bağlı Allahın qadağası olacaq bir dəlil yoxdur. Həmçinin ibadət məsələlərindən fərqli olaraq, yeməli və içməlilərdəki kərahət hansısa fərddi və ya ictimai zərər verə biləcəyi anlamını daşıyır. Həmin heyvanların ətinin insan sağlamlığına hər hansı bir zərərinin olduğu da sübuta yetməyib. Ulağın ətinin yeyilməsindən çəkəndirmə isə yalnız ictimai ehtiyac səbəbindən müvəqqəti xarakter daşıdığıdır.

Mümkündür ki, at, qatır və ulaq ətinin məkrühlüğüna dair hökmün “ən-Nəhl” surəsindəki ayədən anlaşıldığı zənn olunsun. Peyğəmbər (s) dövründə camaatın adəti davar sayılan inək, qoyun, keçi və dəvə ətinə yemək, at, qatır və ulağın isə minik və zinət üçün istifadə etmək idi. Camaatın bu heyvanların ətinə yeməməsinin səbəbi İmam Baqirin (ə) buyurduğu kimi, insanların ikrah duyması idi. Məhəmməd ibn Müslim deyir: “İmam Baqirdən (ə) at, qatır və ulaq əti barədə soruşdum. Buyurdu: “Halaldır, lakin camaat ondan ikrah duyur”. Ayədə də həmin heyvanların minik vasitəsi olma xüsusiyyəti və insan təbiətinin onun ətinə yanaşması önə çıxarılmış ola bilər. Ayə özü-özlüyündə bu heyvanların ətinin yeyilməsinin məkrüh olması mənasını əsla ifadə etmir.

İmamıyyə yolu ilə nəql edilən hədislərdən ulağın ətinin Xeybər savaşında müvəqqəti qadağan edildiyi, məqsədin isə yük daşıma vasitələrinin qorumaq olduğu anlaşılr. Bu mənanı əhli-sünnə yolu ilə nəql olunan bəzi rəvayətlər də ifadə edir. Həmçinin əhli-sünnə yolu ilə varid olan digər hədis və rəvayətlərin təhlilindən gəldiyimiz qənaət Xeybər savaşında ətinin yeyilməsi qadağan edilən ulaqların cəllalə (nəcis yeyən) olmaları idi. Ulaq ətlərinin bişirildiyi qazanların boşaldılması, yandırılması, sındırılması və ya yuyulması əmrinin həm imamiyyə, həm də əhli-sünnə hədis mənbələrində qeyd olunduğunu nəzərə alsaq, bu bizə həmin ətlərin nəcis olduğunu söyləməyə əsas verir. Belə ki, mövzuya dair imamiyyə hədislərində məqsədin məhz ulaqların yük daşımaq üçün qorunub saxlanması olduğu önə çəkiliirdi. Həm imamiyyə, həm də əhli-sünnə yolu ilə nəql edilən rəvayətləri cəm etdikdə ümumi nəzər formalaşdırmaq mümkün olar. Beləcə, Muhəmməd peyğəmbər (s) öz qadağası ilə Xeybər qalasından çıxan və müsəlmanlar tərəfindən ələ keçirilən

ulaqların cəllalə olduqlarına görə atlarının yeyilməsini qadağan edir, lakin onları yük daşımaq üçün qorumağı hədəfləyir.

Göründüyü kimi, ayəyə əsaslanaraq haram hökmü vermiş fəqihlər məsələ ilə bağlı qeyd olunan hədis və rəvayətləri dəlil saymamışdır.

ƏDƏBİYYAT

Mühyiddin ibn Şərəf Nəvəvi, “əl-Məcmu”, Muhəmməd Nəcib Mutiinin təhqiqilə, Səudiyyə Ərəbistanı, Ciddə, “Məktəbətul-irşad”.

Əbu Muhəmməd Abdullah ibn Əhməd ibn Muhəmməd ibn Qüdamə. (1997). “əl-Muğni”, Abdullah ibn Abdilmühsin ət-Türkinin təhqiqilə, Səudiyyə Ərəbistanı, ər-Riyad, “Daru aləmil-kutub”, III çap.

Əbul-Həsən Əli ibn Əbu Bəkr Mərğınani. (1996). “əl-Hidayətu şərhu bidayətil-mubtədi”, Əllamə Əbdülhəyy Liknəvinin şərhilə, Pakistan, “İdarətul-Quran vəl-ulumil-islami”, I çap.

Əbu Bəkr ibn Məsud Kaşani Hənəfi. (2003). “Bədaius-sənai”, Seyid Əli Muhəmməd Müəvvəzinin təhqiqilə, Livan, Beyrut, “Daru kutubil-ilmiiyyə”, II çap.

Əbu Abdullah Muhəmməd ibn Muhəmməd ibn Əbdürrəhman əl-Maliki əl-Məğribi əl-Həttab. (2010). “Məvahibul-cəlil”, Şeyx Muhəmməd Yəhya Şənqitinin şərhilərilə, Mavritaniya, Nuakşot, “Darur-Rizvan”.

İmam Əbu Abdullah Muhəmməd ibn Əhməd əl-Ənsari əl-Qurtubi. (2006). “əl-Camiu liəhkamil-Quran”, Livan, Beyrut, “ər-Risale” müəssisəsi, I çap.

Şeyx Muhəmməd ibn Əli Şövkani. (2004). “Seylul-cərrar”, Livan, Beyrut, “Daru İbn Həzm”, I çap.

Qurani-Kərim.

Buxari. (1980). “Səhih”, Misir, Qahirə, “Məktəbətus-sələfiyyə”, I çap.

Müslim. (2000). “Səhih”, Səudiyyə Ərəbistanı, ər-Riyad, “Darus-səlam”, II çap.

Muhəmməd ibn Əhməd ibn Muhəmməd ibn Rüsd əl-Hənəfi, 1994, “Bidayətul-müctəhid”, Misir, Qahirə, “Məktəbətü ibn Teymiyyə”, I çap.

“İzahlı dini terminlər lüğəti”, (2020). Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu, Bakı: “Nurlar” nəşriyyatı.

Muhəmməd ibn Cərir Təbəri. (2001). “Camiul-bəyan”, Abdullah ibn Əbdülmühsin ət-Türkinin təhqiqilə, Misir, Qahirə, “Hicr”, mətbəəsi, I çap.

Əbdülbaqi ibn Yusif Zərqani. (2002). “Şərhu əla muxtəsəri Xəlil”, Livan, Beyrut, “Daru kutubil-ilmiiyyə”, I çap.

Əbdürrəhman Cəziri. (2003). “əl-Fiqhu əla məzahibil-ərbəə”. “Darul-kutubil-ilmiiyə”, Livan, Beyrut.

Əbdürrəhman Həmzə. (2017). “əl-Əhkamul-fiqhiyyə əl-mustəfadətu min ğəzvəti Xeybər fil-ət-‘əməh”, Muhəmmadiyyə Universiteti, Surakarta.

İbn Həzm Əndəlusi. (2003). “əl-Muhəlla bil-asar”, Dr.Əbdülğəffar Süleyman Bindərinin təhqiqilə, Livan, Beyrut, “Daru kutubil-ilmiiyə”, I çap.

İbn Aşur Məhəmməd Tahir. (1987). “İslam hüquq fəlsəfəsi”. Türd dilinə tərcümə edən Vecdi Akyüz və Mehmet Erdoğan. Türkiyə, İstanbul, “İklim” nəşriyyatı.

Şeyx Mənsur ibn Yunis əl-Bəhuti. (2000). “Şərhu muntəhəl-iradat”, Abdullah ibn Abdulmühsin ət-Türkinin təhqiqilə, Livan, Beyrut, “ər-Risalə” müəssisəsi, I çap.

Məhəmməd ibn Əbu Bəkr İbn Qeyyim əl-Cevzi. (1968). “Ovnul-mə‘bud fi şərhi Sünəni Əbi Davud”, Səudiyyə Ərəbistanı, Mədinə, II çap.

Malik ibn Ənəs, “əl-Muvatta”, “Kitabus-sayd” (24).

Əbu Davud, “Sünən”.

İbn Əbu Şeybə, “əl-Müsənnəf”.

Beyhəqi, “əs-Sünənul-kubra”.

Təbərani, “əl-Möcəmul-kəbir”.

İbn Hişam. (1990). “Sirətun-nəbəviyyə”, Livan, Beyrut, “Darul-kitabil-ərəbi”, III çap.

Əbdürrəzzaq. (2015). “əl-Müsənnəf”, Livan, Beyrut, “Darut-tasil”.

Muhəmməd ibn Əbul-Abbəs Əhməd ibn Həmzə Şihabəddin ər-Rəmli. (2003). “Nihayətul-muhtac”, Livan, Beyrut, “Daru kutubil-ilmiiyə”, III çap.

Küveytin vəqflər və islam məsələləri nazirliyi. (1986). “Movsuatul-fiqhiyyə”, Küveyt, “Zatu səlasil” mətbəəsi, II çap.

Seyid Şərif Mürtəza Əli ibn Hüseyn əl-Musəvi. (1971) “əl-İntisar”, İraq, Nəcəf, “Heydəriyyə” mətbəəsi.

Şeyx Məhəmməd Həsən Nəcəfi. (2012). “Cəvahirul-kəlam”, İran, Qum, I çap.

Təqiyyəddin Əbus-Səlah Hələbi. (2013). “əl-Kafi fil-fiqh”, Rza Ustadinin təhqiqilə, İran, “Bustane ketab” mətbəəsi, II çap.

Hürr Amuli Mirzə Nuri. (2011). “Vəsailuş-şiə və mustədrəkuha”, İran, Qum, “İslam yayınları” müəssisəsi, I çap.

Zeynuddin Əli ibn Amili. (2008). “Məsəlikul-əfham”, “Məariful-islamiyyə” müəssisəsinin təhqiqilə, İran, “İtrət” mətbəəsi, IV çap.

Əllamə Hilli. (1997). “Müxtələfuş-şiə”, İran, Qum, “İslam nəşrləri” müəssisəsi, I çap.

**д.ф. по философии Ахмед Ниязов,
Хилал Агамогланов**

ДОЗВОЛЕННОСТЬ МЯСА ЛОШАДИ, МУЛА И ОСЛА В ИСЛАМЕ С ПРИЗМЫ КОРАНА

РЕЗЮМЕ

Животные, мясо которых является дозволенным для приема в пищу в исламском праве, такие как овца, коза, верблюд и корова, упоминаются в Священном Коране. При этом в Коране упоминаются также лошадь, мул и осел, относительно допустимости мяса которых высказываются разные мнения. Иногда утверждается, что довод в пользу употребления мяса этих животных в пищу очевиден из аятов 5-8 суры «ан-Нахль» Священного Корана. Свидетельства, влияющие на данное повеление, встречаются как в хадисах, так и в исторических событиях. В статье отмечается иджтихад и аргументы шиитских и суннитских факихов по этому поводу, а также соответствующие мнения ученых. Согласно заключению, 8-ой аят суры «ан-Нахль» в Священном Коране не считается доказательством запрета употребления мяса лошадей, мулов и ослов. Так как, эти аяты были ниспосланы в Мекке до Хиджры, а объявление мяса осла и мула харамом имело место в битве при Хайбаре через 7 лет после Хиджры. Кроме того, вышеупомянутые животные не являются наджасом по сути как свиньи, а недозволенность их мяса может быть вызвана определенными причинами. Во времена битвы при Хайбаре такой причиной могло быть то, что одно из этих животных - осел, использовалось для перевозки грузов, а также могло быть «джеллале» (склонным есть фекалии).

Ключевые слова: Сура “ан-Нахль”, веление о дозволенности мяса лошадей, ослов и мулов, фикх, харам, макрух, мубах.

*Assist. Prof. Ahmed Niyazov,
Hilal Agamoglanov*

ANALYSIS OF THE LAW CONCERNING HORSE, MULE AND DONKEY MEAT FROM THE QURANIC PRISM

ABSTRACT

The names of animals that are halal in Islamic law, such as sheep, goats, camels and cows, are mentioned in the Holy Qur'an. Moreover, the Islamic law also mentions a horse, mule and donkey, which differ in law regarding the edibility of their meat. Some claim that the reason for consuming the meat of these animals is obvious from verses 5-8 of the Holy Qur'an's sura "an-Nakhl". However, there is evidence that the verger is giving this statement, both in hadith and in historical events on this occasion. The article notes the Ijtihad and the arguments of the Shiite and Sunni Faqihs on this subject, as well as the relevant opinions of scholars. The conclusion is that verse 8 of the al-Nakhl sura in the Holy Qur'an is not considered an evidence of a ban on the consumption of horse, mule and donkey meat.

Since, these ayats were sent to Mecca before Hijra, and the announcement of donkey meat and mule by haram took place at the Battle of Khaibar 7 years after Hijra. In addition, the above-mentioned animals are not najis in essence like pigs, and therefore their haram can be caused by certain reasons. During the Battle of Khaibar, such a reason could be that one of these animals - a donkey, was used to carry goods, and could also be a "jellale" (trained to eat human feces).

Keywords: *Sura "an-Nakhl", decree on meat of horses, donkeys and mules, fiqh, haram, makrukh, mubah*

Çapa tövsiyə etdi: *f.f.d. M.M.Mürsəlov*

TASAVVUF DÜŞÜNCESİNİ PANTEİZM OLARAK TANIMLAMA YANILGISI

Dr. İbrahim Allahverdiyev,
ibrahimali80@gmail.com

ÖZET

İslam tasavvufu ve sufilerin nazari düşünceleri özellikle de vahdet-i vücud (varlığın birliği) anlayışı çoğu zaman farklı araştırmacılar tarafından panteizm olarak tanımlanmaktadır. Ancak temeli Kuran-i Kerim ve hadis-i şeriflere dayanan, kendisini İslam'ın batını yorumu olarak tanımlayan mutasavvuf düşünürlerin kesinlikle böyle bir değerlendirmeleri bulunmamaktadır. Panteizm düşüncesi felsefi bir akımdır ve doğal olarak da salt akli delillere dayanmaktadır. Her ne kadar her iki grubun temsilcileri tarafından zaman zaman benzer ifadeler kullanılsa da ister nazari yönden isterse de ameli bakımdan biri diğeri ile ayrılmaktadır.

Sufi nazariyyede mutasavvuf sadece akli deliller ortaya koymaz bilakis akli delillerinin manevi ilham yoluyla elde edildiğini öne sürer. Ayrıca manevi ilhamın kaynağının ise ibadet, tefekkür ve tezekkür olduğunu belirtir. Dolayısıyla da hayatının neredeyse tamamına yakını manevi tezkiyeye ayıran ve ibadetlerle geçiren mütebedeyyin insanların İslam'ı düşünce ile zıtlık teşkil eden panteizm ile özdeşirmek büyük bir yanılgıdan ibarettir.

Makalede varlığın birliği düşüncesini temsil eden ve düşünceleri ile İslam mutasavvuplarının kahir çoğunluğunu etkileyen, kendisinin tasavvuf arifleri tarafından Şeyhu'l-Ekber olarak kabul gören Muhyiddin ibn Arabi'nin düşüncelerine baş vurduk. Kısa bir şekilde varlığın birliği düşüncesi ve örnekleri ele alındı. Bu fikirlerin "Alem Allahdır, ya da Allah alemdir" önerisinden hareket eden, Allahı sadece alem ile sınırlayan panteist nazariyye ile ters olduğu üzerinde duruldu. Şöyle ki, panteizmde Allah ile alem özdeşliği söz konusu iken, yani Allah'ın evrenden ayrı ve bağımsız bir varlığı yokken, vahdet-i vücudda alem, Tann 'nın isim ve sıfatlarının tecellisi olduğundan Allah, zat itibariyle alemden bağımsız bir varlığa sahiptir.

Anahtar Kelimeler: *İslam tasavvufu, sufi, mutasavvuf, vahdet-i vücud, panteizm, tecelli, alem.*

Giriř

Temeli mukaddes kitabımız Kuran-i Kerime ve hadislere dayanan tasavvufi düşünceyi ve sufilerin görüşlerini panteist anlayış içerisinde değerlendirmeye şekli malasefe batılı müsteşriklerin yanı sıra birçok felsefe, edebiyat arařtırmacıları içerisinde de yaygınlık kazanmış bir kanaat olmaktadır. Özellikle de sûfi şiir erbabının neredeyse tamamına yakını okullarda okutulan Azerbaycan edebiyat kitaplarında “panteist sûfi şair” olarak bahsedilir. Hatta bunun bir övünç kaynağı olması üzerinde durulur. “Mütefekkir şair”, “filozof şair”, “panteist şair” ve daha nice anlamından yoksun bırakılmış ifadeler Seyyid İmadeddin Nesîmi, Şah İsmayıl Hatâi, Muhammed Füzûli gibi vahdet-i vücûd düşüncesini eserlerine yansıtan dühaların yanı sıra halk ozanı Aşık Alesker dahi benzer suçlamaların kurbanına dönüşmüştür.

Bu ifadeleri kitaplarına taşıyanların malesefe kahir çoğunluğu bırakın İslam tasavvufunu ya da vahdet-i vücûd düşüncesini temel İslam ilimleri konusunda dahi cahil olduğunun altını özellikle çizmek isterim. Sovyetler öncesi Azerbaycan asıllı ilim adamlarının, şairlerinin, aydınlarının düşüncelerini anlamamız için Kurânî bilgiye sahip olmamızın yanı sıra bu bilginin sınırsız etki alanının da bilincinde olmamız gerekiyor. Bu örnek sadece Azerbaycan için değil Sovyetlerin ve de laik sekülerizmin derin yaralar bıraktığı tüm İslam coğrafyası için geçerlidir. Bir ümmeti olumsuz anlamda etkilemen için önce onu ümmet düşüncesinden yoksun bırakman gerekiyor. İkinci aşamada ise salt ırk taassupkeşliği öne çekilmeli, nihayetinde ise global şer merkezlerinin kölelerine dönüřtürölme çabalarına dair hayalleri gerçeğe şıymeliydi. Yani mesele sadece bir şairin ya da aydının düşüncelerinin tahrif edilmesi şeklinde asla görülmemelidir.

Bu makede öncelikli olarak özet bir şekilde İslam tasavvuf anlayışından bahsedilecek ve panteizm gibi dinimize aykırı bir düşüncenin bu anlayışla eşdeğer olarak görülmesinin yanlış olacağı üzerinde durulacak.

Tasavvuf Yaşam Biçimidir

İslam’da manevî ve ruhânî hayatı ifade eden tasavvuf, müminleri iman ve amel bakımından kemale erdirmeyi hedefler. Bunun için müntesiplerine belli usul ve edep çerçevesinde eğitim vermekte ve onları “iḥsan” seviyesine; yani “Allah’ı görüyormuş gibi kul olma” kıvamına erdirmeyi amaçlamaktadır. Tarih içerisinde kişilerin kabiliyetleri ve meşreplerine göre tasavvuf disiplini farklı eğitim usulleri geliřtirmiş, bunlar “tarikât” adıyla anılagelmıştır. İnsanı Allah’a ulařtıran yol ve usul manasına gelen tarikât, esasen tasavvufun eğitim kurumu olarak kabul edilir. (Öğören 2010, 1). Nitekim bütün şüphe ve

bilimler hakkında deneyden sonra tasavvufta karar kılan Gazzali'ye göre de, tasavvuf, uygulanacak bir yöntemdir. Ona giren herkes bir zühd hali içindedir, belki zühdden daha ilerdedir. Çünkü, zühd dünyadan vazgeçme halidir, tasavvuf ise Allah'tan başka her şeyden bağları koparmaktır. (Altıntaş 1986 (2), Gazzali, 59). Hucviri'ye göre sûfiler, ruhları beşeri küduret ve bulanıklıktan azat olan, nefsanî âfetlerden arınan ve saf hale gelen, heva ve hevsten kurtulan, böylece Hakk'ın huzurunda ilk safta ve en yüksek makamda karar kılan kimselerdir. (Hucviri 1996, 117). Tasavvufun başı, sonu ve makamları vardır. Tasavvufun başı tevfik (Allah'ın verdiği başarı), gaflet uykusundan uyanmak, nefsin alışkanlıklarını, arzularını bırakmak, kötü arkadaşlardan kaçmak, yüce Allah'ın buyruğuna aykırı hareket etmiş olduğu yerlerden ayrılmak, salah erbabının yollarına dönmektir. Eğer nefsi, bu hususta kendisine itaat edip şerlerden kurdulduysa bu kez (sâlik), kalbini düzeltmeğe çalışır, nefsi uslandığı gibi kalbi de uslanıncaya kadar kalbini temizlemeğe devam eder. Ne zamanki kalb ve nefis tam yola geldiler o zaman kalbini ve nefsinin yüce Allah'a teslim eder, ikisinden de elini çeker ki Allah onları kendisi için korusun. (Sülemi 1981, 7) Nitekim Yüce Allah buyurmuştur: “ Rabbinize yöneliniz ve O'na teslim olunuz.”(Zümer, 54).

Hakka ermek için sûfiler tarafından takip edilen yollar temelde üçe ayrılmıştır:

- Hayırlı insanların yolu (Tarik-i ahyar, tarik-i erbâb-ı muamele): Bu yol zühd, vera', takva ve ibadet yoludur. Çok namaz kılmak, çok oruç tutmak, çok Kur'ân okumak ve zikretmek, kısaca zâhirî ibadetleri artırmak bu yolun esasını teşkil eder.

- İyi insanların yolu (Tarik-i ebrâr, tarik-i tasfiye ve mücâhede): Bu yol, mücâhede, riyâzet ve tasfiye yoludur.

- Âşıklar yolu (Tarik-i şuttar): Bu yol aşk, muhabbet, cezbe ve vecd yoludur. Bu yolda seyr ve sülûk esastır. (Uludağ 1999, 21).

Âyetlerde de ifade edildiği üzere Allah'ın kullarını sevmesini sağlayan tövbe, temizlik, sabır, takva, ihsan, adalet, tevekkül gibi îmânî özellikler tasavvuf ehli sûfiler tarafından uygulanan manevî kemâl yolculuğu sürecinde gerçekleştirilmeye çalışılır. Manevî yolculuk veya kâmil insân olma yolundaki seyahet seyri sülûk olarak isimlendirilir.

Tasavvufta, kemâle ermiş birisine uyan kişiye , manevî yolcu anlamında 'sâlik' manevî yolculuğa da 'sülûk' denir. Bu yolculuk , Allah (c.c)'a doğru yapılan bir yolculuktur, yani kendi varlığından ve iradesinden vaz geçme merhalesinde, Allah (c.c)'da yok olunca – fânî olunca - sona erer. Fakat Allah (c.c)'ın varlığıyla bir nevi tekrar var olan yolcu, yani bekâbillah'a vâsıl olan sâlik, bundan sonra 'Allah (c.c)'ı seyr' merhalesine varmış olur ki, bunun ise

sonu yoktur. Sûfiler bu düşüncelerini ‘sülûkun sonu vardır, seyrin ise sonu yoktur’ sözüyle de bildirirler. Sultan Veled *İbtidânâme* isimli eserinde, Seyid Burhaneddin’in, yolun sonu varmıdır? sorusuna, yolun sonu vardır, fakat durağın sonu yoktur, çünkü seyir ikidir; biri Allah’a vâsıl olana kadardır, o biri ise Allah’ta seyirdir. Allah’a vâsıl olmanın yani buraya kadar olan seyrin sonu vardır, çünkü bu varlıktan, dünyadan, kendinden geçmektir ki, bütün bunların sonu vardır. Ama Allah’a ulaştın mı, ondan sonra, Allah’ın ilminde, Allah’la bilme, tanıma – marifetullah- sırlarında başlar ki, onun sonu yoktur, dediğini anlatır. (Tirmizi 1996, 138). Yolcunun yani sâlikin aşacağı yol, bunca tehlikeleri olan bir yoldur ama iki adımdan fazla değildir. İlk adım zâhiri varlıktan geçmek, o biri adım ise hakîki varlığa erişmektir. Dolayısıyla da bu sırra cüzi âlemden geçip külli âleme varan kişi vâkıf olur. (Şebusteri 1989, 27).

Tasavvufun ne olduğu sorulan Cüneyd şu karşılığı vermiştir: “Yaratıkları alakayı kesip Allah ile olmaktır.” Amr b. Osman Mekki: “Tasavvuf kulun içinde bulunduğu vaktin gereğine göre, o an ne yapılması gerekiyorsa onu yapmaktır,” der. (Tûsî 1996, 24-25).

1. İlmî Tasavvuf Târifi: “Tasavvuf kalplerin kirlerden temizlenmesi, yaratıklara karşı güzel müamele, şer’î mes’elelerde Allah Rasûlüne tabi olmaktır.”

- Hakikat Lisânıyla Tasavvuf Târifi: “Mülkiyyet ve varlık iddiasından uzaklaşmak, göklerin yaratıcısına bağlanarak beşeri sıfatların esaretinden kurtulmaktır.”

- Hakk Lisânıyla: “Sûfî, Allah’ın beşerî sıfatlardan temize çıkarıp arıttığı kimselere verilen addır.” (Tûsî 1996, 20).

Dede Ömer Rûşenî (ö. 892/1486) ve İbrâhim Efendi (ö. 1065/1665), kaynaklarda tasavvuf ve tasavvuf ehli hakkında dağınık biçimde yer alan târiflerin bir kısmını Türkçe olarak nazma çekmişlerdir. O manzûmelerden Dede Ömer Rûşenî’niye ait olanı şöyledir:

Nedür dinse tasavvuf, di tezellül huşû,
 Meskenet, sabr u tahammül
 Tasavvuf külli geçmekdür özinden
 Dahi incinmemekdür il sözinden
 Tasavvuf Hak yolundan çıkmamaktır
 Tasavvuf kimse gönlin yıkmamaktır
 Tasavvuf az uyuyup az yimekdür
 Hakk’un esmâsını çoh çoh dimekdür
 Bulandırır bulanır sûfî olmaz
 Cefâ vü cevri kılan mutî olmaz

Cefâ idene gösterür vefâyı
 Anâ gösterene ider senâyı
 Tasavvuf terk-i dâvâdur dimişler
 Dahi kitmân-ı mânâdur dimişler
 Tasavvuf terk-i kîl ü kâle dirler
 Heman vecd ü semâ u hâle dirler
 Tasavvuf bir hidâyetdür Hudâ'dan
 Bunu ben söylemedüm bil hevâdan
 Tasavvuf kalbi Hak'a bağlamakdur
 Yüreğin ışk oduyla tağlamakdur
 Tasavvuf yâr olup bâr olmamakdur
 Gül-i gülzâr olup hâr olmamakdur
 Cemî-i halkı bir görüp tasavvuf
 Dimemekdür eyiye yavuza tûf
 İradetdür dimişdür ba'zı tasavvuf
 Dimeyüp şeyhüne üstâduna üf
 Kerâmet satmamaklukdur tasavvuf
 Hak'un işinde itmeyüp tasarruf
 Geçen ömri için idüp teessüf
 Ganîmet bilmedür vakti tasavvuf
 Demiş bu sözi bir sâhib-icâbet
 Nedür dinse tasavvuf,
 Di inâbet Ebû Osman-ı Mekkî'nin sözidür
 Tasavvuf zühd ü takvânın özidür
 Tasavvuf buğz-ı dünyâ-yı denîdür
 Bu sözü söyleyen bil Rüşenî'dür. (Öngören 2010, 11-13).

Vahdet-i Vücûd

Tasavvuf düşünce sistemi içerisinde önemli bir yere sahip olan ve ekser mutasavvuf tarafından kabul gören varlığın bir olma anlayışı panteizmle bazı ortak deyimleri bulunması hasebiyle eleştirilere hedef olmuştur. Bunun yanı sıra çoğu zaman da kendi bütünlüğü içerisinde eleştirmenler tarafından anlaşılmamasına rağmen yüzyıllar öncesinden günümüze kadar tartışma konusu olmaya devam ediyor.

Vahdet-i vücûd, varlığın birliği demektir. Sûfiler indinde manevî bir merteye olup ona ulaşmak için hem tefekkür etmek gerekiyor hem de derûnî zevkin hasıl olması şartı vardır. Yani sadece zihinsel eğitim ile değil aynı zamanda manevî terbiye sonucunda ulaşılabilen bir mertebedir.

“Vahdet-i vücûd” denilince akla gelen ilk isim hiç kuşkusuz Muhyiddin İbn Arabî’dir. Ancak İbn Arabî’den önce gelen, vabdet-i vücûd’cu olarak bilinen ve onu etkileyen mutasavvıflar da vardır. Beyazid-i Bistami (ö. 875), Cüneyd-i Bağdadi (ö. 910), Hallac-ı Mansur (ö.919) ve Gazzali (1055-1111) bu mutasavvıflardandır. Bu mutasavvıflarda vahdet-i vücûdçu düşüncenin izlerine rastlanması mümkün olmakla birlikte bu doktrini sistemleştirerek bir öğreti haline getiren İbn Arabî olmuştur. (Tanrıverdi 2012, 68). O hem sonraki Tasavvuf hem de İslam felsefesi üzerinde hususen de varlık konusunda derin tasir bırakmıştır. Sonraki tüm vücud çalışmalarının tacı ve bir anlamda İslam metafizik öğretilerinin zirvesi olan “varlığın aşkın birliği” doktrini ni ilk formüle eden kişidir. (Nasr 1997, 47).

Her ne kadar vahdet-i vücûd bir terim olarak İbn Arabî’nin bizzat kendisi tarafından kullanılmasa¹ da bu görüşü sistemleştiren sûfî şeyhi olarak biliniyor. Onun bu öğretisi o kadar etkili olmuştur ki İslam tefekkür tarihinde kendisinden sonra neredeyse her kese tesir edebilmiştir. Her ne kadar zaman zaman özellikle de zahir üleması olarak tanımlanan ilim adamları tarafından ağır bir şekilde eleştirilmesine rağmen saygınlığını günümüze kadar korumağa devam ediyor.

Sûfilerin çoğunluğuna göre bizatihi kâim olan yani kendiğinden var olan vücûd (varlık) birdir, o da Hakk Teâlâ’nın vücûdudur. (Ertuğrul 1997, 9). O halde alem mutlak birlikten değil, teklikten meydana gelmiştir. Çünkü Hakkın mutlak birliği sayısal birlik olmadığı için ikinciye imkan vermez. (Arabî 2006, 41).

Nesimi bu konuyu şöyle nazma çekmiştir:
Sûret ü ma’nide Haktan gayri yoktur arada
Sûretâ ta’n eyleme fehm etmedin ma’nâmızı²

Zâhir ü bâtında çün mevcûd Haktan özge yok
Yâ bu mevcûdâtın ara yerde gavgâsı nedir³

Bu varlık vâcib, kadim ve ezelîdir. Taaddüd,⁴ tecezzi,⁵ tebeddül⁶ ve taksim⁷ kabul etmez. Onun şekli, sureti ve haddi yoktur. Buna vücûd-ı mutlak

¹ Bu terim ilk defa İbn Arabî’nin öğrencisi Sadreddin Konevî’nin eserlerinde kullanılmıştır. Bak: Claude Addas, **İbn Arabi Kibriti Ahmer’in peşinde**, çeviren: Atilla Ataman, üçüncü baskı, İstanbul, 2004, s. 215.

² Bkz. Ayan, Hüseyin, **Nesîmî Divanı**, G. 449, b. 6, s. 356. ; MS. 1, b. 8, s. 53.

³ Ayan, a.g.e., G. 169, b. 3, s. 180.

⁴ Çoğalma

⁵ Parçalanma, bölünme

⁶ Değişme, yenilenme

⁷ Bölünme

yahut vücûd-ı baht da denir ki, sırf ve hâlis vücûd demektir. Hakk'ın varlığı kainata nisbetle bir ayna mesabesinde olup akledilen ve hissedilen bütün eşya onda zâhir olur. Yahut, Cenab-ı Hak zatı itibarıyla değil sıfat ve fiilleri itibarıyla bütün suret ve şahıslarda mutlak olmaktan çıkmaksızın ve asla değişikliğe uğramaksızın tezâhür ve tecellî etmektedir. Bu cihetle eşya ona ayna olur. Kainatın bütünü Hakk'ın varlığı ile kaimdir. Cenab-ı Hakk'ın isimlerinden biri de “Kayyûm” dur. Bu da zatıyla kaim ve kendisinin dışındakileri kaim eden demektir. Çoğalma ve kesret yani çokluk bu varlığın açığa çıkmasında olup, kendisi bunların hepsinden münezzehtir. Nitekim güneşin nuru bir olduğu halde muhtelif renklere boyanmış olan camlara aksettiği zaman değişik renklerde görülmektedir. Şu halde âlem Hakk'ın zâhiri, Hak âlemin bâtınıdır. Mutlak varlık Allah'ın zâtının aynıdır ve O'nun dışındaki şeyin hakikati üzerine zaittir. Çünkü bir mevcûdun hakikati onun ezelde, ilahi ilimde taayyunu ve suretinden ibarettir. Buna ehlullah dilinde “ayn-ı sâbite”, diğerlerinin dilinde ise “mâhiyet” adı verilir. A'yân-ı sâbite ve ilmi suretler varlığın kokusunu bile koklamamıştır. (Ertuğrul 1997, 9-10).

Çelişkili İfadeler

Sûfilerin en fazla eleştirildiği konu eserlerinde çelişkili ifadelerin geniş bir şekilde yer almasıdır. Her ne kadar genel bütünlük içerisinde bu tabirler anlamlandırılrsa da “felsefi mantık” kuralları ile izah etmek pek mümkün değildir. Konunun anlaşılması için İbn Arabî'nin meşhur “Füsûs”unda yer alan bir şiirine dikkat edelim:

Eğer o olmasaydı veya biz olmasaydık olan şeyler olmazdı

Şu halde biz hakikatte kullanırız.

Allah da muhakkak bizim mevlâmızdır.

Sen veya ben insan dediğimiz vakit, biz onun aynı,

Aynı insan kılığına giren belirtisi oluruz.

Şu halde sen insan sıfatı ile perdelenme, sana bir delil de gösterdi

İster Hak ol, ister halk ol, Allah ile Rahman olursun.

Benliğinde halka ondan gıda ver, rahat ve reyhan olursun.

(Arabî 2003, 190-191).

Benzer ifadeler Nesiminin gazellerinde de kendine yer bulmuştur:

Zahid menem, abid menem, asi menem, fasık menem,

Mu'min menem, kafir menem, men külli-insan olmuşam.⁸

⁸ İmadeddin Nəsimi, “Allahü ekber, ey sanem, hüsnünde heyran olmuşam”, qazeli.

Tasavvufi bilginin kaynağının ilham, keřif, tecelli ve řühud olması başka bir söyleyiřle kalbî olup aklın ötesinde olması, bu bilgi ve idrakin insanın akıl gücü kullanılarak dil ile ifade edilmesine engel teřkil etmemekle beraber üslub ve muhakemede bir farklılığın ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. (Konuk 1999, 14).⁹

"Hak zâtı bakımından eřyadan münezzehtir, taayyün bakımından münezzehtir değıldir," Hak zâtı bakımından eřyanın aynıdır, fakat taayyün bakımından gayrıdır." Söz konusu zıtlık luğavi değıl ıstılahidir. İstılahi zıtlık bir arada verilebilir. Nur ile zulmet lüğat itibariyle ve maddeten birbirine zıttır. Bu ikisi aynı anda aynı mahalde bir araya gelemmezler. Fakat istiare yoluyla gölgeye zulmet denilebilir. Bu takdirde zulmet olarak kabul edilen gölgenin nur ile aynı zamanda ve aynı mekanda birarada mevcut olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü gölge ıstılah olarak zulmet kabul edilmiřtir.¹⁰ Her ne kadar sûretler değışik ise de hiçbir kimsede Allah'tan bir řey yoktur ve kendi nefsinden başka da bir řey yoktur. (Arabi 2003, 53).

Bu doktrine delil olarak gösterilen bazı ayetler řunlardır:

"Kasem olsun ki, insanı Biz yarattık, onun için, nefsinin kendisine neler fısıldadığını, neler telkin ettiğini de Biz pek iyi biliriz. Çünkü Biz ona řahdamarından daha yakınız. " (Kaf, 50/16).

"Sana biat edenler, aslında Allah'a biat etmiřlerdir." (Fetih, 48/10). "Doğı da batı da Allah'ındır, yönünüzü nereye çevirirseniz Allah'ın yüzü oradadır." (Bakara, 2/115).

"Allah yer ve göklerin nurudur." (Nur, 24/35).

"Gökte ve yerde ne varsa Allah'ındır. Allah her řeyi kuřatmıřtır." (Nisa, 4/126).

"O; evvel, ahir, zahir ve batındır. O, her řeyi bilir." (Hadid, 57/3).

"Attığın vakit sen atmadın, lâkin Allah attı." (Enfal, 8/17).

Varlığın birliğı düşüncesine delil olarak gösterilen meřhur hadisi řeriflerden birisi ise řöyledir:

"Ey Ademoğılu! Ben hasta oldum beni ziyaret etmedin!" Kul diyecek: Ey Rabbim, Sen Rabbülâlemin iken ben seni nasıl ziyaret ederim? Rab Teâla diyecek: Bilmedin mi, falan kulum hastalandı, fakat sen onu ziyaret etmedin. Eğıer onu etseydin, yanında beni bulacaktın! Rab Teâla diyecek: Ey ademoğılu ben senden yiyecek istedim ama sen beni doyurmadın?" Kul diyecek: Ey Rabbim, ben seni nasıl doyururum. Sen ki alemlerin Rabbisin?" Rab Teâla

⁹ Hatta tecellî yoluyla elde edilen bazı ilimlerin aklın hükümlerine zıt olduğı açıkça beyan edilmiřtir. Avni Konuk, a.g.e, C. I, s. 14.

¹⁰ Geniř bilgi için bakınız: Ahmed Avni Konuk, **Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve řerhi**, Hazırlayanlar: Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın, 2. Cıld, İstanbul, 1997, s. 12-14.

diyecek: Benim falan kulum senden yiyecek istedi. Sen onu doyurmadın. Bilmez misin ki, eğer sen ona yiyecek verseydin ben onu yanımda bulacaktım." Rab Teâla diyecek: Ey Ademoğlu! Ben senden su istedim bana su vermedin!" Kul diyecek: Ey Rabbim, ben sana nasıl su içirebilirim, sen ki Alemlerin Rabbisin!" Rab Teâla diyecek: Kulum falan senden su istedi. Sen ona su vermedin. Bilmiyor musun, eğer ona su vermiş olsaydın, bunu benim yanımda bulacaktın!"¹¹

Felsefi Düşünce Sistemi Olarak Panteizm

Panteizm iki yunanca kelime bir araya gelerek oluşmuştur. “Pan” kelimesi “tam”, “bütün”, “her şey” manasına gelmektedir. İkinci kelime “teizm” (theos) ise “Tanrı” demektir. Teizm Tanrının varlığı ile ilgili her türlü düşüncedir. Felsefî ve dini düşünce sistemi olarak panteizmde Tanrı ve kainat aynıdır, aralarında fark yoktur. Tanrı dünyadan ayrı düşünülemez, önemli olan ikisinin aynı sığata sahip olmalarıdır. Panteist Tanrı anlayışında Tanrı her şeydir ve herşey Tanrıdır. Dolayısıyla Tanrı kainat veya Tanrı insan ayrımı da yoktur. (Kara 2016, 5).

Binaenaleyh panteizm, Tanrı-âlem ikiliğini/dualizmini ya da çokluğunu/plüralizmini ortadan kaldıran, Tanrı'nın her şeyi ihtiva ettiğini, O'nun varlıklar alemi içerisinde her şey olduğunu, dolayısıyla tabiatın ve insanın müstakil varlıklar olarak görülemeyeceğini, bunların sadece ilahi varlığın farklı tezahürlerinden ibaret olduğunu benimseyen dinî ve felsefî bir akımdır. Gerek teist dinlerde gerekse materyalist natüralist ve agnostik anlayışlarda panteist eğilimlere rastlamak mümkündür. Varlıklar âleminde her şeyin tek bir kaynağa indirgenmesi(monist) ya da tek bir ilkeye bağlanması anlayışı, felsefede antik çağa kadar gider. Eski Yunan felsefesinin ilk dönemlerinde Thales, Anaximanes, Ksenophanes gibi filozofların varlığı bir tek ilkeyle anlamlandırması çabası içinde oldukları bilinmekte ancak bu düşünürler panteist olarak kabul edilmemektedir. Panteizm terimi ilk defa İrlanda asıllı İngiliz düşünürü John Toland kullanmış olup bir diğer düşünür Pay tarafından ona karşı panteizm kavramının karşı tavrı olarak kullanılması ile felsefe literatürüne girmiştir (Çaylı 2019, 246).

Temelde üç türlü panteizmden söz edilir:

1. Tabiatçı/Natüralist Panteizm. Buna maddeci/materyalist panteizm de denir. Bu anlayışa göre tek realite maddedir, tabiattır ve evrendir. Giordano Bruno (1548-1600), Denis Diderot (1713-1784) gibi bazı filozoflar da bu anlayışı benimsemişler ve detaylı bir şekilde ele almışlardır.

¹¹ Müslim, Birr, 43, 2569.

2. İdealist panteizm. Buna Stoa panteizmi de denir. Fikrî kökeni Stoa Okulu'nun kurcusu Kıbrıslı Zenon'a (m.ö. 490-430) dayanır. Stoacılar göre Tanrı, tabiatın özüne sinmiş yaygın ruhtur. Dolayısıyla bu görüşe göre tek realite ruhtur. Ancak bu ruh cismanîdir. Çünkü onlara göre gerçek olan, kesinlikle "maddî olan"dır. Maddî ve somut olan gerçeklik, tıpkı bir organizma gibi canlı bir bütün oluşturur. Maddî olmak, fail/aktif ve münfail/ pasif olmanın bir gereğidir. Aktif güç, evrene ve maddeye nüfuz eden ve bunları belli bir gayeye göre düzene kavuşturan ve ince bir madde olan ateştir ki, Stoacılar göre bu Tanrı'dır. Aktif güç veya ana-varlık olarak adlandırılan bu Tanrı'nın evrene ve maddeye nüfuz etmesi, cisimde güç olarak görünmesi demektir.

3. Teolojik Panteizm. Buna İskenderiyeci panteizm ve sudurcu panteizm de denir. Bu anlayışın kökü Platon'a/Eflatun'a (m.ö. 427-347) dayanır. (Tunçbilek, 2008, 8-10).

Bu bağlamda panteizm başlangıçta maddeci bir tabiat anlayışını yansıtırken daha sonra giderek idealist bir yapıya dönüşmüş ve tevilci bir anlayışı benimsemiştir. XIX. yüzyıla gelene kadar metafiziği fiziğe indirgeyen panteistler günümüzde fiziği metafiziğe indirgeme çabasındadırlar. Panteizmin tarihsel kökenine gelince bazı araştırmacılar temelini Xenophones ve Parmenides'e kadar ileriye götürürler. Panteizm külli bircilik anlamında ele alınırsa bunun temeli çok daha eskilere, Hint mitolojisine kadar uzanabilir. Panteizm bu anlamda kâinatın logosça yönetildiğini ileri süren Herakleitos'dan Batı mistisizmine kadar çok geniş bir alana yayılabilir. (Çaylı 2019, 248).

İki Düşünce Arasındaki Temel Farklar

Son dönem Fususu'l-Hikem şarihlerinden Ahmet Avni Konuk panteizm ile vahdet-i vücûd düşüncesi arasındaki farkları şöyle özetlemektedir:

1. Varlığın birliğine dair ilim peygamberler ve onların vârisleri Allah dostları velîler vâsıtasıyla hakîkî kaynak olan Allahu Teâlâ'dan nâzıl olmuştur. Panteistlerin¹² ilmi ise cismani duyguları ile bu sufî âlemden aldıkları bilgileri ihtiva etmektedir.

- Vahdet-i vücûdu müşahade eden hakikat erbâbı arasında ihtilaf yoktur. Fakat panteistler arasında farklar vardır. Çünkü ilimleri hislerinin ve nazarî akıllarının icad ettikleri delillere dayanmaktadır. His ve idrâk dereceleri ise birbirinden farklıdır.

- Varlığın birliğini müşahade edenler Hakk'ın zâtına mutlak mechul der ve onu her çeşit sıfattan uzak tutarlar. Fakat "ulûhiyyet" mertebesinde,

¹² Genellikle panteistler "vücûdiler" olarak tanımlanır.

Hakk'ın zâtını işitme, görme, irâde v.s. gibi sıfatlarla tanımlarlar. Vücûdiler ise Hakk'ı ilk sebep olarak bilirler.

- Vahdet-i vücûdu müşahede edenler taayyunât ve eşyanın hakîkatinin Hak olduğunu söylerler. Ancak eşyanın kendisine ise Hak demezler. “Hak Hak'tır ve eşya da kendi zatında eşyadır,” derler. Panteistler ise eşyanın kendisine de Hak derler.

- Vahdet-i vücûdu müşahede edenler Allahı hem tenzih hem de teşbih ederler.¹³ Panteistler ise yalnız teşbih ederler.¹⁴

Özetle söyleyecek olursak panteizmi kabul edenler “Allah bu âlemin toplamından ibarettir” diyerek yaratan ile yaratılmışı, müessir ile eseri aynı kabul etmektedir. Panteistlerin en önemli temsilcisi Spinoza'ya göre lizâtıhi mevcut ve yaratılmış olmayan cevherlerin yani Tanrı'nın birçok sıfatları varsa biz bunların birisi düşünce ve ötekisi de yer kaplama olmak üzere ikisini bilebiliriz demektir. Hâlbuki bunlar yaratılmışların sıfatları olup Allah, bu gibi sıfatlardan uzaktır. Panteistler evrende ortaya çıkışı zorunlu kabul ederken Allah'ın irade sıfatını inkâr ederler ve dinî merasimlere de hiç ihtiyaç duymazlar. Oysa ki mutasavvıflara göre âlem her an değişerek yok olmakta olan birtakım suret ve şekillerden meydana gelmiştir. Yani evren Tanrı'nın isim ve sıfatlarının bir yansımasından ibarettir. Vücûd birdir ve o da Allah'ın vücûdu/zâtıdır. Eşyanın başkaca bir varlığı yoktur. Vücûd Cenab-ı Hakk'a nispetle kadim, eşyada ise zahir suret ve şekillerden ibarettir. Bu vücûd bir ayna durumunda olup eşya da onda zahir olan suret ve şekillerden ibarettir. (Çaylı, 2019, 248).

Allah'ın mükemmel bilgisi Allah'ı hem tenzihi hem de teşbihi olarak izhar etmelidir. Mutlak varlık tüm var olanlardan münezzehtir, yani onlarla mukayese edilemez. Ama Allah aynı zamanda alemde varlığın özelliklerini izhar eder. Bu bakımdan biz O'nun bir bakıma yaratılanlara benzediğini söylemek durumundayız. Öyleyse alem nedir? O başkasıdır, zira Allah'ın özünden başka olan her şey diye tanımlanmaktadır. Ama alem her bakımdan başka değildir. Çünkü o bütünüyle Rahman'ın nefesindeki kelime halkalarından ibarettir. (Chittick 1997, 204-205).

¹³ “Tenzih ederim o zâtı ki, eşyayı zahir etti. Halbuki o zât eşyanın aynıdır.” “O’nu tenzih ederim ki eşyanın zâtlarında eşyanın aynı değildir. Belki O O’dur ve eşya dahi eşyâdır.” Ibn Arabî, **Futûhât**, Ahmed Avni Konuk, Füsûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi, Hazırlayanlar: Mustafa Tahrallı, Selçuk Eraydın, 1. Cild, Üçüncü Basım, İstanbul, 1999, s. 61.

¹⁴ Mustafa Tahrallı, *Füsûsu’l-Hikem, Şerhi ve Vahdet-i Vücûd ile alâkalı bazı mes’eleler*, Ahmed Avni Konuk, **Füsûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, Hazırlayanlar: Mustafa Tahrallı, Selçuk Eraydın, 1. Cild, Üçüncü Basım, İstanbul, 1999, s. 59-61.

Sonuç

Temelde Muhyiddin ibn Arabi ve Mevlana Celaleddin Rumi'nin etkisi ile günümüze kadar sayısız tasavvuf erbabı tarafından savunulan “varlığın birliğı” düşüncesi içerisinde panteist ifadelerin de yer alması veya onlarla benzerlik arz etmesi hasebiyle sufilerin panteist olarak tanımlanması büyük bir yanılığın tezahürüdür. Doğru ve isabetli tahlil sufilerin düşüncelerinin İslami ilimler içerisinde değerlendirilmesi, panteizmin ise felsefi bir akım olarak ele alınması olacaktır.

“Varlığın birliğı” düşüncesini savunan tasavvuf erbabına göre bu varlık vâcib, kadim ve ezelidir. Sayısal olarak çoğalmaz, asla parçalanmaz ve bölünmez, değişime ve yenilenmeğe gerek duymaz. Onun şekli, sureti ve haddi hüdudu yoktur. Buna mutlak varlık ya da varlığın aslı da denebilir. Hakk'ın varlığı ile alem arasında süreklilik arz eden bir bağ vardır. Mutlak varlık kainata nisbetle bir ayna mesabesinde olup akledilen ve hissedilen bütün eşya onda zâhir olur.

Yahut, farklı bir ifade ile söyleyecek olursak Cenab-ı Hak zatı itibarıyla değil sıfat ve fiilleri itibarıyla bütün suret ve şahıslarda mutlak olmaktan çıkmaksızın ve asla değişikliğe uğramaksızın zahir olur. Mutasavvufiler bunu genellikle ilâhî tecellî olarak tanımlamaktalar.

Meseleyi bu şekilde ele alacak olursak eşyalar veya mahlukat ona ayna olur, deriz. Kainatın bütünü küllü olarak Hakk'ın varlığı ile kaimdir. Nitekim Cenab-ı Hakk'ın isimlerinden biri de “Kayyûm” dur. Bu da zatıyla kaim ve kendisinin dışındakileri kaim eden demektir. Yani O'nun varlığı olmadan hiçbir mahlukatın var olduğu hayal dahi edilemez.

Her ne kadar çoğalma ve kesret yani çokluk bu varlığın açığa çıkmasından olsa da, kendisi bunların hepsinden münezzehtir. Nitekim güneşin nuru bir olduğu halde muhtelif renklere boyanmış olan camlara aksettiğı zaman değişik renklere görülmektedir. Şu halde âlem Hakk'ın zâhiri, Hak âlemin bătınıdır. Mutlak varlık Allah'ın zâtının aynıdır ve O'nun dışındaki şeyin hakikati üzerine zaittir. Çünkü bir mevcûdun hakikati onun ezelde, ilahi ilimde taayyunu ve suretinden ibarettir. Buna ehlullah dilinde “ayn-ı sâbite”, diğerlerinin dilinde ise “mâhiyet” adı verilir.

Mamafih İslami emirleri ve yasakları esas tutarak hayatlarını ibadette geçiren, bunun sonucunda bir takım manevi aydınlanmalar yaşayarak genellikle Kuran-i Kerimin tefsiri ve izahı mahiyetinde bir takım lafızlarda bulunan ariflerin görüşleri ister zihinsel olarak isterse de manevi olarak anlaşılması her ne kadar kolay olmasa da kesinlikle din dışı olarak görülemez. Nitekim anlaşılması zor olaması hasebiyle de ister tasavvuf erbabı içerisinde isterse de genel İslam ilim erbabları tarafından da bir takım eleştirilere maruz kalmıştır. Ancak buna rağmen bu eleştiriler kesinlikle panteizm düşüncesinin zahir olması şeklinde görülmemesi gerekiyor.

KAYNAKÇA

- Altıntaş Hayrani. (1986). Tasavvuf, Ankara.
- Chittick William. (1997). Varolmanın Boyutları, çeviren: Turan Koç, İstanbul.
- Çaylı Zafer. (2019). Ferit Kam'ın panteizm eleştirisi bağlamında “Vahdet-i Vücut” anlayışı, Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi | 2019/1 | CİLT: 6 | SAYI: 10 | s. 246.
- Öngören Reşat. (2010). Tasavvuf , İstanbul Üniversitesi İLİTAM Programı, İstanbul.
- Gazzali Ebû Hâmid Muhammed bin Muhammed bin Ahmed. (1972) el-Munkız, çeviren: A.S. Furat, İstanbul.
- Hucvirî, Ali b. Osman Cüllâbî. (1996). *Keşfu'l – Mehcûb, Hakikat Bilgisi*, çeviren: Süleyman Uludağ, İstanbul.
- Sülemi Muhammed İbn el-Hüseyn. (1981). Tasavvufun Ana İlkeleri Sülemi'nin Risaleleri, Tercümesiyle ve notlarla neşreden: Süleyman Ateş, Ankara.
- Uludağ Süleyman. (1999). *Giriş Kuşeyri'nin hayatı ve Risâlesi*, Tasavvuf ilmine dair Kuşeyri Risâlesi, hazırlayan: Süleyman Uludağ, Üçüncü Baskı, İstanbul.
- Şebusterî Mahmud. (1989). *Gülşen-i Râz*, (çeviren Abdülbaki Gölpınarlı), İstanbul.
- Tûsî Ebû Nasr Sarrac. (1996). el-Lüma' İslam Tasavvufu, Tasavvufla İlgili Sorular-Cevaplar, Hasan Kamil Yılmaz, İstanbul.
- Tanrıverdi Hasan. (2012). Dini Araştırmalar, Ocak - Haziran, Cilt: 14, Sayı : 40, (s. 68).
- Nasr Seyyid Hüseyin. (1997). Makaleler II, çeviren Şehabeddin Yalçın, İstanbul.
- Ertuğrul İsmail Fenni. (1997). Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî, hazırlayan: Mustafa Kara, ikinci baskı, İstanbul.
- Muhyiddin İbn Arabî. (2006). Fütûhât-ı Mekkiyye, çeviri: Ekrem Demirli, İstanbul.
- Muhyiddin İbn Arabî. (2003). Füsûsu'l-hikem, çeviren: M. Nuri Gençosman, İstanbul.
- Tunçbilek Hüseyin. (2008). Muhyiddin İbn Arabî'de Vahdet-i Vücut telakkisi, HARRAN ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ YIL: 13 SAYI: 19 OCAK - HAZİRAN 2008 ŞANLIURFA , (s. 8-10).
- Tirmizi Seyyid Burhaneddin. (2014). *Maarif*, (hazırlayan: A.Gölpınarlı), Ankara.
- Nazife Kara. (2016). Panteizm, Felsefe ve Din bilimleri A.B.D. Din Sosyolojisi Y.L.
- <https://www.academia.edu/27374459/PANTE%C4%B0ZM>

f.f.d. İbrahim Allahverdiyev

TƏSƏVVÜF DÜŞÜNCƏSİNİ PANTEİZM OLARAQ GÖRMƏ XƏTASI

XÜLASƏ

İslam təsəvvüfı və sufilərin nəzəri düşüncələri xüsusilə də vəhdəti vücud (varlığın birliyi) fikri çox vaxt fərqli tədqiqatçılar tərəfindən panteizm kimi tanındılmışdır. Ancaq təməli Qurani- Kərimə və hədisi şəriflərə söykənən, özünü İslamın batini şərhı olaraq tanıdan mutasavvuf mütəfəkkirlərin qəti olaraq belə bir analizləri mövcud deyildir. Panteizm düşüncəsi fəlsəfi bir sistemin məhsuludur və təbii olaraq da rəsonal əqli dəlillərə söykənməkdədir. Hər nə qədər hər iki qrupun təmsilçiləri tərəfindən bəzən bənzər mənalar daşıyan ifadələrdən istifadə olunsa da, istər nəzəriyyə olaraq, istərsə də əməli yöndən bir-birilərindən ayrılmaqdadırlar.

Sufilərin nəzəriyyəsində təkə əqli dəlillər ortaya atılmaz, əksinə əqli dəlillərin mənəvi ilham yoluyla əldə edildiyini bildirər. Eləcə də, mənəvi ilhamın qaynağının da ibadət, təfəkkür və təzəkkür olduğunu qeyd edər. Nəticə etibarilə, həyatlarının demək olar ki, hamısını mənəvi təmizlənməyə həsr edən və ibadətlərlə keçirən dindar insanların İslam düşüncəsinə zidd olan panteizm olaraq görmək böyük bir yalnışdan ibarətdir.

Məqalədə varlığın birliyi fikrini təmsil edən və düşüncələri ilə İslam təsəvvüfçülərinin əksəriyyətinə təsir edən, təsəvvüf arifləri tərəfindən Şeyxul Əkbər olaraq qəbul edilən Muhyiddin İbn Ərəbinin fikirlərinə müraciət etdik. Qısa şəkildə varlığın birliyi düşüncəsi və nümunələri ələ alındı. Bu fikirlərin “Aləm Allahdır, ya da Allah aləmdir”, nümunəsindən hərəkət edən, Allahın varlığını təkə aləm ilə sərhədləndirən panteizm nəzəriyyəsi ilə tərs mütənasib olduğu qeyd olundu. Belə ki, panteizmdə Allah ilə aləm eyni mənə ifadə etsə də, yəni Allahın aləmdən müstəqil bir varlığı olmadığı halda, varlığın birliyi düşüncəsində aləm Allahın adlarının təcəllisi olduğuna görə Allah zati ilə aləmdən müstəqil bir varlığa sahibdir.

***Açar sözlər:** İslam təsəvvüfı, sufi, mutasavvuf, vəhdəti-vücud, panteizm, təcəlli, aləm.*

д.ф.ф. Ибрагим Аллахвердиев

НЕВЕРНОЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЕ СУФИЙСКОЙ МЫСЛИ КАК ПАНТЕИЗМА

РЕЗЮМЕ

Исламский мистицизм и теоретические мысли суфиев, в частности идея вахдат аль-вуджуд (единства бытия), часто описываются разными исследователями как пантеизм. Однако мистики-мыслители, именующие себя толкователями скрытого смысла ислама и опирающиеся на Коран и хадисы, не придерживаются такого мнения. Пантеизм является продуктом философской системы и, естественно, основывается только на рациональных доказательствах. Несмотря на то, что выражения со схожим значением время от времени используются представителями обеих групп, они различаются с точки зрения теоретических или практических аспектов.

В суфийской теории не просто приводятся интеллектуальные доводы, напротив, указывается на то, что интеллектуальные доводы были получены через духовное вдохновение. Также отмечается, что источником духовного вдохновения является поклонение, размышление и воскрешение в памяти. Поэтому было бы большой ошибкой ассоциировать набожных людей, посвящающих почти всю свою жизнь духовному очищению и богослужению, с пантеизмом, противоречащим исламской мысли.

В статье мы обратились к идеям Мухйиддина ибн Араби, известного среди суфийских мудрецов как «Величайший шейх» (аш-Шейх аль-Акбар), который представлял идею единства бытия и влиял своими мыслями на подавляющее большинство исламских мистиков. Вкратце обсуждалась идея единства бытия и ее примеры. Было подчеркнуто, что эти идеи находятся в противоречии с пантеистической теорией, которая отталкивается от идеи «Мир есть Бог или Бог есть мир» и ограничивает Бога только миром. Так, в пантеизме существует тождество мира с Богом, то есть Бог не имеет независимого бытия от мира, в то время как согласно единству бытия мир является проявлением имен Бога, поэтому Бог существует независимо от мира.

Ключевые слова: исламский мистицизм, суфий, мистик, вахдат аль-вуджуд, пантеизм, проявление, мир.

PhD. İbrahim Allahverdiyev

THE MISCONCEPTION OF DEFINING SUFİ THOUGHT AS PANTHEISM

ABSTRACT

Islamic mysticism and the theological ideas of Sufis, especially the understanding of vahdet-i vujud (unity of being), are often described as pantheism by different researchers. However, the mystical thinkers who define themselves as the western interpretation of Islam based on the Qur'an and hadiths, certainly do not have such an assessment. Pantheism thought is a philosophical trend and naturally is based on only rational evidence. Although similar expressions are used by the representatives of both groups from time to time, one differs from the other in terms of theoretical or operational aspects.

In Sufi theory, mysticism does not only reveal rational proofs, on the contrary, he claims that the proofs of the mind are obtained through spiritual inspiration. He also states that the source of spiritual inspiration is worship and contemplation. Therefore, it is a great mistake to identify Islam with pantheism, which is in contradiction with thought, for people who devote almost all of their lives to spiritual devotion and spend their lives with prayers.

In the article, we referred to the thoughts of Muhyiddin ibn Arabi, who represented the idea of the unity of being and influenced the overwhelming majority of Islamic mystics with his thoughts, and who was accepted as Shayhu'l-Akbar by his Sufism wise men. The idea of unity of being and its examples were briefly discussed. It was emphasized that these ideas are in contradiction with the pantheist theory, which follows the proposal "The world is God, or God is the world" and limits God only to the realm. That is to say, while there is an identity with God in pantheism, that is, God does not have a separate and independent existence from the universe, the realm in the unity of the body is the manifestation of God's names and attributes, so God has an existence independent of the realm in person.

Keywords: *Islamic mysticism, sufi, mysticism, vahdet-i body, pantheism, manifestation, world.*

Çapa tövsiyə etdi: f.f.d. Ə.S.Niyazov

ORTA ƏSRLƏRDƏ DÜNYƏVİ ELMLƏRİN İSLAM MƏDƏNİYYƏTİNDƏ BİRGƏYAŞAYIŞA TƏSİRİ

Röya Mirzəbəyova,

AMEA Elm Tarixi İnstitutunun elmi işçisi,

AMEA Fəlsəfə İnstitutunun dissertantı

royamirzabayova@gmail.com

XÜLASƏ

İslam intibahı dövründə İslam sivilizasiyasında birgəyaşayışı formalaşdırən bir sıra amillər mövcud olmuşdur. Bu amillər sırasına İslam dininin yaranması, ərəblərin hərbi fəthləri, ərəb dilinin rəsmi dil olması, VIII əsrdə geniş vüsət alan tərcümə prosesi və bununla da dünyəvi elmlərin inkişafını göstərmək olar. Məqalədə bu amillər və dünyəvi elmlərin İslam mədəniyyətində birgəyaşayışın inkişafına təsirindən söz açılır. Harun ər-Rəşidin (786-809) Abbasilər sülaləsinə hakimiyyətə gəlməsindən sonra, VIII əsrin sonlarında “Hikmətlər evi”nin açılması burada birgəyaşayış mədəniyyətini gücləndirən amillərdən olmuşdur. Bağdadın ən böyük kitabxanası və tərcümə mərkəzi hesab olunan “Hikmətlər evi”nin (*Beyt əl-Hikmə*) açılışı ilə klassik elmi biliklər yunan, Çin, sanskrit, fars dillərindən ərəb dilinə tərcümə olunurdu. Bu da dünyanın müxtəlif yerlərindən olan və ya fərqli mədəniyyətləri təmsil edən alimlərin “Hikmətlər evi”nə axışıb-gəlməsinə səbəb olmuş, fərqli mədəniyyətlər və cəmiyyətlər İslamın qızıl dövrünün çiçəklənməsinə gətirib çıxarmışdır. Mühüm məqsəd isə İslam dünyasının müxtəlif regionlarında yaşayan müsəlman və müsəlman olmayan əhalinin anlaması üçün bəşərin mövcud elmi biliklərinin ərəb dilinə tərcüməsi idi. Dini və etnik fərqlərin əhəmiyyətli olmadığı belə bir zəngin mühitdə dini elmlərdən əlavə dünyəvi elmlərə dair biliklərin də formalaşması və inkişafı müxtəlif millətlərdən olan insanların daha çox diqqətini çəkmiş və tədqiqata cəlb etmişdir. Bu baxımdan, məqalədə təbiət və dəqiq elmlər əsas götürülməklə Orta əsrlərdə dünyəvi elmlərin İslam mədəniyyətində birgəyaşayışa təsiri və bu birgəyaşayışın da elmin, mədəniyyətin inkişafına qarşılıqlı təsirindən söz açılır.

Açar sözlər: *İslam, dünyəvi elmlər, birgəyaşayış, Orta əsrlər, “Hikmətlər evi”.*

Giriş

“İslamın qızıl çağı” anlayışı daha çox Ərəb xilafətinin hərbi uğurları kimi anlaşılsa da, XX əsrdən etibarən bu dövr İslam sivilizasiyanın elmi-intellektual cəhətdən çiçəklənməsi dövrü kimi başa düşülür. “İslamın qızıl çağı” anlayışını ilk dəfə 1868-ci ildə Coses Leslay Porter “Suriya və Fələstində olan səyyahlar üçün məlumat kitabı”nda Suriya və Fələstində incəsənət və memarlıq nümunələrindən bəhs edərkən işlətmişdi. (“Dəməşqdəki tikililəri İslamın qızıl dövrünün qalıqları adlandırırdı” (Porter 1868, 49).

İslam tarixində mədəni, iqtisadi, elmi inkişaf, intibah dövrü hesab olunan və “İslamın qızıl dövrü” (VIII-XIII) adlandırılan Orta əsrlərdə İslam sivilizasiyasının nailiyyətləri Müsəlman dünyası üçün əsl qürur mənbəyi olmuşdur. Əməvilərdən sonra hakimiyyətə gələn Abbasi xilafəti elmin, mədəniyyətin, incəsənətin inkişafına xüsusi diqqət yetirmişdir. Bu dövr öz ideyaları, düşüncə sistemləri, fəlsəfələri ilə elmə, mədəniyyətə, incəsənətə töhfə verən dünyanın müxtəlif mədəniyyətlərinin qarışığı zənginləşdiyi bir mərhələ idi. İslamın bu kimi əsas dəyərlərini əks etdirən müxtəlif millətlərə olan qarşılıqlı hörmət, tolerantlıq və maraq sivilizasiyalararası dialoqa səbəb olmuşdur. Elə bu dövrün unikallığı da onun kosmopolitan təbiətində, yəni bütün fərqli mədəniyyətə məxsus olan insanların eyni bir topluma aid olmasında və çoxsaylı yenilikçi elm adamlarının bir araya gələrək elmi inkişaf etdirmək istəyində idi. Yəhudilər, xristianlar, hindlilər və hətta çinlilər də İslamın sosial, elmi və mədəni nailiyyətlərinə böyük töhfələr vermişlər.

İslam sivilizasiyasında birgəyaşayışı formalaşdıran amillər

İslam sivilizasiyasında birgəyaşayışı formalaşdıran bir sıra amillər olmuşdur. İlk amil kimi, VII əsrdə İslam dininin yaranmasını göstərmək olar. İslam, ilk növbədə, dünyanın monoteistik dinlərindən ən gəncidir. Bu din irqindən, dinindən, millətindən, siyasi mənsubiyyətindən asılı olmayaraq, insanları vahid inancla bir araya gətirən intellektual və emosional qüvvədir. İslam mədəniyyəti həmişə fərqli üslub və ifadə tərzii, mənəvi ruh vəhdəti ilə nümayiş olunur. İslam özü Ərəb xilafətində siyasi bir güc idi və siyasətin mənbəyi hesab olunurdu. İslamın siyasi aspekti elmin inkişafına da səbəb olmuşdur. Ərəb xilafətində elm siyasi hakimiyyətin əsası idi. İslam həm inanc sistemi, həm də siyasi hərəkət idi. Məhəmməd peyğəmbərin (s.a.s.) məqsədi təkcə insanları yeni həyat tərzii ilə təmin etmək deyil, eyni zamanda yeni dövlət və cəmiyyət yaratmaq idi (Masood 2009, 25).

Müsəlman imperiyasını xristian Orta əsr Avropasından nə ayırırdı? İslam imperiyasında digər dinlərə mənsub olan insanlar da yaşayırdılar. İslam

dininin yaranması nəticəsində formalaşan birgəyaşayış mədəniyyəti, tolerant atmosfer Orta əsr Avropasına yad idi. Bu tolerantlıq İslam dininin daxilində təşəkkül tapmışdı (The Renaissance of İslam 1937, 32).

Digər amil kimi ərəblərin geniş əraziləri fəth etməsini göstərmək olar. VII əsrin əvvəllərində Orta Şərq iki böyük imperiya tərəfindən idarə edilirdi: Şərqdə Sasanilər İmperiyası, Qərbdə isə Bizans İmperiyası. Sasanilər İmperiyası Mərkəzi Asiyadan Himalay dağlarına qədər olan ərazini, Bizans İmperiyası isə Aralıq dənizi ətrafı əraziləri əhatə edirdi. Bu iki imperiya arasında çəkişmələr, müharibələr və eyni zamanda, Bizans və Sasani imperiyası ərazilərində vəba pandemiyasının yayılması iki imperiyanı da zəiflətmişdi. Bunun nəticəsi idi ki, artıq Ərəb xilafəti Bizans və Sasani imperiyalarının böyük bir hissəsini, ümumilikdə, Mərkəzi Asiyadan İspaniyaya qədər böyük əraziləri fəth etdi. Bunun nəticəsində yeni şəhər mərkəzləri salındı, həmin ərazilər ilə yeni ticarət yolları quruldu. Bu sıx ticarət əlaqələri digər mədəniyyətlərin mənimsənilməsi, multikultural dialoq, dini tolerantlıq İslam dünyasında elmin də inkişafına gətirib çıxardı. Elmi bilikləri inkişaf etdirmək üçün institusional olaraq hazırlıq (dövlət quruluşu və s.), iqtisadi şərait və mədəni dəyərlər lazımdır. İqtisadi şərait, ilk növbədə, elmlərin qarşılıqlı zənginləşməsinə və geniş elmi kütlənin elm haqqında məlumatlarının artmasına, elmin daha da zənginləşməsinə səbəb oldu.

Müsəlman imperiyası VII-VIII əsrlərdə ərazilərini sürətlə genişləndirməyə başladı. Həmin torpaqlar Qərbdə Pireney yarımadasından Şərqdə Himalay dağlarına qədər olan böyük bir ərazini əhatə edirdi. Ərəb Xilafətinin geniş torpaqlara malik olması iqtisadi inkişafa gətirib çıxarırdı. Həmin ərazilərdən yığılan mal-mülk, qızıl, xammal nəticəsində, əhalinin çoxalması ilə yeni şəhər mərkəzlərinin tikilməsi (Bağdad, Dəməşq, Kordova, İsgəndəriyyə), su və quru nəqliyyatdan istifadə etməklə geniş ərazilərdə ticarətin formalaşması ilə iqtisadiyyat da inkişafının zirvəsini yaşayırdı. İqtisadi gəlirlərin artması həm də intellektual zənginlik demək idi. İxrac və idxalın genişlənməsi, yeni xalqların bir-birindən müxtəlif əmtəə istehsalını öyrənməsi bu sahədə gəlirlərin artmasına səbəb olur və bununla da elmə, təhsilə daha çox investisiya qoyulur, böyük elmi mərkəzlər və institutlar yaradılır, şəhərlər intellektual və elmi tədqiqat mərkəzlərinə çevrilirdilər.

İslam tədqiqatları üzrə akademik və dünya tarixçisi Marşal Hodqson İslam sivilizasiyasını bütün mədəniyyətləri bir araya gətirən global sivilizasiya adlandırır. Hodqson tarixi sırf dini aspektdən təmizləyərək, onu “sosial və mədəni kompleks” hesab edirdi. Hodqsona görə, İslam elmləri dedikdə, təkcə dini elm sahələri deyil, islam cəmiyyəti və sivilizasiyasında inkişaf etmiş dünyəvi elmlər də nəzərdə tutulurdu. İslam cəmiyyəti təkcə dini cəmiyyət

deyil, eyni zamanda dünyəviliyi, humanizmi təbliğ edən bir cəmiyyətdir (Tamari 2015, 79-81). Bu dövrdə müsəlman filosoflar, şairlər, elm və sənət adamları birgə hər qitədə olan cəmiyyətlərə birbaşa və dolayı yollarla nüfuz edən unikal mədəniyyət yaratdılar. Müsəlmanlar qədim Asiya, klassik yunan və Roma erkən mədəniyyətlərinin birləşmiş irsinin müəyyən hissəsini qoruyub saxlamış və bu günə çatdırmışlar.

İslam sivilisasiyanın öz tarixi bütövlüyü var, bu, müsəlmanların təkcə dini deyil, fərqliliklərdən formalaşan mədəni birliyi idi. Həqiqi İslam dini ənənəsi formalaşmışdı və bütün mədəniyyət təkcə dinlə məhdudlaşmırdı. İslam sivilizasiyasını birləşdirən təkcə Quran və hədislər deyil, baş verən tarixi hadisələr və problemlər idi. Müsəlmanlarla əlaqəli sivilisasiyanı yaradan, bir araya gətirən mədəni ənənə birbaşa İslam ənənəsindən asılı idi. Müsəlman, xristian, yəhudilər təkcə müsəlman mədəniyyəti çərçivəsində birgə yaşamırlar, onlar mədəniyyətlərarası dialoqda da fəal iştirak edən cəmiyyətin ayrılmaz iştirakçıları idilər. Çünki onları elmi inkişaf etdirmək kimi strateji məqsəd birləşdirirdi (Hodqson 1977, 90).

Müxtəlif xalqları bir araya gətirən tərcümə prosesi və bu prosesin elmin inkişafında rolu

Dünyəvi elmlərin inkişafı ilk növbədə, tərcümə sayəsində baş tutmuşdur. Qədim zamanlardan bəri tərcümə millətlər və xalqlar arasında ən effektiv ünsiyyət vasitəsi olmuşdur, tərcümə vasitəsilə sivilizasiyalar bir-birlərinin nailiyyətlərindən bəhrələnməmişdir. İslam sivilizasiyası da tərcümə prosesinin ən üst modelini təqdim edən və sivilizasiyaları mədəni zənginləşməyə, akkultirasıyaya aparan sivilizasiyalardan biri, hətta birincisi hesab olunur. İslam sivilizasiyasında tərcümə hərəkəti əl-Mehdi (775-786) və Harun ər-Rəşidin (786-809) xəlifəliyi dövründə tədricən başlamış, əl-Məmunun dövründə isə antik əlyazmaların çox hissəsi Bağdada, eyni zamanda Bəsrəyə axın etmişdir. Əsasən, yunan müəlliflərinin əsərləri olmaqla, Persiya, Hindistan, Çindən də əlyazmalar gətirilirdi. Tərcüməçilərin hamısı müsəlmanlar, ərəblər deyildi, onlar arasında Bizans imperiyasından gələn yunanlar, suryani dilində yazan və danışan xristian alimlər də var idi. Bəzi əsərlər ikimərhələli prosesdən keçir, əvvəl suryani, sonra isə ərəb dilinə tərcümə olunurdu. Tərcümə üçün əksər hallarda elmi əsərlər seçilirdi. Belə əsərlər arasında tətbiqi-praktiki elmlərə aid olan əsərlər, Qalen və Hippokratın tibbə dair əsərləri, Evklidin "Elementlər" nəzəriyyəsi kimi riyazi əsərləri, Ptolemeyin "Almagest"-i ("Astronomiyanın böyük riyazi düzəni") kimi astronomik mətnlər və s. əsərlər tərcümə olunurdu. Tərcüməçilər texniki elmləri sürətlə və səlis tərcümə edir-

dilər. Bu belə bir fikir formalaşdırırdı ki, onlar bu elmlər ilə artıq o dövrdə tanış idilər. Ərəbcə texniki terminlərinin qarşılığının verilməsi çətin olsa da, tərcüməçilər bu sahədə yenilikçi və məharətli idilər, onlar ustalıqla öz texniki termin ehtiyatlarını da formalaşdırmışdılar (Masood 2009, 46).

Kitabların qeyri-ərəb dillərindən ərəb dilinə tərcüməsini ilk dəfə İkinci Abbasi xəlifəsi Əbu Cəfər əl-Mənsur (754-775) sifariş etmişdi. Əbu Cəfər əl-Mənsurdan sonra da tərcümə ənənə halını aldı və əsas fəaliyyət kimi qaldı. Xəlifələr dövlət tərəfindən dəstəklənən rəsmi institutlar yaradırdılar. Belə institutlardan biri də Bağdadda yaradılan “Hikmətlər evi” idi. Çox tədqiqatçı bu institutun Xəlifə əl-Məmun tərəfindən yaradıldığını desə də, bəzi tədqiqatçılar onun əsasının Xəlifə Mənsur tərəfindən qoyulduğunu iddia edirlər. Bu sahə üzrə aparılan tədqiqatlardan məlum olur ki, institut Xəlifə Mənsur ilə başlayan tərcümə fəaliyyəti ilə meydana gələn əsərlərin toplandığı mərkəz olaraq ortaya çıxmış, lakin Harun əl-Rəşidin dövründə daha da genişlənmiş və inkişaf etmişdir. IX əsrdə burada yeddi yüzə yaxın alim, on minə yaxın tələbə olduğu da tədqiqatlarda öz əksini tapmışdır (Göztürk 2012, 177). Buranın çoxlu tədqiqat və tərcümə zalları, Harun ər-Rəşid və əl-Məmunun nadir kitab kolleksiyalarından ibarət kitabxanaları var idi (Bsoul 2019, 2). Bağdadın ən böyük kitabxanası və tərcümə mərkəzi hesab olunan “Hikmətlər evi”nin açılması ilə klassik elmi biliklər yunan, Çin, sanskrit, fars, suryani dillərindən ərəb dilinə tərcümə olunurdu. Bu da dünyanın müxtəlif yerlərindən olan və fərqli mədəniyyətləri təmsil edən alimlərin “Hikmət evi”nə axışıb-gəlməsinə səbəb olmuşdur.

Tərcüməçilər müxtəlif kitabları ərəb dilinə tərcümə edir, tərcümə olunanların nüsxəsini çıxarır və kitabxanalara yığıb saxlayırdılar. Kitablار yığılır, dekorasiya olunur və kataloqlaşdırılırdı. “Hikmətlər evi” direktorlar, tərcümə katibləri və kitab ekspertləri tərəfindən idarə olunurdu. Burada müxtəlif dirlər, irqlər və mədəniyyətlərdən olan alimləri işə götürürdülər. İşçilər təşkilatçılıq, tərcümə, elmi irsin cildlənməsi, nüsxəsinin çıxarılması və qorunub saxlanması kimi müxtəlif işləri icra edirdilər. Müsəlman mədəniyyətinin nümayişi və yayılması üçün “Hikmətlər evi”nin nəzdində nəşriyyat evləri də fəaliyyət göstərirdi. Tərcümə hərəkəti intellektual açıqlığı, plüralizm və müxtəliflik prinsipinə əsaslanırdı, bu da çoxsaylı xalqların elm və mədəniyyətlərinin cəmləşməsindən yararlanmağa imkan verirdi. Tərcümə prosesi tolerantlıq, humanizm, kommunikasiya və digər mədəniyyətlərə öyrəşmə-uyğunlaşma təcrübəsini dəstəkləyirdi (Bsoul 2019, 2-4).

Burada çalışan ən məşhur tərcüməçi xristian (Nestorian) həkim və alim Hünəyn ibn İshaq idi. O, ərəb, yunan, fars dillərini səlis bilirdi. Hünəyn 21-i tibbə, xüsusilə də oftalmologiyaya aid olan 36 traktat yazmışdı. Fəlsəfə,

riyaziyyat, təbiət elmləri və tibbə aid yunan müəlliflərinin əsərlərini tərcümə edən Hüneyn ibn İshaq “Tərcüməçilərin şeyxi” kimi tanınırdı. O, 116 əsər tərcümə etmişdir. (Lebert 2019, 4) Abbasi xəlifəsi əl-Mütəvəkkil, hətta Hüneynin başçılıq etdiyi tərcümə məktəbi də yaratmışdı, rəhbərliyi ilə aparılan tərcümələr elmin inkişafında mühüm rol oynadı. Onun və ardıcılarının etdiyi tərcümələr əsasında yazılan əsərlər müsəlman elm bünövrəsinin əsası demək idi və bu əsərlər XVIII əsrə qədər riyazi və tibbi elmlərə dair dərslik kimi istifadə edilmişdir (Sarton 1927, 612).

Digər tərcüməçilərə isə riyaziyyat, astronomiya, xüsusilə də tibbə aid 60 traktat yazmış Qusta ibn Luqa, Sabit ibn Qurra, Batlı Adelard, Karintiyalı Herman, Kremonalı Cerard, Samuel ibn Tibbon (Lebert 2019), əl-Batriq, Sahl əl-Tabari, Ömər ibn əl-Fərruxan, İbn Səhda, Əyyub ər-Ruhavi, Yusif əl-Xuri, Əbu Osman və başqalarını göstərmək olar.

Dünyəvi elmlərin inkişafının birgəyaşayışa təsiri

İki əsr davam edən tərcümə prosesi müsəlmanların astronomiya, riyaziyyat, kimya, fizika, tibb sahəsində yeni yanaşmalar və təhlillər aparmasına və nəticələr əldə etməsinə gətirib çıxardı. Bu yeni yanaşmalar elmin inkişafına və dünyanın müxtəlif yerlərindən olan alimlərin təhsil və ya tədqiqat üçün bura axınına səbəb olurdu. Riyaziyyat, əsasən, IX-X əsrlərdə inkişaf etmişdir. Müsəlmanların əsas nailiyyətləri mövqeli onluq say sisteminin inkişafı və cəbrin ilk sisteməlik tədqiqi ilə bağlı idi. Riyaziyyatın inkişafı əl-Xarəzmi, Ömər Xəyyam, Nəsirəddin Tusi, Şərəfəddin Tusinin adları ilə bağlı idi. Əl-Xarəzmi xəlifə əl-Məmunun himayəsi altında “Əl-cəbr və'l əl-muqabala” kitabını yazır və bu kitab riyaziyyat tarixində bir dönüş nöqtəsi olur. İlk dəfə olaraq, bu əsər ilə cəbr xüsusi bir elm sahəsi kimi inkişaf edir (Rashed 2014, 107). Bu əsər xətti və kvadrat tənliklərin tədqiqinə həsr olunmuş ilk əsərlərdəndir. Bu səbəbdən, “əl-cəbr” elmi riyaziyyatın sırf tənliklərlə məşğul olan sahəsi kimi başa düşülürdü. Ömər Xəyyam əl-Xarəzmidən sonra cəbrə aid traktat yazmış, parabola, hiperbola vasitəsilə kub tənliklərinin geometrik həllərini vermişdir.

Bu dövrdə digər təbiət elmləri kimi, kimya haqqında da elmi biliklərin formalaşması və inkişafında yeni mərhələ başlanmışdı. İslam dünyasının görkəmli alimləri əlkimya dövrü və kimyaya keçid dövründə böyük uğurlar əldə etdilər. Onlara Cabir ibn Həyyan, Məhəmməd ibn Zəkəriyyə ər-Razini göstərmək olar. Cabir ibn Həyyan kimyanın inkişafında mühüm rol oynayır və ilk eksperimental elmi metodu təqdim edir. Metalların xassələrini daha konkret izah edən Cabir ibn Həyyanın fikrincə, bütün metalların əsasını iki

prinsip təşkil edir: civə və kükürd. O, hesab edirdi ki, kükürd və civə müxtəlif tərkiblərlə birləşərkən metal yarada bilər. Onun, həmçinin turşular, metallar, rənglər, mürəkkəblər, şüşə materialları haqqında da qiymətli yazılı mənbələri vardır.

Dünyada ilk kimya laboratoriyasını yaradan alim kimi tarixə düşmüşdür. O, mühüm kimyəvi maddələrin sintezini açıqlamış, bir çox kimyəvi maddələri müəyyən edərək, dövrümüzdə istifadə olunan ərəbcə adlarını vermişdir. Kimya elmində istifadə edilən həssas ölçmə alətləri düzəldərək kristallaşma, distillə, kalsinasiya, sublimasiya kimi kimyəvi üsulları kimya elminə gətirmişdir. Sulfat turşusu və nitrat turşusu kimi bir çox turşularla yanaşı, natrium karbonat və kaliumu da o tapmışdır. Alovda yanmayan kağız emalını həyata keçirərək müxtəlif metalların istifadəyə yararlı hala salınması, poladın təkmilləşdirilməsi, sukeçirməyən parçaların laklanması, paslanmanın qarşısının alınması üçün qızıl suyuna çəkilməsində bir çox kəşflər etmişdir (Bəşirov 2020, 9).

O, dövrün digər görkəmli alimlərindən biri olan və Bağdadda təhsil alan Məhəmməd ibn Zəkəriyyə ər-Razi müasirləri kimi kimyaya mistik yanaşmırdı, kimyəvi maddələri yaranma xüsusiyyətlərinə görə fərqləndirirdi. Kimyəvi maddələrin həm heyvanlardan, həm bitkilərdən, həm minerallardan, həm də digər kimyəvi maddələrdən yarana biləcəyini söyləyirdi. Böyük ensiklopediya hesab olunan “Kitabul-Mansur” əsərində qədim yunanlar, suriyalılar, ərəb və farsların tibbi biliklərini bir yerə cəmləmiş və bu əsəri ilə çiçək xəstəliyinin təsvirini verən ilk alim kimi tarixə düşmüşdür.

Maddənin atom quruluşlu olmasını iddia edən alimin kimyaya dair baxışları, rəşadətli metod və təsvirləri müasir elmlə uyğunlaşır. Bu dövrdə əvəzsiz xidmətləri olmuş digər alim isə ölümündən 500 il sonra belə təcrübəsindən istifadə edilən, metalın qızıla çevrilməsini təkzib edən, xəstəliklərin hava və su ilə yayıldığını irəli sürən İbn Sina idi (Myers 2003, 5-13). O, iatrokimya haqqında biliklərin inkişafına da böyük töhfə vermişdir. Ona dünya şöhrəti gətirən beş cildən ibarət olan “Tibb qanunları” əsərinin ikinci və beşinci cildi tamamilə əcazılığa həsr olunmuşdur.

İslam astronomiyası həm Əməvi, həm də Abbasi xilafəti dövründə inkişaf etmişdir. Astronomiyaya dair tədqiqatların aparılması IX əsrin əvvəllərində Ptolemeyin “Almagest” əsərinin tərcüməsindən sonra başlanır. Astronomiyaya dair ilk tamamlanmış əsər əl-Xarəzminin “Zic əl-Sindhind” əsəri hesab olunur. Astronomiyaya aid ən çox tədqiqatlar aparmış alimlər sırasına Nəsirəddin Tusi, Muəyyəddin Urdu, Qütbəddin Şirazini göstərmək olar. Nəsirəddin Tusinin astronomik müşahidələr və hesablamalarının nəticələri “Zici-i İlxani” (İlxanilərin astronomik cədvəlləri) əsərində yer almışdır. O, Marağa rəsədxanasını tikdirmiş və rəhbərlik etmiş, adı çəkilən alimlər isə Azərbaycanda

Marağa rəsədxanasında çalışmışlar. İbn əl-Şatirin də Marağa fikir məktəbinin nümayəndəsi olduğu deyilir. (Meri 2006, 78) İbn əl-Şatir geosentrik modeli təqdim edir və bu da Kopernikin heliosentrik modeli kəşf etməsinə səbəb olur (Lodi 2011, 25).

Elmi idrakın və zehnin bir elementi olaraq görən və empirizmi mənimsəyən İbn əl-Heysəm müasir optika elminin banisi hesab edilir. O, “Optika kitab”ını yazmış və bununla da obyektlərin optik təsvirini almaq üçün olan qurğu kamera-obskuranı ixtira etmişdir. Bununla da eksperimental fizikanın əsasını qoymuşdur. Əl-Kindi ilk dəfə metalların mutasiyası nəzəriyyəsini irəli sürür (Lodi 2011, 25).

İslam sivilizasiyası tibbdə Hippokrat, Qalen və Dioskoridin əsərlərində klassik tibb bilikləri qoruyub saxlamış, sistematikləşdirmiş və inkişaf etdirmişdir. Müsəlmanların tibbə əsas töhfəsi İbn əl-Nəfis tərəfindən edilmişdir. O, insan fizionomiyası, anatomiya da tədqiqatlar aparmış, qanın bədənboyu dövr etməsini təsvir etmişdir. İbn əl-Heysəm gözü optik instrument adlandıraraq insan görməsini tədqiq etmişdir.

XI əsrin əvvəllərində əl-Biruni və İbn əl-Heysəm bir-birlərindən xəbərsiz “Hind dairəsi” köməkliyi ilə kölgələri ölçmə işinin xətalı bir meridian yönü verdiyi qənaətinə gələrək başqa bir yol axtarmağa başladılar. Əl-Biruninin tapdığı bəzi üsullardan fərqli olaraq, İbn Əl-Heysəm meridian yönünü sabit ulduzların eyni istiqamət yüksəklikləri yoluyla ortaya qoymaq metodunu tapmışdı və buna aid alət də icad etmişdi. Onun bu metoduna Avropada ilk dəfə XV əsrin əvvəllərində alman alim regiomontanusun tədqiqatlarında rast gəlinir (Sezgin 2016, 44)

İslam dünyasında bilik müxtəlif amillərin nəticəsi olaraq formalaşmışdır, xüsusilə də yunan və Roma biliklərindən süzülüb-gələn hellenistik düşüncənin İslam elminin formalaşmasında böyük rolu olmuşdur. Riyaziyyat və astronomiya elmləri “qədim elmlər” hesab olunurdu. Qısa müddət ərzində isə dəqiq elmlər müsəlman imperiyasının strukturunun genişlənməsində, qalalar, saraylar, şəhər mərkəzləri, yollar, körpülərin tikilməsində, əhəlinin rifahının yüksəldilməsində istifadə olunur. X əsrdən sonra isə İslam elmində dəyişikliklər baş verdi: “qədim” və “dini” elmlər arasında və tədqiqata hellenistik və ortodoks İslam yanaşmaları arasında olan sərhədlər aradan qalxmağa başladı. Bunu unutmaq olmaz ki, həm hellenistik, həm də İslam elmində başlanğıcdan bəri bir ali məqsəd var idi: universal vəhdətin hissələrini birləşdirmək. Hər şeyin öz yeri var və hər şey əlaqəlidir. Belə ki, əsas tədqiqat obyekti təbiətin özü idi. Müsəlman alimlər torpaqdan və sudan əldə olunan resursları da avropalılardan daha qabaq tədqiq etməyə başladılar. Geniş əraziyə malik İslam sivilizasiyasında müsəlman naturalistləri İspaniyadan Qərbi Hindistana

doğru bütün regionların flora və faunasını, coğrafiyasını öyrəndilər. İbn Sina, əl-Biruni, əl-Xəzini dəyərli daşları tədqiq edərək dəyərlərini müəyyən eir və təsnifləşdirirdilər. X əsr ensiklopedisti əl-Məsudi təkamül nəzəriyyəsi adlanan nəzəriyyənin başlanğıcını qoydu (Turner 1995, 162-165).

Müsəlman dünyası, hətta sərhədlərindən kənarda olan xalqlarla da, xüsusilə də Avropalılar ilə əlaqələr qurmuşlar. Avropalılar 1096-1270-ci illərdə səlib yürüşləri zamanı ərəb-müsəlman dünyası ilə tanış oldular. İslam elmi və mədəniyyəti Avropaya Siciliya və müsəlman İspaniyası vasitəsilə siraət etdi (George 1998, 65). XI əsrdən başlayaraq, ərəb-müsəlman müəlliflərinin əsərləri latın və digər Qərbi Avropa dillərinə tərcümə olunmağa başladı. Bu əsərlər XVIII əsrə qədər Avropada tədris vəsaitləri kimi istifadə olunurdu.

Nəticə

Beləliklə, İslam cəmiyyəti dünya tarixində ilk multietnik və multinasional qrup idi. Bütün bu nailiyyətlər də birgəyaşayış mədəniyyətinin nəticələri idi. VII-VIII əsrlərdə yunan müəlliflərinin əsərlərinin tərcüməsi ilə müsəlmanlar intellektual irsi assimilyasiya etdilər, sistematikləşdirdilər, onu yeni innovasiya və ixtiralarla zənginləşdirərək xüsusilə, riyaziyyat, optika, tibb və astronomiya sahəsində böyük uğurlar əldə etdilər. Onların bütün Ərəb xilafətində yaşayan xalqlarla birgə elmi inkişaf etdirmək kimi müştərək bir qayəsi var idi və hətta İslam elm tədqiqatçısı Hovard Törner İslam elmini ilk həqiqi beynəlxalq elm də adlandırırdı. Bu dövrdə təkcə dini elmlərin deyil, dünyəvi elmlərin də inkişafı digər din, millətlərin nümayəndələrini də bura cəlb etdi. Dünyada bəşərin sülh və əmin-amanlıq şəraitində yaşaması üçün həmrəylik mühümdür. İslam dini sülh və humanizm dini olaraq, bütün dinlərin birgə həmrəylik şəraitində yaşamasının tərəfdarıdır. İslam dininin təbiəti birgəyaşayışı asanlaşdırmış və insanlar arasında sülhün bərqərar olmasına gətirib çıxarmışdır. İlk öncə, türk, yunan və pers mədəniyyəti, qismən də hind və çin mədəniyyəti olmaqla böyük bir coğrafiyaya yayılaraq, yeni və zəngin mədəniyyətlərlə tanışan müsəlmanlar, xüsusilə elmə və tədqiqata verdikləri dəyər, yenilik və töhfələr ilə böyük bir İslam mədəniyyətini ortaya qoydular. Tibb, riyaziyyat, astronomiya və digər bəşəri elmlər sahəsində insanlığa bəxş etdikləri tayıbərabəri olmayan əsərlər Qərb mədəniyyətinin də intibahı və maariflənməsinə səbəb oldu.

ƏDƏBİYYAT

- Bəşirov N. (2020). *Elm fədəiləri: Orta əsr şərq astronomları və filosofları*. Bakı: "Savad".
- Bsoul L. (2019). *Translation Movement and Acculturation in the Medieval Islamic World*. Springer Nature.
- George L. (1998). *The Golden age of Islam*. Benchmark books. Marshall Cavendish Co. New York.
- Göztürk Ş. (2012). *İslamın Altın Çağı*. İstanbul: Nesil.
- Hodgson M. (1977). *The Venture of İslam: conscience and history in a world civilization. Volume 1. The classical age of Islam*. Chicago, London: The University of Chicago Press.
- Lebert M. (2020). *History of translation and translators*, Open Source.
- Lodi M. (2011). *Islam and the West: The clash between Islamism and secularism*. Strategic book publ.
- Masood E. (2009). *Science and Islam: History*. Icon Books Ltd.
- Meri J.(2006). *Medieval Islamic Civilization: an Encyclopedia, Vol.1*. Psychology Press.
- Myers R. (2003). *The basics of chemistry*. Greenwood.
- Porter J. (1868). *A Handbook for Travellers in Syria and Palestine*. London, J. Murray, Palestine.
- Rashed R. (2014). *Classical mathematics from al-Khwarizmi to Descartes*. Routledge Publishing House.
- Sarton G. (1927). *Introduction of the History of Science. From Homer to Omar Khayyam. Volume I*. The Williams & Wilkins Company, Baltimore.
- Sezgin F. (2016). *Tanınmayan Büyük Çağ*. İstanbul: Timaş yayınları.
- Tamari S. (2015). *The Venture of Marshall Hodgson: Visionary Historian of Islam and the World*. New Global Studies; 9(1): (pp.73-87).
- The Renaissance of İslam*. (1937). Trans. S. K. Bakhsh, D. S. Margoliouth. Jubile printing and publishing house.
- Turner H. (1995). *Science in Medieval Islam: An Illustrated Introduction*. (First pr. 1918) University of Texas Press, Austin.

Роя Мирзабекова

ВЛИЯНИЕ СВЕТСКИХ НАУК НА СОСУЩЕСТВОВАНИЕ В ИСЛАМСКОЙ КУЛЬТУРЕ В СРЕДНИЕ ВЕКА

РЕЗЮМЕ

В период «исламского ренессанса» существовал ряд факторов, обеспечивающих сосуществование в исламской цивилизации. Среди этих факторов можно указать появление ислама, арабские завоевания, официальный статус арабского языка, переводческая деятельность, получившая широкое распространение в VIII веке, и последующее развитие светских наук. В статье рассматриваются эти факторы и влияние светских наук на способствование сосуществованию в исламской культуре. В частности, после прихода к власти Харуна ар-Рашида (786-809) из династии Аббасидов открытие "Дома мудрости" в конце VIII века стало одним из факторов, усиливших здесь культуру сосуществования. С открытием крупнейшей в Багдаде библиотеки и центра переводов - Дома мудрости (*Байт аль-Хикма*), классические научные знания были переведены на арабский с греческого и китайского языков, санскрита и фарси, что привело к притоку в Дом мудрости ученых из различных культур с разных уголков мира. Эти культуры и общества способствовали расцвету золотого века ислама. Важной целью было перевести существующие научные знания человечества на арабский язык для понимания мусульманским и немусульманским населением, проживающим в различных регионах исламского мира. В такой богатой среде, где религиозные и этнические различия были незначительными, формирование и развитие знаний в области светских наук, наряду с религиозными науками, привлекало к исследованиям все больше внимания людей разных национальностей. С этой точки зрения в статье рассматривается влияние светских наук на сосуществование в исламской культуре средних веков на основе естественных и точных наук, а также взаимного влияния данного сосуществования на развитие науки и культуры.

Ключевые слова: *ислам, светские науки, сосуществование, средневековье, «Дом мудрости».*

Roya Mirzabayova

THE INFLUENCE OF SECULAR SCIENCES ON COEXISTENCE IN ISLAMIC CULTURE IN THE MIDDLE AGES

ABSTRACT

Several factors affected coexistence in Islamic civilization throughout the Islamic Renaissance. These factors include the advent of Islam, Arab military victories, the official language of Arabic, the broad translation process in the ninth century, and the development of secular sciences. The article discusses these factors and the impact of secular sciences on the development of coexistence in Islamic culture. In particular, the establishment of the House of Wisdom in the late eighth century after Harun al-Rashid (786-809) came to power in the Abbasid dynasty was one of the factors that strengthened the culture of coexistence here.

With the opening of the House of Wisdom (Beit al-Hikma), Baghdad's largest library and translation center, classical scientific knowledge was translated from Greek, Chinese, Sanskrit, Persian, and Syrian into Arabic. This process resulted in the flow of scholars from various parts of the world and cultures to the House of Wisdom, and different cultures and communities flourished during the golden age of Islam. The essential purpose was to translate current scientific knowledge of mankind into Arabic for the understanding of Muslims and non-Muslims residing in various locations of the Islamic world. In such a rich and harmonious environment, where religious and ethnic differences are insignificant, the formation and development of knowledge about secular sciences in addition to religious sciences has attracted more attention and research from people of different nationalities. From this point of view, the article discusses the impact of secular sciences on coexistence in Islamic culture in the Middle Ages, based on natural and the exact sciences, and the interaction of this coexistence with the development of science and culture.

Keywords: *Islam, secular sciences, coexistence, Middle Ages, House of Wisdom*

Çapa tövsiyə etdi: i.f.d., dos. A.N.Həbibov

İBN FARİSİN “MƏQAYİSUL-LUĞA” ƏSƏRİ, KƏLMƏ KÖKLƏRİNİN TƏRTİBİ VƏ İZAH QAYDASI

f.f.d. Əmir Kahayev,

Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu

Dillər və ictimai fənlər kafedrasının müəllimi

amirkahayev@ait.edu.az

XÜLASƏ

İbn Farisin “Məqayisul-luğa” əsəri ərəb dilçiliyində önəmli xüsusiyyətə malik nümunələrdən sayılır. Məqalədə əsər haqqında məlumat verilmiş, yazılma səbəbi və zamanı araşdırılmışdır. Müəllifin istifadə etdiyi mənbələr, istinad etdiyi dil alimləri, şairlər, müasiri olan lüğət müəllifləri və əsərləri tədqiq edilmişdir. Əsərin təlif metodu, maddələrin (söz köklərinin) düzümlü və izah şəkli haqqında məlumat verilmişdir.

Müəllif dilçiliyin nəzəri qismini “əs-Sahibi” əsərində, praktik qismini isə “Mucməl” və “Məqayis” adlı lüğətlərində araşdırmışdır. İbn Faris “Mucməl” əsərində təkcə səhih kəlmələri araşdırmış, “Məqayis”də isə səhih olmaqla bərabər, ortaq məna düşüncəsinə uyğun olan kökləri qeyd etmişdir. Bundan ötrü əsərdə bəzi köklərin yer almadığı görünür. Belə ki, müəllifin ərəbcədəki bütün kökləri əsərinə almaq kimi bir məqsədi yoxdur. Köklərin bir qismi onun ortaq məna düşüncəsinə uyğun deyildir. “Məqayisul-luğa” müəyyən bir məqsədlə hazırlanmış lüğət olduğu üçün ümumi deyil, xüsusi lüğət kimi diqqətə alınmalıdır. İbn Faris əsərdəki maddələrin sıralanmasında tamamilə özünə-məxsus bir metod ortaya qoymuşdur. Ondən başqa bu metoda uyğun bir şəkildə lüğət təlif edən olmamışdır. Müəllifin X əsrdə yaşamasına baxmayaraq, maddələri belə sıralaması günümüzdəki lüğətlərin kəlmə düzümlü şəklinə çox yaxındır. “Məqayis”də düzümlü səhv olan maddələr də vardır. Müəllifin “Mucməlul-luğa” əsərində bu maddələrin çoxunun sıralanması doğrudur. “Mucməl”in “Məqayis”dən əvvəl yazıldığı göz önünə alındığı zaman bu səhv kitabın müstənsixinə/katibinə də aid ola bilər.

Açar sözlər: *Məqayis, əsər, metod, tərtib, lüğət, maddə.*

Giriş

Ərəb leksikoqrafiya tarixində İbn Farisin qələmə aldığı “Məqayisul-luğa” əsəri daha əvvəl yazılmış lüğətlərin metoduna bağlı qalmaması, maddələrə (söz köklərinə) mənə vermə şəkli və tərtibindəki yeni üsul səbəbindən bir çox öncül xüsusiyyətlərə malikdir. Maddələri etimologiyasına və semantikasına görə araşdıran bu əsər, əslində, lüğət formasında bir dilçilik kitabıdır. İbn Faris əsərində, ümumiyyətlə, mənəni əsas götürərək öz metodunu ortaya qoymuşdur. Əvvəlcə bir maddənin mənəsini təsbit etmiş, sonra bu mənə ətrafında o maddədən törəyən digər kəlmələri toplamağa çalışmışdır.

Əsərin adı, təlif səbəbi və təlif zamanı

İbn Faris (v. 395/1004) “Məqayisul-luğa” əsərinin müqəddiməsində ərəb dilində “səhih miqyaslar”ın və “fərlər”in meydana gəldiyi “əsllər”in olduğunu ifadə etmişdir. Daha əvvəl yazılan əsərlərdə “miqyas”¹ və “əsl” kimi terminlərin açıqlanmadığını və bu mövzunun çox əhəmiyyətli olduğunu bildirmişdir (İbn Faris 1979, I/1). “Əs-Sahibi” adlı əsərində isə ərəb dilində qiyasın varlığından bəhs etmiş və kəlmələrin bir qisminin digər qismindən törədiyini açıqlamışdır. Nümunə kimi جَنَّ isminin اجْتَنَان kəlməsindən törədiyini qeyd etmiş və bu maddənin ortağ mənəsinin (əslinin) “örtmə” olduğunu ifadə etmişdir (İbn Faris 1993, 66-67). Müəllif burada iki önəmli məsələyə toxunur. Bunlardan birincisi ərəb dilinin “səhih miqyaslar” və “əsllər” kimi əhəmiyyətli bir xüsusiyyətə malik olmasıdır. İkincisi isə belə bir əsərin hələ qələmə alınmamasıdır.

Əsərlərin üslubuna diqqət edildiyində İbn Farisin “Məqayis”i “əs-Sahibi” kimi həyatının son illərində, “Mucməlul-luğa” adlı lüğətini isə gəncliyində yazdığı anlaşılr. Müəllifin “Mucməlul-luğa” əsərində nəqlətmə, toplama və nizamasalma xüsusiyyətləri diqqət çəkərkən, digər iki əsərdə tənqid, şərh və fərqli bir perspektiv təqdimətmə özünü bariz şəkildə göstərir (Hammudi 1987, 253, 268; Harun 1979, I/41; əl-Yasiri-İdan, VI/356). Məsələn, “Mucməl” əsərində ثَعَم maddəsində تَنَعَم (bir yeri bəyənib ora getmək) felinin əslində تَنَعَم (rifah içində yaşamaq) olduğunu ifadə edən bir fikirdən bəhs etmiş (İbn Faris 1986, I/159), ancaq öz düşüncəsini açıqlamamışdır. “Məqayis”də isə bunların iki fərqli feil olduğunu və bu feillərdə təshifi² müdafiə edən fikrin doğru

¹ əl-Cövhəri “miqyas” kəlməsinə “miqdar” mənəsini verir (əl-Cövhəri 1990, III/967). əz-Zəbidi isə bu kəlmənin “miqdar və ölçü aləti” mənalarını daşdığını qeyd edir. “Məqayis” bu kəlmənin cəmidir (əz-Zəbidi 1965-2001, XVI/417, 421).

² Təshif, bir birinə bənzəyən hərflərdən meydana gələn kəlmələrin nöqtə və ya hərəkələrinin dəyişdirilərək yazılması mənəsinə gəlir.

olmadığını ifadə etmişdir (İbn Faris 1979, I/377). Müəllif “Mucməl” əsərində qeyd etdiyi bir çox düşüncəni “Məqayis”də tənqid etmişdir.

İbn Faris “Mucməl”də حَقَّ maddəsinin iki mənasını (bir işdə mahir olmaq və kəsmək) qeyd etmiş (İbn Faris 1986, I/225), “Məqayis”də isə bu iki mənanı toplayaraq bir tək ortaq mənanın³ (bir şeyi kəsmək) olduğunu ifadə etmiş, “mahir olmaq” mənasının da bu ortaq mənanın içində olduğunu bildirmişdir. İbn Farisə görə, bir işdə mahir olmaq o işi kökündən kəsmək deməkdir (İbn Faris 1979, II/37-38).

İbn Faris “əs-Sahibi” adlı əsərini isə “Məqayis”dən sonra yazmışdır. Belə ki, “əs-Sahibi”nin “naht”⁴ bölməsində “Biz bunu bütün yönləri ilə “Məqayis” kitabında qeyd etmişik” (İbn Faris 1993, 264) ifadəsinə yer vermişdir.

Əsərin mənbələri

Müəllif “Məqayis”in müqəddiməsində əsas beş mənbəni açıqlamışdır. Bunların ən önəmlisi əl-Xəlil ibn Əhməd (v. 175/791) “Kitabul-Ayn” əsəridir. Bundan sonra Əbu Ubeyd Qasım ibn Səllamın (v. 224/838) “Ğəribul-hədis”i ilə “əl-Ğəribul-musannəf”, İbnus-Sikkitin (v. 244/858) “İslahul-məntiq” və Əbu Bəkr ibn Dureydin (v. 321/933) “əl-Cəmhərə” əsərlərini sıra ilə qeyd etmişdir. “Məqayis” mövzusunda düşüncələrinin bu beş əsərdən bəhrələnərək ərsəyə gəldiyini və nəql etdiyi nadir məsələlərin də müəlliflərinə istinad edildiyini ifadə etmişdir (İbn Faris 1979, I/1-5). Əl-Xəlil ibn Əhməd və İbn Dureydin əsərlərini yanaşı qeyd etmək istədiyi zaman “əl-Kitabeyn” adından istifadə etmişdir (İbn Faris 1979, I/103, 370, 380).

Bu əsərlərin xaricində, kitabının müxtəlif yerlərində Əbu Zeydin (v. 215/830) “əl-Həmz”, əl-Əsməinin (v. 216/831) “əl-İbil” və “əl-Əcnâs”, Sələbin (v. 291/903) “əl-Fəsih”i kimi fərqli əsərləri də qeyd etmişdir.

Əl-Xəlil ibn Əhməd, Əbu Amr əş-Şeybani (v. 206/821), əl-Əsməi, Əbu Ubeyd Qasım ibn Səllam, İbnul-Ərəbi (v. 231/845) və İbn Dureyd “Məqayisul-luğa”da dörd yüzdən daha çox yerdə adları qeyd olunan alimlərdir (İbn Faris 1979, VI/349-414). Bu da İbn Farisin bu alimlərdən nə qədər çox bəhrələndiyini göstərir.

Bunların xaricində əl-Fərəzdaq (v. 114/732), əl-Mufəddal ed-Dabbi (v. 178/794 [?]), Əli ibn Həməzə əl-Kisai (v. 189/805), Əbu Ziyad əl-Kilabi (v.

³ Ortaq mənə, bir kökdən törəyən müxtəlif kəlmələrin bir və ya bir neçə mənə ətrafında birləşməsi deməkdir. Məsələn, كَسَّ kökündən törəyən kəlmələrdə gizli ya da açıq bir şəkildə “örtmək” mənası vardır. Çünki bu kökün ortaq mənası “örtmək”dir.

⁴ Naht, iki və ya üç kəlmənin, ya da bir cümlənin bəzi hərflərini ixtisar edərək eyni mənaya dəlalət edən yeni bir kəlmə törətməkdir (Civelek 2003, 99; Belasi 2003, 408).

200/815), ən-Nadr ibn Şumeyl (v. 204/820), Əbu Zəkəriyyə Yahya ibn Ziyad əl-Fərra (v. 207/822), Əbu Ubeydə Məmər ibn əl-Müsənnə (v. 209/824 [?]), Əbu Əli Kutrub (v. 210/825 [?]), Əbu Zeyd əl-Ənsari (v. 215/830), Əbul-Həsən əl-Lihyani (v. 220/835), Əbu Hatim əs-Sicistani (v. 255/869), Əbul-Abbas Əhməd ibn Yahya Saləb (v. 291/903) kimi dil alimlərinin də fikirlərindən istifadə etmişdir.

İmruul-Qeys ibn Hucr (v. 540 [?]), Tarafə ibn əl-Abd (v. 564 [?]), ən-Nabiğa əz-Zubyani (v. 604 [?]), Zuheyr ibn Ebi Sulma (v. 609 [?]), Evs ibn Həcər (v. 620), əl-Əşa (v. 7/629 [?]), Əbu Zueyb əl-Huzəli (v. 28/648-49), Ləbid ibn Rabiə (v. 40/660), İbn Əhmər (v. 75/694 [?]), Cərir ət-Təmini (v. 110/728 [?]), Zur-Rummə (v. 117/735) və Rubə ibn əl-Əccac (v. 145/762) müəllifin çox istinad etdiyi şairlərdəndir.

İbn Faris əl-Xəlil və İbn Dureydə nisbətən daha çox alimdən məlumat nəql etmiş, müxtəlif görüşlər və izahlar əsərində yer almışdır. Başqa lüğətlərdə keçməyən bəzi maddələri (bax: Murib-Aslan 2001, 31-32) və kəlmələri əsərinə almış və tədqiq etmişdir. Onun bu qədər müxtəlif görüşləri verməsinin səbəbi ortaq mənə düşüncəsini əsaslandırma istəyidir (Nassar 1988, II/362).

İbn Faris, əsərində bir qayda olaraq, ixtisarı mənimsədiyi üçün iqtibas etdiyi dil alimlərinin adlarını, ümumiyyətlə, qeyd etməmişdir. Bir çox yerdə nəql etdiyi görüşləri tənqid etmiş, ancaq bu görüşlərin kimə aid olduğunu qeyd etməmişdir. Məsələn, بيط maddəsində tək bir kəlmədən və bu kəlmənin də səhih ərəb dilində olmadığından bəhs etmişdir. İbn Farisə görə, onlar (dil alimləri) bu kəlməni qeyd etməsəydilər, onu yazmaq üçün bir səbəb olmazdı. Bu kəlmə الفلّ = ماء البَيْظ (sperma) kəlməsidir (İbn Faris 1979, I/327). Müəllif burada dil alimlərinin kimlər olduğunu açıqlamamışdır. Yenə خضف maddəsinin ortaq mənasının olmadığını və bu maddəni araşdırmanın gərəksiz olduğunu bildirmişdir. “خَضِفَ felinin خَضَمَ (yellənmək) feli ilə eyni mənaya gəldiyini qeyd etmişdir. Qeyd etdiklərinə görə الخَضَف kəlməsi “qarpız” mənasını verir” (İbn Faris 1979, II/192). İbn Faris burada da bu alimlərin adlarını bildirməmişdir.

İbn Farisin bir çox mövzuda istifadə etdiyi və müqəddiməsində mənbə kimi qeyd etdiyi beş əsər və müəllifləri haqqında məlumat vermək əsərin daha yaxşı tanınması baxımından əhəmiyyət daşıyır.

1.1. əl-Xəlil ibn Əhməd və “Kitabul-Ayn” adlı əsəri

Əl-Xəlil ibn Əhməd (v. 175/791) ilk dəfə əlifba sırasına görə yazdığı bu əsərdə hərflərin sıralanması məxrəclərinə görədir. Müəllif ayrıca bir kökü

meydana gətirən hərflərin yer dəyişdirməsi ilə əmələ gələn kəlmələri bir yerdə toplamışdır (qəlb/anagram üsulu) (Topuzoğlu 1997, XV/310).

İbn Farisin ən çox istifadə etdiyi alim əl-Xəlil ibn Əhməddir. Əsərində bir çox yerdə ortaq mənalari/əsləri əl-Xəlilə isnad edir (İbn Faris 1979, I/185, IV/167) və əsllərin fərlərinə də onun fikirlərinə əsaslanaraq şərh verir. Bəzi maddələrdə də əl-Xəlildən nəql etdiklərini onun adını qeyd etmədən əsərinə daxil edir (Nassar 1988, II/362). Ümumiyyətlə, onun dediklərinin bir qismini ya həzf edir, ya da xülasəsini verir. Yenə bir çox yerdə onun dəlil kimi istifadə etdiyi ayə, hədis, məsəl və şeirləri nümunə gətirir.

İbn Faris məqayislə bağlı qeyd etdiyi məsələlərdə əl-Xəlil ibn Əhmədi öndər qəbul etdiyini açıq bir şəkildə ifadə etmişdir (İbn Faris 1979, I/440). Əl-Xəlilin əsərindən nəql etdiyi ortaq mənaya nümunə kimi عَقَّ (yarmaq) maddəsi verilə bilər (İbn Faris 1979, IV/3-4). Bu maddənin yan mənalərini (fər/füru)⁵ da əl-Xəlilin ifadələrinə görə açıqlayır. Yenə bu maddədə şahid kimi təqdim etdiyi xüsusi, ümumiyyətlə, əl-Xəlillə eynidir. Təbii ki, onun qeyd etdiklərinə əlavə etdiyi məsələlər də vardır. Bununla bərabər, əl-Xəlillə İbn Dureydin bir maddəni açıqladıqları zaman əsərlərinə daxil etdiyi hər kəlməni də əsərində araşdırmır.

Əl-Xəlil ibn Əhmədi tənqid etdiyi zaman son dərəcə diqqətli olan müəllif bu tənqidləri onun əsəri olan “Kitabul-ayn”a isnad etmişdir (Nassar 1988, II/358). Məsələn, İbn Faris əl-Xəlilin kitabında التَّرْفَةُ kəlməsinin الْهَيْئَةُ فِي الشَّعَةِ الْغُلْيَا (üst dodağın ortasında doğuşdan olan ət parçası) şəklində açıqlandığını, bunun isə səhv olduğunu ifadə edir. Üst dodağın ortasında olan ət parçasına الثُّورَةُ deyilir (İbn Faris 1979, I/345). Yenə التَّامُّ kəlməsinin əl-Xəlilə isnad edilən kitabda Yəmən əhlinin dilinə görə، مَشَقُّ الْكِرَابِ “su mərcələrinin ayrıldığı yer” mənasına gəldiyini qeyd edir. التَّامُّ kəlməsi ilə bağlı olaraq əl-Xəlil İbn Dureydin qeyd etdiklərinə bənzər məsələləri ifadə edir, yəni bu kəlmənin التَّلَامِيذُ (şagirdlər) olduğunu qeyd edir. İbn Faris isə bu mövzuda doğru bir bilginin olmadığını söyləyərək, hər iki alimi tənqid edir. İbn Faris التَّلَامِيذُ kəlməsinin ərəbcə olmadığını bildirir (İbn Faris 1979, I/343).⁶

İbn Farisin tənqidlərinin əl-Xəlilə deyil, kitabına isnad etməsinin səbəbi bu kitabın ona aid olub-olmamasındakı şübhə ola bilər. “Əl-Xəlilə isnad edilən kitab” (İbn Faris 1979, I/346, 353) ifadəsi də bu şübhəni dəstəkləyir.

Müəllif əl-Xəlilin الْعَنْكُعُ kəlməsinə الذَّكْرُ الْخَبِيثُ مِنَ السَّعَالِي (çirkin erkək div) şəklində mənə verdiyini qeyd edir. Bu görüşün zəif olduğunu deyir və belə rəvayətlər səbəbindən, əl-Xəlilin kitabının elm əhlinin gözündə az da olsa

⁵ İbn Faris bir əsldən/ortaq mənadan meydana gələn və o əsli/ortaq mənəni içərisində daşıyan kəlmələri fər (yan mənə) şəklində adlandırmışdır.

⁶ əl-Xəlilə tənqid etdiyi başqa nümunələr üçün baxın: (İbn Faris 1979, I/357-358, II/355).

dəyər itirdiyi düşüncəsini ifadə edir (İbn Faris 1979, IV/12).⁷ Buna baxmayaraq, İbn Faris əl-Xəlili siqa (güvənİLƏn alim) görür və ona aidiyyəti xüsusunda şübhə olmayan fikirləri qəbul etdiyini bildirir (İbn Faris 1979, II/221). Əl-Xəildən rəvayət edilmiş zəif bir kəlmə ilə bağlı “Bunun əl-Xəlilin sözü olduğunu zənn etmirəm” (İbn Faris 1979, I/346) deməsi ilə ona olan güvənini ifadə edir.

İbn Farisin əsərində əl-Xəlilə isnad etdiyi bəzi məsələlər günümüzə də çap edilmiş “əl-Ayn” əsərində yoxdur. Bu da hazırda çap edilmiş nüsxə ilə İbn Farisin istifadə etdiyi nüsxə arasında bəzi fərqlərin olduğunu göstərir. Bu problem İbn Dureydin “əl-Cəmhərə” adlı əsərində də vardır (Nassar 1988, II/362).

İbn Səllam və onun “Ğəribul-hədis” ilə “əl-Ğəribul-musannəf” adlı əsərləri

Əbu Ubeyd Qasım ibn Səllamın (v. 224/838) müəllifi olduğu “Ğəribul-hədis” adlı əsər hədislərdə keçən nadir kəlmələrin və ifadələrin izahını verir (Demirayak-Çöğənli 2000, 133). İbn Səllam mövzulara görə təsnif edilən lüğətlərin ilkinin müəllifi sayılır. O, kitabını müsnəd şəklində yazaraq, Hz. Peyğəmbərdən, səhabədən və tabiindən gələn rəvayətləri ayrı-ayrı vermişdir. Hədisi və sənədini qeyd etdikdən sonra həmin hədisin kəlmələrini açıqlamışdır (Gündüzöz 2015, 38). İbn Farisin əsərində verdiyi hədislərin çoxunun mənbəyi İbn Səllamın bu əsəridir.

“Əl-Ğəribul-musannəf” müəllifin ən önəmli əsəri olub, “ğəribul-luğa” kimi tanınan nadir kəlmələrlə bağlı mənanı əsas götürən (mucəmul-məani) ilk lüğətdir. Hər iki əsər də eyni tarixlərdə qələmə alınmışdır (Tüccar 1994, X/244).

Müəllif bir çox yerdə İbn Səllamdan bəzi xüsusi nəql etmiş, ancaq hansı əsərindən iqtibas etdiyini açıqlamamışdır. Bəzi maddələrdə ortaq mənanı onun qeydlərinə əsaslanaraq verir (İbn Faris 1979, I/71, 239). Onun açıqlamalarını şaz⁸ olaraq gördüyü yerlər də vardır (İbn Faris 1979, II/452-453).

İbnus-Sikkit və onun “İslahul-məntiq” adlı əsəri

Əbu Yusuf Yaqub ibn İshaq əs-Sikkitin (v. 244/858) müəllifi olduğu “İslahul-məntiq” eyni vəzn fərqli mənalara, yaxud eyni məna fərqli vəznlərə

⁷ Başqa nümunələr üçün baxın: (İbn Faris 1979, III/408-409).

⁸ Əgər bir kökün mənası İbn Farisin təsbit etdiyi miqyaslara uyğun deyilsə, müəllif onun ya şaz olduğuna, ya da əslininin (kökünün) bilinmədiyənə qərar verir. Bir kəlmənin şaz olması o kəlmədə meydana gələn məna dəyişikliyi bildirir. Bu məna dəyişikliyi kəlmənin keçirdiyi mərhələlərlə və zamanla kəlmənin əsas mənasından uzaqlaşmasıyla ortaya çıxa bilər. Bu uzaqlaşma nəticəsində şaz məna ilə ortaq məna arasında bir bağ qurmaq imkansız hala gəlir (əl-Yasiri - İdan 2008, 11, 22).

sahib olan kəlmələrin doğru istifadəsini göstərmək məqsədilə qələmə alınmış bir dilçilik əsəridir. Müəllif öz dövründə xalq arasında “ləhn” deyilən dil xətalalarının yayıldığını görmüş və kəlmələrin doğru istifadəsini təsbit etmək məqsədilə bu əsəri yazmışdır (Harun 2002, 8; Demirayak-Çöğənli 2000, 157; Karaarslan 1999, XIX/194).

İbn Faris bir sıra maddələrdə İbnus-Sikkitdən iqtibas etmiş və bəzən onun görüşlərinin doğru olduğunu vurğulamışdır. İbnus-Sikkit الْقَائِي kəlməsinin “yağış damcısı”, əl-Əsmāi isə “ıldırım” mənasına gəldiyini bildirmişdir. İbn Faris İbnus-Sikkitin görüşünün daha doğru olduğunu qeyd etmişdir, çünki قَب maddəsinin ortaq mənası “toplamaqdır”. Yağış damcısı da tozu-torpağı topladığı üçün müəllif bu görüşün daha doğru olduğunu ifadə etmişdir (İbn Faris 1979, V/5).⁹

İbn Dureyd və onun “əl-Cəmhərə” adlı əsəri

Əbu Bəkr Məhəmməd ibn əl-Həsən ibn Dureyd (v. 321/933) kəlmələrin sıralanmasında əl-Xəlilin tətbiq etdiyi əsli hərflərə əsaslanan sistemi bəzi fərqliliklərlə əxz etmiş, ancaq kəlmələri məxrəclərinə görə sıralamayıb əlifba sırasını mənimsəmişdir. Əsli hərflərinə görə sıralanmış olan kəlmələrlə bu kəlmələrdəki hərflərin yerlərinin dəyişməsiylə (qəlb) meydana gələn kəlmələrin mənaları eyni yerdə verilmişdir (Karaarslan 1993, VII/323).

İbn Farisin əl-Xəlildən sonra ən çox istifadə etdiyi alim İbn Dureyddir. Bəzi ortaq mənalara ondan iqtibas etmişdir (İbn Faris 1979, I/185, II/508, V/88).

Bununla bərabər, bəzən İbn Faris İbn Dureydi şiddətli bir şəkildə tənqid etmiş, onun kəlmə uydurduğunu, xətalara gizlətdiyini bildirmişdir. Lüğətində qəbilələrin ləhcə fərqliliklərinə az yer verdiyi halda, İbn Dureydin Yəmən ləhcəsi ilə bağlı qeyd etdiklərinin çoxu onun ortaq məna düşüncəsiylə əkslik təşkil etdiyi üçün ciddi tənqiddə məruz qalmışdır (əl-Yasiri-İdan, VI/366-370; Elmalı 2005, XXX/347).

İbn Faris İbn Dureydin الْجَبْ kəlməsinin ذُو الشَّعْب (fitnə salan) şəklində açıqladığını ifadə edir. Ona görə İbn Dureyd bunu uydurmuş və istifadə etmişdir (İbn Faris 1979, I/464), ancaq İbn Dureyd bu kəlməni رَجُلٌ شَغِبَ جَبْ şəklində itba¹⁰ kimi açıqlamış, ayrılıqda bir məna vermədiyini ifadə etmişdir (İbn Dureyd 1987, I/268, 344). İbn Faris “Mucməl” əsərində الْجَبْ kəlməsinin الرَّجُلُ الشَّغِب şəklində açıqlamış (İbn Faris 1986, I/192) olsa da, “Məqayis”də

⁹ Başqa bir nümunə üçün baxın: (İbn Faris 1979, II/453).

¹⁰ İtba, vəznləri və ya son hərfləri eyni olan kəlmələrin ard-arda təkid üçün gəlməsinə deyilir (İbn Faris 1993, 263).

ərəb dilində birinci hərfi “cim”, ikinci hərfi “ğəyn” olan bir kəlmənin ola bilməyəcəyini bildirmişdir (İbn Faris 1979, I/464).

İbn Faris İbn Dureydin العزيق (yastı düz yer, torpaq) kəlməsinin Yəmənləhdəsində olduğunu qeyd etməklə doğru ilə səhvi qarışdırdığını (tədlis) ifadə etmişdir. İbn Farisə görə, عرق kökündən törəyən səhih bir kəlmə yoxdur (İbn Faris 1979, IV/307).

İbn Dureyd الشغنة kəlməsini الكارة (belə bağlanıb daşınan yemək və ya paltar) şəklində açıqlamışdır. İbn Farisə görə isə شغن maddəsinin bir əsli (kökü) yoxdur (İbn Faris 1979, III/195).

İbn Dureydin جيم (yemək istəmək və ya istəməmək) kəlməsinin ziddmənalı (əzəad) kəlmələrdən olduğunu zənn edirəm” sözünü İbn Faris “dil, zənn və təxmin etməklə sabit olma” deyərək tənqid etmişdir (İbn Faris 1979, I/461-462).¹¹ Bəzən də İbn Dureydin açıqlamalarını qeyri-adi (İbn Faris 1979, IV/482, 485, 504, V/85, 109, 115, VI/40), qərribə (İbn Faris 1979, II/177, VI/143) qarşılamışdır. Ancaq onun fikrini doğru saydığı zaman haqqını vermiş (İbn Faris 1979, I/446), hətta əl-Xəlilin fikrini deyil, onun fikrini qəbul etdiyi yerlər də olmuşdur (İbn Faris 1979, II/416). İbn Faris iqtibas etdiyi digər alimləri də tənqid etmişdir.

İbn Farisin müasiri olan lüğət müəllifləri və əsərləri

İbn Farisin müasiri olan lüğət müəllifləri və lüğətləri haqqında məlumat vermək müəllifin onlardan təsirlənib-təsirlənmədiyini öyrənmək baxımından əhəmiyyət daşıyır.

Əndəlüsdə ərəb filologiyasının qurucusu sayılan Əbu Əli əl-Qali (v. 356/967) “əl-Bari fi ġəribil-luğatil-ərəbiyyə” adlı əsərin müəllifidir. əl-Qali bu əsərində əl-Xəlilin kəlmə tərtibindəki məxrəc metodunu əsas götürmüş, ancaq hərfli məxrəclərinə görə ondan fərqli bir şəkildə sıralamışdır (Gündüzöz 2015, 55).

Əbu Mənsur Məhəmməd ibn Əhməd əl-Əzhərinin (v. 370/980) “Təhzi-bul-luğa” adlı əsəri hərfli məxrəclərinə görə tərtib edilmiş bir lüğətdir. Müəllif əl-Xəlilin metodunu eyni ilə tətbiq etmişdir. Xüsusiyyətlərinə görə, “Təhzi-bul-luğa” “Kitabul-Ayn” adlı əsərin genişləndirilmiş bir şəkli hesab edilə bilər (Demirayak-Çögenli 2000, 143).

Buveyhi vəziri və elm adamı olan əs-Sahib İsmail ibn Abbad (v. 385/995) İbn Farisin tələbəsidir (Fleisch 2010, 211; Tural 1999, XIX/479; Salih Zeki Keş 2010, 39-40). Təvazökarlıq göstərərək, İbn Farisin tələbəsi olduğunu

¹¹ İbn Dureydi tənqid etdiyi başqa nümunələr üçün baxın: (İbn Faris 1979, I/208, 467, II/286, 334, IV/477, 481).

söylədiyi də ifadə edilmişdir (Cheneb 1967, V/2-732). İbn Faris “əs-Sahibi” adlı əsərini onun adına qələmə aldığı üçün bu şəkildə adlandırmışdır (İbn Faris 1993, 33; Kılıç 2008, XXXV/521; Salih Zeki Keş 2010, 67). “əl-Muhit fil-luğa” adlı lüğəti hərflərin məxrəcələrinə görə tərtib edilmişdir (Demirayak-Çögenli 2000, 143).

İsmail ibn Həmməd əl-Cövhəri (v. 393/1003 [?]) “əs-Sihəh” adlı son hər-fə görə tərtib edilmiş lüğətin müəllifidir. İbn Farisin və əl-Cövhərinin lüğətlərində bəzi maddələrə baxıldığı zaman bir-birindən xəbərsiz bu maddələrə mənə verdikləri görünür və bu, bəzi mənbələrdə ifadə edilmişdir. Məsələn, İbn Faris شَاءَ kəlməsinə “çirkinləşdirdi” (İbn Faris 1979, III/231) mənasını verərkən, əl-Cövhəri “məcbur etdi, təşviq etdi” (əl-Cövhəri 1990, I/58-59) mənasını qeyd edir (Demirdöven 2015, 84-85, 100). Sadəcə, bir kəlmənin müqayisəsi ilə bu müəlliflərin bir birindən təsirlənmədiyi qənaətinə gəlmək doğru olmaz. Belə bir qənaətə gəlmək üçün hər iki lüğətin ətraflı şəkildə araşdırılması, maddələrinin və mənalарının müqayisə edilməsi vacibdir. Bununla bərabər, hər iki əsərdə bir birinə oxşar açıqlamalar da mövcuddur. Burada təkcə bunu ifadə etmək mümkündür: İbn Farisin əsərində həm bu dörd müəllifin, həm də əsərlərinin adları çəkilir.

2. Əsərin nəşrləri

“Məqayis” əsərini gün üzünə çıxaran və ilk 1365 (hicri) ilində nəşrini öz üzərinə götürən Abdussəlam Məhəmməd Harundur (Rıdvan 1991, 114-115). Əsərin ən məşhur nəşri budur və altı cild halında çap edilmişdir (Qahirə 1366-1371/1946-1951, 1389-1392/1969-1972).

Abdussəlam Məhəmməd Harun əsəri Darul-kutubil-Mısriyyədə olan tək bir nüsxəni əsas götürərək nəşr etmişdir. Əsərin əsl nüsxəsi İranda Mərviiyyə mədrəsəsindədir. Bu nüsxədən iki surət Darul-kutubil-Mısriyyə, bir surət Teymuriyyə kitabxanası, bir surət Qahirə Ərəb Dili Akademiyasının kitabxanası, digər bir surət də Anistas əl-Kərməli (v. 1366/1947) üçün alınmışdır (Harun 1979, I/40-41). Əsərin iki əlyazma nüsxəsi Londonda da vardır (Hilal Naci 1970, 41).

“Məqayis” bir cild halında Məhəmməd Avad Murib və Fatimə Məhəmməd Aslan tərəfindən nəşr edilmişdir (Beyrut 1422/2001). Yenə bir cild halında Ənəs Məhəmməd əş-Şəmi (Qahirə 2008), iki cild halında da İbrahim Şəmsuddin tərəfindən haşiyə əlavə edilərək çap edilmişdir (Beyrut 2011). Bir cild halında Şihabuddin Əbu Amr tərəfindən də nəşr edilmişdir (Beyrut 2012) və yenə “Tərtibu Məqayisil-luğa” adıyla bir cild olaraq Əli əl-Əskəri tərəfindən də çap edilmişdir (Qum 2008).

Maddələrin düzüm şəkli

Əlifba hərflərinin sayına görə iypirmi səkkiz bölmədən (kitabdan) meydana gələn lüğətdə hər bölmə ikili köklər, üçlü köklər və daha çox hərfdən meydana gələn köklər olmaq forması ilə üç qismə (baba) bölünmüşdür. Hər bölmənin başında شَد → مَد kimi ikinci hərfi şəddəli olan (mudaaf) üçlü köklərlə زَلَزَل → قَلَقَل kimi iki hərfin təkrar edilməsiylə meydana gələn (mudabıq) dörd hərfdən ibarət olan köklər verilmişdir. Döndü kəlmələr ikililər içərisində yer almamışdır. Bu köklərdən sonra üç hərfdən meydana gələn köklər verilmişdir. İkili və üçlü kəlmələr əlifba sırasına görə düzülmüş, hər f sayı üçdən çox olan köklər hər ana bölmənin sonunda əlifba sırasına riayət edilmədən (təsadüfi) yerləşdirilmişdir. Köklərin düzüümü əsnasında izah ediləcək kökün ilk hərfindən əlifba sırasında əvvəl gələn hərlər sonraya buraxılmışdır (Harun 1979, I/42-43; ən-Nuri-Haməd 1995, 101-102; Elmalı 2005, XXX/347). Belə ki, üçüncü hərf əlifba sırasında ikinci hərfdən, ikinci hərf də yenə əlifbaya görə birinci hərfdən sonra gələn hərlərdən ibarət olur. Məsələn, “həmzə” bölməsində sıra أتب → اتل → أتم → أتن → أنه → أتو → أتى şəklində verilməmişdir. أتب kökü ən başda deyil أتى kökündən sonra yer alır, çünki أتب kökündəki “bə” hərfi əlifbada “tə” hərfindən sonra deyil, əvvəl gəlir. Bundan ötrü sıralama əsnasında sona buraxılmış və أتى kökündən sonra verilmişdir (Demirayak-Çögenli 2000, 147-148; Harun 1979, I/43). Yenə باب الراء والشين وما يثنيهما adı altında ilk olaraq رشف maddəsi qeyd edilmişdir, çünki əlifba sırasında “şin” hərfi “ra” hərfindən, “fə” hərfi də “şin” hərfindən sonra gəlir. Bu babdakı maddələrin sırası رشف → رشق → رشم → رشن → رشى → رشأ → رشح → رشد şəklində verilmişdir. İlk öncə “şin” hərfindən əlifba sırasında sonra gələn “fə”, “qaf”, “mim”, “nun”, “yə” hərlərinə sahib olan maddələr qeyd edilmişdir. Bu maddələrdən sonra başa döndülmüş və ilk olaraq üçüncü hərfi “həmzə” olan maddə, daha sonra isə “ha” və “dəl” olan maddələr verilmişdir.

Mudaaf köklərdə də bu sıra əsas götürülmüşdür. Məsələn, “dəl” bölməsində köklərin düzüümü دَل → ذَل → دَفْ → دَعْ → دُفْ → دَسْ → دَرْ şəklində verilmişdir.

1979, I/307) hər biri üçün fərqli ortaq mənalar qeyd edərək ayrı-ayrı açıqladığı yerlər də vardır.

Son hərfi illətli olan kəlmələrin sıralanmasında da bir qarışıqlıq diqqət çəkir. Bəzən “yə” hərfini “vav” hərfindən (İbn Faris 1979, I/302-303), bəzən də “həmzə”ni “yə”dən əvvəl qeyd etmişdir (İbn Faris 1979, I/455). Həmzə ilə əlifı qarışdırdığı yerlər də vardır (İbn Faris 1979, II/321).

Bu qarışıqlıq ikinci hərfi illətli hərf olan əcvəf feillərdə də görünür.

Müəllif bəzən də əcvəf və ləfif kəlmələri fərqli maddələr içərisində açıqlamışdır. Məsələn, **حَاء** kəlməsini **حَ** maddəsində (İbn Faris 1979, II/26), **خَاء** kəlməsini **خَ** maddəsində (İbn Faris 1979, II/157), **فَاء** kəlməsini **فَ** maddəsində (İbn Faris 1979, IV/435), **كَوْ** felini **كَوْ** maddəsində (İbn Faris 1979, V/123-124) izah etmişdir. Yenə **ضَوْضَة** kəlməsini **ضَ** maddəsində qeyd etmiş (İbn Faris 1979, III/357) və bu kəlmənin əslinin mudaaf olduğunu ifadə etmişdir (İbn Faris 1979, III/378).

Əsərdə bəzi köklərin yer almadığı görülür. Belə ki, müəllifin ərəbcədəki bütün kökləri əsərinə almaq kimi bir məqsədi yoxdur, çünki köklərin bir qismi onun ortaq mənə düşüncəsinə uyğun deyildir. Bundan ötrü belə kökləri əsərinə almamışdır. “Məqayisul-luğa” müəyyən bir məqsədlə hazırlanmış lüğət olduğu üçün ümumi deyil, xüsusi bir lüğət kimi diqqətə alınmalıdır.

“Məqayis”də “Mucməl”də olduğu halda **حذف** → **حذف** → **حذف** kimi ortaq mənə üçün uyğun olan maddələrin yer almamasının səbəbi müstəsis/katib xətası ola bilər, çünki bu əsər bir əlyazma nüsxədən çoxaldılmışdır.

Müəllifin “Mucməlul-luğa” adlı lüğətindəki maddə sayı “Məqayisul-luğa”ya görə daha çoxdur. Buna baxmayaraq, “Məqayis”də olduğu halda, “Mucməl”də olmayan bəzi maddələr də vardır. İbn Faris “Mucməl” adlı əsərində təkcə səhih kəlmələri araşdırmış, “Məqayis”də isə səhih olmaqla bərabər, ortaq mənə düşüncəsinə uyğun olan kökləri qeyd etmişdir (Rıdvan 1991, 194-195).

Əsərdə müəllif bab başlıqlarını verərkən, üçüncü hərfin hansı hərf olduğunu bildirmir. Bab başlıqlarını, ümumiyyətlə, **باب التَّاء والحيم وما يُتْلَاهُمَا** şəklində vermişdir. Bəzən də bu şəkillərdə verilir: **باب الدَّال والنون وما يُتْلَاهُمَا في** **وما بَعْدَهُمَا في** ..., **وما مَعَهُمَا في** التَّالِي, **التَّالِي** Göründüyü kimi, İbn Faris başlıqlarda üçüncü hərfi qeyd etmir, çünki əsərdə bəzi bablarda üçüncü hərfin dəyişməsi ilə mənanın dəyişmədiyi görünür (İbn Faris 1979, IV/99-108, 448-452). Bu təsbiti müəllif sadəcə **ذلك** babında açıq bir şəkildə ifadə etmişdir (İbn Faris 1979, II/298). Buradan İbn Farisin bəzi dil alimlərinin qeyd etdiyi kimi, ərəbcədəki kəlmə köklərinin üçhərflilik deyil, ikihərflilik olduğu fikrini mənimsədiyi başa düşülür (Tuleymat 1999, 73, 93).

“Məqayis”dəki köklərin üçüncü hərfinin düzümündə bir çox maddədə düzgün tərtibin olmadığı görünür. Yəni maddələr gərəkli şəkildə deyil, fərqli şəkillərdə sıralanmışdır. Məsələn, باب الدَّالِ وَالغَيْنِ وَمَا يُتْلَىٰهُمَا babındakı maddələrin düzümü bu şəkildədir: دغل → دغم → دغر → دغص → دغش → دغف

Ancaq bu düzüm bu şəkildə olmalıdır: دغش → دغر → دغم → دغل → دغف → دغص

دقل باب الدَّالِ وَالْقَافِ وَمَا يُتْلَىٰهُمَا babındakı maddələrin düzümü isə bu şəkildədir: دقل → دقي → دقر → دقم → دقس

Ancaq bu şəkildə olmalıdır: دقل → دقم → دقي → دقر → دقس

“Məqayis”də düzümü səhv olan maddələr çoxdur, ancaq müəllifin “Mucməlul-luğa” adlı əsərində bu maddələrin çoxunun sıralanması doğrudur. “Mucməl”in “Məqayis”dən əvvəl yazıldığı göz önünə alındığı zaman bu səhv kitabın müstənsixinə/katibinə aid ola bilər (Faxir 1991, 313).

Maddələrin izah şəkli

İbn Faris kəlmə köklərini araşdırarkən əvvəla, onların birdən-altıya qədər artan ortaq mənalarını qeyd etmiş, ardından hər təməl mənə ilə bağlı yan mənaları (füru) sıralamış, ən sonda isə müştəq (törəyən) kəlmələrinin olmadığı, qiyasa və həmlə¹⁶ uyğun olmayan (şaz) kəlmələrə yer vermişdir. Müəllif başqa əsərlərdən iqtibas etdiyini ixtisarla və mənasını əsas alaraq qeyd etmiş, bəzi kəlmələri açıqlamamış, məcazi ifadələrə əhəmiyyət vermiş və onların məcaz, müstəar,¹⁷ müşəbbəh,¹⁸ məhmül olduğunu ifadə etmiş, məcazi mənaları maddələrin sonunda izah etmişdir. Əsərdə məhmül olan kəlmələr, ümumiyyətlə, təşbeh, istiarə, məcaz və kinayə yoluyla məhmül olmuşdur (bax: İbn Faris 1979, I/447-448, 462-463, II/ 79, 187, 281, 364, 397, 494).

Müərrəb,¹⁹ mübdəl,²⁰ məqlub²¹ və eyni zamanda, uydurulmuş kəlmələri müəyyən etmiş, bəzi ləhcələrə diqqət çəkmişdir. Fars və rum dillərində olan kəlmələri də vurğulamışdır.

¹⁶ Həml bir kəlmənin mənasının məcaz, təşbeh, istiarə və kinayə yoluyla başqa bir mənə qazanmasıdır. Bu yeni mənə qazanmış kəlməyə məhmül kəlmə deyilir.

¹⁷ İstiarə sözlərin, ifadələrin hər hansı bir təşbeh, bənzəyiş, müqayisə əsasında məcazi mənada işlənməsindən, yeni bir şeyə (hadisəyə) başqa bir şeyin (hadisənin) səciyyəvi əlamətinin keçirilməsindən ibarət bədii tərzdir (Heyət 2006, II/583).

¹⁸ Təşbeh bir hadisəni, adamı və ya şeyi başqa bir hadisəyə, adama və ya şeyə bənzətməkdən ibarət məcaz növünə deyilir (Heyət 2006, IV/331). Bənzətilən kəlməyə müşəbbəh deyilir.

¹⁹ Ərəb dilinə bu dilin qaydalarına uyğunlaşdırılaraq başqa dillərdən keçmiş kəlmələr.

²⁰ İbdal kəlməni rahat tələffüz etmək üçün bir hərfin yerinə məxrəc və ya sifət baxımından ona yaxın olan başqa bir hərfi gətirməkdir. Dəyişdirilən hərfə mübdəl minh, onun yerinə gətirilənə mübdəl və ya bədəl deyilir (Sarı 1999, XIX, 263).

İbn Faris ləfzləri çox ciddi bir şəkildə araşdırmış, zəif və səhih olanını açıqlamış, bu kəlmələr haqqında bir hökm vermişdir.

İbn Faris ərəb qəbilələrinin ləhcələrinə çox etibar etməmişdir. Əl-Xəlilin və İbn Dureydin bu məqsədlə qeyd etdiklərinin çoxunu əsərinə almamışdır, çünki bu ləhcələr onun ortaq məna düşüncəsi ilə üst-üstə düşmür. Xüsusilə də Yəmənin ləhcəsini bu səbəbdən diqqətə almamışdır (İbn Faris 1979, I/353, III/95, 97, 313). Qüreyş qəbiləsinin ləhcəsini fəsih olaraq görmüş və bu ləhcəyə etibar etmişdir (İbn Faris 1993, 55).

İbn Faris əl-Xəlilin və İbn Dureydin kitablarında olmayan bir çox maddəni əsərində qeyd etmişdir. Müasirləri olan əl-Qali (v. 356/966) və əl-Əzhəri (v. 370/980) isə ondan daha çox kəlməni əsərlərinə almışlardır (Nassar 1988, II/364).

Müəllif hərfləri və ədatları əsərinə çox daxil etməmiş və araşdırmamışdır. Bunun səbəbi belə kəlmələrin ortaq məna üçün uyğun olmamasıdır.

İbn Faris kəlmələri açıqlayarkən bu xüsuslara diqqət etmişdir:

1. Kəlmələri açıqlamağa feil ilə deyil, isimlə başlamışdır. بين maddəsini الْبَاءِ وَالْيَاءِ وَالْوُ أَصْلٌ وَاحِدٌ، وَهُوَ يُعْذُ الشَّيْءَ وَأَنْكَشَفَهُ isimlə açıqlamışdır.

2. Mücərrəd (sadə) feilləri məzid (düzəltmə) fellərdən əvvəl zikr etmişdir. بَانَ felini أَبَانَ məzid felindən əvvəl qeyd etmişdir.

3. Bəzən məsdəri felindən sonra zikr etmiş, bəzən də öncə o maddədən törəyən bir ismi vermiş, daha sonra isə feli qeyd etmişdir. بَعَثَ maddəsində عَرَقَ maddəsində isə əvvəlcə الْعَرَقَ ismini açıqlamış, sonra isə عَرَقَ → يَعْزِقُ → عَرَقًا şəklində (İbn Faris 1979, IV/283) bu maddənin felini və məsdərini vermişdir. Bu da İbn Farisə görə, iştiaqın təməlinin feil, ya da məsdər olmasının əhəmiyyət kəsb etmədiyini göstərir. Onun üçün əhəmiyyətli olan bir kökün ortaq mənasıdır. Həm felin, həm də məsdərin mənası bu ortaq mənadan törəməkdədir.

4. Bəzən bir maddə içərisində o maddədən törəyən ismi-fail, ismi-məful, sifəti-müşəbbəhə, ismi-təfdil, ismi-məkan kimi kəlmələrin bir qismini açıqlamışdır. بين maddəsində bu kəlmələrdən ismi-faili (البَّائِن) və ismi-təfdili (أَبْيَن) qeyd etmişdir.

5. Ümumiyyətlə, müfrəd (tək) kəlmədən sonra cəmini də vermişdir. Məsələn, أَسَرَ maddəsində أَسَارَى بِالْفَتْحِ şəklində (İbn Faris 1979, I/107) أَسِير kəlməsinin cəmlərini qeyd etmişdir.

²¹ Məqlub, ləfz və məna baxımından yaxın olan iki kökün hərflərinin düzümünün fərqli olduğu kəlmədir (əl-Məğribi 1908, 14). İbn Faris qəlbin tərifini “eyni hərflərin sıralanma baxımından müxtəlif olması” şəklində verir. Buna nümunə olaraq صَاعِقَةٌ (ildırım səsi) və صَاقِعَةٌ (ildırım səsi) kəlmələrini vermək olar (İbn Faris 1993, 51).

6. Kəlmələrin məcazi mənalarını bildirməyə diqqət etmişdir (İbn Faris 1979, II/281, 364, 494).

7. Bəzi maddələrdə adəmi-italafa (hərflərin birbirləriylə uyuşmadığına) diqqət çəkmişdir. حنر və زنر maddələrində “nun” hərfindən sonra “ra” hərfinin gəlməyəcəyini ifadə etmişdir (İbn Faris 1979, II/110, III/28). نجر maddəsində “cim” hərfinin hardasa heç “tə” hərfindən sonra olmayacağını (İbn Faris 1979, I/341), yenə عشل maddəsində “şin” hərfinin “lam” hərfindən sonra gəlməyəcəyini qeyd etmişdir (İbn Faris 1979, IV/124; Hilmi Halil 1998, 478). Bu yönü ilə əsər hərflərin uyuşması mövzusunda önəmli araşdırmalardan biri sayılır. Hərflərin uyuşmaması həmin kəlmənin ərəbcə olmadığını göstərən amillərdən biridir.

İbn Farisin qeyd edilən məsələlərə diqqət etdiyi görülsə də, bu sistemə bir şəkildə deyildir.

Müəllif əsərində doğruluğundan şübhələnmədiyi görüşləri vermiş, uydurma məlumatlardan uzaq durmuşdur. Doğruluğundan əmin olmadığı fikirləri bildirmək üçün: “Belə olduğunu zənn edirəm” (İbn Faris 1979, II/132, III/430, 449, IV/139) cümləsindən istifadə etmişdir. Doğru olaraq qəbul etmədiyi və ya şübhəli gördüyü görüşləri: “Doğru olduğunu zənn etmirəm” (İbn Faris 1979, I/359), “Bu məlumata etibar edilməz” (İbn Faris 1979, I/376, 377, II/251), “Heç nə ifadə etməz” (İbn Faris 1979, I/470), “əgər doğru isə” (İbn Faris 1979, I/389, 406, II/251), “Bu mövzuyla bağlı səhih bir rəvayət görmədim” (İbn Faris 1979, I/395), “Bu fikirlərin hamısı möhtəmələn batildir” (İbn Faris 1979, V/195) cümlələri ilə açıqlamışdır.

İbn Faris bir maddənin ortaq mənalarını sıra ilə verərkən, ortaq mənənin əhəmiyyəti ya da bu ortaq mənadan törəyən yan mənaların çox olması kimi xüsusiyyətləri diqqətə almamışdır. Bir maddə içərisindəki ortaq mənaları heç bir qaydaya bağlı olmadan sıralamışdır. Bu ortaq mənaları bəzən çox uzun, bəzən də çox qısa açıqlamışdır.

İbn Faris əsərində bir neçə yerdə ixtisardan çox istifadə etdiyini bildirmişdir (İbn Faris 1979, I/305, IV/234). Bunun əksinə ətraflı bir şəkildə araşdırdığı maddələr də vardır (İbn Faris 1979, I/114-118, 258-259).

Müəllif, ümumiyyətlə, az bilinən kəlmələrə yer vermişdir, çünki İslamın ilk əsrlərində yazılan “Ğəribul-Quran”, “Ğəribul-əsər” adlı lüğət və təfsirlər təkcə bilinməyən, ya da çox az istifadə edilən kəlmələri açıqlayan əsərlərdir. Sonrakı illərdə hazırlanan lüğətlər isə daha ətraflı məlumat verir (Demirdöven 2015, 99).

Nəticə

Dilçiliyə çox əhəmiyyət verməsinə baxmayaraq, dilin məntiqini qavramayanların daha tez xətaya düşə biləcəyini ifadə edən İbn Faris ərəb dili sahəsində böyük bir alim idi. Əsərlərində Kufə dil məktəbinə mənsub əl-Kisai və əl-Fərra kimi alimlərin fikirləriylə yanaşı Bəsrə dil məktəbinin görüşlərinə də təsadüf edilir.

Müəllif dilçiliyin nəzəri qismini “əs-Sahibi” adlı əsərində, praktik qismini isə “Mucməl” və “Məqayis” adlı lüğətlərində araşdırmışdır. Əslində, “Məqayis” lüğət formasında bir dilçilik kitabıdır. Əsərlərin üslubuna diqqət edildiyində İbn Farisin “Məqayis”i “əs-Sahibi” kimi həyatının son illərində, “Mucməlul-luğa” adlı lüğətini isə gəncliyində yazdığı anlaşılr.

İbn Farisin “Məqayis” adlı əsərində özü ilə eyni dövrdə yaşamış Əbu Əli əl-Qalinin, əl-Əzhərinin, əs-Sahib ibn Abbadın, əl-Cövhərinin lüğətlərindən istifadə edib-etmədiyini bilmək üçün bu lüğətlərin müqayisəli araşdırılmasına ehtiyac vardır.

“Məqayisul-luğa” adlı əsər üç önəmli xüsusiyyətə sahibdir:

1. Muzaaf²² və üçhərflı kəlmələrdə məqayis, üsul/ortaq mənə fikri;
2. Dörd və beşhərflı kəlmələrdə naht düşüncəsi;
3. Əsərin üslubu (maddələrin düzümü).

İbn Faris “Məqayisul-luğa” ilə “Mucməlul-luğa” adlı əsərlərində ilk dəfə əl-Xəlil ibn Əhmədin “Kitabul-Ayn” adlı lüğətində ortaya qoyduğu təqlib (bir kökü meydana gətirən hərflərin fərqli bir şəkildə sıralanmasından əmələ gələn köklərin bir yerdə qeyd edilməsi) metodunu ortadan qaldırmış, bablara əsaslanan yeni bir düzümü mənimsəmişdir. Əl-Xəlil İbn Əhmədin “Kitabul-Ayn” və İbn Dureydin “əl-Cəmhərə” adlı əsərlərindəki metodun çətinliyini görən İbn Faris öz əsrinin ehtiyaclarına uyğun bir metod ortaya qoymuşdur. Buna görə İbn Faris haqqında zamanın, şərtlərin dəyişməsi ilə lüğət təlif metodunun dəyişməsinin gərəkli olduğunu ilk hiss edən dil alimi demək mümkündür. İbn Farisin maddələri belə sıralaması günümüzdəki lüğətlərin kəlmə düzümü şəklinə nə qədər yaxın olsa da, qafiyə metodunun yayılması ilə demək olar ki, ortadan qalxmışdır.

Əsərdə müəllif bab başlıqlarını verərkən, üçüncü hərfin hansı hərf olduğunu bildirmir. Buradan İbn Farisin bəzi dil alimlərinin qeyd etdiyi kimi ərəbcədəki kəlmə köklərinin üçhərflı deyil, ikihərflı olduğu fikrini mənimsədiyi başa düşülür.

Müəllif bəzi maddələrdə adəmi-itilafa (hərflərin birbirləriylə uyuşmadığına) diqqət çəkmişdir. Bu yönü ilə əsər hərflərin uyuşması mövzusunda önəmli

²² ۛۛ kimi ikinci hərfi şəddəli olan kəlmələr.

araşdırmalardan biri sayılır. Hərflərin uyuşmaması həmin kəlmənin ərəbcə olmadığını göstərən amillərdən biridir.

Maddələri etimologiyasına və semantikasına görə araşdıran bu lüğət layiq olduğu şəkildə tanınmamışdır. Onun ortaya qoyduğu ortaqlıq məna düşüncəsinə görə əsər yazan və ya onun bu düşüncəsini daha da kamil hala gətirən başqa bir müəllif yoxdur. Misir Ərəb Dil Qurumunun hazırladığı “əl-Mucəmul-kəbir”də bu lüğətdən çox istifadə edilmiş, ancaq bu əsər tamamlanmamışdır. Bu halda kəlmələrə ortaqlıq mənanı görə anlam verən bir və ya ikicildlik bir lüğətin hazırlanması əhəmiyyət qazanır. Beləliklə, ərəb dili ilə yeni məşğul olanların bu ortaqlıq mənanı bilməklə bu kökdən törəmiş, ancaq mənasını bilmədikləri kəlmələr haqqında bir fikir sahibi olmaları və bu dili daha rahat bir şəkildə öyrənmələri mümkün hala gələ bilər.

ƏDƏBİYYAT

Belâsî. Muhammed es-Seyyid Ali. (2003). “Arap Dilinde Naht”. trc. Mehmet Ali Şimşek. Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. Sivas. c. VII/2, (səh. 407-416).

Cheneb. Moh Ben. (1967) “İbn Fâris”. İslam Ansiklopedisi. Ankara. c. V/2, (səh. 732-733).

Civelek. Yakup. (2003). “Arap Dilinde Naht ve Kelime Türetmede “Naht” Yönteminin Kullanımı”. Nüsha. yıl: III. sy: 10, (səh. 97-118).

əl-Cövhəri. Əbu Nasr İsmail ibn Hammad. (1990). əs-Sihah tacul-luğa və sıhahul-ərəbiyyə. nəşr. Əhməd Abdulğafur Əddar. Beyrut: Dəru-l-ilm lil-məlayin.

Demirayak. Kenan - Sadi Çöğənli. (2000). Arap Edebiyatında Kaynaklar. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayını.

Demirdöven. Neclâ Yasdıman. (2015). “el-Cevherî'nin *es-Sihâh: Tâcu'l-luğa ve Sihâhu'l-Arabiyye*’siyle İbn Fâris’in *Mu‘cemu Mekâyisi'l-Lüga*’sında “Erâde” ve “Şâe” Fiillerinin Karşılaştırmalı Anlamları”. Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. sy: 39. (səh. 75-104).

Elmalı. Hüseyin. (2005). “Mu‘cemü mekâyîsi'l-luga”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. İstanbul. c. XXX, (səh. 346-347).

Faxir. Emin Məhəmməd. (1411/1991). İbn Faris əl-Luğavi mənhəcuhi və əsəruhi fid-dirasatil-luğaviyyə. Camiatul-İmam Məhəmməd ibn Suud əl-İslamiyyə. Riyad.

Fleisch. H. “İbn Fâris”. (2010). trc. Mustafa Kaya - Süleyman Tülücü. Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. sy: 34. (səh. 209-219).

Gündüzöz. Soner. (2015). “Arap Sözlük Bilimi və Sözlük Çalışmaları”, İslam Medeniyetinde Dil İlimleri: Tarih ve Problemler. (editör: İsmail Güler). İstanbul: İsam Yayınları. (səh. 23-77).

Hammudi. Hadi Həsən. (1987). Əhməd ibn Faris və riyadətuhu fil-bəhsil-luğavi vət-təfsiril-Qurani vəl-meydanil-ədəbi. Beyrut: Aləmul-kutub.

Harun. Abdussəlam Məhəmməd. (1399/1979). “Müqəddimə-tun-naşir”. (Mucəmu Məqayisil-luğa adlı əsərin müqəddiməsi – Əbul-Hüseyn Əhməd ibn Faris). Dərul-fıkr. c. I, (səh. 3-48).

Harun. Abdussəlam Məhəmməd. (1423/2002). “Müqəddimə” (İslahul-məntiq adlı əsərin müqəddiməsi (nşr. Məhəmməd Murib) - Əbu Yusuf Yaqub ibn İshaq ibn əs-Sikkit). Beyrut: Dəru ihyait-turasil-ərəbi. (səh. 5-10).

Heyət. (2006). Azərbaycan Dilinin İzahlı Lüğəti. Bakı: Şərq-qərb nəşriyyatı.

Hilal Naci. (1970). Əhməd ibn Faris: hayatuhu, şiruhu və asaruhu. Bağdad: Mətbəə-tul-maarif.

Hilmi Xəlil. (1998). “Elmul-məacim ində Əhməd ibn Faris beynən-nazar vət-tətbıq”, Dirasat fil-luğa vəl-məacim, Beyrut: Dərun-nəhdətil-ərəbiyyə. (səh. 461-503).

İbn Dureyd. Əbu Bəkr Məhəmməd ibn əl-Həsən. (1987). Cəmhərətul-luğa. nşr. Rəmzi Munir Baalbeki. Beyrut: Dərul-elm lil-mələyin.

İbn Faris. Əbul-Hüseyn Əhməd ibn Faris. (1399/1979). Mucəmu Məqayisil-luğa. nşr. Abdussəlam Məhəmməd Harun. Dərul-fıkr.

İbn Faris. Əbul-Hüseyn Əhməd ibn Faris. (1406/1986). Mucməlul-luğa. nşr. Zuheyr Abdulmuhsin Sultan. Beyrut: Muəssəsə-tur-risələ.

İbn Faris. Əbul-Hüseyn Əhməd ibn Faris. (1414/1993). əs-Sahibi fi fiqhil-luğatil-ərəbiyyə və məsailiha və sunən-il-ərəb fi kəlamihə. nşr. Ömər Fəruq ət-Tabba. Beyrut: Məktəbətul-maarif.

Karaarslan. Nasuhi Ünal. (1993). “el-Cemhere”, Türkiyə Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. İstanbul. c. VII, (səh. 323).

Karaarslan. Nasuhi Ünal. (1999). “İslâhu'l-mantık”, Türkiyə Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. İstanbul. c. XIX, (səh. 194).

Kılıç. Hulûsi. (2008). “es-Sâhibi”. Türkiyə Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. İstanbul. c. XXXV, (səh. 521-522).

əl-Məğribi. Abdülqadir ibn Mustafa. (1908). əl-İştiaq vət-tarib. Misir: Mətbəə-tul-hilal.

Murib. Məhəmməd Avad – Fatimə Məhəmməd Aslan. (1422/2001). “əl-Müqəddimə” (Mucəmu Məqayisil-luğa adlı əsərin müqəddiməsi - Əbul-Hüseyn Əhməd ibn Faris). Beyrut: Dəru ihyait-turasil-ərəbi. (səh. 5-32).

Nassar. Huseyn. (1408/1988). *əl-Mucəmul-ərəbi nəşətuhi və tətavvuruhi*. Qahirə: Dəru Misir.

ən-Nuri. Məhəmməd Cəvad - Əli Xəlil Haməd. (1415/1995). "Məqayisil-luğa libni Faris: tənbihat və təshihat". *Məcəllətu məcmail-luğatil-ərəbiyyətil-urduniyyi*. XIX/48, (səh. 95-166).

Rıdvan. Məhəmməd Mustafa. (1991). *əl-İmam Əbul-Huseyn ibn Faris ərə-Razi və asaruhu fil-luğa və fin-nəhv*. Misir: Dəru nəhda.

Salih Zeki Keş. (2010). *Ebu'l-Huseyn ibn Fâris ve es-Sâhibî Kitabı*. (Çap edilməmiş magistratura dissertasiyası). Konya.

Sarı. Mehmet Ali. (1999). "İbdâl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul. c. XIX, (səh. 263-265).

əs-Satli. Abdulhafiz. (1999). "əl-Mucəmatul-ərəbiyyə: nəşətuha və ətvarut-təlifi fiha". *ət-Turasul-ərəbi*, Suriya. sy: 77. c. XIX, (səh. 15-29).

Topuzoğlu. Təvfik Rüşti. (1997). "Halîl b. Ahmed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul. c. XV, (səh. 309-312).

Tuleymat. Qazi Muxtar. (1999). *Əhməd ibn Faris əl-Luğavi: dirasə fi araihil-luğaviyyə və n-nəhviyyə*, Dəməşq: Dəru tallas.

Tural. Hüseyn. (1999). "İbn Fâris". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul. c. XIX, (səh. 479-481).

Tüccar. Zülfikar. (1994). "Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul. c. X, (səh. 244-246).

Xurşid. Bəkr Abdulla. (2009). "ət-Tövziul-xarici və d-daxili lil-maddətil-mucəmiyyə fi Mucəmi Məqayisil-luğa li Əhməd ibn Faris". *Məcəllətul-kuliyətil-islamiyyətil-camia*. İraq. III/6, (səh. 177-195).

əl-Yasiri. Abdulkazım - Heydər Cəbbar İdan. "əl-Məvaqifun-nəqdiyyə li Əhməd ibn Faris fi Mucəmi Məqayisil-luğa". *Əhlul-beyt*. sy. VI, (səh. 354-374).

əz-Zəbidi. Əbul-Feyz Murtəza Məhəmməd ibn Məhəmməd. (1385/1965-1422/2001). *Tacul-arus min cəvahiril-Qamus*. nşr. Heyət. Kuveyt: Mətbəətu hukumətil-Kuveyt.

д.ф.ф. Амир Кахаев

РАБОТА ИБН ФАРИСА «МАКАЙИС АЛ-ЛУГА», МЕТОД СОСТАВЛЕНИЯ И ОБЪЯСНЕНИЯ КОРНЕЙ СЛОВ.

РЕЗЮМЕ

Работа Ибн Фариса «Макайис ал-луга» - одна из работ, обладающих многими важными чертами в арабской лингвистике. В статье представлена информация о работе, исследована причина и время ее написания. Изучаются использованные автором источники, упомянутые им лингвисты, поэты, современники-авторы словарей и цитируемые произведения. Предоставляется информация о способе написания работы, структуре статей (корней слов) и форме объяснения.

Автор разбирал теоретическую часть языкознания в своем труде «ас-Сахиби», а практическую - в своих словарях «Муджмал» и «Макайис». Ибн Фарис в своей книге «Муджмал» рассматривал только достоверность слов, а в «Макайис» он упомянул корни, которые не только правильны, но и согласуются с идеей общего значения. По этой причине видно, что некоторые корни не включены в работу. Автор не намерен использовать в своем творчестве все корни арабского языка. Потому, что некоторые корни не соответствуют общности смысла. «Макайис ал-луга» следует рассматривать как специальный словарь, а не как общий, так как этот словарь составлен для определенной цели. Ибн Фарис разработал совершенно уникальный метод очередности статей в работе. Кроме него, никто не составлял словарь по этой методике. Несмотря на то, что автор жил в X веке, такое расположение статей очень близко к составлению современных словарей. В «Макайисе» также есть статьи с неправильной структурой. Однако в книге автора «Муджмал ал-луга» большинство статей выстроено верно. Учитывая, что «Муджмал» был написан до «Макайис», эту ошибку можно приписать переписчику книги.

Ключевые слова: ал-Макайис, работа, метод, составление, словарь, статья.

PhD Amir Kahayev

“MAQAYIS AL-LUGHAH” BY IBN FARIS, THE METHOD OF COMPOSITION AND EXPLANATION OF WORD ROOTS

ABSTRACT

One of the most important works in Arabic philology is Ibn Faris' "Maqayis al-lughah." In this article, we attempted to provide information about this work as well as investigate the reason for and timing of its creation. At the same time, we discussed the sources of "Maqayis al-lughah," the philologist, poets to whom he refers, his contemporaries, and their works in this article. The article then discusses the writing method of "Maqayis al-lughah," the structure of the items (the origin of the words), and the explanation format. Ibn Faris studied the theoretical side of linguistics in his work "as-Sahibi," but he discussed the practical side of linguistics in "Mujmal" and "Maqayis." It should be noted that Ibn Faris dealt with only correct words (sahih) in "Mujmal," but in "Maqayis," he noted both common and correct meaning roots. It should be noted that this work contains no Arabic roots. As a result, the author has no intention of incorporating all Arabic roots into his work. Because some of the roots do not correspond to his general concept of meaning. "Maqayis al-lughah" is a dictionary designed for specific purposes, so we should treat it as if it were a special dictionary. Ibn Faris developed a completely unique method for arranging the items in that work. Except for him, no one has created a dictionary using this method. Although the author lived in the tenth century, his arrangement of the items is very similar to that of today's dictionaries. Finally, there are some incorrectly arranged items in "Maqayis," but the author correctly listed these items in his work "Mujmal al-lughah." Given that "Mujmal al-lughah" wrote before "Maqayis al-lughah," it can be estimated that these mistakes have originated from scribe.

Keywords: *Maqayis, work, method, composition, dictionary, item*

Çapa tövsiyə etdi: *f.f.d. V.H.Səmədov*

RESENZIYA

**Prof. ETİBAR NƏCƏFOVUN
“MULTİKULTURALİZMİN SOSIAL-FƏLSƏFİ TƏHLİLİ”
MÖVZUSUNDA MONOQRAFİYASI**

s.f.d. Asəf Qənbərov,

*Azərbaycan İlahiyyat İnstitutunun müəllimi
asefganbarov@ait.edu.az*

Azərbaycan Respublikasının Prezidenti İlham Əliyevin 11 yanvar 2016-cı il tarixli sərəncamına əsasən 2016-cı ilin “Multikulturalizm ili” elan edilməsindən sonra, ölkəmizdə multikulturalizm anlayışının siyasi, fəlsəfi və sosioloji baxımdan öyrənilməsinə yönəlmiş müxtəlif elmi, akademik, publisistik və s. istiqamətli araşdırmalar aparılmağa başlandı. Bu araşdırmaları ümumi olaraq nəzərdən keçirəndə görürük ki, əsasən, Azərbaycanda və dünyada multikulturalizm təcrübəsinin öyrənilməsi, Azərbaycan multikulturalizminin spesifik xüsusiyyətləri və əsas elementləri, milli multikulturalizm modelinin təbliği və s. mövzuları əhatə edir. Əlbəttə, qeyd olunan mövzuda aparılan araşdırmalar, elmi və ya publisistik məqalələr və monoqrafiyalar içərisində sanballı əsərlərə də rast gəlinir, lakin multikulturalizmin sırf siyasət fəlsəfəsi, siyasi nəzəriyyə, eyni zamanda sosioloji bir realıq kimi empirik qiymətləndirilməsi məsələsinə gəlincə, bu mövzuda boşluqların olduğu da nəzərə çarpmaqdadır. Bu baxımdan, qeyd edilməlidir ki, prof. Etibar Nəcəfovun “Multikulturalizmin sosial-fəlsəfi təhlili” adlı monoqrafiyası multikulturalizmi həm siyasi fəlsəfə, həm də sosioloji hadisə kimi nəzərdən keçirən azsaylı elmi-tədqiqat əsərlərindən biridir.

Səkkiz fəsildən ibarət olan monoqrafiyada müəllif multikulturalizmin mahiyyəti, multikulturalizmin tənqidi, multikulturalizmə liberalizm və kommunitarizm yanaşması, multikulturalizm siyasətinin səmərəliliyinin ölçülməsi, Azərbaycan multikulturalizm modeli və s. önəmli mövzulara toxunmuşdur. Bu resenziyada biz monoqrafiyanın ən önəmli və ölkəmiz üçün yenilik təşkil edən istiqamətlərini nəzərdən keçirmək istəyirik.

Birinci olaraq, qeyd edilməlidir ki, prof. E.Nəcəfov multikulturalizm anlayışını həm sosial hadisə, həm də siyasi nəzəriyyə kimi ətraflı təhlil etdikdən sonra, multikulturalizmi şərtləndirən amilləri fərqləndirir. Beləliklə, əsərdə “*eyni ərazidə uzun illərdən bəri müxtəlif xalqların birgə yaşamaları, ölkənin*

coğrafi mövqeyi, global miqrasiya və immiqrasiya prosesləri” multikulturalizmi sosial hadisə kimi yaradan obyektiv səbəblər kimi çıxış edir. Müəllif hesab edir ki, yuxarıda qeyd olunan amillər nəticəsində meydana çıxmış multikultural və ya plüralist cəmiyyətin müasir dövrdə dövlət siyasəti əsasında tənzimlənməsi zərurət halına gəlmişdir.¹ Etnik-mədəni müxtəlifliyi tənzimləyən digər siyasi praktikalar ilə müqayisədə, multikulturalizm assimilyasiyanın alternativ, liberal plüralizmin isə inkişaf etmiş forması kimi qiymətləndirildiyi müşahidə edilir.

Qeyd olunması lazım olan məqamlardan biri də müəllifin multikulturalizm ilə yeni elmi dövrüyyəyə daxil olmuş interkulturalizm anlayışlarının qarşılıqlı əlaqələrini təhlil etməsidir. Bu mənada qeyd olunur ki, bir çox alimlər bu anlayışların eyni mənanı ifadə etdiyini qəbul etsələr də, bunların arasında önəmli fərqlər mövcuddur:

*“...İnterkulturalizm multikulturalizmdən fərqli olaraq birgəyaşayışla məhdudlaşmır. O, həmçinin qarşılıqlı təmasa, kommunikasiyaya, dialoqa xüsusi önəm verir.”*²

Ümumilikdə, interkulturalizmin sosial birliyi daha möhkəm qoruması³, xalqları bir-birindən ayırıb təcrid etməyən siyasət olması, azlıqların mədəni irsinin dominant mədəniyyətlə eyni səviyyədə qiymətləndirilməsi baxımından daha səmərəli siyasi model kimi nəzərdən keçirilir.⁴ Bu mənada, qeyd olunmalıdır ki, interkulturalizm və multikulturalizm dixotomiyasının təqdim edilməsi gələcəkdə ölkəmizdə aparılan araşdırmalarda Azərbaycanda milli, mədəni, etnik siyasətin interkulturalizm baxımından öyrənilməsi üçün də geniş imkanlar yaradır.

Multikulturalizmin elmi ədəbiyyatda tənqidi məsələsi də prof. E.Nəcəfovun ətraflı təhlil etdiyi mövzulardan biridir. Belə ki, *müəllif mühafizəkar sağçı tənqid, qadınların hüquqları ilə əlaqədar olan tənqid, milli həmrəylik tənqidi* və son olaraq *mütərəqqi tənqidi* baxışların hər birini əvvəl izah edir və onlara münasibət bildirir.⁵ Bəzi Avropa siyasi liderlərinin multikulturalizmin iflasına dair bəyanatlarına gəlincə, bunun daha çox immiqrantların hüquqları ilə əlaqədar olduğuna xüsusi diqqət yetirilir. Belə ki, müəllif U.Kimlika və K.B.Knuta istinad edərək göstərir ki, Angela Merkelin Almaniyada multikulturalizmin iflasa uğradığını bəyan edən sözlərində o, məhz immi-

¹ Etibar Nəcəfov. Multikulturalizmin sosial-fəlsəfi təhlili. Tuna nəşriyyatı, Bakı-2020, s. 19-20.

² E.Nəcəfov. Eyni əsər, s. 47.

³ E.Nəcəfov. Eyni əsər, s. 48.

⁴ E.Nəcəfov. Multikulturalizmin sosial-fəlsəfi təhlili, s. 52.

⁵ E.Nəcəfov. Eyni əsər, s. 33-38.

qrantların ölkədəki mədəni dezintegrasiyasına səbəb olan siyasəti nəzərdə tutmuşdur.⁶

Qeyd edilməlidir ki, multikulturalizmin siyasi fəlsəfədə geniş müzakirə edilməsinin bir istiqamətini də multikulturalizmə liberal və kommunitarizm yanaşması təşkil edir. Prof. E.Nəcəfov bu mövzuya xüsusi diqqət yetirərək, liberalizm və kommunitarizm yanaşmasının mahiyyətini açıqlayır:

*“Liberallar hesab edirlər ki, fərdlər və onların istəkləri bu və ya digər cəmiyyətə mənsub olmalarından əvvəl formalaşır. Fərdlərin subyekt olmaları yaşadıkları icmanın məqsədlərini bölüşməklərində deyil, onların azad fəaliyyət göstərmələrində, azadlıq, bərabərlik, qardaşlıq kimi universal dəyərləri mənimsəmələrindədir”*⁷.

Başqa sözlə, müəllif U.Kimlika, C.Roulz və digər filosofların fikirlərlərinə müraciət etməklə göstərir ki, liberalizm yanaşması fərdi azadlıqları kollektiv mənsubiyyət qarşısında prioritet məsələ kimi nəzərdən keçirir.

Əsasən, Ç.Taylorun *“tanınma siyasəti”* adlandırdığı kommunitarizm yanaşmasına gəlincə, ilkindən fərqli olaraq, burada kollektiv mənsubiyyətin fərdi azadlıqlardan daha üstün olduğu qəbul edilir. Müəllif multikulturalizmə kommunitarizm yanaşmasının əsas müddəalarını aşağıdakı kimi şərh edir:

“Çarlz Taylora görə, fərdin şəxsiyyət kimi formalaşması cəmiyyətdə reallaşır. Fərd yaşadığı cəmiyyətdə onun mənsub olduğu mədəniyyəti, etnik-mədəni dəyərləri mənimsəyir və bunun nəticəsində onun dünyagörüşü, etik normaları formalaşır, o, subyektə, şəxsiyyətə çevrilir”.⁸

Deməli, aydın olur ki, fərdin şəxsiyyət kimi formalaşmasının ilkin şərti qrup hüquqlarının prioritet məsələ kimi qorunmasından keçir. Buna görə də Ç.Taylor liberal multikulturalizm modelini azlıqların etnik-mədəni kimliklərinə neytral münasibət bəsləməyini və ya azlıqların mədəni müxtəlifliyinə biganə qalmasını tənqid edir.

Qeyd edilməlidir ki, multikulturalizm siyasətinin qiymətləndirilməsindən ötrü bu siyasətin səmərəliliyinin ölçülməsi olduqca vacib məsələdir. Prof. E.Nəcəfov monoqrafiyanın 5-ci fəslini məhz multikulturalizm siyasətinin səmərəliliyinin ölçülməsi məsələsinə həsr etmişdir. Burada müəllif diqqəti multikulturalizm siyasətinin obyektı olan azlıqların 3 kateqoriyası üzrə xüsusi indikatorların inkişaf etdirilməsi məsələsi üzərində cəmləşdirir: 1. Azlıqda olan yerli xalqlar (avtoxton xalqlar). 2. Sonradan ölkəyə gəlmiş milli azlıqlar (alloxton xalqlar). 3. Miqrantlar.⁹

⁶ E.Nəcəfov. Eyni əsər, s. 42.

⁷ E.Nəcəfov. Multikulturalizmin sosial-fəlsəfi təhlili, s. 56

⁸ E.Nəcəfov. Eyni əsər, s. 65-66.

⁹ E.Nəcəfov. Eyni əsər, s. 160.

İlk növbədə, avtohton xalqlar üzrə 9 xüsusi indikatorlardan ibarət indeks əsasında müəyyən ölkələrin multikulturalizm siyasəti müqayisə edilir. Daha sonra, alloxton azlıqlarla bağlı multikulturalizm siyasəti 6 indikator üzrə və immiqrantların hüquqlarını 8 indikator üzrə ölçən indekslər təfəsilatlı şəkildə nəzərdən keçirilir.¹⁰ Müəllif qeyd olunan indikatorlara müvafiq olaraq Azərbaycanda milli, etnik və dini azlıqlarla bağlı həyata keçirilən siyasət arasında paralelliklər aparır, Azərbaycan multikulturalizminin əsas elementlərini göstərməyə çalışır. Bu yanaşma ölkəmizdə multikulturalizmə həsr ediləcək elmi çalışmalarda yuxarıda bəhs olunan indikatorlar üzrə, milli multikulturalizm modelinin səmərəliliyinin ölçülməsi üçün geniş imkanlar yaradır. Bundan başqa, qeyd edilməlidir ki, multikulturalizm siyasətinin müəllifin təqdim etdiyi şəkildə ölçülməsi onu göstərir ki, bu siyasət sadəcə siyasi diskurs deyil, eyni zamanda əyani şəkildə həyata keçirilən siyasətdir.

Azərbaycan multikulturalizm modelinə həsr edilən son fəsildə multikulturalizmin tarixi kökləri göstərilir, multikulturalizmi şərtləndirən amillər, bu siyasətin əsas prinsipləri, eyni zamanda multikulturalizmin müasir dövrdə dövlət siyasətinin tərkib hissəsi olduğu vurğulanır. Müəllif qanunverici sənədlərdə ölkəmizdə yaşayan milli, etnik və dini azlıqların mədəni kimliklərini, ana dillərini və s. xüsusiyyətlərini qoruyan qanunları qeyd edir. Məsələn, Azərbaycan Respublikasının Konstitusiyasında vətəndaşların “Milli mənsubiyyət hüququ” (maddə 44, bəndlər 1, 2), “Ana dilindən istifadə hüququ” (maddə 45, bənd 1, 2) və digər hüquqların milli mənsubiyyətin qorunması ilə bağlı olduğu nəzərə çatdırılır.¹¹

Ümumilikdə qeyd olunmalıdır ki, prof. E.Nəcəfovun “Multikulturalizmin sosial-fəlsəfi təhlili” adlı monoqrafiyası multikulturalizmi həm siyasi nəzəriyyə, həm də sosial hadisə kimi sistemli şəkildə araşdıran tədqiqat əsəridir. Monoqrafiyada dünya təcrübəsində multikulturalizm siyasətinin müqayisəli təhlili, bu sahədə həyata keçirilən ən yeni elmi araşdırmalar, eyni zamanda, Azərbaycan multikulturalizminin əsasları mövzuları ilə yaxından tanış olmaq mümkündür. Bu baxımdan, mühüm elmi və praktik əhəmiyyət kəsb edən bu monoqrafiyanın geniş oxucu kütləsi taparaq ölkəmizdə multikulturalizm istiqamətində aparılan araşdırmaların zənginləşməsinə mühüm töhfə verəcəyini irəli sürmək mümkündür.

¹⁰ E.Nəcəfov. Eyni əsər, s. 161-171.

¹¹ E.Nəcəfov. Multikulturalizmin sosial-fəlsəfi təhlili, s. 246.

“Din araşdırmaları” jurnalının nəşr qaydaları

Azərbaycan İlahiyyat İnstitutunun (Aİİ) “Din araşdırmaları” jurnalı Azərbaycan Respublikasının Prezidenti yanında Ali Attestasiya Komissiyasının (AAK) elmi jurnallar qarşısında qoyduğu tələblərə və beynəlxalq standartlara uyğun şəkildə ildə iki dəfə nəşr olunur. Jurnalın redaksiya heyətinin üzvləri Azərbaycanla yanaşı, Türkiyə, Rusiya, İran və İsveçrə kimi ölkələrdə fəaliyyət göstərən nüfuzlu alimlərdir. Məqalələrə verilən rəydə rəyçilərin anonimliyini qorunur. Ölkəmizdə və xarici ölkələrdə fəaliyyət göstərən bir çox alimin ilahiyyat, fəlsəfə, psixologiya, sosiologiya və digər elm sahələrinə dair məqalələri çap olunur.

“Din araşdırmaları” jurnalının nəşr qaydaları aşağıdakılardır:

1. Elmi məcmuəyə təqdim edilən məqalələr AAK-ın və Aİİ-nin dövrü elmi nəşrlərin qarşısında qoyduğu tələblərə cavab verməlidir.

2. Elmi məcmuədəki məqalələr daha əvvəl nəşrə təqdim edilməmiş yeni əsərlər olmalıdır.

3. Təqdim olunan yazının əvvəlində məqalənin adından sonra müəllifin adı, işlədiyi müəssisə və elektron poçt ünvanı göstərilməlidir.

4. Xülasə və açar sözlər, ən azı, 3 (üç) dildə (məqalənin yazıldığı dil, rus və ingilis dillərində) verilməlidir. Xülasələrin həcmi 200-250 sözdən ibarət olmalıdır. Hər bir xülasədə məqalənin və müəllifin adı tam göstərilməlidir. Xülasə və açar sözlər məqalənin yazıldığı dildə girişdən əvvəl, digər xarici dillərdə isə ədəbiyyat siyahısından sonra yerləşdirilməlidir.

5. Məqalənin müxtəlif dillərdəki xülasələri bir-birinin eyni olmalı və məqalənin məzmununa uyğun gəlməlidir. Müəllifin gəldiyi elmi nəticə, işin yeniliyi, əhəmiyyəti və s. xülasədə yığcam şəkildə qeyd olunmalıdır.

6. Məqalənin mətni “A4” formatında, “Times New Roman” 12 şriftlə, yuxarıdan və aşağıdan 2 sm, soldan 3 sm, sağdan 1 sm məsafə, 1 intervalla, 1 (bir) nüsxədə (həmçinin elektron forması kompakt diskdə) olmalıdır.

7. “Din araşdırmaları” jurnalı Azərbaycan, türk, rus, ingilis və ərəb dillərində hazırlanmış elmi məqalələri qəbul edir.

8. Məqalə elmi dərəcəsi olan şəxsin rəyi ilə birgə müəlliflərin özləri tərəfindən redaksiyaya (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu, Azərbaycan, Bakı şəh., AZ1141, Əhməd Cəmil, 41A) təqdim edilməlidir. Əlyazma müəlliflər tərəfindən mütləq imzalanmalı və onun redaksiyaya təqdim edilmə tarixi göstərilməlidir.

9. Məqalənin elektron nüsxəsi redaksiyanın aşağıdakı poçt ünvanına göndərilməlidir: journal@ait.edu.az

10. Mövzu ilə bağlı elmi mənbələrə istinadlar vacibdir. Məqalədə istinadlar göstərildiyi yerdən sonra, mötərizə içərisində müəllifin soyadı, nəşr ili və səhifənin nömrəsi ardıcıl verilməlidir. Məs.: (Bünyadov 2007, 17-21).

Əgər bir müəllifin eyni ildə çap olunmuş iki və daha artıq əsəri varsa, bu halda (Bünyadov 2007 (1), 31-36) və ya (Bünyadov 2007 (2), 42-55) kimi qeyd olunur. Məqalənin sonunda ədəbiyyat siyahısında soyadı, adı və nəşr ili göstərildikdən sonra, mötərizə içərisində bir və ya iki rəqəmləri qeyd edilir. Məs.: (Bünyadov Ziya (2007/1), 31-36) və ya (Bünyadov Ziya (2007/2), 42-55).

11. Məqalədə ən sonda ədəbiyyat siyahısı verilməlidir. Ədəbiyyat siyahısında göstərilən hər bir istinad haqqında məlumat beynəlxalq elmi-tədqiqat üsuluna və AAK-ın tələblərinə uyğun olaraq, bu formatda verilməlidir: müəllifin soyadı və adı; nəşr ili (il); kitab; məqalə; simpozium və digərlərinin tam adı (əgər varsa, tərcümə edənin adı və soyadı); nəşr yeri; nəşriyyatın adı.

12. Məqalələrdə son 5-10 ilin elmi məqalələrinə, monoqrafiyalarına və digər etibarlı mənbələrə də müraciət olunmalıdır.

13. Məqalənin ümumi həcmi 6-15 səhifədən ibarət olmalıdır.

14. Elmi araşdırmaların yazılma üsullarına uyğun, beynəlxalq standartlara cavab verən məqalələrdə giriş, nəticə və ən azı, 2 (iki) yarımbaşlıq olmalıdır.

15. Müəllif məqalənin keyfiyyətinə, göstərilən faktların həqiqiliyinə və digər məlumatlara görə cavabdehlik daşıyır.

16. Hər bir məqalədə UOT indekslər və ya PACS tipli kodlar göstərilməlidir.

“Din araşdırmaları” jurnalı 2020-ci ildən AAK tərəfindən fəlsəfə və psixologiya üzrə elmi məqalələrin dərc olunması tövsiyə edilən dövrü elmi nəşrlərin siyahısına daxil edilib.

Publication guidelines for the Journal of Religious Studies

The Journal of Religious Studies is published biannually in accordance with the requirements of the Higher Attestation Commission under the President of the Republic of Azerbaijan for academic journals as well as international standards in this field. The editorial board consists of local as well as international academics from different countries such as Turkey, Russia, Iran and Switzerland. Peer reviewers' anonymity is protected. The journal publishes articles on religion, philosophy, psychology, sociology and other fields written by both local and international scholars.

Publication guidelines for the journal are as follows:

1. Manuscripts should be prepared in accordance with the publication rules of the Higher Attestation Commission (HAC) and Azerbaijan Institute of Theology.
2. Articles submitted for publication should be a new research that are previously unpublished.
3. Author's name, affiliation and e-mail address should follow the title of the article.
4. The abstract and keywords should be written beneath the author's name at least in three languages (English, Russian and the language of the article). The word count for summaries is 200-250. Abstracts should display titles of articles and author names fully. Abstract and keywords should precede the introduction. Translations of abstracts should follow the reference list.
5. Abstracts written in different languages should be the same as the original and should coincide with the content of the article. They should highlight the findings, novelty and importance of the article.
6. The text of the article should be in A4 paper size, Times New Roman, 12 pt font size, with single space. The left margin should be 3 cm and right margin 1 cm. Top and bottom margins should be 2 cm.
7. Articles can be written in Azerbaijani, Turkish, English, Russian as well as Arabic and should have one hard copy (electronic forms on CD).
8. The article and the review by an academic expert should be submitted in person by the author to the editorial office (Azerbaijan Institute of Theology, Azerbaijan, Baku, AZ1141, Ahmad Jamil 41A). The author should write the submission date and sign the paper before submission.

9. Articles should be sent to journal@ait.edu.az.

10. Citations should be given in brackets indicating author's surname, publication date and pages, e.g. (Bunyadov 2007, 17-21).

If an author has two or more works published in the same year, the citations will be given as follows: (Bunyadov 2007 (1), 31-36) or (Bunyadov 2007 (2), 42-55). Authors should note 1/2 in brackets after the the surname, name and year of publication in reference list, e.g. (Bunyadov Ziya (2007/1), 31-36) or Bunyadov Ziya (2007/2) 42-55).

11. Reference list should be written at the end of the article. It should be arranged in accordance with Higher Attestation Commission requirements: Author's surname and name; publication year; book; article; full name of the symposium or other events (name and surname of the translator); publishing house; publisher's name should be indicated.

12. Articles should refer to scientific articles, monographs and other reliable sources of the last 5-10 years.

13. The total volume of the article should be 6-15 pages.

14. Articles should include introductions, conclusions and at least two chapters.

15. Authors are responsible for the quality, authenticity and other issues concerning articles.

16. UOT and PACS numbers should be included.

As of 2020, the Journal of Religious Studies was included in the list of recommended philosophy and psychology publications approved by the Higher Attestation Commission under the President of the Republic of Azerbaijan.

Правила публикации в журнале «Религиозные исследования»

В соответствии с требованиями, предъявляемыми Высшей аттестационной комиссией (ВАК) при Президенте Азербайджанской Республики к научным журналам, и международными стандартами, журнал «Религиозные исследования» Азербайджанского института теологии (АИТ) выходит два раза в год. Членами редакции журнала являются влиятельные ученые, работающие в учебных заведениях Азербайджана, Турции, России, Ирана и Швейцарии. В рецензиях на статью сохраняется анонимность рецензентов. В журнале публикуются статьи многих ученых Азербайджана и зарубежных стран в сфере теологии, философии, психологии, социологии и других научных сферах.

Статьи, представленные для публикации в журнале «Религиозные исследования» должны:

1. Соответствовать требованиям, предъявляемым ВАК и АИТ к периодическим научным изданиям.

2. Быть новыми, не представленными ранее для публикации.

3. В начале представленной работы за названием статьи указывается имя автора, его (ее) место работы и адрес электронной почты.

4. Резюме и ключевые слова предоставляются как минимум на 3 (трех) языках (язык, на котором написана статья, русский и английский язык). Количество слов в резюме: 200-250. В каждом резюме указывается название статьи и имя автора. Резюме и ключевые слова на языке, на котором написана статья, указываются до введения, а на других языках – после списка литературы.

5. Резюме к статье на различных языках должны по смыслу и структуре полностью соответствовать друг другу. В резюме в краткой форме предоставляется научное заключение, к которому пришел автор, новизна и практическая значимость работы и т.д.

6. Формат текста статьи «А4», размер шрифта «12», отступ сверху и снизу 2 см, слева 3 см, справа 1 см, межстрочный интервал 1, шрифт «Times NewRoman» в одном экземпляре (также в электронном виде на компакт-диске).

7. Журнал «Религиозные исследования» принимает статьи на азербайджанском, турецком, английском, русском и арабском языках.

8. Статья предоставляется в редакцию журнала самим автором вместе с отзывом лица, имеющего ученую степень (Азербайджанский институт теологии, Азербайджан, г. Баку, AZ1141, ул. Ахмеда Джамиля

41A). Рукопись статьи в обязательном порядке подписывается автором, также указывается дата представления статьи в редакцию.

9. Электронный экземпляр статьи необходимо прислать на электронную почту journal@ait.edu.az.

10. Важно указать ссылки на научные источники по теме. В статье после ссылок в скобке последовательно указываются инициалы автора, год издания статьи и номер страницы, например: (Буниятов 2007, 17-21).

Если у одного и того же автора есть два или несколько статей, напечатанных в одном и том же году, в таком случае указывается так: (Буниятов 2007 (1), 31-36) или же (Буниятов 2007 (2), 42-55). В конце статьи в списке литературы после указания имени, фамилии и года издания, в скобках отмечается цифра 1 или 2, например: (Буниятов Зия 2007/1), 31-36) или (Буниятов Зия (2007/2, 42-55).

11. В конце статьи указывается список литературы. Информация по каждой ссылке в списке литературы предоставляется в соответствии с международной методологией научных исследований и требованиями ВАК в следующем формате: фамилия и имя автора; год издания (год); книга; статья; полное название симпозиума и других (при наличии, имя и фамилия переводчика); место издания; название издательства.

12. В статье необходимо дать ссылки на научные статьи, монографии и другие надежные источники последних 5-10 лет.

13. Общий объем статьи: 6-15 страниц.

14. Статьи, соответствующие методам написания научных исследований и отвечающие международным стандартам, должны включать введение, заключение и как минимум 2 (два) подзаголовка.

15. Автор несет ответственность за качество статьи, достоверность фактов и другую информацию, указанную в статье.

16. В каждой статье указываются индексы UOT и коды типа PACS.

Журнал «Религиозные исследования» с 2020 года включен ВАК в список периодических научных изданий, рекомендованных к публикации научных статей в области философии и психологии.

“Din Arařtırmaları” Dergisi Makale Yazım Kuralları

Azərbaycan İlahiyat Enstitüsü'nün (Aİİ) “Din Arařtırmaları” dergisi Azərbaycan Cumhurbaşkanlığı Yanında Ali Attestasiya Komissiyonu'nun (AAK) süreli akademik dergiler için belirlediğı ölçütler doğrultusunda ve uluslararası standartlar uyarınca yılda iki kez yayınlanmaktadır. Derginin yayın kurulu üyeleri Azərbaycan, Türkiye, Rusya, İran ve İsviçre'de çalışan etkili bilim adamlarıdır. Makalelere ilişkin deęerlendirme raporları derginin hakem kurulu tarafından yapılmaktadır. Makaleyi deęerlendiren hakem kurulu üyelerinin isimleri Derginin yayın ilkeleri gereğı gizli tutulur. Aİİ Din Arařtırmaları dergisinde ilahiyat, felsefe, psikoloji, sosyoloji ve b. alanlarda yerli və yabancı akademisyenlerce yazılan makaleler yayınlanmaktadır.

“Din Arařtırmaları” dergisinin makale yazım kuralları şöyledir:

1. Dergi için takdim edilen makaleler Azərbaycan Cumhurbaşkanlığı Yanında Ali Attestasiya Komissiyonu'nun (AAK) süreli bilimsel yayınlara ilişkin yönergesinde belirtilen ölçütler ve Azərbaycan İlahiyyat Enstitüsü'nün makale yazım kuralları uyarınca hazırlanması gerekir.

2. Basım için dergiye takdim edilen akademik çalışmanın daha önce hiç bir dergide yayınlanmamış olması gerekir.

3. Makalenin ilk sayfasında makale adı, yazar adı, çalıştığı kurum ve iletişim bilgisi (e-mail ve ya telefon) belirtilmelidir.

4. Makalenin özeti ve anahtar kelimeleri (biri makalenin ve özetin yazıldığı dil olmakla) en az 3 (üç) dilde (makalenin yazıldığı dil, Rus ve İngilizce) olmalıdır. Özetlerin 200-250 kelime civarında olması gerekir. Her üç dildeki özetde yazarın adı və soyadı açıkca belirtilmelidir. Ayrıca, makalenin yazıldığı dildeki özet ve anahtar kelimeler makalenin giriş bölümünden önce, yabancı dildeki özet ve anahtar kelimelere ise makalenin sonunda kaynakçadan sonra yer verilmesi gerekmektedir.

5. Makalenin yabancı dillerdeki özetleri konu gereğı aynı içerikte olmalı, konuya ilişkin araştırmanın önemi ve yazarın araştırma sonucu geldiğı sonuç ve iddialar ana hatlarıyla özet kısmında açıkca belirtilmelidir.

6. Makale metni “A4” formatında, “12” ölçütlü harflerle, yukarıdan ve aşağıdan 2 sm, soldan 3 sm, sağdan 1 sm aralıklarda, 1 sm boşluk bırakılarak, “Times New Roman” yazı karakterinde olmalıdır.

7. “Din Arařtırmaları” Dergisi Azərbaycan, Türk, Rus, İngiliz ve Arap dillerinde bilimsel yayın yapmaktadır.

8. Makale akademik karyeri olan bir akademisyenin makaleye ilişkin raporu ile birlikte yazar (yalnız yerli akademisyenler) tarafından editörlüye

(Azerbaycan İlahiyat Enstitüsü, AZ1141, Ahmed Cemil, 41A, Azerbaycan, Bakü) ulařtırılması gerekir.

9. Ayrıca makale derginin e-posta adresine (journal@ait.edu.az.) gönderilmesi icab eder.

10. Makalede konuya dair temel kaynaklara referansta bulunmak esastır. Makalede referansta bulunulan kaynaklar metin içinde parantez açılarak önce müellifin soyadı, sonra basım tarihi ve sayfa numarası belirtilmelidir. Örneğin: (Bünyadov 2007, s. 17-21).

Şayet, bir müellifin aynı tarihte basılmış iki ve daha ziyade eseri varsa, bu durumda kaynaklar basım tarihinden sonra ikinci bir parantez içinde 1, 2 ve ya 3 diye belirtilmelidir. Örneğin: (Bünyadov 2007 (1), 31-36) veya (Bünyadov 2007 (2), 42-55).

11. Makalenin sonuna kaynakça eklenmelidir. Kaynakça uluslararası ölçütler esas alınarak ve AAK-ın kuralları ve şartları gereğince řu şekilde hazırlanmalıdır: Müellifin soyadı ve adı; parantez içerisinde eserin basım tarihi ve eğer bir müellifin aynı tarihte iki ve daha fazla eseri basılmışsa, yapılan numaralandırmalar belirtilmeli; ardından kitap; makale; sempozyum ve diğerslerinin tam adı (eğer varsa, çevirenin adı ve soyadı); baskı yeri ve yayın evinin adı belirtilmelidir. Makaleler tırnak içinde ve dergide yer aldığı sayfa aralıkları gösterilerek belirtilmelidir.

12. Makalede konuya ilişkin son 5-10 yılın ilmi çalışmalarına (makale, kitab ve sempozyum bildirileri) ve temel kaynaklara referansta bulunulmalıdır.

13. Makale metninin toplam sayfa miktarı 6-15 sayfa civarında olması gerekmektedir.

14. Makale, ilmi arařtırmaların yazım ilkeleri ve uluslararası standartlar uyarınca özet, anahtar kelimeler, bir giriş, bir veya iki alt başlık, sonuç ve kaynakça kısmından oluşmalıdır.

15. Yazar makalenin niteliğı, bulgu ve önerilerin özgünlüğü, arařtırmanın önemini gösteren sonuçlar, kuram ve uygulamaya yönelik öneriler açısından elde edilen verilerin orijinalliğini taahhüt etmeli ve bulguların diğersarařtırmaların bulguları ile uyumu veya farklılığını açık bir şekilde ortaya koymalı ve temellendirmelidir.

16. Her bir makalede UOT indeksler veya PACS tipli kodlar gösterilmesi gerekir.

"Din Arařtırmaları" dergisi, 2020 yılından itibaren, Azerbaycan Prezidenti yanında Ali Attestasiya Komissiyası tarafından felsefe ve psikoloji ile ilgili bilimsel makalelerin yayınlanması için önerilen süreli yayınlar listesinde yer almaktadır.

ISSN: 2618-0030

